Ж 23930
Р. 48 1935 т. 1-12

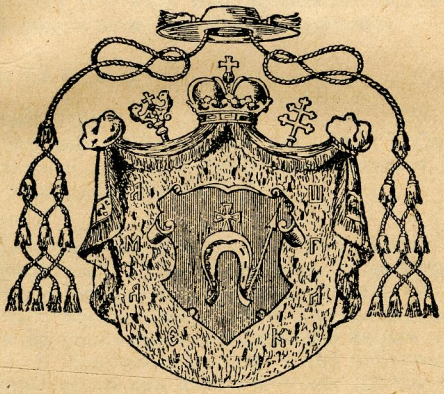


1935

K 23930
PK 41166
(NN°12
N° 1-12 P. 48 1935

# ЛЬВІВСЬКІ АРХІЕПАРХІЯЛЬНІ ВІДОМОСТИ

РІЧНИК XLVIII



1935

ЛЬВІВ 1935
НАКЛАДОМ ГРЕКО-КАТОЛ. МИТРОПОЛИЧОГО ОРДИНАРІЯТУ

# ЗМІСТ

## І. Послання й писання Ексц. Митрополита

Послання до Духовенства в 13-ліття коронації Св. Отця . 1

Послання до Духовенства на Великий піст . . . . . 25
(про церковне правило, про апітрахильні доходи та про частішу сповідь у році)

Уряд сповідника (докінчення) . . . . . 5
(VI. Небезпека стосувати пробабілізм до себе; VII. Уряд помирення; VIII. Уряд лікаря душ; IX. Уряд дорадника)

До Духовенства [1])

І. Первородний гріх . . . . . 63
(1. Адам згрішив; 2. Зашкодив собі і нам; 3. Одинокий лік; 4. Потреба хрестити діти; 5. Таїнством хрещення зноситься вся провина; 6. Непорочне Зачаття)

ІІ. Оправдання . . . . . 67
(1. Людська природа й закон Старого Завіту є цілком безсильні в ділі оправдання; 2. Не вільно християнам зберігати закон Мойсея; 3. Спасення з неба; 4. Христом оправдані; 5. Нарис оправдання і спосіб того оправдання в стані благодати; 6. Про потребу приготування до оправдання в дорослих і звідки воно; 7. Спосіб приготування; 8. Хрещення це знак і дар оправдання; 9. Чим є оправдання грішника та яка його причина; 10. Що сповнюється в душі в хвилину оправдання; 11. Проти пустого довіря єретиків; 12. Про зріст отриманого оправдання; 13. Велич Божого діла, що ним є оправдання; 14. Про зберігання Божих заповідей; 15. Про конечність і можливість зберігання заповідей; 16. Треба стерегтися зухвалої певности свого призначення; 17. Про дар витривання; 18. Упадок і руїна; 19. Причина упадку)

ІІІ. Віра . . . . . 95
(1. Безсумнівна подія надприродного, дійсного обявлення; 2. Потреба обявлення; 3. Джерела обявлення; 4. Канон св. Письма; 5. Пояснення св. Письма; 6. Визначення віри; 7. Віра годиться з розумом; 8. Сама віра це Божий дар; 9. Предмет віри; 10. Конечність приняти віру і її задержати; 11. Зовнішня Божа поміч до виконання обовязку віри; 12. Внутрішня Божа поміч до сповнення обовязків віри; 13. Подвійний порядок пізнання; 14. Участь розуму в досліджуванні надприродної правди; 15. Не може бути суперечности між вірою й розумом; 16 Взаїмна поміч віри й розуку та про справедливу свободу науки; 17. Правдивий поступ природної й обявленої науки; 18. Віра не жива; 19. Жива, хоч

[1]) До цього писання Ексц. Митрополита є окремий річевий покажчик на стор. 414 і сл.

Ін. ім. В. Стефаника
АН України

слаба віра; 20. Чому віра слаба; 21. Жива й сильна віра; 22. Різниця між віруючими й невірними; 23. Правди, що ведуть до покаяння)

IV. Господній страх . . . . . 113
(1. Що це Господній страх; 2. Три головні товчки ділання; 3. Подвійний страх; 4. Конечність Господнього страху; 5. Спасительний страх; Молитва за страх Господній)

V. Надія . . . . . 129
(1. Дальший крок на дорозі до оправдання; 2 Три жадоби в душі; 3. Почування надії; 4. Християнська надія; 5. Дочасні добра, дані в надії; 6. Незрушимі й непомильні основи надії; 7. Надія певна, та непевне наше поступування; 8. Небезпека розпуки; 9. Тяжність гріха розпуки; 10. Дорога в розпуку; 11. Гріх пересадної, фальшивої надії: 12. В чому рятунок; 13. Ненависть гріха й початок любови; 14. Приготування вірних до оправдання працею душпастиря)

VI. Таїнство покаяння . . . . . 161
(1. Потреба встанови Таїнства покаяння: 2. Різниця між Таїнством покаяння й хрещення; 3. Частини й овочі покаяння; 4. Скруха, сов ршенна й несовершенна; 5. Сповідь; 6. Сповідь простительних гріхів; 7. Служитель Таїнства покаяння й саме розрішення; 8. Задержання випадків; 9. Конечність задоситьучинення; 10 Покута, наложена в Таїнстві покаяння й діла задоситьучинення; 11. Приготування до св. Причастя; 12. Наново оправданий причащається й вертає до життя, але новий упадок; 13 Останнє покаяння; 14 Встановлення Таїнства помазання; 15. Наслідок Таїнства; 16. Пропові і про помазання єлеєм; 17. Служитель Таїнства помазання; 18. Той, що принимає Таїнство; 19. Матерія Таїнства у східній Церкві; 20. Рішення Львівського Собору: 21. Уділювання Таїнства помазання після смерти; 22. Роздумування про смерть; 23. Оповідання з гробу)

VII. Дар розуму і дар знання . . . . . 197
(1. Рецедива; 2. Притча; 3. Пояснення притчі; 4. Плян праці; 5. Нерозум гріха; 6. Дар розуму; 7. Дар розуму і віра; 8. Розум і практика життя; 9. Дар розуму й освячуюча благодать: 10. Дар розуму не може бути в людях, що не мають Божої благодати; 11. Як дух розуму береже від гріха; 12. Блаженства Євангелія; 13. Шесте блаженство; 14. Плоди Святого Духа; 15. Плід Святого Духа, що називається вірою; 16. Дух знання; 17. Дух знання це дар Святого Духа; 18. Чи дух знання відноситься до Божих справ; 19. Дух знання розтягається й на практику; 20. Ласки дані даром; 21. Блаженство, що відповідає духові знання)

VIII. Любов . . . . . 234
(1. Хвилина вляння любови; 2. Любов це найважніший й перший закон; 3. Звершеність любови в туземному житті; 4. Три ступні любови дороги; 5. Любов Бога в діланні; 6. Любов Божа це зібрання заповідей; 7. Вартість і краса любови; 8. Духовна радість; 9. Радість злучена зі смутком; 10. Радість звершена; 11. Чи радість є чеснотою; 12. Христовий мир; 13. Мир це загальна мета всіх; 14. Христовий мир і меч; 15. Мир це наслідок любови; 16. Мир це плід Святого Духа; 17. Безуспішна праця; 18. Велике жниво, та мало робітників: 19. Оправдання душпастирської праці; 20. Дальший плян праці)

IX. Моральні чесноти . . . . . 282
(1. Великі, а людські ідеали; 2. Визначення чесноти; 3. Поділ чеснот; 4. Моральні чесноти; 5. Чесноти й пристрасті; 6. Поганські моралісти; 7. Різниця між моральними чеснотами; 8. Чесноти кардинальні або основні чи головні; 9. Чесноти набуті; 10. Чеснота

в мірі; 11. Злука моральних набутих чеснот; 12. Нерівність чеснот; 13. Порядок моральних чеснот; 14. Порядок поміж інтелєктуальними чеснотами; 15. Різні ступні чесноти у різних людей; 16. Як зростають чесноти; 17. Рівність чеснот; 18. Бог вливає в душу надприродні чесноти: 19. Влиті моральні чесноти; 20. Знищення надприродних чеснот; 21. Як чесноти ростуть і маліють; 22. Достойність чеснот; 23. Героїчний ступінь чеснот)

X. Чеснота життєвої мудрости . . . . . 333, 381
(1. Перерва лікування; 2. Назва чесноти; 3. Життєва мудрість у Євангелію; 4. Життєва мудрість у книгах Старого Завіту; 5. Мудрість передбачує майбутнє; 6. Як життєва мудрість є дорадницею; 7. Чеснота памяти; 8. Участь інтелєкту в життєвій мудрості; 9. Чеснота понятливости; 10. Зручність чи проворність; 11. Розумування як складова частина діла мудрости; 12. Передбачення є частиною людської мудрости; 13. Оглядність і обережність — складові частини мудрости; 14. До діла мудрости потрібно всесторонніх дослідів; 15. Рада про чужі справи; 16. Чеснота доброї рали; 17. Чеснота правильного суду; 18. Судові помагає часом і чеснота інтуїції-гноми; 19. Журба дбайливости; 20. Будова цілого діла мудрости; 21. Три субєктивні частини чи відміни життєвої мудрости; 22. Три способи розумування мудрости; 23. Дух ради; 24. Дух ради звязаний з життєвою мудрістю; 25. Пяте блаженство та його звязок із життєвою мудрістю чи духом ради; 26. Приклад духа ради; 27. Приклад на чесноту гноми; 28. Казус мудрости; 29. Введення в життя рішення мудрости; 30. Хиби противні життєвій мудрості; 31. Нерозум чи нерозважність; 32. Поквапність це осібна відміна нерозваги; 33. Нерозсудливість і неувага; 34. Змінливість і непостійність; 35. Порок недбалости, байдужности; 36. Мудрість тіла це смерть; 37. Хитрість; 38. Обман і підступ; 39. Корінь пороків проти життєвої мудрости; 40. „Мудріші в своїм роді"; 41. Журба про хліб насущний; 42. Величний приклад здатися цілковито на Боже провидіння; 43. Чеснота вбогости; 44. Убогість Ісуса Христа; 45. Наука Ісуса Христа; 45. Наука Ісуса Христа про вбогість; 46. Обман багацтва; 47 Убогість у першій громаді християн; 48. Обманений обманює; 49. Євангельська простота; 50. Убогість духом і простота)

Подяка за побажання . . . . . 229
До тих, що на Пасху не сповідалися . . . . . 277

## II. Розпорядження й поручення

Апостольський Візитатор — подяка Нунція за приняття Апост. Візитатора . . . . . 60
Богослужебні фундації — поручення повчити вірних, що і як треба робити, щоб оминути різні неприємності . 50
Божа Наука — звіти щодо розпродажі . . . . . 271
Вдови — обмеження їх у користуванні ерекційними грунтами . . . . . 154
Великий Піст — пригадка, як він обовязує, та диспенза для шкільних дітей і їх родин . . . . . 47
Вибори до законодатних установ — заборона Духовенству кандидувати . . . . . 222
Відпуст див. Ювилейний відпуст
Добродійні ціли — нове розпорядження щодо терміну надсилання збірок . . . . . 52
Доходи див. Парохіяльні доходи

Дяки — умови з новопринятими дяками . . . . . 122
Дяківки, кладовища, сервітути й реальні тягарі — пригадка й інструкції, як їх берегти . . . . . 263
Евхаристія — духовне відвідування Пресв. Евхаристії наділене відпустами . . . . . 191
Ексарх росіян-католиків — з нагоди смерти першого ексарха Л. Федорова . . . . . 60
Ефекти — фонд із звальоризованих цінних ефектів . . . 121
Канонічна візитація — подяка Духовенству й Вірним зарваницького й теребовельського деканатів . . . . . 222
Квести — пригадка й пересторога . . . . . 155
Кладовища див. Дяківки
Комісія для Росії й видання богослужбових книг словлянського обряду — папське motu proprio . . . . . 57
Листи див. Платничі листи
Маєткові Ради — доручення деканам провірити, чи є всюди в парохіях . . . . . 50
Метрики — як виготовляти метрикальні копії . . . . . 18
— видавання метрик для заграниці . . . . . 19, 51
— пригадка про процедуру при надсилці копій до Консисторії . . . . . 155
— ургенс надсилки звідомлень, від котрих років починаються в парохіях метрикальні книги та котрих річників бракує . . . . . 264
— метрикальні дані для судів-доручення скоро надсилати 379
Оборона Духовенства — як поступати . . . . . 269
Парохії — вилучення й утворення нових парохій . . 191, 408
Парохіяльні бібліотеки див. Церковна утвар
— доходи, пригадка розпорядків, яких слід придержуватись при розчисленні pro rata temporis . . . . . 17
Парцеляція — вказівки, як поступати при обовязуючій конверсії . . . . . 48
Піст див. Великий Піст
Платничі листи — пригадка терміну надсилки . . . . . 192
Податки — інструкція, що треба робити в справі податків від церковних ґрунтів . . . . . 85
— залеглості, ургенс надсилання виказів . . . . . 85, 192
— залеглості, розпорядження щодо відписання . . . . 270
Проповіді — похоронні, коли вільно й не вільно їх виголошувати . . . . . 222
Сектанти — інструкція для Духовенства, як поступати з такими, що хотять навернутися до католицької віри й Церкви . . . . . 151
Сервітути див. Дяківки
Скарбони див. Церковні скарбони
Служби Божі — обовязок відправляти щомісяця одну Сл. Б. в наміренні фундаторів та невідправлених Сл. Б. помершими священиками . . . . . 50
Тайни — уділювання св. Тайн і оплати . . . . . 49

Такси — за зладження прохання о диспензи від супружих перепон і за метрикальні витяги . . . . . 19
— нові такси від початку 1936 р. . . . . 409
Фундації див. Богослужебні фундації
Хрестна Дорога . . . . . 269
Церковні скарбони — контроля . . . . . 51
— утвар і майно та парохіяльні бібліотеки, інвентаризація 121
Шкільна Рада — встановлення Митрополичої Ординаріятської Шкільної Ради . . . . . 262
Ювилейний відпуст — продовження речинця . . . . . 154

## III. Оголошення, відозви й комунікати

Архіепархіяльні Відомости — належність за 1934 рік . . . 21
— належність за 1935 р. та спосіб її вирівнання . . . 409
Богослуження — зарядження відправи . . . . . 54
Будова церкви — відозва-прохання о допомогу парохії Присівці . . . . . 123
Військові капеляни резерви — оголошення вимог та терміну складання прохань . . . . . 226
Вдови — Інститут Вдів і Сиріт по Священиках Архіепархії, оголошення Надзв. Заг. Зборів . . . . . 88
— Білянс Інституту за 1933/34 р. . . . . 124
Духовна Семинарія — до відома кандидатам духовного стану про вимоги щодо приняття до Д. С. . . . . 223
Душпастирська праця на Буковині . . . . . 325
Дяківські посади див. конкурс
Еміграитки — осторога перед торговцями живим товаром . 88
Католицька Акція Укр. Молоді — інформації в справах КАУМ 328
Книжки — згадані й поручені
— Сучасне невірство о. Дра Кшесінського . . . . . 21
— За тверезість Івана Раковського . . . . . 54
— В честь Митрополита Кир Андрея Івана Копача . . 266
— Пастирські послання митр. Андрея до духовенства й вірних станиславівської епархії . . . . . 274
— „Криниця“ — видавництво в Перемишлі . . . . . 275
— Наука сектантів і Католицька Церква Григорія Дворянина . . . . . 275
— Карта Біблійної Палестини . . . . . 329
— Біблійна Істовія в образках . . . . . 410
Конкурс — на Архидіякона Мит. Капітули . . . . . 124
— дяківські посади . . . . . 23, 89, 124, 193, 272, 329
— парохії . . . . . 53, 89, 124, 156, 265
— ректора й духовника-префекта Малої Семинарії у Львові 156
— двох сотрудників Архикатедр. церкви . . . . . 53
— товариства св. Петра допомоги церквам на вношення прохань та справа урегулювання вкладкових залеглостей 87
— іспит у весняному речинці 1935 р. і теми . . . . . 85
— „ в осінному речинці й теми . . . . . 271

Літургічний курс для Духовенства . . . . . 238
Мапа Архіепархії — ціна за неї та спосіб вирівнання 156, 267
Марійське Т-во Молоді — відозва . . . . . 273
Навчання — винагорода Духовенства за навчання в школі . 325
Обезпечення церков від крадежі з вломом — пригадка на цей обовязок . . . . . 52
Ощадність — пропаганда ощадности . . . . . 274
— Свято Ощадности . . . . . 328
Передконкурсові іспити — пригадка про речинець . . . 273
Почтові оплати — як поступати при висилці листів до Митр. Консисторії . . . . . 21
Приют для старичок у Львові . . . . . 274
Процесії, відзнаки й хоруговки — вирішення найвищого суду 86
Сирітські захисти — іменування члена до люстраційної комісії . . . . . 194
— їх стан . . . . . 326
Суспільні обезпечальні — відрочення управильнення залеглих складок . . . . . 20
Унійна Конференція в Пінську — запрошення . . . . . 266
Ферійні місяці — обмеження урядування в Консисторії . . 193
Хрущі — протихрущева акція . . . . . 88
Черчанські купелі — опусти для Духовенства . . . . . 155
Шематизм Архіепархії . . . . . 267

## IV. Хроніка

Анулювання попередніх признань . . . . 160, 196, 228, 268
Відзначення . . . . . 21, 90, 194, 227, 275, 410
Відпустка з Архіепархії . . . . . 23, 124
Душпастирські посади 22, 55, 90, 124, 157, 194, 227, 268, 275, [329, 380, 410
Дяківський кваліфікаційний іспит зложили . . . . . 331
Іменування — Архидіякона Митр. Капітули . . . . . 157
— деканські . . . . . 21, 193, 227, 379
— просинодального іспитувателя. . . . . 379
— члена люстраційної комісії . . . . . 194
— членів Шкільної Ради . . . . . 329
— шкільних комісарів . . . . . 126
— різні . . . . . 267, 411
Конкурсовий іспит звільнення . . 55, 127, 159, 195, 228, 331, 412
Похвальні грамоти . . . . 23, 56, 127, 159, 195, 276, 330, 411
Промоція на Доктора . . . . . 379
Померли . . . . . 24, 56, 92, 128, 160, 196, 228, 268, 332, 413

---

Покажчик „До Духовенства“ . . . . . 414
» осіб . . . . . 417
» місцевостей . . . . . 421

Opłata pocztowa opłacona ryczałtem

# ЛЬВІВСЬКІ АРХІЕПАРХІЯЛЬНІ ВІДОМОСТИ

РІЧНИК XLVIII. ЛЬВІВ, 15. СІЧНЯ 1935 р. Ч 1.

## АНДРЕЙ ШЕПТИЦЬКИЙ

### БОЖОЮ МИЛІСТЮ І СВ. АП. РИМСЬКОГО ПРЕСТОЛУ БЛАГОСЛОВЕННЯМ МИТРОПОЛИТ І АРХІЕПИСКОП ЛЬВІВСЬКИЙ І ГАЛИЦЬКИЙ, ЕПИСКОП КАМЕНЕЦЬКИЙ

## Духовенству.

### Мир і благословення!

В день, у якому Наша Церква обходить памятку Трьох Святителів, по Григоріянському календарі 12. лютого, випадає річниця коронації св. Отця Римського Папи Пія XI.

Тринайцять літ тому назад Кардинали Римської Церкви, що одні мають право вибирати Римського Епископа й Зверхника Католицької Церкви, зібрані в Римі в Палаті Папів у Ватикані на т. зв. Конкляве, вибрали Папою Медіолянського Аріепископа — Ахілля Раттого, який прибрав собі імя Пія XI. В кілька днів після вибору — 12. лютого 1922. відбулася в Римі в Базиліці св. Петра торжественна коронація Його Святости Папи Пія XI.

Як щороку, так і цього року пригадую Всечесним Отцям, цю нагоду проповідати нашому народові ті правди обявленої науки, правди віри, що відносяться до зверхної влади Римських Архієреїв і їх учительського уряду. Незвичайно важна річ, щоби всі наші вірні були вповні свідомі тої великої благодати, якою є належати до св. Католицької Церкви, і щоби вповні розуміли й ці правди віри й добра, які Бог безнастанно зливає на людство за посередництвом Римського Престолу й Римського Архієрея. Особливішим способом в наших часах це річ тим важніша, що ложні науки преріжних протестантських сект і відділених від Церкви, яких звичайно називають православними, так розповсюднюються, що доходять до кожного села, майже до кожної

ЛЬВІВСЬКА БІБЛІОТЕКА
АН УРСР

хати, і всюди вірних бунтують проти Церкви, проти Папи, а посередно проти Христа.

В таких часах мусимо користати з кожної нагоди, щоби вірним пригадувати передовсім ті правди віри, які є основою й фундаментом всіх інших правд віри і цілого християнського життя, а тими фундаментальними правдами віри є наука про св. Вселенську Церкву і про її Зверхника Римського Архієрея.

Щоби Вам, Всечесні Отці, улекшити проповідання Божого Слова в цих двох напрямах, зберу нині бодай коротко й ядерно ті правди віри, що відносяться до Римського Апостольського Престолу. З того зіставлення будете могли користати, щоби раз-у-раз вірним ті правди віри пригадувати, а пригадувати так, щоби збуджувати і віру і послух і любов до Церкви й її Зверхника, і почуття щастя і вдячности для Бога, що нам дав належати до правдивої Христової Церкви.

Наука Богом обявлена така: Ісус Христос зразу обіцяв а відтак уділив св. Апостолові Петрові зверхну душпастирську й судову владу над цілою Вселенською Церквою. Тому св. Петра називають Князем Апостолів, а наші богослужебні книги, що представляють науку Східної Церкви з часів перед розділенням Церков, називають св. Петра „предстателем Церкви, первопрестольником, верховним учеником Христовим, якому Спаситель доручив керму і ключі від неба, власть вязати й звільняти і зробив його ключарем благодати".

Тим-то зверхним урядом є св. Апостол Петро висшим від Апостола Павла, хоч св. Павло більше від всіх Апостолів трудився над поширенням Христового Євангелія. Але св. Петро все таки був його зверхником і св. Павло той уряд узнавав і окремо приїзджав до Єрусалиму до св. Петра, щоб йому представити собі Самим Христом дану науку. Св. Петро був Христовим Намісником, тому і підвалиною, фундаментом Церкви, Її Головою і видимою основою Церковної Єдности.

Св. Петро оснував Римську Церкву, і разом зі св. Павлом, по переданню, за царя Нерона поніс мученичу смерть.

Св. Петро мав наслідників. Тими наслідниками були Епископи Риму і на них з Божого права й волі Христа Спасителя перейшла ціла влада, дана Христом Петрові.

Тому віримо й визнаємо, що Римські Архієреї все держали, а теперішній держить зверхну владу, яку Церква називає Приматом над цілою Вселенською Церквою. Ця зверхня влада, цей Примат, є найвисшою і повною владою. Вона

не установлена Церквою, не установлена ніяким імператором, ані світською владою, а безпосередно установлена Самим Спасителем Господом ісусом Христом. Христос в особі св. Петра зробив Римського Епископа Головою й Зверхником цілої Церкви; зробив його єдиним Головою і не тільки предсідателем, або Примасом, першим поміж рівними, але так, що з Божого права Римський Архієрей має найвисшу владу, має владу Епископську, є Ординарієм, Владикою, Епархіяльним Епископом для цілої Вселенської Церкви. Як такий дістає через сам факт вибору на Папу і цю найвисшу владу і всі привілеї з нею звязані. Цю владу й привілеї мав би навіть тоді, наколи би через смертний гріх втратив Божу благодать, або був недобрим християнином і не мав дійти через Божу Благодать і свої заслуги до вічного спасення.

Силою вибору на Епископа Риму є Папа Наслідником св. Петра й Намісником Господа Ісуса Христа. Тому має Він владу і над Вселенськими Соборами, і над всіми Епископами, є Зверхнім Епископом кожної Епархії і всіх церков. Ця зверхня епископську владу над Епископами не шкодить і не зменшує епископської влади епархіяльних Епископів, а навпаки — скріпляє її й утривалює. Щоденний майже досвід Церкви вчить нас того й переконує в тому.

Римський Архієрей має крім того якусь владу, що розтягається і над світськими володарями християнських нвродів і країв, має в дечому і владу в справах публичних, що хоч як світські справи належать під світську владу, однак не є байдужі для Божого уряду Церкви, і для справи порученої її морального добра й людського спасення.

Одним словом, кожний християнин, себ-то чоловік, що одержав Тайну Хрещення, підлягає зверхній влад! Св. Отця у всіх святих справах, себ то у всіх справах, що відносяться до святости й спасення. А хто відмовляє послуху Святому Отцю і зриває звязь, що його лучить із членами Церкви, підданими Папи, стається тим схизматиком, відлученим від Церкви.

Урядом Святого Отця є пасти, рядити й управляти цілою Церквою, а передовсім Своєю Епархією, себ-то Римською Епархією. Він має власть законодатну й видає закони, що обовязують Католицьку Церкву. Він розпоряджує скарбницями Церкви, себ-то уділяє відпусти і назначує ювілеї. Скликує, переносить і розвязує Вселенські Собори. Установляє Епископів, в разі потреби переносить їх, судить їх і карає. Увільняє від обовязків, наложе-

них Церковним Правом. Він — Найвищий Суддя. Від Його суду нема відклику до ніякого висшого суду, нема й не може бути. Святого Отця ніхто не може судити. Він може застерігати собі й застерігає собі випадки гріхів, яких тоді нікому в Церкві не вільно розгрішати. Святий Отець може за кару накладати екскомуніки, і вони є важні і дійсні без згоди Церкви.

Святий Отець, Римський Папа, є Отцем і Учителем всіх християн, Духовним Зверхником цілого християнського світа, є основою, корінем і джерелом Єдности Христової Церкви. Звідси треба сказати, що бути Йому підвладним належить до речей конечних для спасення. Про Папу правильно говорять Отці Святі, що: де є Папа — там Церква.

Поза авторитетом Римських Архієреїв, і відлучені від Його влади не можуть бути установлені ніякі церкви національні, чи автокефальні. Він сам може, без Вселенського Собору, означати права й привилеї Церкви, і всі мусять Його авторитет у тій річи принимати, винні Йому послух. Римський Архієрей не підлягає ніякій світській власти, з Божого Права належиться Йому свобода в заряджуванню й управі Вселенською Церквою. Тому навіть проти волі світських державних властей має Папа право зноситися з Епископами й вірними всіх країв і всім християнам світа вільно відкликуватися до Його суду. Папські письма, Енцикліки чи Буллі, є важні й можуть бути проголошувані хочби і без згоди світських властей, без т. зв. цісарського позволення — „Регіюм Пляцетум". Привілеї і ласки Ним уділені є важні також без згоди властей.

Римський Архієрей може, як учитель Вселенської Церкви, установляти, чи означувати артикули віри, і закони, що відносяться до християнської обичайности і до добрих діл. Коли, як Учитель християнського світа промовляє з катедри, очевидно не матеріяльно — з проповідальниці, а морально, себ-то, коли говорить повагою Учительського Свого Уряду, з наміром проголошувати, чи проповідати правди віри, коли говорить як Найвисший Учитель Церкви, є непомильний. Його наука є непомильно правдива, і не може ніяким способом підлягати ніякій поправці. Його наука є такою і перед згодою Вселенської Церкви чи Вселенського Собору.

Стверджуємо історичний факт, який і віра стверджує, що ніякий Римський Архієрей ніколи не помилявся щодо віри, ані в річах віри, ані в річах моральности. Тому правильно можна назвати кожного Римського Архієрея Борцем за віру. Урядом

кожного Римського Архієрея є правду віри означувати і правд віри боронити. А і тоді, коли декрети Апостольського Престолу не відносяться до правд віри й християнської моральности, декретам Його належиться пошана й послух.

Такі, Всечесні Отці, є правди віри, що відносяться до Нашого Батька — Святого Отця, Христового Намісника. Ті правди визнаваймо не тільки як проповідники Божого Слова перед народом, але й цілим життям. Працюймо витривало й щиро над тим, щоби наш нарід пізнав Святого Отця, любив Його, був йому послушний і розумів те, що лиш у звязку зі св. Вселенською Католицькою Церквою можемо дійти до повного історичного розвою Богом даних нашому народові сил, і здійснити наше Богом дане покликання.

В день Трьох Святителів виберуть Всечесні Отці з цього мойого письма те, що будуть уважати за найвідповідніше до проповіди про Святого Отця, або й ціле письмо народові перечитають, додаючи в даному випадку короткий коментар до трудніших уступів, заохотять людей до добровільної жертви любови на потреби Святого Отця, і до молитов за Нього й за цілу Вселенську Церкву, а при Мирній і Согубій Ектенії додадуть молитви в ціли випрошення від Бога всіх потрібних ласк для Христового Намісника.

Благодать Господа нашого Ісуса Христа і любов Бога Отця і причастє св. Духа зі всіми вами. Амінь.

У Львові, дня 27. січня 1925.

† *АНДРЕЙ*
*Митрополит*

† *АНДРЕЙ, Митрополит.*

# Уряд сповідника.

(Продовження)[1])

## VI. Небезпека стосувати пробабілізм до себе.

Сповідник має обовязок зробити каянникові сповідь якнайлекшою. Він не може вимагати від нього хочби добрих діл, до яких той не є обовязаний і яких неконечно потребує до навернення до Бога. В тій ці и мусить сповідник помагати собі і каянникові одною з тих богословських систем чи метод, яка позволяє опиратися не на певних, а лише правдоподібних підставах.

[1]) Гл. АрхВід. Ч. 10/34. стор. 206—13.

Відкладаючи на інший час представлення богословських систем, що відносяться до правдоподібної совісти, систем т. зв. пробабілізму, а особливим способом предложення випадків, в яких нерозважно пристосований пробабілізм може шкодити пенітентові і випадків, в яких сповідник мусить опиратися на певности, скажемо сьогодня лише те, як і коли система пробабілізму пристосована до себе самого може бути забійча, як може вести у святотатські сповіди.

Ціла система пробабілізму є в тому, що закон чи обовязок, проти якого істнування чи проголошення є поважні аргументи, не обовязує, себто, коли маємо поважні причини сумніватися, чи маємо який обовязок чи ні, обовязок той в теорії не існує. Закон непевний, так як непроголошений, не обовязує, наколи ця непевність має за собою поважні аргументи. Ця теорія пристосована до практики свого життя, буде небезпечною, бо в практиці справа стоїть просто, противно, як в теорії. А саме, коли хто лише думає, що є до чогось обовязаний, а того обовязку не сповняє, поступає проти своєї совісти, і коли йде про річ важну — тяжко грішить, навіть тоді, коли помилково уважав щось за свій обовязок. І грішить навіть тоді, коли не був зовсім певний того обовязку, або іншими словами — хто не сповняє того, що йому совість представляє за обовязок, хоч непевний, грішить, бо робить те, що в його понятю може бути тяжким гріхом, бо його воля принимає евентуально тяжкий гріх і на той тяжкий гріх годиться.

Якжеж погодити той порядок теоретичний з порядком практичним? Теорія каже: непевний обовязок не є жадним обовязком, а совість каже: як зробиш те, або тамтого не зробиш — можеш тяжко згрішити, бо може бути, шо ти є обовязаний зробити те або залишити тамте. У такому випадку сповідник успокоїть каянника: або упевнить про певний обовязок або про певну свободу. (Маєш так поступити або можеш те зробити або тамте залишити, бо те, що видається тобі обовязком, не є обовязком). Практичний сумнів, який відповідає непевному теоретичному обовязкові чи законові, замінить на практичну певність. Що ж зробив сповідник? Він пристосував засаду пробабілізму і заступив практичний сумнів практичною певністю, він усунув практичний сумнів на тій теоретичній підставі, що дійсний поважний сумнів щодо обовязку зносить той обовязок.

Якщо сам каянник схоче для себе бути пробабілістом і теорію пробабілізму пристосувати до своїх практичних сумнівів, то в даному випадку міг би й собі самому розвязати моральну

трудність. Але дуже легко міг би це зробити незручно й позволити собі на поступування з непевною совістю, мимо противного, практичного сумніву, себто мігби позволити собі на гріх, не розріжняючи досить докладно теоретичного сумніву від практичного, невміючи досить з практичного сумніву дійти через теоретичний сумнів до практичної певности. Будучи для себе пробабілістом, став він в практиці ляксистом і зіпсув цілковито діло покаяння. „Є дороги, каже мудрець, що видаються чоловікові праведними, а кінець їх веде у смерть" (Притч. 14, 12), „Не будь же мудрим для себе самого чи в собі самім" (Тамже 3, 7).

Священик, що хоче знайти доброго сповідника і відправити добру сповідь, нехай забуде на те, що є священиком і богословом, нехай з великою покорою і простотою стане непізнаний у ряди грішників-каянників, нехай перечекає на свою чергу, нехай приступить непізнаний, щоб йому сповідник без стиду ані не оглядаючись наніщо людське завдав усі питання просто: чим ти образив Бога, коли була остання добра сповідь, чи ти не залишив сповіди, коли була обовязуюча і т. д. А може знайде чоловіка, що супроти нього вжиє рівно твердих і гнівних слів, яких і він уживає часом супроти грішників. Така сповідь може буде добра, хоч, по правді та справедливости говорячи „Хтож з людей зможе знати Божі наміри і хто зможе подумати, що Бог хоче. Бо гадки смертельників малі і низькі, і непевні наші дороги. Бо тіло, що розкладається, обтяжує душу, і земська селитьба понижує ум, що хоче багато думати, і трудно нам розуміти те, що є на землі. І лише з трудом находимо те, що є під очима, а те, що на небесах — хтож зможе досліджувати? Хтож пізнасть Твої гадки, Боже, коли Ти не даси йому мудрости й не зішлеш Твого Святого духа з висоти небес" (Прем. 9. 13—17)

## VII. Уряд помирення.

У сповненню всіх своїх священичих обовязків священик є Христовим послом (II Кор. 5, 20), Його намісником, Його заступником; усе, що робить як священик, робить замість Христа (тамже ст. 21), і тому ціла його служба може бути названа службою примирення. Христос цілим Своїм посланництвом є посередником між Богом і людьми, як каже Апостол: „Один Бог, один і посередник Бога і людей, чоловік Христос Ісус, що Сам Себе віддав на відкуплення за всіх" (I Тим. 2, 5). Тому і священик цілим своїм посланництвом є посередником між небом і землею. Але ніколи більше не сповняє цього „служення примирення" (II Кор. 5, 18), як саме тоді, коли, як

суддя,грішників Богові представляє, і дає їм Божу благодать. Тому про уряд примирення говоримо тут як про частину чи про сторінку уряду судді. Тому то все, що св. Письмо говорить про примирення, буде в першому ряді відноситися до сповнення священичого уряду судді.

Св. Павло називає цілу проповідь Євангелія словом „примирення" (II Кор. 5, 19). Христовій Крові, що є в усіх св. Тайнах, а проливається у пресв. Евхаристії, приписує Апостол те, що „тепер у Христі Ісусі ви, що були колись далеко, стали близькі" (Ефес. 2, 13). Ціла душпастирська праця полягає на наслідуванню доброго Пастиря, що покидає 99 овець, а йде шукати одної овечки, що згинула. Першим і найважнішим завданням душпастиря це шукати загубленої овечки й перший приказ Христа, даний Апостолом, це „йдіть до овець, що загинули з дому Ізраїлевого" (Мат. 10, 6).

Ціла праця і проповідника і жреця і душпастиря веде до того, щоб грішника довести до сповіди, щоб його помирити з Богом. Тому то і правильно уряд сповідника можна, а й треба особливішим способом назвати урядом примирення. І ніколи менше не годиться священикові забути це своє становище посередника між небом і землею, як якраз тоді, коли сповняє уряд сповідника. Тоді особливіщим способом мусить він памятати про ті оба бігуни своєї праці: про Бога та про людей. А звертаючи увагу на Бога, мусить Його по змозі брати всесторонньо, себто памятати на безконечну Божу доброту й на безконечну Божу грозу. Мусить памятати, що „Божа доброта приводить людей до покаяння" (Рим. 2, 4). Але й памятати про те, що хто „погорджує багацтвом Його доброти й поблажливости"... збирає собі гнів на день гніву й обявлення справедливого суду Бога, що заплатить кожному по Його ділам, а то тим, що витривалістю в доброму ділі шукають і слави і чести і нетлінности, життям вічним, а тим, що сварливі й не піддаються правді, а коряться неправді — гнівом і ярістю (Рим. 2, 4—8).

Приводячи грішника перед Божий Престол, священик не може забувати, що „страшно впасти у руки Бога живого" (Євр. 10, 31), не може забувати, що „коли Бог не пощадив ангелів, що згрішили, але звязаних пекольними оковами віддав на покарання до пекла, щоби їх зберегти на суд, і коли першого світа не пощадив... післявши потоп на світ безбожних, і коли міста Содому й Гомору в попіл обернувши, засудив на знищення, поставивши їх як приклад тим, що хотять жити безбожно (II Петр.

2, 4—7), коли „Свого Сина не пощадив, а видав Його за нас усіх“ (Рим. 8, 32), то треба грішникові, що хоче каятися... „а неменше й тому грішникові, що приводить Богові другого грішника зі страхом і трепетом (Фил. 2, 12) це робити, хоч оба мають приступати з довірям до престолу ласки, щоб одержати милосердя і знайти ласку для угодної помочі (Євр. 4, 16). А дивлячись на нужду людської душі, сповідник не може забувати, що смертний гріх не є лише безмірним нещастям чоловіка, але що він є заразом безмірною глупотою і безмірною злобою людей. Є безмірною глупотою, бо люди зневажають Бога для пригорщі ячменю, для кусника хліба, як виражається Пророк (Езек. 13, 19), є безмірною глупотою, бо гріхами покидають Всевишнього Богз, для людських душ „джерело живої води, а копають собі криниці, що не можуть задержати води“ (Єрем. 2, 13). Бо є це нерозум — любити суєту й шукати ложі. Є злобою, бо „хто раз просвічений покушав небесного дару й став учасником св. Духа“ відтак знову розпинає в собі Сина Божого і зневажає“ (Євр. 6, 6), не може цього робити без такої крайної невдячности, що прямо треба її злобою назвати. „Земля, що пє спадаючий на неї часто дощ... а приносить тернє і бодяки є відкинена й близька прокляття а кінець її спалення є“ (Євр. 6, 8).

Чи може бути без злоби, коли хто „Сина Божого потопче і Кров Завіту, якою він освячений, уважатиме нечистою і зневажатиме Духа Ласки“ (Єзр. 10, 29), а те все робить грішник у кожному смертному грісі.

Коли грішник приступає до св. Сповіди, то рідко буває так розположений, що священикові вистане вислухати сповіди, напімнути, дати покуту й розрішення; звичайно прийдеться йому потрудитися над душею, щоби довести її до щирого покаяння, себто викликати в душі, що лншаючися в стані смертельного гріха, є ще слугою діявола, сином його (Йо. 8. 44.), той психольогічний переворот, без якого нема покаяння, — а того перевороту, тієї зміни в душі не викличе ніяка людська сила без помочі з неба, а радше ніяка людська сила того не може сповнити, це належить до тих справ, до яких треба всемогучої Божої сили. Приходить до сповіди чоловік звичайно сліпий, що не видить і не знає, який добрий є Бог і який блаженний є той, що слухає Божого Слова і сповняє Його (Лук., 11, 28). Звичайно, хто приходить до св. Сповіди є неначе той розслаблений, що може від літ, може від давних літ немав чоловіка (Йо. 5, 7), щоб його повчив, напімнув, скартав, — може не мав доброго

катехита, може ніхто не научив його катехізму, може не чув доброї проповіди. Усе те має сповідник йому заступити й доповнити браки — може довгих літ. Треба розслабленому сказати іменем Христа: візьми свою постіль і ходи. Хто приходить до сповіди у тяжкому грісі є правдивим трупом душею і сповідь має бути тією годиною, „коли і мертві почують голос Сина Божого“ у голосі Його намісника-сповідника, а „котрі почують, оживуть“ (Йоан 5, 25).

Щоби силою Божої благодати звершити в душі грішника діло покаяння, мусить священик вложити в ту працю ціле серце, цілого себе, своє життя, а бодай памятати, що в ту працю, в те діло вложив Христос. Бо як жеж довершив Христос діло примирення між Богом і людьми? По дивним словам св. Апостола Павла Христос „вражду розвалив Своїм Тілом, знісши науками закон заповідей, щоби з двох сотворити в Собі Самім одного, нового чоловіка, щоби зробити мир і примирити з Богом обох в однім тілі через хрест, убивши вражду на нім“ (Єрес. 2, 15—16). Апостол говорить тут про помирення поган і жидів по між собою і з Богом. Те слово, що має таке дивне й глибоке значіння для тієї праці зєднинення Церков, над якою цілий наш нарід, бо не тільки духовенство з епископами, працює, відноситься таксамо безпосередньо також і до помирення людей з Богом. Діло Христа, діло спасення людей, діло відкуплення їх Своєю Кровю— представляє тут Апостол як примирення людей з Богом, а вже тим самим людей поміж собою. Мені здається, що те слово Апостола можна пояснити тою легендою клясичного старинного світа, яка представляє воїна, що годить дві ворожі армії тим способом, що, стаючи по середині, усі конія воїнів скупляє у свою грудь і в свої плечі, беручи неначе на себе з обох боків усі удари, що їх ворожнеча приготовувала на противника.

Коли зберемо вискази св. Письма про Христову муку, і смерть, то покажеться, що Христове діло помирення можна влучно представити якраз таким символом. Бо ось предвічний Божий Син приходить з неба на землю, щоб „у всім стати подібним братам, щоб стати милосерним і вірним первосвящеником перед Богом, щоб переблагати за гріхи народу (Євр. 2, 17), умалив себе, принявши вид слуги, ставши подібним людям і уподобившися чоловікові, понизив себе, ставши послушним аж до смерти, а смерти хресної (Фил. 2, 7—9), щоб смертю знищити того, що мав владу смерти,

себто діявола, й щоби визволити тих, що зі страху смерти через ціле життя підлягали рабству" (Євр. 2, 14—15).

Тому „зранений він з причини нашої несправедливости, стертий з причини нашої злоби. Дійсно носив наші недуги й терпів наші болі: а ми Його уважали за прокаженого, убитого й пониженого Богом самим" (Іса. 53, 5—6);

ведений як вівця на заколення, як ягнятко перед тими, що його стрижууь, не отвирає своїх уст (Іса. 53, 7);

„ставши за нас клятвою, Христос викупив нас від клятви закону" (Гал. 3, 13);

„знищивши рукопис, що був проти нас, . . . . . пробивши його на хресті і розоружив начальство і власти" (Кол. 2—14).

Зрештою, може без потреби силуюся представити гадку очевидну, ясну як на долоні, що Христос є „помиренням за наші гріхи та не тільки за наші, але й цілого світа" (І Ів. 1, 2), що „ми викуплені від нашого марного життя... цінною Кровю Христа, як непорочного і чистого агнця" (І Петр. 1, 18), що „Христос терпів за нас, лишаючи нам приклад, щоб і ми йшли Його слідами, що не вчинив гріха ані не знайдено зради в Його устах, що лихословлений не лихословив, мучений не грозив, а передався тим, що несправедливо Його судили, що наші гріхи підніс сам у своїм Тілі на дерево, щоби ми, умерші для гріхів, жили правдою, що Його ранами ми стали уздоровлені" (І Петр. 2, 21—24). А стого всього яскраво виходить правда, що і нам треба класти душі за братів (І Йо. 3, 16).

Ось така є властиво праця примирення й уряд примирення, така є праця сповідника. Щоб грішників спасати, щоб їм вертати життя Божої благодати, треба на вагу Божої справедливости класти власну душу, власне життя, треба з Христом бути прибитим до хреста (Гал. 2, 19) і щодня умирати (І Кор. 15, 31), так як Апостол щодня умирати і носити умертвлення Господа Ісуса — в тілі (ІІ Кор. 4, 10), та хвалитися хиба хрестом Господа нашого Ісуса Христа, „через котрий для нас світ розпятий, а ми для світа" (Гал. 6, 14), треба носити язви Господа нашого Ісуса на свому тілі (тамже ст. 17).

## VIII. Уряд лікаря душ.

Сповідник є не тільки суддею і посередником між Богом і людьми, але є також і лікарем недужих душ. А хто хоч поверховно глядить на життя людських душ, той певно знає, що не-

дуги душі, які є предметом тієї медицини, що називається християнська мораль, сягають значно глибше та є численніші й небезпечніші від тих недуг душі, якими займаються психіятри, та від недуг тіла.

Щоб бути добрим лікарем душ, мусить священик визначатися усімн прикметами доброго лікаря, а крім них мусить мати ще й інші моральні прикмети. Поговірка „medice, cura te ipsum" має лиш мале пристосування до лікаря тіл, бо кожний зрозуміє, що хтось може бути знаменитим лікарем, але сам може бути недужим. А в лікуванню душ лікареві не годиться, не можна, не вільно бути недужим — на недуги, — які береться лікувати бо коли ним є, наражається на те, що уділяє хорим дуже небезпечні і смертоносні бакцилі, які недугу побільшують й поглиблюють. Відай зайво нам говорити, що лікареві душ буде потрібно бодай рівного знання медицини — моральної богословії. Але, як сама наука й теорія не вистане лікареві, так само й наука моральної не вистане сповідникові. Лікування це мистецтво, а не ремесло й не сама стисло-теоретична наука. Лікаря не заступить ані книжка, хоч як учено й мудро написана, ані машина чи автомат, що механічно й бюрократично записує чи видає ліки. Лікар це мистець, що обсервує, досліджує, застановляється, шукає, думає і творить. Його рада це не відповідь словаря, але вислід розумового досліджування і щирої, сердечної волі — поконати недугу, недужого рятувати. І як кожний мистець, мусить лікар у своє мистецтво вкладати свою душу; без того його лікування не буде мистецтвом і не багато буде вартувати. А душу свою в мистецький твір вкладає чоловік тоді, коли і спостереженням ума і рішенням волі не йде утерти и й удоптаними стежками, але йде своєю дорогою до своєї цілі. Мистецтво лікаря є таке всестороннє, є таке глибоке та обнимає такі широкі простори, що дуже рідко бувають генії однаково сильні в усіх напрямках; звідси і той напрямок новіших часів, що лікування ділить поміж спеціялістів, які виключно віддаються досліджуванням лише деяких недуг чи деяких частин тіла.

Мораліст-лікар не може собі позволити на таке спеціялізування. Він може вправді лікувати частіше людей одного стану чи житєвого положення, але не може обмежуватися на одні недуги чи сторінки життя; також не вільно йому бути нерівномірним, напр. більше діягностом, а менше і слабшим у вишукуванню та в пристосовуванню ліку, бо положення є таке, що про ріжні consilium'и не може бути бесіди.

Перший крок у лікуванню становить, очевидно, діягноза: в медицині нові досліди дають лікарям много засобів безпомилкових діягноз; через аналітичні досліджування. Діягноза мораліста тієї помочі не має; вона мусить опиратися на обсерваціі лікаря, і то обсерваціі дуже обмеженої у часі. В протягу кількох або кільканацятьох хвилин, на підставі досить поверховного й очевидячки нерічевого представлення самого недужого, в короткому моменті мусить лікар рішатися й ужити відповідного засобу. А моральні недуги мають той особливіший характер, що вони глибоко укриті на дні душі та мають природний нахил прислонюватися позорами, що майже доходять до софістики. Нема таких софістів, як самолюби. Нема більш укритої й більш глибокої недуги, як самолюбство, і нема недуги, що так усуваласяб перед якимнебудь заходом.

Отже мораліст-діягност є зданий на Божий інстинкт, якого мусить витривало просити, а якого ніколи не може бути певний. Чим більше приступає до недужого з глибоким пересвідченням про важність недуги, про вагу діягнози, про конечність ліку, тим успішніше є його лікування, тим безпечніший його лікарський інстинкт. А передовсім мусить здобути довіря недужого, навіть такими засобами як чемність, уникання у поверховности всього того, що може зразити, лагідна бесіда, щире співчуття, правдива охота помогти, та може без кінця інших прикмет спричинює те, що лікар є хорому побажаний. Бо будь-що-будь це сама в собі дуже неприємна й упокоряюча операція — клякнути перед рівним собі, а часом може й перед значно молодшим, дурнішим і менше культурним чоловіком та оповідати йому про свої проступки і слабости. В такому положенню найменша неделікатність, гордість, цікавість, нервовість, нетерпеливість, а навіть і сам найневиннішнй брак часу, сама найменша невигода сповідальниці, порох задержаний на кратах сповідальниці, зужитий епітрахиль, незручне й непотрібне його вкладування на голову каяника, а що вже говорити про тацку, недискретно поставлену на крісло недалеко сповідальниці, супроти євангельського вислову: „туне приясте", — загалом те перше враження, яке робить на каяника стріча зі сповідником, може рішати про вислід лікування. Великий психольог-мислитель св. Іван Золотоустий у якомусь зі своїх писань каже так: „Якщо маю свою гадку щиро висказати, то думаю, що дуже мало священиків доходить до спасення". Якщо вільно би мені наслідувати св. Івана Золотоустого, я сказав би, думаю, що не-

звичайно рідко буває поміж священиками правдивий лікар душ. А як не лікар, то що буде з урядом помирення і з урядом судді?

Діягноза мораліста-лікаря мусить опиратися на правдивому знанню психольогії і на психольогічній обсервації, бо нема сумніву, що одні й ті самі моральні упадки, промахи або збочення можуть мати ріжні психольогічні підклади та можуть вимагати зовсім відмінних ліків. Для банального прикладу, щоб поставити діягнозу людині освіченій, що рідко ходнть до церкви, мусить сповідник здати собі справу з причин, може укритих і глибоких такого занедбання. Воно може випливати зі слабих релігійних переконань, що вистарчають на пасхальне св. Причастя раз у рік, але не вистарчають на щирий послух для III Божої Заповіди; може випливати з релігійности, якій брак ясного поняття святкування святого дня; може випливати з неладу життя, може випливати з вини попередників-сповідників, бо якщо у сповіди вистарчало сказати: не ходив часом до церкви, і сповідник, уже з виразним занедбанням свого тяжкого обовязку, не ствердив, чи й скільки тяжких гріхів допустився каянник, то очевидно — він відступив від св. Сповіди, утверджений у свому грісі. А чим більший був авторитет того давнього сповідника, тим небезпечніша отруя даної ним соблазни; вона може бути така сильна, що треба би незвичайно сильного антидоту в другій сповіди, щоб викликав достаточну реакцію організму. Далі, занедбання нашого каяника може бути спричинене браком застанови й розваги, може бути чистим оглядом людським. І хтож може знайти усі можливі евентуальні причини? Очевидно, знайти ту причину, а вистане, щоби може одним словом чи радою на ціле життя увільнити хорого від недуги, поправити каянника. Але який це рідкий Божий дар, щоб сповідник умів кожному каянникові сказати тих кілька слів, яких йому треба, тих кілька слів, що лишаться йому ліком у душі і радою у житті.

## IX. Уряд дорадника.

Бути дорадником в життю це передовсім обовязок душпастиря і про те можнаби говорити і при душпастирському уряді. Одначе душпастирі, себто парохи чи завідателі парохії та їх помічники, не легко можуть так стикатися з поодинокими вірними, щоби ставатин неначе щоденними їх дорадниками, або бодай дорадниками у важніших справах життя. Тому на сповідника спадає найбільша частина того такого важного обо-

вязку супроти християнських душ. Сповідник може бути дорадником душ тим ліпшим, що вглядає в їх совість та про зовнішні справи життя знає лиш те, що каянник сам скаже. Крім того має сповідник з природи річи якесь довіря людей, якого в зовнішньому життю не може мати душпастир. Люди, природно, мають більше довіря до чоловіка, про якого напевне знають, що те, що йому скажуть, не буде нікому ніколи під ніякою умовиною виявлене; а часом мають більше довіря до чоловіка, якого не зустрічають поміж людьми і який не знає усіх зовнішніх обставин їх життя. Таким способом має сповідник виїмково вигідне становище на те, щоб бути дорадником душ.

Уряд судді, що при інших обставинах міг би бути перешкодою, бо в світському суді суддя не може бути адвокатом та лиш у дуже виїмковому випадку може бути дорадником, у тому незвичайному суді, яким є св. Тайна покаяння, не є ніякою перешкодою, а навпаки є незвичайно великою помічю. Покликаний на те, щоб бути дорадником душ, сповідник мусить здати собі справу з величезної ваги й відповідальности цього обовязку. Дорадник душ буде мати у християнській суспільности передовсім те значіння, яке має правний дорадник. Між ними буде хиба та ріжниця, що правний дорадник-адвокат уділяє своїх рад у питаннях державного права, цивільного чи карного, а сповідник робить це у справах Божого права. Адвокат говорить про зовнішне право та про права й обовязки зовнішні, — сповідник говорить теж про права й обовязки, але внутрішні й тайні. Адвокат радить у збереженню дочасних прав, а сповідник у збереженню вічних прав. Адвокат, будучи іншою особою ніж суддя, має право й обовязок дивитися на закон зі становища клієнта й давати відповідні до того ради. Сповідник, будучи заразом і суддею, мусить і сам дивитися на закон зі становища обєктивнішого й висшого і свого клієнта ввести в таке обєктивне, не самолюбне поняття закону, права й обовязку. З того слідує, що уряд сповідника має, можна сказати, безконечне значіння в будові суспільної культури, значіння не менше від того, яке має в будові Христового тіла.

Про оба ті значіння скажім по змозі коротко бодай те, що найважніше. Очевидно, ціла проповідь св. Євангелія відноситься до практики життя та не слухачі слова, а його виконавці (Як. 1, 22) мають живу віру (там же 2, 22) і є живими членами Церкви, містичного Христового тіла. Не треба й пригадувати, що Христос порівнює до дурного всякого чоловіка, що будує на піску

свою хату „кожного, що слухає слова Євангелія, а не виконує його“ (Мат. 7, 26).

Те сповнення закону і праця християн над добрими християнськими ділами, є будуванням Христового тіла. Сповідник при тій цілій праці стоїть неначе при християнині і в його життєвій праці помагає своїми вказівками, радами, пересторогами та може й наганами. Ця поміч є безконечно важна, бо хоч ярмо Божого закону миле, а тягар його легкий (Мат. 11, 30), всетаки не легко чоловікові все знати Божу волю й усе її сповняти. Вправді совість чоловіка є мірою його поступків і хто все поступає за голосом своєї совісти, поступає правильно. Але трудність є в тому, що якраз совість потребує провідника, бо нераз чоловік хитається, сумнівається, не знає та й дуже легко переконується, як часто совість буває хибна і спроваджує чоловіка на манівці. Тому найголовніша праця над людьми буде в тому, щоб голос совісти так просвітити знанням Божого закону й обовязку, щоб вона була завсіди правдивою, і так її виправляти, щоби вона була чутка, себто, щоб чоловік здавав собі справу з її ваги та щоб чоловік хотів і вмів іти за нею, або іншими словами — праця сповідника, як правного дорадника душ, буде змагати до того, щоб у людях виробляти правдиве поняття й почуття закону.

У тій боротьбі між законом і тілесною природою, що її так живо описав св. Апостол Павло в посланню до Римлян „доброго, що хочу — не роблю, а зле, чого не хочу — те роблю“ (гл. 7, ст. 19), бодай часом стає конечною поміч того духовного отця, що є духовним в стислому значінню отцем, що може людським душам повторити з Апостолом: „Діти мої, я знову роджу вас у болях, доки Христос вобразиться в вас (Гал. 4, 9)

У тій роботі сповідник перший прикладає руку до діла й виробляє душу.

Рада сповідника є чоловікові потрібна ще в многих інших випадках, де не йде про безпосереднє пристосування Божого закону, де християнинові приходиться вибирати між двома дорогами, або між двома способами поступування, а він про них не знає, що ліпше й більше відповідає його потребі, його вдачі та зовнішнім обставинам. Часто питають і просять ради — у справах, в яких не йде про якийсь обовязок, а просто лише про добру пораду. Щасливий чоловік, що в такому положенню знайде доброго дорадника.

Трудно навіть описати, що варта добра порада, де йде про

рішення, важне на ціле життя. Коли йде напр. про вибір стану, про виховання чи провід дітей, про родинне життя, то добра рада може вирішувати найважніші питання. А передовсім та добра рада потрібна на те, щоби чоловікові показувати способи шукати Бога, приподобатися Йому або просто — показувати способи християнського життя. Заохоту до чесноти, яку дає проповідь, душа не принимає так легко й безпосередньо, як приймає вона ту заохоту, яку дає мудрий сповідник. Рада й заохота в сповіди є більше пристосована до душі й до її потреб та вказує на такі сторінки життя, про які проповідь або не говорить, або говорить тільки загально й у теорії.

З усього того також виходить, яке важне значіння має дорадник Божого права для суспільного життя і для християнської культури. Поняття закону, поняття порядку, обєктивне почуття обовязку, воля той обовязок сповняти, зрозуміння й почуття чужого права, чужого положення, — все те є поняття, над якими добрий сповідник безнастанно працює, виробляючи в людських душах найглибші основи культури й суспільного життя та ладу.

Ч. 10991/РП/34.

**Пригадка розпорядків, яких слід придержуватися при розчисленні парохіяльних доходів pro rata temporis.**

Щораз частіше виринають спори між уступаючими парохами, завідателями та сотрудниками, і їх наслідниками, особливо, коли такі зміни наступають серед господарського року.

Причиною цих спорів є звичайно призабуття, незнання або й нехтування дотичних законів, розпорядків та господарських правил.

З уваги на це вважає Митр. Консисторія доцільним пригадати їх АЕп. Духовенству, а з окрема поручити оо. Деканам згл. Членам Дек. Ради, щоби при звільненні священика, що уступає з посади та при введенні його наслідника, точно до тих законів, розпорядків і правил пристосовувалися.

А саме пригадується отсі розпорядки:

1) Ч. 30/Орд. — Закон про адміністрацію церковного і бенефіціяльного майна, головно під В. § 5. (АЕп. Від. Ч. II з 1926 р).

2) Ч. 31/Орд. — Закон про обовязок метр. копій (АЕп. В. Ч. II з 1926 р.).

ЛИБ ім. В. Стефаника
АН України

3) 104/Орд. — Уживання ерекц. ґрунтів завідателями (АЕп. В. Ч. III з 1927 р.).

4) Ч. 9376/РЕ — Новеля до розпорядку про уживання поля (АЕп. В. Ч. I з 1928 р.).

5) Ч. 501/РЕ. — Господарка в ерекц. лісах (АЕп. В. Ч. II з 1928 р.).

6) Ч. 12958/МЦ. — Ерекціональні і церкові ліси (АЕп. В. Ч. II з 1929 р.).

7) Пригадка всіх повисших розпорядків оповіщена у Ч. III АЕп. В. з 1929 р. на ст. 22—23.

Зауважується, що булоби дуже вказане, щоби оо. Декани зарядили відчитання всіх цих розпорядків на найблизшому Дек. Соборі.

Від о. АЕ.

Ч. 251/М.

**Метрикальні копії.**

Тому, що не всі парох. Уряди придержуються приписів при пересиланню метрик. копій, пригадується і поручається отсе:

По зладженню метрик. копій і по їх переколяціонованню о. сусідом слід їх разом зшити і огорнути у твердий папір. На горі має видніти напис: Метрик. копії. Уроджен. вінчаних і померших за рік 1934 з парохії „Х“, деканату „У“. В разі, коли в парохії, чи в прилученій не було жадного випадку нпр. вінчаних, повинна та обставина бути назначена у свому місці на формулярі. При кінці повинен бути поазбучний спис імен і назвиск уроджених, вінчаних і померших. Так зладжені копії стверджені парох. печаткою, підписом о. душпастиря і коляціонуючого, слід передати до декан. уряду. Декан. Уряд перегляне, чи метрики ведені по обовязуючим приписам, ствердить це власноручним підписом і декан. печаткою та перешле їх всі разом а не поодиноко, до М. Консисторії при кінці березня. Метрики не ведені по обовязуючим приписам зверне декан. Уряд дотичному парох. Урядові до доповнення, зглядно до переписання. В копіях має бути на горі зазначений том і сторони такі, як у оригіналі. Пригадується, що імена повинні бути писані більшими буквами, виразно і не здрібніло нпр. „Тацька“, „Доцька“, лише Татіянна, Теодора. При актах вінчання має бути зазначена уділена диспенза. При актах смерти дітей треба подати імена і назвиска не лише батька, але й матери; при дорослих імя і назвиско полишеної подруги. Деканальна візитація нотується теж.

Взивається в останнє всі ті парох. Уряди, що досі не прислали звідомлення, від коли зачинаються метрик. книги, виповнити негайно цей розпорядок, а саме, від коли зачинаються книги уроджених, вінчаних і померших як у матерній так у дочерних церквах і які річники бракують.

Ч. 566/К.

**Такси за диспензи й метр. витяги.**

З огляду на тяжкі часи поручає Митрополичий Ординаріят ОО. Душпастирям побирати за виготовлення прохання за розрішення від супружих перепон найвисше квоту 5 зл. без ріжниці, яка це перепона. Так само на виготовлення витягу метрик 5 зл. Витяги слід виготовляти для обох сторін на одному акті з точним поданням імен, назв і дат уродження чи смерти осіб, які є у витягу.

Правдиво убогим, яких предкладає до звільнення чи зниження такси Митрополичому Ординаріятови, слід виготовляти прохання за зниженим винагородженням або даром. Цим розпорядженням уневажнюється розпорядження Ч. 700, поміщене в Архієп. Відом. 1920. р. ч. 2. стор. 16.

Ч. 707/АВ

**Видавання метрик для заграниці.**

Душпастирі наших вірних за границями (Канада, Франція, Чехи) скаржаться, що деякі оо. Душпастирі не полагоджують або дуже пиняво видають жадані від них метрики конечні до звінчання осіб, що жиють за границею (часто в конкубінаті), або посвідки, чи подані особи були стану вільного при виїзді за границю. Жаль їх є оправданий, особливо, коли до прохання долучують на відповідь інтернаціональний купон (як о. Гопко з Чех).

Митрополичий Ординаріят вже нераз у цій справі робив пригадки, а тепер пригадує ще раз під загрозою дисциплінарних кар, що прохання в справі метрик заграничних петентів мають бути полагоджувані відворотною почтою. В випадках зажалення на пинявість видасть Митроп. Консисторія потрібні метрики чи посвідки з копій в Архіві на кошт пароха, що не виставив метрики негайно і тим зробив сторонам нераз велику шкоду.

В випадку, коли дана особа була звінчана в парохії, треба

цю обставину зазначити на метриці уродження і хрещення. Метрики потрібні для усунення конкубінату в разі вбогости, що часто буває, треба видати безплатно.

Ч. 312/АВ

## Відрочення управильнення залеглих складок до Обезпечальних Урядів.

Міністерство Суспільної Опіки розіслало до підвладних собі урядів такі обіжники:

І. До Заведення Обезпечень Умових Робітників. До Заведення Емеритального Обезпечення Робітників у місці. — Супроти того, що досі не появився виконавчий розпорядок до устави з д. 17 марта 1932 р. про складки на річ Католицької Церкви (Дн. У. П. Р. № 35, поз. 358), тому Міністерство Суспільної Опіки, навязуючи до своїх попередних заряджень в тій ділянці, поручає здержати аж до відкликання переводжування екзекуцій до церковного маєтку або до маєтку оо. парохів з титулу залеглих належностей, що припадають за обезпечення церковної служби перед 1. січня 1934 р. — Отсе зарядження не обмежує в нічому стосування пільг, передбачених в уставі з д. 15. марта 1934 р. про влекшення сплати залеглих складок і оплат на річ інституцій суспільних обезпечень (Дн. У. П. Р. № 29, поз. 237).— Здержуючи переведення екзекуцій, заведення не повинно однак допустити, щоби поодинокі належности підпали передавненню.

ІІ. До Окружного Уряду Обезпечень у Варшаві, Познані і Львові. [Після наведення обіжника, як під І...].. Незалежно від повисшого, Обезпечальні повинні: 1) домагатися правильного сплачування обезпечальних складок, що припадають від церковної служби за час після 1. січня 1934 р. і від того узалежнити здержання екзекуційних кроків; 2) до залеглостей з перед 1. липня 1932 р. застосувати приписи устави з д. 15. марта 1934 р. про полекшу сплати залеглих складок і оплат на річ інституцій суспільних обезпечень (Дн. У. П. Р. № 29, поз. 237). — Здержуючи переведення екзекуцій, не можна однак допустити, щоби поодинокі належности підпали передавненню.

Незалежно від наведених заряджень Міністерства Суспільної Опіки повинно Духовенство в міру спромоги укладатися з Урядами Обезпечень щодо управильнення залеглостей.

Ч. 14036/К.

**Почтові оплати.**

В справі почтових оплат повідомляється, що до вирішення признання квоти на почтові оплати у Львівській Архієпархії, слід оплачувати належними значками всі посилки, бо Митрополича Консисторія не буде ані оплачувати ані доплачувати. При цій нагоді звертається увагу отцям душпастирям, що всі справи особисті свої і сторін оплачує інтересована особа. На відповідь слід долучувати відповідний значок.

**Належність за Л. А. Відомости за 1934 р.**

За Л. А. Відомости за рік 1934 виносить передплата **6 зл.** Передплату стягнеться священикам з платні за місядь май ц. р. Взиваєтся тих священиків, що не беруть платні, щоби до того часу надіслали передплату до каси М. К.

**НОВІ КНИЖКИ.**

*X. Dr. Andrzej Krzesiński.* Docent Uniwersytetu Jagie'lońskiego. *Współczesna niewiara.* Konferencja, wygłoszona dnia 21 października r. 1934, w czasie uroczystych nieszporów ku czci św. Jana Kantego w kościele św. Anny w Krakowie. Poznań, 1935, ст. 31.

# Хроніка.

**Право уживання пояса й колпака фіолєтової краски дістав:**

*о. Микола Хмільовський,* парох у Мшані, дек. Городецького і директор гімназії Малої Семинарії у Львові (ч. 59/Орд).

**Завідателем деканату іменований:**

*о. Петро Казанівський,* парох і містодокан в Нивицях — завідателем деканату Лопатинського (ч. 13337).

**Містодеканами іменовані:**

*о. Михайло Бобовник,* парох у Глібовичах, дек. Бобрецького (ч. 12947) і

*о. Евген Давидович,* парох в Ожидові, дек. Олеського (ч. 13338).

**Канонічну інституцію одержали:**

*о. Володимир Скоробогатий* на Завадку, дек. Калуського (ч. 13413);

*о. Др. Михайло Лишак* на Хренів, дек. Милятинського (ч. 13965) і

*о. Ярослав Раковський* на Покрівці, дек. Жидачівського (ч. 164).

**Завідателями парохій назначені:**

*о. Микола Перепічка* в Красній, дек. Перегінського (ч. 11978);

*о. Ілля Гаврилишин* в Стрию (ч. 13415);

*о. Антін Пиріг* в Рівні, дек. Рожнітівського (ч. 13643);

*о. Йосиф Коровець* в Білокерниці дек. Підгаєцького (ч. 14116);

*о. Теодор Щирба* в Жукові, дек. Золочівського (ч. 184).

**Завідателем з поборами пароха іменований:**

*о. Андрій Іздрик* в Підкамени, дек. Підкаменецького (ч. 13277).

**Сотрудниками назначені:**

*о. Іван Целевич* в Добромірці, дек. Новосельського (ч. 8870).

*о. Семен Черниш* в Новиці, дек. Калуського (ч. 12910);

*о. Стефан Цісик* в Запитові, дек. Яричівського (ч. 13309);

*о. Андрій Трач* в Перегноєві, дек. Глинянського (ч. 13477);

*о. Стефан Киселевський* в Підмихайлю, з осідком в Добрівлянах, дек. Калуського (ч. 13534);

*о. Григорій Брездень* в Ремезівцях, дек. Золочівського (ч. 13535);

*о. Петро Баран* в Виткові, дек. Радехівського (ч. 13536);

*о. Іван Ілля Мацієвич* в Заболотцях, дек. Олеського (ч. 13537);

*о. Богдан Соколовський* в Сваричові, дек. Рожнітівського (ч. 13539);

*о. Мирон Дамян Стрийський* в Пійлі, дек. Калуського (ч. 13540);

*о. Милола Дядьо* в Конюхах, дек. Поморянського (ч. 13541);

*о. Михайло Дзера* в Бурштині, дек. Бурштинського (ч. 13542);

*о. Федір Давидюк* в Стільську, дек. Миколаївського (ч 13636);

*о. Йосиф Куницький* в Городку, дек. Городецького (ч 13731);

*о. Іван Дідух* в Білій, дек. Тернопільського (ч. 13911);

*о. Іван Синяк* в Голині, з осідком в Брошневі, дек. Калуського (ч. 13913):

*о. Теодор Кізима* в Лагодові, дек. Унівського (ч. 13914) і

*о. Володимир Роман Слоневський* в Запитові, дек. Яричівського (ч. 14206).

**Відпустку з А. Епархії Львівської до Станиславівської Епархії дістали:**

Стефан Білогорський, Михайло Гура і Григорій Закаляк, всі три питомці Стан. Дух. Семинарії (13918).

**Похвальні грамоти дістали:**

Анна Дзівінська і Текля Дідух в Балучині і Марія Луцишин в Русилові, дек. Глинянського (ч. 13149);

п. Марія Ясінська, власничка дібр в Белзці, дек. Золочівського (ч. 13301);

Влас і Юлія Гавришків в Шнирові, дек. Брідського (ч. 13374);

Теодор Кречковський в Пісках, дек. Щирецького (ч. 13354);

Іван Матвіїв в Київці, дек. Жидачівського (ч. 13С45);

Михайло Бернацький, Іван Черник і Михайго Кметь в Яричові новім, дек. Яричівського (ч. 13746) і

Евгенія Дмитрик ж. Максима в Гаях к. Львова, дек. Винницького (ч. 18747).

**Парохія до заміни.**

Парохія Риків, дек. Поморянського до заміни.

**Конкурс на посаду дяка.**

Оголошується конкурс з речинцем до 1. березня 1935 р. на посаду дяка в Білій, Тернопільського деканату. Дотація: треби — і платня після умови з парохіянами. Хати нема.

## ПОМЕРЛИ:

о. Іван Малиновський, парох Жукова, дек. Золочівського, член посм. фонду, помер дня 30/XII1934.

о. Мирон Копистянський, парох Чанижа, дек. Буського, помер 6/I ц. р.

о. Іван Юрків, парох Журавна, дек. Журавеньського, член посм. фонду помер 10/I. 1935 р.

о. Володимир Сойка, парох Ціневи, дек. Рожнітівського, член посм. фонду, помер 13/I. 1935 р.

Митрополичий Ординаріят усильно просить про одну Службу Божу за померших. В. І. П.

Накладом Митроп. Ординаріяту Друк. „Біблос“ Львів, Японська 7

Opłata pocztowa opłacona ryczałtem

# ЛЬВІВСЬКІ АРХІЕПАРХІЯЛЬНІ ВІДОМОСТИ

РІЧНИК XLVIII. ЛЬВІВ, 15. ЛЮТОГО 1935 р. Ч. II.

*МИТРОПОЛИТ АНДРЕЙ.*

## Послання до Духовенства на Великий Піст 1935. р.

**Духовенству мир і благословення.**

Зближається неділя Митаря і Фарисея, а нею зачинається той пречудний ряд Богослужень Пістної Тріоди, якими Церква так вимовно запрошує нас усіх до покаяння. Запрошує всіх і тих, що про себе з митарем покірно думають, що вони грішники, і тих, що з фарисеєм про себе думають, що є праведними, що їм не треба покаяння.

Не ставаймо в ряди з фарисеєм і без огляду на нашу гадку про нас самих, що певно дуже далеко є від дійсности, приступаймо до того „постного течення", як кажуть наші церковні книги, бодай з волею по спромозі каятися. У часі Великого Посту прийдеться нам як душпастирям проповідати покаяння, нехайже та проповідь не буде фарисейська. Проповідаючи покаяння, каймося самі, зачинаймо працю від себе, цеж перша і конечна умовина успішної праці.

Для богатьох з нас цьогорічний Великий Піст є останньою доброю нагодою покаяння. Останньою може нагодою проповідати покаяння. Для мене, Вашого, Всч. Отці, Душпастиря, це може остання нагода звернутися до Вас усіх і кожного зокрема з останьою може заохотою, увагою чи напімненням. Я міг супроти богатьох з Вас і тим згрішити, що занедбував перед злом перестерегти і у відповідну хвилину напімнути. Це нинішне моє письмо прийміть, Всч. Отці, і як задосить учинення за ті всі занедбання мойого пастирського уряду. Пригадаю Вам деякі наші обовязки, які по моїй думці є неначе фундаментами нашої праці.

I.

Пригадаю по перше обовязок щоденного відправлювання церковного правила. Цеж перший наш обовязок. Ніхто не може сумнівагися в тому, що священичий уряд є передовсім урядом молитвенників. Цього вимагає від нас і Церква і християнський нарід. Не буду наводити текстів, щоби доказати важність цього уряду. Верну до тої справи в будуччині, як Бог дасть докінчити розпочату мою роботу „Про достойність і обовязки священиків". Але зверну Вашу увагу лише на цю обставину, що священика треба народові для Богослужень і св. Тайн. Недостачу Богослужень нарід так болюче і так скоро відчуває, що де їх нема, там люде не перестають просити, писати і їздити у делєгаціях, щоби конечно випросити собі того місцевого молитвенника за нарід. Може нарід того й не є свідомий, але спосіб, в який він відчуває недостачу Богослужень і св. Тайн, є певним доказом, очевидно при богатьох інших, що молитва є першим і фундаментальним обовязком священика. Хто це розуміє і без церковного закону, приписуючого під тяжким гріхом відчитування Молитвослова, молиться щодня і богато, переконаний з віри, що до християнського життя треба богато молитви. Однак людська слабість буває така, що в справі, яка сама собою є очевидна, у потребі, про яку і найслабший змисл християнина вимовно свідчить, Церква мусить впроваджувати з часом законний обовязок. Так як тяжко хорим треба, щоби лікар приписав щонебудь їсти, бо без того припису готові вмерти, так недужим серед Духовенства треба того церковного закону, щоб їх устерегти від духовної смерти — тяжкого гріха.

В нашій Церковній Провінції законний обовязок Молитвослова під тяжким гріхом уведений Провінціональним Львівським Собором. Тексту не наводжу, щоби тим самим ствердити, що це закон загально знаний.

Вже рідкими, над гробом у повному значінню того слова стоячими старцями є ті, що були священиками перед Синодом. Тому більше з оглядів теоретичних, ніж практичних треба нам піднести гадку, яку колись дехто з них підносив. Думали деякі, що їх синодальні рішення не обовязували, бо вони обовязують лише тих, що стали священиками по Синоді. Мабуть не застановлялися над тим, що є закон церковний і які обовязки священика, ті, що може з недогляду такого легкого аргументу уживали в такій безконечно важній справі. Хиба не виділи, що таке твер-

дження рівнається заперечуванню законодатної влади Церкви, та обовязку священика слухати Церкви. Якже? Від хвилини рукоположення Церква не має права нічого від священика домагатися? Не може до нічого його зобовязати? Його свобода залежить виключно від його волі, себто, якщо перед рукоположенням добровільно якийсь закон приймив, є ним обовязаний, а коли не приймив, не є зобовязаний?

Може це й найкраща сторінка церковного правила, що це не приватна, особиста молитва священика, а молитва Церкви, що священик молиться іменем Церкви, є делєгатом Церкви, послом Церкви. Таким є не конче з церковного закону, приписуючого молитвослов, а зі священичого і душпастирського уряду. Той характер прилюдної молитви, якої не тратить і приватне відчитування церковного правила, надає словам молитви великого значіння. Відправляючи молитвослов, ми неначе лучимо наш голос з голосом цілої воюючої Церкви на землі, а і торжествуючої Церкви в небі. Очевидно, кожну і приватну молитву може християнин наміром серця лучити з молитвами Церкви. Кожній молитві та злука надає значіння і сили. Але церковне правило є молитвою Церкви у висшому і повнішому значінню. Бо воно є цею молитвою, на яку Церква зпоміж богатьох вірних лише деяких вибирає, яких підносить до священичого уряду, щоби вони поставлені нею поміж небом і землею цей уряд сповняли, молилися за повірений собі нарід та за цілу Церкву. Тим то молитви церковного правила є неначе непомильні. Їх Бог усе вислухує, бо їх сила в злуці вірних у Христі, у його містичному Тілі. Їх сила в обітниці Христа — „де двох, або трьох злучених в мойому імени, там я поміж ними". Якщо ми у щоденних наших священичих молитвах лише на ту одну обставину памятали би, то церковне правило ставалоби з кожним днем щораз хосеннішим, щораз потрібнішим, щораз необхіднішим завданням життя.

Коли без приписаного у Євангелію приготування (ввійди у капличку свойого серця) беремося до читання Молитвослова, гадка так занята ще справами, які ми перервали, і які ще живо занимають ум, що мало уваги лишається на слова молитви. Який жаль, що таке чудове заняття, такий високий обовязок, сповняємо так марно. Замість годину пережити з ангелами і святими в небі, замість скористати з тої святої хвилини на те, щоби випросити собі і вірним безконечно цінну благодать з неба, ми заняті найнепотрібнішими справами, спішимося, щоби якнайскорше відчитати Молитвослов. Очевидно, тоді приходить нам на гадку, шо ліпше

цілком не молитися, як так молитися, що така молитва не має ніякої вартости та є майже гріхом. Підступна зрада ворога. Гадка така хитра, що дійсно можнаби її приписувати дияволові. В тій гадці є щось правди, а підстава і ціліть виразно „веде у дно ада". Щось є правди, бо святі справи так сповняти, ледви чи буде без гріха. Виразно написано: „проклятий чоловік, що недбало сповняє Господнє діло". Недбальство у відчитуванню церковного правила може бути дійсно тяжким гріхом, наколи не є хвилевим забуттям, або уступленням хвилевій покусі, а є сталим злим звичаєм, з яким чоловік і не думає боротися. Тоді воно дійсно є недбальством і то дуже небезпечним недбальством, бо недбальством у сповненню того „Господнього діла", понад якого іншого важнішого нема. Бо ж це фундаментальна правда віри, що молитва найважніша зі всіх Божих справ життя. Це правда така фундаментальна, що треба би її помістити поміж найважнішими правдами віри, про які і діти мусять навчитися в Катихізмі, якщо вона посередньо вже не міститься між шістьома правдами віри. Вона ж тотожна з правдою так висказаною: „Божа благодать до всього потрібна і ми без Божої благодати нічого доброго не можемо зділати". Ясно, що коли Божа благодать до всього потрібна, молитва до всього потрібна; і якщо без Божої благодати нічого доброго не можемо зділати, без молитви не можемо зділати ніякого доброго діла. Молитва це ж найважніша і найголовніша умовина благодати, це ж одинока дорога до благодати. Бо коли кажемо, що св. Таїнства є джерелом благодати і причиною й умовиною благодати, то через це ще сильніше стверджуємо конечність молитви, бо ж без молитви Таїнств нема. Хто хоче принимати Христові Таїнства, мусить молитися і принимання Таїнств є також молитвою. Вправді дитина при Хрещенню і Миропомазанню сама не молиться, бо неспосібна до цього, за неї молиться Церква устами священика і хрестних родичів. Зрештою при прииманню інших Таїнств молитва конечна.

А коли молитва потрібна до кожного діла християнського життя, оскількиж потрібніша до сповнення священичих обовязків і до душпастирської праці.

І якщо важкий той аксіом у християнському життю: „Проклятий, хто недбало молиться", безмірно більшою є його вага для душпастиря. Хоч як воно і страшно звучить, мусимо собі ту страшну правду часто пригадувати: Проклятий священик, що сповняє Господнє діло недбало. Навіть тоді, як те недбальство ще не буде тяжким гріхом, є воно чимсь страшним для свя-

щеника, бо на кожний спосіб веде у таку темряву недбальства та байдужности, яке вже є смертним гріхом. Досвід кожного з нас учить, що занедбання в молитві, опущення церковного правила, позбавляє нас тої сили, без якої ніяким способом не можемо сповнити обовязків.

Св. Йоан Золотоустий в книзі „Про священство" відзивається про священика й до священика так: „Священику, ти згрішив, ти пропав"! І без сумніву, є якась страшна таємнича сила, яка справляє, що священикові без порівнання труднішим покаяння, ніж простому християнинові. Для богатьох причин далеко труднішим, а вже хочби тому, що гріх священика є значно страшнішим гріхом від гріха простого християнина.

Переміняючи трохи слово Хризостома можнаби сказати: Священику, скільки разів занедбаєш церковне правило, стільки разів ти згрішив. Ти згрішив може не гріхом занедбання; ти був може такий занятий, що не міг відправити церковного правила, або ти занедбав його у невеликих річах, невеликою неувагою, недбальством, поспіхом, непотрібним перериванням, відкладанням на останню годину, відчитуванням серед розсіваючих обставин, або без конечного приготовання — скуплення. Ти не згрішив тяжко занедбанням, але недостача тої благодати, яку приносить церковне правило, є для тебе причиною, яка напевно заведе тебе в гріх.

Так як недостача сну і поживи ослабляють організм і нехибно ведуть у недугу, таксамо брак молитви нехибно веде у недугу смертного гріха.

Життя священика є повне обставин, у яких треба сили Божої благодати, щоб як слід сповнити обовязок. Є богато випадків, серед яких треба молитви, щоби поконати тяжку покусу.

Передвиджувати можливість упадку в тяжкий гріх, а не ужити всіх засобів, щоби себе ратувати, цеж також гріх, бо це належить до тих випадків, які моральна називає — ВОЛЮНТАРІЮМ ІН КАВЗА.

Таксамо як піяк тяжко грішить рішаючися без конечної потреби іти дорогою коло коршми, коли передвиджує, що може упасти в піянство. Він грішить, бо хоче того, з чим злучений є гріх, що стається причиною гріха. І навіть тоді, коли не конечно впється, коли той упадок в гріх є лише можливий і правдоподібний, принимаючи його причину як таку, чоловік тяжко грішить. Таксамо священик може занедбуванням церковного правила тяжко згрішити лише тому, бо передвиджує, що таке за-

недбання стане для нього правдоподібно або можливо нагодою упадку.

Не треба мабуть над тим розводитися, як безмірно важким є для священика обовязок осторожної уваги на все, в чім для нього може бути нагода гріха, можливість упадку. Бож упадок може дійсно для священика бути тим упадком, з якого вже не повстається, себто упадком, по якому певно наступає те, що в св. Письмі називається — „смерть вторая", смерть вічного засудження.

Очевидна річ, ніхто не перечить, що св. Церква має владу відпускати всі хочби як великі гріхи, але інша річ, чи кожний, хто допускається надмірних і незвичайно злобних гріхів, знайде ще Боже милосердя. Бож нема найменшого сумніву, що кожний смертний гріх заслугує на вічну кару і що грішник не є в силі піднестися, що не від нього залежить звернутися до Бога, що милосердя двері замкнені за ним і не в його силі їх відчинити. Ніхто також і не може сумніватися, що Ісус Христос є такий безконечно добрий, що за спасення грішників безнастанною молитвою приносить свому небесному Отцеві жертву своєї хресної смерти, здержуючи Божу кару, належну грішникам. Але нема сумніву, що є гріхи, в яких таке незвичайно трудне і рідке покаяння, з яких так неможливо піднестися, що вони мабуть належать до тих гріхів, про яких сказане страшне слово — „нема відпущення ані на цьому світі ані у вічности".

Здається, що зі всіх найстрашніших гріхів найстрашнішим є святокрадське Причастя, — Юдин поцілуй, а зі всіх найстрашніших святокрадських Причастій, найстрашніше й наймерзеннійше те Причастя, яке святокрадці святокрадська рука подає по наймерзенішім святокрадстві Служби Божої, відправленої в тяжкому грісі.

Якщо слово Хризостома має якесь застосування, то має воно супроти цеї зради. Хвилина святокрадської відправленої Служби Божої є для нещасного священика хвилиною вічного засудження. Поцілуй Юди спроваджує його на дороги такої чорної зради, такої злобної невдячности, такої діявольської роботи проти Христа, проти Церкви, проти християнського народу, проти власної душі, що по тій хвилині мабуть треба боятися і Юдиної смерти.

Бо відступивши від Ісуса Христа, або на жаль і нещастя приступивши до Нього зі зрадою в серці й замінивши найбільшу святість християнства, саму Пресвяту Евхаристію, в зневагу Пре-

святої Трійці, з якою не можуть рівнятися всі разом зібрані зневаги Бога цілого поганського світа від початку до наших часів, нещасний священик сходить на дорогу, на якій немає покаяння. Передовсім нема під рукою священика, котрому міг би відразу висповідатися, відтак всі зовнішні обставини складаються на те, щоби прикрити страшний злочин і уневинити злочинця. Всі зовнішні обставини такі, як колиб нічого не сталося. Грім з неба не паде, церква не горить, земля під ногами не розступається, вірні не втікають, а навіть у своїй несвідомости приступають до Причастя, яке подає Юдина рука.

Не так бувало, коли Таїнства нашої віри були представлені в далеких прообразах у тисячі літ наперід. В такому щойно віддаленню правда приступна нашому тісненькому розумові. З того віддалення воно так представляється: „Хто переступає закон Мойсея без усякого милосердя при двох або трьох свідках, умирає“ (Євр. 10, 28). Каменують його, або земля під його ногами розступається, як під ногами Датана і Авірона, або грім з неба засуджує його безпощадно на наглу і страшну смерть, або якийсь святий ревнитель закону ножем перешиває серце проступника. Але так діється лише в далеких прообразах, бо ті всі роди смерти є заслугою переступлення лише Мойсеєвого закону. Коли ж іде про закон Христа то справа заслонена темною мракою теперішнього життя представляє лиш образ мовчання Христа, безконечної Його терпеливости. З віри знаємо, що те мовчання може бути міліони разів страшніше від усіх громів Синайської гори. А Апостол, якого грім з неба повалив, хоч це був грім милосердя, щось уміє казати і про грім кари. Та тими словами описує дійсність, якої тамто було лише прообразом: „Оскільки більше — каже Павло — думаєте, заслугує на тяжку кару той, хто Сина Божого подопче і кров Завіту, котрою освячений, зрівнає з нечистотою і ласку Духа зневажить? Страшно впасти в руки живого Бога“ (Євр. 10, 31). Для святокрадці не можна сказати, що нема покаяння, але майже напевно можна сказати, що він сам собі робить покаяння неможливим.

„Бо неможливо тих, що раз просвічені і покушали небесного дару і стали учасниками Святого Духа і покушали предоброго Божого слова і силу будучого віку, а упали знов, обновляти до покаяння, їх, що знову розпинають в своїх душах Сина Божого і зневажають. Бо земля, що пє спадаючий на неї дощ і родить пожиточну ростину для тих, що її плекають приймає благословення від Бога, а котра приносить тернє і бо-

даки, є відкинена і близька прокляття, а кінець її спалення" (Євр. 6, 4—8).

До чогож можуть відноситися ті страшні слова, як не до святокрадської Служби Божої. Не входжу в труднощі егзегези. Християнське почуття стверджує, що святокрадська Служба Божа є вершком можливих на цьому світі гріхів, вершком беззаконня, вершком невдячности, вершком злоби, вершком глупоти, вершком засліплення. І якщо хтось може за життя бути названим проклятим, проклятим треба би назвати святокрадського священика. Досвід життя покаже, що недалеким від правди буде такий суд, хоч як строгим може він видаватися.

Передовсім по першому святокрадстві так легко отвирається для нещасного спосіб життя, у якому день в день або бодай кілька разів в тижні до того самого гріха буде вертатися і так навчиться пити беззаконня як воду, що в коротці вже навіть без викидів совісти буде сповняти той гріх, який можливий тільки священикові. Щоби той гріх сповнити, треба чоловіка, що зможе взяти в руку найцінніші Божі дари Нового Завіту, дар Хрещення, Миропомазання, Священства, три святі печатки безмірної вартости. Крім них мусить в руки взяти Пресвяту Евхаристію, значить Господнє Тіло і чашу Його Пресвятої Крови, візьме їх як таїнство і як жертву. Дальше мусить бути в положенню чоловіка, що вибраний один з поміж тисячів і поставлений князем своїх людей, провідником на дорозі до неба і управителем Христових таїнств. Нехай той чоловік убереться в ризи Христовото священства по чину Мелхіседека, стане в очах цілого християнського народу перед Христовим жертівником і взявши в руки всі святощі християнства, кине їх в лице Пресвятої Тройці, Христову чашу кине на землю, подопче ногами. Треба було, щоби сатана тисячі літ чекав на хвилю такої демонської радости, щоби проминули сотки поколінь поміж поганами, треба було довголітньої праці цілого пекла, щоби допровадити до такого злочину.

Всі грішники у тому селі від соток літ усіми богохульствами, крадіжами, розбоями, піятиками, разом взятими, не образили Всевишнього гріхом хочби з далека подібним до того гріха, якого допускається недостойний священик відправляючи Службу Божу.

Якже може з упадку двигнутися чоловік, що кожної днини входить у щораз гірші гріхи, летить стрімголов у щорвз гірші пропасти.

Коли без достаточного страху смертного гріха священик перші кроки ставляє на дорозі занедбування найважнішого обовязку церковного правила, він певно спостерігає не тільки пропасть святокрадсв, у яку веде те недбальство, але й богато інших конечних наслідків. Бо воно відбивається на цілому життю й родинному і горожанськову та душпастирському так, що у всіх тих напрямах стягає на священика не то не бажані, а просто страшні наслідки. Всі ті наслідки випливають цілком природно з недостачі Божої благодати й Божого благословенства.

Не треба бути визначно побожним, щоби боятися недостачі Божого благословенства в родинному життю. Та недостача передосім рівняється цілковитій недостачі щастя. Нещасний чоловік, що виріс в атмосфері, в якій легковажили Божі справи. Він просто не може бути добрим християнином. Прокляття батька мусить на ньому тяжіти і приклад батька мусить для нього бути безнастанною причиною соблазни. Для старця над гробом памятка згіршаючого поведення батька буде все причиною щораз нових упадків. Та память немов якийсь демон буде псувати найгарніші наміри. Не згадуючи про дочасні і матеріяльні наслідки недостачі Божого благословенства, страшні є моральні наслідки. І праведному і святому богато приходиться в життю терпіти, але терпіння праведних зношені по християнськи з Божої благодати є нічим в рівнанню з тими терпіннями, яких причиною є недостача Божої ласки.

Якоюж буде душпастирська праця недбалого священика? Недбалим мабуть треба назвати чоловіка, що є недбалим у сповненню найважнішого свойого обовязку. Тому недбалим назвемо священика, що без скуплення, без уваги, з поспіхом, з непотрібними перериваннями або опущеннями відмовляє церковне правило. Він вправді в зовнішніх заняттях і обовязках може бути точнішим і ревнішим, але та точність і ревність не оперта на дусі молитви і скуплення, буде мати тільки хиб і опущень, а може і в засадничих річах не цілком правильний Христовий чи церковний напрям, що замість помагати людям, буде нераз їм шкодити. Може шкодити пересадною ревністю чи нетерпеливістю і гнівом, буде шкодити неосторожними виступами в проповідях, картанням людей, що більше буде їх зражати, ніж приєднювати, опущенням звернення уваги на деякі хиби, перед якими треба було вірних перестерігати. У сповідях буде або ригористом, або ляксистом, позволить на одно, на що ніяким способом не міг позволити, а заборонить друге, чого не можна забороняти. А пере-

довсім його поведінка зі святощами Церкви буде людей гіршити, буде для них злим прикладом, хочби вони і того не розуміли. Бо хто в найважнішому обовязку молитви недбало відоситься до закону й до тих усіх правд, що з Молитвословом звязані, буде з конечности таксамо відноситися до престолу, св. Тайн і Служби Божої. По його поклоні перед св. Тайнами, по способі, в якому по Службі Божій відчитує благодарственні молитви, або робить благодарення, або стоячи при престолі на всі сторони розглядається, слова молитви перериває увагами робленими паломареві чи кому там, деякі навіть важні слова молитви пропускає, пізнати розположення душі.

А коли недбальство в молитві доведе нещасного до того, що він стратить Божу благодать і без благодати приступить до жертівника, тоді сам християнський змисл простих людей повчить їх про страшну тайну беззаконня, яка в їх церкві довершується.

Бо хоч гріх укритий в серці і чоловік свідомий гріха зовнішними видами старається заслонити гріх перед очима людей то помимо всього гріх на яву виступає. Виступає не лише при якійсь нагоді, що відслонює цілу душевну гниючу рану, але виступає на верх сотками дрібних вказівок, які позволяють майже нехибно осудити, що під зовнішними видами укривається злочин.

Вернуся тут до випадку обговорюваного мною в минувшому році. До випадку, з яким приходиться кожному священикові боротися в своїому селі, бо на жаль так поширюється він поміж людьми. Маю на думці переміну християнського супружества в поганський конкубінат, або як говорять німці „система двох дітей“. Очевидна річ, що для зовнішного обсерватора є тайною, чи матір двох дітей не могла, чи не може їх більше мати. Це тайни фізіольогічні, до певної міри закриті перед оком дослідника. Одначе річ певна, що поміж кількома родинами, які мають лише по двоє дітей, бодай половина того хоче. А коли зовнішні обставини матеріяльні такі, що родині дійсно трудно удержати більше дітей, то підозріння, яке падає на половину бездітних або двоєдітних родин, є таке скріплене, що майже усуває сумніви. Обсерватор запитає себе про способи розріжнення християнського супружества від конкубінату, що удає християнське супружество. Знайде їх богато. Вже ранішня молитва супругів буде досить ясною вказівкою.

Від трийцяти кількох літ я не перестаю християнським родинам пригадувати спільні молитви, як одиноку форму родинних

молитов і конечну умовину християнського життя родини. Не сумніваюся, що душпастирі вірним пригадують це бодай раз в рік, хоч по правді сказати, мають до того частіше нагоду, регулюючи і піддержуючи безнастанно приписану і обовязкову практику відчитувати народові на голос по недільній Службі Божій і по Вечірні всі християнські молитви. Таж практика приписана яхраз тому, щоби помогти душпастирям впровадити в своїому селі практику відмовляти спільні молитви по хатах.

Придивімжеся молитві членів родини, а будемо мати вказівку на міру християнства родини. Коли кожний член родини вставши іде своєю дорогою непомолившися або помолившися лише недбало, то це треба уважати за важну індіцію, причину підозрівати, що це нехристіянська родина. Послухайте їхньої бесіди цілого дня; наколи між ними сварні, проклони, роздори, безнастанні непорозуміння, маєте знову причину думати, що лучить їх не Божа благадать. Придивіться способові, яким сідають до стола, як моляться перед і по обіді, уважайте, чи в їх розмовах прийде хоч часом побожна згадка про Бога, Його благодать та Його дари, уважте, чи в тому, що чоловік жінці а жінка чоловікові говорять, знайдете хоч трохи дбання про християнську обичайність, про християнські чесноти, придивіться, чи убогий радо до тої хати витає, чи навпаки минає її, зайдіть до тої хати в неділю, а переконаєтеся, чи її мешканці дбають про Службу Божу та про Боже слово. Перегляньте полицю з кчижками, чи є між ними побожна книжка і чи на тій книжці слідне її читання, а будете з такої зовнішної обсерваціі мати такий ясний як білий день образ їхнього внутрішнього духового, християнського життя.

Якщо суспільні досліди будете робити над десятьма бездітними або двоєдітними родинами, то це майже цілком непомильно вкаже вам на кілька цілком поганських родин, поганських у коріню. А хочете мати аргумент неначе судовий у розмові, зачніть говорити про пошесть, що підкопує національне життя і цілий нарій веде у безодню самовбийств. Правдоподібно будете мати випадки цілковитого, ясного і безсоромного признання до тої родинної апостазіі від християнства.

Священик, що занедбується в обовязку церковного правила, не буде мати в очах вірних досить поваги і досить авторітету, щоб як слід боротися з тою страшною пошестю. Він не тільки не скористає з нагоди в проповіди пояснити людям злість і небезпеку того гріха, але навіть в сповіди не перестереже як слід і уступить грішникові, що в нього вмовить, що ніяким способом

не може заховувати Божого закону. Таке прокляття недбальства, що навіть і у єресь може вести, бо це цілком виразна єресь твердити, що неможливо сповнити Божі заповіди.

Це наука Янсена, осуджена як єритечна Інокентієм X. 31. травня 1653. р.: „Деякі Божі заповіди є не до виконання після їхніх теперішніх сил для праведних людей, що хотять і стараються: їм також недостає благодати, яка могла би зробити ті заповіди можливими до виконання". Та теза Янсеністів осуджена не лиш як єретична, але також як безбожна і богохульна. Кожний правдивий християнин того богохульства і безбожности легко в тій науці доглянеться. Якжеж не є зневаженням Бога твердити, що Він дає людям заповіди неможливі до виконання. Тим твердиться, що Бог є несправедливий.

Св. Йоан Золотоустий (На Послання до Євреїв — бесіда 16/4) так про це говорить: „Не вільно казати: не можу; бо це булоби оскарженням Сотворителя; бо якщо нас сотворив немічними, а відтак приказує, це оскаржує Його. Чомуж кажеш: численні не можуть? Бо не хотять. Якже не хотять? З недбальства; бо якщо би лише хотіли, певно моглиби..... Ми маємо Бога, що з нами співділає і нам помагає. Вистане нам вибрати, вистане ділом приступити до справи, вистане бути дбайливими, вистане шукати способу, а все буде можливе".

А св. Августин в книжці „Про природу і благодать" — (Гл. 53. ч: 50), так говорить: „Бог не приказує неможливих річей, але приказуючи напоминає робити те, що можеш, а просити про те, чого не можеш".

А що Божий закон велить уникати як гріха всього, що у супружестві є противне природі, маємо на це виразну дефініцію найвисшої церковної влади: „Католицька Церква, якій сам Бог повірив уряд навчання й оборони чистоти й чесности обичаїв, та Церква, бажаючи серед цеї розпусти заховати подружу звязь чистою і вільною від цього бруду, голосно відзивається через наші уста і проголошує на ново: Хтонебудь ужиє подружжа в цей спосіб, щоби навмисно ударемнити природну розродчу силу, ломить Божий закон, як також закон природний і обтяжує свою совість тяжким гріхом. Тож ведені журбою за спасення всіх душ, напоминаємо своєю повагою сповідників і душпастирів, щоби не лишали своїх вірних в блуді що до цеї нечувано важної Божої заповіди. Крім цього напоминаємо їх тим-більше, щоби самі не заражувалися тими шкідливими поглядами і цілком не були у тих справах поблажливими. А колиб який сповідник або

душпастир — борони Боже — впровадив своїх вірних в такі блуди, або утвердив їх у тих блудах, чи то даючи позволення, чи також підступно замовчуючи, нехай знає, що буде мусів Богові, Найвисшому Судді, здати строгий рахунок зі спроневірення свойому покликанню і що до нього відносяться Христові слова: „Вони сліпі проводирі сліпих, а коли сліпий веде сліпого, оба в яму впадуть". (Мат. 15, 14) (:Енцикліка Папи Пія XI — „Про християнське подружжа — стор. 19).

Така остання дефініція Папи. Але і без такої ясної дефініції ніхто не може сумніватися в тому, що така є наука Божого обявлення. Вже у книзі Буття гл. 38, стих 10, злочин Онана представлений як чин мерзенний в Божих очах, що заслужив на безпосередню Божу кару: „І тому убив його Господь (Єгова)". Можна би пояснювати той уступ тим, що злочин полягав на незахованню закону, що казав братові по смерти брата родити дітей для нього і в його імени, беручи за жену вдову по нім, якби всі інтерпретатори св. Письма того уступу не поясняли так, як і Церква, себто, що йшло тут про злочин, що його від Онана назвало християнське передання.

Але і без виразного оречення св. Письма для совісти кожного чоловіка є річю певною, що мусить бути Богом заборонений гріх, що яскраво ломить природу. Гріх проти природи мусить бути гріхом проти позитивного Божого закону. А що це гріх противний природі, то ясно хочби з того, що підкопує фізичне істнування людства, що на смерть і загладу засуджує нарід чи людське суспільство. Це ясно з такого простого рахунку. Якщо в якійсь суспільности кожна родина ограничувалася би на двох дітях, число народин мусіло би бути менше від числа смерти, бо передовсім неможливо, щоби кожний мущина і кожна женщина жили в супружестві і богато людей мусить вмерти, заки зістануть батьками, а кожна смерть є у такій суспільности стратою не до направи. Такими стратами кожна пошесть, кожна війна і взагалі кожна смерть чоловіка, або невісти, що не має двох дітей. У здорових народах, в яких кожма родина має завсіди шестеро, семеро, девятеро і більше дітей, найстрашніші погроми, найбільше криваві війни є ранами, що гояться дуже скоро. Нарід, що приняв систему двох дітей, є народом таким недужим, що кожна рана є раною, що вже не гоїться. Те одно характеризує цей нарід, що сам себе засуджує на загладу. Система двох дітей коштує навіть більше, ніж найбільші кроваві війни, що тривають кіль-

канайцять літ. Правильно та система описана як система, при якій в селах і містах більше домовин, як колисок.

Не треба хиба згадувати, що та система вже з того показується противною природі, що немислима поміж звірятами. А якщо треба зі становиська моральної порівнати цей гріх з гріхом чужоложства, то треба рішучо сказати за всіми моралістами Церкви, що той гріх є без порівнання тяжчим від чужоложства. Раз тому, що є гріхом проти св. Тайни супружества — є тому святокрадством, відтак є противний природі і злучений з гіршою соблазню ніж інші гріхи, бо в тім грісі собаазняє муж жену, котру обовязаний любити і про котрої совість обовязаний дбати.

Над берегом таких пропастей веде священика занедбування себе в першім і найважнішім священичім обовязку, обовязку відчитування церковного правила.

Веде над тими пропастями, бо хоч як неправдоподібне, не є однак неможливе, щоби і священича родина запалася у ту страшну безодню крови болота і стиду.

І стиду. Бо як річ неправдоподібна, що видається неможливою, станеться трагедією прокляття для священичої родини зараза священичого дому зачне розширятися і в селі, бо зовнішними видами не дасться прикрити внутрішньої гнилі. Вона проявиться на верх і буде проявлятися в кожній святокрадській Службі Божій, в святокрадських розрішеннях, даваннх вірним, у причастях роздаваних рукою святокрадця, цілою душпастирською працею, що буде конечно націхована пятном злочину.

Пятном злочину, але і пятном зради, бо Служба Божа відправлювана при всіх є зрадою Христа і Його Церкви, якою нещасна жертва демона себе і оскільки це може, свою рідню і село віддає у службу демона.

Видами прикриває стид зрадника, але його робота є роботою зрадника і наслідки тої роботи не інші від наслідків зради.

Коли серед рядів воєнних заступів, що боролися з ворогом в часі світової війни, знаходили зрадника, що служив ворогові, відомість про цей злочин і про ту небезпеку для справи, котрої армія боронила та уважала за святу, стрясала дрощем грози всі ряди вірних присязі воїнів. Зрада Христа та Його Церкви є гіршим, страшнішним злочином від зради воїнів, гіршим злочином від зради вітчини. Якщо Ісус Христос про соблазнь ужив того страшного порівнання — „ліпше йому булоб, якщоб до шиї привязав млинський камінь", то безумовно у висшому ступні те

Христове порівнання відноситься до тої соблазни, що є заразом школою самовбивства для цілого народу.

Над такими страшними пропастями веде чоловіка злий звичай недбалого віднитування церковного правила навіть тоді, коли те недбальство само в собі не є тяжким гріхом. Боже провидіння може так зарядило, що мусимо найважніший обовязок життя сповняти з якнайбільше можливою дбайливістю і старанністю, що кожне занедбання у тому обовязку відбивається страшним способом на всіх інших обовязках. Так як вказівка на годиннику в місці найближчому осередку робить лише дуже незначну дорогу, тоді коли її кінець найбільше віддалений від осередка значить десять або двайцять разів більшу дорогу, таксамо мале занедбання, але близько осередка, близько Бога, занедбання, що відноситься до його слави, до вірности супроти Нього, відбивається в десятеро і двайцятеро на зовнішному бігу нашого життя, на нашій зовнішній праці, на тому, що люди бачать. Воно й правильно, „хто в малих річах є вірний і у великих річах буде вірний".

Св. Петро перед відреченням Ісуса Христа занедбався в малих, дрібних річах, спав в Гетсеманському городі, мав надмірне довіря в свої сили й ішов за Ісусом Христом, але здалека. Ті малі ухиблення стали причиною великого вже упадку. Давид неосторожно подивився на жену Урія і неспостережно впав у тяжкі гріхи чоловікоубійства і чужоложства.

Юда, заки зістав зрадником, був на гріш захланний і неосторожно осуджував благородний поступок Марії Магдалини.

Тому нехай буде нашим першим і найсильнішим старанням так уложити собі життя, щоби ми совісно могли сказати: перше місце Божій справі, перше місце почитанню, славленню, благодаренню і проханню Всевишнього.

Не можна досить заохочувати священиків, щоби церковне правило відправляли в церкві перед святими Дарами. В літі це природне і легке, але навіть в зимі це не тільки не є неможливе, але це практика майже конечна. Не велика річ два рази вдень по пів години або по три чверти години сидіти в церкві, а навіть тоді, коли церква далеко від приходства, не можна досить сильно радити церковне правило відправляти в церкві, а часть його перед Службою Божою.

Вправді як кожний церковний закон, так і закон, що обовязує до церковного правила, не обовязує тоді, коли є фізично або морально неможливо його сповнити. За моральну неможли-

вість вважається також і той випадок, в якому його виконати є незвичайно тяжко і трудно. Коли напр. прийдеться на місії чи по реколєкціях дванайцять, тринайцять або чотирнайцять годин слухати сповіди вірних, і чоловік такий перемучений, що просто не може відчитати й одної молитви, буде оправданий, опускаючи правило. Однак мусить бути річ певна, що перед сповідями не міг заощадити собі відповідного часу на правило. Бувби зробив без порівнання ліпше, зачинаючи від церковного правила, а відтак приступаючи до сповіди; це булоби йому заощадило може не одну помилку, а може і цілий час потрібний до відчитування правила. Бо хоч сповідник мусить дбати про повноту сповіди і про жаль і про постанову поправи пенітента, мусить однак і час щадити, щоби не ставити непотрібних питань і не вдаватися в непотрібні розмови.

На кожний спосіб, якщо заходить випадок, в якому відчитання церковного правила є морально неможливе, мусить чоловік свідомо ствердити ту можливість. Бо навіть тоді пропущення церковного правила є недостачею, яку треба старатися іншим способом доповнити. Якщо заняття не позволять до обіду сісти, обід відкладається на пізніше, а якщо й тоді неможливо є обід зїсти, то треба потребу їди заспокоїти якимсь іншим способом. Церковне правило є більше потребою душі, як законом, як довго не є свідомою потребою, так довго напевно можна сказати, що богато недостає в його відправленню, що треба над ним ще працювати і про нього ще молитися і дбати, щоби воно було в життю тим, чим має бути у священичому життю.

II.

Другим випадком, який я бажавби Всч. Отцям пригадати з нагоди нашого покаяння у часі Великого Посту, є епітрахильні доходи, чи радше треби за парохіяльні функції. Кожний з нас здає собі справу з того, як трудно так урегулювати церковні треби, щоби священик мав якісь доходи з парохії, щоби люди памятали про це, що їх обовязком є утримати церкву і священика, щоби не затрачувалися звичаї, які по спромозі людей каже їм свої жертви давати на Боже. Що всі ті трудности в наших часах більші з огляду на світову крізу і з огляду на загальну недостачу грошей, це певна річ, може це і причина, для якої не пора тепер законом чи розпорядком нормувати церковні треби. Певна також річ, що Духовенство має дуже невеликі

доходи, що грунти в наших часах дуже мало приносять і що т. зв. конгруальний додаток є малий.

Признавши це все, треба на дві річи звернути увагу.

Передовсім на певну обітницю Ісуса Христа давати кожному все, чого йому треба, в міру його дбання про Боже царство й Божу славу. „Шукайте передовсім Божого Царства й Божої правди, а все те доложиться вам“ (Мат. 6, 33). Ті клясичні, фундаментальні для устрою Церкви слова висказав Ісус Христос по довшій бесіді, у якій переконує учеників, щоби не журилися про потреби життя, про їду, про пиття, про здоровля, про одежу. Жадає від них Ісус Христос такого довіря в Боже провидіння, щоби воно цілковито заступило журбу про дочасні справи, конечність того довіря доказує Ісус Христос тою правдою, що Отець небесний знає пречінь, чого нам треба. Тому коли той Отець небесний годує птиці, що по небі літають і дає корм пільним леліям, оскільки більше „вас маловірих“ буде одягати і кормити і про вас дбати, бо „чиж ви не много ліпші від небесних птиць“, чи ж „журбою можете додати собі зросту на один локоть“? Боже провидіння доказує Ісус Христос прикладом і птиць і цвітів, що прикрашені так, що навіть Соломон у своїй славі не міг прикрашатися ліпше. Журба про дочасні справи це признака поган „всім тим погани журяться“. Для Христового ученика тими справами журитися є просто службою мамоні, а „ніхто не може двом панам служити, бо або одного зненавидить, а другого полюбить, або одного буде держатися, а другим стане погорджувати“ (Мат. 6, 24). Рішучо не можна служити Богові і журитися про дочасне життя, як колиби не було Божого провидіння. „Не можете Богові служити і мамоні“. Журба про дочасні добра є знаком невіри в Боже провидіння. Вона справляє, що „неначе око чоловіка є лукаве а через те ціле тіло є темне“ (Мат. 6, 23). Себто іншими словами, коли світло людського ума, яке повинно бути звернене до видження Божого провидіння й Божої доброти, повинно бути ясне, світле й є деінде звернене а через це темне, якоюж темрявою буде та журба про насущний хліб „коли світло, що в тобі, є темрява, то якаж велика буде сама темрява“ (Мат. 6. 23).

До християнського життя треба простого ока. Те життя повинно бути ясне, ціле звернене до Бога і Його правди, до неба, бо там повинен бути і скарб християнина і його серце.

Якщо той світильник людського життя, яким є ум, не до Бога звертається, не до неба, а „збирає собі скарби на землі —

де ржа і міль нищить і де злодії підкопують та крадуть" (Мат. 6. 19), то той світильник життя стає сам темрявою, як очевидно темрявою є і та ржа і той міль, чи радше всі добра, що їх нищить ржа і міль не є простими, ясними, щирими добрами, а є блудними, ошуканчими, ложними добрами.

Відай ті уступи Христової бесіди (Зачало Мат. 18, і 19) ми повинні день у день відчитувати, плекаючи довіря до нашого Батька в небі, що про Свої діти дбає, як батько про діти. Він же терпіннями досвідчає нас тільки тому, щоби ми научилися до нього звертатися і в ньому шукати помочі. Ті уступи ми повинні тим частіше відчитувати і розважати, чим частіше недостачі усього того, чого треба, даються болюче відчувати. Серед таких часів довіря у Боже провидіння може трудніше, але певно більше заслугуюче на сповнення Божої обітниці.

Нарікаючим на тяжкі часи, на недостачу гроша, на трудність життєвих обставин, на дорожнечу, на недостачу найпотрібніших річей до життя, відповідає само Євангеліє: шукайте перше Божого Царства і Божої правди, а все те доложиться вам. Хто вірить в Євангеліє, має у тій обітниці безпечно запоруку дійти до всього, чого треба, як лише зможе умовину того всього сповнити, нестараючися двом панам служити. Кожна служба мамоні перекреслює і маже євангельську обітницю, а тим самим мусить стягати на нас гірку біду. Якщо хто хоче й мамоні служити і вона ту саму умовину ставляє і вона каже: не можна двом панам служити і вона вимагає виключної служби і виключного віддання своїй службі. Нема гіршого положення, як хромати на обі ноги, служити раз тому, раз тому. „Якщо Єгова Богом, ідіть за ним, а якщо Ваал Богом, ідіть за ним" (II. кн. Царств, розділ 18. ст. 21).

На другому місці треба нам, Всечесні Отці, памятати на небезпеку давати людям нагоду згіршення, а може і нагоду упадку у гріх сімонії. Трудно супонувати, щоби душпастир в наших обставинах при вихованню і знанню богословія, які мають наші священики, міг сам допуститися такого страшного злочину, як святокупство. Може однак бувати, що не досить здає собі справу з того, як люди цю справу беруть. Може напр. бувати, що в деяких місцевостях нарід є пересвідчений, що не можна інакше дістати Єлеопомазання, як такою а такою жертвою для священика і для дяка. У такому разі може бути, що перед Богом простота чи радше незнання і упередження оправдує простих людей; але може бути й таке, що люди так думаючи та бажаючи

дістати для себе чи для своїх Маслосвяття, рішаються хочби й проти волі на куплення тої Тайни. Чим більше над ними працювали й чим ліпший є їх парох, тим очевидно більше будуть дбати про Маслосвяття. Розуміють, що для неодного недужого та Тайна є одинокою дорогою відпущення гріхів, а через те й вічного спасення. Пригадую лише, що коли умираючий є непритомний і не може сповідатися, Маслосвяття є безпечнішою дорогою відпущення гріхів, ніж розрішення дане без Сповіди й акту жалю. Якщо серед людей таке пересвідчення, що за Маслосвяття належиться священикові якась плата, а священик лише толєрує старий звичай і не досить енергічно і не досить часто учить, що кожний хорий може дістати Маслосвяття без ніякої заплати, таке занедбання може втручувати в подвійне нещастя: раз навіть потребуючи не просять тої Тайни, а інші святокрадсько хотіли би її купити або й даючи офіру священикові, дійсно її купують. В подібних випадках є священик під тяжким гріхом обовязаний людей поучити про свій тяжкий обовязок під тяжким гріхом тяжко недужим давати Маслосвяття цілком даром. Якщо люди знаючи про це, що не є зобовязані нічого дати, добровільно схотять дати якусь жертву чи на церкву чи на священика чи дякові, вільно їм це зробити, але священикові ніяким способом перед Богом не вільно толєрувати в селі практику або й гадку, що Тайни купується за гроші. Таке саме требаби сказати про ті датки, які люди в деяких околицях дають з нагоди сповіди. Якщо вже має бути якась таца на ті жертви, то на милість Бога нехай не стоїть близько сповідальниці і нехай священик не дивиться на те, коли і хто що дає. Часом люди бувають так мало вразливі на те, що про них думають і говорять, що неодин священик навіть не спостереже того стиду, який на себе бере, коли дає людям хочби лише далекі види думати, що є захланний на тих кілька сотиків, шо їх кладе бідний каянник на тацу, знову часом з тою гадкою, що треба Сповідь заплатити.

Дуже щиро раджу кожному священикові, що зістав щойно парохом, в першій або в одній з перших проповідей сказати, дуже виразно й яскраво, що кожний може сповідатися й причащатися і Маслосвяття дістати без ніякої заплати. Не треба говорити, що це просто потрібне для правильного поставлення Євангелія в селі. Даром ви приняли, даром давайте — це перший принцип душпастирського уряду.

III.

На третьому місці хотів би я пригадати Вам, Всечесні Отці, закон нашої Церкви, повторений Замойським Синодом, а відтак Львівським Синодом, який вправді під тяжким гріхом не приписує, а однак усильно радить та домагається від християн Сповіди чотири рази в рік. Вправді у нас є богато людей, що і частіше сповідаються, бажаючи правильно частіше приступати до св. Причастя. Але треба на жаль ствердити, що наш нарід ще далекий від загальної практики чотирьох сповідей в рік. А деякі священики уважають ту практику за тягар, який не радо на себе беруть. Тому треба пригадати, що хоч та приписана нашими Синодами практика дає священикові трохи праці, бо при кожному пості треба кількома проповідями нарід приготовити й евентуально з помічю сусідів увесь нарід висповідати. Однак та праця в десятеро вертається священикові й робить його ціле душпастирство лекшим й успішнішим, ніж воно було би без тої практики. Коли Святий Отець Папа Пій X загально допустив до св. Причастя всіх християн, яким совість на це позволяла, заохочуючи до найчастішого, а навіть і щоденного Причастя всіх тих, що в життю здержуються від тяжких гріхів і мають звичайно совість чисту від тяжких гріхів, зачали в цілій Церкві катихити й педагоги заохочувати молодь до якнайчастішого Причастя. Рік першого Причастя пересунули до значно молодшого віку дітей так, що в богатьох краях діти, які мають достаточно християнську опіку, вже в четвертому або пятому році життя зачинають до Причастя приступати, тоді у всіх школах, виховних закладах та родинах, одним голосом усі стверджували, що часте Причастя є для молоді дуже могутнім засобом виховання. Злі норови молодих і деякі склонности до гріха, з якими треба було довго, а звичайно безуспішно боротися, счезли просто при практиці частого Причастя. Те саме научить досвід кожного пароха. Практика частішого Причастя зробить його душпастирство лекшим та успішнішим, а в першу чергу поможе йому зорганізувати людей в Братствах, себто дасть йому ту поміч, без якої трудно бути добрим, правдивим душпастирем і трудно обняти всі потреби громади, християнської родини і вірних.

Мусимо конечно допровадити наших вірних до того пересвідчення стану Божої благодати, яке Христос описує ядерним словом — „Будь готовий“. Християнин, що не привик себе самого питати, чи не має тяжкого гріха і по упадку не думає по-

вернути в стан Божої благодати, є ще дуже примітивним християнином, себто мало свідомим правд Божого обявлення. Сам той факт, що в якомусь селі люди є такими, дуже сумно свідчить про катихизацію, проповідь і сповідь священика. Це ж перша річ, до якої конечно треба допровадити вірних. Хто цього не зробив, нічого в парохії не зробив.

Варто при цій нагоді звернути увагу на корисність такої практики, щоби священики в очах вірних сповідалися. Нехай нарід знає, що священик також сповідається, що не накладає на людей невиносимих тягарів, яких сам не торкається. Маємо до такого прилюдного признання до віри не одну нагоду, бо мусимо на кожну з чотирох річних сповідей запрошувати сусідів. Там, де ціле село сповідається завсіди у свойого пароха, там напевно буде і мало випадків святокрадської сповіди з причини затаєних зі стиду гріхів. Ніхто не любить сповідатися перед знакомим, а коли зі своїм парохом мав християнин які суперечности або причини невдоволення чи незгоди, там може взагалі до сповіди не піти, бо мавби сповідатися в пароха. Не треба пригадувати, що ніхто не є обовязаний сповідатися в пароха. Є обовязаний причащатися в своїй парохіяльній церкві, щоби парох знав, хто причащався на Пасху й міг сповнити обовязок напімнути тих, що несповідалися, а відтак по безхосенному напімненню донести про них до Ординаріяту. Зле робить парох, коли жадає від вірних сповіди перед собою; до того не має ніякого права. Повинен людей учити того і повинен їм давати нагоду сповідатися перед чужим. А крім того повинен при кожному приготованню до Сповіди дуже виразно й яскраво говорити про святокрадську сповідь, якою грішать ті, що не сміють перед священиком виявити гріха.

Вкінці мушу звернути вашу увагу на конечність подвоєння і потроєння нашої праці, щоби устерегти наш нарід перед гріхом піянства і взагалі перед уживанням алькоголю. На жаль від війни вернув наш нарід до того пороку і просто жах бере на гадку, скільки грошей тратять люди, скільки здоровля через уживання алькоголю. Дуже хосенне для нас товариство „Відродження“ у своїх місячних публікаціях подає просто жахливі відомости у тому напрямі. Видається немислимим, щоби такі суми нарід розтрачував і щоби так часто затроював себе денатурованим спіртом. Щиро поручаю те Товариство увазі і попертю Духовенства і з натиском пригадую обовязок всіми можливими способами боротися з тим страшним пороком. Не раджу

змушувати до присяги чи обіту. Недобровільно зроблений обіт з нагоди напр. вінчання тощо може дуже легко впхнути в гірше моральне положення, що помимо обіту ще пє. Але щиро радити повздержність хоч би й цілковиту, радити навіть осторожно роблений обіт на якийсь час і по достаточній пробі, а передовсім самим давати приклад цілковитої повздержности, це на кожний спосіб важкий обовязок Духовенства.

У нас нема небезпеки, щоб антиалькоголічний рух дійшов до тої пересади, яку надають йому заграницею релігійні антикатолицькі секти. Вони осуджують до того ступня усякий напиток, що підносять як злочин уживання вина у Найсвятішій жертві Служби Божої. Кожний видить, що це випливає з бажання чимнебудь шкодити Церкві і чимнебудь відірвати людей від віри. Одначе секти і у нас поширюються, звичайно платні агенти то продають то роздають протестантські книжки або видання преріжних сект і мають в деяких селах якийсь успіх. Давно вже з Ординаріяту завізвані священики до бачної уваги на початки тих ріжних релігійних рухів і до інформування Ординаріяту про це. Не можу скаржитися на пересадну ревність виконання того розпорядку. Доходжу нераз до відомостей, які парох повинин мати а або не має або не подав їх Ординаріятові. З інформаціями, які ми маємо у Львові, поділюся зі Всечесним Духовенством при найблищій нагоді, вказуючи на методи боротьби і на головні цілі сект, що у нас пропагуються. Сьогодня хиба це додам, що у селах, де зачинається поширяти якась протестантська секта, від самого початку треба людей навчити за збаламучених бідних людей молитися і просити за збереження святої католицької віри. Секти посередно служать також Божій справі тим способом, що люди через секти учаться оцінювати, знати і дбати про свою віру. Там де ніколи не показався ворог тої віри, там люди часто байдужі навіть не знають, яким добром є віра. В боротьбі за віру вироблюються характери, вироблюється свідомість і любов до своєї Церкви. Нашою річю користати з нагоди даної нам провидінням, щоби в нашому народі скріпляти почуття віри й любови до святої католицької Церкви.

Благодать з Вами браття — Амінь.

Закінчено у Львові в навечеря трьох Святителів, 29. січня Р. Б. 1935.

† *АНДРЕЙ*
*Митрополит*

11/Орд.

## Великий Піст.

Після постанов нашого Собору (1891. тит. XI.), що злагіднив поважно давну остру практику посту у нашому обряді обовязує тепер в часі Великого 40 дневного Посту перед Господнім Воскресенням така практика:

Піст обовязує кожного понеділка, середи і пятниці без мяса, лише з набілом. В інші чотири дні тижня розрішає Собор на мясо, але так, щоби в цих чотирох днях надолужити піст відмовленням 5 Отче наш і Богородице Діво (священики пс. 50.) як перед обідом, так і перед вечерою.

Від цего загального закону виїмок робиться в перший і великий Тиждень, коли то забороняється їдження мяся взагалі через цілий тиждень, а молочні страви позволяється у вівторок, четвер і суботу. В понеділок, середу і пятницю приписані є страви і без набілу.

В сирний тиждень перед Великим Постом обовязує піст, як в середині В. Посту: в понеділок, середу і пятницю з набілом, інші чотири дні з мясом за відмовленням надолужуючих молитов.

Собор надіється, що вірні так злагіднений піст будуть заховувати. Хто має оправдані причини на ще більше злагіднення посту, той має цього просити у сьвойого Епископа.

Митрополичий Ординаріят увзгляднюючи теперішні відносини, уділює всім ОО. парохам, завідателям і сповідникам власть розрішати своїх парохіян і пенітентів в поодиноких випадках з відповідно важних причин, як недуга, неміч, убожество, тяжка праця, від посту, взиваючи рівночасно всіх ОО. Духовних, щоби вони у проповідях зазначували велике і глибоке релігійне й аскетичне значіння посту, який в теперішних часах в богатьох випадках без причини є нехтований і нарушуваний. Найліпший спосіб відсвяткувати гідно цей Ювилений Рік у 1900 ліття спасительної смерти Господа нашого Ісуса Христа є постити так, як Церква приписує і постом та щирою Великодною сповідю віддячитися нашому Спасителеві та Йому подобатися. Піст це здорова практика не лище для душі, але, як це всі лікарі потверджують, і для тіла. Треба лише доброї волі.

Для шкільної молоді усіх категорій шкіл, їхніх родичів, учителів і їх родин уділяється диспенза від посту на таких умовинах:

1. Дозволяється уживати набілу через всі дні цегорічного Вел. Посту за виїмком Вел. Пятниці.

2. Дозволяється уживати мясної омасти (смальцю) через цілий Вел. Піст з виїмком Вел. Пятниці.

3. Дозволяється уживати мясних страв за виїмком пятниці всіх тижнів, а першого і страстного тижня середи і пятниці під умовиною відмовити перед обідом і вечерою один раз Отче наш, Богородице Діво і Слава Отцу... (Священики Пс. 50).

Всіх особливо цих, що користають з диспензи, слід заохочувати до використання часу св. Посту для спасення своєї і свойого ближнього душі, як також на творення добрих діл, особливо любови і милосердя, це є милостині для бідних своєї парохії, яких нині є так богато.

Ч. 1380/PE

## Викінчування парцеляції.

Закон про віддовження рільників (Розп. През. Р. П. з дня 24/10 1934 ч. 94 поз. 841 Д. В.) перемінює в арт. 41 і 42 з самого права, значиться без потреби вирішування в кожнім поодинокім випадку через Суд або Розємчий Уряд, усі рільничі довги на довготермінові, а саме на платні в 28 піврічних ратах отже на протязі 14 літ, кожного 1/4 і 1/10, з обтяженими до 3% відсотками від дня 1/11 1934 платними з долини. Перша рата припадає до заплати 1/4 1935 враз з 3% відсотками за час від 1/11 1934 до 31/3 1935. Довг обчислюється після стану з дня 1/11 1934, до капіталу дочилюється усі умовлені або в разі проволоки законні відсотки до дня 1/11 1934, всякі судові і екзекуційні кошти та інші видатки спричинені проволокою довжника. Долярові довги перечислюється після курсу дня платности довгу отже до 8 квітня 1933 по 8.89 до 8.92 зл., а пізніше платні по зниженому курсі дня, що можна провірити в табелі, яку мають фінансові установи а теж і Земельний Банк. Якби сторони не могли погодитися на обрахунок, то кожна з них має право звернутися до предсідника Розємчого Уряду за вирішенням, на яке він видає на письмі посвідку. Ця посвідка дуже великої ваги і виєднати її доконечне, хочби сторони годилися на обрахунок, бо тільки тоді тратить довжник (після арт. 47) право до ратальної сплати довгу в разі не заплачення 2 по собі наступаючих рат.

Супроти того, оо. парохи негайно візвуть до себе набувців, що ще не сплатили цілої ціни купна, представлять їм кожну позицію капіталу, відсотків, коштів і видатків, і на тій основі обчислять висоту кожної рати. Якби довжники на висоту рат не годилися або на візвання (на письмі — за посвідкою доручення) не явилися, тоді слід віднестися до предсідника Розємчого Уряду з прошенням, щоби він устійнив висоту рати і конечно посвідчив це по думці арт. 46 закону про віддовження рільників. Не можна домагатися від довжника, щоби він це зробив, бо довжник може не схотіти, а посвідка, як сказано, є дуже великої ваги. При зголошенню до предсідника Розємчого Уряду треба зложити оплату, яку він визначив.

Якби довжник хотів якусь кориснішу для Епарх. Фонду заключити судову угоду, то можна на це піти, евент. по засягненню згоди Епарх. Ради.

При перечисленню долярів (давного, повного курсу) на злоті, позволяється піти набувцям на деякі уступки й не жадати конечно за доляр 8·90 зл., а дещо менше (7·50 до 7 зл).

Ч. 1507/АВ.

## Уділювання св. Тайн і оплати.

При уділюванню св. Тайн, особливо найконечніших: св. Хрещення, Сповіди і Єлеопомазання, мають ОО. Душпастирі триматися засади приписаної Собором з 1891. р. Глава IV. 3. Глава V. 5. де виразно приписується, щоби Душпастирі поучували вірних в проповідях і катихизаціях, що за св. Тайни не платиться нічого, щоби вірні і найбідніші могли їх принимати без ніяких перепон, особливо грошевих.

Щоби у цій вельми важній і дуже делікатній справі не заходили ніякі труднощі, особливо при уділюванню найважніших св. Тайн для вірних, поручає Митроп. Ординаріят ОО. Деканам взяти цю справу на найблищий соборчик чи конференцію і після пасторальної та моральної богословії вичерпуючо пояснити це в належно приготованім рефераті. Канцелярійні оплати за вписи до метрикальних книг мають бути оглядні, часом треба і безплатно це зробити для бідних; на всякий випадок оплата не сміє бути ніколи причиною, що дитина не є хрещена у своїй парохії, або хорий умирав без Пана Бога, або що вірний мусить за св. Тайну інстанціонувати аж до Митр. Ординаріяту.

Ч. 1306/АВ.

**Обовязок відправляти що місяця одну Службу Божу в наміренню фундаторів та невідправлених Служб Божих помершими священиками.**

Митрополичий Ординаріят пригадує Всім Отцям, які відправляють Служби Божі, розпорядок ч. 1868/АВ, в якім взивається всіх священиків Львівської Архіепархії без виїмку, щоби від дня проголошення цього розпорядку в Архіеп. Від. аж до відкликання відправляли що місяця одну Службу Божу в наміренню фундаторів релігійного фонду, лєгатових фундаторів та не відправлених Служб Божих помершими священиками на вирівнання довгу перед Богом і предкладали викази з цілого року в місяці січні наступного року. При цім звертається увагу священикам, що мають право відправляти в неділі і свята дві Служби Божі, що відправляючи другу Службу Божу в наміренню Митрополита, не виповнюють згаданого розпорядку, коли в другій Службі Божій додають висше згадане намірення. Одну Службу Б. в місяці мають відправити окремо після згаданого намірення і виказ дат відправлення предложити тут через Деканальний Уряд. Деканальні Уряди відберуть від всіх священиків деканату і перешлють тут найдальше до кінця лютого ц. р. Поодиноко можуть посилати тільки катехити і священики не заняті в душпастирстві.

Ч. 1369/РЕ.

**Парохіяльні маєткові Ради.**

Поручається оо. деканам провірити, чи в кожній парохії (материній і дочерній) є основані, евентуально доповнені парохіяльні маєткові Ради. Колиби в якій парохії не було ще парох. Ради, або не доповнено її, оо. декани припильнують, щоби оо. парохи негайно перевели вибір Ради (евент. доповнили її).

Пригадується, що про склад маєткової Ради, про її вибір та круг ділання говориться в „Законі про адміністрацію церковних дібр", оголошеному в Л. А. Відомостях за 1926 р., ч. II, ст. 17—25, §§ 14—31.

**Богослужебні фундації.**

Множаться випадки, що вірні установляють в цей спосіб Богослужебні фундації, що обтяжують своїх спадкоємців обовязком вічного нанимання Служби Божої.

З огляду на те, що спадкоємці уважають обовязок нанимання щорічно Служби Божої по вічні часи як нестерпимий тягар і по найбільшій части вже в перших літах обовязку цього не виконують, через що наражають Богослужебну фундацію або на численні процеси, які спричинюють ворогування парохіян проти Церкви, або наражають Богослужебну фундацію на упадок через утрату матеріяльної підстави, поручає Митрополича Консисторія поучити вірних на проповіди, щоби фундатори установляли трівку матеріяльну підставу для Богослужебних фундацій, незалежну від доброї чи злої волі наслідників, і щоби в тій ціли записували або грунт або відповідний капітал, щоби натомість не установляли таких записів, які спричинюють нарікання наслідникін.

Ч. 1379/ АВ.

**Контроля церковних скарбон.**

Митрополичий Ординаріят пригадує ОО. Настоятелям деканатів, щоби точно виконували рішення Собору з 1905. року а спеціяльно § 181. (гляди VII. Про заряд церковного маєтку провадження церковних рахунків стор. 54—64):

„Всечесні настоятелі деканатів мають обовязок при деканальних візитах переконатися, чи після цього припису — провадиться книги і рахунки касові, чи на кожний видаток находиться належне поквітування, чи на надзвичайні видатки находиться Ординаріятське позволення, чи до корінного маєтку що не прибуло, або не змінилося, щоби евентуально тойже міг в своїх книгах ті зміни зазначити і жадати від заряду церковного маєтку докладного спису корінного маєтку, річних доходів сталих і несталих; розходів звичайних і надзвичайних, а при тих останніх Ординаріятського одобрення на ті надзвичайні датки. Доходи несталі і розходи звичайні треба лише виказати в сумі за кожний рік, а Всч. настоятель деканату має в своїм справозданню при предкладанню тих рахунків Митр. Консисторії зазначити, чи рахунки в книгах провадяться точно і подрібно, і чи подані церковним зарядом списи годяться з касовими книгами і зі станом книги".

Ч. 92/АВ

**Видавання метрик для заграници.**

Митрополичий Ординаріят взиває парохіяльні уряди, щоби при видаванню метрик уродин і хрещення для осіб, що перебувають за границею, зазначували в згаданих метриках також

і дату вінчання, коли особи, для котрих видається метрики, є вінчані, щоби в цей спосіб запобігти многоженству чи многомужеству згаданих осіб.

Ч. 909/АВ.

**В справі збірок на добродійні цілі.**

Пригадуємо всім оо. душпастирям, що наше зарядження з дня 7. грудня 1927 ч. 9218 в справі збірок на добродійні цілі в І неділю місяця, оголошене в Архіеп. Відомостях ч. І. з 1928 р., а додатково пояснене в ІІІ ч. з 1928 р. на ст. 3, дальше вповні обовязує.

Однак з огляду на нові почтові приписи змінюємо спосіб пересилки збірок, а саме: почавши від січня 1935 р. належить відсилати збірки чеками раз на квартал, отже в другій половині місяця березня, червня, вересня і грудня.

При цій нагоді заряджуємо: всі оо. душпастирі виготовлять викази збірок переведених в своїх церквах на добродійні цілі в рр. 1933 і 1934, подаючи зібрану кожного місяця квоту, коли, як і на чию адресу її вислано.

Так виготовлені викази предложать оо. душпастирі до двох тижнів (від дня одержання цього зарядження) Урядові деканальному, а оо. декани перешлють всі викази з деканату разом Митропол. Ординаріятові.

Ч. 935/АВ.

**Обезпечення церков від крадежі з вломом.**

Багато церковного майна рік річно пропадає в наслідок вломів і крадежей до наших церков. Для вломників не існують вже ані посвячені місця, ані посвячені предмети так, що вломи до церков стають в часах теперішньої загальної деморалізації майже щоденним явищем.

ВПр. ОО. Парохи і Завідателі мусять станути до оборони повіреного їхній опіці й завідуванню церковного майна, відповідно хоронити й забезпечити його перед непотрібними втратами, беручи під увагу також цю обставину, що в часі важкої господарської кризи справити нове церковне урядження булоб для парохіян незвичайно утяжливе.

Тому ВПр. ОО. Парохи і Завідателі подбають про забезпечення церковних дверей сильними замками й залізними штабами, про удержування добрих нічних сторожів, **а передусім про негайне обезпечення церковного майна від крадежі з вло-**

**мом.** На випадок крадежі з вломом, обезпечена церква дістає відшкодування за вкрадені предмети і може їх знову набути без непотрібного обтяжування парохіян. В першій мірі повинні бути обезпечені від крадежі з вломом усі церковні дорогоцінности, предмети з золота і срібла, чаші, свічники й інші літургійні посудини, готівка в церковній скарбоні, вартісні папери, церковне білля, вишивані чи гафтовані обруси, стихарі, рушники, хоругви, образи і т. п.

Оплата за обезпечення (премія) є невелика, бо виносить річно тільки Зл. 15—25 від 1000 Зл. обезпеченевої вартости.

Самозрозуміло, що обезпечення церковного майна від крадежі з вломом треба заключити тільки в **нашім заслуженім Товаристві взаїмних обезпечень „ДНІСТЕР“** у Львові, вул. Руська ч. 20.

Ч. 1563/АВ.

## Конкурс на дві посади сотрудників при Архікатедр. парохії св. Юра.

Розписується конкурс на дві посади сотрудників при Архікатедральній парохії св. Юра у Львові. Прохання можуть вносити безженні або вдівці до Митрополичої Консисторії до дня 15. березня 1935. р.

Чі 1756/АВ

## Конкурс на опорожнені парохії

*з речинцем до 15/V. 1935. р.*

Дек. Бережаньський: Куропатники, над. приват.
„ Войнилівський: Перевозець, над. приват.
„ Болехівський: Слобода Болехівська. над. приват.
„ Галицький: Ганівці, над. приват.
„ Глинянський: Бортків, не подано.
„ Городецький: Ставчани, Лат. М. Орд. Львів.
„ Жидачівський: Руда, над. приват.
„ Залозецький: Батьків, М. Орд.
„ „ Ратище, над. приват.
„ „ Чистопади, над. приват.
„ Зарваницький: Котузів, М. Орд.
„ Золочівський: Жуків, М. Орд.
„ Зборівський: Плісняни, над. приват.
„ Долинський: Велдіж, Т. „Silvinia“.
„ Лопатинський: Стремільче, М. Орд.
„ Любінецький: Труханів, М. Орд.
„ Милятинський: Якимів, Лат. парох Вижнян.
„ Новосельський: Пальчинці, М. Орд.
„ Озірнянський: Висипівці, М. Орд.

Дек. Оліївський: Несторівці, над. приват.
„ Манаїв, патронують т. селяни.
„ Перегінський: Липовиця, над. приват.
„ Синечіл, над. приват.
„ Лецівка, над. приват.
„ Красна, правительств.
„ Перемишлянський: Плетеничі, над. приват.
„ Підкаменецький: Лютовище, над. приват.
„ Пеняки, над. приват.
„ Поморянський: Снович, М. Орд.
„ Рожнітівський: Берлоги, над. приват.
„ Цінева, над. фунд. гр. Скарбка.
„ Скільський: Сопіт, М. Орд.
„ Ямельниця, ще не вирішено.
„ Стрийський: Стрий, над. Міська Рада в Стрию.
„ Теребовельський: Налуже, над. приват.
„ Тухлянський: Сморже, над. приват.
„ Хащованя, над. приват.
„ Унівський: Лоня, М. Орд.

Ч. 1659/К

### Заряджения Богослуженя.

На просьбу Воєвідських властей Митроп. Ординаріят поручає О.О. Душпастирям, щоби дня 19. березня ц. р. відправили прилюдне Богослуженя по церквах Архіепархії в передполудневих годинах.

## НОВІ КНИЖКИ

*Іван Раковський* — **За тверезість.** Короткий історичний огляд українського протиалькогольного й проти нікотинного руху в 25-ліття Т-ва „Відродження". Львів, 1934. (Ювилейне видання українського протиалькогольного Т-ва „Відродження").

Як ми вже своєчасно писали, Українське Протиалькогольне Товариство „Відродження" у Львові (Домініканська, 11) святкувало цього року ювілей 25-літної праці. З цеї нагоди, щоб заразом зазнакомити широкі верстви українського народу про дотеперішні осяги протиалькогольного та відродженецького руху серед мас, видало згадане Т-во книжечху Др. Івана Раковського п. з. „За тверезість". В своїй книжечці автор не ограничився до висвітлення лише історії відродженецького руху, але, беручи під увагу ще 100-літні роковини протиалькогольного руху та його започаткованя нашими провідними духовними Кругами, а далі і 90-літний ювілей повстання наших брацтв тверезости, подав докладний перебіг цілого протиалькогольного руху в хронольогічному порядку та присвятив богато уваги відношенню нашої Католицкої Церкви до започаткування протиалькогольного руху та дальшого його ширення. До книжечка додано кілька ілюстрацій церковного характеру так, що Т-во „Відродження" взяло на себе завдання висвітлити народини ти

дальшу долю того руху, що його започаткувала наша Церква та яка перша повинна була занятись з нагоди столітніх роковин його висвітленням.

Ціна поодинокого примірника виносить лише 30 сот.

З огляду на історичне значіння та богатий матеріял цеї книжечки, а крім того на популярну форму викладу, поручає її Мит. Орд. парохіяльним бібліотекам і нашому духовенству для масового її поширення між вірними.

# Хроніка.

**Канонічно інституований:**

*о. Др Михайло Лишак* на Хренів, дек. Милятинського (ч. 422).

**Завідателями парохій іменовані:**

*о. Володимир Руденський* в Ціневі, дек. Рожнітівського (ч. 580) і

*о. Любомир Головацький* в Журавні, дек. Журавенського (ч. 796).

**Сотрудником з правом управи іменований:**

*о. Іван Наумів* в Полоничній, дек. Буського (ч. 913).

**Душпастирську посаду дістав:**

*о. Володимир Тернопільський* в Старім місті, дек. Підгаєцького (ч. 762).

**Експонованим сотрудником іменований:**

*о. Др Йосиф Кладочний* в Старім Селі, дек. Винницького (ч. 796).

**Сотрудництво одержав:**

*о. Роман Божейко* в Ставчанах, дек. Городецького (ч. 581).

**Ex curr. сотрудниками назначені:**

*о. Роман Лопатинський* в Кореличах, дек. Перемишлянського (ч. 241) і

*о. Михайло Захарчук* в Підгайчиках, дек. Зборівського (ч. 243).

**Помічним сотрудником на 3 місяці назначений:**

*о. Павло Шиманський* в Бережанах (ч. 14301).

**Звільнені від конкурсового іспиту:**

*о. Йосиф Осташевський,* парох Підберезець, дек. Винницького на шість літ (ч. 13726);

*о. Микола Матковський,* парох Дуліб, дек. Стрийського, на шість літ (ч. 13915);

*о. Ізидор Сохоцький,* парох Гаїв коло Львова, на один рік (ч. 13976);

*о. Маріян Роман Цурковський,* парох в Ланах, дек. Стрийського (ч. 520);

*о. Ілля Собчак*, парох в Ходовичах, дек. Стрийського, на один рік (ч. 677) і

*о. Микола Гошовський*, декан і парох у Фалиші, дек. Стрийського, на шість літ (ч. 678).

### Похвальні грамоти дістали:

Семен і Анастазія Чечелів в Псарах, Іван і Катерина Масчих в Дулібах і Марія Патик в Острові Чорнім, дек. Стрілиського (ч. 272);

Ілля Варварчин, Іван Солєр, Микола Крупка, Михайло Братах, Іван Сеньків, Степан Мелимчук, Теодор Заяць, Іван Коритко, Василь Гуль, Ілля Братах, Іван Лазор, Катерина Горинь, вдова по Василю, Ірина Рубашевська, вдова по Ільку, Катерина Лазор, Іван Телішевський, всі з Фраги, дек. Стрілиського (ч. 276).

Степан і Марія Бокало і Михайло Гадупяк, дяк в Рудні, дек. Львівського (ч. 900) і

Іван та Михайлина Слободяни в Борках малих, дек. Грималівського (ч. 1213).

### Конкурс на посаду дяка.

Оголошується конкурс на посаду дяка нищого степеня в Турівці, дек. Скалатського. Побори привязані до посади: город, треби, роківщина. Хати нема. Речинець кінцевий вношення прошень 30 квітня 1935 р.

Оголошується конкурс на посаду дяка у Великополі, Янівського деканату, з речинцем до кінця квітня 1935 р. На побори дяка складається виключно винагорода за парохіяльні треби.

Оголошується конкурс на посаду дяка у Смільні, — Брідського деканату з речинцем до кінця квітня 1935 р. Дотація виносить крім требів 3 морги поля. Хати нема.

### ПОМЕРЛИ:

*о. Ярослав Мандичевський*, парох Налужа, дек. Теребовельського, 5. І. 1935 р.

*о. Семен Савула*, парох Снович, дек. Поморянського, 31. І. 1935 р.

*о. Іван Божейко*, парох Ставчан, дек. Городецького, 16. ІІ. 1935 р.

Митрополичий Ординаріят просить про одну Службу Божу за померших. В. І. П.

Накладом Митроп. Ординаріяу. Друк. „Бібльос“ Львів, Японська 7.

Opłata pocztowa opłacona ryczałtem

# ЛЬВІВСЬКІ АРХІЄПАРХІЯЛЬНІ ВІДОМОСТИ

РІЧНИК XLVIII. ЛЬВІВ, 15. БЕРЕЗНЯ 1935 р. Ч. III.

## Про Комісію для Росії та про видання богослужбових книг словянського обряду

(motu proprio)

## ПІЙ П. XI.

З якою печаливістю відносимося до народів Росії, на це вказує те, що Ми виявили чи словом чи письмом, а вже найбільше те, що Ми вчинили для добра цих досвідчуваних народів при різних нагодах. Хоч Нас так дуже журили їх недостатки в земських речах, то багато більше Ми боліли над нуждою, що її вони переносять у ділах обичайности; а тому Ми все так дуже змагали й вельми старалися, по Нашій змозі, принести їм потіху й поміч. В цій праці помагала Нам в особливий спосіб Наша „Комісія для Росії", що її Ми встановили вже ось-ось перед 10 роками; а їй Ми доручили письмом із власного почину всі ті справи, що «торкаються Росіян, так тих, що перебувають у своїй батьківщині, як і тих, що на еміграції поза батьківщиною" [1]). Ми переконалися, що за цей некороткий час зібрано, за Божою поміччу, багаті плоди із невсипучих трудів отсього роду апостоляту, бо немало Росіян є голодних і спрагнених праведности. До успіху цього найсвятішого почину немало причинялась вміла й високохосенна діяльність Преподобного Брата Михайла д'Ербіні, титулярного Епископа Іленського, що виявив у цій речі особливий досвід, пастирську проворність і шляхотне змагання. Та коли не стало такої дуже помічної й корисної праці цього Владики, а так само й інших, що на їх зручності Ми справедливо й заслужено спірались, а праця з дня на день побільшується та вимагає нових замислів і починів — Ми вважали за відповідне так пристосувати улад цього діла, щоб він на майбутнє відповідав усім потребам, що можуть виринути, та щоб ніщо не оставало поза його піклуванням.

---

[1]) A. A. S. 1930, pag. 153.

Тому, після зрілої роздуми, з власного почину й повною певністю та повнотою Апостольської влади постановляємо й вирішуємо застерегти й доручити „Комісії для Росії“ тільки ті справи, що торкаються тих Росіян, що перебувають на батьківщині, але не нарушуючи поваги й права Священої Конгрегації для Східньої Церкви, як це в каноні 257. А щоб це діло такої ваги й важливости могло бути довершуване по змозі під Нашим безпосереднім доглядом і кермою, — постановляємо, щоб ця „Комісія“ була підчинена Священій Конгрегації для надзвичайних церковних справ; а тому її секретар має бути водночас і головою цієї „Комісії“.

Також постановляємо, щоб при Священій Конгрегації для Східньої Церкви була встановлена окрема „Секція“, що завідувалаб справами тих, що, деб не було, визнають словянський обряд (називаний теж обрядом словянсько-византійським), а тому й справами тих із Росіян, що живуть на еміграції та що до тепер були підчинені „Комісії для Росії“. До цієї Секції будуть приняті в потребі як консультори також деякі Епископи тих Епархій, де згаданий обряд в уживанні. А все це тому наказуємо зробити, бо хочемо, щоб уповні й старанно була збережена славна традиція Католицької Церкви, що в світлі її правди якимсь дивним способом відблискує різнородність обрядів, неначе гармонійні голоси одного хору, що підноситься із землі в небо. А знову ті з Наших синів, що на жаль уже довго поза батьківським домом, нехай почують і роздумають, що повернувши до Нас зможуть зберегти вповні ненарушеною красу свого обряду, а він, завдяки прадідній мові й старовині церемоній, пригадує ті найщасливіші часи, коли одною вірою, одним стадом і одним Пастирем радувався увесь християнський світ. А щоб словянсько-византійський обряд остав ненарушений, це так лежить Нам на серці, що — свідомі того, що ті з Наших синів, що зберігають цей обряд, не мають богослужбових книг, — постановляємо, щоб того роду книги були негайно видані. А це видання доручуємо Священій Конгрегації для Східньої Церкви, а вона до приготування й видання такої речі нехай прийме собі таких дорадників і співробітників, що для такої важливої справи посідалиб особливу науку та виявлялиб щиру волю.

А вирішуючи це, маємо на думці, щоб із цього не тільки тим Нашим синам, що повернули до єдности стада, але й тим, що від Нас відлучені, була ясною добра воля Католицької Церкви та виявилося Наше батьківське піклування.

А все те, що Ми отсим Нашим письмом із власного почину постановили, приказуємо, щоб було уважане за ненарушиме й важне, оскільки цьому ніщо інше не противиться.

Дано в Римі у Святого Петра, дня 21 місяця грудня, року MDCCCCXXXIV, Нашого Понтифікату тринацятого.

*ПІЙ П. XI.*

Подаючи до відома Всч. Духовенства Декрет Святого Апостольського Престолу, так зв. „motu proprio" з дня 21. XII. 1934. Митрополичий Ординаріят звертає увагу на незвичайну вагу для нашої Церкви того розпорядження. Передовсім раз на все знесені всі сумніви, що наш обряд є обрядом византійським. Відтак усі гадки, що той обряд ділиться на різні галузи від себе цілковито відмінні. Тим самим відпадає й різниця між обрядом, називаним східньо-словянським, і нашим, називаним знову без причини — уніятським. Ми не маємо іншого обряду від наших братів на Волині, Підляшші, Поліссі й Холмщині.

Розпорядженням Святішого Отця упадає також назва нашого обряду: греко-католицький; Святіший Отець називає його обрядом словянським чи словянсько-византійським.

В різних церквах чи провінціях нашого обряду можуть бути вживані деякі провінціональні відміни, але вони не можуть змінняти в нічому того, що є сущне в обряді.

Святіший Отець тим письмом зарядив утворення у Східній Конгрегації Секції для всіх Церков, що вживають словянського чи словянсько-византійського обряду. Та Секція буде заниматися крім нас у Галичині, справами католиків нашого обряду на Волині, Підляшші й Поліссі, на Закарпатті, в Югославії і в Америці, північній та полудневій, та справами католиків росіян, сербів і болгар.

Крім того Святіший Отець розпорядив, щоб якнайскорше були видані літургічні книги нашого обряду. Тим виданням буде устійнене раз на все те, що належить до сущности нашого обряду і що ніяким робом не може бути змінене.

Кожний бачить, що розпорядження Святішого Отця випливає з далекойдучої прихильности для нас і для нашої справи, бо не можемо переставати вважати за нашу справу зєдинення Східніх Церков з Апостольським Престолом. Тому мусимо відчувати для Христового Намісника глибоку вдячність за Його прихильність та Його такі мудрі й знамениті розпорядження, а усильними й по-

йде шукати одної, що згинула. Журба про ту одну перевищає журбу про всіх інших. Про тамтих, праведних, він не забуває, але в першому ряді памятає про того одного. Здорові не потребують лікаря, а потребують його недужі. Але і в праці над тими праведними гадка про покаяння не покидає душпастиря, — в проповідях мусить до неї вертати. Передовсім тому, що хто раз покаявся з гріхів, мусить у гадці покаяння і в розположенні каяника тривати до смерти. Св. Тома доказує це простим аргументом: „До смерти завсіди мусить чоловікові не подобатися те, що він згрішив". Минувші, спокутувані гріхи остають усе предметом його обрідження, його жалю.

Але крім того і праведні живуть усе в небезпеці гріха, неначе над пропастю, і тому мусять усе памятати про ті християнські чесноти і правди і розположення, що на них спірається покаяння. На них мусить спіратися й витривалість у доброму. Тому треба безнастанної праці, щоб їх у серці скріпляти.

Можна сказати, що це і є провідною думкою душпастиря чи проповідника в більшій частині його праці: память про дорогу, що нею грішник вертає до Божої благодати. Щоби Всечесним отцям помогти в тій праці, я хотів би по порядку представити ті правди нашої святої віри, що є провідним світлом покаяння. Я бажав би предложити ті правди по змозі вичерпуючо, щоби Всечесним душпастирям і проповідникам дати матеріял до проповідей про покаяння, себто до проповідей у Великий піст і перед сповіддю в усі інші постні часи нашої Церкви, в яких разом з Церквою дуже поручаємо вірним святе Таїнство покаяння.

Дорога, що нею грішник вертає до Божої благодати, є дещо відмінна, але в суті річи та сама, що й дорога першого оправдання, себто дорога, що нею невіруючий приходить до Божої благодати у християнстві.

Тому основою отсеї моєї праці принимаю правди віри „про оправдання грішника". А що ті правди спіраються на правдах віри про первородний гріх, то ту правду віри треба нам представити на вступі, а дальше прийдеться говорити про ті правди, що відносяться до вчинкових гріхів. Вони потрібні християнам, з багато інших оглядів, бо на них спірається не тільки оправдання, а просто ціле діло спасення. З того правдоподібно йде і таке, що вороги спасення й вороги св. віри підкопують ті правди, як це бачимо при більшості програм суспільної реформи. Ті програми поза християнством, а радше поза католицькою вірою, побудовані або на повному матеріялізмі й раціоналізмі або на

помилкових думках про здоровля людської природи. Таким способом наука про первородний гріх є підставою католицької соціольогії і всіх правильних змагань до суспільних реформ. Думаю, що таке представлення оправдання чоловіка займе більше місця, ніж на одне або два пастирські послання. З тієї праці вийде може й ціла книжечка, і її Всечесним братам у душпастирській праці — священикам жертвую з бажанням, щоб вони усе в праці були пробоєвиками гадки про оправдання грішників. Щасливий, хто перед Божим судом явиться з великою кількістю грішників, що їх навернув. Бо „хто наверне грішника від його блудної дороги, спасе його душу від смерти й покриє множество (своїх) гріхів“ (*Як.* 5, 20).

## I. Первородний гріх.

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

Першою правдою того роду це наука Божого обявлення про первородний гріх. Усі, що більш або менше зближаються до раціоналістичного світогляду, себто до свідогляду побудованого самим лише розумом з відкиненням надприродної віри, заперечують ту обявлену правду. З другого боку всі ті, що хотіли би перевести направу, як думають, суспільних відносин, а не шукають тієї направи в повороті до Бога і в вірі у Його науку, будують новий суспільний лад на неправдивому понятті про людську природу. Всі соціяльні школи, що гуртуються коло соціялізму, може найбільше помиляються в тому, що людську природу вважають за здорову й незіпсуту та тим самим заперечують обявлену науку про первородний гріх. Ще

кірними молитвами випрошувати з неба помочі для всіх тих, що мають впроваджувати в життя ті розпорядки.

Треба нам просити про те, щоб нове римське видання наших літургічних книг випало якнайкраще і найліпше. Від кількох літ Міжепархіяльна Літургічна Комісія працює на приготуванням матеріялу до подібного видання. Рішення Святішого Отця є чудовим увінчанням усіх праць нашої Міжепархіяльної Літургічної Комісії і довершенням цього, такого важного для нашої Церкви діла.

Дано в день 40 мучеників, місяця березня 9, року Божого 1935.

† *АНДРЕЙ,*
*Митрополит.*

18/Орд.

**Подяка за приняття Апостольського Візитатора.**

Митрополичий Ординаріят подає до відома письмо Апостольського Нунція, що в перекладі з італійської на українську мову звучить так:

Апостольська Нунціятура в Польщі.

Варшава, дня 23 лютого 1935.

Ч. 13099.

Ексцелєнціє, Ваше Високопреосвященство!

Святіший Отець, довідавшись про сердечне приняття Апостольського Візитатора, Високопреподобного Отця Івана Гудечка, Вашою Ексцелєнцією, духовенством і вірними Вашої Архіепархії з будуючою й однодушною пошаною, доручує мені висловити Вам Його високе вдоволення за віддану Святому Престолові честь.

Його Святість уділює заразом зі щирого батьківського серця Апостольське Благословення всім тим, що за прикладом свого Владики приняли Апостольську Візитацію за новий доказ дбайливости, що з нею Святіший Отець слідкує за переживаннями Своїх любих дітей греко-українського обряду.

Бажаючи й від себе якнайкращого успівання в вірі, братній любові та в вияві діл богослужби й католицької акції посеред відданих Вашій пастирській опіці вірних,

Остаю з висловами найглибшої пошани для Ексцелєнції, Вашого Високопреосвященства

† *Ф. Мармаджі.*

Ексцелєнції, Його Високопреосвященству
Кир Андреєві Шептицькому, Митрополитові,
Львівському Архієпископові гр. обряду.

## Смерть першого Ексарха росіян-католиків.

Дня 7 березня 1935 р. по григоріянському календарю впокоївся у Вятці на вигнанні Ексарх Апостольського Престолу для католиків-росіян о. Леонід Федоров. Умер як правдивий ісповідник за віру, бо від кільканацятьох літ терпів безнастанно за Христа.

Отець Ексарх Леонід відзначався не тільки незвичайними дарованнями ума й серця, але й великими, можна сказати — героїчними чеснотами. Через ціле життя Він був тієї гадки, що католики східніх обрядів повинні вважати себе за жертву, задосить учинення Божій справедливості за гріх і гріхи роздору. Бог дав Йому той великий дар, що жертва Його була принята.

З Його смертю зникає перший єрархічний зверхник і голова російської католицької Церкви, що правдоподібно ще на довгі літа лишиться без зверхника. Осиротілу Церкву мусимо тепер ще усильнішими молитвами піддержувати, упрошуючи для неї і святих покликань і такого положення справи, в котрому буде можливе Святішому Отцеві іменувати наслідника Покійника. Отець Ексарх Леонід був звязаний з нашою Церквою і з нашою Епархією багатьома дуже тісними звязами, а тому Його смерть є і для нас причиною правдивої й глибокої жалоби. Покійник належав до Чину Студитів. Виїхав у хвилину вибуху світової війни, коли Його присутність в монастирях Студитів ставала неможлива, а виїхав на основі законного дозволу монашої Влади.

Поручаю Його душу Всч. Духовенству.

Дано в день 40 мучеників, місяця березня 9, року Божого 1935.

† *АНДРЕЙ,*
*Митрополит.*

*МИТРОПОЛИТ АНДРЕЙ*

## ДО ДУХОВЕНСТВА

Душпастир має працювати над покаянням вірних не лиш у часі Великого посту. Це діло є першим завданням душпастирської праці, про нього треба безнастанно памятати, і душпастирям і поповідникам і місіонарям. Питання — скільки поміж вірними є таких, що не мають Божої благодати, повинно безнастанно стояти перед очима душпастиря й побуджувати його до витривалої праці над наверненням тих грішників. Це головна частина його праці. Євангельський пастир покидає 99 овець та

більше помиляються ті, що думають неначеб життя людської суспільности могло бути впорядковане самими матеріяльними порядками чи зарядженнями, себто всі матеріялісти, а до них треба передовсім зачислити комуністів.

Раціоналісти, соціялісти, матеріялісти й комуністи так інтенсивно пропаґують свої науки і програми, що ледви чи хто може бути безпечний, що встережеться в усіх поняттях їх хибних розумовань і наук. Не можна краще забезпечити перед ними людей, як тільки — у ясному світлі представити їм Богом обявлену науку про первородний гріх. Заки приступлю до представлення цілої тієї науки, мушу передовсім показати, як вона є неначе основою цілого Божого обявлення, бо є підставою цілого діла спасення. Якби прийшлось одним словом представити зміст усіх 45-ох книг Старого й усіх 27-ох книг Нового Завіту, то тим словом було би: „Спасення". Від чого? Від гріха, але не особистого, кожного зокрема чи всіх людей, а від гріха цілого людського роду. „Гріх світа", як його назвав св. Йоан Хреститель, вказуючи на Ісуса Христа як на Агнця, що прийшов знести чи усунути цей гріх: „Це Агнець Божий, що зносить гріх світа" (Йо. 1, 29).

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

Якаж є наука Божого обявлення, себто св. Письма, устного *Передання й св. Отців та вселенських Соборів, що в них* св. католицька Церква проголошує й подає до вірування правди Богом обявлені й проповідувані Христом, Апостолами та святими Отцями Церкви? Та наука така:

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

**2. Зашкодив собі і нам.** Але той непослух пошкодив, не лише йому, а пошкодив цілому його потомству: Адам стратив Божий дар святости й праведности не лише для себе, але й для нас. Він поніс на душі шкоду з гріха непослуху та перелляв її на цілий люд-

ський рід, а та шкода полягала не лиш на смерті й долягливостях тіла, але передовсім на грісі, що є смертю душі, як учить Апостол Павло: „Як через одного чоловіка прийшов на світ гріх, а через гріх смерть, так і смерть перейшла на всіх людей, бо в нім усі согрішили“ (Рим. 5, 12).

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

**4. Потреба хрестити діти.** Звідси походить, що новонароджені діти треба хрестити. Бо вони мають з Адама первородний гріх, а його треба очистити купіллю відродження, щоб одержати вічне життя. Це єресь твердити, як це вчили деякі секти, що дітям не треба хрещення, коли їх батьки вже хрещені; це єресь твердити, що їх хрестять на відпущення гріхів, а не на очищення з первородного гріха. Якби так було, назва „хрещення на відпущення гріхів“ не була би правдивою, а ложною. Не можна інакше розуміти слова Апостола: „Через одного чоловіка гріх прийшов у світ, а через гріх смерть. Так смерть перейшла на всіх людей, бо в нім усі згрішили“ (Рим. 5, 12), як лиш так, як усе розуміла св. католицька Церква, розпростерта по всьому світу. Це правило віри, це апостольське передання, що діти, що самі собою ще не могли допуститися ніякого гріха, по правді хрестяться у відпущення гріхів, щоб відродженням були очищені з гріха, що в нього родженням упали. „Коли хто не відродиться з води й Духа, не може ввійти в Боже царство“ (Йо. 3, 5). „Якщо хто важився б перечити, що благодаттю Господа нашого Ісуса Христа, яку уділяється хрещенням, не відпускається провина первородного гріха, або якщо хто твердив би, що не зноситься все те, що має правдиву й властиву прикмету гріха, а що воно лише стирається або не зачисляється, нехай буде виклятий“ (Тридентський Собор, Про оправдання гл. I).

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

Хрещення так освячує чоловіка, що в ньому нічого не лишається, що могло би стримати від входу в небо, на випадок смерти. Але Церква вчить, що в охрещених лишається пристрасть чи похоть. Пристрасть не може шкодити тим, що їй не уступають, а мужно з нею борються, що їй ласкою Ісуса Христа супротивляються. Боже провидіння лишає її на те, щоб чоловік мусів з нею боротися, бо „й силач дістає вінець, коли по приписам бореться“ (II Тим. 2, 5). Апостол Павло називає часом ту пристрасть гріхом (Рим. 6, 12 і далі), але не тому, що вона дійсно сама в собі є гріхом чи заслуговує на неласку Божу, а тільки тому, що вона є з гріха й веде у гріх; є з гріха первородного й веде у гріх учинковий тих, що їй не противляться.

**6. Непорочне Зачаття.** Коли говоримо про первородний гріх, то треба з натиском піднести й те, що в усіх уступах, у яких чи св. Письмо чи св. Отці чи св. Церква на вселенських Соборах учить про первородний гріх, завсіди розуміє це так, що Пресвята й Пречиста Діва Марія є чудесною помічю Божої благодати устережена від плями первородного гріха у самій хвилині свого зачаття, задля заслуг її Сина, нашого Спасителя Ісуса Христа. Ту світлу й ясну правду віри проголосив торжественно папа Пій IX в буллі „Ineffabilis Deus“ з 8 грудня 1854 р. Для нашої науки й потіхи наведемо тут дослівно папське визначення й науку. „В честь святої й нероздільної Тройці, на оздобу й прикрасу Діви Богородиці, на піднесення католицької віри й розширення християнської релігії — повагою Господа нашого Ісуса Христа, святих Апостолів Петра й Павла і Нашою заявляємо, проголошуємо

й визначуємо, що наука, по якій Преблагословена Діва Марія у першій хвилині свого зачаття стала особливішою благодаттю й привілеєм Всемогучого Бога, з огляду на заслуги Ісуса Христа, Спасителя людського роду, охоронена й устережена від усякої плями первородного гріха, є наукою Богом обявленою й усі вірні обовязані в ту правду сильно й витривало вірити".

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

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

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

## II. Оправдання.

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

На всі ці питання відповідає св. Церква одним великим, святим, Божим словом: „Оправданням". Так називає св. Церква дар безмірної вартости, куплений кровю Ісуса Христа, дар неоцінений, дар, що з грішників зробив нас святими. Наука про оправдання це наука безконечної ваги, для нас тим цінніша, чим частіше приходиться нам чути або читати блудні й хибні науки про християнську праведність. Усі секти, що вийшли з протестантизму, кожна своїм способом переміняє Божу правду про по-

чаток християнського життя. Супроти всіх цих єретичних наук Тридентський Собор, 19 вселенський Собор, подає на 6 сесії (13 січня 1547) Богом обявлену науку про оправдання.

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

**1. Людська природа й закон Старого Завіту є цілковито безсильні в ділі оправдання.** В науці про первородний гріх ми бачили, що цілий людський рід у непослуху першого чоловіка, Адама, стратив невинність (Рим. 5, 12; I Кор. 1, 22). Всі потомки Адама родилися „нечистими" (Іса. 64, 6) і, як каже Апостол Павло, „природою синами гніву" (Єфес. 2, 3) або невільниками гріха (Рим. 6, 20) та підчинені владі діявола й смерти. Тому не тільки погани силою людської природи, але й жиди, що мали Боже обявлення Старого Завіту й Мойсеєм даний Божий закон, не могли увільнитися й піднестися з того стану упадку. Хоч люди не були стратили свобідної волі, вона в них була безсильна, щоб нею могли двигнутися з гріха. В первороднім грісі люди діставали з людською природою по батьках свобідну волю, вправді зменшену й наклонену до злого, але ще дійсну. Вона в них не була ані затрачена ані завмерла, та хоч і була ціла, була безсильна до спасення, а й саме Боже обявлення Старого Завіту та й Божий закон не давали свобідній людській волі тієї сили.

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

Треба би наводити всі писанння Старого Завіту, писання самого Мойсея, Давида й усіх пророків, щоб виказати, як Старий Завіт тужив за Ісусом Христом і чекав на Нього, визнаючи, що тільки в Ньому спасення. Те спасення, що в ньому мали бути „благословені всі народи землі" (Бит. 22, 18), міг дати тільки той, що Його називали „очікуванням народів" (Бит. 49, 10), або „бажанням усіх народів" (Обяв. 2, 8). Спасення людству міг дати тільки той, що безпосередньо по упадку був обіцяний Богом як такий, що мав „стерти голову" ворога людського роду (Бит. 3, 15),

лише той, що мав помирити людство з Богом і бути Еммануїлом (Іса. 7, 14). Він один мав узяти на Себе рани людства, терпіння людства, недуги людства, як це предвиджував Пророк, коли про Нього казав: „Він дійсно наші недуги носив і взяв на Себе наші болі, був зранений за наші неправедності і стертий з причини злоби нашої... ми уздоровлені Його ранами“ (Іса. 53, 4—5). Тому й усі пророки очікували Його як спасення та порівнювали Його прибуття з небесною росою або з дощем, що з неба паде й відсвіжує та відновляє усе. Так Давид, Ісаія, Єремія, одним словом — усі покоління праведних Ізраїльтян, що очікували Месії.

**2. Не вільно християнам зберігати закон Мойсея.** Від Нього, від Христа відлучується, хто думає, що ще й тепер до спасення треба зберігати приписи Старого Завіту. Є й поміж християнами люди так мало просвічені, так мало розуміючі християнство, що спасення очікують не від Ісуса Христа, а від практик Мойсеєвого закону. Вони кажуть людям обходити не день Христового Воскресення, неділю, а жидівський сабаш суботу. Роблять так як Галати, що, прийнявши від Апостола Павла Христову віру, вертали до практик жидівства і в обрізанні шукали того, що нам дає хрещення. Св. Апостол Павло зі смутком ганив їх за те, що, покликані до Христової ласки, наново вертають до іншої науки, до науки тих, що „вивернули Євангеліє Христове“ (Гал. 1, 7), додаючи до Євангелія різні безсильні приписи Старого Завіту. Вони, каже Апостол, „сіють на своїм тілі“, себто спірають свою надію на різних тілесних практиках, а тому „з тіла й жатимуть знищення“, бо „що чоловік посіє, те й жатиме“ (Гал. 6, 8).

**3. Спасення з неба.** Тому, що люди були безсильні спасти себе самих, Небесний Отець, „Отець милосердя й Бог усякої потіхи„ (II Кор. 1, 3), прислав до людей Ісуса Христа, Свого Сина, що Його і перед Мойсеєвим законом і в часі тривання закону передсказав і обіцяв багатьом святим Отцям (Бит. 49, 10, 18), прислав Його в хвилині, що її св. Письмо називає „повнотою часів“ (Єфес. 1, 10; Гал. 4, 4). Так то в тій блаженій „повноті часів“ прислав Бог людям Спасителя, щоб відкупив і жидів, що жили під Мойсеєвим законом, та щоб і „погани доступили праведности, що не старалися про праведність“ (Рим. 9, 30), щоб вони, одні і другі, „приняли всиновлення“ (Гал. 4, 5), себто були приняті за синів всевишнім Богом. Христа Ісуса „предложив Бог на жертву примирення через віру в Його крові“ (Рим. 3, 25) за наші гріхи і „не тільки за наші гріхи, але й за цілого світа“ (I Йо. 2, 2).

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

**5. Нарис оправдання грішника і спосіб того оправдання в стані благодати.** Наведені слова Апостола дають ядерний і короткий опис того, чим є оправдання, — воно є переходом з того самого стану, в якому чоловік родиться сином першого Адама, у стан благодати і „всиновлення Божих дітей" (Рим. 8, 15) Христом Ісусом, нашим Спасителем, що є другим Адамом. Той перехід зі стану грішників у стан праведних після проголошення Євангелія не може відбутися без купелі відродження або її бажання, як це написано в св. Йоана: „Коли хто не відродиться з води й Духа, не може ввійти у Боже царство" (3, 5).

**6. Про потребу приготування до оправдання в дорослих і звідки воно?** Святий вселенський Тридентський Собор учить, що в дорослих треба шукати самого початку оправдання в попереджаючій благодаті Бога, через Христа Ісуса. Божа благодать без ніяких заслуг людей покликує людей від Бога відвернених своїми гріхами, щоб самі звернулися до свого власного оправдання, побуджені благодаттю, що їм помагає. Ту Божу благодать вони принимають, з нею співділають і приготовляються до оправдання, так що коли Бог просвіченням Святого Духа дотикає людське серце, сам чоловік не лишається зовсім безчинним, бо це надхнення принимає, хоч його міг би й відкинути; а всетаки без Божої ласки самим діланням свобідної волі не може звернутися до праведности перед Богом. Тому й св. Письмо пригадує нам нашу свободу, коли Пророком напоминає: „Наверніться до Мене і Я до вас навернуся" (Зах. 1, 3), й каже нам признаватися, що це можемо вчинити тільки попереджуючою

Божою благодаттю, коли учить нас казати: „Наверни нас, Боже, до Себе й навернемося“ (Плач Єрем. 5, 21).

**7. Спосіб приготування.** А приготовляються до самої праведности тим, що побуджені Божою ласкою й нею скріплені принимають „віру зі слуху“ (Рим. 10, 17), себто свобідно звертаються до Бога, віруючи й признаючи за правду все те, що Бог обявив і обіцяв. Передовсім признають за правду те, що Бог оправдує грішника Своєю ласкою, „відкупленням, що в Ісусі Христі“ (Рим. 3, 24). Тоді, розуміючи, що вони є грішниками, й побуджені страхом Божої справедливости, звертаються до гадки про Боже милосердя й підносяться до надії. Маючи в Бога довіря, що задля заслуг Ісуса Христа буде для них милосерним, зачинають Його любити як джерело всякої праведности, й тому відвертаються від гріхів з ненавистю й обридженням. Тим доходять до покаяння, яке потрібне перед хрещенням (Дія. 2, 38), і коли відтак постановляють приймити хрещення, то й зачати нове життя та зберігати Божі заповіді.

Про те приготування написано: „Приступаючи до Бога, треба вірити, що є й що шукаючим Його дає нагороду“ (Євр. 11, 6) і „Довіряй, сину, відпускаються тобі твої гріхи“ (Мат. 9,2; Мар. 2, 5) і „Господній страх виганяє гріх“ (Сир. 1, 27) і „Покайтеся й нехай охреститься кожний із вас в імя Ісуса Христа на відпущення ваших гріхів і приймете дар Святого Духа“ (Дія. 2, 38) та „Ідіть отже, навчайте всі народи, хрестячи їх в імя Отця і Сина і Святого Духа, навчаючи їх зберігати те, що Я заповідав вам.“ (Мат. 28, 19) та вкінці: „Приготовляйте ваші серця Господеві“ (І Цар. 7, 3).

**8. Хрещення це знак і дар оправдання.** Те ціле приготування прекрасно представляють святі обряди Таїнства хрещення. Як усі сім Таїнств, установлених Ісусом Христом, так само і св. Таїнство хрещення є зовнішнім знаком, що і представляє і дає внутрішню Божу благодать. Хрещення представляє благодать очищення з первородного гріха умиванням тіла, бо воно є купіллю, очищенням, омиванням; так як тіло в хрещенні змивається, так внутрішньо душа змивається Божою благодаттю, що гріхи відпускає, а душу освячує. Зовнішній знак це поливання водою, купіль у воді, а внутрішня благодать—це очищення душі з гріха й освячення її. У тім Таїнстві, а радше в його обрядах, представлені приготування душі до осягнення Божої благодати. Ми бачили, що те приготування полягає на таких неначе ступнях, що по них душа підноситься поволі аж до хвилини

осягнення оправдання. Ті ступні такі: віра, страх Господній, надія, початок любови, ненависть гріха.

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

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

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

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

Щоб ясніше висказати ту гадку, що за дитину робить сама Церква те, що властиво дитина сама повинна би вчинити, священик питає кумів і від кумів жадає, щоб вони іменем дитини відреклися „сатани і всіх діл його і всіх ангелів його і всеї служби його і всеї гордости“ та обіцяли „служити Христові й вірувати в Нього“. Всі ті обряди приказує свята Церква виконувати при церковних дверях, бо новохрещений, хоч і мала дитина, є досі поганином, стоїть духом поза Церквою, так як і тілом не ввійшла ще в Церкву. Щойно тепер впускає священик до церкви словами псальма: „Ввійде в дім Твій і поклониться святій Твоїй церкві“. Куми входять у церкву з дитиною, відмовляючи „Символ віри“, і тепер перед тетраподом зачинається обряд Таїнства хрещення, а зачинається молитвою, що в ній священик просить, щоб новохрещений вже від тепер не був сином чи дитиною тіла, а щоб ставав дитиною Божого царства.

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

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

Якщо до хрещення приступає дорослий чоловік, він сам, а вже не куми, мусить і молитися і просити Церкву про дар святої віри та відрікатися всіх грішних звичаїв і вірувань і книг та

висказувати віру в Бога Отця і Сина і Святого Духа та в усі правди, Богом обявлені. Вже в дверях церкви зачинається та розмова священика з тим грішником, що бажає від св. Церкви Таїнства віри й оправдання. В тій розмові, що триває досить довго, ще ясніше, ніж в обрядах сповнюваних над дітьми, представлена гадка приготування чоловіка за помічю Божої благодати до св. Таїнства Христової віри. Також виразніше представлена та гадка, що грішник мусить перейти через двері віри, надії, страху Господнього, любови й покаяння, щоб увійти в Божий храм, що є образом Божого царства.

**9. Чим є оправдання грішника та яка його причина?** За приготуванням або розположенням наступає саме оправдання. Воно не є самим відпущенням гріхів, але крім того воно є і освяченням і відновленням внутрішнього чоловіка через добровільне приняття благодати й дарів. Звідси чоловік з грішника стає праведним, з ворога — приятелем, щоб „стати наслідником по надії вічного життя“ (Тит. 3, 7).

Причини[1]) цього оправдання такі: Ц і л л ю слава Бога й Христа та вічне спасення. Причиною т в о р ч о ю милосерний Бог, що даром змиває й освячує (І Кор. 6, 11), помазує й „запечатує Святим Духом обітниці, що є завдатком нашого наслідства“ (Єфес. 1, 13). Причиною з а с л у г о в у ю ч о ю Єдинородний Син Божий, Господь наш Ісус Христос, що заслужив на оправдання найсвятішою Своєю мукою на хресному дереві, а вчинив це тоді, коли ми були ворогами (Рим. 5, 10), задля „преобильної, надмірної любови“, що нею полюбив нас та Своєю смертю задосить-учинив Богові Отцеві за нас. З н а р я д о м оправдання Таїнство св. хрещення, називане св. Отцями таїнством віри, що без нього ніхто не отримує оправдання. Дальше — єдиною ф о р м а л ь н о ю причиною є праведність Бога, не та праведність, що нею Бог сам є праведний, але та, що нею нас робить праведними (св. Августин, Про Тройцю 14, 12).

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

---

[1]) Християнська фільософія називає причинами: ціль, що для неї хтось щось робить, і того, що робить, і оружя, що ним робить, і форму, що по ній робить, або і звершення, що його дає при роботі, і того, що заслуговує.

**10. Що сповнюється в душі в хвилину оправдання?** Ми навчилися від св. Церкви, що ніхто з людей не може стати праведним іншим способом, як тільки тим одним, що стає учасником заслуг муки й смерти Господа нашого Ісуса Христа. Це й діється в душі при оправданні. Силою заслуг найсвятіших Христових мук „Духом Святим Божа любов виливається в серця" (Рим. 5, 5) оправданих і в душах перебуває. В самім оправданні разом з відпущенням гріхів чоловік дістає від Ісуса Христа, в котрого вщіплюється, все те разом влите: віру, надію і любов. Бо сама віра, якщо до неї не прийде надія і любов, ще ані не лучить досконало з Христом, ані не робить чоловіка живим членом Його тіла. Тому то й зовсім правдиво каже св. Письмо: „Віра без діл є мертва" (Як. 2, 17). Віра без діл є неначе безчинна, як учить св. Церква (кан. 19 „Про оправдання"). Правильно каже Апостол, що в Христі Ісусі не варт̀ує ніщо ані обрізання ані необрізання, а тільки віра, що ділає любовю (Гал. 5, 6; 6, 15). Про ту віру, по старому Апостольському переданню, оглашені просять у св. Церкви перед Таїнством хрещення, коли просять про віру, що дає вічне життя; того сама віра без надії й любови дати не може. Тому до них відноситься слово Христа: „Якщо хочеш увійти в життя, заховай заповіди" (Мат. 19, 16; кан. 18—20 „Про оправдання").

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

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

**11. Проти пустого довіря єретиків.** Вправді треба конечно вірити, що гріхи не відпускаються інакше, як Божою

ласкою та Божим милосердям задля Христа. Але не можна казати, що гріхи відпускаються або є відпущені лише тому, хто має довіря, що йому гріхи відпущені, тим довірям чваниться та в тім довірї неначе знаходить супокій. Таке довіря може находитися і в людей неоправданих, у єретиків або всякого роду сектантів, а їх у наших часах так багато розмножилося, що ту свою хвальбу протиставляють науці св. Церкви. Супроти них учить св. Церква таке: „Якщо хтось казав би, що віра, яка веде в оправдання, є нічим іншим, як довірям у Боже милосердя, що гріхи відпускає задля Христа, або хто казав би, що саме таке довіря оправдує — нехай буде анатема“ (кан. 12 „Про оправдання“).

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

**12. Про зріст отриманого оправдання.** Так то оправдані, ставши „приятелями Бога“ (Йо. 15, 15) й „домашніми Його“ (Єфес. 2, 19), ідучи „з чесноти в чесноту“ (Пс. 73, 8), відновляються, як каже Апостол, з дня в день (II Кор. 4, 16), себто „вмертвляючи свої члени“ (Кол. 3, 5) й „віддаючи їх оружями праведности“ (Рим. 6, 13 і 19), отже вживаючи їх на освячення через послух Божим заповідям і приказам Церкви, — ростуть у тому оправданні, отриманому благодаттю Христа, коли „віра співділає з добрими ділами“ (Як. 2, 22). Вони стають чимраз більше й більше оправданими перед Богом, як написано: „Хто праведний, нехай ще оправдується“ (Обяв. 22, 11), і знову: „Не сумнівайся працювати над своїм оправданням аж до смерти“ (Сир. 18, 28), і ще: „Бачите, що з діл оправдується чоловік, а не тільки з віри“ (Як. 2, 24).

Про цей зріст в оправданні молиться св. Церква, коли каже: „Дай нам, Господи, побільшення віри, надії й любови“.

**13. Велич Божого діла, що ним є оправдання.** З тієї науки св. Церкви виходить ясно, що основою християнського

життя це розуміти й оцінювати той дар над дарами, яким є оправдання. Щоб це ще краще представити, покажемо зі св. Отцями, що оправдання є найбільшим Божим ділом, у якомусь значінні більшому, ніж сотворення світа.

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

Св. Тома (I-a, II-ae, c. 113, a. 9) учить, що в кожному Божому ділі треба бачити дві сторінки, по яких треба назвати діло великим. Треба вважати на спосіб ділання і тоді треба сказати, що найбільшим Божим ділом є сотворення, бо зробити з нічого щось це найбільший прояв всемогучости. Але, якщо в Божих ділах розрізнити велич самого довершеного діла, то треба сказати, що оправдання грішника є більшим ділом, бо воно відноситься до учасництва безконечного, вічного Божого добра, підчас коли сотворення неба й землі звершується для змінної природи.

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

Цілком так, як Святий Дух зійшов на Апостолів: „Повстав негайно з неба шум, неначе від надходячого буйного вітру" (Дія. 2, 2), так і благодать Божа вливається в душу не по ча-

стинах, а наповняє душу негайно, нагло. Ціле приготування, описуване нами за наукою св. Церкви в попередніх розділах, є тільки приготуванням і то ще приготуванням, вчиненим Божою благодаттю. З боку людини можуть попереджувати його довгі сумніви, роздумування, хитання, а всі вони цілком не належать до сути Божого діла, яким є оправдання. Вони є неначе дорогою, що нею чоловік зближається до хвилини оправдання. Коли та хвилина наспіла, в однім моменті все разом звершується в душі. В тій хвилині чотири речі звершуються в душі: 1) вливається Божа благодать, 2) свобідна воля чоловіка (очевидно дорослого) звертається до Бога — вірою, надією і любовю, 3) та сама свобідна воля відвертається від гріха й 4) доконується відпущення провини. Всі чотири речі сповняються миттю, але ми можемо між ними розрізнити якийсь порядок. Коли запитаємо, що з тих чотирьох речей природою попереджає, а що іде на другому чи третьому чи четвертому місці, то треба сказати, що причиною всіх тих ділань душі є влиття Божої благодати. Без неї нема оправдання, а тому треба сказати, що вона є першою по самій своїй природі. А дальше треба встановити такий порядок: на другому місці стоїть звернення свобідної волі до Бога, на третьому — відвернення тієї волі від гріха, а на четвертому — відпущення гріха (св. Тома I-a II-ae, c. 113, a. 8).

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

**14. Про зберігання Божих заповідей.** Це зависить від чоловіка оправданого, чи задержує Божу благодать, бо може її задержати аж до самої смерти, зберігаючи Божі заповіді. Тому св. Церква не перестає напоминати людей, щоб тривали в Божій благодаті, осягненій в хвилині оправдання.

Іншою, а такою страшно небезпечною для спасення людей,

є наука протестантів, що більш або менше зберігається в усіх сектах, що вийшли з протестантизму. Вони усі річ так представляють, що вистарчить вірити, а добрих діл не треба. По їх науці Євангеліє є лише самою обітницею вічного життя. Та обітниця, по їхньому, є безоглядна, дана без застережень, і не накладає ніяких обовязків. По їхньому, чоловік оправданий не є обовязаний зберігати Божі заповіді й заповіді св. Церкви; він обовязаний тільки вірити.

Що та наука противна св. Євангелію, можна доказати мало не кожним уступом Євангелія і мало не кожною наукою св. Апостолів. Особливішим способом ціле послання св. Якова на те, видалосяб, написане, щоб доказати, що віра без діл є мертва, що чоловік обовязаний до добрих діл, по Божій волі, обявленій у заповідях. Особливішим способом цілу ту науку з натиском повторює св. Церква, зібрана на вселенському Тридентському Соборі (пор. сес. 6 і кан. 20 „Про оправдання"). Вона учить:

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

Вправді в тому смертному тілі навіть праведні й святі часом упадають у легкі й щоденні гріхи, що їх називають простительними, але через те ще не перестають бути праведними. До праведних належить покірне й правдиве слово: „Відпусти нам наші довги" (Мат. 6, 12). Через ті дрібні провини стається, що праведні тим більше мусять уважати себе за обовязаних поступати по дорозі праведности, тому що „освободжені від гріха, стали Божими слугами" (Рим. 6, 22). Вони можуть „життям тверезим і справедливим і побожним" (Тит. 2, 12) поступати в праведному житті у Христі Ісусі, що через Нього маємо приступ до тієї благодати (Рим. 5, 2). Бо „Бог не опускає тих, що благодаттю Його

оправдані, хіба вони Його опустять" (св. Августин, Про природу й благодать, гл. 26, ст. 29).

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

Тому й Апостол напоминає всіх оправданих: „Чи не знаєте, що ті, що біжать на перегонах, вправді всі біжать, але один бере нагороду? Так біжіть, щоб її дістати... тому я так біжу, не як на непевне, так борюся, не як бючи воздух; але караю моє тіло й підбиваю в неволю, щоб, іншим проповідаючи, не стати самому відкиненим" (I Кор. 9, 24 — 27). А й сам князь Апостолів, св. Петро, учить вірних: „Старайтеся, щоб ви добрими ділами зробили певним ваше покликання й вибрання, бо це роблячи, ніколи не згрішите" (II Пет. 1, 10).

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

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

Це правда Божого обявлення, проголошена св. Церквою, що: „Ніхто не може знати, кого Бог вибрав, хіба має якесь особливіше обявлення з неба" (декрет „Про оправдання" гл. 2, кан. 15, 16, 23).

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

А все таки „той, хто думає, що стоїть, нехай глядить, щоб не впав“ (I Кор. 1, 12) та „зі страхом і трепетом спасення своє належить звершати“ (Фил. 2, 12), у працях, у неспаннях, у милостинях, у молитвах, у жертвах, у постах, у чистоті (II Кор. 6, 6).

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

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

Про тих нещасних людей каже св. Апостол Петро: „Ліпше їм було не пізнати дороги праведности, ніж пізнати й відвернутись назад від святої заповіди, котру їм передано. Бо з ними діється по правдивій пословиці: пес повернувся до своєї блювотини, й безрога, умившись, іде в калюжу“ (II Пет. 2, 21 — 22).

В наших часах може більше, ніж давно, нещасні грішники, наражені на більшу небезпеку, на небезпеку страчення святої віри. Всюди поміж людьми намножилися єретики, діявольські слуги, що „не служать Господеві нашому Ісусові Христові, а сво-

му череву, солодкими словами й гарними бесідами обманюють серця простодушних" (Рим. 16, 18). У звязку зі своєю блудною та небезпечною наукою, що сама віра спасає без добрих діл християнського життя, вони вчать, що через сам лише гріх невірности тратиться Божу ласку разом зі святою вірою. А св. Церква вчить, що благодать Божу тратиться через кожний тяжкий гріх, через свідоме й добровільне переступлення кожної Божої заповіди, хочби раз, у речі важній. Тому й смертний гріх називається смертним, бо наносить на душу смерть страчення життя Божої благодати й початок вічного засудження, хоч ще й можлива для грішника дорога покаяння з Божою благодаттю.

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

Нещасні, засліплені не розуміють, як це „страшно впасти в руки живого Бога" (Євр. 10, 31). Бідні, засліплені не здають собі справи, яке страшне засудження стягають на себе відвертаючися смертним гріхом від Христової благодати св. хрещення. „Хто переступає закон Мойсея (так було в Старому Завіті), без усякого милосердя при двох або трьох свідках умирає. Оскільки більше, думаєте, заслуговує на тяжку кару той, хто Божого Сина потопче і кров завіту, якою освяченний, занечистить і зневажатиме Духа ласки" (Євр. 10, 29).

Не розуміють нещасні й засліплені, яке трудне те покаяння, що з Христової встанови є Таїнством Христової віри й одиноким спасенням для людей, що по хрещенні добровільно вже віддалися в службу діявола. Воно таке трудне, що св. Апостол Павло просто називає таке покаяння неможливим. Він не заперечує ані безконечного Божого милосердя ані влади, даної святій Церкві словами Христа: „Кому тільки відпустите гріхи, відпустяться" (Йо.

20, 22), але й підкреслює з натиском велику трудність покаяння, а може й говорить про ті гріхи, що їх і Бог радо відпустив би і Церква може розрішити, а з яких сам грішник не хоче повстати. На кожний спосіб слова Апостола є такі важкі, такі страшні, що досить тих слів, щоб ціле життя зі страхом і трепетом думати про наші гріхи, про їх відпущення, про вічне спасення. Вони такі важкі, що багатьом тисячам людей вистарчали, щоб добровільним засудом себе самих присудити на тяжкі умертвлення в диких пустинях, на нічні молитви, на неїдження, на неспання, на бичування й безнастанний плач над гріхами. Слова Апостола такі: „Бо не можливо тих, що раз просвічені, покушали небесного дару й стали учасниками Святого Духа та покушали не менше доброго Божого слова й силу будучого віку, а впали, знов обновляти до покаяння, — їх, що знову розпинають у собі Божого Сина й зневажають Його“ (Євр. 6, 4—6).

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

Через смертний гріх грішник входить усе в положення, бодай подібне до того страшного засуду, киненого Христом на тих, що дають згіршення: „Хто соблазнить одного з тих малих, що вірять в Мене, краще булоб йому, якби завішено на його шию млиновий камінь і якби втонув у морській глибині“ (Мат. 18, 6). Христос говорить тут вправді лише про гіршителів, але грішник буває такий засліплений у своїх гріхах, що майже не спостерігає, коли його гріх стається згіршенням для інших. Буваємо так засліплені, що самі себе не питаємо про те, що люди про нас знають, що люди про нас думають. А хто про це не питає, той готовий і ту найстрашнішу з усіх обставин гріха затаїти і тим способом допуститися святотатства, що лише слабо відбилосяб у його свідомости, а однак достаточно, щоби бути правдивим святотатством — святотатством, доданим до затаєного згіршення, може й загального згіршення. Але той Христовий засуд на гіршителів не гіршнй від того другого, може страшнішого, киненого на всіх, що не мають чи не мали в житті милосердя й любови для ближніх: „Ідіть від Мене, прокляті, в огонь вічний, пригото-

ваний дияволові і його ангелам; бо Я був голодний і ви не дали Мені їсти, був жаждучий і не напоїли Мене, був подорожній і не приняли Мене, нагий і не одягли Мене,... оскільки ви не вчинили цього одному з цих найменших, і Мені не вчинили" (Мат. 25, 41—45).

---

Не було і не є моїм наміром говорити тут про покаяння. Я хотів тільки представити науку св. віри про оправдання. Бо хто грішить, грішить тому, що не здає собі справи з вартости й ваги благодати праведности перед Богом. Щоб людей успішно довести до покаяння, треба їм передовсім основно й виразно представити велич Божого дару, що його тратять у тяжкому грісі. Хто розуміє хоч тисячну частинку того, чим та велич у науці св. обявлення, той не знайде в серці супокою, як довго воно не сокрушиться гарячим і безмірним плачем та не стане шукати дороги до покаяння. Про ту дорогу сьогодні не говорю. Далека дорога, трудне діло, тяжка наука, — тим тяжча, що її проповідується глухим, світло ставляється перед очі сліпих, тому й цілу науку про покаяння відкладаю на інший час; за Божою ласкою до неї верну. Сьогодні лише здалека вказую на ту Божу науку, що може спасти грішника, що щиро до Бога навернувся. Тому можу лише за св. Апостолом Йоаном, учителем Божої любови, повторити його слова: „Мої дітоньки, це вам пишу, щоб не грішили, та коли хто згрішить, маємо заступника перед Отцем Ісуса Христа, Праведника. А Він є помиренням за наші гріхи, та не тільки за наші, але й цілого світа, а по тім знаємо, що ми Його пізнали, коли зберігаємо Його заповіді" (І Йо. 2, 1—3).

Тепер час Великого посту, — час, у якому св. Церква всіх нас кличе до покаяння, — час, про який можна сказати особливішим способом те, що св. Апостол Павло каже про завіт благодати: „Це нині день догідний, це нині день спасення" (ІІ Кор. 6, 2).

Благодать з Вами, Браття, Амінь.

Дано у Львові, 12 лютого р. Б. 1935.

† *АНДРЕЙ,*
*Митрополит.*

2109/П.

**Податки від церковних грунтів.**

Стаття XV конкордату між Апостольським Престолом і Річпосполитою постановляє, що духовенство й церкви, нарівні з особами й майном громадян держави, підлягають оподаткуванню, з виїмком майна, що з нього доходи призначені на цілі релігійного культу та якщо духовенство з тих церковних доходів не користає.

Тому, що до тепер не появився ніякий закон ані інструкція, що означував би, коли цей виїмок мав би практичне пристосування, слід би тут пристосувати т. зв. юридичну пресумпцію та зробити таке:

1. Парохіяльна маєткова рада повинна заложити й вести книгу точних приходів і розходів з церковного грунту.

2. Всі прилоги, поквітування й рахунки слід тримати в належнім порядку, щоб можна було на кожне жадання скарбового уряду їх предложити та доказати, на що зужито дохід з церковного майна.

3. При кінці кожного року слід предкладати скарбовому урядові, навіть без його вимоги, книгу приходів і розходів, долучуючи до того додатки, згадані під 2).

4. Предкладаючи книгу приходів і розходів з додатками, слід предкладати прохання про звільнення церкви від податків. Це треба робити щороку.

Ч. 3097/П.

**Податкові залеглості.**

Взивається чимскоріше прислати до Митрополичої Консисторії викази податкових залеглостей по парохіях на друках, що їх вислала канцелярія Консисторії до всіх деканатів, з опініями деканальних маєткових рад. Викази треба присилати від усього деканату нараз, а не частинами.

## ОГОЛОШЕННЯ, ВІДОЗВИ Й КОМУНІКАТИ.

2283/Л.

**Конкурсовий іспит у весняному речинці 1935 року.**

Повідомляється Всч. Духовенство, що устний конкурсовий іспит з наук відбудеться дня 9 травня ц. р. (четвер після св. Юра) в год. 9-ій ранку. Священики, що хотять приступити до

того іспиту, мають до кінця квітня прислати письменні праці на нижче подані теми, а дня 9 травня в год. 8-ій ранку явитися в консисторській салі засідань та предложити свідоцтва складених передконкурсових іспитів і спис прочитаних книжок богословського змісту. Тогож дня мають кандидати відправати Службу Божу в наміренні Його Ексцелєнції Митрополита.

Теми до письменних праць:

Свщ. Писання: Навести ті місця свящ. Писання з часів від Адама до Давида, де мова про Месію.

Догматика (до вибору одної з трьох): 1) Виложити й доказати основні догми про відпусти; 2) Доказати на основі свщ. Писання особовість Св. Духа в Пресв. Тройці; 3) Католицька наука про епіклєзу.

Моральна: Каяник сповідається: „Читаю тижневик „Голос", що не нападає на віру, бо каже, що це приватна справа кожного чоловіка й партія до того не мішається, але дуже нападає на священиків; в кожнім числі часопису є бодай кількох священиків чорно змальованих" і додає: „але це не гріх, бо все те є певно правда". — Відповісти: 1) Які роди преси й книжки розрізнює наука католицької Церкви; 2) Які засади визнає католицька Церква щодо вище згаданих родів преси й книжки; 3) Яку науку дасть сповідник каяникові й до чого його зобовяже в нашому випадку?

Пастоpальна: В який спосіб буде помагати сповідник налоговим грішникам, щоб вони не вертали до своїх гріхів?

Право (до вибору одної з двох): 1) Приписи канонічного й громадянського права щодо мішаних супруж з уваги на а) різний обряд, б) різне віроісповідання, в) різне богопочитання женихів; 2) Приписи канонічного й громадянського права щодо *ведення парохіяльних книг.*

Катихитика: Ісус Христос найкращим первовзором для *катихита при навчанні релігії.*

699/Пр.

## Процесії, відзнаки, хоругвки.

Дня 14. V. 1933, в звязку з уладжуванням в Архіепархії свята „Українська Молодь Христові", уладив таке свято в парохії Городище козлівського деканату тодішній завідатель о. Іван Шулим. Адміністраційна влада заквестіонувала жовто-блакитні хоругвки, що їх підчас походу несла дітвора, та потягнула його до відповідальности перед тернопільським окружним судом, що

й присудив о. Шулимові законом передбачену кару. О. Шулим відкликався до найвищого суду в Варшаві, але він відкинув відклик, визнаючи мотиви засуду окружного суду за стійні. Головний мотив рішення суду такий: „Коли суд устійнює, що процесія відбігала від звичаю до того часу вживаного, традиційно устійненого щодо вживання хоругвок у національних красках, а й ніхто не ствердив, щоб передшими часами такі походи з хоругвками в національних красках були традиційно устійнені, то заквестіонований похід підлягав 7-ій статті, 2-му уступові закону з 11. III. 1932“ (себто на уладження таких походів треба дозволу адміністраційної влади).

Отсе вирішенння найвищого суду подається до відома Духовенству Архіепархії.

3099/К.

**Конкурс Товариства св. Петра допомоги церквам.**

Виділ Товариства св. Петра у Львові оголошує отсим конкурс на прохання о запомогу на будову церков з речинцем до кінця квітня цього року.

Прохання слід вносити через Деканальний Уряд і тільки такі прохання візьметься під розвагу, що будуть потверджені о. Деканом про дійсну потребу допомоги. Хто вислав прохання без потвердження свого о. Декана, нехай пришле додатково посвідку о. Декана.

При цій нагоді подається до відома, що справа членства в Товаристві є дуже сумна, бо є кілька деканатів, де ані одна церква, ані один душпастир не є членом Товариства, а вплинули звідти прохання про запомогу, й то запомогу дійсно конечно потрібну. Що таке прохання не може бути корисно полагоджене, це ясно. Щоб не було непорозумінь та нарікань, Виділ Товариства подає до відома, що це святий обовязок усіх церков і душпастирів Архіепархії — належати до Товариства, бо воно помагає тільки убогим членам, а розділює лиш те, що члени зложили. Членська вкладка: 3 зл. від церкви й 2 зл. від особи в рік. Щоб дати змогу урегулювати справу свого членства для тих церков і душпастирів, що залягають за попередні роки Виділ вирішив, що вони обовязково мусять заплатити повну вкладку від 1931 року. ОО. Декани можуть при деканальних візитаціях дійсно потребуючим і бідним знизити членську вкладку до половини.

*о. Ярослав Чемеринський,* *† Никита, епископ патарський,*

Ч. 3101/К (128/ВС).

**Надзвичайні Загальні Збори Інституту Вдів і Сиріт по священиках Львівської Апархії.**

Згідно з постановою § 25 уст. 2 Статуту Інституту Вдів і Сиріт по священиках Львівської Апархії, Управа Інституту — на загальне бажання Духовенства — скликує Надзвичайні Загальні Збори відпоручників Апп. Духовенства, що відбудуться у Львові дня 14 травня 1935 в год. 10 рано в салі засідань Митрополичої Консисторії з таким порядком: 1. Верифікація повновластей відпоручників; 2. Відкриття Зборів; 3. Звіт Секретаря; 4. Звіт Касієра з узглядненням посмертного фонду; 5. Звіт Ревізійної Комісії і внесок на уділення абсолюторії; 6. Внески й запити.

Перед Зборами в год. 8-ій рано відправиться в Архикатедральній Церкві Служба Божа в наміренні Інституту й померших членів. Участь у Надзв. Загальних Зборах беруть ті самі відпоручники, що були на останніх Загальних Зборах, хіба що зайшла зміна через смерть або перенесення відпоручника з деканату; тоді треба вибрати нового відпоручника.

Від Управи Інституту Вдів і Сиріт по священиках Львівської Апархії, у Львові дня 25 березня 1935.

*о. Д. Семчишин,*
секретар

*о. А. Пясецький,*
предсідник

Ч. 1579/К.

**Осторога емігранток перед торговцями живим товаром.**

Митрополича Консисторія пересилає при цьому числі Архіепархіяльних Відомостей відозви польського комітету боротьби з торговлею жінками й дітьми. Нехай та відозва послужить оо. Душпастирям за інформацію, що і як треба порадити дівчатам, що вибіраються в далеку дорогу. Здається не треба пригадувати, що осторога й опіка над тими, що їдуть, часто в невідоме, шукати кращої долі, належить до найсущніших обовязків душпастирства.

Ч. 2683/К.

**Протихрущева акція.**

Весною цього року припадає велика рійка хрущів, що діється що чотири роки. Відомо, які шкоди приносить для хліборобства ця комашня: дозрілі — хрущі через обїдання листя на деревах, лярви через підїдання коріння збіжя. Стація охорони

ростин львівської хліборобської палати організує акцію нищення хрущів, а візьмуть у ній участь хліборобсько-суспільні організації, самоврядні інституції й вселюдне шкільництво.

Митрополича Консисторія долучує до цього числа Відомостей по одному примірникові плякату, що унагляднює, як треба хрущів нищити, та поручає парохіяльному Духовенству причинитися до успіху цієї такої корисної акції.

## Конкурс на опорожнені парохії:

Отсим розписується конкурс з речинцем 15 травня ц. р. на такі парохії:

1. Барилів лопатинського деканату, надання ординар.
2. Бряза болехівського деканату, надання державного.
3. Журавно журавенського деканату, надання приватного.
4. Орявчик скільського деканату, надання приватного.
5. Павлів радехівського деканату, надання приватного.
6. Петранка рожнітівського деканату, надання держав.
7. Рівня рожнітівського деканату, надання державного.
8. Суходіл перегінського деканату, надання приватного.
9. Яблонів галицького деканату, надання ординар. лат. обр.

## Конкурс на дяківські посади.

Отсим розписується конкурс на такі дяківські посади в Архієпархії:

1. Гозіїв болехівського деканату, вимаганий дяк з вищими кваліфікаціями. Дотація: Платня по умові з парохіянами й треби; хати нема. Прохання до кінця травня ц. р. вносити до Парохіяльного Уряду в Гозієві п. Болехів (Ч. 2882/Дя).

2. Добриводи збаразького деканату. Дотація 3 $^1/_2$ морга ріллі, роківщина збіжжам або грішми й треби; хати нема. Прохання до кінця травня ц. р. до Парохіяльного Уряду в Добриводах п. Іванчани (Ч. 2346/Дя).

3. Калагарівка грималівського деканату. Дотація 3 $^1/_2$ морга дуже доброї ріллі й треби по умові; роківщини й хати нема. Прохання до кінця травня ц. р. до Парохіяльного Уряду в Калагарівці п. Товсте (Ч. 2413/Дя).

4. Львів-Богданівка львівського деканату. Дотація: Треби й помешкання. Прохання до кінця травня ц. р. до Парохіяльного Уряду на Богданівці п. Львів 25, пл. Під колією 9.

5. Стрий стрийського деканату, вимаганий кандидат з вищими кваліфікаціями, що міг би ще й провадити хор і орхестру. Дотація: Помешкання, треби, просфора. Прохання до кінця травня ц. р. до Парохіяльного Уряду в Стрию (Ч. 2476/Дя).

## ХРОНІКА

### Крилошанськими відзнаками наділені:

1. Давосир Михайло, катихит уселюдних шкіл у Камінці Струмиловій (Ч. 8/Орд.).

2. Яценків Володимир, ректор церкви св. Андрея у Львові на Клепарові (Ч. 2668/РД).

### Приняті до звязи з клиром Архіепархії:

1. Дичковський Микола, неопресвитер, рукоположений 17. II. 1935 (Ч. 1660/К).

2. Коник Василь, неопресвитер, рукоположений 17. II. 1935 (1661/К).

3. Кузь Василь, з Чина Найсв. Ізб. (Ч. 2539/Л).

### ДУШПАСТИРСЬКІ ПОСАДИ:

### Канонічну інституцію на парохів отримали:

1. Боднар Антін, парох Петранки рожнітівського деканату, на Городиславичі винницького деканату (Ч. 487/Л).

2. Кармазин Володимир, парох Павлова радехівського деканату, на Поморяни поморянського деканату (Ч. 2186/Л).

3. Костюк Василь, сотрудник з правом управи в Підгайцях, на Рожнітів рожнітівського деканату (Ч. 2798/Л).

4. Нагурський Іван, парох Барилова лопатинського деканату, на Кустин лопатинського деканату (Ч. 2581/Л).

### Завідательства отримали:

1. Бандера Андрій, завідатель Волі Задеревацької болехівського деканату, на Тростянець долинського деканату (Ч. 13200/34/Л).

*2. Бемко Теофіль, завідатель Вибранівки бобрецького деканату, на Петранку рожнітівського деканату (Ч. 2424/Л).*

3. Богатюк Ярослав, ректор у Товстолузі микулинецького деканату, на Старий Збараж збаразького деканату (Ч. 2289/Л).

4. Божейко Роман, сотрудник у Ставчанах, на Ставчани городецького деканату (Ч. 1817/Л).

5. Вацівський Йосиф, завідатель Корчина скільського деканату, на Крушельницю скільського деканату (Ч. 2286/Л).

6. Вергун Іван, завідатель Сернок Середніх бурштинського деканату, на Яблонів галицького деканату (Ч. 3108/Л).

7. Ганицький Іван, завідатель Манаєва оліївського деканату, на Чаниж буського деканату (Ч. 2009/Л).

8. Грицай Василь, ректор Лежанівки грималівського деканату, на Буцики грималівського деканату (Ч. 6828/34/Л).

9. Др. Кладочний Йосиф, архикатедральний сотрудник, на академічного душпастиря у Львові (Ч. 2942/Л).

10. Лесюк Василь, завідатель Станиславчика лопатинського деканату, на Ражнів брідського деканату (Ч. 3109/Л).

11. Олійник Павло, завідатель Кустина лопатинського деканату, на Барилів лопатинського деканату (Ч. 1946/Л).

12. Онуферко Єремія, завідатель Старого Збаража збаразького деканату, на Скалат скалатського деканату (Ч. 2994/Л).

13. Постригач Михайло, завідатель Клещівни нараївського деканату, на Голешів журавенського деканату (Ч. 2586/Л).

14. Свистун Петро, завідатель Поморян, на Павлів радехівського деканату (Ч. 2230/Л).

15. Смулка Роман, завідатель Ражнева брідського деканату, на Сернки Середні бурштинського деканату (Ч. 3110/Л).

16. Чаниж Теодор, ректор у Надієві долинського деканату, на Вибранівку бобрецького деканату (Ч. 2423/Л).

17. Шостак Климентій, ректор в Ушні золочівського деканату, на Станиславчик лопатинського деканату (Ч. 13191/34/Л).

18. Шуст Ярослав, сотрудник з пр. упр. в Сновичі, на Снович поморянського деканату (Ч. 1341/Л).

**Ректорами церков іменовані:**

1. Бачинський Роман, завідатель Тростянця долинського деканату, у Надієві долинського деканату (Ч. 11653/34/Л).

2. Джиджора Василь, завідатель Новосілки Кут підгаєцького деканату, у Старому Місті підгаєцького деканату (Ч.2425/Л).

3. Дичковський Микола, неопресвитер, у Старому Селі винницького деканату (Ч. 1662/Л).

**Сотрудником з правом управи назначений:**

1. Пашковський Юрій, завідатель Рожнітова рожнітівського деканату, в Підгайцях (Ч. 9675/34/Л).

**Сотрудниками назначені:**

1. Гургула Анатоль, сотрудник у Золотниках-Бурканові зарваницького деканату, в Томашівцях войнилівського деканату (Ч. 1900/Л).

2. Коник Василь, неопресвитер, у Конюшках рогатинського деканату (Ч. 1668/Л).

3. Кремінецький Степан, завідатель Пальчинець новосільського деканату, в Вербилівцях рогатинського деканату (Ч. 961/Л).

4. Кузь Василь, з Чина Найсв. Ізб., в Добромірці новосільського деканату (Ч. 1897/Л).

5. Ульванський Роман, завідатель Якторова унівського деканату, в Перегноєві глинянського деканату (Ч. 2355/Л).

**Доїзджаючими сотрудниками назначені:**

1. Дудикевич Володимир, завідатель Станькови войнилівського детанату, в Довгій Войнилівській войнилівського деканату (Ч. 1859/Л).

2. Нагірняк Михайло, катихит у Перегінську, в Перегінську перегінського деканату (Ч. 2894/Л).

3. Хлипавка Василь, сотрудник у Гірнім любінецького деканату, в Довголуці любінецького деканату (Ч. 1622/Л).

4. Червінський Іван, сотрудник у Тухлі тухлянського деканату, в Рожанці Вижній тухлянського деканату (Ч. 1584/Л).

**ПОМЕР:**

**о. Дудрович Омелян**

довголітній парох Яблонова, галицького деканату й вислужений галицький декан, ювилят, член посмертного фонду, помер на 74 році життя й 51 священства дня 20 березня 1935.

Його душу поручається молитвам Духовенства Архієпархії.

Накладом Митроп. Ординаріяту. Друк. „Бібльос“ Львів, Японська 7.

Opłata pocztowa opłacona ryczałtem

# ЛЬВІВСЬКІ АРХІЄПАРХІЯЛЬНІ ВІДОМОСТИ

РІЧНИК XLVIII. ЛЬВІВ, 15. КВІТНЯ 1935 р. Ч. IV.

*МИТРОПОЛИТ АНДРЕЙ*

## ДО ДУХОВЕНСТВА

(Продовження)

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

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

Хоч і як воно видається неправдоподібним, то досвід щоденного життя вчить, що дійсно так буває, що так воно є. Чоловік, перейшовши дорогу оправдання, перейшовши з гріха у Божу благодать, вертає назад і, з непонятих розумові причин, наново переходить ту саму дорогу взад, себто з Божої благо-

дати — у стан смертного гріха, з Божої дитини — свідомо й добровільно сам себе засуджує на стан невільника, сам добровільно й свідомо бере на себе непонятий тягар Божого гніву й Божого засуду.

Душпастиреві, коли стане перед таким непонятим фактом, приходиться засобами душпастирської праці, а мабуть головно проповіддю, наново „в болях родити свою дитину, доки Христос вобразиться в неї“ (Гал. 4, 19). Це діло перевищає всяку людську змогу, тут треба одної Божої сили. Але ця справа віддана печаливості й журбі людини. Душпастир не може з заложеними руками ждати на чудо з неба, він мусить усе ділати і все пробувати, щоб Боже діло навернення грішника було довершене його руками, те Боже діло, що є більше від Христових чудес: „І більші (діла), ніж ці, творитимете“ (Йо. 14, 12). Чудотворна Христова сила зложена в руки душпастиря, а праця, доручена йому, є вищою над усяку людську силу. Виконуючи ту працю, душпастир мусить собі здати справу, оскільки це можливе, з тайни беззаконня, що довела Божу дитину в такий упадок. Щоб грішника навернути, треба буде йому пригадати стан, з якого відпав, та Божі дари, що їх стратив. Тою дорогою веде грішника й св. Письмо, щоб його навернути: „Памятай, звідки ти впав, покайся й роби попередні діла“ (Обяв. 2, 5). Треба пригадати грішникові стан Божого синівства й чудових Божих дарів, страчених гріхом, та старатися повести його дорогою оправдання, що її вже раз перейшов, але на жаль без тривалого успіху.

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

Ми бачили вже ту дорогу, коли досліджували перше приготування до оправдання. Те приготування полягало на вірі, на Господньому страсі, на надії, на початку любови й на ненависті гріха, а все це вводить душу в оправдання при св. Таїнстві хрещення. *Щоб душу на тій дорозі утвердити, треба пригадати,* утвердити й поглибити поступінно всі отсі точки приготування оправдання, відай досі заслабі. Цим поправимо бодай одне, бо *які ще крім того не булиб причини упадку, упадок всетаки є до-*

казом, що ті точки приготування були не досить сильні, не досить основні в душі. Майже кожна з тих частин приготування, якщо її основи сягають дна душі й обнимають цілість життя, повинна вистарчати, щоб устерегти людину перед нерозважним відкиненням від себе неоцінених дібр і перед нараженням себе на страшні наслідки. На це наказує саме св. Письмо: „Бо коли би були пізнали, ніколи не були би розпяли Господа слави“ (I Кор. 2, 8).

Щоб успішно встерегти вірних перед тим змарнуванням, тим „недбанням про таке велике спасення“ (Євр. 2, 3), яким є гріх, мусимо неначе закладати наново „підвалини покаяння від мертвих діл, і віри в Бога, і науки хрещення, і положення рук, і воскресення мертвих, і вічного суду“ (Євр. 6, 1—2). В нашому положенні, перед сумною подією упадку оправданого, не можемо з Апостолом Павлом „полишивши початки Христової науки, звернутися до звершенішого“ (Євр. 6, 1), а треба нам так довго працювати над основами християнства, як довго не зробимо всього, щоб забезпечити по змозі вірних від смертного гріха, що веде у вічне засудження.

## III. Віра.

**1. Безсумнівна подія надприродного, дійсного обявлення.** Свята наша Мати католицька Церква вірить і вчить, що Всевишнього Бога, творця й мету всякого сотворіння, можна напевно пізнати світлом природного людського розуму з Його діл, себто з речей Ним сотворених. Св. Апостол Павло учить виразно, що „невидиме Його із сотворіння світа розважуванням творів стає видимим, Його вічна сила й божество“ (Рим. 1, 20). А надто подобалося Його мудрості й доброті обявити людському родові Себе Самого й постанови Своєї вічної волі ще іншою, надприродною дорогою. Як учить св. Апостол Павло: „Многократно й різними способами говорив Бог давно до отців у пророках, в ці останні дні говорив до нас у Сині“ (Євр. 1, 1).

**2. Потреба обявлення.** Це треба передовсім приписати Божому обявленню, що всі можуть легко, певно й без жадної помилки пізнати те, що з Божества може бути доступне людському розумові (I-a, c. 1, a. 1). Але не тому Боже обявлення є конечно потрібне; воно тому конечно потрібне, бо Бог, з безконечної Своєї доброти, призначив чоловіка до надприродної цілі. Та ціль лежить в учасництві Божих дібр, що цілковито перевищають пізнання людського ума, як написано: „Чого око

не бачило, ані вухо не чуло, ані в серце чоловіка не прийшло, те приготовив Бог тим, що Його люблять" (І Кор. 2, 9).

**3. Джерела обявлення.** Це Боже обявлення по вірі вселенської Церкви, визначеній Триденським Собором, міститься в писаних книгах та в неписаних переданнях, що їх приняли Апостоли з уст самого Христа, або з надхнення Святого Духа списали неначе під Його диктатом та передали з рук до рук, і так дійшли вони аж до нас. Св. Тридентський Собор наводить книги Старого й Нового Завіту цілі, з усіми їх частинами. Книги Старого Завіту в оригіналі написані по єврейськи (тільки невеличкі уступи писані по халдейськи) та були перекладені на грецьку мову в другому столітті перед Христом, т. зв. переклад 70-ти. Автентичний латинський переклад називається Вульгата. Свята Церква вважає їх за книги святі й „канонічні" не тому, що вони написані трудом людей, а пізніше були приняті повагою і владою Церкви, і не тому тільки, що вони містять у собі Боже обявлення без помилки, але вважає їх за святі тому, що написані з надхнення Святого Духа й мають за автора самого Бога. Сам Бог написав ті книги, а св. Церква приняла їх від Ісуса Христа за Божі книги.

**4. Канон св. Письма.** Святий вселенський Тридентський Собор наводить усі книги Старого й Нового Завіту. Той список називається „канон", бо є списком сталим і з нього не вільно нікому ані нічого опустити ані до нього нічого додати. Книги Старого Завіту такі: Пятикнижя Мойсея, себто книги Битія, Виходу, Левітику, Чисел і Второзаконня; книги Ісуса Навина, Суддів, Рут, 4 книги Царств, 2 книги Параліпоменон, Ездри 1-а й 2-а книга (що також називається книгою Неемії), Товіта, Юдити, Естери, Йова, Псалтиря Давидова (150 псальмів), Притч, Еклєзіяст, Пісня (Пісня пісень), Мудрости, Ісуса Сираха, Ісаії, Єремії, Варуха, Єзекіїла, Даниїла, 12 книг менших Пророків, себто Осії, Йоіля, Амоса, Авдії, Йони, Міхея, Наума, Авакука, Софонії, Аггея, Захарії й Малахії та дві книги Макавейські.

Нового Завіту: Чотири книги Євангелія, по Матеєві, Маркові, Луці і Йоані, Апостольські Діяння (списані Євангелистом Лукою), 14 послань Апостола Павла, себто: до Римлян, 2 до Коринтян, до Галатів, до Єфесян, до Филипян, до Колосян, 2 до Солунян, 2 до Тимотея, до Тита, до Филимона й до Євреїв, та 6 соборних послань: 2 св. Петра, 3 св. Йоана, 1 св. Якова, 1 св. Юди Тадея й Обявлення св. Йоана Богослова (Собору Тридентського, сесія 4-а).

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

**6. Визначення віри.** Чоловік цілий залежить від Бога, свого Сотворителя й Пана; його розум повинен бути цілковито залежний від предвічної, несотвореної Правди. Тому ми обовязані віддавати Всевишньому повний послух розуму й волі, піддаючись у вірі Божій обявленій правді.

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

**7. Віра годиться з розумом.** Бог хоче, щоб наша віра була, як каже Апостол Павло, „розумною службою" (Рим. 12, 1), й тому дає нам не тільки внутрішню поміч благодати й надхнення Св. Духа, але й зовнішні докази. Бог дав нам цілу низку Божих подій, Божих фактів, а передовсім — чудеса й пророцтва. В них і недосвідчений чоловік може ясно пізнавати всемогучість і безконечну мудрість Бога, а тому ті факти є певними знаками й доказами Божого обявлення. Один Бог міг на тисячі й більше літ перед якимись подіями Нового Завіту передсказати їх докладно устами Пророків і так їх описати, або й історичними подіями представити, що вони докладно відповідають і правдам

і подіям Нового Завіту. Таких пророцтв і прообразів є повно в цілому Старому Завіті: Мойсей і Пророки висказали й написали цілу низку таких пророцтв та вчинили безліч знаменитих чудес.

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

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

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

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

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

**9. Предмет віри.** Божою й католицькою вірою треба вірити в усе, що міститься в Божому слові, написаному й ненаписаному та переданням передаваному, і що Церква, торжественним висказом свого вчительського уряду, подає до вірування, як правди Богом обявлені.

Католицькою вірою називаємо віру в правди Богом обявлені і Церквою подавані до вірування. Божою вірою називаємо

принимання за правду всіх правд Богом обявлених. Деякі з тих правд є такі ясні, що їх Церква подає самим подаванням св. Письма й не потребує їх пояснювати ані визначувати. Інші, більш укриті, мусить Церква проголошувати як правди Богом обявлені, а робить це звичайно тоді, коли єретики ложно пояснюють Божу науку і протиставляються Божій правді. Тоді їх наука може християн так баламутити, що вже й не знають та не видять правди, що в св. Письмі ясно висказана.

Ціла історія св. Церкви показує, як правди Божої віри поволі ставали теж правдами католицької віри; правди, що містилися в первісному Божому обявленні, себто в обявленні, даному Христом і Апостолами, одну по другій Церква визначувала, пояснювала й розяснювала, звичайно осуджуючи єретиків за їхню ложну науку, що противилася Божій вірі. Церква тим способом неначе проповідала Євангеліє, проголошувала тайни віри, а робила те тоді, коли всі Епископи християнсько-католицького світу збиралися на вселенський Собор, або коли й поза Соборами Церква, по світу розсіяна, себто Епископи, кожний у своїй епархії, проповідали однаково ті самі правди віри. З тієї проповіді св. Отців з часом черпали вселенські Собори, щоби вселенським авторитетом учительського уряду Церкви ближче означити й проголосити якусь правду як обявлення.

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

Маємо обовязок приняти віру й тривати в ній до кінця, але той обовязок трудно виконати; трудно чоловікові знати, яка є правдива Божа наука, що її має приняти з віри. Бог захотів нам той обовязок зробити лекшим і тому Своїм Сином, Ісусом Христом, установив св. Церкву та позначив її очевидними знаками Своєї встанови, так що всі можуть її признати за сторожа й учителя обявленої Божої правди. Церква це сторож і вчителька Божого обявлення.

**11. Зовнішня Божа поміч до виконання обовязку віри.** Бог зробив християнську віру такою, що її очевидно люди можуть приняти, й для тієї ціли вчинив багато дивних Божих діл. А все віддав Христос Своїй святій Церкві. Та не тільки те, що Христос віддав Церкві, є знаком, що віру розумно можна й треба приняти, але й Церква сама собою є незбитим доказом Божого

післаництва й правди Божої науки. Чудесне поширення Церкви на цілий світ, не зважаючи на трудні умовини й переслідування, її знаменита святість і невичерпане багацтво в усіх духових добрах, її вселенська єдність, непобідима стійність, усе разом є неначе якимсь великим і сталим чудом чи чудовим Божим ділом, що доказує правди Божого обявлення. Всі Божі прикмети того одинокого в своїм роді Божого діла, яким є св. Церква, це безперервний мотив, що каже нам признавати віру за приємлему й обовязкову, а післаництво Церкви — за післаництво Боже.

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

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

Та доля тих обох родів людей не є рівна. Одні небесним даром св. католицької віри дійшли до правди і при правді тривають; другі, ведені людськими гадками, тримаються неправдивої релігії. Ті, що св. віру приняли, під учительським урядом Церкви не можуть ніколи мати справедливої причини зміняти свою релігію або сумніватися про правди своєї віри. Тому „дякуючи Богові Отцеві, що зробив нас достойними учасництва в наслідстві святих у світлі“ (Кол. 1, 12), не занедбуймо такого великого спасення, а „дивлячись на Ісуса, творця й звершителя віри“ (Євр. 12, 2), „держімся непохитного визнанння нашої надії, бо вірний, хто обіцяв, і уважаймо один на одного, заохочуючи до любови й добрих діл“ (Євр. 10, 23—24).

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

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

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

**14. Участь розуму в досліджуванні надприродної правди.** Але природний розум не є безчинний у пізнанні надприродної правди. Він, просвічений вірою, усильно, побожно й покірно шукає та з Божою помічю доходить до якогось розуміння Божих тайн, а те розуміння є преціне й прекорисне. Розум доходить у дечім до того розуміння через порівнання з тим, що сам природно пізнає, в дечім зі злуки самих тайн і з їх відношення до останньої цілі чоловіка. Та людський ум ніколи не стає здібним пізнавати чи розуміти ті правди з такою ясністю, з якою розуміє те, що є природним предметом пізнання. Бо Божі тайни самою природою так перевищають сотворений ум, що навіть тоді, коли вони відслонені даним обявленням і приняті вірою, остають усе неначе прикриті гейби якоюсь заслоною віри, окружені немов темрявою. Такими лишаються так довго, як довго в тому смертному житті „мешкаємо далеко від Господа; бо ходимо вірою, а не видінням“ (II Кор. 5, 6).

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

Якщо часом виглядає, що є якась суперечність, то воно походить з того, що або догми віри не є виложені й зрозумілі по гадці святої Церкви, або вважається за правди пізнані розумом те, що є тільки здогадами або гадками людей. Про це добре говорить пятий Собор у Лятерані (XVIII вселенський, у рр. 1512—1517): „Кожне твердження, противне світлу віри, є ложне; ми його як ложне осуджуємо й визначаємо“ (8-а сесія).

Звідси то Христова Церква, котрій Христос поручив Апостольський уряд учити, дістала також уряд зберігання „депозиту“ чи „скарбниці віри“ (I Тит. 6, 20). Тому вона має також від самого Бога і право і обовязок осуджувати „ложну мудрість“ (I Тим. 6, 20), щоб ніхто не дав себе „підвести фільософією та пустим обманом“ (Кол. 2, 8).

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

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

**17. Правдивий поступ природної й обявленої науки.** Наука віри, яку Бог обявив, не може мати на цілі такого розвою, як це мають різні фільософічні дисципліни, що то їх розвивають людські уми, бо наука віри це неначе Божий скарб, Божий депозит, що його Христос передав Своїй Обручниці Церкві, приказуючи вірно зберігати й непомильно пояснювати та вчити. Звідси то потреба безумовно зберігати все те значіння святих догм, яке раз проголосила свята Мати Церква й ніколи не годиться від нього відходити, під покришкою чи виглядом якогось вищого пізнання. Тут можна влучно навести св. Вінкентія Ліринейського

(ч. 28): „Так нехай росте, нехай могутньо й сильно розвивається пізнання, наука й мудрість і поодиноких і всіх людей, кожного чоловіка й цілої Церкви разом, але той розвиток пізнання віри по всі віки нехай держиться все тої самої догми, того самого значіння й тої самої гадки про догму".

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

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

Щоб собі всесторонньо зясувати всі причини, які склалися на руїну духовного чи християнського життя, а нею є страта Божої благодати, треба нам передовсім застановитися над мертвою вірою. Св. Яків називає мертвою таку віру, яка не проявляється добрими ділами. З того назвала богословія мертвою ту чесноту віри, що не є злучена з Божою благодаттю, або, як каже св. Апостол Павло, „що не діє через любов" (Гал. 5, 6). Коли застановляємося над нею, мусимо признати, що вона є не тільки Божим даром, але й великим Божим даром. Вона Божим даром, бо, очевидно, ніхто власними силами, себто силами людської природи, не може піднестися до приняття за правду науку євангельської проповіди, що о ціле небо вища від поняття й сили людської природи й людського розуму. Зрештою, це правда віри,

що вже в пятому столітті була в Церкві проповідувана проти єретиків пелагіян. Кажемо, що така віра є й великим Божим даром і то не тільки завдяки свому предметові: вонаж отвирає чоловікові небо і лучить людський ум з Божеством. Мертва віра є великим Божим даром і тому, що в собі має неначе безмірну силу: вона веде в оправдяння.

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

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

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

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

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

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

**19. Жива, хоч слаба віра.** Вже те саме, що Христос приписує вірі таку силу, що й найменша може переносити гори, вказує на те, що Христос признавав віру самих Апостолів за дуже слабу, хоч і не можна сумніватися, що вони жили в стані надприродної Божої благодати, себто не були в смертному грісі. Але Христос і ганив слабу віру Своїх учеників, коли казав до Петра: „Маловіре, чого ти усумнівся“ (Мат. 14, 31). А коли Апостоли питали: „Чому ми не могли уздоровити біснуватого“, відповів просто: „З причини вашого невірства“ (Мат. 17, 20).

Непамять на справи віри так у людській душі злучена з вірою, так одне по другім наступає, що навіть у людей тієї міри, що верховний Апостол Петро, по хвилинах піднесення на душі, що рівнялися обявленню з неба, наступали моменти притемнення всіх надприродних понять. Бачимо, як Апостол Петро, що перед хвилиною неначе в імені всіх Апостолів визнає Боже післаництво Христа та висказує віру в Нього, як Месію, й від Ісуса Христа чує знамениту похвалу: „Блажений ти, Симоне, сину Йони, бо не тіло й кров обявили тобі, а Мій Отець, що на небесах“ (Мат. 16, 17), в хвилину пізніше за висказ, зрештою повний любови

до Ісуса Христа, мусів почути прикру догану: „Іди від Мене, сатано.... бо не думаєш про Боже, а про людське“ (Мат. 16, 23). У грецькому оригіналі написано „οὐ φρονεῖς“, себто „не маєш змислу до того, що Боже, не розумієш“.

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

Упадок віри зачинається від упадку в інших речах, від страти доброї совісти. Перестрашаючий приклад того находимо в бувших християнах Іменеї й Олександрі, про котрих Апостол пише до Тимотея, що вони „відкинувши добру совість, відпали від віри“ (І Тим. 1, 19). Одним словом, коли шукаємо причини того, що може віру робити слабою, находимо її в цілій моральній будові християнського життя. Тільки той, хто „ходить достойно покликанню“ (Ефес. 4, 1) і „в кожному доброму ділі приносить плід і зростає в пізнанні Бога, — кріпшає всякою силою по могучості Його слави, у всякій непохитності й довготерпеливості“ (Кол. 1, 10—11), тільки такий правдиво „стоїть у вірі“ (І Кор. 16, 13).

Щоб „стояти в вірі“, треба „сторожити, бодритися, утверджуватися“ й так жити, щоб „усе в нас діялося в любові“ (І Кор. 16, 13). Або іншими словами — сущний елемент живої віри це так боротися зі злом і так поборювати в собі пристрасті, щоб безнастанно зростати в вірі й любові. Не даром Апостол на-

зиває віру щитом, потрібним у боях: „У всім беручи щит віри, котрим можете вгасити всі огнисті стріли лукавого“ (Єфес. 6, 16).

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

Стан Божої благодати в душі не зменшується навіть через найбільші несмертні гріхи. Хочби чоловік і без кінця допускався простительних гріхів, Божа благодать у своїй сущності залишається такою, якою є; вона навіть росте через добрі діла християнського життя, а не зменшується через несущні відвернення від першої цілі чоловіка — спасення вічного. Але через усі похиби й через невживання віри ростуть у душі розположення, а вони не дають поступати по вірі, і в міру зросту тих лихих розположень зменшується теж природний, відповідний до віри нахил — жити по християньски. Той нахил жити по християньски полягає передовсім на моральних чеснотах і то не оскільки вони є вливані надприродною благодаттю, а оскільки вони є набувані власним діланням чоловіка. Такі природні чесноти можуть зменшуватися в безконечність, себто їх натуга може звільнюватися в міру зросту і злих звичаїв і повседневних гріхів. Через зріст у душі чужих і неприхильних вірі сил та через зменшування того всього, що є якимсь природним чи розположенням чи звичаєм чи чеснотою, що вірі помагає, хоч віра сама в собі не зменшується, чоловікові стає чимраз трудніше жити з віри. Життя з віри слабне й тому віра бодай видається чимраз слабшою; вона чимраз менше впливає на життя чоловіка, чимраз більше стається невжитою силою — аж до хвилини, коли воля в речі вже сущній і важній відвернеться від своєї цілі, від Бога, й допуститься смертного гріха.

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

Звичайно буває, що коли якісь єретики розширяють свою

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

Бувають люди, що вважають віру за якесь почування, довіря, для інших вона є лише привязанням до якоїсь традиції, або стається однозначною з признанням якогось єства, яке зрештою може бути поняте як сила далека від того, щоб вмішуватися в справи людей, і про яку мало що можемо знати. Якби ті тези були сформуловані просто, були би запереченням християнського обявлення, запереченням особового Бога, Пресвятої Тройці, Воплочення Божого Сина й, очевидно, послідовно всіх правд віри. Тільки з несвідомости можуть такі поняття віри оставати в душі чоловіка, що хоче себе вважати за християнина й на дні душі має ще чесноту віри й Божу любов!

Далеко від тих імлавих, непевних понять є та віра, що по науці Ісуса Христа має якусь таку неначе безконечну силу, якісь духові динаміти. Найменше зеренце тієї динамічної віри вистарчає, щоб гори пересувати й творити не знати які чуда. Як же буде виглядати віра в Божу науку, коли вона не буде маленьким

зеренцем в душі, а коли обніме ціле життя, як зрештою й повинна обняти, коли „праведний з віри живе“ (Авак. 2, 4; Євр. 10, 38)?!

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

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

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

Віра, що „діє через любов“, спричинює, що добрі діла християнина світять перед людьми блиском надприродної краси, а люди „бачучи ті добрі діла,“ прославляють нашого Отця на небі“ (Мат. 5, 16). У величавому образі, яким переходить Апостол цілу історію Божого обявлення, представляє він велич тих, що повірили. „Вірою приніс Авель Богові жертву ліпшу, ніж Каїн, і нею отримав свідоцтво, що він праведний... Вірою Енох був переселений, щоб не бачити смерти, і не знайдено його, бо переселив його Бог. А перед переселенням одержав свідоцтво, що подобався Богові, без віриж неможливо Богові подобатися... Вірою Ной, одержавши обявлення про те, чого ще не бачено, в страсі побудував ковчег на спасення свого дому, котрим осудив світ і став наслідником праведности, що походить з віри. З вірою послухав Авраам, щоб вийти на місце, котре мав дістати в наслідство, і вийшов не знаючи куди іде. Вірою мешкав в обіцяній землі як чужій, живучи в шатрах з Ісааком і Яковом, співнаслідниками тої святої обітниці... Вірою і сама неплідна Сара дістала силу зачати сина помимо віку, бо вірила, що вірний Той, хто обіцяв. Тому від одного, та ще й помертвілого старця наро-

дилося множество, як звізд на небі і як безліч піску на березі моря. В вірі померли всі ті, що не приняли обітниць, але з далека її бачили, витали й визнавали, що вони подорожні й чужинці на землі... шукають вітчини, бажаючи ліпшої — тої, що в небі. Вірою жертвував Авраам свого сина Ісаака... Вірою про будуче благословив Ісаак Якова й Ісава, вірою Яків, умираючи, благословив синів Йосифа... Вірою Йосиф, умираючий, споминав про вихід синів Ізраїлевих... Вірою укривали Мойсея після народження... Вірою Мойсей... волів радше страдати з Божим народом, ніж мати проминаючу роскіш з гріха, за більше багацтво вважаючи наругу Христа, ніж єгипетські скарби... Вірою перейшли Ізраїльтяни Червоне море, неначе по сухій землі... Вірою попадали мури Єрихону... Вірою блудниця Раава не згинула з невірними... І що ще маю сказати? Бо не стане мені часу оповідати про Геодеона, Варака, Самсона, Єфтея, Давида, Самуїла й Пророків, що вірою поконували царства (Хананеїв, Филистимів, Амонітів), чинили справедливість, доступали обітниць (Ісус Навин, Давид), загороджували пащі львам (Давид, Самсон, Даниїл), гасили силу огня (в вавилонській печі), уникали вістря меча (Давид, Ілія), ставали сильними з немічних (Йов, Єзехія, Товіт), бували хоробрими на війні, побіджали у війнах, розбивали полки чужинців. Жінки діставали своїх померших з воскресення (від Ілії, Єлисея), а інші переносили муки й терпіння з надії на воскресення. Інші були висмівувані, бичовані, вязнені, каменовані, пиловані, суджені, вмирали від меча, блукали в овечих і козячих шкірах, бідуючи, гноблені, мучені, ті, котрих світ не був достойний, скиталися по пустинях і горах і вертепах і земних печерах і пропастях, а всі вони вірою одержували свідоцтво, а всі вони, будучи свідками віри й маючи її свідоцтво, не приняли обітниці, бо Бог передвидів для нас щось ліпшого" (Євр. гл. 11).

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

Християнин, відроджений з води й Духа у хрещенні, мертвий на всякий гріх, з Христом розпятий, що не шукає свого добра, а добра ближніх, що чистий від усякої плями тіла й духа, сповняє святість у Божому страсі та Христовій любові; він, що не має порока ні скази, а є святим і непорочним, причащається пречудового Христового Таїнства, Його Тіла й Крови; він, що з віри живе на небесах, що свій скарб та своє серце має в небі, го-

товий кожної хвилини віддати життя за віру та братню любов, так як Христос полюбив нас і Своє життя віддав за нас. Християнин, що вмертвляє своє тіло й бере його в неволю християнської відваги й християнської боротьби зі собою, стає за прикладом Христа убогий духом, тихий і покірний, голодний і жадний справедливости; християнин, що є чистий серцем для Бога і милосерний для ближніх, миролюбивий і переслідуваний за свою віру й побожність; християнин, що іде слідами Христа з хрестом на раменах на гору Голгофту, щоб і життям і смертю давати свідоцтво правді; християнин, що носить на тілі язви Господа Ісуса та в праці для ближніх, із любови до них, проливає свою кров безкровним способом, але готовий пролляти її і кривавим способом, — він стає в ряди з тими великанами Старого Завіту, що їх світ не був достойний.

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

Невіруючий терпить, але безнадійно; мучиться, але без хісна; шукає правди, але, якщо її шукає поза Богом, не знайде її, бо ціле його життя кінчиться на гробових дошках. Якщо народився і не мав того щастя, щоб дитиною відродитися з води й Духа, то, шукаючи правди так як уміє і може та сповняючи накази своєї совісти так як уміє і може, з Христового милосердя може дійде до віри й вічного життя. Але якщо з вірного став невірним, якщо корабель віри розбився в його житті з його

власної провини, через відкинення доброї совісти, трудне його навернення, бо й праведний ледви з трудом спасається.

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

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

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

Хоч віра в нього і мертва, то всетаки може протиставити безконечній Божій доброті глибінь людської злоби й людської глупоти. Бо в кожному смертному грісі людська злоба й глупота

противиться в безконечність Божій доброті, противиться до того ступня, що з тою добротою зачинає боротьбу і в тій боротьбі не має ніщо іншого на меті, як знищити в душі, у своїй власній душі, життя Божої благодати та, оскільки це можливе, в собі самому ще раз розпяти Христа.

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

## IV. Господній страх.

По сказаному в уступі про спосіб приготування до оправдання [1]), дорогою зі смерти в життя, з гріха в благодать — веде віра, а на другому місці страх перед Божою справедливістю. Тому, бажаючи наново побудувати з руїни упадку Божий храм, яким є душа християнина, треба нам після віри перейти те, що знаємо про Господній страх. А щоб наше діло було тривале, щоб встерегти будову від нового розбиття, від нової руїни — треба нам про Господній страх сказати якщо не все, що можна сказати, то бодай те, чого найбільше потрібно до покаяння.

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

[1]) Диви ст. 71, н. 7.

наново до будови храму, нам треба про цей матеріял старатися якоюсь осібною старанністю, щоб не наразитися на другу подібну катастрофу.

1. **Що це Господній страх?** „Господній страх це початок мудрости", каже мудрий Соломон (Притч. 1, 7). Не входячи покищо в фільософічні питання, чим є пристрасть страху в душі, а беручи Господній страх, у такім значінні, яке надає тому слову найзагальніший звичай поміж людьми, ствердимо на самоту вступі, що Господній страх полягає на тому найзагальнішому почитанні Божества, яке проявляється в зберіганні Божих заповідей. Дійсно, люди привикли стримуватися від гріха тим словом: „Чи ти не боїшся Бога"? По загальній гадці всіх людей, усіх народів світа, — хто боїться Бога, зберігає Його заповіді, і тому правильно душа, як каже Тертуліян, з природи християнська — відчуває ту фундаментальну важність зберігання Божих заповідей. Премудрий Соломон кінчає ту фільософічну книжку, що її „Когелєт" (Проповідник, Еклєзіяст) називають і в якій представлена неміч людської думки, порожність та марнота людського життя, кінчить такими простими словами, що видаються неначеб були взяті з якоїсь іншої, популярнішої його книги: „Бога бійся та зберігай Його заповіді: у тім цілий чоловік" (Екл. 12,13). Хоч людський ум буде підноситися не знати як високо у людській, ба навіть у Божій мудрості, хоч буде переходити не знати які глибокі теорії, доктрини чи науки, вкінці дійдемо до тої правди, до якої доходить і мала дитина, що зачинає вчитися катихизму: Бога бійся, зберігай заповіді.

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

Книги Мудрости Старого Завіту переповнені пречудовими висказами Богом надхнених письменників про Господній страх. Господній страх не тільки названий в кількох місцях початком або порядком мудрости (Притч. 15, 33), але й названий джерелом

життя, рятунком перед руїною смерти (Притч. 14, 26), славою, веселістю, вінцем радости (Сир. 1, 11). Страх Господа виганяє гріх (Сир. 1, 27), є повнотою й корінням мудрости (Сир. 1, 16). Нічого не бракує тим, що Бога бояться (Пс. 33, 10). Щасливий чоловік, що має дар Божої боязни (Сир. 25, 15). Блажен муж що боїться Єгови, в заповідях Божих сильна його воля (Пс. 3, 1). „Сильним на землі буде сімя його, рід праведних благословиться. Слава й багацтво в домі його, і праведність його перебуває во вік віка“ та дальше цілий той псалом є описом і похвалою Господнього страху. Трудно нам наводити поодинокі вискази: ціла Псалтиря переповнена похвалами тої чесноти. „Бійтеся Господа всі святі Його. Нема браку тим, що бояться Його“ (Пс. 33, 10).

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

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

в попіл обернувши, засудив на знищення, поставивши їх як приклад тим, що хотять жити безбожно... уміє Господь... безбожних зберегти на день суду для покарання, а найбільше тих, що ходять за тілом з пожадання нечистоти" (II Петр. 2, 4—10). Оригінально тут висказана наука св. Петра: Господнього страху треба особливішим способом тим людям, що мають нечисті гріхи; до інших промовить лекше аргумент любови, на нечистих треба вживати страху. Пізніше, коли будемо мати нагоду говорити про головні гріхи, побачимо, що та гадка св. Петра повторюється різними способами в усіх Отців Церкви.

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

**3. Подвійний страх.** Ми бачили, що предметом страху є зло, але треба розрізнити подвійний спосіб, у якім зло є предметом страху. Тим предметом може бути або саме зло, перед яким чоловік утікає, або те, від чого чоловікові може прийти якесь зло. Бог, як безконечна доброта, не може бути предметом страху в першому значінні, себто не може бути тим злом, перед яким чоловік утікає. Але другим способом Бог може бути пред-

метом страху, оскільки якесь зло чоловіка походить від Нього або має з Ним звязок. Від Нього походить зло кари, а з Ним є звязане для чоловіка зло провини, що відділяє людину від Бога. Зло кари є лише частинно й тільки зглядним злом, бо кара позбавляє чоловіка не найвищої ціли, але якогось часткового добра, а безголядним злом назвемо тільки те зло, що чоловіка відділяє від останньої ціли.

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

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

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

Це ще краще пояснюється тим, як який страх з любовю росте або при побільшенні любови маліє. Синівський страх росте зі зростом любови й лишається навіть у Святих у небі. Страх

невільничий, оскільки є невільничо-невільничим, гине цілком, як тільки любов входить у душу. Богослови кажуть, що з наближенням любови гасне невільничість страху, а зістає тільки страх кари й власна любов, але вони вже підпорядковані Божій любові, себто з невільничого страху лишається те, що творить його суть — страх кари. В міру росту в душі Божої любови той страх кари зменшується: чим більше хто Бога любить, тим менше боїться кари; передовсім тому, бо звертає менше увагу на своє власне добро, якому противиться кара; а дальше й тому, що чим більше Бога любить, тим сильнішу має певність нагороди. Надія стає в нього неначе певністю, стає тим, чим властиво повинна все бути. Страх не повинен ніяким способом зменшувати ту певність надії, але до певности надії приступає якесь довіря і якась певність, котру страх може зменшувати, а тому в міру зменшення страху росте те довіря й та певність, що не є сущні надії, а прилучені до неї.

Св. Апостол Павло, не в своїм тільки імені, а неначе іменем християнської душі, каже: „Я знаю, кому я повірив, і я певний, що може заховати мій заліг“ (II Тим. 1, 12). Ця певність надії може лучитися й зі страхом кари, але в міру зросту надії, що росте в душі з Божою любовю, той страх зменшується й до певности надії прилучається щось, що св. Тома називає довірям у певність нагороди (пор. II-a II-ae цілу кв. 19, а щодо останньої точки арт. 10).

**4. Конечність Господнього страху.** З того всього, що сказане, виходить ясно й конечність Господнього страху. Вже те, що Господній страх є необхідною дорогою до оправдання, доказує його конечність. Можна сказати, що це наука Богом обявлена й визначена св. Тридентським Собором, що грішник до оправдання доходить дорогою Господнього страху. Господній страх представлений і в св. Письмі дуже виразно як обовязок людей до Бога. „Якщо я Господь, деж є страх Мій?“ (Малах. 1, 6), або: „Хтож Тебе не буде боятися, Царю народів?“ (Єрем. 10,7). Ми вже бачили наказ Христа: „Бійтеся того, що може і душу і тіло погубити в пеклі“ (Мат. 10, 28). Дальше, синівський страх є так злучений з любовю, що, як ми бачили, навіть Святі в небі є переняті страхом перед Богом. Розуміється, страх Святих вже не є боязню якогось зла, бо Святі в небі цілковито забезпечені від всього того, що може бути злом, але походить з того, що Бог у безконечну безконечність є понад природу й поняття всіх сотворінь.

Ми також бачили, що в своїй суті Господній страх є в тому,

що чоловік піддається Богові й слухає його заповідей. Тому в св. Письмі страх Господній лучиться часто зі збереженням заповідей. Так напр.: „Такі є заповіді, щоб ти боявся Єгови, твого Бога, й зберігав Його заповіді й прикази, які Я тобі проголосив“ (Втор.6, 1—2).

**5. Спасительний страх.** Якщо в визначенні Тридентського Собору св. Церква Божий страх ставляє як одну з умовин оправдання, може не має на думці того дару Святого Духа, яким є страх Господній, початок і корінь премудрости. Перед оправданням, себто хрещенням, душа ще не має дарів Святого Духа, бо ще не має Божої благодати, а Господній страх не є моральною чеснотою, — він є даром Святого Духа. Може бути, що церковна дефініція говорить про переминаючий, актуальний подув дару Святого Духа, але може бути, що вона має на думці попросту ті гадки чи почування, які родяться в душі на вид чи на думку Божої справедливости й Божої кари.

Віра представляє чоловікові, як це „страшно впасти в руки живого Бога“ (Євр. 10, 31), бо „наш Бог є пожираючим огнем“ (Євр. 12, 29). Хоч віра перед оправданням ще не є вливаною в душу чеснотою, а лише проминаючим актом, її предметом є правди такі страшні, що вистарчають, щоб збудити страх у душі чоловіка, що ще не може мати Господнього страху. Віра представляє і пекольну муку і вічний огонь і скрегіт зубів і темну пропасть, що отвирається під ногами грішника в годині смерти. Апостол каже: „Зі страхом і стрепетом працюйте над своїм спасенням“ (Фил. 2, 12).

Ми бачили, що неначе вступом до Господнього страху є те невільниче поняття, яке представляє чоловікові Божу кару як особисте нещастя, як особисте зло чоловіка. Той невільничий страх, у якому ще стільки самолюбства, може бути й природною гадкою людського ума чи актом людської волі, але й може бути даний уже якимсь впливом діючої благодати, себто може бути вже поволі очищуваний від того, що в ньому чисто невільниче, й поволі приготовляти душу до освячення й оправдання через гадку, яку піддає віра, — а саме, що кара є злучена з провиною, що не можна боятися кари без того, щоб бодай у частині, бодай початково не зачинатися бояти й вини. Грішник, ідучи до оправдання в хрещенні, має душу, хоч ще неосвячену, але більше вразливу на гадки віри, ніж чоловік, що після благодати хрещення мав нещастя відкинути від себе Божу благодать. Грішник, що йде до оправдання купіллю хрещення, може мати великі й тяжкі гріхи, але не має того гріха: самовбивства й Христо-

вбивства; тому й душу має без порівнання спосібнішу відчути враження з неба, ніж душа нещасного, про котрого тепер говоримо, але й для невразливої душі — правди, що їх віра пересуває перед очима, є досить страшні, щоб викликати в душі, а може трохи і в почуваннях, враження боязни, страху й природно злученого враження, а відтак і акту надії. Тому, не глядячи на трудноші, не переставаймо працювати над душею нещасного, щоб допровадити її до другого оправдання, до другої купелі, в якій уже не в воді, а у власних сльозах душа може вмитися з гріхів.

**Молитва за страх Господній.**

Всемогучий і милосерний Боже! Я мав те страшне нещастя стратити благодать св. хрещення. Знаю, що трудна для мене дорога оправдання й дорога спасення, але вірю в Твоє безконечне милосердя, вірю в Твою страшну справедливість і бажаю рятувати свою душу. А що дорогою в спасення, дорогою в оправдання є страх Твого суду й Твоєї кари, через Кров Твого Сина Ісуса Христа благаю Тебе: „Господнього страху навчи мене“ (Пс. 33, 12), „страхові Твому пригвозди тіло моє“ (Пс. 118, 120).

Боюся Твого суду, боюся Твоєї кари, боюся впасти в руки загніваного Бога, боюся пекла, боюся стратити небо, боюся й дочасних наслідків Твого страшного гніву й бажаю решту життя „працювати Господеві зі страхом і радуватися Йому із трепетом“ (Пс. 2, 11). Поруш моє серце діланням Твоєї благодати, оживотвори його, воскреси моє серце! Воно мертве без Твоєї ласки. Дай йому стільки спасительної й надприродної сили, щоб могло бодай сповнити все те, що треба зі сльозами сповнити в Таїнстві покаяння. Дай мені достаточну до того віру, дай мені страх кари, а більше страх провини, дай надію відпущення й надію спасення, дай бодай початок любови й ненависти гріха, щоб я міг доплисти до пристані; після розбиття корабля, якеж це тяжке завдання, як трудно власними силами плисти по тому розбурханому морю пристрастей і гріхів. Дай мені бодай стільки сили, щоби я доплив до пристані покаяння! „Нехай не працює в мені гріх“ (Рим. 6, 12), най не панує над мною. Я змарнував благодать св. хрещення, ту ласку Божу й „дар в ласці одного Чоловіка, Сина Божого Ісуса Христа, що надмірно спливає на людей“ (Рим. 5, 16) у св. хрещенні. Я стратив ласку — дай же мені до Тебе повернути після тяжкого упадку. Амінь.

Ч. 3016/К.

**Інвентаризація церковної утвари, майна й парохіяльних бібліотек.**

Щоб удержати церковну утвар, майно й парохіяльну бібліотеку в відповіднім порядку, треба зладити згл. відновити точний список усіх предметів, що належать до церкви й до ерекції. В цій справі було видано розпорядження (див. А. Е. В. 1902, XIV, ст. 101, ч. 5822), щоб кожний Парохіяльний Уряд впровадив і вів церковні й парохіяльні інвентарі, згідно з поданим зразком. Такі інвентарі були вже впроваджені, але з причини світової війни й різних нещасть, що навідували наші парохії, в багатьох місцевинах вони понищені.

Маючи це на увазі, заряджуємо:

В кожній парохії має находитися окремий церковний інвентар та окремий інвентар парохіяльного майна, зладжений на окремих книгах, перешитих і забезпечених деканальною печаткою. Отці Декани на найближчім соборчику зарядять відповідний реферат, щоб усі були свідомі того, як інвентар закладати та як його пізніше вести. До кінця вересня цього року надішлють ОО. Декани до Консисторії звідомлення, чи та як виконано це зарядження в їх деканатах. На майбутнє будуть при деканальних візитаціях усе докладно перевірювати, чи інвентарі ведені в належнім порядку й правильно. Здається не треба згадувати, яке велике значіння для теперішности та й для історії наших церков і парохій буде мати правильне ведення таких книг.

Церковні інвентарі, узгляднюючи дотеперішню практику й потреби теперішности, видала книгарня „Рідної Школи“ у Львові (вул. Сикстуська 20) і там можна їх дістати по ціні 1·50, зі звичайною пересилкою 1·75 та з порученою 2·10 за примірник. Найкраще булоб, якщо ОО. Декани, в порозумінні з ОО. Кондеканальними, замовилиб відповідну кількість церковних інвентарів для цілого деканату, бо тоді моглиб усі прошнурувати й віддати всім до виповнення, а й пересилка обійшласяб дешевше.

Ч. 911/К.

**Фонди із звальоризованих цінних ефектів.**

Багато наших церков із різної причини вмістило було перед війною і в війні свої ощадності й гроші з побожних записів у цінних ефектах, що після війни майже стратили свою вар-

тість. Щоб рятувати те, що ще залишилось, Митрополича Консисторія розпорядила, щоб ОО. Настоятелі церков присилали цінні папери до Консисторії для переведення їх вальоризації. Ця праця переведення вальоризації є майже на укінченні, а тому розпоряджується:

1. Ефекти на богослужбові фундації залишаються в депозиті Митрополичої Консисторії.

2. Митрополича Консисторія виплачуватиме тим священикам, із яких парохій ефекти зложені, за відправлені Служби Божі дивіденди чи відсотки від тих ефектів, оскільки ті відсотки чи дивіденди бодай рівняються таксі, що в Архіепархії обовязує чи обовязуватиме.

3. З дивіденд чи відсотків нижчих від обовязуючої в Архіепархії такси утвориться спільний фонд, з якого даватиметься вбогим і дійсно потребуючим священикам підмоги, з обовязком відправити відповідну кількість Служб Божих.

4. Всі інші ефекти й щадничі книжечки, отже напр. сервітутові, добродійні й церковні, віддається власним їх церквам чи інституціям, оскільки вони представляють якусь вартість. Згадані церкви чи інституції будуть побирати від тих ефектів чи книжечок відсотки чи дивіденди й обертатимуть на ті ціли, на які вони призначені.

5. Із ефектів і книжечок під 4), що представляють собою сотикову вартість, створиться при Консисторії окремий фонд, з якого відсотки чи дивіденди виплачуватиметься на добродійні ціли, відповідні до їх призначення.

6. Повідомляється відповідні банки й інституції, щоб виплачували церквам і інституціям належні відсотки й дивіденди.

Ч. 3856/Дя.

### Умови з новопринятими дяками.

Щоб не було непорозумінь у виконуванні зобовязань, що випливають з умов між дяками і їх хлібодавцями, Митрополичий Ординаріят розпоряджує:

1. Умова з новопринятим дяком має бути заключена на письмі, по змозі в присутності фахового правника, в чотирьох примірниках. Один із тих примірників дістає дяк, другий лишається в актах парохії, а по одному відсилається до Деканального Уряду й до Митрополичої Консисторії.

2. В умові має бути зазначено, що душпастир місцевости

не є хлібодввцем дяка й що тим самим священик не відповідає особистим майном за зобовязання, що випливають із тієї умови.

3. Умова стає важною, коли в місяць після її відіслання до Консисторії не прийшов ніякий спротив.

4. З хвилиною оголошення цього розпорядження в Архієпархіяльних Відомостях умови, заключувані в іншій формі, не мають ніякої правної сили.

## ОГОЛОШЕННЯ, ВІДОЗВИ Й КОМУНІКАТИ.

1692/Б.

### Допомога в довершенні будови церкви.

Парохія Присівці зборівського деканату вибудувала в 1903 році нову мурована церкву, але в війні в 1916 р. мадярське військо розібрало її до основ, а цеглу забрало на окопи. Осінню 1917 р., після повороту з евакуації, парохіяни побудували провізоричну деревляну церковцю, але вона була теж знищена у воєнних подіях 1919 р. Парохіяни побудували в 1921 р. знову деревляну, дубову церкву, але і її зустріла лиха доля — воздушна труба в 1926 р. знищила її до тла. Парохіяни, знищені цілковито війною та й підірвані вже подвійним будуванням Божого храму, взялись таки втретє до будови церкви, цим разом уже мурованої. Будову розпочато в 1931 р. й витягнено до тепер уже вище вікон, але докінчити її не змога.

Церковний комітет старався видістати згоду влади на квесту в околиці, але це лишилось без успіху. Тому приневолений отсею дорогою звернутися до всіх Всеч. Отців та Вірних Архієпархії з гарячим праханням допомогти йому в докінченні розпочатого боговгодного діла, чи то шляхом збірки в церкві, чи в часі соборного акафисту, чи з церковної скарбони. Потреба незвичайно пекуча, бо населення дійсно крайнє вбоге, а латинники забираються до будови костела й певно його скоро вибудують.

Ласкаві пожертви прохається пересилати на адресу: „Гр.-кат. Парохіяльний Уряд у Присівцях п. Зборів".

Отсю відозву-прохання подає Митрополича Консисторія до відома Всеч. Духовенству Архієпархії та поручає по змозі найгарячіше її піддержати.

Ч. 156/ВС.

**Білянс Інституту Вдів і Сиріт.**

З цим числом Архіепархіяльних Відомостей Управа Інституту Вдів і Сиріт по Священиках Архіепархії розсилає замкнення рахунків за рр. 1933/34.

Тому, що за квітень висилано платню Всеч. Духовенству безпосередньо й ОО. Декани не мали нагоди стягнути належних датків на посмертний фонд, стягнуть ОО. Декани зі своїх Кондеканальних припадаючу квоту при найближчій виплаті.

Ч. 3761/К.

**Конкурс на Архидіякона Митрополичої Капітули.**

Митрополичий Ординаріят розписує отсим конкурс на посаду Архидіякона Митрополичої Капітули з речинцем до 20 квітня 1935.

**Конкурс на опорожнені парохії.**

Отсим розписується конкурс на такі опорожнені парохії з речинцем до 15 травня 1935:

1. Підгірки калуського деканату, надання приватного.
2. Рожанка Вижня тухлянського деканату, надання приватного.

Ч. 3282/Дя.

**Конкурс на дяківську посаду.**

Отсим розписується конкурс на посаду дяка в Кукольниках галицького деканату. Дотація: 1 гектар поля, треби й роківщина по умові; хати нема. Прохання до кінця червня ц. р. до Парохіяльного Уряду в Кукольниках п. в місці (Конкольнікі).

## ХРОНІКА.

**Відпущений із звязи з Архіепархією.**

Рижевський Василь Володимир, сотрудник у Перегінську, до Станиславівської Епархії (ч. 14249/34/Л).

**ДУШПАСТИРСЬКІ ПОСАДИ:**

**Канонічну інституцію на парохів отримали:**

1. Воскрес Григорій, завідатель Корчина скільського деканату, на Корчин (Ч. 3387/Л).

2. Козак Ігнат, парох Орявчика скільського деканату, на Волю Задеревацьку болехівського деканату (Ч. 2881/Л).
3. Косович Микола, парох Крушельниці скільського деканату, на Помоняту ходорівського деканату (Ч. 3274/Л).
4. Левицький Роман, парох Кудобинець зборівського деканату, на Братківці стрийського деканату (Ч. 3320/Л).
5. Масюк Теодор, завідатель Ляшок Королівських глинянського деканату, на Ляшки Королівські (Ч. 3550/Л).
6. Стрільбицький Микола, парох Сорік щирецького деканату, на Зарудці яричівського деканату (Ч. 3496/Л).
7. Чубатий Зенон, парох Лоні унівського деканату, на Новосілку Кут підгаєцького деканату (Ч. 3679/Л).

**Завідательства отримали:**

1. Білоскурський Яків, завідатель Городиславич винницького деканату, на Налуже теребовельського деканату (Ч. 2945/Л).
2. Гуглевич Аркадій, парох Білого нараївського деканату, на Якторів унівського деканату (Ч. 3636/Л).
3. Кузь Василь, сотрудник у Добромірці новосільського деканату, на Пальчинці тогож деканату (Ч. 3289/Л).
4. Терещук Володимир, завідатель Гошева болехівського деканату, на Підгірки калуського деканату (Ч. 3155/Л).
5. Червінський Іван, сотрудник у Тухлі тухлянського деканату, на Рожанку Вижню тогож деканату (Ч. 3456/Л).
6. Чикало Йосиф, завідатель Батькова залозецького деканату, на Кудобинці зборівського деканату (Ч. 3723/Л).

**Доїзджаючими завідателями назначені:**

1. Ісайчук Ілля, завідатель Ямельниці скільського деканату, на Сопіт тогож деканату (Ч. 3454/Л).
2. Каричек Богдан, завідатель Козьови скільского деканату, на Орявчик тогож деканату (Ч. 3656/Л).
3. Чолій Филип, парох Залукви галицького деканату, на Поплавники тогож деканату (Ч. 3453/Л).
4. Шавала Михайло, завідатель Німшина галицького деканату, на Ганівці тогож деканату (Ч. 3653/Л).

**Ректорами церков іменовані:**

1. Кисілевський Степан, сотрудник у Підмихайлі калуського деканату, в Добрівлянах тогож деканату (Ч. 3069/Л).

2. Решетуха Михайло, експонований сотрудник у Дубівцях збаразького деканату там же (Ч. 2687/Л).
3. Яцик Степан, завідатель Роздолу миколаївського деканату, в Луці Великій микулинецького деканату (Ч. 11225/34/Л).

**Сотрудниками назначені:**

1. Андрушко Микола, завідатель Братковець стрийського деканату, в Тухлі тухлянського деканату (Ч. 3518/Л).
2. Кліма Михайло, завідатель Гановець галицького деканату, в Добромірці новосільського деканату (Ч. 3290/Л).
3. Лазечко Олекса, сотрудник у Виткові Новім радехівського деканату, в Пацикові долинського деканату (Ч. 3316/Л).

**Платню парохів признано завідателям:**

1. Бандері Андрієві в Тростянці долинського деканату (Ч. 13200/34/Л).
2. Богатюкові Ярославові в Старому Збаражі збаразького деканату (Ч. 2289/Л).
3. Грицаєві Василеві в Буциках грималівського деканату (Ч. 6828/34/Л).
4. Дубицькому Миколі в Розгірчу любінецького деканату (Ч. 13193/34/Л).
5. Слюзареві Володимирові в Сущині микулинецького деканату (Ч. 13199/34/Л).
6. Чанижеві Теодорові в Вибранівці бобрецького деканату (Ч. 2423/Л).
7. Шостакові Климентієві в Станиславчику лопатинського деканату (Ч. 13191/Л).

**Ординаріятськими Шкільними Комісарями йменовані:**

1. Данилюк Микола, парох Миколаєва лопатинського деканату, в томуж деканаті (Ч. 1486/Шк).
2. Казанівський Петро, парох Нивиць і завідатель лопатинського деканату, в томуж деканаті (Ч. 1486/Шк).
3. Мицак Йосиф, парох Сморжева лопатинського деканату, в томуж деканаті (Ч. 1486/Шк).
4. Охримович Роман, парох Воронова янівського деканату, в томуж деканаті (Ч. 1452/Шк).
5. Чорнєга Михайло, парох Долини, в долинському деканаті (Ч. 2679/Шк).

## Похвальні грамоти отримали

З духовенства:

Думанський Микола, завідатель у Добростанах городецького деканату (Ч. 1682/РД).

Краснопера Йосиф, парох у Скориках новосільського деканату (Ч. 3088/РД).

З мирян:

Вонс Параскева, парохіянка Озірної озірнянського деканату (Ч. 2664/РД).

Галан Анастазія, парохіянка Устя н. Дн. миколаївського деканату (Ч. 2663/РД).

Галан Петро, парохіянин Устя н. Дн. миколаївського деканату (Ч. 2663/РД).

Гоца Марія, парохіянка Озірної озірнянського дек. (Ч. 2664/РД).

Косіковський Іван, провізор церкви в Нестаничах радехівського деканату (Ч. 1790/РД).

Костів Анна, старша сестриця в Озірній озірнянського деканату (Ч. 2664/РД).

Кузьмин Параскева, старша сестриця в Озірній озірнянського деканату (Ч. 2664/РД).

Лемішка Марія, старша сестриця в Озірній озірнянського деканату (Ч. 2664/РД).

Лешко Марія, старша сестриця в Довголуці любінецького деканату (Ч. 1637/РД).

Сенишин Анастазія, друга сестриця в Лапшині бережанського деканату (Ч. 2305/РД).

Хемій Григорій, парохіянин Просовець новосільського деканату (Ч. 3088/РД).

## Звільнені від конкурсових іспитів:

1. Барановський Іван, парох Мужилова підгаєцького деканату, на 6 літ (Ч. 2850/Л).
2. Крук Іван, парох Керниці городецького деканату, на 1 рік (Ч. 2734/Л).
3. Лонкевич Олександер, парох Потуторів бережанського деканату, на 1 рік (Ч. 2895/Л).
4. Содомора Антін, парох Вербова підгаєцького деканату, на 6 літ (Ч. 2694/Л).
5. Фединський Іван, парох Любіня Великого городецького деканату, на 6 літ (Ч. 2735/Л).

6. Хома Максим, парох Гнилиць Великих новосільського деканату, на 6 літ (Ч. 2696/Л).
7. Штокалко Павло, парох Кального козлівського деканату на 6 літ (Ч. 2694/Л).

## ПОМЕРЛИ:

1. **Галькевич Юліян,** парох Рожанки Вижньої тухлянського деканату, член посмертного фонду, ювилят, помер 29 березня на 76-му році життя й 51-му священства.
2. **Козак Іван,** довголітній парох Підгірок калуського деканату, член посмертного фонду, ювилят, помер 8 квітня на 81-му році життя й 53-му священства.

Їх душі поручається молитвам Духовенства Архієпархії.

Накладом Митроп. Ординаріяту. Друк. „Бібльос“ Львів, Японська 7.

Opłata pocztowa opłacona ryczałtem

# ЛЬВІВСЬКІ АРХІЕПАРХІЯЛЬНІ ВІДОМОСТИ

РІЧНИК XLVIII. ЛЬВІВ, 15. ТРАВНЯ 1935 р. Ч. V.

*МИТРОПОЛИТ АНДРЕЙ*

## ДО ДУХОВЕНСТВА

(Продовження)

### V. Надія.

**1. Дальший крок на дорозі до оправдання.** По вірі й Господньому страсі приходиться нам говорити про надію. А що стоїмо над смертельно хворим, котрого упадок мусить мати різні причини, яких ми й не знаємо, то треба тих причин шукати в якнайстараннішому досліджуванні стану його душі і тих підстав, на яких неначе стоїть ціла будова. Якщо з Божої благодати, з життя в небі нещасний рішив вернути взад та йти в темряву, у смерть — дорогою, що веде в вічне засудження, мусіла бути в його душі і віра слаба і страх Господній малий і надія недостаточна. Всі ті пресвяті звязі, що душу лучать з Богом, що її ведуть у небо, мусіли бути чи заслабі чи несвідомі чи прикриті попелом пристрастей. Тому ми оправдані, коли входимо навіть у подробиці, щоб дослідити причини зла та душу нещасного наново випровадити з темряви смерти й допровадити до небесного світла життя з Божої благодати. А що він тою дорогою вже перейшов і осягнених дібр не цінив, а не цінив до того ступня, що все покинув та волів вернути в багно пристрастей і в недугу смерти, треба старатися повести його дорогою оправдання таким способом, щоб по змозі запевнити, щоб уже не схотів відступати наново від Бога і Його святої благодати, а щоб уже схотів витримати. Тут нема рівнодушної подробиці; кожна може бути незвичайно важна, як тільки відслонить нещасному грішникові щось із його недуги й направить бодай у дечому правильніше жити. Життя християнське це будова; навчені досвідом, що будова, допроважена вже під дах, в одній хвилині завалилася, ми оправдані, що застановляємося над кожною це-

блаженої надії (Тит. 2, 13). Означує також часом тим словом причину, задля якої надіємося. Так, Бога або Христа називає св. Письмо „нашою надією", напр.: „Ти був моєю надією, стовпом кріпости" (Пс. 60, 4). Та найчастіше в св. Письмі слово „надія" вживане на означення чесноти надії, як каже Апостол: „Тепер зістають ці три: віра, надія і любов" (І Кор. 13, 13).

Чеснота надії є в св. Письмі тим розположенням душі, яким очікуємо сповнення Божих обітниць. А що можна сказати, що ціле св. Письмо є одною великою Божою обітницею та її сповненням, частинним уже на цьому світі, то й надія мусить бути предметом, що в св. Письмі безнастанно вертає. І дійсно так є; навіть у тих уступах, де св. Письмо не вживає слова „надія", воно говорить дуже часто про надію, бо або представляє царство небесне — вічне спасення, як предмет Божих обітниць, або оповідає про потвердження Божих обітниць, про Божі діла, Боже милосердя, Божу любов, а всі вони є завдатком і запорукою, що Бог сповнить свої обітниці. Розположення душі в відношенні до Божих обітниць може бути або очікуванням їх сповнення або довірям до Бога, „нашого помічника" (Пс. 69, 6), здаванням себе на Бога в усіх наших журбах: „Усяку вашу журбу скиньте на Нього, бо Він старається про вас" (І Пет. 5, 7). Те само висказане в тому пречудовому уступі, в якому Христос забороняє журитися, а всяку журбу рівняє службі мамоні (Мат. гл. 6). Вкінці ціле те розположення, що повстає в душі на гадку, що з нами є Бог: „З нами Бог; Він нашим помічником і бореться за нас", як казав до народу цар Єзехія (ІІ Парал. 32, 8).

З усіх тих різних розположень душі, що відповідають чесноті віри, найдокладніше віддають чесноту надії всі ті уступи, де представлене очікування вічної нагороди з рук Божих. У тій формі ввійшов акт надії в Символ віри. І це правильно, бо такий акт надії найкраще проявляє віру, на ній спірається і в собі акт віри містить (пор. ІІ-а ІІ-ае, кв. 18, арт. 6, до 2). Усі тексти, які нижче наведемо, є поясненням і доказом того, що тут кажемо. Надія описана в св. Письмі: „Праведні світитимуть, як сонце, в царстві Мого Отця" (Мат. 13, 43). Це світло є світлом хвали чи слави, яку Бог дає праведним: „Коли хто Мені служитиме, пошанує його Мій Отець" (Йо. 12, 26). Та слава є славою Христа: „Славу, що Ти мені її дав, Я дав їм, щоб були одне, як Ми є одне; Я в них, а Ти в Мені, щоб були звершені в одне" (Йо. 17, 22—23).

*Ціле християнство не є чим іншим, як зазивом до тієї*

хвали. Апостол „як батько свої діти, напоминав і розважав і заклинав (Солунян), щоб ходили достойно перед Богом, що покликав їх до Свого царства й слави“ (I Сол. 2, 12). Це ядерне представлення християнського життя й вічної нагороди, подібне до того другого символу християнського життя: „Сіється в немочі, повстане в силі; сіється тіло тілесне, повстане тіло духовне. Сіється не в честі, повстане в славі“ (I Кор. 16, 43—44). Не інша й гадка Давида: „Блажений, що його Ти вибрав і приняв; осяде в Твоїх дворах і наповниться дібр дому Твого, святого храму Твого“ (Пс. 64, 5). А Обявлення св. Йоана переповнене пречудовими образами того, що чекає праведних у небі.

„Побідникові дам їсти з дерева життя, що в раю Бога Мого“ (Обяв. 2, 7), „Хто побідить, не матиме шкоди від другої смерти“ (2, 11), „Побідникові дам скриту манну і дам йому білий камінь, а на камені нове імя написане, котрого ніхто не знає, хіба той, що приймає“ (2, 17), „А хто побідить... тому дам владу над поганами... і віддам йому ранню зорю“ (2, 26—28). „Хто побідить, одягнеться в білу одіж і не вимажу його з книги життя, і визнаю його імя перед Моїм Отцем і Його ангелами“ (3, 5). „Хто побідить, зроблю його стовпом у храмі Мого Бога, і більше з нього не вийде, і напишу на ньому імя Мого Бога й імя міста Мого Бога, нового Єрусалиму, що сходить із неба від Мого Бога й Моє імя“ (3, 12). „Хто побідить, дам йому сісти зо Мною на Мому престолі, як Я побідив та сів з Моїм Отцем на Його престолі“ (3, 21).

Таємні слова пророцтва бодай у дуже маленькій частинці відслонюють тайну слави Божих синів, якої „ані око не бачило ані вухо не чуло ані в серце чоловіка не прийшло, що приготовив Бог тим, що його люблять“ (I Кор. 2, 9). Хоч тайна укрита, як укритий є скарб, то одначе є певне, що той скарб є добром безпечним, задля котрого можна принятися хочби й не знати за який труд, як каже Апостол: „Будьте тверді, непохитні, завсіди повні ревности в ділі Господнім, знаючи, що ваш труд не марний у Господі“ (I Кор. 15, 58).

Принагідно звернім увагу, що більша частина уступів св. Письма, яка відноситься до чесноти надії, не згадує слова „надія“, напр.: „Знаю, що моя праця не марна“ (I Кор. 15, 58), або знову: „Бо Бог не є несправедливий, щоб забув ваше діло й любов, яку ви показали в Його імя, — ви, що послугували святим і послугуєте“ (Євр. 6, 10), або: „Не відкидайте вашого довіря (παῤῥησία), яке має велику заплату“ (Євр. 10, 35). Παῤῥησία — це більш

ніж просте уповання, як у нашому перекладі, — це цілковита певність надії; у сирійських пустинників IV і V століття те слово означало чудотворну силу.

Одним словом, люди що оправдані Христовою благодаттю, чи зберегли первісну ласку ненарушеною чи страчену наново набули й „витривають аж до кінця" (Мат. 10, 22), надіються вічного спасення, як ласки, обіцяної з милосердя Божим дітям через Ісуса Христа, і як заплати, що, по Божій обітниці, належиться їх добрим ділам і заслугам. Те вічне життя називає св. Павло „вінцем справедливости, який віддасть мені Господь, Суддя справедливий, та не тільки мені, але й тим, що полюблять Його прихід" (II Тим. 4, 8).

Знаємо, що вічне життя на тому полягає, щоб Бога пізнати. „Це є життя вічне, щоб пізнали Тебе, єдиного правдивого Бога, й Того, що Ти послав, Ісуса Христа" (Йо. 17, 3). З того виходить, що вічним спасенням є неначе сам Бог, як сказав Ісус: „Я є дорога й правда й життя" (Йо. 14, 6). Тому в св. Письмі у сотках текстів приходить висказ, що предметом надії є Бог, неначе посідання Бога. Так напр. питає Давид: „Що є предметом очікування мого, — чиж не Єгова?" (Пс. 38, 8), і знову: „Бо Ти дожидання моє, Єгово, надія моя від молодости моєї" (Пс. 70, 5).

**5. Дочасні добра, дані в надії.** Надія є не лише очікуванням будучої слави чи спасення, вона вже тут у житті вигнання дає щось із спасення, так що Апостол Павло міг ужити того дивного способу вислову: „Ми (вже) надією спасені" (Рим. 8, 24). Передовсім у багатьох уступах св. Письмо вислявляє блаженими тих, що мають надію. „Блажений чоловік, якого надія в імені Єгови; не оглядається за марнотою і ложним нерозумом" (Пс. 39, 5), або „Блажений, котрому Бог Якова помічником, котрого надія в Єгові, Бозі своїм, що сотворив небо й землю, море й усе, що в ньому" (Пс. 145, 4).

Тому надія є причиною безнастанної радости вірних: „Зрадується серце моє Твоїм спасенням, співатиму Єгові, що вчинив мені добро. Співатиму при гуслях імені Найвищого" (Пс. 12, 6), є загально надією тих, що радуються: „Радійте надією, в горю бувайте терпеливими, перебувайте в молитві" (Рим. 12, 12).

І навпаки, нещасливий той, хто надії не має. „Проклятий чоловік, що надію покладає на чоловіка" (Єрем. 17, 5). „Надія безбожного як порох, що його вітер розкидає, або як легка піна, яку вітер жене, і як дим, що його вітер розвіває" (Прем. 5, 15).

Пересторога не покладати надії на людей, повторюється багато разів. „Не довіряйте князям, людським синам, бо в них нема спасення“ (Пс. 145, 2). Те, на що людина надіється на світі, звичайно обертається в зло, як каже Ісаія (30, 2): „Фараонова сила на ваше засороленння, а надія, яку покладаєте на тінь Єгипту, є стидом для вас“.

Христос, надію покладену не на Бога, вважає просто службою мамоні (Мат. 6, 24) та перестерігає, щоб не збирати собі дочасною надією чи привязанням „скарбів на землі, де ржа й міль нищить“ (Мат. 6, 19). Ось це пречудовий образ надії: „Скарби на небі, де ані ржа ані міль не нищить, бо де є скарб твій, там буде й серце твоє“ (Мат. 6, 21).

У св. Письмі без кінця описів поводження чоловіка, що здав на Господа усяку свою журбу. „Блажений муж, що віддається з довірям Єгові; Єгова надією його і буде як дерево, посаджене над водою, що в вогкій землі запускає коріння і не боїться соняшної спекоти. Листя його все зелене й не шкодить йому посуха й усе родить овочі“ (Єрем. 17, 7—8).

Надія дає чоловікові велику певність. „Багато каже моїй душі: нема йому спасення в Бозі його. Та Ти, Господи, є моїм заступником, славою моєю і Тим, що підносить голову мою“ (Пс. 3, 2—3)... „Не буду боятися десяток тисяч людей, що окружають мене“ (Пс. 3, 6), „Встань Єгово, вирятуй мене, Боже мій“ (Пс. 3, 6), „Хочби я ходив посеред темряви смерти, не буду боятися зла, бо Ти зо мною“ (Пс. 22, 4).

Певність надії в тому, що сам Ісус Христос, як „голова у члени свого тіла“ (Єфес. 4, 15) або „виноградина у вітки й галузки“ (Йо. 15, 5), переливає безнастанно Свою силу в оправданих. Вона, та Христова сила, випереджає всі їхні добрі діла, товаришить їм, співділаючи з чоловіком, і слідує за ними. Без неї ніяким чином ті діла не могли би бути Богові милими й заслуговувати на нагороду. З Христовою благодаттю вже нічого не бракує праведним; вони можуть тими ділами, сповненими в Бозі, в Христі, — задоситьучинити Божому законові, оскільки це в стані теперішнього життя вимагається, й можуть заслужити на вічне життя, до якого в своїм часі і дійдуть, як лише „вмруть у Господі“ (Обяв. 14, 13), у Божій благодаті. Бо сам Спаситель наш сказав: „Кожний, хто пє з тієї води, яку Я йому дам, не буде мати спраги по віки; а вода, котру Я йому дам, буде в ньому джерелом води, що тече в вічне життя“ (Йо. 4, 13—14). Так то не „ставляється нашої власної праведности“ (Рим. 10, 3), оскільки

вона є нашою, ані не „відкидається праведности Божої“ (там же); бо що називається нашою праведністю (бо нею освячені наші душі, нею ми є праведними), те саме є й Боже, бо від Бога вливається в наші душі через заслуги Христа.

**6. Незрушимі й непомильні основи надії.** Щоб ця наука св. Письма про надію могла бути представлена з достаточною силою, треба би ще представити і порівняти з нею науку св. Письма про Божі обітниці й завдатки чи запоруки тих обітниць. Зберемо лише деякі тексти, не укладаючи їх наразі в систему. Можна би сказати, що тих текстів без кінця. Усі книги Старого й Нового Завіту є або повторюванням Божих обітниць або ствердженням їх Богом, як Богом даних завдатків чи запорук, якими є взагалі ціле поступування Бога в відношенні до нас. Супроти того можна лише піднести деякі вискази св. Письма, в яких яркіше представлені незрушимі підстави Божих обітниць. І так: „Тому Бог, хотячи наслідникам обітниці показати наглядніше незмінність Своєї ради, додав клятву, щоб ми в двох незмінних річах, у котрих неможливо, щоб Бог обманював, мали найсильнішу потіху, — ми, що прибігли приняти предложену надію, котру маємо наче якір для душі, безпечний і кріпкий, що входить аж у нутро, за завісу, куди ввійшов, як предтеча за нас, Ісус“ (Євр. 6, 17 і дд). „Бог поводиться з вами, як із синами“ (Євр. 12, 7). „Бо так полюбив Бог світ, що Сина Свого єдинородного дав, щоб кожний, що вірить у Нього, не погиб, а мав життя вічне“ (Йо. 3, 16). Ті слова Христа так пояснює св. Йоан: „Глядіть, яку любов дав вам Отець, щоб ми Божими дітьми звалися, й ми є ними... Любі, ми тепер Божі діти, і ще не виявилося, чим будемо. Знаємо, що коли виявиться, будемо Йому подібні, бо побачимо Його таким, яким є“ (І Йо. 3, 1—2). І знову „По цьому ми пізнали любов Божу, що Він Свою душу положив за нас“ (І Йо. 3, 16). І знову: „По цьому пізнати любов Божу в нас, що Свого Сина єдинородного послав Бог у світ, щоб ми через Нього жили“ (І Йо. 4, 9).

Ціле св. Письмо оповідає нам про ту безмірну Божу любов, про яку св. Ап. Павло каже, що вона „виллялася в наші серця Духом Святим, даним нам“ (Рим. 5, 5). На її безконечну глибінь вказує хочби те, що „як ще ми були грішниками, Христос умер за нас. Багато більше тепер, коли ми оправдані Його кровю, спасемося Ним від гніву. Бо коли ми, будучи ворогами, примирилися з Богом смертю Його Сина, тим більше, примирені, спасемося *в Його житті*“ *(Рим. 5, 8—10).*

Божі обітниці стверждені так, що кожний має достаточні причини „проти надії надіятися“ (Рим. 4, 18), як це робив Авраам, принявши першу найзагальнішу Божу обітницю, дану цілому людству. Божа благодать, завдаток Божих обітниць, так обильно проливається на людей, що св. Павло міг сказати; „Коли через прогрішення одного многі вмерли, далеко більше Божа ласка й дар у ласці одного чоловіка, Ісуса Христа, надмірно сплив на многих“ (Рим. 5, 15—16). До тієї надмірности ласки й дару, що не стоїть у жадному порівнанні з величиною прогріхів, Ап. Павло вертає кілька разів: „Де помножився гріх, надмірною стала ласка“ (там же ст. 20).

Прекрасно каже св. Йоан Золотоустий про ту надмірність Божого дару (На послання до Римлян гл. 10-ої, гом. 2): „Ми увільнені від кари смерти, ми скинули із себе всяку злобу, відродилися, воскресли, погребали старого чоловіка і стали відкупленими, освяченими, принятими за дітей, оправданими; ми стали братами Єдинородного, встановлені Його співнаслідниками, учасниками Його тіла, переходимо в Його тіло та з Ним лучимося, як тіло з головою. Все те назвав св. Павло надмірністю благодати; показує, що ми дістали лік не тільки рівний недузі чи рані, але крім ліку (дістали) й здоровля, красу, достойність, славу й честь, що багато перевищають нашу природу. Кожний з тих дарів зокрема міг усунути смерть, а коли вони всі сходяться разом, не лишається вже ані сліду ані тіни смерти; до того ступня вона цілковито загладжена й усунена“, а трохи дальше: „Христос заплатив за нас значно більше, ніж ми були винні; остільки більше, оскільки більші океани від малої каплі“.

У 14 гомілії ч. 6 так представляє силу надії, що з тої обильности походить: „Щож тебе спасло? Сама надія в Бога й віра, якою ти переконаний, що Бог дасть те, що обіцяв, і з того вже стільки дав; позатим не маєш що жертвувати Богові. Тому, якщо та віра тебе спасла, затримуй її і тепер; те, що Тобі дало стільки дібр, без сумніву й на майбутнє не обманить тебе. Віра, що помершого, погибшого вязня й ворога зробила приятелем, сином, свобідним, праведним і наслідником, дала тобі стільки, скільки ти ніколи не був би смів очікувати. Чиж може бути, щоб по такій щедрості й прихильності вона тебе опустила?” На іншому місці питає Золотоустий: „Чим же є надія? З безпечною смілістю думати про будучність“.

Ми не скінчили би наводити уступи св. Письма й коментарі до нього Отців. Предивна книга св. Письма і щасливий, хто бо-

дай трохи її розуміє, хто її любить і читає. Вонаж ціла є документом, що стверджує Божі обітниці, а стверджує з такою безконечною силою, що чим більше в неї вчитуєшся, тим більше розумієш, що як Бог на небі, так непомильна є правда Його обітниць і непомильне їх здійснення.

**7. Надія певна, та непевне наше поступування.** Надія певна, бо спірається на свідоцтві Бога, на Його обітниці, на Його доброті, на тому, що просто неможливо, щоб Бог не додержав обітниці. А тієї певности ніхто й ніщо не може ослабити; вона росте в міру, як наближаємося до Господа Бога, себто як поступаємо в ласці Божій або, по просту, живемо по християнськи. Саме християнське життя приближує нас до Бога, воно саме є безнастанним скріплюванням нашої надії. „Приближуйтеся до Бога і приближиться до вас" (Як. 4, 8). Якщо є щось непевного в осягненні вічної нагороди, то непевним тільки наше поступування. Ми можемо не хотіти тієї нагороди й тому можемо бути її позбавлені, але хотіти або не хотіти зависить від нас. Ми можемо хотіти, а боячись, щоб та воля не була заслаба або змінна, можемо вжити нехибного засобу молитви і, як каже св. Августин, „робити, що можемо, а просити про те, чого не можемо" (Про природу й ласку, гл. 43). Від нас, а не від кого іншого залежить „через добрі діла зробити певним наше покликання і вибрання" (II Пет. 1, 10). А кожне добре діло є нехибно самою Божою рукою звязане з вічною нагородою. Христос запевнює нас, що не лишиться без заплати навіть той, хто вбогому дасть не більше, „як склянку води" (Мат. 10, 42), а Апостол каже, що нагорода перевищає всякі можливі труднощі й терпіння теперішнього життя та що кожне „теперішнє легке наше горе приготовляє нам у небі безконечну ваготу надмірної слави" (II Кор. 4, 17). Одначе ніяким способом не може християнин „хвалитися не в Господі" (I Кор. 1, 31; II Кор. 10, 17). Господня доброта до людей є така безконечна, що хотів, щоб те, що є Його даром, було теж нашою нагородою, а що „в многім часто прогрішуємося" (Як. 3, 2), то нехай кожний із нас має завсіди перед очима і милосердя і доброту Бога, і Його строгість і суд. Нехай кожний із нас судить себе, хочби й не був свідомий гріха, бо ціле людське життя має бути іспитуване й суджене не людським судом, а Божим судом. Бог „освітить покрите темрявою й виявить заміри сердець, і тоді буде кожному похвала від Бога" (I Кор. 4, 5), коли, як написано: „Бог віддасть кожному по його ділам" (Рим. 2, 6; Собору Тридентського, сесія 6, декрет Про оправдання, гл. 15).

**8. Небезпека розпуки.** З ряду в приготуванні оправдання по вірі, по страсі Божої справедливости й по надії вимагає Церква початку, Божої любови (Тридентський Собор, сесія 6). Те, що чоловік пізнав з віри чи знає з віри, допроваджує його до страху перед Божою карою. Той страх є зразу самолюбний, але в перспективі бачить, що ще гірша від кари є провина та що треба й провини боятися, щоб уникнути кари. В тім уже є неначе передблиск Божої любови чи синівського страху до Бога. Божа благодать поволі випроваджує чоловіка з тісного самолюбства на вищий щабель любови до Бога. Робить це Божа благодать учинкова, що неначе подає з неба руку, щоби двигнути нещасного чоловіка, що потопає в морю гріхів.

Страх перед карою, а навіть і початкуючий страх перед виною, може чоловіка вести в розпуку. Дивлячись на неміч, дивлячись на руїну, до якої довело його власне його поступування, грішник, що ще не вміє із себе виходити, що не вміє в ніякім кроці поступування ставати вищим від себе, може рятунок признати за неможливий. Бож він і є неможливий для природних сил чоловіка. Віра вправді показує, що рятунок із гріха тільки в Божій благодаті, але грішник не привик уживати правд віри.

Для грішника, що впав після хрещення, віра є мертва; вона лежить неначе на дні душі, безчинна, він не привик її оцінювати, не привик її вживати й тому находиться в небезпеці розпуки. Чим ясніше видить нещастя Божої кари й чим більше тої кари боїться, тим більша для нього небезпека, що не зуміє надією піднестись у розважання Божого милосердя. Та оскільки Божа благодать опустилаб його на дорозі оправдання, або оскільки він уже на тій дорозі від Божої благодати відвернувсяб, нехибно пропав би в пропасті розпуки.

Не даром у св. Письмі справа представляється так, що перший тяжкий упадок згрішившого вже людства, себто перший упадок по грісі Адама, представлений з такими спокусами розпуки, що навіть не знати, чи тим спокусам нещасний Каїн оперся. Те що могло його двигнути, себто пересвідчення про великість злочину, якого допустився, те саме в його душі обертається в розпуку. В подібний спосіб Юда, якого можна би назвати першим грішником Нового Завіту, бо з усіх тих, що приняли віру в Ісуса Христа, він перший згрішив тяжким гріхом та став неначе прообразом гріхів христіян. Гріх св. Петра, якого допустився зі слабости та з нерозважної й не досить покірної любови до Ісуса

Христа, став радше типом тих ухилів чи навіть упадків праведних, про яких сказано, що і праведний грішить многократно.

Гріх Юди, будучи виразним відкиненням Божої благодати, відступленням від Христа і зрадою Його, є типом гріха християнина. У кожному грісі християнина міститься суть того, що становило гріх Юди, себто зрада Христа. Гріх Юди був звершений святотатським Причастям, тим другим головним гріхом християнина. Святотатське Причастя, якого символ лишив нам Юда в поцілую зради, є гріхом, можливим тільки в християнина і в якомусь значінні — найбільшим гріхом християнина, бодай у зовнішніх учинках. Відома річ, що найбільшим гріхом взагалі є ненависть Бога, але святотатське Причастя, будучи зневагою Бога, розпятого за нас, і подоптанням Його безконечної любови, є таким образом, таким сказати символом ненависти до Бога, що в дійсності тільки несвідомість чи засліплення грішника може зробити, що нею не є.

Так перші гріхи людства, по упадкові — гріх Каїна, а по спасенні — гріх Юди, є злучені з гріхом розпуки, злучені неначе на те, щоб стали стовпами перестороги перед розпукою для нещасних, що пустяться на дорогу Каїна і Юди. Бо розпука є в дечім може карою за гріх, але й гріхом, тяжкою зневагою Божого милосердя і, на жаль, ще й початком цілого ряду нових, а може й чимраз гірших гріхів. Що розпука є джерелом і початком дальших гріхів, це правда віри, яку зрештою і досвід потверджує. Апостол каже про них, що вони з „розпуки віддали себе розпусті, на виконування всякої нечистоти з ненаситністю“ (Єфес. 4, 19). Розпука веде тому в інші гріхи, бо усуває чи нищить надію, яка в людській душі є могутньою гальмою, що здержує людину від гріхів. У тім значінні каже Соломон: „Якщо в годину смутку попадеш у розпуку, зменшиться твоя відвага [мужество]“ (Притч. 24,6). Що розпука є більшим гріхом ніж багато інших, це наука, що часто вертає в писаннях Отців. Із багатьох наведемо лиш Ісидора Пелюзіотського: „Допуститися тяжкого гріха, це смерть для душі; але стратити надію розпукою, це зійти в пекло“ (Про найвище добро, кн. 2, гл. 14).

**9. Тяжкість гріха розпуки.** Тяжкість гріха розпуки показується найбільше з того, що вона спірається на ложнім понятті про Бога. Надія спірається на основній правді віри про Боже милосердя. Вже в Старому Завіті пророк Єзекиїл іменем Божим висказував ті основні правди: „Не хочу смерти грішника, але щоб навернувся і жив“ (Єзек. 18,23), а цілий Новий Завіт, ціла наука

Ісуса Христа, Його діла, Його муки і Його смерть є таким безмірним проявом Божого милосердя, що сміло можна сказати, що правда про Боже милосрдя є основою віри. Супроти того не може бути більше ложної й фальшивої науки чи думки, як та, що Бог грішникові відмовляє прощення, що не хоче його благодаттю до Себе навернути та довести до оправдання.

У кожному смертному грісі находиться відвернення від Бога, незаступимого добра, а звернення себе до добра переминаючого. Між різними гріхами є тілььи та різниця, що в деяких головним є відвернення від Бога, а в деяких є звернення до сотворінь. Так гріхи противні богословським чеснотам, що мають Бога за предмет, полягають передовсім на відверненні від Бога. І так невірство противне вірі, розпука противна надії і ненависть Бога противна любові — є гріхами, у яких першим є відвернення душі від Бога, а щойно відтак душа звертається до сотворінь. Бо з конечности відвернення від Бога веде до звернення до сотворінь. В інших гріхах, напр. у гріхах, що випливають із тілесного пожадання, чоловік звичайно не думає й не наміряє відступати від Бога; в тих гріхах першим є звернення до сотворінь, а щойно в другому ряді з того випливає відвернення від Бога. З того стає ясно, чому невірство, розпука й ненависть Бога є гіршими гріхами від інших.

Коли кажемо, що розпука спірається на фальшивому понятті про Бога, то треба завважити, що те фальшиве поняття не є конечно гріхом проти віри. Може ним бути, а тому й розпука могла би бути злучена з невірством і зі страченням віри. Але не конечно так буває; через гріх розпуки чоловік тратить чесноту надії, а віри не стратить (II-a II-ae, кв. 20, арт. 2). Буває, що чоловік зберігає правильний суд взагалі, а зіпсутий він тільки в якімсь частиннім випадку, себто в умі, який відноситься до загальних принципів і загальних правд, правда віри лишається ненарушеною, але пожадання, не тільки в чувстві, але і в волі звертаються до предметів партикулярних, частинних.

Через те гріх розпуки є меншим гріхом від ненависти Бога або невірства. Ті два гріхи є проти Бога самого в собі, а розпука є проти Бога, оскільки Він є нашим добром, себто оскільки ми стаємо учасниками Божого добра. До того противиться не теорії, правді того учасництва й того Божого добра, але якомусь партикулярному пристосуванню тієї правди.

Що гріхи проти богословських чеснот є більші від гріхів проти обичайности, це була правда, яку виразно голосив уже Оріген.

**10. Дорога в розпуку.** Досліджуючи недугу грішника, якого маємо перед собою, мусимо стверджувати, що спокуса розпуки може в нього бути велика. Сказати би, надія в його душі висить як на волоску; не багато треба на те, щоб той волосок зірвався. Один помилковий крок, а грішник знайдеться в пропасті розпуки. Чому так? Передовсім тому, що віра в його душі є мертва; він не привик її вживати, а тому не легко йому підносити очі в небо, як до милосердного Батька. Чим менше хто Бога знає і чим менше про Нього думає, тим лекше забути, не памяти, не звертати уваги на деякі правди віри про Бога. Зрештою, навіть жива й сильна віра не може легко про всі правди віри про Бога памятати; слабій, до того мертвій вірі це ще трудніше. А для грішника — забути на Боже милосердя, це безпосередня й велика небезпека.

Та ще й надія в його душі є мертва. Бо як віра, так і надія може бути мертва, себто не злучена з любовю. В такому положенні душі вже сама діявольська спокуса може правди віри й предмет надії представити грішникові пересадно і тим самим впровадити в блуд, бо він не пізнає спокуси, що являється неначе світлий ангел, неначе гадка з неба. Діявольська спокуса представить грішникові велич Божої справедливости, великість гріха, а навіть і велич небесних дібр і вічного спасення в такому світлі, що з нього безпосередньо вийде гадка розпуки. Нещасний скаже собі так, як перший грішник, нещасний син Адама: „Мій гріх завеликий на те, щоб заслугував на прощення“ (Бит. 4, 13). Спокуса буде піддавати самі тексти св. Письма; скаже, що „страшно впасти в руки Бога живого“ (Євр. 10, 31) і пригадає на слова: „Ідіть від мене прокляті“ (Мат. 25, 41) і „Не може добре дерево лихого овочу творити“ (Лук. 6, 13). Тоді якийнебудь інший уступ св. Письма, висказаний для рятунку грішника, може для нього стати засудженням, стати нагодою розпуки.

**11. Гріх пересадної, фальшивої надії.** Противним розпуці є той гріх, що його називають надмірною надією на Бога. Відай ліпше казати гріх фальшивої надії, бо правдива чеснота не може бути надмірною; пересада зносить цілковито характер чесноти надії.

Розпука полягає на погордженні Божого милосердя, на якому спіряється надія. Фальшива, пересадна надія погорджує Божою справедливістю, що карає грішника. Тому, як розпука, так і надмірне довіря відноситься безпосередньо до Господа Бога. Фальшивою надією, або радше жадною надією на Бога є гріх, яким чоловік надіється осягнути власною силою те, що його силу пе-

ревищає; вважає за можливе для себе те, що для його сили є неможливе. Але фальшивою, пересадною надією грішить і той, що з Божих рук очікує, неначе з рук Божих надіється того, що не годиться Богові приписувати, напр. що без заслуги Бог дасть нагороду або без покаяння простить провину. Той гріх належить до гріхів противних Святому Духові, бо легковажить і зносить поміч Св. Духа, що веде грішника в покаяння. Приписуючи Богові те, що ніяк не годиться з Божою справедливістю і мудрістю, грішник неначе зменшує Божу всемогучість і тим грішить проти Бога, проти правд віри в Бога, хоч, як це сказано при розпуці, така фальшива надія не є конечно злучена з гріхом проти віри, бо не зміняє загального суду розуму, а лиш ставляє фальшиву партикулярну оцінку в своїм випадку.

Гріх надмірного довіря в свої сили є меншим гріхом від пересадного довіря в Божу поміч, бо тяжче грішить, хто Божу силу зменшує, ніж той, хто свою вивищає. Але пересадне довіря в Божу поміч є меншим гріхом ніж розпука, бо є більше прикметою Бога прощати і бути милосерним, ніж карати. Прощати це прикмета, що її Бог має неначе сам у Собі. Милосердя це прикмета Бога неначе в Собі самім, а карати належить до Бога з огляду на наші гріхи (II-a II-ae, кв. 21, арт. 2).

Надмірне довіря в Божу поміч випливає з невпорядкованої власної любови, яка власного добра бажає без огляду на порядок віри й розуму. Така, на жаль, наша природа, що вважаємо за можливе для себе осягнути від інших те, що в дійсності, в самій речі є неможливе. В грісі, яким чоловік очікує з Божих рук вічної слави без заслуги й прощення, без каяння, виступає виразна гордість. Чоловік неначе так високо себе ставляє, що не вважає за можливе, щоб Бог його карав з причини його гріхів або щоб не допустив його до вічної слави, хочби й без заслуг.

Ясно, що небезпека фальшивого довіря в Боже милосердя, як гріха противного Св. Духові, є тим більша для грішника, чим більше має гріхів. Свідомо того гріха не допускається, коли хто про себе думає, що має жаль за гріхи, а в дійсності його не має. Але яка незначна гряниця ділить правдивий жаль від сповидного жалю й правдиву надію від пересадної надії. Коли зважимо, що грішник, особливішим способом той, що має гріхи змисловости, тратить духовий смак вічних дібр і духове почуття вічної кари, коли зважимо, що всі пристрасті, але передовсім полові пристрасті, псують усе здоровля й силу людських почувань та стають причиною того, що чоловік легковажить вічні й духові добра та

перестає про них дбати, як про добра трудні, але можливі, щоб їх осягнути, зрозуміємо, як легко може чоловік сходити з правильної дороги надії одним або другим способом.

**12. В чому рятунок?** У такому трудному положенні рятунок лише в тому розположенні душі, що його св. Церка називає початком любови. В цьому буде і щось із розположення синівського страху і щось з тієї любови, до якої надія сама собою веде, хоч вона ще не освячена чеснотою Божої любови, себто хоч вона ще мертва. І страх Божої справедливости і надія на Боже милосердя, хоч вони ще не є чеснотами, а тільки переминаючими спасительними актами, це щось, що бодай може здержати грішника від нових тяжких гріхів, а тим самим вже рятує його і від розпуки і від пересадного довіря в себе та від тої гордости, що легковажить Божу справедливість.

Дорога в оправдання веде через ненависть гріха. Та ненависть гріха спірається як з одного боку на страсі, що вже зачинає бути страхом гріха, провини, так і на надії, що вже в грісі спостерігає найбільшу перепону до осягнення бажаного добра. Ось розположення, що вже зачинає наближатися до любови. На акт Божої любови, що сам собою вже і перед Таїнством покаяння вернув би Божу благодать, грішник ще не має сили, але як перед сходом сонця небо зачинає бути прикрашене світлом зірниці, так заки в душі розійдеться Божа благодать, що сплине на неї, душа зачинає звертатися до Бога. Це називає св. Тридентський Собор початком любови.

Душа зі самолюбства та невільничого страху кари переходить у якесь почуття синівства, яке ще не є любовю, але до любови поволі заведе. Таке є розположення блудного сина, що „ввійшов у себе“ (Лук. 15, 16) і зачав думати про хату батька. Думає ще зі самолюбства, бо змушує його до того прикрий голод і прикре впокорення. Думає про хліб, але всетаки гадка про хліб зачинає лучитися з гадкою про батьківську хату. Грішник, дивлячись на кару, що йому належиться, поволі і через віру, хоч мертву, і через надію, хоч і не живу, звертається до того, що зачинає з карою лучити й вину, а надію спасення лучити з Батьком, котрий те спасення дає. Гадка про батьківську хату, це вже щось із почуття синівства. Невільничий страх поволі переміняється в чистий страх синів, а надія зачинає вже оцінювати Дателя дібр вище ніж добра, що Він дає. Тим то рятується грішник перед пересадою невільничого страху, перед відкиненням надії і перед тою зневагою Батька, якою є —

думати, що Він не Батько. І так уникає небезпеки розпуки й приготовляється на дальшу дорогу до оправдання.

Віра, страх Божої справедливости, надія спасення й початок любови приводять чоловіка до ненависти гріха. Віра, а особливішим способом ті правди, що ведуть у покаяння, показує чоловікові гріх як зло і то найбільше зло. Страх перед Божою карою вказує, як те зло грозить чоловікові, як він може в нього впасти. І віра і страх дають пізнати, що кара є наслідком вини, що виною є гріх, що кара не мине того грішника, який її не спокутує, що одинокий рятунок перед нещастям кари і гріха є в покаянні, яке в першім ряді полягає на ненависті гріха, на відверненні від гріха.

**13. Ненависть гріха й початок любови.** Акт віри, страх перед Божою справедливістю, надія вічного спасення й початок любови ведуть людську душу в оправдання, оскільки до них приступить ненависть гріха й хрещення або ненависть гріха й Таїнство св. покаяння. Ми говорили про всі попередні умовини, а тепер лишається нам ненависть гріха. А що ненависть гріха є в Таїнстві св. покаяння вже неначе елєментом, з котрого те Таїнство складається, приходиться нам говорити про ненависть гріха вже в Таїнстві покаяння.

На вступі хіба на те одне треба нам ще звернути увагу, що ненависть гріха має бути по науці Тридентського Собору злучена з початком любови. Цей початок любови є неначе переходовим звеном поміж Господнім страхом і надією та ненавистю гріха. Віра представляє чоловікові нещастя його упадку, але водночас представляє і причину того упадку, яким є гріх. З віри родиться, за Божою благодаттю, страх перед Божою справедливістю, який є зразу лише самолюбним страхом кари, але поволі переводить у страх вини, що вже неначе містить у собі якусь передумову чи вступ до Божої любови. До нього приготовляла й віра, показуючи тісну звязь між карою і провиною. До перероблення невільничого страху бодай у початок синівського страху причиняється могутньо теж і надія, яка представляє чоловікові Бога як одинокого Давця вічного добра і як Того, від кого одного можна лише надіятися відпущення гріха. Навіть мертва надія, себто надія без любови, веде страх перед Божою карою у почуття синівського жалю. Тим то душа, перейшовши за Божою благодаттю цілу ту дорогу, є приготована до того, щоб відвернутися з почуванням відрази й ненависти від причини свого нещастя, від гріха.

При Таїнстві хрещення вже нема ніякого труду. Милосерний Отець вибігає назустріч блудному синові. Божа благодать проливається на його нещасну душу могутніми струями купілі відродження. Коли нещасним грішником, що стає перед милосерним Отцем як блудний син, є чоловік, що мав нещастя впасти після хрещення в тяжкий гріх, мусить принятися ще за тяжкий труд й тяжку боротьбу, що є умовинами Таїнства покаяння. Про ті боротьби й труди в слідуючому розділі. Тепер лиш одна увага.

**14. Приготування вірних до оправдання працею душпастиря.** Наука Церкви про оправдання це для душпастиря дуже важна наука, якою далекою й довгою дорогою мусить провадити поручені собі душі, щоб їх потім успішно перевести через купіль сліз у Таїнстві покаяння. Над тим треба нам хвилину застановитися, бо незвичайно прикрої помилки допускається душпастир, який думає, що можна відразу, без великого приготування, жадати від вірних боротьби й труду св. сповіди. Великої помилки допускається душпастир, який думає, що можна поправити душі, не ведучи їх тою дорогою, що представлена в церковній науці як одинока дорога до оправдання. Коли напр. ревний священик, що став парохом у занедбаному й зіпсутому селі, стане відразу говорити про пороки пянства, крадежі чи які там інші, а опустить потрібне приготування, нічого не осягне. Гірше коли думає, що йому вільно людей картати та що картанням наверне їх. Теж не осягне нічого. Щоб викорінити пороки поміж людьми, треба довгою, напруженою й витривалою працею повести їх крок по кроці через цілу далеку дорогу, що грішника веде в оправдання. Передовсім треба збудити віру, себто так говорити про всі правди Богом обявлені, щоб вони всі стали людям ясними, щоб люди зрозуміли, чим є гріх, чим є кара за гріх, чим є Божа благодать, ким є Христос, чим є Церква, чим є молитва й інше й інше. Так само цілою низкою проповідей треба буде приготовляти в душах Господній страх Божої справедливости, просвітити предмет нашої надії, розбудити надію та бодай допровадити до того, щоб люди мали початок Божої любови. Це дуже великий успіх у душпастирській праці, довести людей так далеко. Щойно коли мається перед собою людей готових уже з синівською любовю кинутися до ніг милосерного Отця, треба зачати говорити про сповідь і поправу життя. Або іншими словами, заки зачнеться напоминати й картати, треба взяти самим на себе тяжкий і довгий труд повчання й ведення душ. Заскоро зачати напоминати це очевидна помилка. Так можна лиш зразити людей ще неприготованих.

Праця над нашим, таким добродушним і добрим народом, є причиною, що часом забуваємо на те, як треба властиво проповідати, коли мається перед собою грішників. Найліпше покаже це приклад. Коли може й скоріше, ніж думаємо, дасть Бог нашому Духовенству зачати працю на Великій Україні чи в великій Росії, буде правдоподібно усе положення душпастиря-апостола таке: Знайдеться поміж людьми, що нічого про віру не будуть знати. Принайменше частинно будуть для Церкви і для Євангелія ворожо розположені і треба буде не знати яких зусиль, щоб їх довести до того, щоб хотіли послухати голосу проповідника чи місіонаря. Будуть певно села, а вже напевно міста, де більша частина буде нехрещених, цілковитих поган. Бог безумовно буде тим будучим апостолам помагати, так як помагав тамтим великим, усіми можливими „знаками й чудесами" (Мар. 16, 20), але й на те, щоб ту поміч дістати, треба буде чудес витривалости, покори, любови, терпеливости, мудрости, відваги і хто знає ще яких чеснот. Без того чудесного життя Апостолів, вони не зроблять нічого і не поставлять навіть першої цеголки будови.

Гадаю, що правильно кожний душпастир повинен себе самого питати, чи першу цеголку в будові Христової Церкви положив у своїм селі, себто, чи бодай допровадив усіх грішників до того почування чи чесноти, що її Церква називає початком любови. Чи загальне розположення людей є таке, що можна його назвати тим святим словом, чи вони є дітьми, що ось-ось кинуться в обняття милосерного Отця, або припадуть до Його ніг як блудні діти? Прикре це може для нас, душпастирів, питання, але конечне: Чи Великодна сповідь для кожного каяника є оправданням?

## ІНСТРУКЦІЯ

### для Душпастирів про поступування з сектантами, що хочуть навернутися до католицької віри й Церкви.

У відповідь на часті питання Душпастирів, як треба поступати з тими, що, збаламучені сектантською пропагандою, покинули на якийсь час католицьку Церкву і перейшли на сторону сектантів, хоч і не зголошували того факту перед світською, адміністраційною владою, а відтак, каючися, хочуть наново повернути до католицької Церкви й приняти святі Тайни — Митрополичий Ординаріят пригадує слідуючі засади загального канонічного права:

1. Ті, що свідомо й добровільно опустили католицьку віру й Церкву, тим самим поповнили т. зв. зовнішню єресь і відступство (апостазію), себто показали свою злу волю супроти Бога й супроти Церкви. Про їх єресь звичайно знає ціла парохія, отже їх єресь є прилюдною (публичною). Деякі з них стають дуже часто єретиками т. зв. догматизуючими, себто такими, що свої блуди узасаднюють перед іншими, а заразом доцільно розсівають ті блуди між іншими та кольпортують і поширюють сектантську літературу. Рідше, але всетаки буває, що вони про своє виступлення з католицької Церкви і своє приступлення до секти повідомляють місцеве Староство, а воно повідомляє про це дотичний Парохіяльний Уряд.

2. Нема сумніву, що всіх тих, що перейшли до сектантів, без огляду на те, чи вони зголосили це перед світською владою чи ні, — по загальному канонічному праву треба вважати за виклятих (екскомунікованих) і вони направду такими є, бо нераз мусіли чути про таку церковну кару, наложену на єретиків і відступників від католицької віри. Крім того кара клятви (екскомуніки) є ще особливим способом задержана Апостольському Престолові, так що без повновласти від Апостольського Престолу нікому не вільно звільнити від тої кари сектанта, що кається. Позатим ще окремій клятві (екскомуніці) підпадають ті, що читають і переховують, а то й поширюють заборонені сектантські книжки, а та клятва є також в особливий спосіб застережена Апостольському Престолові.

3. Клятва (екскомуніка), наложена за єресь чи відступство, застережена, як сказано, в особливий спосіб Апостольському Престолові, але тільки у внутрішному судищі (совісті). Якщо проступок єреси чи відступства дістанеться в якийнебудь спосіб перед зовнішнє судище місцевого Ординарія (напр. сектант сам признається і просить звільнення від клятви поза сповіддю), тоді Ординарій силою своєї влади може каяника увільнити від клятви (екскомуніки) під умовиною, що каяник-сектант перед Ординарієм і двома свідками виречеться єретичних блудів та зробить ісповідвння віри в спосіб приписаний у Требнику. Звичайно до того дійства примирення сектанта Ординарій делєгує якогось священика, а то й самого дотичного Душпастиря, що, ствердивши у каючогося сектанта щирий намір і належне знання правд католицької віри, просить про таку повновласть на звільнення сектанта від клятви в зовнішнім судищі, то значить бодай при двох свідках.

4. Увільненого від клятви в зовнішнім судищі вже кожний священик може розрішити у внутрішньому судищі, себто в сповіді. Всеж таки у внутрішньому судищі дається каяникові розрішення тільки тоді, коли він направив уже давнє згіршення, або бодай приобіцяє, що його направить, а сектантські книжки, що їх дотепер мав у себе або дав іншим, відбере й віддасть сповідникові або Ординарієві або комусь такому, що йому вільно переховувати такі книжки. Крім того має каяник обовязок донести поза сповіддю або через свого Душпастиря, про всіх тих, що професійно займаються поширюванням сектантських блудів.

5. Коли Душпастир дістає делєгацію від Ординарія на примирення сектанта з Церквою, то та влада без окремої клявзулі відноситься тільки до звичайного сектанта, а не до т. зв. догматизуючого, що узасаднював свої блуди, кольпортував єретичну літературу й поширював доцільно сектантські блуди між вірними. Для примирення догматизуючого єретика треба окремої делєгації, очевидно тільки для зовнішнього судища, бо, як уже сказано, увільненого від клятви в зовнішньому судищі може вже кожний священик розрішити в сповіді.

6. Так само треба окремого уповноважнення від Ординарія на примирення з Церквою сектанта, що родився в єресі, в якій уділюване хрещення є неважне або сумнівне. В такому випадкові треба просити про владу дати св. Тайну хрещення бодай умовно, бо тільки ті можуть бути допущені до церковної злуки й можуть користати зі святих Тайн і інших благодатей, що є важно охрещені.

7. В небезпеці смерти к о ж н и й священик може каючогося сектанта звільнити від клятви й примирити з Богом у внутрішнім судищі. Треба його всетаки зобовязати, щоб по виздоровленні постарався від Ординарія про звільнення від клятви у зовнішньому судищі, після зложення ісповідання віри перед Ординарієм згл. делєгованим до того священиком і при свідках.

8. В часі Великого Ювилею, який у нашій Церкві кінчиться щойно з відданням празника Пасхи дня 5 червня ц. р., кожний священик — на підставі особливіших повновластей, даних Апостольською конституцією „Quod superiore anno“ — розрішити у внутрішньому судищі каючогося сектанта і в тому випадкові розрішення в сповіді вистарчає також за розрішення в зовнішньому судищі, якщо факт сповіди сектанта є знаною річчу. Само собою розуміється, що ювилейні повновласти не зносять умовин розрішення, поданих вище під 3 і 4.

9. Вкінці слід додати, що факт зголошення у світської влади про виступлення з католицької Церкви і приступлення до секти не має ніякого впливу на спосіб канонічного примирення сектанта з Церквою, всеж таки є обовязком каяника перед тою самою владою зголосити своє виступлення зі секти.

Поручається Душпастирям звернути увагу на виложені засади й памятати про них у випадках навернення сектантів, а в частих проповідях про католицьку віру поручається пригадувати вірним на тяжкі церковні кари, які наложені на відступників від католицької віри.

Від Митрополичого Ординаріяту.

Львів, дня 20 травня 1935.

† АНДРЕЙ

Ч. 5308/РД.

**Ювилейний відпуст — продовження.**

Митрополичий Ординаріят подає до відома Духовенству й Вірним Архіепархії, що Ювилей Відкуплення для вірних нашого обряду триває до віддання празника Христового Воскресення, себто до середи дня 5 червня ц. р. Поручається Духовенству заохотити Вірних, щоб ще в останніх днях використали ті ласки, які Церква обильно уділяє вірним у цьому Ювилею. Умовини осягнення відпусту оголошено в Відомостях за 1934 р., Ч. X, стор. 204.

Ч. 2963/РП.

**Обмеження прав удів у користуванні ерекційними ґрунтами.**

Щораз частіше буває, що по смерті священиків лишаються великі податкові залеглості, які обтяжують ерекцію парохії згл. Епархіяльний Фонд. Щоб цьому запобігти, Митрополичий Ординаріят обмежує отсим постанову з дня 12 листопада 1927 р., Ч. 104 Орд., т. 7 (див. АЕВ III, стор. 1 з 1927 р.) в той спосіб, що від тепер право вживання половини ґрунтів парохії впродовж інтеркалєндарного року признаватиметься тільки тим вдовам і малолітнім сиротам, яких мужі чи батьки поплатили всі податки, або вони по смерті мужа чи батька вирівняли всі залеглості й викажуться посвідками на це.

Ч. 4205/М.

**В справі метрикальних копій.**

Буває, що деякі Парохіяльні Уряди пересилають метрикальні копії до канцелярії Митрополичої Консисторії безпосередньо.

Пригадується ще раз на закон у цій справі, оголошений у Відомостях за 1926 рік Ч. II, стор. 25.

На майбутнє всі посилки метрикальних копій, що не будуть відповідати згаданому розпорядженню, завернеться на кошт даного душпастиря назад, а заки вони прийдуть приписаною дорогою, поступиться з дотичним душпастирем так, як це передбачено в § 10 згаданого закону.

Ч. 3866/ДЦ.

### Пригадка й пересторога в справі квест.

У IV числі Відомостей з 1931 р. на стор. 4-ій ми подали Духовенству подрібні вказівки, як поступати з квестарями, яких число щороку зростає, а між якими є повно обманців. У справі квест при помочі продажі образів Святих ми оголосили пересторогу в VI числі Відомостей з 1933 р. на стор. 95. Щодо збірок під львівськими церквами було поміщене розпорядження в I числі Архіепархіяльних Відомостей з 1934 р. на стор. 13.

Можна було надіятися, що після таких докладних пояснень кожний о. Парох повчить своїх Вірних, як мають поступати з численними квестарями, та що не допустить до того, щоб жертви нашого вбогого населення йшли до кишень обманців.

На жаль, далеко не всі Душпастирі виповнили цей свій обовязок. Маємо відомості, що по селах і містечках дальше жирують фахові колєктанти та ніким неспинювані використовують жертвенність нашого населення, збираючи жертви для власної кишені або на чужі нам цілі.

Тому взиваємо всіх Душпастирів, щоб ще раз прочитали собі згадані розпорядження та щоб відповідно повчили про це своїх Вірних. Священика, що не сповнить цього свого обовязку, вважатимемо за недбалого душпастиря й притягнемо його до відповідальности.

## ОГОЛОШЕННЯ, ВІДОЗВИ Й КОМУНІКАТИ.

Ч. 5392/К.

### Опусти для Духовенства в черчанських купелях.

Повідомляється Духовенство, що на основі осібної умови управа спілки Мінеральний Живець Черче зобовязалася давати відповідні опусти незаможним священикам та вдовам і сиротам

по священиках Архіепархії на купелях і таксах. У справі знижок слід звертатися безпосередньо до начального директора Живця, що в сезоні перебуватиме в Черчі.

Ч. 5356/К.

**Ціна за мапу Архіепархії та спосіб її вирівнання.**

Подається до відома, що ціну за мапу Архіепархії, розіслану канцелярією Митрополичої Консисторії до всіх Деканальних Урядів для роздачі всім Парохіяльним Урядам, устійнено на 5.— зл. Цю суму стягнеться всім Парохіяльним Урядам при виплаті т. зв. канцелярійного ричалту. Взиває́ться Духовенство не надсилати за мапу грошей безпосередньо до Консисторії, щоб зайво не замотувати справи.

**Конкурс на опорожнені парохії.**

Отсим розписується конкурс на опорожнені парохії з речинцем до кінця червня 1935.

1. Довге калуського деканату, надання урядового.
2. Заболотці олеського деканату, надання вільного.
3. Кудобинці зборівського деканату, надання вільного.
4. Лоня унівського деканату, надання вільного.
5. Св. Пятниць у Львові, над. приватного (Магістрат Львова).
6. Ражнів брідського деканату, надання вільного.
7. Сопіт скільського деканату, надання вільного.
8. Тучне перемишлянського деканату, надання вільного.
9. Угринів Середній калуського деканату, над. вільного.
10. Чаниж буського деканату, надання вільного.
11. Ямельниця скільського деканату, надання вільного.

**Конкурс на ректора й духовника-префекта.**

Отсим розписується конкурс на посади в Малій Семинарії під покровом св. Йосафата у Львові:

1. Ректора.
2. Духовника й префекта в одній особі.

Подання до кінця червня 1935 слати безпосередньо на адресу Його Ексцелєнції, Високопреосвященого Митрополита.

## ХРОНІКА.

Ч. 32/Орд.

### Іменування Архидіякона Митрополичої Капітули.

Рішенням Митрополичого Ординаріяту з дня 4 травня 1935 іменовано Соборним Крилошанином, Архидіяконом і Деканом Митрополичої Капітули о. Дра Йосифа Сліпого, поч. крилошанина, професора й ректора Богословської Академії та ректора Духовної Семинарії. Новий Архидіякон інстальований у храмовий день Св. Вмч. Георгія, 6 травня 1935.

### ДУШПАСТИРСЬКІ ПОСАДИ.

**Канонічну інституцію на парохів отримали:**

1. Марчак Володимир, парох Угринова Середнього калуського деканату, на Нінів Долішній любінецького деканату (Ч. 2940/Л).
2. Мацелюх Евген, парох Гологіч підгаєцького деканату, на Чернихівці збаразького деканату (Ч. 4133/Л).
3. Стадник Василь, парох Черниховець збаразького деканату, на Голгочі підгаєцького деканату (Ч. 4712/Л).

**Завідательства отримали:**

1. Андрушко Микола, завідатель Братковець стрийського деканату, на Рожанку Вижню тухлянського деканату (Ч. 4204/Л).
2. Божейко Іван, сотрудник у Любіні Великім городецького деканату, на Сороки щирецького деканату (Ч. 2543/Л).
3. Вірчак Василь, катихит у Роздолі, на Розділ миколаївського деканату (Ч. 4053/Л).
4. Домбчевський Кипріян, парох Брязи болехівського деканату, на Гошів тогож деканату (Ч. 7954/Л).
5. Ісайчук Ілля, завідатель Ямельниці скільського деканату, на Сопіт тогож деканату (Ч. 4192/Л).
6. Лящук Петро, парох Скваряви золочівського деканату, на Дубє підкамінецького деканату (Ч. 3634/Л).
7. Пиріг Антін, ректор Каменоброду городецького деканату, на Рівню рожнітівського деканату (Ч. 13643/Л).
8. Рудко Василь, парох Дубя підкамінецького деканату, на Скваряву золочівського деканату (Ч. 3634/Л).
9. Соломка Володимир, завідатель Нінева Долішнього любі-

нецького деканату на Надітичі миколаївського деканату (Ч. 3634/Л).

10. Целевич Іван Діонисій, завідатель Рівні рожнітівського деканату, на Брязу болехівського деканату (Ч. 1713/Л).

**Доїзджаючим завідателем назначений:**

1. Баслядинський Степан, сотрудник у Подусові нараївського деканату, на Біле тогож деканату (Ч. 4249/Л).

**Ректорами церков іменовані:**

1. Ванчицький Юрій, ректор Яричева Нового, в Стрептові милятинського деканату (Ч. 5213/Л).
2. Дідух Іван, сотрудник у Білій тернопільського деканату, в Товстолузі микулинецького деканату (Ч. 4345/Л).
3. Малий Юрій, ректор Стрептова милятинського деканату, в Яричеві Новім яричівського деканату (Ч. 5213/Л).
4. Прокопович Іван, завідатель Буцик грималівського деканату, в Лежанівці тогож деканату (Ч. 4109/Л).
5. Шуст Ярослав, завідатель Тучного перемишлянського деканату, в Каменоброді городецького деканату (Ч. 4065/Л).

**Сотрудниками назначені:**

1. Гургула Анатоль, сотрудник у Томашівцях войнилівського деканату, в Золотниках з осідком у Бурканові зарваницького деканату (Ч. 4004/Л).
2. Слоневський Володимир Роман, сотрудник у Запитові яричівського деканату, архикатедральним сотрудником при храмі св. Георгія у Львові (Ч. 3780/Л).
3. Туронак Йосиф, завідатель у Помонятах ходорівського деканату, в Баличах Подорожніх журавенського деканату (Ч. 4071/Л).

**Доїзджаючими сотрудниками назначені:**

1. Бачинський Роман, ректор Надієва долинського деканату, в Ракові тогож деканату (Ч. 4006/Л).
2. Плешкевич Маріян, парох Щурович лопатинського деканату, в Ляшкові тогож деканату для обслуги Грицеволі (Ч. 3477/Л).

**Платню парохів признано завідателям:**

1. Домбчевському Кипріянові в Гошеві болехівського деканату (Ч. 7954/Л).
2. Лящукові Петрові вДубю підкамінецького деканату (Ч.3634/Л).
3. Рудкові Василеві в Скваряві золочівського деканату (Ч.3634/Л).
4. Соломці Володимирові в Надітичах миколаївського деканату (Ч. 4000/Л).

**Похвальні грамоти отримали:**

1. Парохіяни Святоандреївської церкви на Клепарові:
   1. Вертипорох Йосиф
   2. Горохівська Меланія
   3. Гоцій Степан
   4. Гавюк Катерина
   5. Гавюк Онуфрій
   6. Зачкевич Петро
   7. Зачкевич Юлія
   8. Кирило Михайло
   9. Клімкевич Анна
   10. Ковалик Ілля
   11. Коханчук Матрона
   12. Круль Марія
   13. Кусяк Юлія
   14. Куцький Іван
   15. Легкий Степан
   16. Лесів Марія
   17. Лесів Тимотей
   18. Мазур Анна
   19. Миськів Йосиф
   20. Належита Анастазія
   21. Несторова Юлія
   22. Пастернак Юрій
   23. Примова Анастазія
   24. Рекшинський Василь
   25. Рибак Антін
   26. Тис Петронеля
   27. Тис Степан
   28. Чапран Володимир
   29. Швець Анна
   30. Яворська Ева
   31. Яценків Романа (Ч. 4089/РД).
2. Мартинюк Йосиф с. Петра, парохіянин Турівки скалатського деканату (Ч. 4224/РД).
3. Муращик Катерина ж. Степана, парохіянка Підгородя рогатинського деканату і всі парохіяни Підгородя (Ч. 4031/РД).

**Звільнені від конкурсових іспитів:**

1. Березюк Іван, парох Поляни щирецького деканату, на 1 рік (Ч. 3521/Л).
2. Бучинський Йосиф, парох Петрикова тернопільського деканату, на 6 літ (Ч. 3285/Л).
3. Галькевич Тадей, парох Головецька тухлянського деканату, на 1 рік (Ч. 4106/Л).
4. Декайло Микола, сотрудник у Струсові микулинецького деканату, на 1 рік (Ч. 2740/Л).

5. Левицький Петро, парох Дитятина галицького деканату, на 3 роки (Ч. 4310/Л).
6. Літинський Ярослав, парох Божикова підгаєцького деканату, на 6 літ (Ч. 3287/Л).
7. Луцишин Іван, парох Осталович перемишлянського деканату, на 6 літ (Ч. 4532/Л).
8. Радомський Антін, парох Золочівки в Каплинцях козлівського деканату, на 6 літ (Ч. 2284/Л).
9. Салій Микола, парох Івачева Горішнього тернопільського деканату, на 1 рік (Ч. 4199/Л).

**Анулювання попередніх призначень:**

АЕВ. III, стор. 91: Постригач Михайло, завідатель Кліщівни нараївського деканату, призначений на завідательство в Голешові журавенського деканату, залишився на сторому місці.

АЕВ. IV, стор. 125: Червінський Іван, сотрудник у Тухлі тухлянського деканату, призначений на завідательство в Рожанці Вижній тогож деканату, залишився на старому місці.

АЕВ. IV, стор. 126: Андрушко Микола, завідатель Братковець стрийського деканату, призначений на сотрудництво в Тухлі тухлянського деканату, обняв завідательство в Рожанці Вижній тогож деканату (див. АЕВ. V, стор. 157).

АЕВ. IV, стор. 126: Кліма Михайло, завідатель Гановець галицького деканату, призначений на сотрудництво в Добромірці новосільського деканату, залишився на старому місці.

**Степанів Іван,**

парох Заболотець олеського деканату, член посмертного фонду, ювилят, помер 6 травня на 89-му році життя й 55-му священства.

Його душу поручається молитвам Духовенства Архіепархії

Накладом Митроп. Ординаріяту. Друк. „Бібльос“ Львів, Японська 7.

Opłata pocztowa opłacona ryczałtem

# ЛЬВІВСЬКІ АРХІЕПАРХІЯЛЬНІ ВІДОМОСТИ

РІЧНИК XLVIII. ЛЬВІВ, 15. ЧЕРВНЯ 1935 р. Ч. VI.

*МИТРОПОЛИТ АНДРЕЙ*

## ДО ДУХОВЕНСТВА

(Продовження)

### VI. Таїнство покаяння.

**1. Потреба встанови Таїнства покаяння.** Якщо всі відроджені з води й Духа у св. Таїнстві хрещення малиб для Бога стільки вдячности, щоб зберігати праведність, дану їм з Божої благодати в хрещенні, не булоб потреби Христові - Спасителеві встановляти друге Таїнство, інше від хрещення, на відпущення гріхів. А що Бог, „багатий у милосердя“ (Єфес. 2, 4), „знає створення наше й памятає, що ми порохом“ (Пс. 102, 14), то рятує і тих, що віддалися після хрещення наново в неволю гріха і владу демона. Він установив Таїнство покаяння, яким пристосовує добродійство Христової смерти тим, що впали після хрещення.

Це правда віри, що Таїнство св. покаяння є правдивим Таїнством, установленим Ісусом Христом Господом для примирення з Богом вірних, скільки разів після хрещення впадають у гріх (Тридентського Собору сесія 14, кан. 1 „Про покаяння“).

В усіх часах, для всіх людей, що впали у смертні гріхи, покаяння було конечне, щоб осягнути праведність. Ми бачили, що й перед св. хрещенням треба було, щоб ті, що бажають святої купілі хрещення, відкинули від себе гріхи та відвернулись від такої великої Божої образи ненавистю гріха й побожним болем душі. Тому й Пророк каже: „Наверніться й творіть покаяння зо всіх ваших неправедностей, і неправедність не буде вам руїною“ (Єзек. 18, 30). І сам Господь сказав: „Якщо не покаєтеся, всі так само згинете“ (Лук. 13, 3). А св. Петро, верховний Апостол, поручав грішникам покаяння перед хрещенням: „Кайтеся і нехай кожний із вас прийме хрещення“ (Діян. 2, 38).

Але перед приходом Ісуса Христа покаяння не було Таїнством і по приході Його не є Таїнством для неохрещених. Го-

сподь установив Таїнство св. покаяння в ті дні, коли по Свому воскресенні дунув на Своїх учеників і сказав ті слова: „Прийміть Духа Святого; кому відпустите гріхи, будуть їм відпущені, а кому задержите, будуть задержані“ (Йо. 20, 22). Це подія дуже важна й слова ясні. Усі святі Отці завсіди так розуміли ті слова, що ними Христос дав Апостолам і їх законним наслідникам владу відпускати й задержувати гріхи, себто владу — вірних, що впали після хрещення, приєднювати Богові й привертати до нового життя.

Це правда віри, що наведені слова Спасителя треба розуміти в тому значінні, що в них мова про владу прощати й задержувати гріхи в Таїнстві покаяння. Свята католицька Церква від початку завсіди однаково ті слова розуміла. А хто перекручував би значіння тих слів проти встановлення Таїнства покаяння на значіння проповідання Євангелія, на того Тридентський Собор кидає анатему (кан. 3, як вище). Вже в III стол. св. вселенська Церква осуджувала як єретиків новаціян, що заперечували владу прощати гріхи. Це також правда віри, що та свята влада розтягається на всі гріхи без виїмку, яких хто допустився після хрещення. З безлічі уступів св. Отців наведемо лиш один характеристичний уступ св. Атанасія Великого (MSG XXVII, 1385). Він пише так: „Тим, що хулять на Святого Духа чи на Христове Божество та кажуть, що в »велзевулі, князі демонів, викидає демони« (Лук. 11, 15), не відпускаються гріхи ані в тім світі ані в вічності. Та треба ствердити, що Христос не казав »тому, що хулив і покаявся, не відпускаються«, але тому що хулив, а відтак у своїй хулі триває, бо відповідне правдиве покаяння розвязує всі гріхи“.

**2. Різниця між Таїнством покаяння й хрещення.** Таїнство покаяння різниться в багатьох речах від хрещення. Передовсім в обох Таїнствах інша матерія й форма, що з них Таїнство складається. Крім того служитель хрещення не має бути суддєю, бо Церква нікого не судить, себто не виконує судейської влади над ніким, що до неї не належить, а до Церкви належить тільки той, що ввійшов у Церкву через двері Таїнства хрещення. „Бо щож мені, каже Апостол, судити тих, що не між нами“ (I Кор. 5, 12), що поза Церквою? Інакше відноситься Церква до тих, що є неначе домашніми в вірі, себто тих, що їх Христос Господь купіллю хрещення зробив членами Свого тіла (I Кор. 12, 13). Якщо хто з них, членів Христового тіла, осквернився якимсь злочином, того Христос не дозволяє очищати повторенням хрещення; ніколи в Церкві не вільно було так робити. Христос хоче, щоб ті нещасні грішники ставали як оскаржені перед

трибуналом і щоб могли бути увільненими від провини гріха через священичий присуд, і то не раз, але стільки разів, скільки в покаянні приступлять до того трибуналу.

Крім цього інші є наслідки хрещення, а інші покаяння. „Ми, що в Христа хрестилися, у Христа зодяглися“ (Гал. 3, 27), себто ми стали в Христі цілковито новим сотворінням, одержавши цілковите й повне відпущення всіх гріхів. Через Таїнство покаяння до того відродження й повного здоровля душі ніяким способом не можемо дійти без обильних наших сліз і без тяжких трудів. Того жадає Божа справедливість. Тому св. Отці правильно називають Таїнство покаяння хрещенням, повним трудів. Так Григорій з Нанзіянзу (Слово 39, 17), а за ним Йоан Дамаскин (Про православну віру 4, 9 в MSG XCIV, 1124). Таїнство св. покаяння є для упавших після хрещення так само конечне до спасення, як хрещення є конечне для ще невідроджених.

**3. Частини й овочі покаяння.** Св. Тридентський Собор учить, що формою Таїнства покаяння, у якій ціла його сила, це ті слова служителя Таїнства: „Я тебе розрішаю від твоїх гріхів“. До тих слів, по звичаю св. Церкви, додаються деякі молитви, які до сути Таїнства не належать. Ця практика похвальна, хоч ті додаткові молитви не є конечні до важности Таїнства покаяння.

А матерією чи, як каже Тридентський Собор, гейби матерією того Таїнства є самі дійства каяника, себто скруха, сповідь і задосить учинення. Ті три дійства каяника це неначе частини того Таїнства, а що вони потрібні до цілковитого відпущення гріхів, це наука віри, що від віків жила в Церкві і востаннє ще була проголошена св. Тридентським Собором (кан. 4, як вище). Ті дійства каяника називаються частинами Таїнства, бо вони з установи самого Бога належать до цілости Таїнства і до повного й звершеного відпущення гріхів.

Благодаттю того Таїнства, себто наслідок, як кажуть богослови, або те, що зовнішні знаки Таїнства означують, це помирення з Богом. Буває, що в побожних людях, які Таїнство покаяння принимають з побожністю, той внутрішній наслідок таїнственного зовнішнього знаку є злучений зі супокоєм совісти, з миром та внутрішньою радістю.

Протестанти, як і в багатьох інших правдах віри, блудять і в цій правді. Деякі з них відкидають цілком Таїнство покаяння, а деякі зводять його силу на той страх у совісті, що родиться з пізнання гріха, й довіря, що Христос йому гріхи відпускає через

прощення. Усі такі фальшиві пояснювання того, чим є покаяння, осудила св. католицька Церква на вселенському Тридентському Соборі.

**4. Скруха, совершенна й несовершенна.** Перше місце між дійствами каяника належиться скрусі. Вона є „болем душі і відверненням від гріха, якого хто допустився, з постановою на будуче не грішити". Так визначує Тридентський Собор скруху і додає: Те порушення скрухи було в усі часи конечне, щоб осягнути відпущення гріха; воно в чоловіці, що впав після хрещення, приготовляє душу до відпущення гріхів, якщо хто з довірям у Боже милосердя і з волею виповнити все інше потрібне до законного принятія тієї св. Тайни збудить у собі ту скруху. Св. Тридентський Собор учить виразно, що скруха не полягає тільки на тому, щоб перестати грішити та щоб постановити нове життя і те нове життя зачати. В скрусі мусить бути ненависть до минувшого життя, за словами Пророка: „Відкиньте від себе усі беззаконня ваші, в яких ви Бога прогнівили і зробіть у собі нове серце й нового духа..." (Єзек. 18, 31). Не інше значіння мають і ті молитви і вискази Святих: „Тобі одному я согрішив, перед Тобою я допустився лукавого" (Пс. 50, 6), або „Я змучився у стонах моїх; кожної ночі буду умивати ложе моє і моїми слізми буду зрошувати постелю мою" (Пс. 6, 7), або „Буду споминати перед Тобою усі літа мого життя в гіркому смуткові моєї душі" (Іса. 38, 20). Хто застановиться над тими і премногими подібними уступами св. Письма, той легко зрозуміє, що ті вискази походять із глибокої ненависти минувшого життя і з превеликого обридження гріхів.

Буває, що скруха, звершена Божою любовю, сама доводить *чоловіка до Божої благодати і виєднує йому Боже прощення.* Але св. Церква вчить, що такий наслідок має совершенна скруха лише через волю приняти Таїнство покаяння. Та воля, приняти св. Таїнство покаяння, природно міститься в совершенній скрусі і тій волі треба приписати наслідок примирення з Богом. Совершенна скруха навіть тоді, коли перед приняттям самого Таїнства покаяння відпускає гріх, не відпускає його без звязи з тим Таїнством, чи радше відпускає його лише через ту звязь, яку має з Таїнством покаяння.

В Таїнстві покаяння може до відпущення гріхів причинитися і несовершенна скруха. Той несовершенний жаль чи скруха за гріхи походить або з роздумування над огидою гріха або зі страху геєнни-пекла і Божих кар. Алеж той страх кари мусить

виключати, відхиляти, усувати волю грішити та мусить бути злучений з надією прощення.

Прерізні єретичні секти, що залюбки сповняють діявольську службу в тім, що вірних відвертають від покаяння, часто повторяють, що такий жаль за гріхи робить лише чоловіка фарисеєм-гіпокритом і ще більшим грішником, ніж був передше. Супроти таких єретичних, безбожних міркувань св. Церква виразно учить, що такий жаль, хоч і несовершенний, є всетаки правдивим великим Божим даром і порушенням Святого Духа, що ще в душі не мешкає, а одначе ту душу порушує та їй помагає найти собі дорогу до праведности.

Без Таїнства покаяння сам у собі такий несовершенний жаль грішника не може допровадити до оправдання, одначе приготовляє його до осягнення Божої благодати в самому Таїнстві. Св. Письмо дає приклади такого спасительного жалю за гріхи, зродженого в душах зі страху кари. І так на проповідь пророка Йони мешканці беззаконного міста Ніневії, стрясені страхом перед страшними наслідками, якими грозив Божий пророк, покаялися й осягнули прощення милосерного Бога (Йони гл. 3).

Безличною клеветою на св. Церкву і на практику Таїнства покаяння є твердження, що на гадку католицьких письменників Таїнство покаяння дає Божу благодать без доброго порушення волі каяника, або що такий несовершенний жаль не є добровільним актом, а тільки змушеним чи накиненим дійством. Ніколи в світі ані св. Церква ані ніхто з католицьких письменників не твердив нічого подібного.

**5. Сповідь.** Вселенська Церква завсіди розуміла й пояснювала встановлення Таїнства покаяння так, що вже в самому встановленні самим Богом є приказана повна сповідь зо всіх гріхів. Коли св. Яків каже: „Сповідайте один другому гріхи й моліться один за другого“ (Як. 5, 16), або св. Йоан: „Коли сповідаємося з наших гріхів, Він вірний і праведний, щоби простив нам наші гріхи й очистив нас від усякої неправди“ (І Йо. 1, 9), то без сумніву можна сказати, що сповідь гріхів була вже практикована в самім початку християнства, і то з волі Ісуса Христа. Інша річ, що в перших віках Церкви практика сповіди була цілком інша, ніж вона є тепер. Про це будемо осібно й вичерпуюче говорити при іншій нагоді. Для теперішньої нашої мети вистарчає стверднти, що сповідь гріхів установив сам Ісус Христос. На потвердження тієї науки влучно наводять звичай Ісуса Христа відсилати прокажених до священиків: „Покажіться священикам“ (Лук. 17,14).

Проказа є не тільки символом гріха в аскетичних роздумуваннях, вона мабуть є і образом гріха з волі Святого Духа. На кожний спосіб треба стверджувати, що це наука Богом обявлена і визначена св. Церквою, що тим, що впали після хрещення, Таїнство сповіди гріхів є конечне з Божого права. Та конечність відноситься до „всіх і поодиноких смертельних гріхів, які грішник при старанному й належному роздумуванні має в памяті; також укриті гріхи й ті, що є противні обом останнім Божим заповідям, і всі обставини, що зміняють суть гріха“ (Тридентського Собору сес. 14, кан. 7 „Про покаяння“).

Господь Ісус Христос, маючи із землі вознестися на небо, лишив священиків Своїми заступниками. „І дам тобі ключі царства небесного“ (Мат. 16, 19), „Що звяжете на землі, буде звязане на небі“ (Мат. 18, 18) і „Кому відпустите гріхи, відпустяться“ (Йо. 20, 23). Установив їх суддями, перед якими всі смертні злочини мають бути предявлювані, злочини, у які впали вірні християни. Вониж мають владою ключів рішати про відпущення або задержання гріха. А це ясно, що священики не можуть виконувати уряду судді, не пізнавши справи. Також неможливо, щоб давали справедливі й відповідні покути. До того треба, щоби грішник висказав їм не тільки рід гріха, але й відміну гріха і поодиноко кожний гріх зокрема. З того висновок, що конечно, щоб каяники визнали в сповіді всі смертні гріхи, які собі пригадають по старанному розтрясенні совісти, хочби ті гріхи були лише тайні і зроблені в гадці проти двох останніх Божих заповідей. (Ісх. 20, 17; Мат. 5, 28). „Хто погляне на жінку з пожаданням...“ Гріхи укриті й зроблені в гадці бувають нераз тяжчою раною душі і приносять більшу небезпеку, ніж гріхи зовнішні і ясні.

**6. Сповідь простительних гріхів.** Простительні гріхи не відбирають нам Божої благодати і не відчужують нас від Бога. Кожний із нас часто впадає в ті гріхи. Правильно й корисно можна з цих гріхів сповідатися, як це доказує похвалена Церквою практика побожних людей (Трид. Собору сес. 14, кан. 7 „Про покаяння“). Алеж можна й без провини замовчувати їх, бо на них є багато інших ліків. Простительні гріхи можуть бути знесені чи загладжені актом любови, молитвами або добрими ділами, а передовсім щирим і побожним приниманням св. Причастя. Оріген у другій гомілії на книгу Левіт (MSG XII, 417) вичисляє дуже характеристично різні способи відпущення гріхів. Каже так: „Послухай тепер, скільки то Євангеліє має різних відпущень гріхів. Перше, коли принимає хрещення на відпущення гріхів; друге

відпущення — мученича смерть; третє, коли даємо милостині; четверте через те, що братам відпускаємо їх провини; пяте відпущення гріхів, коли хтось наверне грішника з блудної його дороги; шесте відпущення буває через обильність любови... вкінці є й семе відпущення, але воно тверде й працьовите через покаяння, коли то грішник умиває слізми своє ложе, а в день і в ночі сльози стають його щоденним кормом та не стидається Господньому священикові визнавати свої гріхи й шукати в нього ліку, за тими словами: »Я сказав: буду проти себе самого визнавати неправедність мою Господеві; і Ти відпустив беззаконня мого серця« (Пс. 31, 5)".

Деякі богослови в середніх віках були тієї гадки, що й простительні гріхи становлять конечну матерію сповіди, а свою науку основували на двох наведених уступах св. Апостолів Якова і Йоана. Їм видавалося, що ті уступи можна тільки пояснювати про простительні гріхи, але вже св. Тома (в Коментарях на Якова) виразно учить, що з простительних гріхів ніхто не має обовязку сповідатися. Свою тезу доказує текстом св. Єроніма, що Таїнство покаяння є другою дошкою після розбиття корабля, а це ясно, каже, що через простительні гріхи душа не терпить розбиття корабля. Лише випадково може бути чоловік приневолений сповідатися із простительних гріхів, і то на підставі церковного закону. А саме вселенський Лятеранський Собор під папою Інокентієм III приказав, що „кожний вірний обох полів, після того як прийшов до розсудку, має обовязок оскаржувати себе зі своїх гріхів у сповіді принайменше раз у рік. Це тому, щоб кожний признавав себе грішником. Бо всі ми согрішили і всім нам треба Божої слави. Також сповіді треба до приготування до св. Причастя, щоби приступати до того Таїнства з більшим приготуванням і з більшою пошаною". З того виходить, що чоловік, який не має смертного гріха, є випадково з церковного закону обовязаний бодай раз у рік сповідатися. Тридентський Собор означив остаточно цілу науку Церкви про сповідь із повсевдневних гріхів у наведеній уже дефеніції. „Це похвально, але не конечно, сповідатися з повседневних гріхів і з гріхів уже раз відпущених у сповіді".

Тридентський Собор настоює на обовязкові сповіди смертних гріхів і доказує той обовязок тим, що кожний смертний гріх робить чоловіка сином Божого гніву й ворогом Бога. З того виходить конечність шукати в Бога при отвертій і повній стиду й сорому сповіді відпущення кожного гріха. Каяники, тим самим

що хотять висказати всі гріхи, які лише памятають, представляють їх на прощення Божому милосердю (кан. 7). А хто інакше робить і свідомо задержує деякі гріхи, не дає Божій доброті нічого до відпущення через священика. „Якщо хворий стидається показати рану лікареві, медицина не може лікувати того, чого не знає", каже св. Єронім (MSL XXIII, 1096).

Із сказаного ще виходить, що в сповіді треба пояснити всі обставини, що зміняють відміну гріха, себто не вистане сказати, згрішив напр. гріхом нечистим, що є родом гріха, а треба сказати підряд, відміну чи гатунок. Без того ані каяник не представляє в цілості свого гріха, ані суддя того гріха не пізнає, а тому ані не може судити про тяжкість гріха, ані не може завдати покуту, що відповідалаб гріхам і каяникові.

Протестанти, що в усіх напрямках і в усіх частинах Божої науки впроваджують без кінця різні сплетні й нісенітниці, твердять, що обовязок оскаржувати себе з обставин видумали пусті люди, що чоловік, який усе хоче в сповіді сказати, не лишає вже нічого Богові до прощення, що не вільно сповідатися з повседневних гріхів, що сповідь взагалі була тільки задосить учиненням за канонічну кару, що вона хіба тільки служить на те, щоб повчити й потішити каяника. Усі ті й деякі інші єресі й блуди проти віри осудив св. Тридентський Собор і кинув анатему на тих, що такі науки розширяли. Між іншими висказували й такі хули, що сповідь, така як її вимагає католицька Церква, є неможлива, що вона є мученням совістей. Ясно як на долоні, що це просто хули на Божу науку, яку св. Церква проповідає. Вонаж не вимагає нічого неможливого й несправедливого або кривдячого, коли жадає докладного рахунку совісти, розтрясення її неначе до дна і сповіди з тих гріхів, котрих чоловік свідомий і котрі памятає. А якщо які гріхи при старанному обрахункові на гадку чоловікові не прийдуть, то по науці Церкви можна їх уважати за такі, що містилися в загальній волі усе сказати і в загальній сповіді. Це ті гріхи, про які Пророк казав: „Очисти мене від укритих гріхів, від тайних моїх очисти мене" (Пс. 18, 12).

Ніхто не перечить, що Таїнство св. сповіди має труднощі і що може неодному грішникові видаватися річю прикрою зі соромом відкривати свої гріхи перед людиною. За ті труднощі й прикрості винагороджують каяника великі потіхи й великі добра, які припадають кожному, хто приступить до Таїнства покаяння й по щирій сповіді дістане таїнственне розрішення.

Це зрештою немале влекшення, що можна сповідатися

перед цілком незнаним священиком і що ціла сповідь з церковного права мусить бути збережена в глибокій тайні; священикові не вільно ніяким чином виявити ані зрадити каяника. Більше від тайної сповіди Христос не вимагає, хоч і не забороняє, щоб хто на задосить учинення великих злочинів, на своє більше впокорення, на приклад для вірних і на збудування для Церкви — оскаржував себе також і публично зі своїх гріхів. Того Божий закон не вимагає. Про публичні покути, як сказано, будемо говорити пізніше, бо знайдемо в них обильний матеріял до збудження в собі успішнішого й глибшого покаяння. У найдавніших св. Отців майже без виїмку таїнственна сповідь є Таїнством й представлена як свята й відвічна практика католицької Церкви. І відділені від католицької Церкви церкви яковітів, несторіян, а також і православна відділена церква є очевидним доказом давньої і святої практики.

Тридентський Собор збиває хулу на святу Церкву, що вона щойно на Лятеранському Соборі впровадила тайну сповідь та що та тайна сповідь не є з Божого права, а видумкою людей. Це правда, що на Лятеранському Соборі встановлено обовязок християн раз у рік сповідатися, як ми це вище сказали. Лятеранський Собор не приписував ще Великодної сповіди, — він жадав річної сповіди. Практика Церкви, що ставала чимраз загальнішою, ту річну сповідь пересувала на час Чотиродесятниці, а Тридентський Собор потвердив і одобрив ту практику (кан. 8 „Про покаяння").

**7. Служитель Таїнства покаяння й саме розрішення.** Протестанти, щоб підірвати науку Обявлення, вводили і ту єресь, що кожний чоловік має потугу і владу ключів, що слова Ісуса Христа, записані в св. Матея (18, 18): „Що звяжете на землі, буде звязане на небі, а що розвяжете на землі, буде розвязане на небі", або ті слова Христа, записані у св. Йоана (20, 23): „Кому відпустите гріхи, відпустяться їм, а кому задержите, задержаться", відносяться до всіх людей; владу, дану тими словами, протестанти приписують усім людям. На їх гадку кожний може розрішати й відпускати гріхи, чи через прилюдне напімнення чи в сповіді, котру відбував би перед кимнебудь. Св. Тридентський Собор називає ту науку фальшивою й цілковито противною євангельським правдам.

Владу розрішати й відпускати гріхи мають тільки епископи і священики. Влада, дана силою Святого Духа, остає в епископах і священиках навіть тоді, коли вони самі лежалиб у тяжких гріхах. Це єресь думати, що власні гріхи епископів або свяще-

ників відбирають їм ту Христом дану владу. Священик, даючи розрішення, роздав вправді чужі, Божі дари, але роздавання тих дарів не є простою службою, як напр. голошення Євангелія. В розрішенні не йде тільки про проголошення, що гріхи відпущені. Розрішення це акт судді. Священик, як суддя, видає присуд. Тому й священик, що лиш на жарт висказував би слова розрішення, не сповняв би того, про що йде. Він мусуть хотіти робити те, що робить Церква, а тим на суді є — видавати присуд. Не треба повторяти, що той присуд священика є лише тоді важний, коли каяник і від себе приносить щиро свої дійства. Сама віра не вистарчає. Як перед хрещенням, так і в сповіді, а радше ще більше в сповіді ніж при хрещенні, треба цілого ряду актів чеснот і приготувань і дійств каяника, без яких Таїнство покаяння не може бути звершене. Воно звершується вправді присудом Божого трибуналу, але не без боротьби й трудів та праці каяника.

**8. Задержання випадків.** Природа суду така, що присуд може бути виданий тільки над підданими. Тому й від віків св. Божа Церква була того пересвідчення, що розрішення не має жадної ваги ані вартости, якщо священик уділяє розрішення такому, над яким не має ніякої ані звичайної ані делєгованої судовлади. Святі Отці наші вважали, що це вельми причиняється до добра й християнського життя вірних, коли деякі більші й страшніші та мерзеніші злочини не можуть бути відпущені якимнебудь священиком, а їх відпускають самі лише вищі священики. Тому правильно Св. Отці Римські Папи, своєю найвищою владою, даною їм над цілою Церквою, задержували деякі мерзеніші гріхи для свого суду. І не можна сумніватися, що кожному епископові в своїй епархії вільно те саме робити. Очевидно, на „будування, а не на нищення“ (II Кор. 13, 10). Усе, що походить від Бога, є впорядковане. Те, що Папа задержує на цілу Церкву, те епископ може задержати на своїх вірних та на священиків, що від нього отримують владу сповідати. Особливішим способом бувають задержувані ті гріхи, що є злучені з екскомунікою.

Задержування гріхів має, по науці Церкви, силу й значіння і перед Богом, і воно не є лише зовнішнім зарядженням. Себто від того, чи який випадок є задержаний чи ні, зависить, чи перед Богом якийсь гріх у даному випадкові є відпущений чи ні (кан. 11). Установа та звичай задержування гріхів ніколи не може бути нагодою погибелі душі, бо це засада Божої Церкви, що ніякого задержання немає в передсмертній сповіді (in articulo mortis).

Кожний священик може в тому випадкові розрішати кожного каяника з якогонебуть гріха чи цензури. Поза випадком передсмертної сповіди священики не мають ніякої влади розрішати від задержаних випадків, а можуть лише одиноко намовляти каяників, щоби приступили до сповіди до священика або до епископа, що має владу розрішати від задержаних гріхів.

**9. Конечність задосить учинення.** Протестанти і всі секти, що зродилися з протестантизму, як у всіх інших науках віри, так і в тій, перекручують і переміняють обявлену науку. Вони усюди і все „мають лише вигляд побожности, але відрікаються її сили“ (II Тим. 3, 5). Вони справу так представляють, що Бог завсіди відпускає з провиною і цілу кару. Так не є. Церква від самого початку вчить, що Бог дарує часом провину, лишаючи невідпущену кару. Та наука виразно виходить з оповідань св. Письма Старого Завіту. Так книга Буття (3, 16) оповідає, що Бог, независимо від прощення провини, накладає на невісту тяжкі терпіння й болі як покуту за гріхи : „Помножу твої терпіння; у болях будеш родити синів і будеш під владою мужа і він буде над тобою панувати“. А коли за свою провину Мойсеєва сестра Марія була покарана проказою і Мойсей просив про її уздоровлення, Бог відповідає: „Якщоб її батько був плюнув у її лице, чи не була би мусіла бодай сім днів стидатися того? Нехай же буде усунена поза табор на сім днів і щойно відтак буде відкликана“ (Чис. 12, 14). Бачимо також, що Мойсей і Арон були покарані за переходове недовіря тим, що не впровадили народу в обіцяну землю (Чис. 20, 12). А й Давидові Бог відпускає гріх, але карає його смертю дитини (II Цар. 12, 13—14).

І так наука Божого обявлення, збережена в переданні, і самі оповідання св. Письма показують, яка блудна є наука протестантів у тій речі. Але і з розуму можна пізнати, що відповідає Божій справедливості, щоб інакше був допущений до Його благодати чоловік, що лише перед хрещенням грішив із незнання, а інакше чоловік, що був у хрещенні освободжений з неволі гріха й діявола та дістав дар Святого Духа, а відтак свідомо й добровільно відвернувся від Бога тяжким гріхом та тим „храм Божий зневажив“ (I Кор. 3, 17) і „Святого Духа засмутив“ (Єфес. 4, 30).

Якщо Бог без жадного задосить учинення відпускав би людям гріхи, вони легковажили би гріх і „найшовши нагоду“ (Рим. 7, 8), й тяжкі гріхи вважалиб за легкі та впадалиб у тяжкі гріхи, „зневажали би Святого Духа“ (Євр. 10, 29) та збирали би „собі гнів на день гніву“ (Рим. 2, 5). Тому Боже милосердя му-

сить жадати від грішника задоситьучинення й такий спосіб поступування без сумніву може причинятися могутньо до здержання людей від гріха. Ті кари задоситьучинення за давні провини є неначе уздечкою що здержує від гріха й робить чоловіка на будуче осторожнішим та чуйнішим. Задоситьучинення лікує також і те, що Церква називає рештками гріха, себто плями не досить ще змиті й очищені. Воно усуває також злі звичаї, набуті грішним життям, і впроваджує противні їм чесноти. Тому Божа Церква завсіди вважала добровільне приняття покутничих діл, принятих зі щирим болем серця, за дорогу найбезпечнішу до осягнення цілковитого прощення всякої кари.

Ту дорогу захвалює і саме св. Письмо, бо коли чи Йоан Хреститель чи сам Ісус Христос накликував до покаяння: „Покайтеся, бо приближилося небесне царство“ (Мат. 3, 2), то під словом „покайтеся“ розуміли передовсім добровільне принимання на себе покутничих діл. „Приносіть овоч достойний покаяння“ (Мат. 3, 8). Ісус Христос уживає просто того способу говорення: „Покайтеся в волосінниці та попелі“ (Мат. 11, 21) та неначе не признає іншого покаяння. Покаяння мусить проявлятися покутничим життям, приниманням не себе кари за гріх. Із ще одної причини потрібне таке терпіння за гріхи, покутниче задоситьучинення за гріх: ним стає грішник бодай здалека подібним до Христа, що „примирив нас з Богом смертю Своєю“ (Рим. 5, 10), терпіннями Своїми. Всі наші терпіння-задоситьучинення мають силу виключно від Ісуса Христа. Ціла „наша спосібність від Бога“ (II Кор. 3, 5). Тому, чим більше нашого терпіння-задоситьучинення, тим більше нашої злуки з Христом, тим більше нашого примінення себе до Нього. З того й маємо найпевніший завдаток, що „коли тільки з Ним терпимо, з Ним і прославимося“ (Рим. 8, 17). Ціле наше задоситьучинення, яке добровільно на себе принимаємо за наші гріхи, має бути ціле в Христі і через Христа. Миж без Нього нічого не можемо, а все „можемо в Тім, котрий нас укріпляє“ (Фил. 4, 13).

Так то не може чоловік гордитися своїм терпінням чи задоситьучиненням, а „хто хвалиться, у Господі нехай хавалиться“ (I Кор.1, 31). Апостол каже, що він „далекий від того, щоби хвалився, хіба хрестом Господа нашого Ісуса Христа“ (Гал. 6, 14). У Христі ми „живемо, в Ньому й рухаємося“ (Дія. 17, 28). Ним можемо задоситьучинити за наші гріхи, в Ньому „приносимо овочі достойні покаяння“ (Лук. 3, 8). Нашу покуту Христос жертвує Отцеві небесному, а Отець милосерний принимає її в Ньому.

**10. Покута, наложена в Таїнстві покаяння й діла задоситьучинення.** Божі священики повинні, оскільки піддає їм второпність і душпастирський дух, завдавати у сповіді відповідні покутничі діла, маючи на увазі якість злочину й змогу каяника. Коли поступають з каяником з пересадною поблажливістю та завдають якінебудь дрібні покутничі діла за тяжкі провини, стають учасниками чужих гріхів (I Тим. 5, 20). Тому нехай сповідники на те вважають (такі є слова св. Тридентського Собору), щоб покута, яку завдають, не була лише охороною нового життя й ліком на слабість, але також і відплатою за минувші і прощені вже гріхи та карою за них: бо ключі дані священикам не лише для відпущення, але й для вязання (Мат. 16, 19; 18, 18; Йо. 20, 23 і кан. 15). Так усе Церква учила згідно з наукою всіх св. Отців від найдавніших часів.

Та через те св. Таїнство покаяння не перестає бути трибуналом милосердя й Божої доброти. Ніколи ніхто з правдивих християн не уважав того пресвятого Таїнства за столицю гніву й кари, як хулять безбожники з сект усякого роду. Також ті наші покутничі діла задоситьучинення ніяким способом не зменшують ані не затемнюють сили заслуг і задоситьучинення нашого Спасителя Ісуса Христа. Ложною також є наука, що найліпшим покаянням є тільки нове життя. До правдивого покаяння належить з природи речі покута за давнє життя. Усувати силу тієї покути і звичай тієї покути — противиться Божому обявленню і християнській відвічній практиці.

Св. Церква учить дальше, згідно з наукою св. Отців, що можемо ще одним способом каятися за наші гріхи — в волосінниці й попелі.

Боже милосердя таке щедре, що принимає як покуту за наші гріхи не лише ті терпіння, що їх самі собі завдаємо як кару за гріхи, і не лише ті покути, що їх на нас священик накладає в Таїнстві покаяння, але крім того й усі дочасні терпіння, які Боже провидіння на нас накладає. Терпеливим зношенням хрестів можемо в Христі Ісусі перед Богом Отцем покутувати й задоситьучинити за наше грішне життя. А що ціле життя є переповнене терпіннями й хрестами, то це велика Божа ласка для нас, що можемо самим життям, терпеливо по християнськи зношеним, платити за давні провини.

Тож ідім за радою св. Апостола Якова та „з повною радістю принимаймо, коли впадаємо в різні спокуси“ й терпіння,

„знаючи, що досвідчування нашої віри родить терпеливість, а терпеливість звершує діло" (Як. 1, 2—3).

**11. Приготування до святого Причастя.** І так нещасного грішника, що стратив благодать св. хрещення, ми перевели дорогою трудів і боротьби, що веде наново у праведність душі перед Богом. Повторяючи всі ті науки св. Обявлення, що людей до праведности ведуть, душпастир з Божою благодаттю доведе бідну душу грішника до Божої ласки. А що кожний з нас для себе самого є неначе душпастирем, самі йдучи тією дорогою по потребі нашої душі, дійдемо і ми до благодати. Кажу дійдемо, бо хтож з нас напевно знає, що вже дійшов, хтож може похвалитися, що є праведним перед Богом?

Св. Церква, допровадивши нас до хвилини, коли дозволяє причащатися пресвятих Таїнств Тіла і Крови Господньої, вкладає нам ще в уста слова, не самої покори, а правди: „Христе, Ти прийшов грішників спасти, а з них перший — це я". Тим і вимагає від нас того розположення чи того покаяння та вимагає, щоб ми не були занадто певні себе, а зо страхом і трепетом працювали над нашим спасенням. Рядом правд Божого обявлення Церква допровадила нас до стіп Голгофти, показуючи нам здалека жертву Божого Сина. За хвилинку ми мали би причащатися того страшного Таїнства, в якому Кров Спасителя проливається за спасення світа. Ми малиб увійти в ту Жертву, ту Жертву їсти, кров тієї Жертви пити.

З природи речі може приходилоб нам тепер застановлятися над тим Таїнством і над тією Жертвою, але наше заложення таке, що християнську праведність представляємо неначе знизу, зо всіми боротьбами й труднощами, які подибуємо на дорозі до осягнення християнської праведности. Тому, коли ми в теорії душу грішника допровадили до хвилини оправдання, повтореного чи наново здобутого трудом Таїнства покаяння, ми правильно душу лишимо самій собі. Передбачуємо те, чого нас навчив досвід життя: це тільки виїмкові душі, що лиш раз у житті згрішили й після першого покаяння до гріхів уже ніколи не вертають! Тому в нашому випадкові мусимо передбачувати, що в боротьбі за християнську праведність грішник, якого ведемо, до гріхів ще верне. Тому замість уже тепер промовляти до нього про страшні й небесні Тайни, думаємо, що краще зробимо, якщо приглянемося йому та побачимо, як душа скористає з благодати оправдання, яку перед хвилиною осягнула в розрішенні священика. З того розкладу предмету будемо мати бодай ту потіху,

що не прийдеться нам відразу говорити про подоптання святощів Нового Завіту. Нехай бодай у тому нашому представленні не проливається на землю даром Кров Спасителя. Відложім ще на колись мову про Христа, зневаженого в найсвятішому почуванні любови до людської душі й жертви за неї.

**12. Наново оправданий причащається й вертає до життя, але новий упадок.** Висповідавшись, я скоренько відмовив наложену покуту й хотів зараз приступити до св. Причастя. Але ті наші Богослуження такі довгі та людей у церкві так повно, а в мене дома чекають такі важні заняття, що ледви я діждався хвилини, коли священик з чашею обернувся, взиваючи: „Со страхом Божиїм, со вірою і любовю приступіте". Чи в тій хвилині я мав почування Божого страху, віри й любови, просто не знаю; може вже і в тім згрішив. Досить, я перехрестився і клякнув. Якраз переходив священик, ложечкою подав Причастя й за хвилину обтер уста рушником. Я встав, перехрестився, а що вже була спізнена година, тож побіг скоренько додому занятися працею, бо її аж надто був відложив.

У хвилинах перед сповіддю і в сповіді, а може ще й сьогодні рано мені видавалося, що буде можливо так жити, як бажалося — по християнськи. А коли на мене вдарила хвиля життя з усім тим, що приносить, і болів і роскошів і відрази й потягаючої цікавости, вона мене з ніг звалила, як мале немовля, і ось лежу в грісі. Чи то гріх тяжкий? Те, що трапилося передвчора і вчора, то нетерпеливости, то забоження, то прикре слово, неуваги на молитві, то опущення молитви, все це було може лиш дрібними гріхами, хоч хтож те знає, але те, що сьогодні трапилося, це вже найвиразніше, свідоме й добровільне переступлення Божої заповіди в тяжкій речі. І коли сьогодні думаю про те, що завтра треба мені конечно до церкви піти, бож це день святий, заглядаючи в серце — бачу, що будова християнської праведности розбита в порох; я наново стою над руїною.

**13. Останнє покаяння.** До науки про Таїнство покаяння Тридентський Собор додає ядерно зібрану науку про Таїнство помазання хорих св. єлеєм. Підемо за прикладом св. Собору. Ці дві науки тісно зі собою звязані. Передовсім тим, що Таїнство, яке в практиці називаємо маслосвяттям, є третьою формою покаяння, себто є також Таїнством покаяння. Богослови вправді не зачисляють його до Таїнств мертвих, себто до Таїнств, установлених у першому ряді для грішників. Хто в свідомості те Таїнство приймає, обовязаний приготовлятися до нього Таїнством

покаяння, але випадково, себто коли його уділяється непритомному недужому, воно також відпускає гріхи, а за словами св. Апостола Якова — відпущення гріхів є неначе другою метою встановлення того Таїнства. Слова Апостола Якова такі: „Нездужає хто між вами? нехай покличе церковних пресвитерів і нехай помоляться над ним, помазавши його оливою в імя Христове, а молитва віри уздоровить недужого і підніме його Господь; а коли буде в гріхах, відпустяться йому“ (Як. 5, 14).

Наука про те останнє Таїнство дуже влучно додана до науки про Таїнство покаяння. Тим пригадується грішникам годину смерти і Божий суд по смерті. Крім того св. Отці часто висказуються про Таїнство помазання недужих, як про завершення діла покаяння й цілого християнського життя. Ціле те життя повинно бути покаянням, безперервним покаянням. Зовсім правильно християнство ставляє перед смертю і те Таїнство, що покаяння і пригадує і влекшує. Крім того є воно Таїнством недужих і прегарним доказом великої любови Христа до нас. Він дав нам, Своїм слугам, на кожну обставину, на кожну трудність життя відповідний орудник і відповідну оборону на всі ворожі напади на нас. У Таїнствах Своєї віри Він приготовив для християн могутню поміч до зберігання себе в стані Божої благодати й до встереження себе від усякої іншої небезпеки. У Таїнстві помазання єлеєм дав нам Спаситель неначе могутнє оружжа оборони на останні години життя.

Це правда віри, що останнє помазання недужого св. єлеєм є дійсним і правдивим Таїнством, установленим Христом Спасителем (пор. Мар. 6, 13), а проголошеним св. Апостолом Яковом. „А хто казав би, що помазання недужих є лише обрядом, установленим Отцями Церкви, і є людською видумкою — нехай буде анатема“ (Тридентського Собору сес. 14, кан. 1 „Про Таїнство помазання“). Треба було такого Таїнства на останні хвилини життя, бо хоч ворог нашого спасення в цілому житті чоловіка „як лев рикаючий ходить, шукаючи, кого пожерти“ (І Пет. 5, 8), то тяжка недуга, а особливішим способом остання недуга, є хвилиною, в котрій він з особливішою завзятістю і злобою робить найбільші зусилля, щоб недужого допровадити до упадку або й до розпуки.

**14. Встановлення Таїнства помазання.** Це Таїнство, як правдиве і властиве Таїнство Нового Завіту, вставовив сам Господь наш Ісус Христос. Св. Марко оповідає, як Апостоли на приказ Христа „помазували оливою многих і уздоровляли“ (Мар. 6, 13). В тому уступі є виразний натяк на це Таїнство,

хоч у тих словах ще ніщо не вказує на те, щоб помазування Апостолів було Таїнством; може скоріше треба би сказати, що воно було практикою Христа й Апостолів, з якої відтак Христос установив Таїнство. У вище наведених словах Апостола Якова також нема виразної науки, що це Таїнство установив Христос, хоч виразна є та наука, що помазання св. єлеєм і молитва віри, як каже св. Яків, себто форма того Таїнства, дає і здоровля тіла і відпущення гріхів. Текст св. Якова, очевидно, треба брати і пояснювати так, як від віків бере й пояснює його св. Церква. Воно є знаком і доказом того апостольського передання, яке живе в Церкві — і в практиці і в науці. По тому апостольському переданню св. Церква вчить про матерію, про форму, про служителя й про наслідок того Таїнства. Церква вчить, що матерією того Таїнства є олива, посвячена епископом або, із загальної делєгації Церкви, — священиком. Матерією ближчою є помазання тією оливою. Помазання оливою це дуже добрий знак невидимої благодати, як Святий Дух невидимо помазує й скріпляє душу недужого. Формою того Таїнства є слова священика, що означають благодать Таїнства, себто й відпущення гріха. У нашому обряді сущні слова такі: „Ісціли помазанієм сим раба Твоєго от всякия душевния і тілесния болізни".

**15. Наслідок Таїнства.** Наслідок того Таїнства найкраще описує св. Яків: „Молитва віри спасе недужого і підніме його Господь; а коли буде в гріхах, відпустяться йому" (Як. 5, 15). В першому ряді це Таїнство встановлене на те, щоб принести недужому пільгу й здоровля.

Безбожну хулу повторяють ті єретики, що заперечують тому фізичному наслідкові Таїнства та твердять, що давно минули часи, коли Бог давав людям ласку уздоровлення. Той висказ сектантів напятнував Тридентський Собор як єретичний та додав анатему.

Крім фізичної пільги дає недужому те св. Таїнство очищення з прсвин. „Стирає рештки гріха", як каже св. Собор. Коли недужий уже непритомний, а має бодай несовершенний жаль за гріхи, св. Таїнство помазання відпускає хочби й тяжкі гріхи. Але вернувши до здоровля або й притомности, недужий обовязаний піддати свої гріхи владі св. Церкви, або, як кажуть церковні документи, — ключам Церкви.

Не досить у душпастирській праці, а через те і в практиці християнського життя, звертаємо увагу на той дочасний і фізичний наслідок Таїнства. Це майже так, якби ми не спостерігали, що

Таїнство помазання є з установи самого Христа ще й дочасним ліком на недугу. Щоб це ярко висказати — є ліком, поданим рукою Христа, і через те лікує непомильно, саме собою — ex opere operato, як кажуть богослови. Це вправді наслідок Таїнства виїмковий, себто лиш Таїнство помазання недужого приносить наслідок фізичний. Хіба, що як наслідок фізичний Таїнства можна ще зачислити недуги й смерть, яку бодай часто приносить святотатське Причастя, по науці св. Павла.

Вправді не всі богослови принимають таке пояснення, що ex opere operato Таїнство помазання спричиняє пільгу й здоровля, але слова св. Якова оправдують цілковито ту тезу. Бо з них виходить, що те Таїнство дає здоровля тіла, так само як і здоровля душі, себто одним способом, а ним є opus operatum — наслідок діла самого по собі, без огляду на святість, прохання й заслуги чи недужого чи служителя.

Інше питання, чи уділене Таїнство приносить непомильно пільгу в здоровлі. Якщоб непомильно в кожному випадкові через ужиття того Таїнства міг бути недужий уздоровлений, як каже св. Яків, ми малиби спосіб уникнення смерти, що, очевидно, є фальшиве. Тому не можна ті речі інакше пояснити, як так, що здоровля тіла й тілесна пільга з природи річи зависима від потреби спасення душі, або, як каже св. Тридентський Собор: „Часом, коли того треба для спасення душі“ (сес. 14, „Про помазання“ гл. 2), або коли це радше служить і до спасення душі, або коли є помічним до спасення душі. Таке є значіння слів: „expedit saluti animae“. В випадках, коли здоровля тіла чи пільга в недузі нічим не відбилася корисно на спасенні душі, Таїнство лишається неначе безплідне, без наслідку. Може розположення душі недужого, себто спосіб, як недугу принимає, — віра й надія, з якими ліку бажає, — побожність, з якою Таїнство принимає, — є причиною, що Таїнство приносить і той наслідок, себто здоровля тіла. Але в такому випадкові булоб це не діло самого Таїнства по собі, але діло принимаючого — opus operantis.

Не можна сумніватися про наслідок Таїнства в пристосуванні ліку також і з дійств принимаючого. Ті дійства, або їх брак, можуть спинювати в більшій або меншій мірі і дійство самого Таїнства. Так напр. св. Тома в 30 квестії в Додатку до Суми арт. 1 виразно учить, що, принимаючи Таїнство, можна ставляти перешкоду діланню самого Таїнства по собі, і що поза тим випадком перепони завсіди Таїнство непомильно приносить тілесний лік і пільгу. Він має на думці, очевидно, такий випадок,

де недужий так пізно принимає Таїнство, так пізно кличе священика, що вже ніякий лік не може помогти без чуда. Бо лік, фізичний лік Таїнства не ділає способом чуда; він ділає неначе дорогою природною, помагаючи природним причинам здоровля, на подобу лікування тілесним і фізичним ліком. (Пор. Венедикта XIV, Про епархіяльний синод, кн. 8, гл. 7).

На кожний спосіб, мимо тих конечних застережень треба ствердити, що терпляче людство має в Таїнстві помазання безконечно цінний орудник, що в багатьох випадках вертає здоровля або принайменше приносить велику пільгу. А коли зважимо, що крім тієї фізичної пільги й фізичного ліку те Таїнство, свідомо приняте недужим, побуджує в його душі надію на Боже милосердя, скріпляє сили його душі на перенесення болю й трудів недуги й на побідження останніх ударів діявольських спокус, треба ствердити, що відбирати недужому той орудник або не поспішити з тим рятунком, це поступування не тільки нехристіянське, але просто, можна сказати, діявольське...

**16. Проповіді про помазання єлеєм.** Це незвичайно важний обовязок душпастирів так повчити нарід про важність і користь того Таїнства, щоб усі завчасу дбали про той орудник здоровля й про ту потіху душі. В поганський спосіб дивиться на світ і людей той, що з різних людських і дочасних оглядів не сміє недужому згадати про потребу приняття того Таїнства. Поганські це поняття, що то Таїнство для вмираючих. Воно є для недужих і є тяжким обовязком душпастирів так довго цю науку повторяти, як довго лишається поміж християнами хочби і слід тих поганських понять. Душпастир обовязаний під тяжким гріхом про те Таїнство так проповідати, щоб вірні не відчували ніякого страху перед священиком, коли приходить до недужого. Він жеж лікарем і приносить лік, що певно успішніший і частіше успішний від усіх людських ліків.

Знаю християнські родини, де брати словом чести взаїмно обовязуються хворому братові завчасу постаратися про священика і про Таїнство. Кажуть, що є околиці, де нарід, що не мав мабуть від давна правдивого душпастиря, є тої думки, що за це Таїнство треба заплатити. Сором, який така гадка кидала би на духовенство, повинен спричинити солідарну працю всіх священиків, щоб таке дивоглядне поняття про Христові Таїнства цілковито викорінити. Вонож, якщо хоч в одній душі находиться, є безперечним доказом, що десь якісь вовки вдираються до стада. До душі, що так про Таїнство думає, дійшов вплив вовка, одітого

в одіж пастиря, і був більший ніж вплив Євангелія. Трудно мені найти досить слів найглибшої погорди для безличного й діявольського поступування наймитів, що вдають душпастирів, а своїм поведенням впроваджують таку руїну в християнську душу. Вже те саме, що чоловік, маючий у руках лік на недуги тіла й лік на недуги душі, від якого зависить може здоровля тіла, а вже завсіди здоровля душі, ба часто спасення душі, з тим ліком не спішить перший до ближнього в потребі — є знаком такого падлюки, егоїста, матеріяліста й безбожника, що на нього нема досить слів обурення й погорди. А коли того падлюку оплачують на те, щоб той лік роздавав, то нема з ним дискусії; повинен бути на першій галузі повішений. То ще булоб одиноким справедливим відміренням за його дійства.

**17. Служитель Таїнства помазання.** Вже Апостол Яків каже до недужих кликати церковних пресвитерів. Можна теоретично дискутувати про те, чи в першому столітті слово „пресвитер" було завсіди вживане на означення священиків чи епископів. Можливо, що в деякому уступі св. Письма воно означає попросту старшину, людей старших і перших у народі, але не можна сумніватися, що в першому столітті пресвитерами називали передовсім священиків, і не можна сумніватися в тім, що найдавніші церковні передання вважали за служителів Таїнства єлеопомазання священиків.

Хоч св. Яків говорить про пресвитерів і хоч практика уділювання маслосвяття кількома священиками збереглася ще в східніх Церквах, нема сумніву, що від найдавніших часів один священик вистарчав на уділювання того Таїнства. Що практика Церкви дозволяє те Таїнство, що відповідає потребі недужих, уділювати навіть і екскомунікованому священикові, коли іншого немає, то воно лише показує, як Церква про те дбає, щоб недужі мали якнайдальше йдучі змоги принимання тієї Тайни.

Що тут, як у всіх Таїнствах, треба служителя, це ясне, й тому хіба для доповнення предмету згадаємо про декрет Конгрегації Розширення Віри з 23 березня 1844 р., по якому місіонар, що не має іншого священика, не може сам собі ту Тайну уділити.

Це наука віри (булля Венедикта XIV з 26. V. 1742, „Etsi pastoralis"), що один священик вистарчає до важности Тайни. Правдоподібно, або бодай можливо, що коли св. Яків говорить про пресвитерів, то множини вживає в такому значінні, як коли сказав би: „котрогось із пресвитерів". Так як Христос до прока-

жених сказав: „Ідіть, покажіться священикам“ (Лук. 17, 14), хоч припис Мойсея (Лев. гл. 14) вимагав лиш одного священика.

Не пора розбирати теоретично питання, чи повторене кількома священиками помазання приносить більшу благодать ніж помазання одного. Повторення помазання в латинській Церкві заборонене, а в нашій приписане. Те помазання сімома священиками, очевидно, не обовязує з давньої і конечної практики східньої Церкви. Можна, думаю, бути тієї думки, що повторене помазання дає більшу благодать, але можна бути й тієї думки, що всі помазання разом є неначе одним помазанням і дають лише одну благодать чи радше примноження благодати. Очевидно, йде про діло Таїнства, а не про діло уділяючих Тайну.

**18. Той, що принимає Таїнство.** Св. Тридентський Собор учить, що „цього помазання треба вживати супроти недужих, а передовсім тих, що находяться в такій небезпеці, що видається, що є недалекими смерти. Звідси те Таїнство називається й Таїнством умираючих“. Якщо недужі по принятті того Таїнства вернуть до здоровля, можуть другий раз користуватися тим Таїнством у другій подібній небезпеці життя.

Сектанти, що всі в більшій або меншій мірі звязані з первісною єресію протестантів, лютеран, кальвінів, превитеріян чи яких там сект і віроісповідань, що повстали в XVI столітті, розширяють і про те Таїнство різні безбожницькі хули й блудні науки. Між іншими кажуть, що христіяни можуть легковажити те Таїнство без гріха. На ту хулу Тридентський Собор відповідає анатемою, якою грозить і всім тим, що хотять, щоб пресвитерами як це називає св. Яков, були старші, хочби й світські люди, і тим що кажуть, що помазання єлеєм не є Таїнством, не дає благодати й не відпускає гріха, а є людською видумкою, не є встановлене Ісусом Христом, а лиш обрядом, впровадженим Отцями. Все те є єресі, противні Божому Обявленню й науці Церкви, яких не годиться христіянинові повторяти під карою екскомуніки (Тридентський Собор сес. 14, кан. 1—4 „Про помазання єлеєм“.

**19. Матерія Таїнства у східній Церкві.** Західня Церква вживає до Таїнста помазання тільки оливи, посвяченої епископом у Великий четвер. Благословенство епископа належить до умовин важности того Таїнства і це є наука осуджена Церквою як temeraria et errori proxima, що „можна уділяти Таїнство помазання, вживаючи оливи не посвяченої епископом“ (Інквізиція 13. І. 1665). І знову на питання: „Чи в конечності парох може для важности Таїнства єлеопомазання вжити оливи, яку сам посвятив?“

Конгрегація відповіла: „Не вільно“ (14. IX. 1842). Латинські богослови добачують у тому приписі символ тієї правди, що всяка сила св. Таїнств випливає із заслуг Ісуса Христа, Його єпископ неначе представляє. Одначе всі богослови признають, що св. Церква, законом, чи відвічною практикою чи розпорядком Св. Отця, може делєгувати і священика до посвячування оливи для недужих. Про те свідчить і відвічна практика нашої Церкви і такі розпорядки Римських Папів. І так, Климентій VIII декретом „Sanctissimus Dominus“ (31. VIII. 1595) виразно затвердив цей звичай грецьким священикам в Італії, а Венедикт XIV (Etsi pastoralis, з 26 V. 1742) говорить про це як про практику, що дозволена в східній Церкві:

**20. Рішення Львівського Собору.** Львівський Собор з 1891 р.:

1. Одобрив коротшу формулку уділювання тієї Тайни, як впроваджену вже давнім звичаєм і рішенням Замостського Собору. Але наш Синод і не забороняє, навпаки — поручає вживати і обширнішої й більшої схеми, особливішим способом тоді, коли до уділення тієї Тайни можна мати більше священиків. Та звичайно поручається триматися коротшої формулки.

2. Для однообразности й правильности лучення матерії з формою наш Синод приписав, щоб саме помазання було виконуване при висказуванні тих слів: „Ісціли помазанієм сим раба Твоєго (рабу Твою) от всякия душевния і тілесния болізни, єюже обдержиться, і оживотвори єго благодатію Христа Твоєго“. Тому вступ і закінчення молитви треба говорити вже перед згл. вже по помазанні.

3. Дальше доповняє Синод припис Требників, що помазання має бути довершене палюхом, точніше пушкою палюха (в заразливій недузі вільно вживати пензля, кисти); що помазання має бути зроблене в формі хреста, на подвійних органах змислів на обох, зачинаючи від правого; помазання очей має бути вчинене на повіках, ушей на долішній частині, ніздрів одним помазанням на кінці носа, уста треба помазувати одним помазанням при замкнених устах; руки і ноги помазувати на долонях і підошвах. Помазання на грудях, з огляду на приличність, при женщинах опустити й жадним іншим не заступати. Коли кому бракує руки чи ноги, помазання треба зробити на тій частині рук чи ніг, що найближча відтятої частини, бо, каже Синод, як хто не міг згрішити зовнішнім змислом, міг згрішити хотінням, відповідаючим йому або через бажання недозволених дій.

4. Щодо матерії чи оливи, Львівський Синод уважає себе зобовязаним повторити приписи Замостського Синоду, а саме, щоб решта оливи, яка лишилася з помазання, була спалена і другий раз до уділювання тієї Тайни не була вживана. Тому священики чи служителі Таїнства помазання нехай не освячують усеї оливи, яку в скляночці на ту ціль перетримують, але нехай лише з неї відділюють малу кількість, що вистарчає на помазання одного недужого, до якоїсь судини срібної чи металевої, як це приписує Замостський Синод, а після закінчення чинности решту оливи в тій судині нехай зітруть ватою і на вогні нехай спалять.

5. А щоб не відстрашувати вірних від принимання того Таїнства, нехай парохи повчають їх у відповідних часах і в проповідях і в катихизаціях, що священикові нічого не належиться за уділення того Таїнства. Нехай парохи самі стережуться щонебудь від вірних за уділювання Таїнства жадати; а як добрі пастирі нехай часто питають про здоровля своїх вірних і нехай самі особисто або через домашніх намовляють їх до добровільного приняття того Таїнства. А щоб самі домашні, як то буває, не відкладали покликання священика в часі, коли ще є надія повороту до здоровля, нехай вірних учать, що це св. Таїнство помагає і здоровлю тіла; воно в дійсності може послужити до виздоровлення, якщо це придасться здоровлю душі, як каже Замостський Синод.

**21. Уділювання Таїнства помазання після смерти.** Це загальна в науці медицини в новіших часах теза, що дійсна смерть наступає звичайно щойно по якомусь часі після тієї хвилини, яка видається смертю, або іншими словами — те, що ми вважаємо смертю, є лише позірною смертю; правдива смерть, розлучення душі від тіла, наступає пів години або годину пізніше. Відомі в хірургії випадки привернення руху серця через його масування при операції, вчиненій по хвилині, яку вважаємо за смерть, булиб наглядним доказом тієї тези.

У душпастирському пристосуванні це значить, що можна й треба Таїнство маслосвяття уділювати навіть тоді, коли священик прийшов до недужого, як кажуть, — запізно. Навіть до години по хвилині, що видавалася смертю. Очевидно, в такому випадкові належить до форми Таїнства додати умовину: „Аще жив єси".

Найповажніші богослови є тієї думки, що Таїнство маслосвяття є для багатьох вічним спасенням душі, себто для бага-

тьох, що без того Таїнства булиб на віки погублені. Воно певніше відпускає гріхи ніж розрішення, бо хоч до обоїх Таїнств треба того самого жалю за гріхи, себто бодай несовершенного, то до Таїнства покаяння треба в самому Таїнстві ще й дійств каянника; вониж є матерією Таїнства. А коли жаль за гріхи, як акт, як дійство, попередив розрішення на кілька годин і не може бути повторений непритомним, правдоподібно розрішення є неважне. В такому положенні маслосвяття є важне й відпускає гріхи.

Священик обслуговує недужих, має в своїх руках вічну долю людської душі, може її спасти й може погубити; відповідає за життя чи смерть ближнього й тому правильно повинен пригадувати собі страшні слова Пророка: „З твоєї руки буду жадати його крови".

**22. Роздумування про смерть.** Таїнство помазання недужих пригадує нам нашу, може й недалеку, смерть. Тому і память про те передсмертне покаяння, якого треба до важности Таїнства, буває успішним роздумуванням для людини, що бажає двигнутися зі стану гріха, згл. для душпастиря, що хоче стрясти й навернути душі грішників. Це не належить до нашої праці — давати розважання про смерть. Та ми можемо пригадати важність і потребу такого розважання, лишаючи, очевидно, сам предмет розважання відповідним книжкам чи інтуіції проповідника. Тому скажемо лише, що память про смерть є для християнського життя дуже потрібним, майже необхідним елєментом. Християнинові, щоб виробити собі правильний осуд про християнське життя, про свої власні недомагання й про покаяння, треба раз-у-раз на життя теперішнє й будуче подивитися з того становища, де теперішнє життя вже кінчиться, а за хвилину має зачатися життя будуче, життя поза гробом. Очевидно, всі справи життя, які бачимо з тієї обсерваційної точки, представляються цілком інакше як з інших пунктів, але та обсервація є найпевніша і найбільш зближена до правди. В світлі тієї обсервації час маліє аж до розмірів, зближених до зера, а росте в той спосіб числення епох життя, що його латинники „aevum" називають. Тому слову не відповідає наше слово „вічність", латинське „aeternitas". Вічність, це життя Бога, якого учасниками є в частині і Ангели і Святі. Тим учасництвом у вічності є якраз те „aevum". Одним словом — те, що нас чекає поза гробом, ті вічні віки життя або смерти, радости або смутку, на які так трудно нам дивитися через мряку теперішнього життя, що дає таку нераз

*фальшиву переспективу, представляється ясніше, коли, стаючи*

вже перед тим муром, що нас ділить від вічности, запитаємо себе; що дальше?

В іншому світлі представляються всі вартості цієї землі й цього життя. Та переоцінка всіх вартостей, яка є причиною, що найцінніша вчора річ стає сьогодні без вартости, а безвартісне мале терпіння, перед яким ми вчора втікали, сьогодні є просвічене світлом вічного блаженства. Зміняється також поняття обовязку, заслуги, Божого закону, гріха, відповідальности перед Богом і інші й інші. Всі поняття християнського й людського життя просвічує обсервація смерти. А те, що щойно в вічності має певне значіння, отже нагорода Божого царства, скарби в небі й вінець побіди, те, що так укрите перед нашими очима — смерть бодай трошки відслоняє, дає бодай у частині догадуватися, чим воно може бути, чим воно буде.

В хвилині такого розважання воля може здобутися на такі рішення, на які досі не мала сил, або на які не памятала. По такому розважанні стараємося помиритися з тим, хто нас образив або кого ми скривдили, сплачуємо забутий довг, стараємося виконати занедбаний обовязок, одним словом — заводимо лад, про який ми довгі літа може й не памятали. Щоб уняти наслідки розважання смерти в коротеньку формулку чи раду, запрошую тих, що мої уваги будуть колинебудь читати, до такого ось дуже короткого розважання, на яке знайдуть обильний матеріял без ніякої помочі книжки. З годинником у руках скажу собі: тоді, коли та вказівка пересунеться на те місце, я вмру й стану перед Божим судом. Те розважання може мати дуже різні форми, бо правдоподібно інакше буду роздумувати й молитися, коли себе поставлю на чверть години перед смертю, а інакше, коли поставлю себе на три хвилини перед смертю. Таке розважання покаже передовсім відай те, як і три хвилини є величезним Божим даром, коли в них по Божому обявленню можна заслужити на безконечну заплату в небі. Йде лиш про те, що в тих трьох хвилинах, чи в тій чверті години можу вчинити? Чим найбільше можемо зєднати Божу благодать, чим краще приготовитися, чим найліпше заслужити? Нема сумніву, що заслуга цілого життя праведного християнина може бути меншою від заслуги добрих християнських діл, які святий може вложити в три хвилини. Видається часом, що хтонебудь з нас грішників, що покаялися, був би безконечно блаженим по смерті, якщоб заслуга цілого його життя, цілого покаяння, за-

слуг і жертв рівнялася заслугам трьох хвилин життя Пречистої Діви Марії перед тією хвилиною, заки стала Божою Матірю.

Смерть є таким образом гріха, що в ній не легко можемо шукати образу того, чим є пробудження з гріха, себто тієї першої хвилини, в якій нещасний грішник приходить до себе й спостерігає той стан. У самій смерті не можемо знайти тієї хвилини пробудження; вонаж є образом тієї смерти, з якої вже пробудження немає, образом другої смерти, того гріха, що вже не буде відпущений.

Мені видається, що добрим образом гріха й того пробудження по грісі, можливого для тих, що в дорозі, мандрівників, себто нас усіх, що дорогою життя зближаємося до хвилини суду, образом тієї смерти й пробудження — є лєтарг і пробудження з лєтаргу. Тому, щоб зробити собі притомною ту хвилину, стараймося вникнути у вражіння людини, що пробуджується з лєтаргу.

Уявім собі людину, що пробудилася з лєтаргу в домовині. Чи та домовина закопана глибоко в землі, чи зложена в якомусь підземеллі, чи смерть у ній наступить через брак повітря в недовгій хвилині, чи нещасний, маючи досить повітря, буде мусіти вмирати голодовою смертю. Одним словом, розбираючи всесторонньо положення чоловіка, уявім собі, які будуть його вражіння, які гадки і як буде старатися чи рятувати життя чи видобутися з тієї вязниці чи згодитися на долю й приняти Божу волю. Трудно собі уявити положення гірше, — положення, що принималоб душу більшим жахом. У такому положенні можна би посивіти в кількох годинах. А однак полошення грішника є сто разів гірше.

Воно трохи подібне до положення засуджених на смерть, що їх на 24 години перед смертю замикали в підземній пивниці в присутності т. зв. залізної дівиці. В Нірнберзі показують ще ту вязницю і ту „eiserne Jungfrau". По 24-ох годинах отвирали ту залізну статую вкладали в порожнє місце в ній присудженого на смерть і двері замикали. В тих дверях прибиті глибокі цвяхи, що вбивалися в тіло; в місце очей найдовші. Стояти перед смертю, дивитися, як вона наближається до чоловіка й стискає його залізними обняттями, переходити конання голодової смерти; переносити темряву підземного льоху чи домовини й брак повітря, що чоловіка дусить, і не знати, чи на момент смерти треба буде чекати кілька *годин чи може кілька днів; мати може якусь надію спасення, котра раз-у-раз показується злудною,* — все те представить нам таку смерть, яка може бути найгірша і найстрашніша, яку лиш можна собі подумати.

Але коли хтось став би оповідати, що чоловік, живцем похований і чудом вирятуваний, добровільно шукає способу, щоб наново живцем бути закопаним, у те ніхто не схоче повірити. А однак приклад нещасного, над яким стоїмо, є такий. Його положення було з тих, що про них можна сказати: „Краще йому було би з каменем на шиї втонути в глибині моря". Положення було може гірше від положення того, що був похований живцем, а одначе оправданий хоче вернути в давнє положення, — чи це не знак, шо його пробудження, його оправдання було тільки фіктивне, нещире, неправдиве? Він ще з летаргу не пробудився.

**23. Оповідання з гробу.** Я пробудився в гробі. Перейняло мене передовсім почування сирої вогкости. Я не розумів, де я і що зо мною сталось. Ум з напруженням через хвилину шукав відповіди на питання: „що це?" В хвилину, коли я дійшов до відповіди, що мене поховали живцем, такий жах обхопив ціле моє єство, що в сирій вогкості гробу і теплий і зимний дрож перейшов через ціле тіло.

Що мене тепер чекає? Питання про те, чим може бути смерть для закопаних живими, занимало мене від хвилини, коли я читав звіт, здається мені, російської білої армії, що викопувала гроби жертв большевиків. Між ними знаходили людей, що мали уста повні землі, а на тілі не мали рани. Це були люди поховані живими. Тоді з лікарями ми над тим застановлялися, яка то страшна мусіла бути смерть. І переважала гадка, що мусіла бути страшна, але коротка, себто брак віддиху й повітря в короткому часі спроваджує смерть. В одному менті я пригадав собі ті дискусії і прийшло мені на гадку, що за хвилинку вмру з причини браку повітря. Та в тій безконечній темряві і в тому глибокому, бездонному мовчанні гробу я чув, що не душуся з браку повітря. Я не зрозумів відразу, яким чудом у тому гробі, в якому лежу, може бути приступ якогось повітря, але свідомість, що не вмру з удушення, викликала в мені ще більший жах і новий зимний дрож, бо якщо в мій гріб доходить стільки повітря, що воно буде мої груди достаточно кормити, я присуджений на голодову смерть, і ще яку страшну.

Тоді прийшли мені на гадку слова Євангелія: „Краще, щоб камінь у шиї на дні моря" і я собі представив, що положення людини задушеної з браку повітря є ще ідеалом в порівнанні з моїм положенням, — що з голоду може сім, вісім, девять днів буду конати в тім зимнім гробі. Яким же способом повітря до мене може доходити? Де я лежу? Де мій гріб? Чи не булоб мож-

ливо криком дати про себе знати? Це може рятунок! І я зачав кричати, але відразу зрозумів, що мій крик не може дійти до уший людий; без ніякого відгомону вертав він до мене пригнобляючою зморою. Ніхто не почує! Я може два, три метри під землею,—яким жеж чудом мій голос міг би дістатися на поверхню землі? Але якщо я в домовині, то звідкиж повітря до мене доходить? Домовина не може містити більше ніж пів кубічного метра повітря, може навіть і менше. Пів метра повітря не вистарчить на годину, а може й вистарчить на дві — не знаю. Досить, що повітря доходить до мене або окружає мене таке, що не чую його зіпсуття. Деж я можу бути, деж мене поховали? Уявою я пригадав собі цвинтар, на якому правдоподібно мене поховали. Зачав пригадувати собі гроби, приготовані для похоронів і між іншими прийшов мені на гадку один гріб, який на цвинтарі бачив. Великий мур у спадистій горі, а в тому мурі неначе клітка коло клітки виглиблені в землі діри, в які замуровували у голові небіщиків. Може бути, що я може в тому гробі. Значить, не глибоко в землі, а так, що ось над моєю головою мур цегол відділяє мене від повітря і світа. Отже може бути, що той мур, недбало замурований, допускає через якусь щілину стільки повітря, що можу ним кілька днів жити. Та гадка, що я може не під землею, була для мене неначе якоюсь пільгою, алеж якою слабою! Чи може бути гірше положення, як з голоду в тім гробі конати? Будь що *будь, щось неначе якийсь проблиск надії дійшов на дно тієї про*пасти, в якій я лежав. Несвідомо я почав шукати стіни тієї домовини чи того гробу, в якім лежу. Дві можливості, або мене вложили в домовину і з домовиною засунули, або засунули тільки на дошці; стіни заглиблення, зробленого в скелі, чи в опоці чи в землі, могли бути з обох боків мого тіла й над моєю головою природні. Може з цегол чи з бетону, може з опоки. Я зачав шукати тих стін. Те, до чого рука дійшла, виглядало радше на мур. Це мене навело на думку, що я без домовини і на дошці всунений у гріб. Якже грубий може бути той мур, що над головою? Може цегли, свіжо уставлені, при сильному напруженні уступлять та отворять мені дорогу? Щоб їх усунути, треба би руками старатися над головою зрушити і випхати цегли. Трудність тільки в тому, що ширина гробу на те не дозволяла. Щоб руки випростувати над головою, треба лікоть так зігнути, що треба би бодай десять центиметрів ширшого гробу. Може мені вдасться одну руку пересунути коло голови і випростувати її над головою. Зачав я над тим працювати. Приходило мені вправді на гадку, що я пе-

ресуну руку, а не буду могти втягнути її назад, але в надії, що зможу цеглу усунути, я став то в один то в другий бік пересуватися, щоб по змозі випружити руки над головою.

Прийшло на думку, що міг би спертися ногою на стіні гробу і тим способом набути якоїсь сили на відсунення цегол. Вониж щойно свіжо заложені, не можуть ще сильно держатися. Дрібними рухами тіла я може на кілька центиметрів зсунувся в глибину гробу. Ногами, убраними відай у паперові черевики, я діткнувся неначе твердої стіни й тоді з боків тіла пробував руку витягнути над головою. Діткнувшись цегли над головою, яка була в віддаленні 10 цм. від голови, я відчув у пальцях сильний біль; на шорсткій цеглі поломав нігті й задраснув шкіру. Але сили, щоб витиснути цеглу, в руці не було. Якщоб так можна ліктем о щонебудь опертися, може та сила і знайшласяб. Але на що опертися? Може о другу руку? Я став пересувати праву руку понад тілом у лівий бік, щоб з неї зробити неначе підпору для лівої руки. Нічого не осягнув. Ліва рука не могла витягнутися. Місця для неї не було. Сперти ліктем о праву, додавало малощо сили. Якби так собі обі руки випростувати над головою, може я щось і осягнув би. Вернув праву руку знову на правий бік і став пробувати обі руки витягнути над головою. Лікті відразу сперлися о мур і ніяким способом не можна було їх так пересунути, щоб знайшлися над головою. То перешкоджувала права й ліва стіна, то верхня над лицем. При тих усіх рухах чи то порох чи пісок чи решткі засушеної заправи впали мені в очі й зачали пекти та боліти так, що я сягнув несвідомо до очей, щоб їх очистити. Та замість помогти, я собі ще пошкодив, бо руки були набралися зі стін гробу того самого дрібного неначе піску. Мимо болю в очах не можна перервати роботи і треба старатися обі руки пересунути над голову, щоб, напружуючи тіло, старатися випхати цеглу. Чи оцінення часу інше в такому положенні, чи в дійсності так було, що я над тою справою вже годину працював, досить, що мені видавалося, що минуло багато часу, заки мені менше або більше вдалося обі руки перенести над голову. Положення було таке прикре, що я несвідомо раз-у-раз старався руками вернути до давньої позиції. Але вернути до давньої позиції, означало покинути одинокий проблиск надії на спасення, бо тільки тою дорогою можна щонебудь очікувати. Тоді прийшло мені на гадку питання, чи може часом моє тіло не лежить у противному напрямі, себто головою в дні ями, а ногами зближене до світла? Може то но-

гами треба цеглу перти, може в них надія? На кожний спосіб треба переконатися, як є. З надлюдським, сказати, зусиллям я пхнув ціле тіло в напрямі ніг і ногами сперся об стіну гробу. Сила ніг показалася не більшою від сил рук. Стіна не рушилася. Але свідомість була зворушена. Чи спасення над головою, чи нижче ніг? Скільки я в тому положенні мучився, стараючись чи в один чи в другий бік знайти якусь підпору, чи опертися чи силу — не знаю. Серед такої боротьби я стратив свідомість і не знаю, скільки я лежав непритомний. Коли я вернув до свідомости, я почув, що на чолі й лиці неначе мухи сідають чи ходять по мені. Чи то каплі поту, чи вогкість стін, чи дійсно які хробаки? Хробаки готові мене живим їсти. З трудом я збирав наново гадки, щоб будь-щобудь рятуватися, але як рятуватися? Повітря, зразу холодне й вогке, стало тепле й задушливе. Я відчув природні потреби, а до того видавалося мені почування голоду. Притомність так ослабла, що я не міг би сказати, чи я лежав уже добу, чи лише кілька годин. Щойно тоді прийшла мені гадка, що гірше старатися рятуватися й безуспішними зусиллями тратити сили. Ліпше згодитися на смерть і на ту смерть приготовитися. І я пробудився. Лєтарг був сном у сні, а гріх є дійсністю; в порівнанні з нею життя є сном.

Боже, лише в Твоїх руках моє спасення! Спасення душі, а може й спасення тіла. Тебе взиваю, Отче, що в небі, з Твоїх рук очікую спасення. Моя душа в гріхах немов у лєтаргу, ледви пробуджується до свідомости життя й смерти, бо життя серед гріхів це радше смерть. А життя, серед якого я не спостерігаю майже переходу зі стану благодати у стан смерти, є гірше від *того лєтаргу, в якім мене в той гріб зложили.* Тебе взиваю, Отче на небі! Бажаю Твоєї благодати, бажаю того надприродтого життя, що Ти даєш Своїм дітям, бажаю піднестися з гріхів, щирим і повним покаянням. Вірю в дорогу оправдання, що до Тебе веде, на тій дорозі бачу спасення. На тій дорозі зі ступня в ступінь хочу переходити через віру, через Господній страх, через надію, через початок любови, через любов — до якнайбільшого і найповнішого жалю за гріхи, які вернули би мені Твою святу благодать. Прости мені, Отче святий! Як блудний син до Тебе вертаю. Каюся своїх гріхів, бридкуся ними, бриджуся тим життям у крові, до якого допровадили мене мої гріхи. Надіюся на Тебе і зо синівським почуттям хочу вернути до Тебе, до батьківської хати, а Ти мене прийми як блудного сина. Помилуй мене по великій милости Твоїй. Амінь.

Ч. 42/Орд.

**Духовне відвідування Пресв. Евхаристії наділене відпустом.**

Св. Отець надав декретом св. Пенітенціярії з дня 12. IV. ц. р. повний відпуст усім тим, що через тиждень щоденно відвідуватимуть, хочби тільки духово, Ісуса Христа, укритого в Найсв. Тайні Евхаристії, і кожного разу відмовлятимуть 5 р. Отче наш, 5 р. Богородице Діво і 5 р. Слава, І нині до Ісуса Христа та 1 раз Отче наш, Богородице Діво і Слава в наміренні Св. Отця, доповнюючи звичайні умовини при набуванні відпусту, себто сповідь і св. Причастя.

Кожночасне відвідування духом Найсв. Тайн є наділене частинним відпустом пятьох літ. При тій нагоді заохочуємо вірних, а особливішим способом монахів і монахинь, до тієї такої побожної й такої хосенної практики відвідування Ісуса Христа, укритого в Найсв. Тайнах. Якщо не можна цього вчинити дійсно, у церкві, то можна зробити це духовим способом, так як і можна приняти духове Причастя, себто можна духом перенестися до церкви і, хоч неприсутній тілом, духом поклонитися Ісусові Христові, віддати Йому належну честь богопочитання, подякувати Йому за всі Його дари та просити в Нього всіх ласк, потрібних для себе і всіх вірних цілої Церкви, а особливішим способом за грішників.

Ця практика, захвалена Церквою й наділена відпустом, принесе обильні овочі.

Від гр. кат. Митрополичого Ординаріяту
у Львові, дня 23 травня 1935.

† *АНДРЕЙ,*
*Митрополит*

**Утворення нових парохій.**

На основі X статті Конкордату Митрополичий Ординаріят вилучив:

1. **Дубівці,** село тернопільського повіту й збаразького деканату, з церквою св. Архистратига Михаїла та з усім церковним і ерекційним майном — із звязи з парохією Стегниківці та утворив окрему від пароха Стегниковець незалежну парохію зі самостійним Парохіяльним Урядом, з правом веденння метрикальних книг та вживання власної парохіяльної печатки. За дотацію нової парохії служать усі ерекціональні ґрунти, обняті катастром громади Дубівці, без ніякого конгруального додатку. (Рішення з дня 11 квітня 1935, Ч. 2687/РП).

2. **Жидятичі,** село львівського повіту і яричівського деканату, з церквою св. Отця Николая та з усім церковним і ерекц йним майном — із звязи з парохією Сороки та утворив окрему від пароха Сорік незалежну парохію зі самостійним Парохіяльним Урядом, з правом ведення метрикальних книг та вживання власної парохіяльної печатки. За дотацію нової парохії служать усі ерекціональні грунти, обняті катастром громади Жидятичі, без ніякого конгруального додатку. (Рішення з дня 23. IV. 1935, Ч. 1688/РП).

3. **Загірє Кукільницьке** село рогатинського повіту й галицького деканату, з церквою Покрови Пресв. Богородиці та з усім церковним і ерекційним майном — із звязи з парохією Яблонів та прилучив його до парохії Кукільники. (Рішення з дня 28 травня 1935, Ч. 3381/РП).

**Залеглі податки — пригадка в справі надсилання звітів.**

Розпорядженням Митрополичої Консисторії з дня 31. І. 1935, Ч. 8691/34 наложено на Парохіяльні Уряди обовязок предложити Консисторії звіти про залеглі податки за минулі літа й за біжучий рік. Звіти мали бути заопініовані Деканальними Маєтковими Радами й прислані від цілих деканатів. Усім Деканальним Урядам вислано в свій час відповідну кількість блянкетів. Дотепер прислало такі звіти тільки 21 деканатів. Отсим назначується речинець прекладанння згаданих звітів — кінець біжучого місяця. За невиконання розпорядження в цьому речинцеві відповідатиме Деканальна Маєткова Рада (Ч. 6204/П).

**Платничі листи — пригадка.**

Буває, що Деканальні Уряди не присилають у свій час платничих лист і з тієї причини вводиться замішання в рахунковому діловотстві й припізнення в зладженні лист на слідуючий місяць. Щоб цьому запобігти, Митрополича Консисторія взиває предкладати нові листи на слідуючий місяць найдальше до 16-го дня кожного місяця, старі — з потвердженням виплати платень Духовенству найдальше до 20-го кожного місяця. За неприслані в свій час листи потерпить Духовенство даного деканату (Ч. 5376/К).

## ОГОЛОШЕННЯ, ВІДОЗВИ Й КОМУНІКАТИ.

### Ферійні місяці — обмеження урядування.

Подається до відома Духовенства, що підчас ферій, т. є. в місяцях липні й серпні, не будуть полагоджувані ніякі письма в справі підмог і зачетів. Також і полагодження інших справ у тому часі обмежиться до найважніжих (Ч. 6278/К).

### Конкурс на дяківські посади.

Отсим розписується конкурс на такі дяківські посади:

1. Богатківці зарваницького деканату. Дотація: Роківщина й треби по умові. Прохання до кінця серпня ц. р. до Парохіяльного Уряду в Богатківцях п. Бенева (Ч. 5460/ДЯ).

2. Дубровиця янівського деканату. Дотація: Треби й нумерове по умові з парохіянами; хати й поля немає. Прохання до кінця серпня ц. р. до Парохіяльного Уряду в Дубровиці п. Янів к. Льв. (Ч. 5659/ДЯ).

3. Розвадів миколаївського деканату; вимагані кваліфікації вищого ступня. Дотація: $1^1/_2$ морга поля, треби й роківщина; хати немає. Прохання до кінця серпня ц. р. до Парохіяльного Уряду в Розвадові п. Миколаїв н. Дн. (Ч. 6017/ДЯ).

## ХРОНІКА.

### Рукоположення отримали:

1. Івасик Омелян Григорій, неопресвитер, 2. VI. 1935.
2. Горчинський Ростислав Іван, неопресвитер, 2. VI. 1935.
3. Кордуба Емануїл, неопресвитер, 2. VI. 1935.
4. Левицький Ярослав. неопресвитер, 2. VI. 1935.
5. Королюк Володимир, неопресвитер, 2. VI. 1935.
6. Маркевич Олександер, неопресвитер, 29. IV. 1935.
7. Пітула Данило, неопресвитер, 2. VI. 1935.
8. Романишин Петро, неопресвитер, 29. IV. 1935.

### Іменування деканські.

Митрополичий Ординаріят іменував:

1. Йосифовича Дмитра, пароха Хітара й завідателя тухлянського деканату, тухлянським деканом (Ч. 3586/Л).
2. Галькевича Тадея, пароха Головецька тухлянського деканату, заступником тухлянського декана. (Ч. 3586/Л).

## Ординаріятський делєгат до люстраційних комісій

Згідно з 1-ою статтею розпорядження Президента Річипосполитої з дня 22. IV. 1927 в справі нагляду й контролі діяльности опікунних заведень, Митрополичий Ординаріят іменував своїм делєгатом до воєвідських люстраційних комісій для тих заведень, якими опікується Церква, — о. Василя Лициняка, поч. крилошанина й директора дівочої гімназії СС. Василіянок у Львові. Номінація важна до кінця 1937 року (Ч. 5376/ДЦ).

### Крилошанськими відзнаками наділені:

1. Весна Константин, парох Драганівки тернопільського деканату (Ч. 5623/Л).
2. Вонс Степан, парох Ігровиці тернопільського деканату (Ч. 5623/Л).
3. Гірка Володимир, парох Довжанки тернопільського деканату (Ч. 5841/Л).
4. Данилюк Микола, парох Миколаєва лопатинського деканату (Ч. 5669/Л).
5. Рудко Василь, завідатель Скваряви золочівського деканату (Ч. 5669/Л).
6. Телішевський Василь, парох Фраги стрілицького деканату (Ч. 43/Орд).
7. Флюнт Антін, парох Угерська стрийського деканату (Ч. 5840/Л).

### ДУШПАСТИРСЬКІ ПОСАДИ.

### Канонічну інституцію на пароха отримав:

Гуглевич Аркадій, завідатель Якторова Гунівського деканату на Якторів (Ч. 5660/Л).

### Завідательства отримали:

1. Горчинський Ростислав Іван, неопресвитер, на Лоню унівського деканату (Ч. 5925/Л).
2. Фанга Михайло, сотрудник у Мшані озірнянського деканату, на Кудобинці зборівського деканату (Ч. 5396/Л).

### Ректорами церков іменовані:

1. Ганкевич Володимир Аполон, сотрудник у Стинаві Вижній лубянецького деканату, в Ушні золочівського деканату (Ч. 5702/Л).
2. Цісик Степан Августин, експонований сотрудник у Жидятичах яричівського деканату, в Жидятичах (Ч. 1688/Л).

**Сотрудником з правом управи назначений:**

Маркевич Олександер, неопресвитер, у Мшані озірнянського деканату (Ч. 6025/Л).

**Сотрудниками назначені:**

1. Івасик Омелян Григорій, неопресвитер, у Стинаві Вижній лубянецького деканату (Ч. 5926/Л).
2. Коник Василь, сотрудник у Конюшках рогатинського деканату, в Томашівцях войнилівського деканату (Ч. 5939/Л).
3. Кордуба Емануїл, неопресвитер, у Конюшках рогатинського деканату (Ч. 5931/Л).
4. Королюк Володимир, неопресвитер, у Білій тернопільського деканату (Ч. 5927/Л).
5. Куницький Йосиф, неопресвитер, у Запитові яричівського деканату (Ч. 5398/Л).
6. Левицький Ярослав, неопресвитер, у Підбережі болехівського деканату (Ч. 5929/Л).
7. Пітула Данило, неопресвитер, у Щирці (Ч. 5928/Л).

**Звільнені від конкурсових іспитів:**

1. Власенко Михайло, парох Волцнева жидачівського деканату, на 3 роки (Ч. 5672/Л).
2. Гайдукевич Евстахій, парох Носова підгаєцького деканату, на 6 літ (Ч. 5618/Л).
3. Козак Ігнатій, парох Волі Задеревської болехівського деканату, на 1 рік (Ч. 5295/Л).
4. Радзикевич Омелян, парох Вишенки Великої янівського деканату, на 6 літ (Ч. 5673/Л).
5. Семків Володимир, парох Щирця, на 6 літ (Ч. 5701/Л).

**Похвальні грамоти отримали:**

1. Бас Микола, церк. провізор у Брикулі Старій теребовельського деканату (Ч. 5594/РД).
2. Бойчук Микола, церк. провізор у Брикулі Старій теребовельського деканату (Ч. 5594/РД).
3. Гораль Анна, був. парохіянка Оріхівця скалатського деканату, тепер у Нюйорку в Америці (Ч. 5958/РД).
4. Жовта Розалія, стар. сестриця в Покрівцях жидачівського деканату (Ч. 5260/РД).
5. Кривовяз Грабинська Анна, старша сестриця в Нивицях лопатинського деканату (Ч. 4658/РД).

6. Кульчицький Лев, парохіянин Брикулі Старої теребовельського деканату (Ч. 5594/РД).
7. Налуків Петро, парохіянин Куровець озірнянського деканату (Ч. 5862/РД).
8. Налуків Софія, парохіянка Куровець озірнянського деканату (Ч. 5862/РД).
9. Носковська Ольга, вчителька в Яблонові галицького деканату (Ч. 5595/РД).
10. Пасічник Ілярій, заст. церк. провізора в Брикулі Старій теребовельського деканату (Ч. 5594/РД).
11. Серетна Марія, був. парохіянка Оріхівця скалатського денату, тепер у Нюйорку в Америці (Ч. 5958/РД).
12. Штангрет Микола, парохіянин Винявки теребовельського деканату (Ч. 5594/РД).
13. Шуберт Юлія, вчителька в Кожичах янівського деканату (Ч. 5751/РД).

**Анулювання попередніх призначень:**

А. Е. В. IV, стор. 125: Чикало Йосиф, призначений на завідателя в Кудобинцях зборівського деканату, залишився в Батькові залозецького деканату (див. АЕВ. VI, стор. 194).

**Померли:**

**Захарчук Михайло,** парох Ярчовець озірнянського деканату, помер дня 15 червня на 62-му році життя й 35 му священства.

**Павлусевич Іван Володимир,** парох Довгої Войнилівської войнилівського деканату й член посмертного фонду, помер 14 червня на 49-му році життя й 25-му священства.

**Сенишин Степан,** сотрудник у Щирці й член посмертного фонду, помер дня 4 червня на 41-му році життя й 9-му священства.

Їх душі поручається молитвам Духовенства Архієпархії.

Накладом Митроп. Ординаріяту. Друк. „Бібльос" Львів, Японська 7.

Opłata pocztowa opłacona ryczałtem

# ЛЬВІВСЬКІ АРХІЕПАРХІЯЛЬНІ ВІДОМОСТИ

РІЧНИК XLVIII. ЛЬВІВ, 15. ЛИПНЯ 1935 р. Ч. VII.

*МИТРОПОЛИТ АНДРЕЙ*

## ДО ДУХОВЕНСТВА

(Продовження)

### VII. Дар розуму і дар знання.

**1. Рецедива.** Ті, що раз просвічені покушали небесного дару і стали учасниками Святого Духа... а впали, не легко обновляються до покаяння (Євр. 6, 4—6). Коли серед трудів і болів покаяння ми доходили вкінці до тієї пристані оправдання, до якої покаянням так тужили і яка була причиною такого глибокого болю коли була страчена, — видавалося, що тієї пристані вже не прийдеться нам покидати.

Блудний син, повернувши до свого батька і батьком так щиро принятий (Лук. гл. 15), чи міг та як міг покинути батьківську хату? Якщо ту хату покинув, то хіба нещиро до неї вертав, а як і щиро, то вертав із самолюбства, а не з любови до батька, то вертав лише задля хліба. А стаючи тепер над такою безприкладною невдякою, приходиться просто сумніватися, чи дійсно був вернув інакше, як хіба самим тілом. Мусів бути духом батькові чужий, коли так легко покинув батька, коли поза хатою було щось, що тягнуло, що принаджувало, що досить подобалося, коли батька зо всіми його дарами, з його любовю, з його милосердям, з його новою одіжю і з його радісним пиром, коли все продалося за обійми блудниці, за чарку горівки. Мусіла бути і віра більше ніж слаба і менша від того, що далеке ще до зеренця гірчиці, страх Господній мусів бути і плиткий і тілесний і самолюбний чи невільничий, чи може просто лише в уяві, а й надія не далеко завела, коли в так короткому часі прийшлося злегковажити всі обіцяні добра. А щож казати про задоситьучинення, про покаяння, коли ми знову на тому самому місці, де були перед покаянням? Що зробить і що скаже будівничий, коли так запалася ціла ним проєктована будова, що скаже

рільник, як перед самими жнивами побачить свій лан побитий градом, що скаже лікар, що вчора тішився здоровлям, до якого довів хворого, а сьогодні стверджує новий, а через те вже й гірший напад тієї самої недуги? Рецедива у смертельній недузі... Поет може описував би глибокий біль і жаль і предстивляв би образи аєломлювання рук і гарячих сліз і рвання волосся на голові і роздирання одежі чи почування німої, а глибокої розпуки. Нам не вільно тратити ні хвилини. Здається, більше ніж по розбитті корабля кожна година дорога. Треба рятувати, як можна й чим можна, не годиться тратити ні хвилини. Життя летить вперед і може бути на рятунок запізно. Тому з пропущенням усякої реторики берім недужого за живчик і констатуймо рецедиву.

Бо новий гріх хіба в винятковому випадкові буде гріхом таким, якого ще грішник ніколи не був допустився. Природно він вернув до якогось гріха, до якого був привик. Технічно лише той випадок називається рецедивою, хоч повернення до якогонебудь гріха по відпущенні гріхів є в своїм роді теж рецедивою, себто є новим відверненням від Бога, а зверненням до сотворіння. Що могло в будові нашого оправдання бракувати? Ми держалися по людським силам дефеніцій обявленої науки. Ми майже невільничо трималися віри та добирали ті слова, що найбільше відповідали церковній науці, і ми в тому не помилялися. Рятунок для тієї недуги лиш у Христі, в Його науці, в Його ласці. Щож нам тепер робити? Чи шукати того, що в людській природі є неначе людською основою будинку оправдання, чи радше ще вернути на дорогу раз перебуту і в подробицях роздивитися, що ми могли залишити?

**2. Притча.** Ординуючий лікар спросив консіліюм. Над недужим стануло кілька поваг медицини. Ординуючий лікар так представив стан недужого: Маєте, панове, рідкий випадок у медицині. Цей чоловік поповнив самовбивство тому, бо відмовляли йому чарки горівки, до якої привик. Відмовляти горівку видавалося конечним, бо вона для його організму є небезпечною трутиною. Вживає алькоголю змішаного з наркотиками. Значить і давати і відмовляти тієї горівки було нагодою смерти. Радьте, чи і який рятунок.

Лікарі оглядають недужого та стверджують, що вживання алькоголю знищило вже частинно втурішні органи. Стверджують, що рану, завдану при замірену самовбивстві, тяжко вилікувати. З лиця недужого стверджують оглупіння, що гряничить з цілковитим ідіотизмом або божевіллям. Хоч він і не спить, каже ординуючий лікар, нічогісенько з того не розуміє, що ми гово-

римо. Можемо сміло говорити про його стан. Для мене питання в тому, чи перше братися до лікування внутрішніх органів і до викорінення тієї проклятої жажди алькоголю, чи лікувати рану завдану власною рукою, чи нещасного старатися допровадити до стану триваліших і частіших lucida intervalla, а може з часом і до умової рівноваги.

По довгій та вичерпуючій дискусії лікарі згодилися на те, що, не занедбуючи потрібних заходів на лікування рани й потрібних органів, треба передовсім рятувати духову рівновагу ума.

**3. Пояснення притчі.** Кожний смертельний гріх, по обявленій науці, є самовбивством і кожне таке самовбивство завдає собі чоловік з неповздержної жажди. Горівкою притча називає взагалі ті добра, яких шукає зіпсута людська природа. Вониж усі подібні до алькоголю. Ділають як алькоголь і наркотики. Бувають наркотики такі сильні, що не вживання їх, а сама згадка про них вводить чоловіка в безтяму. Таж усі пристрасті рівняються пянству різних родів і різних ступнів. Стоючи над ложем недужого, лікар душ стверджує, що майже всі його органи є зіпсуті. Кожний із них може допровадити до смерти. Та найгіршою хворобою зо всіх є та тупість ума, що робить недужого туманом близьким божевілля або цілковитого кретинізму. В трактуванні недуги перша річ осягнути, щоб бодай не ставляв засадничих перешкод у лікуванні. Лікарі кажуть правильно: Як зрозуміє, спасеться. Непомірковану жажду алькоголю не можна буде викорінити без якогось хочби й найслабшого співділання недужого, а того співділання не осягнеться, як він не зрозуміє потреби лікування. Грішник є передовсім глупим чоловіком і перший лік на тупість, це лік на глупоту, на ту hebetudo mentis, що є таким характеристичним симптомом людей, які не навчилися панувати над своїми пристрастями. Очевидно, щоб нещасну жертву глупоти і пристрастей долровадити до життя й здоровля, треба лікувати рану завдану рукою самовбивника, треба наново допровадити його до щирого покаяння та сповіди. Треба недужому й довголітнього лікування на вилічення пристрастей, себто треба йому піддавати лік моральних чеснот і тими Божими дарами брати в неволю несамовиті пристрасті чоловіка, але передовсім треба, щоб зрозумів. Значить, не треба нам відступати від первісного пляну; дорога в оправдання лишається та сама. Вона і перед хрещенням і перед Таїнством сповіди і взагалі в християнському житті зачинається від віри. Бож ціле християнське життя не є чим іншим, як дорогою до християнської праведности, дорогою від гріха до Бога.

Тому заки ще прийдеться нам говорити про моральні чесноти, треба доповнити те, що тому недужому не менше може як нашому представленню бракує. Дорога, яку ми первісно вибрали, є правильна, бо відповідає Божому обявленню; не даймося з неї звести. Витривати, це перша умовина христіянського життя, перша умовина христіянської праведности.

**4. Плян праці.** Боже обявлення безумовно вірі приписує і очищення серця. За словами верховного Апостола Петра „вірою очищує їх серця" (Діян. 15, 9). А й сам Ісус Христос приписує вірі все в христіянському житті, коли каже: „Кожний, що почує від Отця і навчиться, приходить до Мене" (Йо. 6, 45). Тому треба нам доповнити те, що ми про віру говорили. Очевидно, не повторяючись. Науку про віру требаб доповнити слідуючими довшими чи коротшими увагами чи науками: Передовсім треба би говорити про той дар Святого Духа, що його св. Пророк Ісаія розумом називає. Відтак той про дар Святого Духа, що називається плодом: „А плодом Духа є: любов, радість, мир, добротливість, доброта, віра..." (Гал. 5, 22). Відтак треба нам буде говорити про ту бесіду віри чи попросту про ту віру, що її Апостол Павло називає вірою Духом Святим і яку ставляє в ряді з тими ласками Святого Духа, що їх богослови називають ласками даними даром. Слова Апостола такі: „Бо одному дається слово мудрости, а другому слово знання тим самим Духом, іншому віра тим самим Духом" (І Кор. 12, 7—9). Вкінці треба нам буде застановитися над тим, що з євангельських блаженств (Мат. гл. 5) відповідає вірі?

Всі ті дари Святого Духа й Христа є неначе надприродними, сказати би, товаришами богословської чесноти віри. Вони всі є прикметами чи потугами чи силами чи дарами, що віру окружають і дають їй ту силу, якої з себе самої не має. Може то їм треба приписати, що віра в душі росте й скріпляється, що вже не є тим зеренцем гірчиці, а стає могутнім деревом, що з зеренця гірчиці виростає. Кожна з тих прикмет душі піднесеної до надприродного життя, покаже нам іншу сторінку віри й покаже нам щось, над чим треба і осібно працювати і осібно застановлятися, щоб вповні проаналізувати слабість душі, що могла з оправдання вернути в стан гріха.

**5. Нерозум гріха.** Ми вже бачили, що грішник передовсім представляється нам як чоловік нерозумний. Побачимо ще, до якого ступня воно відповідає цілій науці св. Письма. Знайдемо там часті картання людей за їх нерозум, а той нерозум завсіди

менше або більше сходить на одне, себто на стан гріха. Так пять дівиць у Христовій притчі названі дурними тому, бо не мали оливи Божої благодати (Мат. 25, 1—13). Нерозумним названий чоловік, що будує свою хату не на скелі, а на піску (Мат. 7, 26).

Якщо застановимося над тим, що є гріх, то мусимо признати, що нема більшого нерозуму. Стверджуємо те саме в усіх діях чи функціях розуму. Розум спостерігає, входить у глибину речі, судить і вказує на те, що треба робити. Грішник передовсім не спостерігає. Не бачить обіцяних дібр, загрожених кар, не видить небезпеки, не спостерігає невдячности, не видить, де правдиве щастя; зо всіх сторін, правильно, треба його порівняти до невидючого, до сліпого. Слова Псальма цілковито до нього пристосовані: „Не пізнали ні не зрозуміли, в темноті ходять“ (Пс. 81, 5). Грішник судить про все фальшиво. Марні дочасні добра він уважає за щось знамените й велике, а безконечні добра душі вважає за ніщо. Він судить фальшиво про Бога, про себе самого, про ближніх, а передовсім фальшиво судить про ціль свого життя, і через те впроваджує в те життя непонятий хаос. „Сини людські, докиж тяжкосердні, пощо любите суєту й шукаєте ложі“? (Пс. 4, 2). Звідси й дає безнастанно фальшиві ради, зле радить, себто зле означує те, що треба робити, зле вибирає поміж дорогами, що йому життя перед ним кладе. Покидає Боже джерело живої води, а копає собі криниці в болоті. За чарку горівки чи за хвилинну роскіш пристрасти тратить вічну нагороду і, як у нашій притчі, сам собі життя відбирає. Можнаб у тій притчі ще додати, що грішник є так розположений, що кожної хвилини з найгіршою небезпекою життя кидається стрімголов у кльоаку, йдучи за маревом своєї уяви. З того, очевидно, виходить, що йому конечно, як спасення, треба розуму. А що йде про надприродне життя, про надприродну ціль і надприродні дороги до осягнення тієї ціли, треба йому і надприродного розуму, а тим є дар Святого Духа.

**6. Дар розуму.** Передовсім ствердім, чим є той дар з огляду на віру, порівнюючи його з іншими дарами Святого Духа, що також до віри відносяться тільки в частині, посередньо.

З огляду на правди, які нам дані з віри, треба двох річей з нашого боку: поперше, щоб ми вникнули в їх внутрішнє значіння і зрозуміли ті правди, а те дає нам дар розуму. На другому місці треба, щоб чоловік мав правильний осуд про предмет віри, себто, щоб правильно судив, що до одного треба пристати, а від другого треба відвертатися. Той правильний осуд щодо Божих

річей належить до дару мудрости, а щодо сотворінь — належить до дару знання. Оскількиж іде про пристосування до поодиноких діл, той осуд належить до дару ради.

При вірі ми говоримо тільки про дар розуму і дар знання. Дар мудрости більше відноситься до чесноти Божої любови, а дар ради до моральних чеснот. Дар розуму доповняє чесноту віри: до віри належить признавати за правду, до дару належить умом увіходити неначе в нутро правди. Тому дар розуму є тим інтелєктуальним, сказати, світлом благодати, через яке ум людини, порушуваний Святим Духом, розбирає і вникає в глибше розуміння правд віри.

У латинській мові влучно, хоч не знаю, чи дуже граматично, слово інтелєкт, розум виводять із двох слів: „intus" і „legere", себто читати в нутрі. По тому поясненню буде річю природного розуму доходити в глибину до речі, що наверх не проявляється. І так змислове пізнання є заняте зовнішніми, змисловими прикметами чи властивостями річей, а розум доходить аж до сути річей. Його предметом, за Аристотелем, є есенція, себто те, чим що є. Під зовнішніми видами речі є укриті неначе в середині і в них усіх треба, щоб людське пізнання вникнуло в середину. І так, поміж прибутнями, акциденсами якоїсь речі криється її субстанція чи природа. Під словами вкривається значіння тих слів. Під образами чи фігурами чи символами вкривається правда, яку ті фігури чи символи представляють. В причині є і наслідок, а в наслідкові є вкрита причина, а взагалі в усьому, те, що зовнішньо проявляється, — підпадає під змисли, а те, що вкрите і під змисли не підпадає, — є предметом умового ділання.

Ціле пізнання людини веде ум у глибину. Із зовнішнього спостереження змислів веде в умове пізнання глибокого змісту. Очевидно, світло нашого розуму є скінчене, себто не є безконечне, має свої гряниці. Ті гряниці є тим дальше, чим остріший і бистріший розум. Чим розум сильніший, тим глибше й дальше сягає. Та є речі, до яких ніякий розум людини не може сягнути. Тому треба чоловікові якогось надприродного розуму, щоби зміг сягнути до пізнання і тих річей, що їх світлом природного розуму не можна пізнати. Те надприродне світло дає дар Святого Духа, що його називаємо даром розуму. Що той дар є чимсь іншим від віри, виходилоб хочби з того, що Апостоли вже вірили, коли Ісус Христос „отворив їм розум, щоб розуміли писання" (Лук. 24, 45). З того виходить, що, очевидно, треба перше вірити, щоб тим надприродним розумом віри правди розуміти,

за тими словами Пророка Ісаії (7, 9): „Якщо не повірите, не зрозумієте". З того виходить, що віра є неначе першою чеснотою, разом з богословськими чеснотами, яких предметом є остання мета чоловіка. Вона і всі Божі чесноти є цінніша й вартніша від дарів Святого Духа, але те не перешкоджує, що ті дари мають також свою неначе безконечну вартість і красу, і що про них треба дуже дбати та часто й дуже молитися.

**7. Дар розуму і віра.** Щоб ясніше представити, чим є дар розуму для чесноти віри, треба з обох боків добре річ розрізнити. З обох боків, себто з боку віри і з боку розуму. З боку віри треба розрізнити те, що підпадає під віру просто і цілковито переходить силу природного ума, як те, що Бог є один у трьох особах і що Син Божий став чоловіком. А на другому місці під віру підпадають ті правди, які є лиш у якімсь відношенні до тих надприродних правд, як усе, що міститься в Богом надхнених писаннях.

А з огляду на розум треба розрізнити, що можемо двома способами щось розуміти. Одним, коли наше пізнання є звершене, себто коли доходимо до пізнання самої есенції, самої сути річи, яку розуміємо; коли та правда є висказана людською мовою, коли доходимо до самої висказаної правди, такої як вона є сама в собі, себто коли розуміємо, чому воно так є. Таким способом розуміти совершенно те, що підпадає під віру, як довго віра триває, не можемо, себто — не зрозуміємо, як може це бути й чому Бог є один у Тройці Пресвятій, як довго віра не заміниться на бачення. Але те, що є неначе звязане з вірою, те що до віри відноситься, те можемо розуміти часом і досконало.

Інакше розуміється способом незвершеним, а саме коли самої сути речі або висказаної правди не пізнаємо, чим вона і як вона є, а пізнаємо, що те, що представляється зовнішньо, не є противне правді, коли чоловік розуміє, що задля зовнішніх проявів не треба й не можна відступати від предмету віри. Таким несовершенним розумінням можемо і в стані віри, себто за життя, розуміти те, що під віру підпадає. Або іншими словами — те, що з природи нашого теперішнього пізнання віри є нам закрите і що переходить гряниці можливого розуміння, те зрозуміти не дає і дар Святого Духа. Предмет віри, так як і предмет надприродного розуміння, є завсіди доказом того, що укрите (Євр. 11, 1). Той предмет мусить бути укритий, тайний, коли має бути „забезпеченням того, чого надіємося" (тамже), бо не можна надіятися того, що бачимо, як каже Апостол: „Той,

хто бачить, чого й надіється?" (Рим, 8, 24). Надія видима — не є надією. Але поза тим, що з природи вкрите і тайне, в вірі може людський розум багато розуміти й надприродною силою Святого Духа може вникати не в саму суть укритих річей, але в суть усіх предметів злучених з тими укритими річами і може більше відчитати в притчі, в образі, в дзеркалі більше ніж розум, хоч і скріплений вірою, може зрозуміти. Бо віра не дає розуміти, а дає тільки за правду приняти все те разом, що Бог обявив, а свята Церква дає до вірування. Тому, якщо Церква чимраз виразніше і ясніше викладає віруючим правди віри, що містяться в первіснім Божім обявленні, якщо ми тепер багато річей злучених з вірою краще розуміємо, ніж це розуміли християни перших віків, то безумовно завдячуємо це тому, що Святий Дух давав св.Отцям дар розуму, щоб, як це найдальше в тому житті можливе, входили в нутро правд віри, не переходячи гряниці, поставленої Божим провидінням людській природі, але переходячи, і то далеко, ті гряниці, до яких міг би дійти і в їх і в наших часах не тільки природний розум, але й розум просвічений вірою.

**8. Розум і практика життя.** Тепер ще питання, чи дар розуму є даром чисто спекулятивним, чи також і даром практичним? Вже зі слів Псальма виходить далекосягле значіння того дару в житті. Пророк Давид каже так: „Початок мудрости страх Господній, а розум добрий для всіх, що його сповняють" (Пс.105,20).

З попереднього виходитть, що дар розуму не тільки відноситься до того, що є першим і головним предметом віри, але також до всього, що до віри відноситься і з вірою є звязане. А цеж ясно, що добрі діла християнського життя мають тісну звязь з вірою, коли Апостол каже, що „віра ділає через любов" (Гал. 5, 6). Тому треба сказати, що дар розуму розтягається також на деякі наші ділання, і то не як на головний свій предмет, але лиш остільки, оскільки ми в діланні поступаємо за правилами вічними й Божими; а радитися тих вічних правил і їх пізнавати, це предмет вищого нашого ума, який звершується даром розуму. В тому значінні і до нашого ділання можна пристосувати вискази Святих, які говорять про дар розуму, що він підноситься до пізнання найвищих річей. Бо хоч наші ділання складаються з дрібниць і з подробиць, то правило, по якому поступаємо і в дрібницях, є вічним законом і Божим правилом, і тому є величним і високим предметом дару мудрости. Те, що дар розуму розтягається і на наші ділання, не зменшує в нічому його високого й величного достоїнства, бо треба сказати, що сила

пізнання є тим достойніша і вища, чим розтягається на більше предметів. Дар розуму має тим чином за предмет речі вічні й конечні, речі Божі не тільки як вони є самі в собі, але й також як вони стають правилом поступування в людських справах.

**9. Дар розуму й освячаюча благодать.** Не входячи наразі в різниці поміж богословами щодо науки, яка нас тепер обходить, приймемо зі св. Томою, що всі дари св. Духа, в тому і дар розуму, вливає Бог у душу разом з освячаючою Божою благодаттю. Св. Тома (II-a II-e, кв. 8, арт. 4) доказує цю свою тезу тим, що християнин, посідаючи Божу благодать, не може ходити в темряві, за словами Псальма (81, 5), бо „хто йде за Мною, каже Христос, не ходить у темряві" (Йо. 8, 12). Іти за Ісусом Христом — це мати Божу благодать, і тому кожний, хто має Божу благодать, має волю звернену просто до добра. Воля до добра не може бути звернена без якогось пізнання того добра, а дар розуму є якраз таким пізнанням і розумінням цілі, до якої воля має змагати.

Очевидно, Божа благодать не усуває всякої природної тупости ума. Така короткозорість чи, як то кажуть, недалекість може бути в умі чоловіка і просвіченого даром св. Духа, бо дар відноситься до того, що потрібне до вічного спасення. А хто має Божу благодать, є достаточно про те вічне спасення поучений. Воно показується хочби зі слів св. Йоана: „Помазання Його навчить вас про все" (I Йо. 2, 27).

В житті часто може видаватися, що хто має Божу благодать, не конечно мусить мати просвічену віру, не конечно мусить розуміти правди віри. Тому правильно заохочує Церква віруючих зі св. Августином, щоб молитвами випрошували собі розуміння віри (Про св. Тройцю, кн. 15, гл. 27).

На той закид відповідає св. Тома, що не конечно ті, що мають віру, розуміють усе, всі правди віри. Досить із них, коли розуміють, що ті правди треба з віри принимати і що ніяким способом не годиться від них відступати. Треба признати, що всі ті докази радше промовлялиб за тезою св. Бонавентури, а він учить, що дари Святого Духа є дарами вищими від чеснот і що не конечно з ними разом у душу вливаються. Вони означають гряницю, в якій християнин перестає бути початкуючим, а стає вже зрілим. Як третій і найвищий ступінь звершености подає св. Бонавентура євангельські блаженства.

До нашого предмету розвязання цеї проблєми це не конечно потрібне. Нам вистарчає наразі звернути увагу на те, що є цін-

ний Божий дар, який дає розуміти віру і що такий дар певно не мало мусить причинятися до витривання в християнському житті Божої благодати до кінця. Побачимо, як той дар може й мусить могутньо здержувати чоловіка від усякої невірности Богові.

**10. Дар розуму не може бути в людях, що не мають Божої благодати.** Якщо богослови різняться між собою в вище обговорюваній науці, то в цій є повна згода між ними: Хто не має Божої благодати, не може мати дарів Святого Духа. Безліч уступів св. Письма й аргументів узятих із розуму доказує, що так мусить бути.

Щоб із багатьох текстів вибрати один, наведім слова Ісуса Христа: „Кожний, хто чув від Отця і навчився, приходить до Мене“ (Йо. 6, 45). Почути — це приняти віру, навчитися — це зрозуміти правду віри, а прийти до Ісуса — це мати Божу благодать. Тому, за Христовими словами, хто тільки має дар розуму, не є без Божої освячаючої благодати. Розуміється, наука про нерозривну звязь поміж благодаттю й дарами Святого Духа відноситься до всіх дарів. Вониж усі є якимсь совершенством душі і є причиною, що душа легко принимає порушення від Святого Духа. Тому дар розуму є тим умовим світлом благодати, що робить людський розум вражливим на просвічення й порушування Святого Духа. Те надприродне світло в першому ряді дає людині розуміти свою найвищу, останню мету, а тому, як довго людський ум не дійде до того надприродного світла і звернення себе до мети — треба сказати, що ще не має дару розуму, хоч у дечому може діставати якісь неначе передвступні просвічення Святим Духом. А правильно оцінювати найвищу мету життя має лише той, що тієї мети кріпко держиться й не допускається ніякого блуду щодо неї. Це вже прикмета душ, освячених Божою благодаттю.

Вправді св. Євангеліє представляє тих людей, що кажуть: „Господи, чи не Твоїм іменем ми пророкували“, а однак у відповідь дістають: „Я ніколи не знав вас“ (Мат. 7, 22—23). З того виходилоб, що дар пророкування може бути без Божої благодати, а до дару пророцтва певно належить розуміння правд віри. На те треба би сказати, що пророк мусить розуміти, і то лиш до якогось ступня, те, що є предметом якогось пророцтва, але не конечно мусить мати ум просвічений у правильному оцінюванні останньої мети, себто не конечно мусить мати духа розуму. Знаємо, що пророцтво є представлене в св. Павла як дар

із неба, що служить християнській громаді, але не конечно мусить бути злучене зі святістю душі. Воно належить до тих ласк, названих ласками даними даром, що не конечно є звязані з освячаючою благодаттю.

**11. Як дух розуму береже від гріха.** Розуміння правд Божого обявлення мусить спричинювати в душі якісь наслідки більші, ніж спричинює його саме приняття за правду Божого обявлення без його розуміння. Того вчить нас передовсім св. Письмо. Віра менша від гірчичного зеренця є, очевидно, вірою нерозуміючою, вірою без духа розуму. Той, що слухає Христові слова, а не творить їх (Мат. 7, 26), має віру, але мертву, і тому подібний до нерозумного мужа, що збудував свій дім на піску; але й віра жива, себто звершена Божою любовю, може, як ми це бачили, більше або менше розуміти. „Чиж і ви без розуму?“ питає Христос Апостолів.

Як далеко може іти те розуміння правд віри? Ми бачили гряницю: Дух розуму не може вчинити, щоб предмет віри був знаний і бачений так, як це дає світло вічного блаженства в небі. Але, не переходячи тієї гряниці, просвічення Святого Духа може, видавалосяб, без кінця рости. Поняття, просвічені наприродним світлом Божого духа, можуть у душі прибирати вигляд такий відмінний і такий далекий від того, чим є те саме поняття в умі чоловіка поза надприродним світлом розуму. Щоб огряничитися на тих поняттях, що їх християнинові треба до діла покаяння, ствердім, що таке поняття, як напр. гріх, може в душі бути злучене з таким глибоким болем, що душу буде до дна перенікати й неначе нищити, їсти. Те поняття саме буде робити в душі враження, якого не можна би краще віддати, як словом „пекло в душі“. Таке саме враження робитимуть і всі поняття, що злучені з поняттям гріха. Це прояв відомий у житті Святих, що дуже чисті й святі душі реагували якимсь безмірним способом на ті поняття. Так напр. оповідають про св. Катерину Сієненьску, що бувало мліла, почувши слово „брак любови“ чи „брак Божої благодати“. Щось подібне знаходимо в св. Павла. Для нього поняття, злучені з душпастирством чи апостольством, робили на його душу таке потрясаюче враження. Бо щож іншого вичитаємо в усіх тих уступах про апостольство, що неначе яка лява з вибухаючого вулькану — в апостольських листах палить і вибухає і пече і горить і потрясає і потягає до того ступня, що з самого читання тих уступів можна би дістати гарячку. Він не знаходить слів на висказання поняття про жертву апостольського

життя. Всуміш кидає все, що хоч здалека ту жертву пригадує: „Ми голодні і жаждучі і нагі і биті в лице і тиняємося і трудимося, працюючи своїми руками... і стали ми сміттям всього світа, ометицею всіх аж досі“ (I Кор. 4, 11—13). Таких уступів багато, а з них цілком певний висновок, що саме поняття його душпастирських обовязків палило його, було раною в його серці. Це відома засада, зрештою знана є наука містичної богословії, що любов до Господа Бога може прибирати форму дійсної рани, злученої зо всіми болями, недугами й терпіннями рани. Не що інше як це поняття пхало його до такої безконечно напруженої праці. Працює днями й ночами, просить, напоминає, благає, заклинає, довгими годинами проповідає... Одним словом, працює якби був невільником усіх. А притому вмертвляється, карається, підбиваючи своє тіло в неволю. Працею рук заробляє на своє життя і всіх товаришів. Тими всіми трудами хоче неначе загасити той внутрішній вулькан, що з нього бухає. А тим вульканом не що інше, а тільки зрозуміння свого післанництва — одне поняття, дане вірою, а просвічене надприродним світлом духа розуму!

Таке саме враження може зробити кожне поняття, просвічене світлом з неба. Отвираю в першому ліпшому місці св. Письмо й читаю: „Тому, хто їстиме цей Хліб або пити Чашу недостойно, буде винен Тіла і Крови Господньої“ (I Кор. 11, 27). Я тексту не шукав, випадково отворив книжку. Нехай же на те слово: „винен Тіла і Крови“ впаде світло наприродного Божого духа, духа розуму, а вистарчає, щоб те слово стало мучеництвом, мукою, чистилищем чи пеклом, огнем чи раною, а всетаки болем безмірним, пекучим, невиносимим, болем, що його душа не може перенести, бо вона в собі знайде слід Христової крови, пролятої святотатством власного поступування. „Суд собі їсть і пє“ (тамже). Поняття рівняється страшному судові в душі, якомусь безконечному засудженню на віки. „І полюбив клятву і дасться йому“. Вічне прокляття в душі, що входить, як каже Давид, у душу як вода, а в кости як олива. Ніщо інше як одне слово, котре слабий людський ум зрозумів. Як довго не розумів, пив беззаконня як воду. Від хвилини, коли зрозумів, шаліє з болю, сходить з ума, видається йому, що не одного, а десять раків чи сарком їсть його внутренності, що потоками ріки не потрапить загасити того внутрішнього огню. З болю мліє і дер би на собі тіло на куски, щоб тільки збутися того страшного, того шаленого нещастя, яким є образити Всевишнього Бога. Коли в душі неща-

сного хворого, над яким стоїмо, віра не робила вражіння хоч здалека подібного до цього вражіння, вона була мертва й сліпа, і природно мусіло дійти до того нещастя, що сталося.

**12. Блаженства Євангелія.** Одним із найбільше таємничих уступів св. Письма, є та частина Христової проповіди, в якій Ісус Христос представляє блаженства.

Без найменшого сумніву, Христос говорить про євангельську праведність, описує християнське життя, а описує представленням якихсь внутрішніх духовних прикмет, яким відповідає цілий ряд не менше таємничих нагород. Очевидно, в тих блаженствах дає Христос неначе зібрання цілого Євангелія в деяких головних і ядерних приписах чи вказівках. Та всетаки чесноти, представлені тими блаженствами, є чимсь навіть і в християнській праведності таким чи незвичайним чи величним чи переходячим усі людські поняття, що здається ніхто ще не старався коло євангельських блаженств скупчити всю науку євангельської праведности. Так євангельські блаженства лишаються проблємою досі нерозвязаною у богословів. Чи блаженства є чеснотами, чи якимись ласками й дарами з неба, чи лише актами чи ділланням за вказівками Євангелія, богослови різняться в відповіді на це питання й стоять безрадні перед проблємою, що перевищає їхні сили. Найцікавіше те, що від половини XIII століття ніхто ані з Отців ані з богословів ані з вселенських Соборів не додав ні одного слова пояснення до доктрин чи наук досить неясних і досить суперечних, які в тому столітті школа богословії подавала. Не будемо входити в дискусії богословів. Колись може прийти відповідніша на це хвилина. Нині, стоячи над руїною людської природи, маючи такий болючий доказ людської глупоти і нужди і слабости і людського нещастя, не будемо його побільшувати образом того, що могло би бути людським блаженством. Скажемо хіба те, що нам подиктує потреба моменту й потреба того нещасного розбитка, що в наших ніг у болях конає з власної глупоти і злоби.

**13. Шесте блаженство.** Воно відноситься до життя віри. Воно є чи звершенням віри, чи останнім доповненням віри, чи найповнішим актом віри, чи умовиною повного розвою віри, — досить, по думці майже цілої християнської богословії, яка йде в тій справі за св. Августином, шесте блаженство має звязь з тими дарами Св. Духа, або, як каже Пророк Ісаія, з тими духами, що віру скріпляють чи доповняють, себто передовсім з духом розуму.

Як у всіх євангельських блаженствах, так і в тому шестому треба розібрати заслугу, нагороду і звязь між одною і другою. Шесте блаженство ціле відноситься до віри й до її звершення духом мудрости та розуму.

„Блажені чисті серцем, каже Ісус, бо вони будуть бачити Бога“ (Мат. 5, 8). І чисті серця і бачення Бога, себто і заслуга і нагорода, належать до духа розуму. Щоб це побачити, треба передовсім розрізнити дві чистоти серця. Одна з них полягає на увільненні людського пожадання від усякого неправильного, невпорядкованого привязання. Ту чистоту серця осягає душа через чесноти й дари, що відносяться до почувань душі чи її пожадань. У тому значінні є чисті серця якимсь неначе приготуванням і вступом до бачення Бога.

Однак під чистотою серця можна й треба розуміти і те, що є неначе і звершенням бачення Бога, себто чистість ума, увільненого від помилок і уяви, фантазмів. Тією чистістю ума душа осягає, що Божі правди пізнає не по зіпсованій думці єретиків і не способом тілесних фантазмів. Усе, що уява піддає душі, є невідповідне і навіть шкідливе у пізнанні Божества. Така чистота ума чи серця є злучена безпосередньо з духом розуму, що вникає в глибину Божих правд. Так маємо, що чисті серця, брані одним і другим способом, є все або приготуванням або звершенням діла віри й духа розуму.

Треба також розрізнити подвійне бачення Бога. Одне досконале, яким бачиться Бога таким, яким Він є, лицем у лице. Друге, незвершене, в якому, хоч і не бачимо, чим є Бог, то однак бачимо, чим не є. А в пізнанні Бога в тому нашому житті тим звершеніше Бога пізнаємо, себто тим глибше вникаємо в те пізнання, чим більше розуміємо, до якого ступня воно перевищає і переходить усе те, що можемо сотвореним розумом обняти й пізнати.

Тим то й нагородою шестого блаженства є бачення Бога, що в усіх формах належить до духа розуму. Бо дух чи дар розуму лишається і в Святих у небі і його повній звершеності треба приписати те бачення Бога, яке дає повноту щастя блаженим у небі. Але й те неповне бачення та неповне блаженство, яке можна осягнути на цьому світі, себто ще в дорозі до вічности, є також злучене з духом розуму.

Богослови нераз обширно дискутують, чи нагороди євангельських блаженств треба так розуміти, що вони є якимись дочасними добрами, чи що вони відносяться виключно до буду-

чого життя. Питання незвичайно важне, бо від відповіди на нього зависить також, чи й саме євангельське блаженство є будучим даром чи, бодай у частині, й теперішнім. Щоб навести лиш найзнаменитших богословів, скажемо, що св. Амвросій пояснював нагороди блаженств так, що їх приписував лише вічному життю в небі (На Лук. гл. 6 „Блажений нищий...“).

Св. Августин приписував їх уже теперішньому життю: „Ті нагороди вже в тому житті можуть бути звершені та повні, так як віримо, що вони були звершені й повні в Апостолах; бо якщо йде про ту повну переміну на спосіб життя ангельського, яку Бог обіцяв після цього життя, вона ніякими словами не дасться описати“ (Про проповідь Господню на горі, кн. 1, гл. 4).

Св. Йоан Золотоустий є тієї гадки, що деякі нагороди належать до будучого життя, а деякі до теперішнього (15 гом. на Матея, на початку). Та найзагальніша є та гадка, що нагороди євангельських блаженств у цілковито повній звершеності належать до будучого життя, але всі вони до деякої міри вже зачинаються в теперішньому житті. Вже тут можемо мати не тільки приготування, але й вступ, неначе початок і передсмак небесної нагороди в небі.

**14. Плоди Святого Духа.** Цілу науку про чесноти й дари доповняє, але й трохи робить труднішою, наука св. Павла про плоди Святого Духа. Чим вони є, яка їх звязь з різними чеснотами, чи вони доповняють, чи перевищають, чи рівняються з блаженствами — все це питання важні й цікаві, над якими застановляються богослови, різнячися між собою часом досить значно. Текст св. Павла такий: „А плодом Духа є: любов, радість, мир, терпеливість, добротливість, доброта, віра, смирність, здержаність“ (Гал. 5, 22—23). А щоб богословам утруднити їхні міркування, додає великий Апостол: „Проти таких нема закона“ (тамже). Неначе хоче сказати, що плоди Святого Духа, бо так безумовно треба розуміти слово „Духа“, підносять чоловіка до якоїсь висоти, що ставляє його понад усякі приписи закону.

Не входячи в многі дискусії, я пригадаю тільки дещо, чим розясниться наука св. Павла. Відповідно до порівнань св. Письма Отці представляють часто цілу надприродну суть освячаючої благодати разом зо всіми надприродними чеснотами й дарами образом дерева і його галузей. Ласка освячаюча це неначе пень, чесноти й дари це неначе галузі, а все лучить одне життя в один неначе організм. Очевидно, кожне порівнання є в дечому неточне; не можна при кожній подробиці по-

рівнання шукати анальогії з предметом, який порівнання має пояснити. І так треба сказати, що в тому порівнанні одна подробиця могла би вести до фальшивого пояснювання життя благодати. Галузки дістають соки з пня; а в духовному житті чесноти й дари вливаються в душу безпосередньо — „свише"; вони є звязані з благодаттю, але не походять від благодати. Зрештою, порівнання влучно представляє те, що в новочасних богословів часто називається „організмом духовного життя". Схолястики вживали часом і порівнання машини, щоб означити, як усі чесноти й дари і якінебудь інші прикмети душі лучаться в одне з благодаттю. З подібного образу взяв і св. Павло ту метафору „плоди Духа". В світі змисловому, матеріяльному плодом називаємо те, що видає ростина і на чому кінчиться ціла еволюція її життя, неначе ціль її розвою. Плоди є чимсь звершеним, є тим, до чого доходить життя ростини як до цілі. Коли говоримо про плоди людей, то можемо це розуміти або так, як у євангельській притчі, що чоловіка порівнюється з деревом і мається на думці щось, чим звершується якась внутрішня еволюція його поступування. А коли говориться про плоди, які чоловік посідає, то так можна назвати лише те, що є останнім в органічному розвиткові і що неначе дає якесь вдоволення чи приємність. І так ніхто не називає плодом того, що чоловік має чи посідає, себто ріллю чи дерево. Плодом назвемо те, що земля чи дерево зі себе видає, і те, що чоловік наміряє осягнути в посіданні ріллі чи дерева. В пристосуванні того до надприродного життя плодом для чоловіка буде його останньою метою те, з чого має чоловік користь. А якщо ті діла випливають із його природи, якщо потуги його душі самі витворюють ті діла, то ті діла можна би назвати плодами його розуму чи його волі. А якщо діла чоловіка видає якась вища надприродна сила, що в ньому є, себто сила Святого Духа, тоді ділання чоловіка можуть називатися плодами Святого Духа. Неначе плодами, що виросли з якогось Божого насіння. Бо й таке порівнання знає св. Письмо: „Кожний, хто родився з Бога, не чинить гріха, бо Його сімя в нім перебуває (І Йо. 3, 9). Божа благодать і надприродні дари мають неначе характер насіння, що в душі виростає. Зрештою, Боже царство, що в нас, є подібне до зерна гірчиці, з якого виростає ціле дерево.

**15. Плід Святого Духа, що називається вірою.** Коли св. Апостол Павло між плоди Святого Духа зачисляє і віру, то, очевидно, не має на думці тієї богословської чесноти, що є по-

чатком духовного життя, але щось, що є з вірою звязане і що є неначе звершенням чи доповненням і закінченням розвитку духовного життя. Ним може бути тільки сильне пересвідчення про правди віри, певність про речі невидимі. Розвій того психольогічного процесу, який зачинається з хвилиною приняття за правду Божого обявлення, кінчиться на тій цілковитій певності, яка є злучена з радістю, так як і радість зачисляє Апостол Павло, на другому місці, між плоди Святого Духа. Дальше в дійсності не можна дійти. Коли річ невидима стає силою віри рівно певна, як колиб була видима, то міра приняття за правди є звершена, овоч достиг і приносить чоловікові радість, як каже книга Премудрости (3, 15): „Добрих трудів радісний плід" чи славний плід.

Можнаб ще тільки питати, в якому звязку стоїть та певність плоду Святого Духа до блаженства бачення Бога за помічю теперішнього, даного нам духа розуму? Питання досить тонке. Мабуть треба відповісти, що євангельське блаженство, себто чистість духа й ума, що дає бачення Бога, є найвищим ступнем розвитку й певности віри. До плоду не належить з природи речі щось виїмково досконале й знамените. Розвій віри у кожній душі цілком природно видає свої овочі. До цілковитої певности віри може й повинен прямувати кожний християнин не тільки з певною надією осягнення тієї останньої на світі цілі, але й з деяким осягненням тієї цілі, з деяким виданням із себе того плоду, того прегарного й премилого плоду. До бачення Бога належить, здавалосяб, якась звершеність, знаменитість і рідкість небесного дару, що ставляє ум мандрівника, себто людини, що ще по дорозі до цілі, в дечому майже нарівні з тими, що вже ціль осягнули.

Плоди Святого Духа, описані св. Павлом, належать вправді до тієї звершености християнського життя, що є ідеалом праці над собою, але є цілком нормальним і звичайним здобутком тої праці. В блаженстві чистого серця міститься правдоподібно й глибина містичного життя. Христос у шестому блаженстві представляє може й те вникнення в глибину правд віри, яке дає дух розуму, а може й дух знання, про які за хвилину будемо говорити, але поза тим без сумніву в далекій перспективі представляє і ту повноту дочасного блаженства, яку дає життя контемплятивне, життя богомисленне. Може й екстази, захоплення, душевні пориви, що чоловіка підносять у небо, але певно й те бачення Бога, яке лише рідко кому на цьому світі дає Бог,

а саме лише тим, що є виїмково чисті. Таким чином блаженство стоялоб понад плодами Святого Духа.

Може до плодів Святого Духа доведе чоловіка й сама чеснота. Мабуть кожне добре діло, випливаючи з надприродної чесноти, може бути зачислене до плодів Святого Духа, коли тільки випливає з глибокого пересвідчення і є злучене з якоюсь духовною радістю чи потіхою. До євангельських блаженств, а особливо шестого блаженства, будуть належати тільки ті звершені діла, які вже з огляду на саму їх звершеність радше випливають з дарів Святого Духа, ніж зі самих чеснот.

**16. Дух знання.** Дари Святого Духа можна за Пророком Ісаією називати й „духами". Так їх називаємо, не щоби відкинути традиційний спосіб говорення, принятий у богословських школах, але тому, щоб у самій уже назві пригадувати щось із того, що дар Святого Духа є головним провідником чи мотором духовного життя.

Ми ще не навели фундаментального уступу св. Пророка Ісаії: „І спічне на Ньому Дух Божий, дух мудрости й розуму, дух ради й відваги, дух знання й побожности, та наповнить Його дух Божого страху" (Іса. 11, 2—3).

При нашому предметі, себто при вірі, приходиться ще говорити про дар знання. Бо з усіх дарів чотири відносяться до ума, а три до волі й серця. З чотирьох, що до ума відносяться, мудрість — дар перший, верховний, лучиться радше з Божою чеснотою любови, а дар ради лучиться радше з моральною чеснотою второпности, чи по нашому найліпше сказати — з чеснотою мудрости, життєвої мудрости. З Божою чеснотою віри лучаться, як її доповнення та звершення, дух розуму, про який ми вже говорили, і дух знання, про який приходиться нам тепер говорити.

Ми бачили, що дух розуму, який своїм вістрям вникає у глибину обявлених правд, є таким звершенням чесноти віри, сам у собі має вже таку могутню силу, що душу наповняє Божим світлом, світлом таким обильним і таким вимовним, що самим тим світлом береже її від упадку гріха.

Дух знання є ще може могутнішою силою, коли св. Письмо говорить про знання Святих, описуючи тим способом і того духа, про який говоримо. В книзі Премудрости читаємо: „Праведного веде Єгова дорогами праведними й дає йому знання Святих" (Прем. 10, 10). Для нашого діла, себто для лікування нещасного хворого, що неначе труп лежить у наших ніг, те знання потрібне передовсім тим, що беруться хворого лікувати і що в свому

знанні черпають потрібні й відповідні ліки; вони відповідні, бо й знання не є людське, а Боже. Душпастир, що має перед собою незмірими юрби бідних калік, недужих, сліпих, хромих, глухих, німих... та йде до них з хрестом у руці і з огненною мовою з неба, що їм життя та здоровля несе, мусить запевнити собі може більше ніж щонебудь інше на світі те пресвяте небесне знання, що є знанням Святих. Але й для праці самого недужого над собою — свідомість, що з Божою благодаттю дається і той дар з неба, може бути могутнім засобом двигнення його з недуги. Ми вже це нераз казали: до успішного лікування не вистарчає в нашому предметі знання й добра воля та сила лікаря, тут потрібніша ще співучасть самого недужого. Тим то й книжка, писана може переважно для лікарів-душпастирів, може придатися й самому недужому, що з душпастирем хоче шукати для себе ліку на свій біль і небезпеку і смертельну рану.

**17. Дух знання це дар Святого Духа.** Поставмо на вступі великий принцип християнського життя: Благодать є звершеніша ніж природа. Тому в тих речах, у яких чоловік знаходить у природі якусь потрібну й цінну прикмету, анальогічно мусить знайти її в духовній природі, себто у Божій благодаті і в усіх прикметах з нею звязаних. Коли чоловік природним розумом приймає щось за правду, себто годиться на те, що щось є правда, знаходить у своїм розумі дві прикмети, що йому з огляду на ту правду служать. Одною прикметою вникає у її значіння, себто розуміє її, другою виробляє собі певний осуд про неї. Тому, коли людський ум вірою принимає за правду те, що Бог обявив, а Церква подає до вірування, потребує також двох анальогічних прикмет надприродних. Мусить передовсім зрозуміти те, що є предложене як правда віри, і до того служить дух розуму. А друге, щоби мав певний і правильний осуд про ті правди та вмів розрізнити те, в що треба вірити, від того, що до віри не належить. А це дає дух знання. Дух знання відповідає, але тільки в частині, природному знанню людини. Природне знання здобувається розумуванням, переходячи з одної правди в другу. Природне людське знання здобувається досвідом та розумуванням над тим досвідом. У Бозі повнота Божого знання є, очевидно, без ніякого розумування чи переходження з одного предмету до другого. Бог усе знає простим видженням. Тому й надприродне Боже знання, яке має християнська душа, не є, не походить з природного досвіду й розумування, а є просте й певне, бо є якимсь відблиском Бо-

жого знання, що для нас є даром Святого Духа, в якому стаємо учасниками якоїсь подоби Божого знання.

Коли додамо, що дух знання, як дар Святого Духа, служить на це звершення й доповнення чесноти віри, так як усі дари Святого Духа є звершенням Божих або й моральних чеснот, і коли скажемо, що дух знання є вищим даром від моральних чеснот, а нижчим від Божих чеснот (тому, що ці чесноти є фундаментом звязи душі з Богом), то в приближенні маємо науку богословії про знання, як дар Святого Духа. Треба хіба ще розрізнити його від того знання, що є тільки благодаттю даною даром.

**18. Чи дух знання відноситься до Божих справ?** Ми вже бачили, що дух знання відноситься до певного й правильного осуду про речі. А суд про якінебудь речі передовсім полягає на означенні їх причини. У ряді причин одна є вища від другої, себто є причиною причини. Про дальші причини судиться по першій так, як судилось про першу, але про першу причину всього не може бути вже суду по якійсь вищій причині, й тому осуд про найвищу причину всього є перший і найсовершенніший. Знання причини є вже й правильним судженням про причину, а тому й найвище знання є знанням про найвищу причину всього — про Бога. Те найвище і найсовершенніше знання називається в св. Письмі, а й у фільософів — мудрістю.

Термінольогія св. Письма, очевидно, не така точна, як у фільософів, але без сумніву св. Письмо називає мудрістю найвище й найсовершенніше знання, знання Бога. Фільософи, аналізуючи суть кожного знання, радо називають мудрістю найвище знання, в кожному роді зокрема. Того способу говорення вживає св. Павло, коли напр. каже, що „як мудрий будівничий положив підвалини“ (I Кор. 3, 10). Мудрим називає того будівничого, що знає найвищу причину в роді будівництва, себто найвищі принципи будівництва. Відповідно до того — мудрістю в понятті загальному, себто мудрістю в усіх родах знання, буде пізнання найвищої причини всього, себто Бога.

Назвавши знання, відповідно до найвищої причини, осібною назвою „мудрости“, нам звичайно лишається загальна назва „знання“ на означення осуду про інші, нижчі причини, тому то й *богослови духові знання приписують осуд про сотворіння.* Вони йдуть у тому за прикладом уже св. Августина: „Знання Божих справ називаємо осібною назвою мудрости, а знання людських справ називаємо попросту знанням“ (Про св. Тройцю, кн. 14, гл. 1).

Це є причина, чому богослови взагалі вважають дар знання за нижчий дар від богословських чеснот: віра відноситься безпосередньо до першої правди — до Бога, а знання відноситься до справ людських, про які воно вправді судить по Божому і по світлу віри, але не відноситься просто до Господа Бога. Віра сама, як чеснота, як наука, як правда обявлена, є також чимсь неначе сотвореним, чимсь людським, і як така підпадає під дар знання. Це його річ судити, в що треба вірити, а в що не можна вірити.

Вправді ті наші субтельні розрізнювання ані в духовному житті не є потрібні, ані не багато причиняються до пізнання дарів Св. Духа, одначе трохи вникають у їх суть, і тому заслуговують бодай на коротку згадку. І так, до дару знання належалоб судити про віру, себто в що вірити, а в що не вірити, а судити про самі предмети Божої науки належалоб до дару мудрости. А саме, дух мудрости судить про найвищу правду, предмет віри, і то по якомусь звязку з тією правдою. Тому й дух мудрости, з огляду на ту звязь з найвищою правдою, відноситься радше до чесноти любови ніж до чесноти віри. Подібно, коли чоловік із сотворіння підноситься до Сотворителя; воно належить неначе до духа знання, бо зі сотворінь судить про Сотворителя. А навпаки, коли чоловік з річей Божих сходить до осуду про сотворіння, то воно більше належить до духа мудрости або, як кажуть схолястики, перший ряд судів, із сотворінь на Сотворителя, є формально знанням, а матеріяльно мудрістю, а другий ряд, що судить з Бога на сотворіння, є формально мудрістю, а матеріяльно знанням. „Формально" називають тут те саме, що ми назвалиб — судити про щось (це предмет матеріяльний) в якомусь освітленні (це предмет формальний). Значить, судити про сотворіння в світлі Бога це радше мудрість, судити про Бога по світлу, браному зі сотворіння, це радше знання.

**19. Дух знання розтягається й на практику.** Саме означення є таке, що могло видаватися, що воно є даром чисто мисленним, теоретичним. Бо дух знання, так само як і дух розуму, відноситься до певности віри, а віра в першому ряді відноситься до теорії. Через віру лучиться людський розум з першою правдою, себто з Богом. Але перша правда є також і найвищою метою людини, для якої ділаємо, а з того виходить, що віра розтягається також і на ділання, як каже Апостол: „Віра ділає через любов" (Гал. 5, 6). Звідси походить, що й дар знання в першому ряді, і головно, відноситься до теорії; помагає чолові-

кові знати, що має за правду признавати. Але на другому місці відноситься той дух знання і до ділання, бо в знанні того, в що треба вірити, й усього того, що з віри походить, маємо провідну гадку нашого поступування.

Дар знання є злучений з благодаттю. Як ми це спостерегли при дусі розуму, так само й про духа знання треба сказати, що він не може находитися в душі, позбавленій освячаючої Божої благодати й Божої любови, бо тільки душа праведна може судити про те, в що треба вірити і як по вірі треба поступати. Той суд, даний уже влитими в душу Божими чеснотами, є конечною підставою до того знання, що його дає дар Святого Духа. Якщо той дар є знанням Святих, по слову книги Премудрости, то й вимагає в душі бодай того основного освячення, яке дає освячаюча благодать.

Якщо хтось запитав би, чому чоловік у грісі, що має чесноту віри, не може знати, в що вірити, або не може розуміти правд віри, на те требаб відповісти, що безумовно християнин з мертвою вірою може і розуміти правди віри і знати, як далеко розтягається віра, але те розуміння і те знання має не з дару Святого Духа, а звідки інде. Те, що з віри розуміє і що з богословії знає, розуміє і знає природним розумом, а не надприродним світлом Святого Духа. Те природне розуміння може часом просвічувати й надприродне світло дарів Святого Духа, не як сталий дар, вливаний у душу, а як проминаючі відблиски надприродного світла. Такі відблиски подібні до вчинкової благодати, до діл не заслуговуючих, а спасительних. Вони дають і хвилинне якесь надприродне розуміння чи знання, але те знання не лишається в душі, як довго душа блукає поза правильною дорогою, що веде до Бога як найвищої правди і найвищої цілі. Зрештою, це велика тайна, як Божий Дух може ділати і в душах грішників. *Якщо можливе, що дух пророцтва є в душі грішника*, то вже не можна заперечити можливости якогось надприродного світла в тих душах.

**20. Ласки дані даром.** Загально відомі уступи послання св. Ап. Павла, в яких говорить про харизми Святого Духа. З них сходить великий Апостол до того пречудового гимну про Божу любов.

А про харизми пише так: „Є різниці й між служеннями... і також різниці між діланнями, але Бог є той самий, що все в усіх ділає... Одному дається Духом слово мудрости, а другому слово знання тим самим Духом, іншому віра тим самим Духом“

(I Кор. 12, 5—9). Щоб коротко зібрати науку Отців про харизми, скажемо, що загально вважають, що вони нічим не причиняються до освячення душі, що вони є чоловікові дані не для його користи й добра, а для добра Церкви, і що можуть находитися в душі і без освячаючої Божої благодати. Щоб їх відрізнити від освячаючої Божої благодати, називають їх ласками даними даром, себто лише даром. Назва досить неточна, бо кожна благодать мусить бути дана даром за словами Апостола: „Колиж по ласці, то вже не з діл [себто не по заслузі], бо ласка не булаб уже ласкою“ (Рим. 11, 6). Кожна благодать є дана даром, але поміж ними є та різниця, що одні ласки роблять душу святою й Богові милою, а друга буває дана тільки для інших і не робить душі ані святою ані Богові милою. Щоб ту різницю висловити, людська мова не находить іншого ядерного висказу, як тільки у назвах ласка, що робить святим, і ласка, що лише даром дана. Ті ласки лише даром дані, по св. Павлу, мають служити до проявлення Святого Духа. Вони є маніфестацією Святого Духа на користь інших (I Кор. 12, 7). А що той дар Святого Духа не міг би вийти на користь інших інакше, як тільки через мову обдарованого, тому й Апостол називає його „словом“.

Як першим Апостолам і ученикам Святий Дух проявився і даром бесіди в користь слухаючих у день Пятидесятниці, так само, в первісній Церкві може частіше, але і в наших часах Святий Дух може на користь Церкви дати людям дар мови, який буде в тому, що їх мова стає успішною для людей. Та успішність мови є в трьох речах. Передовсім у тому, що людська мова може розум просвічувати, вчити. Друге, людська мова може порушувати почування й спричинювати, що люди радо слухають Боже слово, себто людська мова може слухачам подобатися. Очевидно, не повинен промовець чи, в нашому випадкові, проповідник так говорити, щоб собі зєднати слухачів, а повинен тільки до того йти, щоб людей заохочувати до слухання Божого слова. Третій успіх людської мови чи проповіди є в тому, що слухачі, побуджені до любови, бажають виконати те, що представлене мовою; тоді мова порушує слухачів.

Ті прикмети людської мови може осягати людська праця й мистецтво, краса слова. Але ті самі прикмети в звершеніший спосіб може сповняти Святий Дух, уживаючи неначе людського язика як орудця свого ділання. Слово чоловіка зовнішньо сповняє те, що Святий Дух доповняє внутрішньо своїм діланням. Св. Апостол наводить поміж харизмами й ті дві, що відносяться

до нашого предмету: знання Святим Духом і віра Святим Духом. Знання й віра, про які Апостол тут говорить, є чимсь іншим від знання як дару Святого Духа й від віри як надприродної Божої чесноти. Віра, як надприродна чеснота, дає людині змогу признати за правду науку Божого обявлення. Дух знання дає їй з певністю судити про те, що є предметом віри, себто — як далеко наука віри розтягається, або в що треба вірити, а в що не треба вірити. „Слово знання", харизма Святого Духа дає чоловікові мовою знання проявляти віру, інших наводити на віру та збивати блуди противників. На чому полягає харизма віри в протиставленні чи в розрізненні з харизмою знання — не так легко сказати. Віра в тому значінні буде те, в чому мова проявляє сильне пересвідчення і до того сильного пересвідчення веде та в випадках те пересвідчення впоює. В тому значінні можна би харизму віри порівняти з плодом Святого Духа і сказати, що харизма це дар так представити віру, щоб вона робила враження абсолютної й непомильної певности, рівної зо всім тим, що людина може оком бачити й чого може руками доторкнутися.

Для нашого предмету, себто для значіння віри й дарів Святого Духа в справі навернення грішника, треба би сказати таке, що нема може відповіднішого способу перебути дорогу другого вже оправдання, себто навернення з других гріхів, як слухання добрих проповідей. На те не маємо вправді способу розрізнити, чи в словах якогось проповідника є лише гарна й мистецька людська мова, чи в висказах Божої правди находяться бодай часом деякі зеренця харизми Святого Духа. Коли проповідник є дійсно правдиво святим, людиною повного відречення, повної покори й пориваючої Божої любови, в його проповіді буде більше ділання харизм. Але в Божому слові, уложеному самим природним мистецтвом слова, може Святий Дух людської мови вжити, сказатиб, навіть наперекір значінню слів, і порушити серце. Так оповідають про того грішника, що на нього в проповіді потрясаюче враження зробило просте слово проповідника: „Перейдемо тепер до другої частини нашої мови". *Грішник подумав* собі, що і йому час перейти до другої частини свого життя і в короткому часі з плачем сповідався зо всіх гріхів цілого свого життя.

**21. Блаженство, що відповідає духові знання.** Святий Августин у книзі „Про Господню бесіду на горі" (гл. 4) так каже: „Дух знання відповідає тим, що плачуть, — тим, що навчилися пізнати те зло, яке вони за добро вважали і яке їх побідило".

Якщо знання є тим даром, що вчить правильно судити про сотворіння, то перше, що християнська душа спостерігає в сотвореннях з огляду на своє життя, це небезпека, яка криється в сотвореннях, коли відходять від Сотворителя. Неправильно, без знання судять про сотворіння люди, що їх оцінюють як правдиві добра та в них бачуть свою ціль. З такого ложного суду випливають усі гріхи. З правильного суду про вартість сотворінь, себто з духа знання, буде випливати правильно легковаження чи оцінювання сотворінь по їх правдивій вартості, а відтак жаль чи сльози за минувші помилки й блуди. З того можна спостерегти в обох перших блаженствах тісну їх звязь з духом знання: вбогі духом і плачучі є нарівні люди, що знають вартість світа. Але в повнішому значінні друге блаженство відповідає духові знання. Заслугою представляє Христос смуток.

У блаженствах взагалі Христос на першому місці усуває ложні поняття про щастя. Такі ложні поняття, очевидно, є найбільшою перешкодою до правдивого блаженства й тому, показуючи людству правдиве щастя, яке тут зачинається, а там кінчиться, треба передовсім від першої хвилини зірвати з ложним поняттям про щастя. Те ложне поняття представляло чоловікові роскішне життя, передовсім у посіданні багацтв і в посіданні достоїнств та почестей у людей. Від багацтв та від почестей відтягає чоловіка християнська чеснота здержаности. Вона учить душу зберігати міру в уживанні, себто не вживати понад конечність. Того вчить перше блаженство, вбогість духом. Убогість буде полягати або на погорді багацтв або на погорді почестей, себто на чесноті вбогости або на чесноті покори. Обі ті чесноти містяться в першому блаженстві. До осягнення обох тих чеснот причиняється і дар знання, показуючи в Божому світлі вартість багацтв і почестей. Але дух знання веде до цілковитого погордження так багацтв як і почестей. Дар знання до того ступня веде в убогість духа, що плач більше цінить від радости, і вбогість, неначе невдоволена, шукає добровільного смутку, шукає такої вбогости і такої покори, що вже аж з плачем лучиться. Тим то, якщо перше блаженство відноситься більше до чеснот, друге відноситься більше до дару знання.

Ч. 7460/РД.

**Після канонічної візитації — подяка Духовенству й Вірним**

У великих днях підчас канонічної візитації в теребовельськім і зарваницькім деканатах проявили Вірні, організавані в своїх установах, та всі взагалі стільки привязання до своєї Матери Церкви й обряду, а зокрема до достойної Особи нашого Митрополита Кир Андрея й мене, як Його висланника, що Високопреосвящений Митрополит, вислухавши звіт з візитації, доручив мені подякувати щиро й публично ОО. Деканам і Душпастирям, церковним брацтвам та проводам і членам читалень, кооператив і організацій, шкільним дітям, хорам, орхестрам і бандеріям та всім Вірним за те, що добре потрудились у величавих виявах своєї живої віри й животности Церкви в нашому народі. З вдячністю Богові й великою приємністю сповняю це від Високопреосвященого Митрополита й від себе та доручую подати це до відома всім тим, що потрудились підчас богослужень у церквах матерних і дочерних. Хай Бог благословить.

† *Никита*
*Епископ Патарський і II Ґенер. Вікарій.*

Ч. 6614/РД.

**Похорнні проповіди — коли вільно й не вільно їх виголошувати.**

Це звичай у нас, особливо по селах, що родина померших просить священика про слово над могилою помершого або при виносі мерця з дому, просить без огляду на те, чи покійник заслуговував на надгробну згадку. Цей загальний звичай ставить нераз священиків у дуже тяжке положення. Щоб цьому запобігти, Митрополичий Ординаріят поручає при узглядненні прохань родини покійників виголосити надгробне слово — руководитися виключно тільки оцінкою особи покійника, його моральним життям та заслугами для церкви й громади. Коли покійник не відзначався чеснотами християнського життя й своїм прикладом не потягав інших до християнської праведности — надгробних проповідей виголошувати не вільно.

Ч. 69/Орд.

**Вибори до законодатних установ — заборона Духовенству кандидувати.**

Пригадується Всч. Духовенству, що по церковному праву священикам не вільно кандидувати на послів до законодатних

установ без попереднього дозволу Ординаріяту. В Архіепархії дальше обовязує заборона з 1 червня 1914 (АЕВ 1914, ч. VI, стор. 45, ч. 5690) та постанова Епископату Галицької Церковної Провінції з жовтня 1930 року, яка забороняє комунебудь із священиків кандидувати до сойму чи сенату. Священики, що знехтувалиб цю заборону, будуть притягнені до канонічної відповідальности за непослух.

## ОГОЛОШЕННЯ, ВІДОЗВИ Й КОМУНІКАТИ.

Ч. 56/Орд.

### До відома кандидатам духовного стану.

З огляду на те, що в Семинарії і Богословській Академії є три рази більше кандидатів, як може бути допущених до священства, Митрополичий Ординаріят подає отсим до відома, що на будуче буде принимати до Семинарії тільки тих кандидатів, що виразно й на письмі возьмуть на себе зобовязання й умовини прийняття по формулярах тут поданих. Питомці, що вже скінчили 5-ий рік Семинарії, яких половина мала місця застережені для безженних, знайдуть у тих формулярах умовини, під якими і вони були перед кількома літами прийняті до Семинарії.

Залучені формулярі мають підписати ті, що бажають бути прийняті на 2-ий (згл. 3, 4 або 5-ий) рік Семинарії. Формуляр перший відноситься до тих, що просять про місце застережене для безженних, а другий до тих, що просять про місце незастережене. Митрополичий Ординаріят прийме на незастережені місця на кожний рік лише стільки кандидатів, скільки прийме їх на місця застережені. Чим менше Ординаріят прийме на вищі роки, тим більше прийме їх на 1-ий рік.

---

**Формуляр I.**

Бажаючи бути священиком, прошу прийняти мене до Духовної Семинарії на місце застережене для безженних і дозволити записатися як богословові Львівської Архіепархії на Теольогічний Виділ Богословської Академії 2-го (3-го, 4-го) року. Я свідомий, що принимаючи в Семинарії місце для безженних, я зобовязаний хотіти стати таким священиком. З хвилиною, коли я змінив би ту волю і не хотів би стати безженним священиком, буду в совісті обовязаний під тяжким гріхом виступити із Семинарії.

Я свідомий, що при великому числі богословів і кандидатів духовного стану щонайменше половина або й більша частина абсольвентів Богословської Академії не буде священиками. Свідомо й добровільно беру на себе те ризико — вважаючи, що мені корисніше кінчити Теольогічний Виділ, хочби я і не мав стати священиком, ніж тієї школи не кінчити або взагалі до неї не бути вписаним. Тому знаю, що навіть, якщо я склав би всі іспити з вдоволяючим успіхом і мав би добру кваліфікацію, не набуваю ані через скінчені студії ані через 5-літній побут у Семинарії ніякого права до священства. Тому не станеться мені ніяка кривда, коли не стану священиком.

Якщо в часі студій не вдалосяб мені виробити собі правдивого покликання й потрібних чеснот до стану безженного священика, я не буду обовязаний стати священиком; мені буде вільно аж до останньої хвилини перед рукоположенням відступити від священства. Даю притім слово чесного чоловіка, що в такому випадку, оженившись, я навіть не буду старатися про священство.

Також знаю, що навіть тоді, коли з огляду на моє поведення не булоб ніякої перепони до допущення мене до священства, я перед допущенням буду обовязаний мати титул рукоположення, себто запевнене достаточне утримання на випадок сталої недуги, канонічної кари, старости або якоїнебудь іншої перешкоди в виконуванні служби й душпастирських обовязків.

До чинів піддіяконату й діяконату я мав би обовязок приступати на заклик Митрополичого Ординаріяту впродовж 4-го року студій. Недопущення мене до діяконату на 4-ім році студій рівнялосяб видаленню мене зі Семинарії, а відступлення від рукоположення в тім самім часі булоб виступленням зі Семинарії. Довги, затягнені за удержання й науку, я обовязаний заплатити без огляду на те, чи стану священиком чи ні.

Даю слово чести, що я власноручно це подання до Митрополичого Ординаріяту *написав і підписав моїм власним імям, яку* то обставину я готов ствердити присягою.

---

**Формуляр II.**

Скінчивши 1-ий (2-ий, 3-ий, 4-ий) рік студій і бажаючи бути священиком, прошу прийняти мене до Духовної Семинарії на 2-ий (3-ий, 4-ий, 5-ий) рік і письменно дозволити записатися як богословові Львівської Архіепархії на 2-ий (3-ий, 4-ий, 5-ий) рік св. Богословії в Богословській Академії у Львові.

Притім прошу мені дозволити застерегти собі такі права: Нехай мені буде вільно кожної хвилини, навіть у середині року, виступити зі Семинарії й виписатися з Академії. Також після скінчення 5-го року нехай мені буде вільно оженитися. Я свідомий, що при великому числі богословів і кандидатів духовного стану, як тепер справа стоїть, щонайменше половина або й більша частина абсольвентів Богословської Академії не буде священиками. Свідомо й добровільно беру те ризико на себе — вважаючи, що мені корисніше скінчити Теольогічний Виділ, хочби я не мав стати священиком, ніж цієї школи не скінчити або взагалі до неї не бути вписаним. Тому знаю, що я, хоч навіть здав би всі іспити з вдоволяючим успіхом і мав би добру кваліфікацію, не набуваю ані через скінчені студії ані через 5-літній побут у Семинарії ніякого права до священства. Тому не станеться мені ніяка кривда, коли не стану священиком.

Якщо по скінчених студіях і 5-літнім побуті в Семинарії схочу оженитися, то я свідомий того, що мушу цілу відповідальність за цей крок брати на себе, так супроти особи, з котрою буду женитися, як і супроти родини. Щоб по християнськи прийняти на себе обовязки супружого життя, я перед Богом і в совісті зобовязаний не женитися легкодушно, себто не женитися, як довго не буду мати запевнення удержання для себе й родини. Також знаю, якою великою небезпекою для родини є брак достаточного удержання для себе й потомства та поганська засада огряничування числа потомства іншим способом, як не християнською здержаністю.

Знаю також, що навіть у випадку, коли з огляду на поведення моє чи моєї жінки чи на наше спільне християнське життя не булоб ніякої перепони до допущення мене до священства, я перед допущенням буду обовязаний мати титул рукоположення, себто запевнене достаточне утримання для себе й родини на випадок сталої недуги, канонічної кари або якоїнебудь іншої перешкоди в виконуванні служби й душпастирських обовязків.

Признаю, що женитися без способу утримання для себе, жінки й потомства є нерозвагою, а вона вже сама вистарчає, щоб замкнути мені доступ до священства. За таке нерозважне й легкодушне поступування вважаю женитися в положенні, в якому не женивсяб розумний і розважний мирянин. Також уважаю за обман, недостойний кандидата духовного стану, женитися з особою, що не виходилаб за мене, якби знала, що не буду священиком, або утверджувати її в тім переконанні, що буду свяще-

ником. Обману допущуся теж з уваги на родину, якій я робив би надію на моє священство.

На випадок мого виступлення з Богословії й Семинарії перед або по скінченні студій не буду мати ніякого права до звороту вплачених такс за утримання, науку або іспити. Мій довг у Семинарії чи в Академії я був би все обовязаний платити, хочби і не став священиком.

Даю слово чести, що я власноручно написав це подання до Митрополичого Ординаріяту і підписав моїм власним імям, яку то обставину я готов ствердити присягою.

Завваги: 1 До цього прохання до Ординаріяту треба долучити такі прилоги: а) життєпис, б) приватний відпис метрики, в) приватний відпис матурального свідоцтва, г) свідоцтво моральности за останній рік.

2. В життєпису має бути точно написане імя батька, імя й прізвище матери, рік уродження обоїх, місце перебування й спосіб удержання, кількість дітей, їх імена, вік, студії, де студіювали та спосіб їх прожитку.

3. Свідоцтво моральности має бути написане по останніх феріях та підписане парохом, а як парохом є власний батько — двома сусідами.

4. Під власноручним підписом подати точну адресу.

Від гр.-кат. Митрополичого Ординаріяту.

Львів, дня 10 червня 1935.

† *АНДРЕЙ*
*Митрополит.*

Ч. 6817/РД.

**Військові капеляни резерви — вношення прохань.**

Згідно з постановами статуту військового душпартиства, затвердженого Апостольським Престолом 27. I. 1926, повинен кожний Ординарій подавати що два роки військовому Ординаріеві духовників своєї Епархії, що на випадок війни зачисляються до резерви армії.

Священики Архіепархії, що 1) мають польське громадянство, 2) лікарське свідоцтво здоровля, 3) не переступили 35-го року життя, 4) мають щонайменше 3 роки священичої служби та 5) були відібрані до війська, — можуть вносити до Митрополичого Ординаріяту прохання, що на випадок мобілізації бажають бути приділені до резерви армії як резервові капеляни.

Термін вношення прохань 15 серпня ц. р.

## ХРОНІКА.

### Правом уживання фіол. пояса й колпака наділені:

1. Бернацький Василь, парох Германова вин. дек. (Ч. 6218/Л).
2. Гаркавий Лев, військовий декан у Варшаві (Ч. 67/Орд).

### Іменування заступників деканів.

1. Дрелих Василь, парох Новосілок Ліських, у милятинському деканаті (Ч. 6797/Л).
2. Шуль Дмитро, парох Стоянова, у радехівському деканаті (Ч. 7140/Л).

### ДУШПАСТИРСЬКІ ПОСАДИ

### Завідательства отримали:

1. Заячківський Володимир, сотрудник у Лучинцях рогатинського деканату, на Орявчик скільського деканату (Ч. 6246/Л).
2. Черниш Семен, сотрудник у Новиці Горішній калуського деканату, на Новицю Горішню (Ч. 7015/Л).

### Доїзджаючими завідателями назначені:

1. Дудикевич Володимир, завідатель Станькови войнилівського деканату, в Довгій Войнилівській тогож деканату (Ч. 6534/Л).
2. Маркевич Олександер, сотрудник у Мшані озірнянського деканату, в Ярчівцях тогож деканату (Ч. 7017/Л).
3. Шпитковський Станислав, професор Академічної гімназії у Львові, в Угринові Середнім калуського деканату, на час ферій (Ч. 7141/Л).
4. Яців Дмитро, парох Бовшева галицького деканату, в Ганівцях з Поплавниками тогож деканату (Ч. 6024/Л).

### Доїзджаючим ректором церкви назначений:

Ляхович Гавриїл, парох Утіхович перемишлянського деканату, в Тучнім тогож деканату (Ч. 5937/Л).

### Сотрудниками назначені:

1. Кулик Дмитро, сотрудник в Озірній, у Добромірці новосільського деканату (Ч. 6531/Л).
2. Лазечко Олексій, бувш. сотрудник у Виткові Новім радехівського деканату, в Ляховичах Зарічних журавенського деканату (Ч. 4086/Л).
3. Романишин Петро, неопресвитер, в Озірній тогож деканату (Ч. 6265/Л).

**Доїзджаючим сотрудником назначений:**

Дідух Іван, завідатель Пальчинець новосільського деканату, в Дичкові тернопільського деканату (Ч. 5380/Л).

**Платню парохів признано завідателям:**

1. Остапові Іванові в Синькові радехівського деканату (Ч. 13195/Л).
2. Рахлецькому Миколі в Голубиці підкамінецького деканату (Ч. 5432/Л).

**Від конкурсових іспитів звільнені:**

1. Загайкевич Корнило, парох Рудна львівського деканату, на 6 літ (Ч. 5981/Л).
2. Ковч Омелян, парох Перемишлян, на 6 літ (Ч. 6129/Л).
3. Колодій Юрій, завідатель Словіти унівського деканату, на 6 літ (Ч. 5844/Л).
4. Пайкуш Іван, парох Богутина поморянського деканату, на 1 рік (Ч. 6381/Л).
5. Семчишин Дмитро, архикатедральний проповідник, на 6 літ (Ч. 6433/Л).
6. Федорук Антін, парох Накваші підкамінецького деканату на 3 роки (Ч. 6913/Л).
7. Чорнєга Михайло, парох Долини, на 6 літ (Ч. 7065/Л).

**Анулювання попередніх призначень:**

АЕВ. IV, стор. 126: Лазечко Олексій, бувш. сотрудник у Витнові Новім радехівського деканату, назначений сотрудником у Пацикові долинського деканату, став сотрудником у Ляховичах Зарічних журавенського деканату (див. АЕВ VI, стор. 227).

**Помер**

**Король Омелян,** парох Новиці Горішньої калуського деканату й член посмертного фонду, помер 26 червня на 70-му році життя й 45-му священства.

Його душу поручається молитвам Духовенства Архіепархії.

Накладом Митроп. Ординаріяту. Друк. „Бібльос“ Львів, Японська 7.

Opłata pocztowa opłacona ryczałtem

# ЛЬВІВСЬКІ АРХІЕПАРХІЯЛЬНІ ВІДОМОСТИ

РІЧНИК XLVIII. ЛЬВІВ, 15. СЕРПНЯ 1935 р. Ч. VIII.

## Подяка за побажання.

На 29 липня — річницю моїх уродин — багато Всч. Отців і Вірних, а й українські Організації та Товариства були добрі переслати мені свої побажання. Будучи в Підлютім, не маю змоги відповідати на кожне письмо зокрема, а тому в Архіепархіяльних Відомостях пишу цих кілька слів подяки.

При нагоді Архієрейської Служби Божої, відправленої в підлютській церкві Преосвященими Кир Никитою Патарським і Кир Діонисієм Крижівським у сослуженні Отців Крилошан Лаби й Дзеровича, я всім присутнім висказав подяку, яка відносилася до всіх, що мене були привітали чи устно чи письмами.

Сьогодні слово висказане тоді передаю друком, з проханням, щоб Всч. Отці Парохи з проповідальниці його відчитали своїм вірним. Я сказав менше більше таке:

Ваші Преосвященства дозволять, що скажу кілька слів подяки. Говорячи з цього місця, себто з Христової проповідальниці і з епітрахилем, Христовою одіжю на собі, я свідомий, що не можу що іншого сказати, як тільки дійсне „Боже слово". Та й подяка може бути таким Божим словом, бо вдячність, з якої вона випливає, є поміж християнами християнською чеснотою. Є частиною чесноти справедливости, а її дійства, наказані звичайно любовю ближнього, стають через це актами любови. А що любов ближнього є тою самою чеснотою, що любов Бога, бо ближніх любимо, чи радше повинні ми любити, в Бозі та для Бога як Божих дітей, то й подяка, що висказує ті чесноти, може й повинна бути такою, щоб дійсно могла входити в Боже слово, щоб дійсно була Божим словом.

Ті, що зволили нинішнього дня приїхати в Підлюте, щоб мене привітати, а й ті, що це зробили письмами чи телєграмами — виконали в відношенні мене також діло християнської любови й тому заслужили на мою вдячність. Часто той акт любови ближнього був злучений і з обявами пошани, послуху чи

відданости, які відносилися не так до мене, як радше до самого Ісуса Христа, якого для християн моєї Епархії заступаю як їх душпастир. Тоді їх братня любов ще в більшій мірі була любовою Ісуса Христа й любовою Церкви, себто була тою частинкою любови ближнього, що найвища й найближча любови самого Бога в Тройці єдиного.

Але в привітах бували й вискази признання чи похвали, які відносилися вже не до мого уряду, не до гадки, якої я представником, не до Христа й Церкви, а до мене особисто. До мене як чоловіка. Щоб відповісти по християнськи і на ту частину привітів, мушу заглянути до св. Письма й виконати радше наказ чи раду самого нашого Спасителя. Він до Апостолів казав так: „Якщо виконаєте все, що вам приказане, — кажіть: ми тільки виконали свій обовязок, ми непотрібні слуги". Застановляючись над тими словами, кожний із нас мусить сказати про свої заслуги чи похвали людей для нього: „Щасливий, хто може сповнити поручення Христа, щасливий, хто про своє життя може сказати: „Я виповнив мій обовязок". Ми, бідні й слабі люди, споглядаючи взад за себе, мусимо бачити багато відхилів, слабости, помилок, блудів і задля них часом ще й по літах приходиться нам каятись. Якби ми дивилися інакше на своє минувше життя, ледви думалиб ми про нього по християнськи. Чиж св. Йоан не каже до всіх людей, хоч писав своє послання й до великих праведників, тих перших християн, що їхнє життя є для нас прикладом та зразком, а все таки писав так: „Коли скажемо, що не маємо гріха, обманюємо самих себе і нема в нас правди... Коли скажемо, що ми не согрішили, робимо Його (Христа) лгуном й нема в нас Його слова".

Тому і я, коли згадую мунувші літа, признаюся, маю більш охоту каятися, ніж принимати слова похвали чи признання. Так легко може бути, так часто й буває, що людська похвала чи признання не спірається на всесторонньо пізнаній дійсності, а буває чи висказом людської чемности чи і щирої, але на зовнішніх проявах опертої людської гадки. А похвала чи признання, яким не відповідає дійсність, це річ, над якою нам треба радше плакати ніж тішитися.

По моєму люди ліпше робилиб, колиб усякі ювилеї й похвали та признання відкладали на пізніше, себто на ту хвилину, коли вже напевно будемо знати, яка є дійсність, коли поглянемо в очі правді такій, яка вона сама в собі, коли будемо безпечними перед усякими помилками й коли похвали людей переста-

нуть бути для нас нагодою самими собою хвалитися чи величатися. А колиж та хвилина прийде? Вона прийде тоді, коли і Всевишній Бог та Справедливий Суддя скаже Своє слово. Тоді вже безпечно нехай люди хвалять, що заслуговує на похвалу. Тоді не помиляться. Бо будуть могти і зганити все те, що заслуговувало на догану. А як довго не знаємо, чи людська похвала й признання не прикриває того, що Бог не признає за добро, чого Бог не хвалить, — краще нам з усіми похвалами й признаннями стриматися.

Та коли так поміж людьми буває, що користають мало не з кожної нагоди, щоб ближнім показати щире серце й сердечну любов, а при тих моментах дають і признання і похвали, то якжеж мені до того поставитися? Ви мені, Дорогі Браття, показали сьогодні багато серця. При престолі бачу Преосвящених Владик, старих і досвідчених приятелів, і Отців Крилошан, що зі Львова приїхали, представників Капітули, представників Т-ва св. Андрея, зїхалися священики кількох сусідніх деканатів і Вас тут стільки зібралося в тій церкві, хоч це будний день, і Ви всі за мене молилися та висказуєте радість, що Бог дав мені дожити того віку, та бажання, щоб я ще жив многі літа.

Якжеж на це відповім? Якжеж інакше відповісти, як не щирою радістю серця й щирою вдячністю і щирою християнською любовю. Тому і тими всіми почуваннями й розположеннями дякую всім за їхні привіти та бажання. В тім тільки біда, що та радість, та вдячність і та любов мають стільки вартости, скільки має її моя любов до Ісуса Христа. Якби я силувався хочби й не знати як, не здобудуся на ніяку любов понад ту, що її самому Христові Спасителеві віддаю. Очевидно, так говорю не висказуючи тої думки, що перша любов християнина належиться Ісусові Христові, що хто любить чи батька чи матір чи брата чи сестру чи жену більш ніж Христа, не може бути Його учеником. Я не мав на думці цих слів Христа й тої правди нашої віри. Я думав так: Радість це одна сторінка чи частина Божої любови. Вдячність це одна частина любови ближнього та любови Божої, а любов ближнього є тільки тоді правдивою любовю, коли є любовю ближніх задля Бога і в Бозі. Це значить — любов людей чи вдячність до них, яка не є християнською чеснотою, яка не випливає з надприродного духовного життя, не є правдивою ані радістю ані вдячністю ані любовю. Вона може виглядяти на щось таке, але буде безвартісним почуванням, у якім може бути більше самолюбства ніж чесноти, більше тіла ніж духа, більше поган-

ства ніж християнства, більше пристрасти ніж волі освяченої благодаттю.

Тому природно, коли християнинові, а тимбільше душпастиреві, приходиться до вірних говорити про свою любов до них то сама наука, яку іменем Христа голосить, саме св. Євангеліє напоминає його, що та його любов не може більше вартувати, ніж вартує його молитва і його любов до самого Господа Ісуса Христа. А коли так, то якже не казати: Мої Дорогі й мої Найдорожчі, жертвую Вам, і радість і вдячність і любов цілого мого серця, але мушу попередити, що та ціла любов мого серця мало варта.

Бо по правді сказати, якже можна інакше оцінювати свою власну любов ближнього, якжеж не бачити, що наша любов до Ісуса Христа не є навіть міліоновою частиною того, чим повинна бути. Вона передовсім не є і міліярдовою частинкою тої любови, якою Христос нас любить. Якби так ті дві любови поставити коло себе — любов Христа до мене й мою любов до Христа — *то треба буде сказати: перша світить і гріє як ясне сонце на* небі, а друга не є навіть частинкою тієї іскорки, що ось за хвилину може загаснути. А по правді й справедливості воно так повинно бути, щоб ми бодай хотіли, бодай старалися, бодай над *тим працювали, щоб наша любов до Ісуса Христа рівнялася лю*бові Ісуса Христа до нас.

А яка марна та іскорка, що ми її Христу жертвуємо. Про те переконуємося просто кожної днини, бо кожної днини читаємо при Службі Божій звичайно якусь частину послання св. Павла. Ось і сьогодні читав нам о. Діякон наголос уступ з послання св. Павла до Филипян. І не хотячи поставив кожного з нас при великому Апостолі. І як щодня, так і сьогодні ми мали знову нагоду порівнювати себе з ним. А не треба певно пригадувати, яким великим любителем Бога був Павло, яким великаном святости й любови ближнього. У тім самім посланню до Филипян сам про себе дивні речі говорить, хоч і не радо сам про себе говорить, а хіба змушений обставинами своєї душпастирської праці. І щож у тому посланню говорить? Говорить, що Христос для нього є життям, що глибоко в серці має бажання розвязатися й бути з Христом, що це велика ласка, великий дар із неба для Христа терпіти не тільки в Нього, але й задля Нього. Що Ісус Христос, з любови для нас „умалив себе й приняв вид слуги", що він, Павло, має все за сміття, щоб тільки зискати Христа, що наше життя є в небі — багато багато інших чудних речей,

які показують, як його серце було правдивим вулканом безмірної любови Божої і любови ближнього. — Хіба одне ще додати. Св. Павло десь говорить, що він щодня вмирає, а св. Йоан Золотоустий те слово розуміє так, що Павло кожної днини мав заслугу нової мученичої смерти. Тристашістьдесятьпять разів у рік умирав мученичою смертю за віру, за Христа. Коли себе поставимо біля нього, то мусимо сказати, що наша любов і наші заслуги і наша вдячність є такі марні, що не варта про все те й слова сказати. І якби так по дару з неба було дане кому з нас умерти смертю мученика з любови ближніх, то такий уже справді заслужив би на признання й похвалу людей. Ті ближні, за яких життя віддав би, малиб дійсну причину і хвалити і дякувати, але щожби то було в порівнанні з Павлом, що задля своїх 365 разів у рік, і то через 30 літ умирав смертю мученика. Досить того порівнання, щоб у своїх очах бути чимсь малим і марним. А так про себе думати повинен кожний християнин, і хіба таке значіння має слово Ісуса Христа: „Про себе кажіть: ми непотрібні слуги".

Але, як то кажуть, „Чим хата богата", — що маю, даю: за щирі серця, за щирі побажаня, за добрі й цінні молитви хочу відплачуватися щирим серцем, щирою любовю і щирою молитвою за ваше дочасне й вічне добро.

Нехай Бог Всевишній заплатить Вам за вашу любов христіянську до свого душпастиря-Митрополита, а він в заміну жертвує вам свої молитви до смерти. Щодня про Вас буде памятати, а коли Бог покличе його перед Свій суд і в безконечному Своєму милосердю непотрібного слуги не відкине від Себе, тоді й в тамтому житті, що є щойно правдивим життям, обіцюю за Вас молитися і випрошувати з неба всіх дарів, потрібних до дочасного життя, й усіх ласк, потрібних до вічного спасення.

Благодать Господа Нашого Ісуса Христа нехай буде з Вами, Браття, Амінь.

Підлюте, в день Великого Пророка Ілиї Р. Б. 1935.

†*АНДРЕЙ*
*Митрополит.*

*МИТРОПОЛИТ АНДРЕЙ*

# ДО ДУХОВЕНСТВА

(Продовження)

## VIII. Любов.

**1. Хвилина вляння любови.** Грішник, що з жалем, хоч і несовершенним, приступив до Таїнства хрещення або до Таїнства покаяння, отримує разом з Божою благодаттю надприродну чесноту любови. Вона є безконечно цінним Божим даром, що підносить, освячує чи просвічує всі чесноти душі та надає їм неначе життя. Без неї св. Письмо називає ті чесноти мертвими.

Заки ще душа чоловіка піднеслася до акту Божої любови, вже влита Богом у душу надприродна чеснота робить її праведною. В суті річи праведність душі, її істоту, есенцію дає Божа благодать. А що Божа благодать є нероздільно злучена з Божою любовю, за прикладом св. Письма всі Отці уживають і того способу говорення, що любов Божа робить людину праведною, хоч по психольогічному треба сказати, що вона радше освячує ділання чоловіка і його волю. Св. Йоан виразно приписує любові те, що є суттю святости, себто перебування в Бозі. „Бог є любовю, а хто перебуває в любові, в Бозі перебуває і Бог у ньому“ (I Йо. 3, 16) та „Хто не любить, перебуває в смерти“ (I. Йо. 3, 14).

Любов тим освячує душу, що надає її волі напрям до Бога як до найвищої цілі. Тому вона вже сама, себто й без дійсного приняття Таїнств хрещення чи покаяння, вводить у душу Божу благодать і освячує її. Як ми це вище бачили, причиною, чому сам акт любови може перед Таїнствами освятити душу, є те, що в тім акті є включене (implicite) бажання приняти Таїнство, хоч воно й невисказане (explicite).

Благодать освячує душу в її бутті, в її істоті, а любов освячує душу в її діланні. Тому всяку святість діланая і св. Письмо і Отці і богослови правильно приписують любові. З нею разом, неначе її товариство, дружина, входить у душу цілий ряд надприродних чеснот, а кожна з них, ведена любовю, простує й освячує деякі сторінки людського ділання. Разом з нею входять у душу чесноти моральні, чесноти інтелєктуальні і дари Святого Духа. Хоч чесноти моральні, що простують ділання чоловіка по світлу розуму, щойно через практику стають чеснотами не тільки влитими, але й людською працею набутими, і хоч

дари св. Духа щойно в вищих ступнях духовного життя і розвитку душі обнимають неначе провід ділання душі, то всі ті надприродні дари вливаються в душу в хвилину оправдання разом з чеснотою любови. Щоб душу грішника, що повернув до гріхів, при Таїнстві покаяння спасти від гріха, себто, щоб його стало й тривало навернути, треба нам передовсім любови. Ми вже бачили, що для віри й надії треба дарів Святого Духа, даваних з любовю, щоб душа розуміла віру й предмети надії та зясовувала собі те, як далеко сягають обявлені правди. Ще більше треба їй любови, бо щойно тоді, коли блудний син, принятий милосерним батьком, стане наново сином у його хаті, — зрозуміє, чим є те синівство й чим є любов милосерного батька та чим був його власний нерозум, коли покидав батька й рідну хату.

Без любови усе в душі є мертве, бо воля в головнім напрямку, неначе в життєвому порядкові, не звернена до правдивого добра, яким є найвище добро, а водночас і найвища правда — Всевишній Бог. Але саме звернення волі до того найвищого Добра є очеведно лише початком. Чеснота надприродної Божої любови стає від тієї хвилини провідницею душі й зачинає душу вести дорогами святости до звершености в усіх чеснотах. Тому в веденні тієї душі і нам треба буде може не раз, а багато разів вертати до того самого предмету, шукаючи в ньому того поступу й тієї святости, що вже напевно бодай у якійсь частині злучені з витривалістю в добрім до кінця. Тепер огряничимося лише на представленні того, що св. Письмо каже про любов.

**2. Любов це найвищий і перший закон.** Ісус Христос, доповняючи й пояснюючи закон Старого Завіту, учить виразно, що любити Бога це найбільша й найперша заповідь. „Любити будеш Господа Бога твого всім серцем твоїм, всею душею твоєю і всею думкою твоєю. Це найбільша і найперша заповідь“ (Мат. 22, 37—38). Тим самим, що Христос називає заповідь любови першою заповіддю та протиставляє її другій заповіді, заповіді любови ближнього, Він показує виразно, що це є осібна заповідь, різна від інших. Хоч на „цих двох заповідях увесь закон і пророки стоять“ (тамже ст. 40), себто Божа любов неначе обнимає, неначе звершує всі заповіді, всетаки вона є окремою заповіддю. Це не перешкоджує, що чеснота любови ближнього є в суті річи одною й тою самою чеснотою, що й любов Бога, а то тому, що в обох тих чеснотах є один і той самий товчок, себто в обох чеснотах любимо задля Бога, задля Його безконечної доброти. Зі слів Божої заповіди: „усім серцем, усім умом

і всею душею" виходилоб, що Божа любов має бути або бодай може бути також і любовю почування. Та коли зважимо, що почування не є в нашій силі, мусимо признати, що Бог від нас не вимагає любови почування; словам заповіди треба надати таке значіння, щоб вона не накладала на нас обовязку, який неможливо булоб нам виконати. Можна ті слова, якими висказане віддання себе Богові всеціло й без застережень, пояснювати так, що серцем названий тут наш намір, подібно як на іншому місці Христос уживає того слова про дбання про вічну нагороду. „Де ваш скарб, там і серце ваше" (Мат. 6, 21). Заповідь вимагає, щоб цілий напрямок і намір нашого життя був звернений до Бога. А що додано „усім умом, гадкою, мислю", то треба так пояснювати, що цілий наш ум має бути підданий Божій правді, себто Божому обявленню, Божій волі в Його обявленні. А коли заповідь додає з „цілої душі", то значить, що ціла наша воля, увесь напрямок інтелєктуального бажання чи жадоби має бути звернений до Бога, або порядкований по Божій волі і обявленню. У св. Марка (12, 30) і в св. Луки (10, 27) додано ще: „всею силою твоєю", а це хіба так треба пояснювати, що тоді любимо Бога всією силою, коли все наше зовнішнє поступування є послушне Божому законові.

Тут треба ще додати, що та Божа любов має бути над усе, але не в почуванні, а в оцінюванні. Себто не перешкоджує Божій любові, коли щось так на наші почування ділає, що напруженням і вражінням почування є сильніші ніж любов Божа. Напруження почування любови більше походять з присутности предметів і з живого представлення їх доброти ніж з розумового оцінювання тієї доброти. Тому чоловік не грішить проти Божої любови над усе, коли чує живішу й теплішу любов до батьків, дітей чи приятелів, ніж до Бога. Вистарчить, щоб розум представляв йому Божу доброту як найвищу і щоб воля життєвим напрямком була до того добра звернена. Тоді буде неначе готовий стратити всі добра цього світа, щоб тільки не стратити того добра, яким є любов Божа.

Очевидно, слова, якими представлена заповідь любови, мають Божу глибину у значінні. Вониж відносяться до людей усіх станів і до людей усіх ступнів духовної звершености, а тому мусять бути пристосовані так до початкуючих як і до звершених та для всіх мусять висказувати і обовязок легкий до виконання і ідеал, який щойно колись у будучому житті можемо осягнути. Хоч маємо до діла з початкуючим християнином, бо не можна бути

більше початкуючим, як коли хто з трудом підноситься з упадку тяжкого гріха, то й до того початкуючого промовляє Божий закон, вказуючи високий ідеал. Тому й ми, представляючи значіння закону для початкуючих, мусимо вказати йому бодай здалека на недосяжний ідеал, який і в тяжких упадках може бути ліком для людської душі. Представимо звершеність любови.

**3. Звершеність любови в туземному житті.** Якщо треба нам всебічно розібрати звершеність любови, то мусимо передовсім зазначити, що та звершеність може відноситися або до предмету любови або до підмету любови, себто можна говорити про любов звершену з огляду на любленого і звершену з огляду на люблячого.

З огляду на любленого звершеною буде та любов, що його так любить, як він на любов заслуговує, як може і як повинен бути люблений безконечною любовю, бо є безконечним Добром. А якщо йде про любов Бога, що треба сказати, що Бог заслуговує на безконечну любов; Він може й повинен бути люблений безконечною любовю, бо є безконечним Добром. А що ніяке сотворіння не може мати безконечної любови, бо кожна сила сотворіння мусить бути скінчена, огряничена, то й любов ніякого сотворіння не може бути в тому значінні звершеною. Тільки сама любов, якою Бог себе любить, є любовю звершеною. Святий Дух є тою любовю, взаємною любовю Отця й Сина.

А з огляду на підмет, себто того, хто любить, звершеною любовю треба назвати таку любов, якою хто любить стільки, скільки може. Тут треба нам річ так розрізнити. На першому місці поставимо любов, у якій ціла душа людини і всі її влади безнастанно дійствами зверталисяб і відносилисяб до Божества. Це любов батьківщини, яка не є можлива для ніякого з нас мандрівників на цьому світі. Людська неміч не дозволяє все звертатися до Бога повнотою дій-актів. Так роблять лише Ангели та Святі в небі. А на другому місці поставимо таку любов, якою людина віддає ціле своє життя та всі заняття життя на те, щоб занимати-ся Богом та Божими справами, перериваючи ними заняття лише остільки, оскільки того вимагають конечності теперішнього життя. Така то є звершена любов, можлива на цьому світі й питома звершеності християнського життя. На третьому місці поставимо таку любов, де людина напрямком цілого життя віддає Богові серце так, що нічого не думає й нічого не хоче, що булоб противне Божій любові. І такою є звершена любов в усіх

оправданих, — любов, сказатиб, спільна всім тим, що мають честноту Божої любови.

**4. Три ступні любови дороги.** Та любов, спільна всім христіянам і всім доступна, може мати в людській душі три ступні, один вищий від другого, які варта нам тут представити, щоб у нашому випадкові пристосувати до нашого недужого лік, що відповідав би його станові. Ті три ступні Божої любови відповідають загальній схемі кожного поділу, у якій розрізняємо початок, середину й кінець. По тому три ступні любови були би: любов початкуючих, любов поступаючих і любов звершених. Різні ступні любови розрізняються тут різними заняттями чи завданнями, до яких веде чоловіка поступ у любові.

На першому місці мусить чоловік занятися тим, що головне, себто відступленням від гріха й боротьбою з пристрастями, що любові противляться. Така є любов початкуючих; її треба кормити як малу дитину, гріти й берегти від смерти, від зіпсуття, яким є тяжкий гріх.

На другому місці завданням чоловіка, його заняттям є те, щоб поступав у любові. Головний намір людської душі звертається тоді до того, щоб любов кріпшала, зростаючи. Неначе дитину треба викохати й виховати та допроведати її до зрілости мужеського віку.

Третім завданням, заняттям чи наміром людської душі з часом стається виключно те одне, щоб злучитися та пристати до Бога, щоб Ним тішитися і Ним користуватися. Такою є любов звершених, що так як Апостол бажають розвязатися і бути з Христом.

Вправді від самого початку любов зростає в душі, або, докладнішим словом, вкорінюється чимраз більше в душу. Вонаж і до смерти не перестає тим способом рости, але те не перешкоджує, що інший і намір і завдання і змагання початкуючих, інші в поступаючих, а інші в звершених.

Той потрійний ступінь любови відповідає і тим трьом етапам духовного життя, що їх розрізняємо в христіянському житті, коли говоримо про дорогу очищення, дорогу просвічення та дорогу злуки. Або іншими словами: Три ступні любови, які ми представили, можна розширити чи розтягнути на ціле духовне життя, і тоді влучний буде розділ духовного життя на три частини, що по собі неначе наступають. Нам виглядає, що розрізнення трьох ступнів любови яркіше й виразніше представляє той самий поступ душі, а означуючи завдання кожного ступня й головне

змагання в ньому робить нам може лекшою розвязку питання, в якому з трьох ступнів находиться душа в дану хвилину?

**5. Любов Бога в діланні.** Напрямок волі, звернений до найвищої цілі, найкраще виявляє ділання людини. Тому багатьома уступами св. Письма можна доказати, що заповідь Божої любови вимагає від нас чину, діл любови. Св. Йоан каже так: „Дітоньки, не любіть словом ані язиком, а ділом і правдою, і по цьому пізнаємо, що ми з правди“ (I Йо. 3, 18). Сам Христос представляє сповнення всіх заповідей як перший і головний наслідок Божої любови: „Хто має Мої заповіді і зберігає їх, той Мене любить“ (Йо. 14, 21). А що друга заповідь, себто заповідь любови ближнього, є звязана найтіснішими звязками з Божою любовю, тому мусить Божа любов особливішим способом проявлятися в любові ближнього. Ті дві заповіді бувають нераз у представленні св. Письма так зі собою сплетені, що трудно розрізнити, що відносить до одної, а що до другої любови. Напр. „Любі, любім один одного, бо любов є від Бога, і кожний, хто любить, від Бога родився і знає Бога. Хто не любить, не знає Бога, бо Бог це любов. По цьому пізнати Божу любов у нас, що Свого Сина єдинородного послав Бог у світ, щоб ми через Нього жили. У цьому є любов, не що ми полюбили Бога, а що Він перший полюбив нас і послав Свого Сина на відкуплення за наші гріхи“ (I Йо. 4, 7—10). Очевидно, та безконечна Божа любов до нас повинна передовсім заохотити нас до любови Бога. Тимчасом Апостол переходить чи перескакує до любови ближнього, утотожнює Божу любов і любов ближніх та додає: „Любі, коли так полюбив Бог нас, то й ми повинні один одного любити“. Але про це прийдеться нам ще говорити при любові ближнього. Тепер досить нам завважити, що любов Бога мусить проявлятися назовні виконуванням заповідей, з котрих перша, себто перша по першій, це любов ближнього. Ядерно каже св. Апостол Йоан: „Бо це є любов Бога, щоб ми зберігали Його заповіді, а Його заповіді не тяжкі“ (I Йо. 5, 3) і „По цьому пізнаємо, що любимо дітей Божих, коли любимо Бога й чинимо Його заповіді“ (тамже ст. 2). А на іншому місці: „Це є любов, щоб ми ходили по Його заповідям“ (II Йо. 6).

**6. Любов Божа це зібрання заповідей.** Коли св. Апостол Павло в листі до Колосян (3, 14) називає любов лучником звершености, то може має на думці і любов ближнього, бо до тієї чесноти так часто вертає та говорить про неї з таким ентузіязмом, з таким захопленням, що видається очевидним, що ту че-

сноту вважає за вершок святости й звершености. Тому й не можна сумніватися, що для нього любов ближнього є тою самою чеснотою, що й любов Бога. Коли напр. каже, що „кінець заповіди є любов чистого серця й доброї совісти та необлудної віри“ (I Тим. 1,5), або коли каже, що „ввесь закон виповняється в одному слові“ (Гал. 5, 14), та по тій дефініції відразу сходить до любови ближнього, то нема сумніву, що сама любов ближнього є для нього любовю Божою, себто любовю ближніх задля Бога. Тим самим, очевидно, лише без порівнання в повнішім ще значінні, і для Павла і для цілого християнства любовю Божою є любов до Христа. З питомою собі силою св. Павло питає: „Хтож відлучить нас від любови Христа“?, а в багатьох рукописах, так як і в нашому перекладі — „від любови Божої“. Це, очевидно, одне й те саме і в наших гадках і в гадці Апостола, як це показує закінчення того уступу. На те питання Павло відповідає: „Чи горе, чи тіснота, чи переслідування, чи голод, чи нагота, чи біда, чи меч? — як написано (Пс. 44, 23): »Задля Тебе умертвляють нас цілий день, уважають нас за овець на заколення». Та в тім усім побіджаємо через Того, що нас полюбив, бо я певний, що ані смерть ані життя, ані ангели ані начальства, ані теперішнє ані будуче, ані сили ані висота, ані глибина ані яке інше сотворіння не зможе нас відлучити від любови Божої, що в Христі Ісусі, Господі нашім“ (Рим. 8, 35—39).

Тими могутніми й вимовними словами описує Апостол всемогучість Божої любови. Такі то непомильні, певні й нехибні наслідки ділання її в душі. Не треба згадувати про те, що та непомильність не усуває свобідної волі. Божу благодать, так як і Божу любов у душі, принимає усе свобідна воля так, що могла благодаті противитися. Благодать і Божа любов є такі всемогучі, що свобідну волю людей наклонюють до своєї ціли способом їй питомим, себто способом людським.

Ми не скінчили би, якщо хотілиб представити науку св. Письма про Божу любов. Будемо мати нераз нагоду вернути до тих наук. Сьогодні з розмислу опускаємо всю науку св. Письма, що відноситься до любови ближніх. Прийде момент, що будемо про ту сторінку Божої любови говорити окремо й обширніше. Безперечно, нашому хворому треба діл любови ближнього. Приписати йому за покуту в сповіді обильну милостиню, відвідування вбогих, прислугу хворим — це може лік, який дуже успішно поможе недугу поборювати. Але наразі видається, що є важніші

речі, а тому практику Божої любови ближніх відложимо наразі на інший час.

Тут хіба ще зазначимо, як любов Божа чи любов ближніх задля Бога в багатьох уступах св. Письма буває представлена як найпростіший і найкращий спосіб виповнити ввесь закон. Або іншими словами — уся християнська праведність полягає на тій любові. Скажемо коротко: „Любов покриває множество гріхів" (I Петр. 4, 8), є знаком, що ми „перейшли зі смерти в життя" (I Йо. 3, 14), хто любить „із Бога народився", „пізнає Бога" (I Йо. 4, 7), „Бог у ньому перебуває" (тамже ст. 12). Любов є знаком, що „ми є Христовими учениками" (Йо. 13, 35). Вона є причиною, що „в світлі живемо" (I Йо. 2, 10), що ми є „з правди, правдою живемо" (I Йо. 3, 19). Любов є вища від усяких жертв і цілопалень, вона є причиною, що „душу віддаємо за другів" (Йо. 15, 13). Божа любов спричиняє, що Христос за нас умер і в нас те саме спричинює (I Йо. 3, 16).

Любовю виповняємо закон Христа (Гал. 6, 2) та ходимо достойно покликання, яким ми покликані (Єфес. 4, 1). Любов спричинює, що ми є наслідниками Божими, що ми є Його любими дітьми (Єфес. 5, 1—2). Любов є звяззю звершености (Кол. 3, 14). Любов це нова заповідь Христа, це проповідь Євангелія (I Йо. 3, 11), це провідне світло, провідна гадка в житті (Рим. 15, 7).

Любов усіх нас лучить в одне тіло, Христове тіло (Рим. 12, 5). Як із зеренець пшениці повстає хліб (I Кор. 10, 17), так із різних народів та станів повстає одна родина (I Кор. 12, 13). Любовю ми всі одним у Христі (Гал. 3, 28). Одне тіло, один дух, як і одна надія покликання (Єфес. 4, 4). Любов Бога, це одіж весільна (Мат. 22, 12), це олива в лямпках мудрих дівиць (Мат. 25, 1). Любов Бога заслужила св. Петрові, що Христос йому віддав свої вівці (Йо. 21, 15). Задля Божої любови Павло готов був у Єрусалимі життя своє віддати (Дія. 21, 13). З любови до Бога Павло нічого не знав крім Христа розпятого (I Кор. 2, 2). З любови до Бога легковажив Павло всі найбільші привілеї закона, щоб тільки знати Ісуса Христа (Фил. 3, 7). З любови до Бога хотів Павло бути відлученим від Христа задля братів (Рим. 9, 3). З любови до Бога, будучи свобідним, став невільником усіх (I Кор. 9, 19). Одним словом — хто любить, нікому нічого не винен (Рим. 13, 18).

**7. Вартість і краса любови.** Коли шукаємо в св. Письмі похвали Божої любови, знаходимо таку безліч прерізних порівнань, які до любови відносяться, хоч часом і не згадують слова

„любов", що не знати, що вибрати, щоб достойно звеличати красу тієї цариці чеснот. Вонаж краща від сонця й світліша від усіх небесних зір; порівнана зі самим світлом, показується від нього яснішою (Прем. 7, 19). Вонаж є тим огнем, що його кинути на землю — мета Христового приходу (Лук. 12, 49). Вона є тим золотом найвищої проби і тою білою одіжю, що її радить набути Боже Слово (Обявлення 3, 18). Вона є царською славою цариці, що прикрашена золотими прикрасами (Пс. 44, 13). Щасливий, хто її найде; її набуття є цінніше від торговлі дорогоцінним золотом і найчистішим сріблом (Прит. 3, 13). Любов Божа спричинює, що всі особи Пресвятої Тройці приходять до душі й замешкують у ній (Йо. 14, 23). Божа любов заслуговує на те, що Христос, полюбивши душу, являється їй (Йо. 14, 22).

Шукаючи за похвалами Божої любови, нам прийшлосяб хіба наводити всі уступи, що говорять про Божу мудрість. При розборі, як Бог дасть, психольогічної сторінки любови нам прийдеться говорити про дар Божої мудрости. Той найвищий дар Святого Духа є звершенням, доповненням Божої чесноти любови, а щоб ужити, може й смілої, метафори — ми сказалиб, що мудрість є відблиском любови на людському умі. Тому з багатьох оглядів усе те, що книги Мудрости Старого Завіту говорять про Божу мудрість, все те, відноситься рівно добре й рівно близько до Божої любови. Все те є поясненням, потвердженням і пристосуванням Божої любови. До неї можна прикласти ось і ті слова: „Усі добра прийшли на мене з нею. З її рук я дістав несчислимі багацтва і зраділа душа моя в усіх тих дарах, бо вона, Божа мудрість, проводила мене в житті; а я не знав, що вона є матірю всіх тих дібр" (Прем. 7, 11—12).

Коли стоїмо над трупом грішника, стараючися ввілляти в нього якимсь чудом Божого милосердя життя, то мова про Божу мудрість видається нам успішнішою від самої мови про Божу любов; на мову про любов той труп не реагує. Він не розуміє, не чує й не бачить. На нього не можна зробити враження ніякими блисками з неба. Як ще на щось той труп вразливий, то хіба на добра дочасні й земські. Таж він задля тих дочасних дібр продав благодать, таж він зрадив Христа задля 30 срібняків, а може й задля тридцяти шагів. Тому до нього можна промовити словами Соломонової Мудрости, може її зрозуміє... „Якщо бажається багацтва тієї землі (дочасного життя), чи є більше багацтво над Божу мудрість, що все сотворила? Якщо людський ум

працює над якими творами, що важніше від мудрости, провідниці сотворення усіх річей? Якщо хто любить справедливість, усі великі людські чесноти є її твором. Якщо хто бажає глибини знання й науки, вона все знає, і те, що минуло, і те, що прийде. Вона вникає в те, що найтонше і найглибше в людських бесідах і розрізняє все те, що найтрудніше в енігмах і в притчах. Вона знає пояснювати знаки й чудеса, заки покажуться, і передбачує все, що в бігу часів має наступити" (Прем. 8, 5—8).

Якщоб то можна було побудити того трупа до найслабшого бажання мудрости, якщоб можна в ньому викликати бажання молитви про Божу мудрість, грішник був би спасений, себто покаянням вернув би до благодати, так що вже не вертав би до гріхів. Тому терпеливо просвічуймо гниючого трупа тими небесними промінням, які одначе виглядають, неначеб із землі походили. Трудно грішникові піднестися в небо, щоб Бога любити. Привязаному, прикованому до матерії всіми пристрастями, неможливо серце перенести в небо, неможливо жити в небі хочби одну хвилину. Але Божа мудрість є й дочасним добром, добром таким важним, таким багатим, таким цінним, що й найбільші матеріялісти можуть його цінити; мусять його цінити остільки, оскільки мають ще рештки здорового розуму. А мусять його цінити понад інші добра, бо щож вартує для дурного золото і срібло? Вонож не має ніякої вартости без людського розуму, без людської мудрости, як довго вона не приступить до тих матеріяльних дібр. Вониж є нічим, як нічим вони не є і для нерозумних звірят. Тому терпеливо стараймося того трупа просвічувати тими промінням, успішнішими від променів Рентгена, якщо ще лишилася в тому трупі хочби решткa — не життя, а змоги життя.

„Мудрість є повна світла, а краса її ніколи не вяне. Ті, що її люблять, находять її легко, а ті що її шукають, мають її без труду. Вона попереджає тих, що її бажають, перша їм являється. Хто досвіта встає, щоб її набути, знайде її без втоми. На нього вона чекає при його дверях. Ум занимати гадкою про мудрість (та Божу любов) це найкраща розсудливість життя, а хто не спить, щоб її посісти, скоро знайде супокій, бож вона всюди ходить і заглядає шукаючи тих, що її достойні. Вона з радістю стає на стежках їхнього життя, вона вибігає напроти них з дбайливістю свого провидіння. Початок мудрости, це щире бажання правди; воно веде в любов, а любов у збереження закону, а збереження закону веде в чистість душі, а чистість душі підносить чоловіка до Бога" (Прем. 6, 13—20). Правда, коли св. Письмо говорить про

Божу мудрість, має й прикрі вискази для грішника: „Божа мудрість не входить у душу запродану гріхам і не замешкає в тілі сплямленому. Бо Святий Дух, що є вчителем знання, втікає перед усякою облудою й усувається від гадок далеких від розуміння правди, а коли в душу входить неправедність, дух Божий покидає душу“ (Прем. 1, 4—5). Але з другого боку св. Письмо має і слова потіхи: „Я є матірю чистої любови, каже Божа мудрість; я є матірю Господнього страху і знання і святої надії. В мені вся краса дороги, що веде в правду. В мені вся надія життя й сили. Прийдіть до мене, ви всі, що бажаєте мене гарячим бажанням; прийміть овочі, які роздаю. Бо мій дух солодший від меду, а мої дари перевищають у солодості й роскошах найсолодший і найбільше вибраний мід. Память мого імени перейде з роду в рід. Хто буде мене їсти, забажає мене ще, а хто буде мене пити, почує духовну жажду. Хто слухає мене, не буде застиджений, а хто зо мною діє, не згрішить“ (Сир. 24, 31). Тими й багато іншими подібними словами промовляє до людських душ Божа Мудрість, Божий Син. Глибина, містична глибина всіх тих мало відомих висказів Христа може задалека, зависока для ученика, що впав у гріхи, але Боже слово має силу безконечну й недалекий час, де й ті, що в гробах, почують голос Божого Сина.

**8. Духовна радість.** „Царство Боже це не їда й пиття, а справедливість і мир і радість у Святім Дусі“ (Рим. 14, 17). Говорячи про Божу любов, не можна не згадати і про ту чесноту, бо радість є християнською чеснотою. Хоч і рідко приходиться про неї говорити в проповідях, то всетаки вона так просвічує християнське життя, що не є рідкістю, навпаки — вона щоденно являється в житті християн. Треба про неї говорити разом з Божою любовю, бо вона, як світ, виростає з любови. Вона є проявом любови, вона є прикрасою любови, вона буває і найсильнішою принадою до праці й старання про Божу любов.

Радість це християнська чеснота, бо її виразно поручає Апостол. „Радуйте завсіди у Господі, ще раз кажу — радуйтеся“ (Фил. 4, 4). Очевидно, повна радість, що вже ніколи не минеться очікує нас щойно в небі, де дійдемо до повноти звершеної любови. Але вже й тут, на цьому світі, радість не тільки поручена, але й виразно обіцяна Спасителем. Рідко коли знаходимо таке потішаюче слово Христа, рідко коли Христос ставляє собі таку виразну мету Своєї науки. „Це сказав Я вам, щоб Моя радість у вас була і щоб ваша радість стала повною“ (Йо. 15, 11). Те слово поміщене неначе який дорогоцінний діямант серед Хри-

стових наук про любов. Ті слова попереджає наука про Божу любов, а по них наступає наука про любов ближніх. „Як полюбив Мене Отець, і Я вас полюбив; перебувайте в Моїй любові. Коли збережете Мої заповіді, перебуватимете в Моїй любові; як Я зберіг заповіді Мого Отця і перебуваю в Його любові“ (Йо. 15, 9—10). Ось наука Божої любови, ось програма християнського життя, ось ціла християнська праведність в одному висказі! А по тих словах обітниця радости. „Це сказав Я вам, щоб Моя радість у вас була і ваша радість стала повною“ (Йо. 15, 11). Може краще сказатиб: звершилася, доповнилася, здійснилася, утривалилася... Ось знову ціла християнська праведність, не та, що обіцяна в небі, а та, що приказана тут на землі! Ось радість праведности ще не по воскресенні, а перед воскресенням і, по тій радісній програмі духовного життя, непомильна дорога до її осягнення.

„Це Моя заповідь, щоб ви любили один одного, як Я полюбив вас. Більшої від цеї любови ніхто не має, щоб хто свою душу положив за своїх друзів. Ви Мої друзі, коли робитимете те, що Я вам заповідаю“ (Йо. 15, 14). І знову програма християнського життя і знову суть християнської праведности! Слово, що по ньому ніхто нічого додати не може, слово, що не потребує ніякого пояснення, ніякого пристосування, що в ньому нема ніякого сумніву — чисте, ясне світло з неба. До нього можна хіба додати пісню св. Апостола Павла, пісню в честь любови — Асму Нового Завіту, Пісню пісень, що записана в першому листі до Коринтян, у 13-ій главі. „Колиб я говорив язиками людськими й ангельськими, а любови не мав, я став би як мідь звеняча або кимвал бренячий“ (ст. 1). Слів великого Павла чи радше слів Христа, що в Павлі говорив, не прирівнюємо до слів Христа, висказаних перед смертю, бо говоримо тепер не про любов, а про радість. Тому слова про радість і обітницю радости, висказані перед Голгофтою, видаються нам сильніші, ніж тамта пісня в честь любови, висказана Христом по воскресенні через Павла. Хіба зазначити, що й там мова також на радість звертається: „Не тішиться неправдою, а тішиться правдою“ (І Кор. 13, 6). Може це є й поясненням до тієї радости, порученої і обіцяної Христом. Предметом тієї радости є не тільки любов Бога й ближніх, як там, але любов правди, як тут.

**9. Радість злучена зі смутком.** Якщо радість має бути прикметою християнського життя і християнською чеснотою, то треба пояснити, яким способом може вона злучитися з євангель-

ським блаженством: „Блажені, що плачуть, бо вони будуть потішені“ (Мат. 5, 4), бо і в євангельських блаженствах є програма життя і християнська праведність. Нам треба пояснити, як обітниця Христа, що наша радість сповниться, не конечно відноситься тільки до тої хвилини, коли праведні почують слово вічної вже радости: „Ввійди в радість твого Господа“ (Мат. 25, 21). Треба нам доказати, що обітниця Христа: „Радість ваша буде сповнена“ (Йо. 15, 11) так само відноситься до теперішнього життя, як і нагорода блаженства є обіцяна тим, що плачуть (Мат. 5, 4), себто вони будуть потішені не тільки там у радості Господа, але й тут серед плачу і в самому плачі.

Уже з представленої вище науки Ісуса Христа виходить ясно, що радість, яку обіцює, дає вже тут на цьому світі, бо йнакше не говорив би: „Це сказав Я вам, щоб Моя радість...“ (Йо. 15, 11). Очевидно, Христос хоче, щоб Його слова про Божу любов відразу дали Апостолам радість. Так само і радість поручена Апостолам, радість любови ближнього, є чеснотою і добром цього світа, себто добром, якого бодай початок на цьому світі є нашою участю. Апостол каже до Римлян: „Радуйтеся з тими, що радуються, а плачте з тими, що плачуть“ (Рим. 12, 15). А описуючи прикмети любови в нашому житті, між іншим каже, що „любов не тішиться неправедністю, а тішиться правдою“, докладно — „ділить з ближнім радість правдою“ (I Кор. 13, 6).

Що смуток, про який Христос говорить у другому блаженстві, є долею дочасного життя, цього не треба доказувати, але чи блаженство тих, що плачуть, є з тієї землі, це не є таке ясне. Ми бачили, говорячи про дар знання, що йому відповідає третє блаженство, бо той блажений плач походить зі знання всякого зла теперішнього життя. А що те знання, доповняючи віру, оскільки воно віру доповняє, є з цього життя, то вже з того виходить, що й блаженство є відповідне до цього життя. Ми бачили також, що загально можна сказати, що кожне блаженство Євангелія, себто нагороди, у звершенні належать до будучого життя, до батьківщини. Але вони всі вже в теперішньому житті, в дорозі, неначе зачинаються. Так щодо нагород, висказаних у блаженствах. А щодо чеснот чи щодо тих звершених актів чеснот, за які обіцяні нагороди, то вони належать до цього життя, мабуть не тільки для обіцяної нагороди, але просто для похвали, даної заслузі. Або іншими словами — тим самим, що Христос називає блаженими плачучих, злука тих двох понять у мові Христа показує, що без огляду на потіху, яка колись буде

належатися, євангельський плач сам у собі має якусь укриту радість блаженства.

Досвід Святих учить те саме. Вони серед сліз радувалися духом у Бозі. Радість зо слізми так бувала злучена, так тісно одна на другу наступала, так тісно об межу гряничили, що самі Святі неначе не могли розпізнати гряниць. З багатьох прикладів наведу лиш один, що мені на гадку приходить. Великий любитель Бога і людей, св. Франц з Ассізі, бував нераз такий повний духовної радости, що вона неначе серце розпирала. Тоді, бувало, брав у руки якінебудь два патички й зачинав неначе грати на скрипці якусь пісню радости, що ніхто не чув, а всетаки вона робила на людей враження якоїсь небесної екстази, хоч нічого й не чули. Так мовчаливо грав свою пісню любови, а по хвилині імпровізовану скрипку зі смичком кидав об землю і як дитина починав плакати. Кожний зі слухачів розумів, що в ньому відбувався той внутрішній таємний і глибокий процес, що його описує і Павло і Давид Св. Павло каже: „Бажаю розвязатися і бути з Христом" (Фил. 1, 22). Його душа рветься до неба і вже здалека відчуває радості. Остав поміж людьми задля їх потреби, задля їхньої користи і задля їх „радости в вірі" (Фил. 1, 25). Він тішиться, але серед радости терпить і певно з Давидом повторяє: „Горе мені, що моє вигнання так довго триває. Подорож моя продовжилася" (Пс. 119, 5).

Але найяснішим прикладом, як радість може злучитися зо смутком, є Пресвята Діва Богородиця. По зачатті Божого Слова сказала: „Зрадувався дух мій о Бозі Спасі моїм" (Лук. 1,47). Та радість, очевидно, була через ціле її життя й не покидала її навіть під хрестом.

І наш досвід, бідних грішників і малих християн, учить нас того самого і ми знаємо, що сльози покаяння можуть бути солодкі, що радість буває злучена зо смутком, а смуток з радістю.

Хоч психольогічну аналізу любови і тих почувань чи дарів, що з нею злучені, ми відкладаємо на хвилину, коли труп, над якими стоїмо, чудом Божого милосердя воскресне до нового життя й стане здібним розуміти ті чудові вершки християнської праведности, то вже тепер треба нам бодай на те звернути увагу, як радість лучиться зі смутком.

Тут треба нам передовсім розрізнити двояку радість у Бозі. Одна, це радість, якою християнська душа тішиться Божим добром, неначе як воно є в собі. Тішиться, що Бог є сам для Себе безконечно щасливий, є тим безконечним добром, якому відпо-

відає безконечна радість — радість, що перевищає всяку спромогу сотворінь. Тією Божою радістю є Святий Дух, взаємна любов між Отцем і Сином. Радість з того добра є така, що не долускає домішки ніякого смутку, бо з боку предмету тієї радости немислимий ніякий недостаток, ніякий смуток. Чи не про ту радість Христос говорить у словах, які ми вище заналізували? Чи то не та радість, котру Апостол Павло поручає (Фил. 4, 4)? Чи не таку радість бажав Апостол Йоан передати вірним, коли казав: „І це пишемо Вам, щоб ваша радість була повна" (І Йо. 1, 4)? А може краще: „радість наша", бо в рукописах і сяк і так буває, себто на кожний спосіб якась спільна радість.

Другою є та радість, якою християнська душа тішиться Божим добром, оскільки воно стає нашою участю. Та наша участь у Божих добрах може бути перешкоджена чи спинена, і тому та радість любови може мати якусь домішку смутку. Християнська душа смутиться з того, що перешкоджує чи противиться учасництву у Божих добрах чи її самої чи ближніх, яких вона любить так, як любить себе. Тим то душа смутиться і гріхами і памяттю гріхів — своїх за себе, а чужих задля ближніх. А що взагалі вся нужда й біда дочасного життя перешкоджує в повному учасництві у Божому щасті, яке буде у вітчині, тому і смуток Павла і Давида задля відложення хвали, задля продовження теперішнього життя може належати, ба й належить до перешкоди повного учасництва в небесному щасті.

**10. Радість звершена.** Якщо говоримо про повноту радости, то треба розрізнити повноту, що відноситься до предмету радости, й повноту, що відноситься до її підмету. Отже може бути радість така повна, що вповні рівняється усякій можности її предмету, а коли тим предметом є Бог, повна радість мусить бути безконечною, себто відповідною до безконечної доброти Бога. Такою є тільки безконечна радість Бога самого в Собі й ніяке сотворіння не може мати такої повної радости.

Якщо говоримо про повноту радости в її підметі, себто в душі, що має радість, то повною назовемо лише ту радість, котра вже не лишає ніякого бажання несповненого. Ті два почування в душі, бажання і радість, є зі собою в звязі. Вони неначе до себе відносяться так, як рух до супокою. Бажання це рух, радість це супокій. Тому, так само як супокій є повний тоді, коли вже нічого з руху не лишається, так і радість є повна, коли нічого не лишається з бажання.

Як довго живемо на цьому світі, не може устати в нас ба-

жання чи, скажімо, рух бажання, бо все лишається, що можемо благодаттю наблизитися ще до Бога. Але коли дійдемо до звершеного блаженства, не остане вже ніякого бажання несповненого. Коли душі праведних побачуть Бога таким, яким є, і знайдуть в Ньому повноту радости, тоді всі їхні бажання будуть сповнені, заспокоєні. Не лише бажання Бога будуть заспокоєні, але й усі інші бажання усіх дібр, що їх у Бозі очікуємо, як каже Давид: „(Бог) виповняє в добрі твоє бажання" (Пс. 102, 5). Тому радість Святих у небі є повна і звершена. Можна сказати, є повна над усяку міру, за словами Ісаії, наведеними Апостолом: „Чого око не бачило ані вухо не чуло, що в серце людини не прийшло, те приготовив Бог тим, що Його люблять" (I Кор. 2, 9)

Вправді один може мати більшу міру тієї радости, бо вічна нагорода і слава не є для всіх рівна, як звізда від звізди, так і праведний різниться від праведного в славі. Але кожний має повноту собі відповідну, бо кожний дійшов до того ступня святости й вічної нагороди, який був йому призначений Божим провидінням, і не лишається нікому ніякого бажання до сповнення. Один міг дійти дальше від другого, але кожний дійшов до призначеної собі міри повноти радости й блаженства.

**11. Чи радість є чеснотою?** Ми вже назвали радість чеснотою, опираючись на тому, що Апостол її приказує й поручає (Фил. 4, 4). А якщо її поручає, то й мусить бути відповідна чеснота, що з неї акти радости випливають. Одначе не находимо радости ані між чеснотами богословськими ані між чеснотами моральними ані чеснотами інтелєктуальними. Тому треба сказати, що хоч радість є чеснотою, то не є осібною чеснотою, а лише вищим ступнем богословської чесноти любови. З чесноти любови походять різні акти, які між собою не досить різняться, щоб до них пристосовувати різні чесноти чи різні назви чеснот. Одна і та сама чеснота склонює волю до люблення добра, до його бажання і до радости з нього. Один акт випливає з другого і з другим вяжеться. Перший акт, з котрого інші випливають, є любов, і тому всі ті акти приписуємо чесноті любови.

Те саме треба сказати і про чесноту мира, про яку зараз будемо говорити. І мир є приписаний і приказаний і поручений, і його акти є актами чесноти, але не іншої чесноти, а тільки чесноти любови. Ті різні акти зачисляє Апостол до овочів Святого Духа. „А плодом Духа є — любов, радість, мир..." (Гал. 5, 22). Ми вже при плоді віри сказали, чим є ті пресвяті й пре-

цінні плоди Святого Духа. Ми вже бачили, що вони є останнім і душі милим та радісним закінченням якоїсь духової еволюції чесноти, яка, мов дерево, видає із себе плоди-овочі. Св. Павло, в тому знаменитому уступі послання до Галатів, протиставляє плоди Духа плодам чи ділам тіла. Очевидно, вони собі є противні, бо „тіло пожадає проти духа, а дух проти тіла, бо вони собі взаємно противляться" (Гал. 5, 17). Як плоди тіла є особливішим способом мерзенними гріхами, так плоди духа є особливішим способом принадними, милими й солодкими ділами чесноти. Про всі плоди Святого Духа будемо осібно говорити, після представлення науки про мир.

**12. Христовий мир.** Пророк Ісаія називає будучого Месію — князем мира (Іса. 9, 6), а Апостол Павло про Ісуса Христа говорить просто, що Він є „нашим миром" (Єфес. 2, 14), а першим плодом оправдання представляє „мир з Богом" (Рим. 5, 1). Вже в книзі Псальмів мир представлений як вислід Божої любови: „Великий мир тим, що люблять Твій закон" (Пс. 118, 165). А сам Ісус Христос мир представляє як ціль Своєї науки: „Це сказав Я вам, щоб ви в Мені мир мали" (Йо. 16, 33). Коли попорівняємо ті слова з тамтими, висказаними передше: „Це сказав Я вам, щоб Моя радість у вас була" (Йо. 15, 11), і коли зважимо, що оба слова висказані в одній і тій самій архієрейській бесіді Христа перед смертю, то треба стверднти, що радість і мир є в науці Ісуса Христа поняттями дуже близькими себе, є поняттями, що себе доповняють. У тій самій бесіді Христос миром називає увесь плід Своєї науки і Свого діла. „Мир оставляю вам, Мій мир даю вам" (Йо. 14, 27).

Коли пригадаємо собі, що Ангели при Христовому Різдві співали: „Слава на висотах Богові, а на землі мир" (Лук. 2, 14) і що Ісус Христос по воскресенні витав Апостолів тим словом: „Мир вам" (Лук. 24, 36), то стане ясно, що мир у якомусь глибокому й таємному значінні є справді вершком між Христовими дарами.

Учителі християнської праведности різняться, між собою у тому, що одні найвищим вершком християнської святости вважають Божу мудрість, а інші Христовий мир. Ми вже бачили, що Апостол Павло зачисляє мир до овочів Святого Духа: „Любов, радість, мир". Пригадаймо те, що мир є дуже порученою чеснотою. „Блаженні миротворці, бо назовуться Божими синами" (Мат. 5, 9). А в Апостола: „Коли можна, оскільки від вас залежить, майте мир з усіми людьми" (Рим. 12, 18). А на іншому місці: „Ста-

раючись зберегти єдність духа в звязі мира. Одне тіло й один дух, як і ви покликані до одної надії вашого покликання" (Єфес. 4, 3) і знову: „Дбайте про мир зо всіми" (Євр. 12, 14). Щоб коротко зібрати значіння того слова в християнстві, вистарчить пригадати, що Апостоли слово „мир" лучили звичайно зо словом „благодать" у поздоровленнях чи апостольських благословеннях, які вірним передавали своїми посланнями, а правдоподібно й своїми бесідами. Так Апостол Петро в обох посланнях лучить мир з благодаттю. Св. Йоан третє послання кінчить словом „мир" і так само стало св. Апостол Павло в усіх посланнях. З того, очевидно, виходить, що мир уважали за щось рівно важне з благодаттю. Одне доповняє друге. Якеж властиве і повне значіння того слова?

Очевидно, передовсім означає воно ту згідливість і згоду, яка повинна й мусить лучити членів одного Христового тіла, членів св. Церкви між собою. Що воно так, висказує сильно св. Павло: „Заклинаю вас, брати, іменем Господа нашого Ісуса Христа, щоб ви всі говорили те саме і щоб не було між вами роздорів, але будьте звершеними в тому самому розумінні і в тій самій думці" (I Кор. 1, 10). Або коротше: „Звершіть мою радість, щоб ви однаково думали, одну маючи любов, однодушні, згідливі, нічого не творячи зі сварливости або з пустої слави" (Фил. 2, 2). Воно є зрештою тільки повторенням простого наказу Христа: „Майте сіль у собі і мир майте між собою" (Мар. 9, 50). Те усильне поручування мира і Христом і Апостолами показує, якою важною в Христовій науці була зовнішня організація Церкви. Як далеко відбігли від Христового ідеалу всі ті секти, що вийшли з протестантизму, і сам протестантизм, для яких християнством є тільки звязь кожної поодинокої душі з Богом. Мир у значінні св. Письма це та звязь Христового тіла, що всіх лучить в одне, що робить з них одне тіло і в тому тілі мир є, очевидно, першою і найважнішою прикметою поодиноких членів тіла і цілої суспільности.

Але мир додає до тієї однодушности чи згідливости, часто поручуваної Апостолами, щось незвичайно важне для одиниць. Згідливість і однодушність може бути і між злими, але між злими мира нема, бо в св. Письмі написано: „Немає мира безбожним" (Іса. 48, 22). Мир є і прикметою, через яку людина сама зі собою в згоді, прямує до одного всіми силами душі. Через упадок перших родичів, через первородний гріх, є в людській природі внутрішня у кожній людині баротьба, внутрішня

незгідливість, якій противиться, яку лікує Христовий мир. З огляду на різні влади й жадоби душі може чоловік сам у собі бути такий розділений, що є неначе сам у собі в безнастанній війні. Передовсім пожаднивість тіла нахиляє і тягне його в інший напрям, ніж того хоче воля, „тіло пожадає проти духа“ (Гал. 5, 17). Але може бути суперечність і в одній і тій самій владі людині. І так жадоба змислів може чоловіка нахиляти й тягнути до двох протилежних дібр. Так само і воля може бути в собі розділена та наклонена то в один то в другий бік. Злука всіх тих порушень належить до мира, бо серце чоловіка несупокійне, як довго не має того, чого хоче, а навіть тоді, коли має щось з того, чого хоче, лишається інше, чого не має, і з причини того іншого є несупокійна й невдоволена. Тому кажемо, що згідливість є злукою волі різних людей в одному напрямкові, а мир і кожному чоловікові зокрема дає єдність напрямків і єдність волі. Тим чином мир є порядком згідливости між людьми та впорядкуванням почувань і волі в самому чоловіці.

**13. Мир це загальна мета всіх.** Коли чоловік чого бажає, очевидно, хоче те бажання посісти, а з того виходить, що мусить бажати усунення всього того, що противиться набуттю бажання. Такою перешкодою в набутті бажаного добра може бути противне бажання, чи своє чи чуже. А те противне пожадання в обох напрямках усунене, є миром. Тому з природи речі кожний бажає того мира, а саме оскільки бажає спокійно й без перешкоди дійти до того, чого бажає, а тим є мир, себто той супокій і порядок, що дає осягнути те, чого хто хоче. Колиж говоримо: все бажає мира, то під тим словом „усе“ розуміємо не лише істоти обдаровані природою пізнанням, чи то змислів чи розумної душі, чистого інтелєкту, — але й усе, що позбавлене всякого пізнання. Бо в усіх є якась природна жадоба чи природний нахил, котрий усе до чогось пхає або тягне. В тому значінні можна говорити про мир згідливости й природного свійства (connaturalitas). І ті, що шукають спорів, незгоди й війни, не шукають у них нічого іншого, як мира, бо думають, що його не мають. Бож це не мир, як хто проти своєї волі мусить з ким іншим на щось годитися, і тому люди стараються ту згоду зломити й боротися, — провадити війну, бо та сама згода не є для них миром, бо вона противиться осягненню того, чого бажають. Тому то можна сказати, що всі, що війну провадять, через війну стараються дійти до мира повнішого й досконалішого від того мира, який мали.

**14. Христовий мир і меч.** Якщо всі мира бажають, а мир є найбільшим добром людини, яким же способом Христос про Себе міг сказати: „Я не прийшов принести мир, а меч“ (Мат. 10, 34)?

Правдивий мир полягає, як ми вже сказали, на втохомиренні і злуці пожадань, у кожному осібнякові зокрема і в цілій суспільності. Пожадання можуть бути або правдиві і здорові, себто звернені до правдивого добра, або хворовиті, нездорові й фалшиві, себто звернені до сповидного добра. Тим то й мир може бути правдивий і сповидний. Правдивий мир буде відноситися до пожадань і волі правдивого добра, бо кожне зло, хоч і видається часом добром, з огляду на якесь частинне добро, що з ним злучене, може вправді з того боку, себто для того добра, побуджувати пожадання чи волю, одначе в ньому є стільки зла, противного людській природі, що зло ніколи не заспокоїть людського серця; серце завсіди лишиться неспокійне та змішане. Тому правдивий мир може бути лиш у добрих людях і з добрими людьми, може відноситися тільки до добрих пожадань і до доброї волі. Тому то правдивий мир мусить противитися й вести боротьбу з фалшивим, сповидним миром, мусить поконувати сповидні й фалшиві пошадання. Тому і Христос, коли в семому блаженстві обіцяв миротворцям Боже синівство, відразу додає блаженство переслідуваних за правду. Тим неначе хотів перестерегти, що не кожний мир є добрий, що Його ученики мусять піднятися й переслідування задля чесноти, задля оборони інших, задля побожности. А переслідування є очевидною боротьбою й війною.

Христовий мир лучиться з мечем так, як блаженство миротворців лучиться з блаженством переслідуваних і тих, що так як Пророки, добровільно наражувалися на переслідування задля благодати. Тому і в славному уступі про меч — в Євангегії Матея, Христос, пояснюючи, як то Він „прийшов розєднати чоловіка з його батьком і доньку з її матірю і невісту з її подругом і зробити ворогами чоловікові його домашніх“ (Мат. 10, 36—37), вказує і на причину того меча й тієї війни: „Хто любить батька або матір більше ніж Мене... і хто не візьме хреста свого й не піде за Мною“ (тамже 10, 37—38). Христовий мир це той мир, що відноситься до волі, що звертається до найвищої мети людини — до Господа Бога. В тій меті, і лише в ній, знаходять одність усі пожадання і всі болі. А хто мира шукає поза тією метою людської природи й людського життя, той шукає ложного

мира, сповидного мира й заслуговує неначе на війну, якої вимагає правдивий мир. Може тому Апостол Павло назвав Христовий мир таким, що перевищає всякий ум (Фил. 4, 7). Тому багатьом св. Отцям той мир видається вершком усіх дарів і вершком усіх чеснот. Тому мир і являться в св. Письмі як одна з головних Божих прикмет. Так каже нераз св. Письмо: „Бог мира" (Рим. 15, 33; 16, 20), „Бог мира нехай освятить вас у всій повноті" (I Сол. 5, 23), „Бог мира нехай зробить вас звершеними в усякому доброму ділі" (Євр. 13, 20). Той Божий мир поставлений неначе в злуці з тим повним освяченням і з тим совершенством в усякому доброму ділі. Тому мир і буває представлений як мета цілої Христової праці, що полягає на помиренні людей з Богом, на „вмиротворенні землі й неба" (Кол. 1, 20).

А що Христовий мир відноситься не тільки до одиниць, але й до цілої Церкви, той мир є вищим поняттям від радости у Господі. Радість це повнота особистої, індивідуальної любови, а мир це повнота суспільної, церковної любови. Апостол каже: „Нехай панує в ваших серцях Христовий мир, до котрого ви й покликані в одному тілі" (Кол. 3, 15). Покликання до Христового мира містить у собі злуку одиниць з містичним Христовим тілом. Не треба хіба говорити, що цілковито звершений Божий мир можемо осягнути тільки в вічному блаженстві, — щойно там усякі пожадання людської природи лучаться і знаходять супокій в одній найвищій меті, у Бозі. Той мир є найвищою ціллю розумного сотворіння. Тут на цьому світі лише неповний і незвершений мир може бути нашою участю. Навіть тоді, коли сили пожадання людської душі лучаться в Божій любові, лишається все в чоловіці щось, що тій любові і тому мирові противиться. В ньому самому лишаються пристрасті, хоч уже побіджені, а все ще істнуючі, а на зовні остають усі противності, переслідування й *боротьба, яка кінчиться аж з життям.*

**15. Мир це наслідок любови.** Ми вже казали, що до мира належать дві злуки, а з них одна лучить в одне й порядкує усі пожадання й волю чоловіка, а друга лучить пожадання й волю людини з пожаданням й волею ближнього. Обі ті злуки спричинює любов. Любов, якою Бога любимо над усе й цілим серцем, є причиною, що все в нашій душі є звернене до Бога. Тим то відноситься до Нього воля і всі пожадання до Нього хиляться. А з ближнім любов дає те, що чоловік хоче сповнення волі ближнього так, як своєї. Тому і старовинні поганські фільософи вважали, що прикметою любови чи приязни це одного хотіти

й одного не хотіти — „Idem velle et idem nolle“ (Cicero, De amicitia).

Без Божої любови нема правдивого мира, хоч, очевидно, може бути сповидний, як сповидну єдність і мир мають між собою хочби напр. упавші ангели або взагалі грішники. Через гріх відвертається людина від своєї найвищої ціли, а звертається до чогось, що не є найвищою ціллю, але з нього чоловік робить собі найвищу ціль. Через гріх воля й пожадання людини звертаються не до правдивого, а до позірного добра. Тим то без Божої благодати й без Божої любови не може бути правдивого мира, може бути лиш сповидний мир.

Та деякі уступи св. Письма представляють суперечності між Святими. Так напр. в Апостольських Діяннях (гл. 15) представлена суперечність між Ап. Павлом і найсердечнішим його товаришем Варнавою. Ап. Варнава хотів узяти з собою в апостольську подорож Марка, може іншого від Євангелиста Марка, а Ап. Павло не бажав його принимати, бо був від них відступив і не йшов з ними дальше на діло. „І повстав спір, так що відійшов один від одного“ (Діян. 15, 39). Загально св. Отці, пояснюючи ту подію, є тієї думки, що Бог, з якихсь невідомих нам цілей, не тільки допустив, але й хотів того, щоб Варнава йшов деінди, а Павло деінди. Тим способом вони оба неначе йшли за надхненням Святого Духа, що їх деінди кликав (II-a, II-ae, кв. 7, арт. 1 ад 3). Але навіть тоді, якщоб ми хотіли без огляду на це пояснити ту подію, требаб сказати, що таке непорозуміння не є противне любові. Двох людей, що однаково шукають слави Божої і любови ближнього, можуть різнитися в гадці про те, що ближнім найбільше помагає, або що найпотрібніше для їхнього добра. Тим то вони різняться не волею, а гадкою й розумом, що ніяким способом любові не противиться. Так само, коли є засаднича однодушність в речах важних і головних, якесь непорозуміння в малих і додаткових речах не противиться любові. Один може вважати, що така й така дорога веде краще до цілі, або що таке то частинне добро належить до загального добра, якого бажають усі. Тому можна сказати, що різнитися в таких дрібних речах це стільки, що й не різнитися. Такий спір, бо того слова вживає Ап. Лука, є може противний і совершенству мира й любови, але совершенство не є з цього світа. Бог, зрештою, може і в Святих допускати несовершенства, навіть і дрібні відхили, щоб не відстрашувала нас, бідних грішників, від наслідування Святих та гадка, що вони на ціле небо вищі від нас. Воно так не є. Святі, усі, є такими людьми, як кожний із нас.

А були за життя піддані таким самим пристрастям і слабостям, що й ми. Про них усіх можна сказати те, що св. Яків говорить про Пророка Ілію, що „був людиною, подібно як і ми, підданою пристрастям“ (Як. 5, 17). Наш переклад каже „підданий терпінням“, бо πάθος є також і терпінням, але перше його значіння це таки пристрасть, і нема сумніву, що Святі мають ті самі пристрасті, що й ми грішні. Різниця хіба в тому, що Святі свої пристрасті поконують. Хіба ще треба би додати той гарний висказ св. Діонисія, що „любов це єднаюча сила“ (Про Божі імена, гл. 4). Тим то і мир, будучи також єднаючою силою, є тісно звязаний з Божою любовю і любовю ближніх.

**16. Мир це плід Святого Духа.** Ми вже вище про радість у Бозі сказали, що радість і мир в якімсь значінні можна назвати чеснотою, але тільки в тім, що і радість і мир випливають з любови, як її дійства, акти чи овочі. Нема причини розрізнювати ті дійства на різні чесноти; вони є тільки різними актами одної і тої самої чесноти — Божої любови.

Св. Тома поясняє це прикладом огня. Огонь, каже він, гріє, розтоплює і робить рідким, але все те робить одною й тою самою силою, силою тепла. Мир у св. Письмі є часто поручений, просто приказаний, і тому належить до євангельських блаженств. А про блаженства ми знаємо вже, що вони є лише дійствами звершених і досконалих чеснот. Св. Апостол Павло зачисляє мир до плодів Святого Духа і вже знаємо, що ті плоди є кінцевим розвоєм добрих діл, що має в собі якусь духовну радість чи солодкість.

Яким способом і чому мир вважають, і здається правильно, за вершок людської чесноти і чому в психольогічному розвиткові душі він є метою, до якої зміряє напрям усіх діл і цілого життя, про це будемо мати нагоду говорити тоді, коли психольогічно будемо аналізувати любов Божу, любов ближніх і найзвершеніший цвіт християнської праведности — Божу мудрість.

**17. Безуспішна праця.** Щоб нашого недужого довести до покаяння, ми представляли цілу дорогу оправдання, входячи тим разом уже в подробиці. В тому пересвідченні, що грішник недосконало перейшов її, коли міг, дійшовши до оправдання, назад вернутися й наново стратити Божу благодать, життя душі. Всі науки про християнську праведність, які ми тут навели, могли допровадити грішника до нового покаяння, себто довести його до щирого жалю й щирої сповіди. Та треба з натиском стверднти, що всі ті науки, а хоч би всі науки й обітниці Божого

обявлення, самі в собі, як зовнішні науки висказані людською мовою, не мають тієї сили, щоб грішника навернути. Наш труд сам у собі мусить бути безуспішний, бо нема ніякого людського зусилля і нема ніякого людського слова, яке могло би душу грішника довести до покаяння. На це треба всемогучости Божої благодати. Як довго Бог не вчинить того чуда, яким є воскресення мертвого, поворот до життя того, що через гріх умер, — уся людська праця мусить бути без хісна. Ми може навіть зробилиб для спасення нещасного більше, якщо гарячою молитвою просилиб з неба про милосердя для його грішної душі. На те нема ради. Навернути грішника не в наших силах. Про них написано: „Слухатимуть, а не зрозуміють; дивитисямуть очима, а не побачать, бо запеклося серце усього народу й тяжко чують ушима, а очі свої замкнули, щоб не бачити очима й не почути ушима“ (Іса. 6, 9—10). Грішники це той глупий народ, що „не мають серця; мають очі, а не бачать; мають уші, а не чують“ (Єрем. 5, 21). „Бо пізнавши Бога, не як Бога прославляли або дякували, але знікчемніли в своїх думках і затьмилося їх нерозумне серце, і запевняючи, що вони мудрі, стали дурними“ (Рим. 1, 21—22), „їхня злоба засліпила їх“ (Прем. 2, 21). Неправда, лож — ось найгірша перешкода, бо коли „хто, каже, що має спільність з Ним, а ходить у темряві, говорить лож і правди не творить“ (І Йо. 1, 6). Він не знає Бога, бо всякий „хто грішить не видів Його, ані Його не пізнав“ (І Йо. 3, 6).

Якже тут мати надію, що своєю працею зможемо нещасного вирятувати, коли виразно св. Письмо каже: „Боязливим і невірним і огидним і убийникам і розпусникам і чарівникам та ідолопоклонникам і всім лгунам — участь їх буде в озері, що горить огнем і сіркою, що є другою смертю“ (Обяв. 21, 8). Кожний грішник є лгуном і кожний грішник висить як на волоску над тією другою смертю, від якої нема вже рятунку. І не кажіть, що він був праведним, святим, що для справи Христа готов був умерти, бо „якщо праведний відвернеться від своєї праведности, усі праведні діла його життя будуть забуті“ (Єзек. 18, 24) і „не вирятує його праведність, в якийнебуть день согрішить“ (Єзек. 33, 12).

Якжеж надіятися, що проповідями чи науками чи тим марним писанням зможемо в мертвого трупа вложити духа життя, воскресити його до нового життя? Може бути, що для зовнішніх обставин, для людей, про людське око рішиться піти до сповіди, може й приступить до св. Причастя, але чиж можна

вірити в його покаяння, коли, покаявшись колись, так скоро вернув у свої гріхи?

**18. Велике жниво, та мало робітників.** Коли Христос, дивлячись на юрбу народу, вказував Апостолам на безмежну працю, яка їх чекала, коли з милосердя для людей, що були як вівці без пастиря, думав про те, якою дорогою запевнити їм пастирів, себто тих, що малиб грішників навертати, звернувся до Апостолів з такою чи радою чи приказом: „Жниво велике, та робітників мало. Моліться отже до Пана жнива, щоб вислав робітників на Своє жниво“ (Мат. 9, 37; Лук. 10, 2). Дивна, предивна рада. Христос говорить про велику працю. Це булоб природно, якщо сказав би: „Отже йдіть та віддайтеся тій праці, зачинайте її“, а тимчасом каже: „Ідіть, моліться, просіть про робітників, у почуванні власної немочі просіть Бога, прибігайте до молитви, просіть Пана жнива“.

Той сумнів, що краще, чи праця чи молитва, мусить у душпастирській праці над грішниками приходити кожному з нас. Кожний з нас 100 разів буде вертати до Христової ради: Іди, молися. А якщо дивимося на життя Церкви, на ті многочисленні контемпляційні монастирі, що посвячуються виключно молитві й покуті та умертвленню, мусить нам нераз приходити на гадку, що вони, ті душі віддані молитві, більше працюють для навернення грішників, ніж ми, що часом і надмірно віддаємося праці.

Прообразом, або просто образом церковного життя є те оповідання св. Письма: В долині ведеться боротьба з Амаликикитами. На горі Мойсей є свідком боротьби, але не свідком безчинним; він руки підніс угору і молиться за побіду Господніх воїнів. І сталося таке, що як довго Мойсей мав руки витягнені *до неба та молився, побіджали Ізраїльтяни*, а коли, змучений, опускав руки, побіда переходила до Амаликитів.

І безумовно так є і в нашій душпастирській праці. Миж без благодати нічого не можемо доброго вчинити. „Без Мене не можете нічого“ (Йо. 15, 6). Тому першою і найважнішою річю, це цілим життям молитви запевнити собі ту поміч з неба. Запевнити собі й те, щоб побожні душі поручали Всевишньому і нас самих і нашу працю.

**19. Оправдання душпастирської праці.** А всетаки та душпастирська праця є не лише потрібна, але й конечна. І нема речі, яку св. Письмо більше поручалоб, як ту працю, що з любови походить. А поручає її такими способами, що, замовчуючи неначе правдиву причину навернення грішника, те навер-

нення приписує праці ближнього, заохочуючи тим способом до інтензивної праці й посвяти. Св. Яків тими словами кінчить своє послання, переповнене дивною Божою мудрістю: „Мої брати, коли хто з вас відхилиться від правди, а хтось наверне його, нехай знає, що після навернення грішника з його блудної дороги спасе його душу від смерти й покриє множество гріхів (своїх)". А й св. Апостол Петро, повторюючи або висказуючи ті самі слова, приписує такий самий наслідок любові, бо любов покриває множество гріхів (I Пет. 4, 8), та в попередньому уступі підносить два елєменти праці: „Сторожіть у молитвах, а передовсім майте один до одного безнастанну любов" (I Пет. 4, 8).

Так виразно, як св. Яків, не приписує ніхто з Богом надхнених письменників навернення грішника людській праці, але та гадка дуже виразно виходить із багатьох уступів св. Письма. Так св. Павло: „Коли й опанує чоловіка який гріх, ви, духовні, поправляйте такого (напутіть) в дусі лагідности, вважаючи на себе самого, щоб і ти не впав у спокусу" (Гал. 6, 1). А на іншому місці поручає наглядати, щоб хто не „відпав від Божої ласки, і щоб який гіркий корінь, вирісши вгору, не наробив заколоту, і тим не затроїлася громада" (Євр. 12, 15). Але найбільше своїми апостольськими трудами й працями показує св. Павло, що так ту справу розумів; ті праці мали навертати, спасати грішників. Це зрештою правда, що неначе багряна нитка тягнеться через усі книги Старого й Нового Завіту, що Бог не хоче смерти грішника, але його навернення, бо „немає волі у вашого Отця, що на небесах, щоб загинув один з тих малих" (Мат. 14, 18). А й сам Христос представляє свою працю так: „Прийшов шукати і спасати тих, що погибли" (Мат. 18, 11), пояснюючи тим примір чи притчу про пастиря, що покидає 99 овець, а йде спасти ту одну, що загинула. Зрештою, цілий устрій Церкви є такий, що як до першого навернення до християнства треба проповіди, *бо віра зі слуху, так і цілий устрій Церкви, Христового тіла,* служить для розширення Христового царства, для проповіди Євангелія і для піддержування й підношення упавших грішників.

Це представлене ярко в тих цікавих і цінних уступах св. Павла (I Кор. 12), де він говорить про явлення Святого Духа, себто про ті ласки, що їх називають даром даними, які мають служити не тому, що їх посідає, а ближнім, для яких працює, те слово мудрости, яке полягає на тому, що проповідникові, якимнебудь способом Євангеліє не проповідав би, дає силу людей переконувати про правди, що належать до пізнання Божих правд, те слово

знання, яке дає проповідникові віру боронити і скріпляти слухаючих, або так учити, щоб вони навчилися про цілий світ, про сотворіння по Божому судити.

Ті дари, про які треба проповідникові дуже старатися і заєдно молитися, є найкращим доказом, що душпастирська праця, хоч так часто видається безуспішною, може з помічю Святого Духа стати дуже успішною. Тому навіть в тому дивному висказі Христа, яким поручає молитву замість праці, чи радше безпосередньо по тих Христових словах, наступають інші, що просто звертаються вже до апостольської, душпастирської праці. У Матея по тих словах кличе Христос 12-ох і дає їм владу над нечистими духами. А в Луки по тих словах наступає те посланництво, що так могутньо пригадує душпастиреві конечність безнастанної молитви: „Ідіть, це посилаю вас, як вівці поміж вовків" (Лук. 10, 3). Певно прийдеться нам зіставляти потребу чи конечність контемпляційного життя з рівною конечністю активного, працьовитого душпастирського життя, але вже сьогодні, стаючи над нещасливим грішником, об якого закам'янеліе серце (а серце стає камінням вже по першому грісі) відбиваються як від стіни всі науки й приклади, що їх черпаємо з Божої науки про христіянську праведність, коли приходить спокуса зражуватися й відступити від безкорисної праці, приходиться нам усе стверджувати, що душпастирська праця не є безхосенною і що навіть тоді, коли вона видається безхосенною, не маємо права й ніякої причини зражуватися. Праця над навернення грішника є тяжка. Подивляймо в Божому зарядженні те чудове Боже провидіння, яким Бог до навернення грішників уживає грішників. Тим, що найбільше потребують навернення з гріха, тим Бог дає посланництво навертати грішників, і з тієї праці над іншими робить їм і науку і досвід і передовсім спосіб, яким самі можуть дійти до навернення власної душі, до прикриття душпастирськими зусиллями й душпастирською любовю множества власних гріхів.

**20. Дальший плян праці.** Принимаємо за факт те, чого вчить нас досвід щоденного життя, що нещасливий наш грішник сто разів буде підноситися з гріха, або бодай буде видаватися, що з гріха підноситься, і сто разів буде вертати до гріха. Як дощ будуть спливати з його душі всі науки, всі ради і всі зусилля, і буде видаватися, що він не до поправи, що його нічого не поправить. Ми з ним перейшли другий раз неначе дорогу оправдання, і мабуть безуспішно. Щоб його рятувати, треба його душу піддати глибшій аналізі. Треба досліджувати, що може

в тій нещасній душі находитися, що робить йому гріх таким милим, а такою мерзеною Божу благодать і християнську праведність.

Поворот душі до гріха свідчить непомильно про глибоке зіпсуття цілої її природи. Щоб її встерегти перед новим упадком, треба її скріпити в тому, що становить найслабшу її сторінку. Треба її лікувати. Йде про те, від чого лікування почати. Ми цілком правильно, бо на підставі документів Божого обявлення, почали лікування від того, щоб душі вернути Божу благодать, довести її до оправдання. По першому її повороті до гріха ми мусіли перейти з нею ще раз дорогу оправдання, щоб довести до того другого й труднішого оправдання, яким є Таїнство покаяння. По другому повороті її в стан гріха ми, вертаючи ще в дорогу до оправдання, поглиблювали ті ступні, що вели душу в стан благодати. Тим мабуть ми закінчили розбирання й поглиблювання дороги оправдання. Щож дальше? Стверджуючи, що нещасна людська душа по третій чи четвертий раз покидає християнську праведність і Божу благодать і Божу любов та вертає до гріха, шукаємо тієї першої засадничої ради Божого обявлення, що до неї буде відноситися. Розуміється, по кожному упадкові треба душпастиреві чи сповідникові утривалювати в душі основні чесноти, що ведуть в оправдання, але позатим тій душі виразно ще чогось треба. Її зіпсуття таке, що вимагає дальшого ліку. Того дальшого ліку шукаємо не тому, щоб ми думали, що щонебудь поза благодаттю може бути ліком на недуги душі, але тому, що Божа благодать та ціле надприродне життя мусить бути пристосовуване до потреби душі, скріплюване в душі й забезпечене таким поступуванням чоловіка, щоб, оскільки від нього походить, дійсно зробив усе можливе, щоб встерегтися гріха. Чогож від тієї душі вимагати? Очевидно, праці над собою. В чомуж та праця має бути і від чого має зачинатися? Це знову питання, на яке треба нам шукати відповіди в Божому обявленні та в св. Письмі. Ту відповідь знайдемо неначе на першій сторінці св. Письма. Якаж перша рада, чи перший наказ св. Письма, даний грішникові з тою метою, щоб його від гріха здержати? Той перший, сказати, аскетичний принцип Божого обявлення такий: „Під тобою буде твоє пожадання і ти маєш над ним панувати“ (Бит. 4, 7). Чоловік, що не панує над своїми пристрастями, не почав духовного життя. Хоч Божою благодаттю доведений до оправдання в хрещенні чи в сповіді, ціле те оправдання мусить бути в його душі таке хитке, що при першій нагоді

готов стратити Божий дар. Дійсно, держить його в посуді, глиняній посуді, як казав Апостол Павло, або як Бог до Каїна: „При дверях на порозі гріх на тебе чигає“ (Бит. 4, 7). Значить: Перша рада Божого обявлення, дана людству в хронольогічному порядкові, є першою радою також і в порядкові психольогічному. Наука Божого обявлення зачалася дійсно від того, що найважніше.

Навчити душу панувати над пристрастями, це не що інше, як лише навчити її жити по світлу розуму, просвіченого вірою. А такий є предмет моральних чеснот. Тому вже тепер приступимо до представлення цілої науки Божого обявлення, що відноситься до моральних чеснот. Вправді можна би від нас вимагати, щоб ми перед представленням моральних чеснот дали хоч коротке і ядерне представлення того, чим є чеснота взагалі, або ще дальше, чим є пристрасті й людська воля. Така психольогічна аналіза людської душі була би може й оправдана та корисна. Та ми відложимо її на будучі наші міркування чи роздумування. Не тільки воля уникати утерту в моралістів схему, але й той огляд диктує нам вибраний нами, а не інший порядок. Думаємо, що психольогічну аналізу людської душі представимо з більшою користю тоді, коли доведемо нашу душу чи нашого грішника до морального здоровля. При моральному здоровлі фільософічні й психольогічні аналізи не пошкодять їй, як моглиб пошкодити у стані того безсилля, в якому вона тепер находиться. Їй тепер треба мабуть того корму, який дає св. Письмо й Боже обявлення. Тому, опускаючи всякі вступні уваги про чесноти та їхню будову чи звязь між собою, відразу приступимо до моральних чеснот.

Ч. 8158/Шк.

**Митрополича Ординаріятська Шкільна Рада — встановлення.**

Отсією ординацією встановляємо Митрополичу Шкільну Раду, як надзірну комісію над усіми школами, що є під ординаріятською або монастирською управою.

Митрополича Ординаріятська Шкільна Рада складається з членів духовних і світських, знавців шкільних справ, яких запрошує Митрополичий Ординаріят. Членство триває три роки. Митрополича Ординаріятська Шкільна Рада збирається на засідання раз у місяць під проводом Митрополита або його заступника. Презенційна марка за відбуте засідання виносить 10 зл.

Оскільки йде про монастирські школи, що користуються правом прилюдности й тому під організаційним і педагогічним оглядом є залежні від державної Шкільної Кураторії, завданням Митрополичої Ординаріятської Шкільної Ради буде дбати, щоб у тих школах було забезпечене католицьке виховання. Оскільки йде про ординаріятські школи, то Митрополича Ординаріятська Шкільна Рада буде для них рівноважником шкільної кураторії, отже її завданням буде: укладати плян науки й плян католицького виховання; назначувати шкільні підручники; апробувати вчительські сили, предложені їй директором заведення й укладати форму контрактів з учительськими силами; дбати про правильну візитацію шкіл; назначувати речинці іспитів і іспитові комісії; приймати в другій інстанції відклики від рішень дирекції.

Щодо візитації шкіл, то Митрополича Ординаріятська Шкільна Рада подбає, щоб кожна школа була звізитована раз у рік і для тієї цілі буде делєгувати більшістю голосів для поодиноких шкіл візитатора, що після відбутої візитації зложить повізитаційний звіт Митрополичому Ординаріятові.

Від Митрополичого Ординаріяту

У Львові, дня 15. липня 1935.

† *АНДРЕЙ*
*Митрополит.*

Ч. 744/Пр.

**У справі дяківок, кладовищ, сервітутів і реальних тягарів.**

І. Множаться випадки, що з байдужости або зі зле зрозумілої згідливости й уступчивости Отці Парохи не реагують на загарбання громадами церковних кладовищ і дяківок та на співуживання пасовиськ, або на просьбу громад чи приватних, хоч і народніх, установ, дозволяють на співужиткування й уживання церковних будинків (дяківок) на школи, громадські канцелярії, шпихлірі, склади пожарничого приладдя, крамниці кооператив тощо, не вимагаючи ні оплати хочби й незначного чиншу, ні навіть якогонебудь письменного контракту, що признавав би власність Церкви. З причини цього недбальства й просто каригідного поступування Отців Парохів пропало вже багато церковного й приходського майна.

Митрополича Консисторія пригадує, що це заприсяжений обовязок усіх парохів і настоятелів парохій берегти довірене їм майно перед грабіжю громад і поодиноких осіб, та що не вільно

без письменного дозволу Ординаріяту нікому дозволяти вживати церковне чи приходське майно.

Водночас Митрополичий Ординаріят приказує всім Парохіяльним Урядам перевірити за інвентарем церковного й приходського майна й за табулярними витягами, чи церква й приходство находяться в посіданні всіх своїх ґрунтів і будинків. Особливішу увагу слід звернути на т. зв. дяківки, на які громади спеціяльно посягають. Про всі факти загарбання церковного й приходського майна приказується негайно тут донести, щоб рятувати те, що ще дасться врятувати.

II. В останніх часах виявилось у кількох випадках, що Отці Парохи виконували в прислугуючі приходствам на підставі ерекційних актів, інвентарів і сервітутових рішень — сервітути й реальні тягарі, як побір дерева й вільне мливо, не ствердивши, що ці права не були заінтабульовані в ґрунтових книгах на служебних добрах. Щойно з нагоди ліцитації дотичних маєтків вийшов на яву той брак, а це спричинило коштовні процеси й наразило приходства на небезпеку втрати сервітутів, бо сервітути вписано на далекім місці, по всіх довгах, задля яких маєтки зліцитовано.

Супроти цього Митрополича Консисторія приказує всім Парохіяльним Урядам провірити, чи прислугуючі дотичним приходствам сервітути й реальні тягарі є заінтабульовані. Про брак інтабуляції Митрополича Консисторія приказує тут донести до двох місяців під особистою дисциплінарною відповідальністю Отців Парохів і Завідателів.

Ч. 8105/М.

### Метрикальні звідомлення — ургенс.

Взиваються всі Парохіяльні Уряди, що досі не прислали звідомлень, від яких років починаються в парохії метрики та яких річників бракує (див. АЕВ: 1933, ч. VII, стор. 114, ч. 9132/М; 1934, I, стор. 17, ч. 509/М; 1934, V, стор. 124, ч. 5750/М; 1934, XI, стор. 195, ч. 9422/М), щоб ці звідомлення відворотно сюди прислали. Скору присилку допильнують Деканальні Уряди. Всім Деканальним Урядам при пересланні копій за 1934 рік вислано викази, з котрих парохій їх деканату бракують вимагані звідомлення.

## ОГОЛОШЕННЯ ВІДОЗВИ Й КОМУНІКАТИ.

### Конкурс на опорожнені парохії.

Отсим розписується конкурс на опорожнені парохії з речинцем до кінця вересня ц. р.

1. Батьків залозецького деканату, надання вільного.
2. Берлоги рожнітівського деканату, надання державного.
3. Біле нараївського деканату, надання церковного.
4. Бортків глинянського деканату, надання вільного.
5. Висипівці озірнянського деканату, надання вільного.
6. Вільховець бережанського деканату, надання вільного.
7. Ганівці галицького деканату, надання приватного.
8. Довга Войнилівська войнил. декан., надання вільного.
9. Зарудє зборівського деканату, надання церковного.
10. Кліщівна нараївського деканату, надання приватного.
11. Котузів зарваницького деканату, надання вільного.
12. Куропатники бережанського деканату, надання приват.
13. Лецівка перегінського деканату, надання приватного.
14. Лоня унівського деканату, надання вільного.
15. Лютовище підкамінецького деканату, надання приватного.
16. Манаїв олійського деканату, надання приватного.
17. Межиріче жидачівського деканату, надання приватного.
18. Мільно залозецького деканату, надання вільного.
19. Несторівці озірнянського деканату, надання приватного.
20. Нивиці лопатинського деканату, надання приватного.
21. Німшин галицького деканату, надання церковного.
22. Новиця Горішня калуського деканату, надання держав.
23. Орявчик скільського деканату, надання приватного.
24. Пеняки підкамінецького деканату, надання приватного.
25. Перевозець войнилівського деканату, надання приват.
26. Плетеничі перемишлянського деканату, надання приват.
27. Плісняни зборівського деканату, надання приватного.
28. Ражнів брідського деканату, надання вільного.
29. Ратищі залозецького деканату, надання приватного.
30. Сморже тухлянського деканату, надання приватного.
31. Сопіт скільського деканату, надання вільного.
32. Суходіл перегінського деканату, надання державного.
33. Труханів лубянецького деканату, надання вільного.
34. Хащованє тухлянського деканату, надання приватного.
35. Чистопади залозецького деканату, надання приватного.

36. Якимів милятинського деканату, надання церковного.
37. Ямельниця скільського деканату, надання вільного.
38. Ярчівці озірнянського деканату, надання вільного.

Ч. 8137/К.

**Поручення брошури про Ексц. Митрополита.**

Всечесним Отцям поручається прийняти і поширювати брошуру п. радн. Івана Копача: „В честь Митрополита Кир Андрея (в сімдесятьліття Його життя)". Дохід із розпродажі брошури призначений на шпиталь Народньої Лічниці ім. Митрополита Андрея Шептицького. Автор, широко відомий громадянин-виховник, подає свої дуже бистрі міркування про достойну особу Митрополита-Ювилята, які заслуговують собі місце в ювилейних торжествах. Львів, дня 29 липня 1935. О. Др. В. Лаба, за час Ген. Вікарій.

**Пята Унійна Конференція в Пінську — запрошення.**

Дуже прохаю вшанувати Своєю присутністю V-у Пінську Конференцію в справі Церковної Унії, що відбудеться в днях 5—7 вересня 1935 в будинку Вищої Духовної Семинарії.

Початок Конференції дня 5-го в год. 9-ій ранку: „Царю небесний", Служба Божа в семинарійній молитовниці і слово літургісаючого. Інавгурація в год. 11-ій.

Виклади зволили обіцяти такі доповідачі: О. Іван Урбан, Т. І., редактор Орієнса з Кракова: Завдання й характер полєміки з православними; о. маг. Яцко Воронєцький, Ч. К.: Наше відношення до Святих православної Церкви; о. Др. Ігнатій Свірський, проф. виленського унів.: Погляди російських богословів на аскезу; о. Антін Нєманцевич, Т. І., проф. Папської Семинарії в Дубні: Духовенство латинського обряду й унійна праця; о. Кирило, Капуцин, проф. Пінської Семинарії: Західні монаші Чини й унійна праця; о. Др. М. Нєхай, проф. Духовної Семинарії в Люблині (титул реферату подасться пізніше). Сподіваний теж докладчик від Богословської Академії у Львові.

Закінчення Конференції дня 7-го в год. 9-ій ранку: Архієрейська Служба Божа в пінській катедрі за душу бл. п. еп. Лозінського, ініціятора Пінських Конференцій з панахидою в східньому обряді та промова пінського Ординарія. Після обіду, на бажання, прогулька кораблем або потягом до Любешова, де відбудеться дня 8-го вересня посвячення церкви ОО. Капуцинів східн. обряду.

Особи, що хочуть прийняти участь у Конференції, зволять заздалегідь повідомити пінську Консисторію про день і час прибуття. Також поробиться заходи біля вихлопотання залізничої знижки для Учасників Конференції на поворотну дорогу. Пінськ, дня 9 серпня 1935. підп. † Нєміра, Епископ-Помічник Пінський.

Відозву-оголошення Пінського Епископа подається до відома Всч. Духовенству Архіепархії.

### Шематизм і мапа Архіепархії.

З цим числом Архіепархіяльних Відомостей розсилається Шематизм Архіепархії на 1935/36 рік. Ціну за Шематизм 6.40 зл. стягнеться Парохіяльним Урядам із т. зв. канцелярійного ричалту за цей рік. Інші, які ніякого ричалту не дістають, пришлють належитість чеком або переказом, зазначуючи на відтинку: за Шематизм 1935/36.

При цій нагоді повідомляється, що зі згаданого ричалту стягнеться теж по 5 зл. за мапу Архіепархії, яку в березні місяці ц. р. вислано до всіх парохій за посередництвом Деканальних Урядів.

## ХРОНІКА

### Рукоположення одержали:

1. Горинь Мирон, неопресвитер, 23. VI. 1935.
2. Дубицький Юрій Теодор, неопресвитер, 4. VIII. 1935.
3. Дурбак Всеволод Іван, неопресвитер, 24. II. 1935.
4. Лукашевич Йосиф Адріян, неопресвитер, 4. VIII. 1935.
5. Монцібович Роман Корнило, неопресвитер, 4. VIII. 1935.
6. Нагаєвський Ісидор, неопресвитер, 23. VI. 1935.

### Назначення:

1. Хавлюк Михайло, катихит у Галичі, назначений ректором Малої Семинарії у Львові.
2. Чорняк Іван Др., префект Духовної Семинарії, назначений доходячим духовником Малої Семинарії у Львові.
3. Дурбак Всеволод, по повороті зі студій у Римі, назначений префектом Малої Семинарії у Львові.
4. Перрідон Яків, ректор Малої Семинарії у Львові, назначений капеляном СС. Студиток у Брюховичах.
5. Ждан Іван, префект Малої Семинарії у Львові, назначений

катихитом прив. дів. гімназії „Р. Ш.“ і шкіл Макринінського монастиря СС. Василіянок у Львові.

### ДУШПАСТИРСЬКІ ПОСАДИ

**Завідательства отримали:**

1. Блозовський Михайло, духовник Малої Семинарії у Львові, в Чесниках рогатинського деканату (Ч. 8176/Л).
2. Горинь Мирон, неопресвитер, у Орявчику, скільського деканату (Ч. 7395/Л).
3. Лукашевич Йосиф, неопресвитер, у Перевізці войнилівського деканату (Ч. 7840/Л).

**Ректором церкви назначений:**

Дубицький Юрій, неопресвитер, у Липиці Долішній рогатинського деканату (Ч. 8181/Л).

**Сотрудникамм назначені:**

1. Бабій Олександер, сотрудник у Могильниці теребовельського деканату, в Стриганцях нараївського деканату (Ч. 8178/Л).
2. Монцібович Роман, неопресвитер, у Калуші (Ч. 7878/Л).
3. Нагаєвський Ісидор, неопресвитер, у Могильниці теребовельського деканату (Ч. 8179/Л).

**Анулювання попередніх призначень:**

АЕВ. VII, стор. 227: Заячківський Володимир, сотрудник у Лучинцях рогатинського деканату, призначений на завідательство в Орявчику скільського деканату, остав на старому місці (див. АЕВ. VIII, ст. 268).

### ПОМЕР

**Вітошинський** Евген, парох Чесник рогатинського деканату і член посмертного фонду, помер на 70-му році життя й 46-му священства.

Його душу поручається молитвам Духовенства Архіепархії.

Накладом Митроп. Ординаріяту. Друк. „Бібльос“ Львів, Японська 7.

Opłata pocztowa opłacona ryczałtem

# ЛЬВІВСЬКІ АРХІЕПАРХІЯЛЬНІ ВІДОМОСТИ

РІЧНИК XLVIII. ЛЬВІВ, 15. ВЕРЕСНЯ 1935 р. Ч. IX.

Ч. 7976/РД.

## Хрестна Дорога.

За благословенням Митрополичого Ординаріяту основано в Гошові на Ясній Горі побожну духовну вправу: Розважання Страстей Христових при 14-ох Станицях, або т. зв. Хрестну Дорогу.

Тому, що вже саме розважування Христових Страстей душу просвічує, очищує й обдаровує багатьома ласками і є сповненням гарячого Христового бажання — спогадувати частіше на Його страсти й хрестну смерть, а надто Церква обдарувала його багатьома відпустами, Митрополичий Ординаріят взиває Духовенство заохочувати своїх парохіян до відправлювання Хрестної Дороги і тим чином набувати многі відпусти (раз на добу можна набути відпуст повний, а частинні частіше). Відправлювання Хрестної Дороги розбуджує гарячішу любов до Найсвятішого нашого Спасителя і тому кажуть деякі духовні письменники, що воно причиняється до духовної обнови парохії, а венедиктинець Марміон у своїй книжці про „Христові Таїнства" пише, що цю побожну практику Хрестної Дороги треба класти на першому місці по св. Тайнах і церковнім правилі.

Ч. 630/Д.

## Оборона Духовенства — як поступати.

Часто буває, що священик в обороні своїх прав, чи в виясненні якоїсь справи, виявляє брак обережности, оглядности, а часом навіть у забутті і брак такту. Це буває причиною судового процесу, в якому священик поносить вину й кару.

Звертається увагу Всч. Духовенству, щоб у своїй обороні самі не реагували, а відносилися з представленням справи до Митрополичої Консисторії, яка в обороні священика поробить відповідні кроки.

Ч. 9555/П.

**Податкові залеглості — розпорядження щодо відписання.**

На основі останнього розпорядку Мін. Скарбу з дня 15. IV. 1935 (ДЗРП ч. 29/35, поз. 225) можуть бути даровані чи відписані до половини, а навіть у цілості податкові залеглості, які датуються з давних літ аж по день 1. IV. 1933, а саме: Половина залеглого податку зперед 1. IV. 1933 буде відписана тому платникові, що в бюджетовім році 1934/35 заплатить до дня 15. X. 1935 бодай таку квоту, яка відповідає висоті виміру даного податку в році 1934/35, а загальна сума залеглостей, обрахована на день 31. III. 1935, у порівнанні з загальною сумою залеглостей з 31. III. 1933 не збільшилась, або коли не зменшилась не більше як на 25%. Коли сума цілої залеглости зменшилась понад 25%, себто понад $^1/_4$ цілої залеглости, тоді відписується платникові цілий залеглий податок зперед 1. IV. 1933 року.

Пояснення на прикладі; Хтось має залеглість у грунтовім податку з давніх літ до 1. IV. 1933 в квоті 1.000 зол., а в бюджетовім році 1934/35 вимір грунтового податку виносить 200 зол. Отже, щоб була подарована половина залеглости (в нашім прикладі 500 зл.), треба заплатити до дня 15. X. 1935 вимірений податок у квоті 200 зол., а щоб набути уморення цілої залеглости (1.000 зол.), треба ще доплатити понад 25% ($^1/_4$) залеглости, себто біля 260 зол. — В обох випадках, себто чи йде про відписання половини чи цілої залеглости, вимагається ще заплачення 1-ої рати грунтового податку за 1935-ий рік.

В звязку з тим Митрополича Консисторія розпоряджує:

В усіх випадках, у яких податкові залеглості по день 31. III. 1933 залишились незаплачені будьто з причини смерти пароха або завідателя, будьто з причини перенесення пароха чи завідателя на іншу парохію або до іншої епархії, на теперішніх парохів чи завідателів, себто тих, що вживають ерекціональне поле від 1 січня 1934 (згл. від 1. IV. 1934), спадає цілковита відповідальність за податкові залеглості по день 1. IV. 1933. То значить, теперішні парохи чи завідателі парохій, що від 1. IV. 1934 вживають ерекціональне поле, обовязані використати пільги на основі цього розпорядку Мін. Скарбу тим, що вплачують до дня 15. X. 1935 цілорічний грунтовий податок за 1934/35 рік і понад 25% залеглости та ще 1-у рату грунтового податку за 1935 рік, а тим самим осягають відписання цілої залеглости.

Ч. 8903/ПБ.

### „Божа Наука" — звіти про розпродажу.

Митрополича Консисторія взиває Деканальні Уряди негайно предложити точний звіт з книжок „Божа Наука", пересланих минувшого року до всіх деканатів для Парохіяльних Урядів. Непібрані Парохіяльними Урядами примірники Деканальні Уряди звернуть Консисторії, згл. візвуть ще раз ОО. Парохів, щоб їх узяли й зложили належні квоти. В противному випадкові справу передасться Церковному Судові.

## ОГОЛОШЕННЯ, ВІДОЗВИ Й КОМУНІКАТИ.

Ч. 9106/Л.

### Конкурсовий іспит.

Повідомляється Всч. Духовенство, що устний конкурсовий іспит з наук відбудеться дня 7 листопада, вівторок, у 9-ій годині ранку. Священики, що хотять приступити до того іспиту, мають до кінця жовтня прислати письменні праці на нижче подані теми, а дня 7 листопада в год 8-ій явитися в консисторській салі засідань та предложити свідоцтва складених передконкурсових іспитів і спис прочитаних книжок богословського змісту. Тогож дня мають кандидати відправити Службу Божу в наміренні Його Ексцелєнції Митрополита.

### Теми праць до конкурсового іспиту.

Свящ. Писання:

Пояснити 8 блаженств з нагорної проповіди (Мат. 5, 1—12; Лук. 6, 17—26).

Догматика (до вибору одної з двох):

1. Благодать освячуюча як друга природа в чоловіці.
2. Нерозривність супружжа (догматичні докази з узглядненням сучасних течій).

Моральна:

Щоб захоронити себе від нещасливих випадків, люди носять при собі різні амулєти, вішають маскоти і т. д. Молодий чоловік, що обслуговував у готелі вінду, хотячи добути собі прихильність священика, сказав йому, що він віруючий і тому як амулєт носить у пуляресі медаліоник Матери Божої, щоб захоронити себе й вінду від випадку. При дальшій розмові священик довідався, що він усе боявся випадку при вивоженні чи звоженні гостей віндою, але як у вінду вступив з початку дня, як перший, священник,

він уже цілий день не боявся випадку, впевняючи, що він у це вірить. Питання:

1. Проти якої Божої заповіди є цей гріх суєвіря?
2. Якого роду і якої важкости цей гріх?
3. Які обтяжуючі й облегчуючі обставини цього гріха?

Пасторальна:

Яких засобів вживе душпастир, щоби ввести в життя в своїй парохії організації Католицької Акції?

Канонічне право:

1. З можливістю яких супружих перепон канонічного й горожанського права належить числитися при вінчанні второбрачних?
2. Які справи є предметом конкордатів Апостольського Престолу зі світськими державами?

Катихитика:

Катихит як учитель молитви своєї дітвори. (Праця катихита під оглядом формальним і матеріяльним).

## Конкурс на дяківські посади.

Розписується конкурс на такі дяківські посади:

1. Бишки поморянського деканату, вимаганий дяк з вищими кваліфікаціями. Дотація: треби й роківщина по умові з парохіянами; хати й поля нема. Прохання до кінця листопада до Парохіяльного Уряду в Бишках, п. Конюхи к. Бережан.
2. Воля Задеревська болехівського деканату, вимаганий дяк з вищими кваліфікаціями з теноровим високим голосом. Дотація: треби й роківщина. Прохання до кінця жовтня до Парохіяльного Уряду в Волі Задеревській, п. Соколів к. Стр.
3. Кунашів галицького деканату. Дотація: $2^1/_2$ морга поля в прил. Желибори й треби; хати нема. Прохання до кінця жовтня до Парохіяльного Уряду в Кунашеві, п. Болшівці. На відповідь долучити значка.
4. Либохора тухлянського деканату. Дотація: роківщина (100 зл.), треби й помешкання, яке піднаймає для дяка Парохіяльна Рада. Прохання до кінця листопада до Парохіяльного Уряду в Либохорі, п. Тухля.
5. Чолгани болехівського деканату, вимаганий дяк з вищими кваліфікаціями. Дотація: 1 га сіножати й треби. Хата й роківщина по умові з парохіянами. Прохання до кінця жовтня до Парохіяльного Уряду в Чолганах, п. Болехів.

Ч. 7849/ДЦ.

## Відозва Марійського Товариства Молоді.

Усім священикам лежить на серці належне релігійне виховання нашої молоді, поглиблення релігійних та етичних переконань і вироблення її хрустальних характерів. У цій праці великою поміччу для священиків є Марійські Дружини молоді, що золотими буквами записалися на сторінках історії кат. Церкви та удостоїлися найвищих похвал з уст римських Папів. І нашому народові не чужий був марійський рух. Одначе справді живу діяльність проявили наші мар. організації щойно від 1918 р., коли у Львові повстало Марійське Товариство Молоді — як централя всіх марійських організацій. Досі Товариство зорганізувало майже 20.000 укр. молоді в 240 організаціях. Крім того Товариство поширило в нас католицьку літературу і пресу. Число поширених примірників перевищає 2,000.000. Черговою заслугою Товариства було введення і поширення т. зв. „замкнених реколєкцій", що їх досі відбулося понад 70 серій. Вже зі сказаного слідує, що МТМ. сповняло справді велике завдання. Сьогодні, внаслідок зубожіння молоді, несовісности передплатників та браку допомоги від старшого громадянства, Товариство находиться в такім критичнім фінансовім положенні, що йому грозить цілковита ліквідація. До цього не можна допустити! Марійське Товариство Молоді та його видавництва мусять дальше істнувати й розвиватися. Цього вимагає Бог, цього хоче наша молодь! Тому ця молодь простягає до старшого громадянства свою руку і просить: „Поможіть нашому Марійському Товариству дальше розвиватися і працювати над нашими душами. Споможіть його бодай вдовиною лептою". Ця просьба не сміє прогомоніти безслідно!

Прохання-відозву Марійського Товариства Молоді у Львові Митрополичий Ординаріят подає до відома Всч. Духовенству Архієпархії та поручає одну з неділь жовтня призначити на збірку жертв у церкві на це Товариство. ОО. Душпастирі звернуть вірним на проповіді увагу на високоблагородну ціль Товариства і його потреби та заохотять їх до складання жертв. Зібрані гроші слід переслати до Товариства (Львів, Сикстуська 39а) з допискою: „Жертва".

## Передконкурсові іспити — пригадка про речинець.

Подається до відома Всч. Духовенству, що передконкурсові іспити на Богословській Академії у Львові відбуваються кожного місяця (за виїмком ферійних, себто січня, липня, серпня й вере-

сня) в середу після 1-го. До іспиту слід зголоситись бодай тиждень наперед у Деканаті Теольогічного Виділу Академії, зазначуючи дату ординації згл. останнього передконкурсового іспиту.

Ч. 8012/К.

**Пропаганда ощадности.**

До Митрополичої Консисторії звернулося товариство „Ощадність" для господарности й добробуту у Львові, з проханням поручити його Всч. Духовенству Архіепарії. А саме: Останніми часами, якраз з огляду на господарське лихоліття, воно приступило до живішої акції в пропаганді масової ощадности. Зокрема в львівському повіті вдається йому з великим успіхом заводити по селах збірниці, що мають за ціль втягати все наше громадянство до масової дрібної ощадности. Найближчою метою Товариства тепер — опанувати цілий львівський повіт, а дальше — *поширити свою діяльність на всю нашу етнографічно українську* територію.

Подаючи до відома зміст прохання Т-ва „Ощадність", Митрополича Консисторія гаряче поручає його Духовенству Архіепарії. По всякі інформації, потрібні друки й по прелєгентів слід звертатися на адресу: Товариство „Ощадність" для господарности й добробуту, у Львові, вул. 3 Мая ч. 15.

Ч. 7713/Мон.

**Приют для старичок у Львові.**

Т-во СС. Йосафаток у Буську отворило приют для старичок у Львові, вул. Замкова ч. 11. Кожна із старичок, що хоче бути принята до приюту, при своїм вступленні мусить зложити відповідний посаг, який вистарчив би на покриття коштів приміщення, вижившення та похоронів.

Всч. ОО. Парохи, передовсім міста Львова, подадуть вірним до відома про істнування цього приюту та заохотять тих, що потребують опіки, вступати до приюту. Зголошення й по інформації слати на адресу: Управа СС. Йосафаток у Львові, Замкова 11.

**Книжки й видавництва — поручення Духовенству.**

1. Вже появився 1-ий том писань Митрополита Андрея Шептицького як XV том Праць Гр.-кат. Богословської Академії п. з. Пастирські послання до духовенства й вірних станиславівської епархії й розсилається Квестурою Академії в ціні 3·50 зл. за

примірник з пересилкою. Всч. Отці, до яких вислано примірник і забажають лишити його для себе чи для парохіяльної бібліотеки, перешлють Академії залученим до книжки чеком повищу суму.

2. Останніми днями вийшла із друку книжка Григорія Дворянина п. з. **Наука сектантів і католицька Церква** зі вступом Ексцелєнції Митрополита Кир Андрея. Книжка складається з двох частин: з загальної, у якій подана історія кількох важніших сект, загальний погляд на організацію, розповсюднення сектанства та способи сектанської агітації, та з спеціяльної, в якій автор переходить поодинокі секти і їх науку, а в відповіді збиває її. Книжка досить обємиста (176 стор. друку 8⁰), а ціна її 3·50 зл. з пересилкою. При замовленні 10-ох примірників — 30 зл. разом з почтовою пересилкою. Замовляти в автора: Львів, пл. св. Юра 5 — (Архів у Митрополичій Палаті).

3. Видавництво „Криниця“ в Перемишлі поставило собі завдання видавати якнайдешевші книжечки релігійного й світського змісту, в рямцях Католицької Акції. Дотепер видано: 1) Коляди, колядки й щедрівки, 2) Церковні пісні на всі свята в році, 3) Христові Страсти, 4) Христос Воскрес і 5) Образці „На спомин І-го св. Причастя“. Перші три книжечки з почтовою оплатою по 25 гр., а книжечка 4-а й образець по 17 гр. за примірник. Адреса Видавництва: Перемишль, пл. Чацького 5.

Митрополича Консисторія поручає згадане Видавництво Всч. Духовенству Архіепархії.

## ХРОНІКА.

**Правом уживання фіол. колпака й пояса наділений:**

Янович Антін, парох Струтина золочівського деканату (Ч. 8875/РД).

**ДУШПАСТИРСЬКІ ПОСАДИ**

**Рукоположення отримали:**

1. Салагуб Роман, неопресвитер, 18. VIII. 1935.
2. Совяк Ярослав. неопресвитер, 25. VIII. 1935.

**Завідательства отримали:**

1. Гайдукевич Йосиф, ректор церкви в Зарубинцях скалатського деканату, в Угринові Середнім калуського деканату (Ч. 7435/Л).

2. Горинь Мирон, завідатель Орявчика скільського деканату, в Довгій Войнилівській войнилівського деканату (Ч. 8366/Л).
3. Лукашевич Йосиф, завідатель Перевізця войнилівського деканату, в Слободі Болехівській, болехівського деканату (Ч. 8235/Л).

**Ректором церкви іменований:**

Онуферко Єремія, завідатель Скалата, в Зарубинцях скалатського деканату (Ч. 8036/Л).

**Сотрудниками назначені:**

1. Бабій Олександер, сотрудник у Стриганцях нараївського деканату, в Пацикові долинського декату (Ч. 8374/Л).
2. Кулик Дмитро, сотрудник у Добромірці новосільського деканату, в Германові винницького деканату (Ч. 8512/Л).
3. Салагуб Ромам, неопресвитер, у Добромірці новосільського деканату (Ч. 8208/Л).
4. Совяк Ярослав, неопресвитер, у Колтові оліївського деканату (Ч. 8663/Л).

**Похвальні грамоти одержали:**

1. Гардецький Григорій, парохіянин Бернадівки теребовельського деканату (Ч. 7028/РД).
2. Гогусь Анна, парохіянка Заздрости теребовельського деканату (Ч. 7028/РД).
3. Грабовецький Теодор, парохіянин Кутів олеського деканату (Ч. 6864/РД).
4. Гребінник Степан, церк. провізор у Струсові теребовельського деканату (7821/РД).
5. Гуйда Йосиф, парохіянин Заднишівки скалатського деканату в Підволочиськах (Ч. 8061/РД).
6. Гуйда Павлина, лат. обр., мешканка Підволочиськ (Ч. 8061/РД).
7. Загородна Юстина, парохіянка Бернадівки теребовельського деканату (ч. 7028/РД).
8. Заяць Йосиф, парохіянин Струсова теребовельського деканату (Ч. 7028/РД).
9. Карабін Марія, парохіянка Шоломиї винницького деканату (Ч. 6677/РД).
10. Карабін Петро, парохіянин Шоломиї винницького деканату (Ч. 6677/РД).

Накладом Митроп. Ординяріяту. Друк. „Бібльос“ Львів, Японська 7.

Opłata pocztowa opłacona ryczałtem

# ЛЬВІВСЬКІ АРХІЕПАРХІЯЛЬНІ ВІДОМОСТИ

РІЧНИК XLVIII. ЛЬВІВ, 15. ЖОВТНЯ 1935 р. Ч. X.

## До тих, що на Пасху не сповідалися.

Рік тому я дуже запрошував і заохочував тих, що не відбули св. Великодної сповіди, щоб сповнили цей — може найважніший християнський обовязок. Деякі з них може мене послухали й через щире покаяння вернули до Божої благодати. Інші не послухали, а тому й заслужили на ті кари Церкви, якими вона владою Ісуса Христа відділяє від суспільности християн тих, що не хотять повинуватися її приказам.

Сьогодні вертаю ще до того самого предмету. Вертаю не на те, щоб поіменно назвати впертих та непослушних, але щоб їх ще раз в імені Ісуса Христа завізвати до опамятання й до покаяння. Хто бодай раз у рік не приступає достойно до св. Причастя, той допускається важкого гріха та наражується на те, що, якщоб нагло помер без покаяння, його тіло не моглоб бути похоронене по християнськи, в посвяченій землі, на кладовищі. Тому кожний такий, що в часі Пасхи, бодай цей раз у році, не їсть пресвятого Христового Тіла і не пє пресвятої чаші Його Крови, живе без Божої благодати, без Божого благословення. Без пресв. Евхаристії не можна бути добрим християнином; не тільки з причини того гріха—опущеного пасхального св. Причастя, але й тому, що хто не приступає до св. Причастя, той певно і в багатьох інших речах переступає Божу заповідь і стягає на себе Божий гнів і Божу кару. Він передовсім часто опускає Службу Божу в неділі і свята, опускає молитву та не має Божої благодати, потрібної до християнського життя, себто не може якслід сповняти своїх обовязків супроти Бога, супроти родини й супроти себе самого, не може бути справедливим супроти ближніх, побожним супроти Бога, послушним Церкві, бо з власної провини не має Божої благодати, потрібної до праведности християнського життя. А вже через те саме йому трудно сповняти якслід щоденні обовязки християнина супроти жінки чи мужа, супроти дітей, супроти сусідів, його життя переминає

без заслуг, година смерти зближається, незадовго має станути перед Божим судом, — нещасний на те все не памятає та йде вперед неначе з завязаними очима й не бачить пропасти, в яку з дня на день може впасти на вічні віки.

За непослух для Церкви кожний такий заслуговує на кару екскомуніки, відлучення від церковної суспільности. Та ми, узглядняючи те, що він радше недужий і невидючий, ніж злобний, замість на нього накладати належну кару, ще запрошуємо його та прохаємо, щоб рятував свою душу і через щире покаяння вертав до Божої благодати та поправив дотеперішнє життя. Чи не бачиш, нещасний грішнику, як Боже милосердя жде на хвилину твого навернення? Чи думаєш, що ти втечеш від Божого суду? Коли погордиш багацтвом Його доброти й поблажности та довготерпеливости — чи знаєш, що Божа благодать приведе тебе до покаяння? Чому по твоїй твердоті й нерозкаяності серця збираєш собі гнів на день гніву і обявлення справедливого Божого суду (Рим. 2, 3—5)?

Дорогі Брати! Божий суд зближається, зближається година смерти й нам прийдеться здавати перед справедливим Суддею людської совісти страшний рахунок за всі наші діла, слова й мисли; усе, що днесь закрите, буде відслонене, вийде на яву; усе буде суджене, за кожний крок, за кожне слово життя мусимо відобрати нагороду або кару. Ти нещасний брате, ти нещасна сестро, ви бідні діти, що живете в гріхах і не думаєте про те, щоби з них піднестися. — Опамятайтеся, наверніться до Господа Бога, зробіть як блудний син, що, прийшовши до себе, сказав собі: „Верну до мого батька; у нього і наймитам ліпше, ніж мені тут на чужині!“ Ви через гріхи віддалилися від Батька, від родинної хати, від Божої благодати та може й від Матери своєї — св. католицької Церкви. — Верніть, а Отець милосерний прийме вас, як прийняв блудного сина, благодаттю Своєю Він вийде напроти вас, обійме, піднесе й верне світлу одіж Своєї ласки і на руки дасть перстень Своєї любови, як це в св. Євангелію оповіджене у тій пречудовній притчі про блудного сина.

II

Сумне, страшне положення грішника, що не сповідався і не причащався навіть у св. Пасхальному часі. Але гірше положення тих нещасних і засліплених, що сповідалися і причащалися, але зробили це тільки про людське око, без доброї волі, без щирого покаяння, без любови до Бога, без Божої благо-

дати. Тих, що на Пасху не сповідалися, їх усі знають за грішників, тому для них лекше покаяння. Але вас, нещасних, що зле сповідалися і в грісі прийняли святотатське Причастя, — вас ніхто за грішників не має, а всеж ваша доля є гірша від долі тамтих грішників. Може таких і небагато, але їх засліплення, їх нужда й те нещастя, яке, бідні, на себе стягнули, є таке, що мені, вашому душпастиреві, треба особливішим способом про них журитися та особливішим способом шукати для них рятунку.

Вже сама сповідь може бути святотатською, себто зневаженням св. Христового Таїнства. Бо зневажає св. Таїнство, хто в сповіді не обвинює себе щиро, себто не відслонює цілої своєї совісти, не кається, за гріхи не жалує, не постановляє якслід поправитися. Якщо з власної вини, свідомо й добровільно каяник закриває перед духовним отцем у сповіді якийсь тяжкий гріх, його сповідь є нещира, а через те й святотатська. По такій сповіді приступати до св. Причастя — це зневажати Найсвятіше Таїнство Пресвятої Евхаристії. А це гріх такий страшний і такий великий, що ніякий поганин ані невірний чоловік чогось подібного не може допуститися. Хто святотатсько причащається, той зневажає саму Пресвяту Особу Ісуса Христа, зневажає Її в подібний спосіб, як зневажали ті, що Ісуса Христа бичували, в святе лице плювали, терням голову вінчали й до хреста прибивали. І то не пересада так говорити й так думати. Сам великий Апостол, св. Павло, надхнений Св. Духом, уживає того способу говорення в посланні до Євреїв. Він каже про тяжкий гріх, що він є неначе прибиванням наново Божого Сина до хреста (Євр. 3, 6), а на другому місці такий гріх називає „топтанням Божого Сина" (Євр. 10, 29).

Це страшне нещастя і страшна може бути кара, яка буде відплатою на віки за той злочин. Тому вам, нещасним, яким трапилося недостойно причащатися, скажу таке: підіть якнайскоріше до св. Сповіди. Якщо маєте такі гріхи, що їх боїтеся або стидаєтеся сказати своєму парохові в селі, підіть до сусіднього священика, або до міста, або на відпуст чи храм, або на якусь місію, або до якогось монастиря і тоді, але вже щиро, отворіть своє серце і обвиніть себе зі всього, навіть із давніх сповідей і з давніх гріхів, навіть з гріхів уже висповіданих, бо вони невідпущені в недобрій, неповній сповіді.

Ніхто не має обовязку сповідатися перед своїм парохом, навіть на Великдень можна сповідатися в кого хто хоче. Кожний парох запрошує на Пасхальну сповідь бодай одного або

й кількох священиків, щоб дати нагоду вірним сповідатися не перед парохом. Але не чекайте, бідні грішники, на таку нагоду! Смерть може прийти нагло й несподівано, може бути, що не діждетеся Христового Різдва, — не зволікайте, не відкладайте, але якнайскоріше очистіть душу, вертайте до Божої благодати!

Тільки те мусите зрозуміти, що до доброї св. Сповіди треба може й довше приготовлятися. Перед св. Сповіддю треба ревною й покірною молитвою випросити собі дар покаяння, дар сердечних сліз, а може треба й постити, бо знаєте, що Ісус Христос сказав: „Той рід не виходить, тільки постом і молитвою". Є гріхи, що їх не можна з душі вигнати без посту, без молитви, а коли за Божою ласкою покаєтеся, бережіться, щоб знову не впасти, й просіть у Бога помочі.

III

Буває й таке, що сповідь не є зла, — а по ній причастя є святотатське. Таке буває, коли священик у сповіді відмовить розрішення, а грішник, нерозрішений, піде до св. Причастя.

Влада, яку Ісус Христос дав Своїй Церкві, а Церква уділяє її через Епископа священикам, є владою розвязувати і звязувати. Священик розвязує, коли відпускає гріхи, а звязує, коли, не відпускаючи гріхів, від каяника чогось в імені Христа й Церкви жадає, накладаючи на душу обовязок. Священик має право розвязувати, себто відпускати гріхи, тільки тоді, коли каяник щиро жалує за гріхи, щиро хоче поправитися і приймає науку й покуту від сповідника. Але буває, що грішник з деяких гріхів хоче поправитися, а з деяких відмовляється. Найчастіше таке нещастя може трапитися чоловікові, що так привик до гріха, що ніяким способом не хоче з ним розстатися, — думає, що не може з ним розстатися. Такими гріхами бувають нечисті гріхи, таким гріхом буває той страшний злочин, яким християни зі св. Таїнства супружества роблять собі поганське співжиття, оперте на спільнім грісі, на взаїмному згіршенні і на надужитті супружества проти природи Таїнства і проти людської природи. В такому нещасному випадкові священик тяжко согрішив би, якщоб дозволяв на таке грішне співжиття та душам лише пошкодив би, утвердив би їх у грісі. Тому священник мусить відмовити розрішення; хочби як його просили й благали — тут не має права й не має способу розрішення. А чоловік, що через свою слабість або через пристрасть або згіршення інших увійшов у таке нещасне положення, в якому не може отримати розрішення, такий мусить передовсім

Бога Всевишнього просити о силу піднестися з гріха, мусить обдумати спосіб, яким міг би піднестися, й послушно піти за радою сповідника.

IV

Бувають ще й такі нещасні грішники, що св. пасхальне Причастя і св. пасхальну Сповідь опустили тому, що відчужилися від Церкви. Часом послухали якихсь єретиків, часом читали якісь безбожні книжки і часом менше, а часом і більше стратили св. віру і до Церкви або рідко або ніколи не ходять. Якщо вони приступили до якоїсь секти, що не признає св. Таїнства покаяння або св. Евхаристії, або бодай самого покаяння, то вони є найнещасливішими людьми в світі. Вони не тільки стратили Божу благодать, але й втратили змогу повороту до Божої благодати. А що такі нещасні Церкву оминають, то й безхосенно булоб мені накликувати їх до покаяння ось цим моїм письмом. Ту працю здаю на вас, Дорогі Брати й Сестри, побожніші в кожній парохії християни. На вас, що частіше до св. Таїнств приступаєте, що належите до Катол. Акції, до Брацтва, до Катол. Союзу, здаю працю навернення нещасних, що цілком відступили від Церкви. За них моліться, шукайте нагоди передати їм побожну книжку, намовити їх піти на місію чи до церкви, показати їм, які фалшиві, а часом і смішні їх гадки щодо віри та передовсім те, що про них знаєте, скажіть своєму отцеві духовному або в часі візити отцеві деканові, щоб св. Церква зі свого боку могла зробити, що треба зробити, щоб вірних остерегти перед усякими небезпеками, а відступників привернути. Памятайте, Дорогі Брати, що хто „наверне грішника від його блудної дороги, спасе його душу від смерти і покриє множество гріхів“ (Як. 5, 20).

Підлюте, в день св. Пророка Йони.

† *АНДРЕЙ*
*Митрополит*

Митрополичий Ординаріят поручає всім Всч. ОО. Душпастирям перечитати це письмо в усіх матерних і дочерних церквах.

*МИТРОПОЛИТ АНДРЕЙ*

# ДО ДУХОВЕНСТВА

(Продовження)

## IX. Моральні чесноти.

**1. Великі, а людські ідеали.** Ніщо більше не може заохотити до нового життя, як велич і краса християнських чеснот. Показати бідному каліці, що лежить на смітнику, як він невеликою працею над собою може стати могутнім і повним здоровля мужчиною, представити йому силу, красу й радість того здоровля та дорогу, якою навіть без великих жертв від себе за Божою благодаттю може дійти до того здоровля, це очевидно — розбудити в хворому організмі якісь природні сили, що могутньо причиняться до здоровля, це викликати реакцію самої природи, яка більше значить ніж усі ліки. А красу і велич духовного здоровля, духовних чеснот, треба представити не в мінімальній мірі, а навпаки — в широкому розмахові душі, що змагає до звершености. Не вистарчає представити недужому ту незамітну й марну міру чеснот, до якої він обовязаний самим фактом, що, висповідавшись, вернув до Божої благодати. Треба йому представити, зробити йому доступним високий, величний і великий ідеал, бо лише такий пробудить у душі дрімаючі сили.

Представлення моральних, людських чеснот може бути для грішника тим успішне, що більше відповідає природному положенню його ума та його сил. Грішник навернений, що кожної хвилини готов вернутися взад, що ще носить у собі всі грішні привички, злі звичаї, слабості, упередження, привязання, помилки, не є просто здібний розуміти й оцінити велич Євангелія. Говоріть йому про найвищі Божі чесноти християнства, про пожертвування смерти для ближніх, говоріть йому про переслідування, про покору, про плач, про лагідність і мир — усього того або цілком не зрозуміє або в дуже незначній мірі. Але говоріть йому про те, що в цілому ряді століть було все природною величю людства, його силою — може те зрозуміє. Представити йому, чим є моральні чесноти для людини, яким вони є просто конечним добром, здоровлям і силою чоловіка, тоді забажає їх не тільки тим надприродним бажанням, що довело його до хрещення або сповіді та може вже або загасло або переминулося, а забажає

чесноти і тим природним бажанням, яким чоловік любить, цінить і бажає того, що відповідає його розумові та його природі. Може відчути навіть щось із голоду і спраги християнської праведности. Очевидно, в такому голоді є спасення недужого. Очевидно, не без Божої благодати і не без тих чеснот, що до оправдання конечні, що їх і по оправданні треба задержати, щоб не стратити праведности. Але той голод і спрага напів природна, що їх викличе в душі ясне представлення моральних чеснот, будуть хоч з далека і хоч троха просвічені тим надприродним світлом, що просвічує євангельським блаженством голодних і жадних праведности. А легко буде представити велич і красу моральних чеснот, коли зважимо, що вони є прикметами найбільших людей. Чеснота второпности, яку будемо називати мудрістю, це чеснота провідників, тих умів, що між людьми заводили лад і організацію, чеснота мужества, яку будемо називати відвагою, це прикмета героїв, що в боях побіджували, або, вмираючи і побіджені, прапор, за який боролися, прикрашували світлом геройства. А вкінці чеснота здержаности, це основа усякої культури й основа усякого поступу. Чиж може бути, щоб людська душа так низько впала, щоб не задрожала на гадку тих могутніх сил, що вказують нам найвищі людські ідеали, дають силу здійснити ті ідеали? Не був би людиною, хто не відчув би величі та краси моральних чеснот. Був би дійсно зіпсутим чоловіком грішник, якого не можна булоб побудити до бажання і праці над здобуттям тих надприродних, але й природних сил і дібр.

Заки приступимо до представлення поодиноких моральних *чеснот треба нам дати загальну дефініцію чесноти.*

**2. Визначення чесноти.** За Аристотелем чеснотою називають богослови ту прекмету душі, яка робить чоловіка добрим і є причиною, що і його діла є добрі. Природної вдачі ніхто не вважає за чесноту, бо до сути чесноти належить, щоб була якоюсь прикметою, доданою до природи, що природу доповняє, звершує, робить неначе досканалою. Також хвилевого розположення чи настрою не можна назвати чеснотою, бо до її сути належить, щоб була прикметою, себто сталою якістю, і то доброю якістю. Наше слово прикмета відповідає латинському „bona qualitas".

Чеснота є прикметою душі, себто усовершує потуги душі, розум і волю. А може відноситься і до нижчої сторінки душі, себто пристрастей і змислів, оскільки їх піддає під владу волі. Та прикмета душі робить її доброю, себто морально доброю, а що

добром чоловіка, в моральному значінні, є бути таким, яким велить розум або віра, то й чеснота робить, що чоловік є таким, яким має бути по світлу розуму й віри, дає йому моральний порядок розуму й віри.

Коли кажемо, що чеснота є прикметою, що робить чоловіка добрим, стверджуємо і те, що природна вдача не є чеснотою, бо природна вдача рівно може хилитися до доброго як і до злого, а рівночасно ставляємо й те, що чесноти не може вжити ніхто до злого, як може вжити природних сил чи таланів. На другому місці кажемо, що чеснота спричинює добре ділання чоловіка. Вона відноситься передовсім до того ділання, бо й ціла моральна вартість чоловіка і проявляється і міститься в правильному діланні. Якщо дається дефініція загальна всіх чеснот, то треба завважити, що й саме теоретичне пізнання є якогось рода діланням душі. Це треба ствердити тому, бо є і чисто інтелєктуальні чесноти, що звершують сам спекулятивний розум і не мають нічого спільного з дійствами волі. У тій загальній дефініції не звертаємо уваги і на те, чи чеснота походить з власного ділання чоловіка, чи вона є Богом дана. Якщо йде про т. зв. вливані Богом чесноти, то требаб до дефініції додати ще й ті слова: „є прикметою, яку Бог у нас без нас звершує". В протиставленні до тих вливаних Богом чеснот, набутими чеснотами називаємо ті прикмети душі, що їх виробляємо в душі правильним поступуванням за принципами розуму й волі.

З дефініції чесноти виходить, що вона є чоловікові потрібна, якщо не попросту до правильного поступування, то бодай до правильного поступування з більшою легкістю та вправою. Без чеснот може чоловік поступати по світлу розуму або й віри, але має в тому поступуванні більші труднощі до поконування. Чесноти не усувають усіх труднощів, але побільшують сили душі до їх поконування. Тому є причиною, що правильні дійства душі стають чоловікові і лекшими і милішими, бо правильне поступування все буває злучене з якоюсь приємністю, бо воно відповідає природі душі і її потребам.

**3. Поділ чеснот.** Чесноти є богословські, інтелєктуальні й моральні.

Богословськими чеснотами є віра, надія і любов. Вони безпосередньо лучать душу з Богом. Їх предметом є Бог, себто ними пізнаємо й хочемо Бога та робимо те задля Його безконечних прикмет. Або іншими словами — вірою пізнаємо Бога, а це тому, бо Він себе дав пізнати обявленням. Надією надіємося

посісти Бога, любовю хочемо Бога, оцінюючи Його доброту над усе, а це робимо тому, бо Він у собі є достойний усякої любови.

Інтелєктуальними чеснотами, чисто теоретичними, є мудрість, розум і знання. До них можна в якомусь значінні дочислити і мистецтво. Мудрість це та прикмета людського інтелєкту, яка дає йому про все судити через найвищу причину всіх річей, себто Бога. Розум це та прикмета душі, що дає їй лекше й скоріше знати всі ті правди, що є самі собою ясні та які розуміємо так, що не потребуємо до них доходити з пізнання інших правд. Знання це та прикмета ума, якою доходимо до пізнання правд за їх причинами, зглядно по найвищій причині кожного предмету знання.

З того виходить, що мудрість від знання тільки тим одним різниться, що мудрість сягає до найвищої причини всіх родів, а знання доходить тільки до найвищої причини кожного роду зокрема. З того походить, що коли мудрість є лише одна, знання може бути многовидне, відповідно до різних родів предметів того знання.

Мистецтво це правило сповнювання якихсь праць. Кажемо, що мистецтво лиш у части може причислятися до умових чеснот, а то тим, що воно умові дає правильно судити про те, який має бути зовнішній вислід його праці. Себто воно не робить волю доброю. Це рівнодушне, чи мистець у твореннї є незгідливої чи лагідної вдачі. Йде тільки про те, чи його твір є добрий, себто красний, довготривалий. У тому є мистецтво подібніше до чесноти второпности чи розваги (prudentia), яка є правилом поступування. Різниться від розваги в тому, що розвага має за предмет поступування волі чоловіка, його моральність, а мистецтво тільки зовнішню вартість твору. Мистецтво це recta ratio factibilium, а розвага це recta ratio agibilium; agere це ділати, facere — робити.

Вкінці моральними чеснотами є розвага, справедливість, відвага чи мужність та здержливість. Ці чесноти називають також головними чеснотами, бо кожна з них ділиться на багато підрядних або побічних чеснот, що властиво є лише пристосуванням принципів головної чесноти до якихсь особливіших предметів чи обставин.

Маючи говорити про моральні чесноти мусимо передовсім представити те, що їм усім спільне, щоб відтак перейти до представлення їх поодиноко.

**4. Моральні чесноти** називаються моральними від латинського слова „mos“. Воно має два значіння — значить стільки що

звичай і обичай. Звичай це те, до чого хто привик. У тому значінні звичаєм є кожна практика — товариська, обрядова, господарська чи яка інша. Так жиди накидали першим християнам практики Мойсеєвого закону: „Коли не обріжетеся по звичаю Мойсея, не можете спастися“ (Дія. 15, 1). Обичай це природний чи неначеб природний нахил робити щось. Оба ці значіння є до себе зближені, бо часто зі звичаю повстає обичай. Звичай стає неначе другою природою. Грецька мова розрізняє ті два значіння тим, що пише те саме слово іншими буквами: ἔθος — звичай, ἦθος — обичай.

З латинського слова „mos“ у другому значінні походить назва християнської праведности — „моральна“ та називати моральними чеснотами ті чесноти, що відносяться або є подібні до нахилів душі або їх звершують чи простують. З того маємо й дефініцію моральних чеснот: вони є прикметами душі, що звершують, доповнюють або простують природні нахили чи жадоби душі. З того йде передовсім їх різниця від умових чеснот. Умові чесноти звершують лиш ум чи розум, а моральні звершують волю (або й ум, але ум практичний) та нахили чи жадоби душі.

Якщоб усі потуги й сили душі були безоглядно підчинені розумові, досконалість розуму вистарчалаб, щоб правильно поступати в житті. Тієї гадки був великий мораліст старинного світу, Сократ. На його думку — всі чесноти сходили на мудрість. Мудрий чоловік не грішить; грішити можна тільки з браку мудрости, з незнання. Слабість Сократового розумування спостеріг уже Аристотель. Він стверджує, що розум є вправді провідником усього людського ділання, але той провід є інший у відношенні до різних сил і потуг душі. Одні з них слухають розуму безоглядно, без ніякого спротиву. Так частини тіла виконують приказ ума. Це навело мудреця поставити засаду, що душа панує над тілом з деспотичною владою (I кн. Політ., гл. 3, по половині). Інші потуги чи сили душі слухають розуму, але нераз зі спротивим. З того фільософ виводить, що ум панує над жадобами душі політичною владою. Спротив жадоби душі може бути такий сильний, що навіть перешкоджує діланню розуму, бодай у поодиноких випадках. Тому нераз видається, що Сократ говорить слушно, що при повному світлі розуму гріх є неможливий, себто якщоб у діланні, при кожній подробиці, чоловік всесторонньо зясовував собі наслідки й цілу вагу свого поступування, це дійсно могутньо здержувалоб його від гріха.

Та всяко, щоб правильно поступати, людині не вистарчає, щоб сам ум був скріплений і звершений чеснотами інтелєктуальними, але крім того ще треба, щоб і жадоби душі, воля і пристрасті, були правильно розположені моральними чеснотами.

**5. Чесноти й пристрасті.** В старинному поганському світі була відома суперечність двох фільософічних шкіл у понятті й представленні того, що називаємо пристрастю. Хоч, по правді сказати, це слово в нашій мові має радше недобре значіння, себто практика нашої мови розвязує, і не цілком правильно, той спір старинних фільософів, що повертався коло питання, чи пристрасті можуть бути чи не можуть бути в душі мудреця, чи вони є чимсь злим? Стоїки вчили, що мудрець чи чоловік добрий не може мати в душі ніякої пристрасти. Для них чеснота була неначе якоюсь безпристрасністю. Перипатетики, себто школа Аристотеля, вчили, що пристрасті в душі мудреця можуть бути, але доповаджені до міри. Секта стоїків, основана Зеноном, втішалася в світі великим успіхом, а його завдячувала передовсім своїй теорії про безпристрасність. У практиці та безпристрасність виходила на брак участи в усіх справах, які людей зворушували й хвилювали. Безпристрасність проявлялася браком милосердя, браком співчуття, браком усіх людських почувань. Гордий стоїк уважав себе за щось вище від людей: його цілий світ неначе не обходив. Перипатетики навпаки — мали найбільше людські поняття. Вони стереглися всякої пересади, а тим може й найбільше відповідали цілій грецькій культурі, що за основу життя й поступу ставляли міру: μηδὲν ἀγᾶν — „без пересади“ або „всьому міра“.

Нераз пізніші фільософи хотіли ту суперечність старинних шкіл звести до малого непорозуміння. І дійсно, якщо пристрастю назвемо невпорядковану пристрасть, себто пристрасть, над якою воля в світлі розуму не панує, тоді мусимо сказати, що стоїки мали слушність. Правдива чеснота вимагає впорядкування пристрастей та жадоб, панування волі над ними та поступування в світлі розуму. Але старинні мови, так грецька як і латинська, пристрастями не називали неопанованих і невпорядкованих порушень жадоби, а називали пристрастю взагалі кожне порушення жадоби змислової природи. Колиж так, то треба сказати, що чеснота моральна якраз потребує тієї змислової природи з її жадобами й порушеннями, бо вона є якраз матерією, предметом моральних чеснот. Вониж полягають на тому, щоб опанувати змислову природу й накинути жадобам та пристрастям міру і правило розуму. Так опановані пристрасті не тільки не є зай-

вими в людині, але навпаки — вони служать їй, щоб правильно жила чеснотами.

Є вправді й чеснота моральна, яка відноситься не до пристрастей, а до поступування чоловіка. Нею є чеснота справедливости. Предметом справедливости не є пристрасті, а ділання людської волі. Але й та чеснота є звязана до деякої міри з життям змислової природи, бо людина, природно, тішиться справедливим своїм поступуванням, а та радість і втіха, хоч може бути і в самій волі, може часом відбиватися і в почуванні радости, себто в порушенні тої пристрасти, що тішиться добром.

Щоб справу ясніше представити чи радше щоб улекшити її розуміння, треба вперед поставити засаду, що пристрастю будемо все називати ті порушення природи, які можуть бути вжиті до доброго й до недоброго. А коли схочемо надати слову „пристрасть" значіння недобрих порушень, будемо вживати слова „неопанована пристрасть".

**6. Поганські моралісти.** Коли ми вже згадали стоїків і перипатетиків, то треба нам по дорозі сказати й те, що літератури старинного світа лишили нам пребагатий матеріял дуже цінних спостережень і роздумувань про чесноти. Найбільші фільософи старовини були всі або виключно або в великій мірі моралістами. Всі вважали за найважніше для людини питання, чим є чеснота і як її набути? І правильно так гадали, бо не може бути для людини важнішого предмету дослідів і фільософічних міркувань, як власна природа чоловіка та питання, як ту природу двигати, щоб була доброю, щоб відповідала ідеалам обичайности. З того виходить, що й християнські моралісти, коли говорять про чесности інтелєктуальні й про чесноти моральні, відкликуються безнастанно на твори старинних фільософів. Так св. Тома багато разів наводить вискази Аристотеля й інших мудреців старовини, а навіть наводить Ціцерона, хоч він і не був самостійним фільософом, а лише компілятором.

Коли порівняємо під тим оглядом світ старинний з новітнім, то треба нам ствердити, що в християнстві людська думка лишила релігії всю науку, всі досліди, всі гадки про чесноту. Себто гадка чесноти так злучилася з гадкою релігії, що вже поза релігією про чесноти ніхто й не говорить. У тому, безперечно, криється признання, що без релігії немає моральности, — одна релігія думає про те й над тим працює, як людей добрими робити. А те загальнолюдське признання сходить на друге, яке нерелігійні люди може нерадо принялиб, що без релігії чоловік не

може бути добрий. Нерелігійні люди такої тези не можуть прияти, бо це значилоб признатись до цілковитого краху всякої нерелігійности. Тому вони тільки пересувають поняття морального добра. Ціль людини вони ставлять в умовому розвитку, в технічному розвитку, в науках, в мистецтві, в винаходах і через те, очевидно, ведуть людей дорогами, що мусять вести в катаклізми, бо ті дороги не узгляднюють головного питання, себто потреби розуму для правильного поступування людської волі в відношенні до пристрастей.

**7. Різниця між моральними чеснотами.** Загально моралісти вже в старинному світі ділили моральні чесноти за їхнім предметом, а предметом чесноти називали те, до чого чеснота відноситься, це є неначе її матерією. Предметом же чи матерією чесноти можуть бути або чини чи дійства людини, або її пристрасті чи жадоби.

Треба тут завважити, що кожна чеснота має свої чини чи дійства і є звязана з якимись жадобами. Але чини є лише проявами, наслідками чесноти, є її вислідами. Щоб це якслід вияснити, пригадаймо собі, що чин людини може бути добрий або злий з двох причин. З одного боку на моральність чину впливає розположення чоловіка до того чину, його воля, яка в тому чині проявляється. А з другого боку той чин може бути добрий або злий лише через його відношення до іншої людини, без огляду на те, яке є відношення самого ділаючого до свого чину. А саме в деяких людських чинах треба вважати на те, що іншому належиться, що є його правом. Так напр. при купнах і продажах, контрактах тощо. Без огляду на те, щó чоловік у купні чи продажі хотів, сам чин може бути добрий чи злий з огляду на третю особу, себто може якісь його права нарушити чи узгляднити. А інші чини є такі, що не наражують і не нарушують чужого права, й тому відносну їх моральну вартість треба брати тільки у відношенні до них самих, у відношенні ділаючого до свого діла. Щоб чини першого роду були правильні, треба якоїсь чесноти, яка регулювалаб поступування людини, себто була причиною, що її чини не нарушувалиб чужого права, але те право шанували. І це є власне те, що називаємо предметом чесноти: чини чоловіка є предметом чесноти, яка їх регулює. Цю чесноту називаємо справедливістю. Вона є в тім, щоб кожному віддати те, що йому належиться. Колиж моральна вартість чину полягає тільки на самому відношенні людини до свого чину, то треба чесноти чи чеснот, які регулювали би внутрішні

пристрасті, почування чи жадоби душі. А чеснотами, котрі регулюють пристрасті й мають за свій предмет пристрасті, є здержаність та відвага чи мужність.

Очевидно, буває, що якийсь чин чоловіка є з обох боків недобрий, себто і внутрішнє розположення людини є зле і чин нарушує чуже право. Тоді неморальність того чину, оскільки нарушує чуже право, є браком чесноти справедливости, а оскільки та неморальність походить зі злого розположення людини, то вона походить з браку чесноти здержаности чи мужности. На прикладі представляється це ясніше. В гніві один другого ударив: удар нарушує чесноту справедливости, неопанований гнів є браком чесноти здержаности.

Усі чесноти, що за предмет мають чин людини, згл. те, що кому належиться, лучаться разом у чесноті справедливости або є частинами тієї чесноти, бо те, що кому належиться, має різні форми й різні причини. Одне належиться рівному собі, друге старшому чи вищому, знову інше підчиненому чи нижчому. Одне належиться силою умови, інше силою обітниці, інше з причини одержаного добродійства. З того йде, що чеснота справедливости ділиться на різні чесноти. І так, чеснота релігії віддає Богові те, що Йому належиться. Набожність (pietas) те, що належиться батькам та вітчині. Вдячність віддає те, що належиться добродієві. Крім того є ще інші частини чесноти справедливости, про які в своїм часі будемо говорити.

Ті моральні чесноти, що за предмет мають пристрасті людини, не можуть усі бути одною чеснотою, а то тому, що й пристрасті людини є різні, і то так різні, що конечно вимагають і різних чеснот. Одначе вимагають не так, щоб кожна пристрасть чи жадоба душі вимагала іншої чесноти. Бо є пристрасті душі, що хоч і собі противні — мусять бути опановані одною й тою самою чеснотою. Але є й пристрасті, хоч у дечому з собою згідні, що вимагають до опанування їх різних чеснот.

З того, що ми вже в попередніх наших міркуваннях говорили, пригадаємо, що моралісти нараховують одинацять пристрастей та що всі вони завсіди відносяться до того, що є добром, себто відповідним природі, згл. злом, себто браком добра. І так, до добра без огляду на те, чи його чоловік посідає чи ні, є в душі та її змисловій частині пристрасть любови або ненависти; до добра, якого чоловік не посідає, є в душі пристрасть бажання або відвернення, а до добра, яке чоловік вже посідає є пристрасть радости або смутку. Тих шість пристрастей є по-

рушеннями пожадання душі, себто порушеннями тієї частини душі, котру потягає змислове спостереження добра, а відпихає змислове спостереження браку добра чи спостереження зла.

Ми і це вже колись (ст. 132 і д.) ствердили, що крім сили пожадання в душі є й ті сили, що ми назвали силами спротиву. Вони неначе боронять пожадання душі та настають і противляться всьому тому, що перешкоджує пожаданню в осягненні його мети. Пристрасті спротиву є неначе товаришами пожадань душі, себто відповідають поодиноким пристрастям пожадання. Іменно тим, яких мають неначе боронити. Пожадання добра без огляду на те, чи воно має бути осягнене чи вже осягнене, себто пожадання любови є основою всіх інших пожадань і як таке, сказати, теоретичне відношення душі до добра — не вимагає оборони пристрастей спротиву. Але тої оборони вимагають уже пристрасті бажання будучого добра і втечі перед таким же злом. Бо буває, що бажаного добра душа не осягає без труднощів і ті труднощі треба поборювати. Цеж і є завданням порушень спротиву, які можнаб назвати пристрастями боротьби. Пристрасть бажання має неначе двох товаришів боротьби: пристрасть надії й пристрасть розпуки. Одна піддержує бажання, не зважаючи на всі труднощі на дорозі осягнення добра, друга, стверджуючи занадто великі труднощі, відводить від витривання в бажанні. А пристрасть противна бажанню, що відноситься до будучого чи наближаючогося зла, яку ми назвали втечею і яку можнаб назвати відверненням від того зла, має також двох товаришів, що будуче зло пересаджують або недоцінюють: одною є пристрасть страху, другою пристрасть очайдушности. Пристрасті радости не може відповідати ніякий спротив душі, але пристрасті смутку й болю відповідає той спротив, що його називаємо пристрастю гніву. І ось одинацять пристрастей: любов і ненависть, бажання й відвернення, радість і смуток, ті шість у части пожадливости, а надія й розпука, страх і очайдушність та гнів, цих пять у части боротьби.

Щоб опанувати всі ті пристрасті й наложити на них правило розуму, треба двох чеснот: одну на пожадання, а нею є здержаність, другу на порушення боротьби, а нею є відвага чи мужність. Ці дві чесноти вистарчають, бо одна й та сама чеснота регулює всі пожадання душі. Хоч ті пожадання є соб противні, як напр. бажання й відвернення, чеснота здержаности, що, як кожна чеснота, полягає на мірності, рівно добре здержує пересадне й неопановане бажання, як і пересадне відвернення.

Різні предмети пожадань і здержаности можуть бути причиною положення різних окремих частин здержаности, але це ще не є достаточною причиною шукати різних чеснот. Вкінці можна би сказати, що ті різні частини здержаности є різними чеснотами, і дійсно називаємо їх різними назвами, але всі вони сходяться в одному, а саме що опановують пожадання.

Порушенням спротиву чи боротьби треба другої чесноти, бо, очевидно, інакше опановується пориви пожадання, а інакше пориви гнівливости. Щоб опанувати страх та очайдушність, треба сили, що її відвагою чи мужністю називають, треба сили, треба панування над собою, щоб не дати себе зворушити страхові перед настаючою небезпекою, ані легкодушному недоцінюванню небезпеки. Подібно треба сили на те, щоб, не зважаючи на всі труднощі, не тратити надії й не піддаватися розпуці, та треба панування над собою, щоб поконувати в собі гнів. Усім тим пристрастям спротиву відповідає чеснота відваги чи мужности. Різні її частини відповідають різним пристрастям спротиву. А саме, надії та розпуці відповідає те, що моралісти називають великодушністю. Опанування гнівливости буде може частиною здержаности, хоч правильніше сказати, що поконати свій гнів це знак мужньої та сильної душі.

І так маємо дві чесноти моральні, що відповідають пристрастям, бо, як ми казали, мають їх за свій предмет, полягають на опануванні їх. Про першу й найважнішу моральну чесноту, яку називаємо розвагою чи життєвою мудрістю чи второпністю, ми вже говорили, порівнюючи її з інтелєктуальними чеснотами і з чеснотою мистецтва. Тут хіба у зводі з іншими моральними чеснотами треба додати таке. Розвага є неначе провідницею всіх моральних чеснот. Вона приписує у кожній речі, що треба робити, якими дорогами треба доходити до цілі. Найвища ціль чоловіка це безконечне й безоглядне добро — сам Господь Бог. На ту ціль вказують чесноти Божі. Через любов воля звертається до Бога, пізнаного з віри й бажаного надією як найвище Добро людини. Але душа доходить до Бога через цілий ряд посередніх цілей і прерізними дорогами. Тому треба чесноти, яка вишукувалаб найвідповіднішу або бодай відповідну дорогу до тих посередніх цілей і до найвищої цілі. Тою чеснотою є розвага, яка дає людині правильно по розуму та вірі вишукувати дорогу, вишукувати посередні цілі, судити про них і про дороги та вказувати людині на ті засоби, які повинна вибрати, щоб доходити до найвищої згл. до посередніх цілей. Поняття цілі

й поняття добра покриваються, а тому звертатися до цілі є річю волі та жадоби душі. Їм треба провідного світла, яке показувалоб, які добра, спостережені змислами, є відповідною дорогою до найвищого Добра, яке розум й віра показує, та якими дорогами треба змагати до посередніх й до найвищої цілі. У виборі засобів мусить чоловік уважати і на те, до чого супроти інших обовязаний; перше робить розвага, друге справедливість. Але на дорозі до цілі перешкодою бувають пристрасті, бо вони противляться розумові. Деякі з них тим розумові противні, що потягають до якогось ложного добра. Інші здержують від того добра, що його розум показує. В обох напрямках треба пристрасть опанувати; перше робить здержаність, друге мужність. Здержаність накладає правило розуму на пристрасті, що принаджують у заборонене добро, мужність накладає правило розуму тим пристрастям, які відтягають від правильного й правдивого добра. І так усі чотири чесноти разом дають чоловікові поміч до життя та ділання за приписами розуму.

**8. Чесноти кардинальні або основні чи головні.** Моральні чесноти називають також головними, основними чеснотами, а то тому, бо вони нормують та приписують правила для цілого людського життя. Їх звязок зі собою такий, що нераз і моралісти і Отці Церкви говорять про них не йнакше, як колиб у них бачили лише якісь загальні норми й умовини людського поступування. Так напр. св. Григорій Великий Двоєслов, папа, в 22-ій кн., І-ій гл. Моральних каже так: „Розвага не є правдива, коли не є справедлива, здержана й відважна; здержаність не є звершена, коли не є мужня, справедлива й розважна; а й мужність не є повна, коли не є розважна, здержана й справедлива; і справедливість не є справедлива, коли не є розважна, мужня й здержана". Св. Василій часто при нагоді кожної чесноти любить вказувати, як то вона є умовиною всіх чеснот і основою цілої христіянської праведности. Так напр. у своїх славних бесідах „Про піст" часто вказує на те, що правдивий і повний піст не є тільки здержаністю від мяса чи страв, але є здержаністю від усякого гріха.

Як так на справу дивитись, то розвага не є нічим іншим, як тільки правильним способом думання в усіх чинах і в відношенні до всіх предметів людської волі, а справедливість є якоюсь правильністю сповнювання всіх обовязків. Так і св. Письмо й богослови уживають одної й тої самої назви для означення загальної христіянської праведности, по церковному „правди",

і спеціяльної моральної чесноти, яка полягає на віддаванні кожному того, що йому належиться. При тому способі погляду на чесноти, як на загальні умовини всякого правильного поступування, здержаністю треба назвати те загальне розположення душі, яке приписує пристрастям і діланню міру, а мужністю треба назвати те розположення душі, яким людина сильно тримається того, що розум велить, — проти всяких порушень пристрасти чи трудів праці. Так брані моральні чесности не є осібними чеснотами, себто прикметами душі, бо кожній прикметі душі належиться тим способом бути сильною, справедливою, здержаною й розумною.

Кожна прикмета душі мусить бути тривалою, щоб не легко могла уступити з місця перед трудністю. І це можна назвати мужністю. Так само кожна чеснота мусить бути зверненням чоловіка до добра й виконанням обовязку, а це неначе належить до справедливости-праведности. Так само кожна чеснота, хоч і не є інтелєктуальною чеснотою, прикметою ума, є все під проводом ума і його прикмет та мусить у всьому своєму діланні зберігати правила міри й міри не переступати. Себто, кожна чеснота в якомусь значінні є здержаністю. Хіба одна розвага в тім різниласяб від інших чеснот, себто мусілаб бути признана осібною чеснотою, бо є в суті інтелєктуальною чеснотою, є прикметою ума, а тамті лише приймають участь у світлі розуму.

Але не все й не всі моралісти беруть так моральні чесноти. Вони звичайно так представляють справу, що кожна моральна чеснота є осібною прикметою душі, бо має осібний предмет, до чого іншого відноситься, а через те вони є й прикметами різних потуг душі: розвага є прикметою ума, справедливість є прикметою волі, здержаність є прикметою тієї частини волі, яку ми назвали жадобою, себто тієї потуги душі, що є жадна́ добра, а мужність є прикметою тієї потуги душі, що поборює й відпирає труднощі. Але й у такому погляді на справу ті чотири чесноти є основними та головними чеснотами, бо поміж собою неначе розділюють усі потуги, усі потреби й усі сторінки душі.

Розуміється само собою, що в те міркування не входять чесноти т. зв. богословські. Вони не є людськими чеснотами, а є чеснотами надлюдськими, Божими. Не входять тут також і чисто інтелєктуальні, спекулятивні чесноти, бо вони є в невластивому значінні чеснотами. Бо чеснота властиво мусить відноситися до людського ділання, до чину, а саме пізнання правди не є діланням і чином. Так само й мистецтво, хоч є практичною

прикметою ума, але не є правдивою чеснотою, бо є байдуже на волю чоловіка й вимагає тільки добра його роботи. Так то властивими людськими чеснотами є лише ті прикмети душі, які є причиною, що людські вчинки є морально добрі. Тому ті чесноти, які звершують усі потуги душі, неначе вичерпують спромогу чеснот.

Коли ум і воля та подвійне почування, почування жадне добра й почування, що поборює труднощі, є звершені якимись прикметами-чеснотами, то вже не лишається ніяка потуга душі, яка потребувалаб дальшої, ще іншої чесноти. Лишається лише той поділ, до якого змушував би предмет чеснот, але той поділ, хоч є оправданий і для психольогічної аналізи й для неначеб єрархічного уложення чеснот за їх важністю та вартістю, не змушує приймати для різних матерій, для різних прикмет душі — різних чеснот. І так — здержаність, що опановує почування захланности в їді, змислової любови, гніву, гордости, цікавости тощо, можна брати за одну чесноту, одну прикмету душі, хоч треба розрізняти ті різні частини здержаности іншими назвами та говорити про піст, про чистоту, про лагідність, про смирність, про чемність тощо. Як хто хоче, може ті поодинокі частини здержаности вважати за осібні чесноти й лучити їх усіх в одне спільною назвою та спільним характером поконування й опановування жадоби добра, пізнаного змислами. Так само під одною назвою справедливости, як її частини, треба розрізнити чесноту релігійности, чесноту набожности чи пошани батьків, чесноти послуху, вдячности, щирости, приязни, щедрости. А в чесноті мужности треба розрізнити її частини: великодушність, благородність, терпеливість і витривалість.

Якщо вже говоримо про частини чесноти, то треба завважити, що можна розрізнити ті частини чесноти, ті умовини, без яких чин чесноти є неповний, є незвершений. На другому місці моралісти розрізняють частини чесноти субєктивні, розуміючи під тим словом різні породи чи відміни тієї чесноти, й частини потенціяльні, розуміючи під тим словом чесноти підрядні й дані неначе для деяких менше сущних актів чесноти. Ті різні поділи на частини буде можна краще представити, коли будемо говорити про частини якоїсь спеціяльної чесноти. Будемо мати до цього нагоду при чесноті життєвої мудрости чи розваги.

**9. Чесноти набуті.** Ми вже бачили, що чесноти можуть бути набуті власними чинами людини і можуть бути вливані в душу разом з надприродним життям благодати. Якщо йде про чесноти на-

буті, то вже сама назва вказує, що вони є прикметою душі, набутою частим повторюванням вчинків чесноти, привичкою. Звичай, а ще більше обичай, стає другою природою. Прикмета вироблена не є чим іншим, як тільки природою душі, скріпленою вправою, набутою частим поступуванням. З того, очевидно, чеснота може бути менша або більша в різних людей, може бути більша або менша в одного чоловіка в різних часах. Також одна чеснота може бути більша від другої у тієї самої людини в тому самому часі. Ясно, що може бути напр. чоловік відважний, але нездержаний, може бути великодушний, але й гордий. Та такі набуті чесноти, що звершують природу тільки в природному порядкові, а не підносять її до стану християнської праведности, нас небагато обходять. Ми можемо лише стверджувати, що й Боже обявлення признає до деякої міри природні чесноти поганам. Тридентський Собор (Про оправдання, кан. 7) виразно каже: „Якщо хто казав би, що всі діла, вчинені перед оправданням якимнебудь способом, є гріхами й заслуговують на Божу ненависть — анатема". Так само осуджена є та теза, що каже, що чесноти поган є пороками (25-та теза Бая).

Людський ум може й поза Божим обявленням пізнати найвищу Мету — мету людського життя та найвище Добро. І якщо чоловік без віри, себто поганин, своїм поступуванням прямує до тієї мети, може мати правдиві чесноти, які Бог винагородить способом, про який нічого не можемо знати. Якщо такий поганин за найвищу мету людського життя ставляє якесь людське й сотворене добро, тоді, очевидно, його поступування не буде мати й природної моральности, але може бути бодай у дечому подібне до чесноти. Так напр. розбійник, що шукає лише добичі, може мати щось дуже зближеного до чесноти мужности. А й чоловік гордий може мати щось дуже подібного до благородности й великодушности.

Та ті питання нас не обходять, бо нашим предметом є християнська обичайність, себто надприродна праведність життя благодати. Нам треба сказати, що християнин, який своїм поступуванням набув деякі моральні чесноти, а через смертний гріх стратив Божу благодать і волю звернув до якогось сотвореного добра, принимаючи його за найвище добро та за найвищу ціль, — стратив життя надприродне, а разом з ним і вливані в душу чесноти, чеснотиж набуті, відвертаючись від найвищого Добра, зробив звичаями природними, які можуть мати вигляд чесноти, але не можуть мати вже сути чесноти. Вони щойно тоді наново

стануть чеснотами, коли чоловік буде повторювати їх чини з волею зверненою до найвищої, останньої Мети, хоч те звернення не мусить бути ані зовнішнє ані виразне (explicite) ані актом Божої любови. Тоді ділання тих природних набутих чеснот може стати для нього нагодою, що Бог, додаючи дійствуючу ласку, наново допровадить його до освячуючої благодати.

Якщо зі св. Томою (I—a, II—ae, кв. 65, арт. 2) і більшою частиною Отців і моралістів не признаємо людям без віри в Боже обявлення правдивих чеснот, то лише в тому значінні, що вони без Божої благодати не можуть заслугувати на нагороду в небесному царстві. Вінець життя обіцяв Господь тим, що Його люблять (Як. 1, 12). Без Божої любови не можна мати Божої благодати освячуючої, а тому не можна заслугувати на небесну нагороду. Вимовним способом висказує це могутній письменник західньої Церкви св. Вернард. „Щож вам спільного з чеснотами, Вам, що не знаєте й не признаєте Христа, Божу силу? Деж, питаю, є правдива мудрість, як не в науці Христа, де правдива справедливість, як не в Христовому милосерді? Де правдива здержаність поза Христовим життям? Де правдива мужність, як не в Христових муках? Тільки ті, що живуть по Його науці, можуть називатися мудрими чи розважними; праведними лише ті, що в Його милосерді дійшли до відпущення гріхів; лише ті здержані, що стараються наслідувати Його життя; тільки ті мужні, що в злиднях мужньо тривають у терпеливості. Даром працює над добуттям чеснот той, хто очікує їх звідкіля інде як від Господа сил“ (MSL 183, 883).

Венедикт XIV (Беатифікація Божих слуг, кн. 3, розд. 21, ч. 6) учить, що чесноти поган без Божої любови й без освячуючої благодати є правдивими й досконалими чеснотами в своїм роді. „Бо, каже папа, коли невірні можуть сповняти добрі діла і в них вправлятися, повторюючи їх часто, можуть також набути й собі присвоїти звичай таких чинів. І так можуть в наслідок такого поступування мати правдиві й досконалі, у своїм роді, моральні *чесноти“. Після того не можна інакше сказати, як тільки, що* й без любови можуть істнувати правдиві моральні чесноти, себто правдиві прикмети душі, постійні й тривалі, що наклонюють до добрих діл і роблять чоловіка морально добрим бодай у загальному людському значінні. Треба признати для людей поза благодаттю змогу моральних чеснот у тому самому значінні, в якому признається їм змогу моральних добрих діл. Бо набута чеснота не є чим іншим, як вправою чи звичаєм, виробленим через пов-

торювання якихсь добрих вчинків. Треба також признати, що Бог може давати Свою благодать такими дорогами й способами, про які нам не сниться. Треба сказати, що коли невіруючий чоловік робить те, що може, Бог йому не відмовить Своєї благодати. Але треба й те сказати, що без віри до благодати дійти не можна, що приступаючи до Бога, треба вірити, як каже св. Павло. Себто, віра є конечна до набуття освячуючої благодати. Тому в відношенні до невіруючих треба з папою Венедиктом зробити те застереження: „чесноти правдиві в своїм роді".

Очевидно, віри й благодати можна відмовляти тільки чоловікові, оскільки триває в грісі невірства, в злій вірі не хоче прияти віру, яку пізнає як можливу й обовязкову, і чоловікові, що свідомо триває в тяжкому грісі. Такому не можна признати правдивих і повних чеснот, бо треба признати, що ніяким способом не є ані мудрим ані розважним той чоловік, що так легковажить вічне спасення й ціль людського життя. Лише так можна пояснювати так само науку тих Отців чи письменників, що признають правдиві чесноти невіруючим, як і тих, що їм відмовляють правдивих чеснот. Якщо йде про чесноти, що заслуговують на небесне царство, до таких безумовно треба Божої благодати.

**10. Чеснота в мірі.** У поганських моралістів, а так само і в Отців Церкви, часто вертає те означення моральних чеснот: вони полягають на мірі, лежать по середині між двома крайностями — пересадою й недотягненням чи браком. Із багатьох виберемо кілька уступів.

Св. Василій Великий, чи радше автор Коментаря на Ісаію (MSG XXX, 410), каже так: „Чеснота це середина й симетрія. А невміркованість з обох боків, брак міри, що виявляє пересаду в чесноті або недостаток, є недоладністю й безформністю. Так то відвага є серединою; пересадою її є очайдушність, а браком — боязкість. Так то красою душі є симетрія зроджена з чеснот, а гидкістю є немірність, що походить з гріха". А св. Григорій з Нісси (MSG XLIV, 971) каже так: „Чеснота є серединою поміж двома пороками, себто поміж браком добра і його пересадою". Св. Єронім (MSL XXII, 898) так каже: „Трудно то в усьому зберігати міру, а на гадку фільософів — чеснота це міра, а немірність це порок".

Ту міру в усіх моральних чеснотах приписує розум, а саме не йде про міру кількости, але про те розумне правило, яке приписує, що треба зробити відповідно до потреб осіб, положен-

ня й часу. Ця міра розумного правила, розумного всестороннього оцінювання положення в чесноті справедливости стає з часом і мірою кількости, стає річевою мірою. Бо в справедливості йде про права й обовязки. Віддати кожному те, що йому належиться, значить стільки, що свій обовязок справедливости пристосовувати до міри його прав. Ті права можуть відноситися до річей, що їх числимо по кількості. Але й тоді, себто в чесноті справедливости, розум приписує ту міру. Він має встановляти порівнання між обовязком і правом, а те порівнання буде або висловлене кількістю: скривдив на 100 — винен 100, або рівновагою: ударив — винен.

Само собою розуміється, що Божі чесноти: віра, надія й любов не можуть полягати на мірі. Не можна надмірно в Бога вірити, надмірно на Нього надіятися й надмірно Його любити. Та є і в природній сторінці, на якій ті чесноти спіраються, можна би сказати в моральній сторінці та супроти людей — аналогія до того, що ми в моральних чеснотах ствердили. І так можна сказати, що людям треба вірити в міру та згідно з приписами розуму, себто вірити по мірі віродостойности та уникати і легковірність і недовірчивість. Так само це нерозум — надіятися над змогу осягнення або тратити надію осягнення того, що можна осягнути. Ті неначе природні сторінки віри й надії радше не є чеснотами, а є тільки якимись прикметами чи способом поступування. Те саме спостерігаємо і в природній любові; можна не зберігаючи розумної міри або пересаджувати або не дотягати в тім, що дається любленому. Так мати може пересадною любовю псувати дитину.

**11. Злука моральних набутих чеснот.** Поганські моралісти приймали за безсумнівну тезу, що людина, яка має одну правдиву чесноту, має всі чесноти, а кому одної цілковито бракує, тому і всіх бракує (Аристотелева Етика VI, остання глава). Вони думали, що мудрий чоловік не може бути ані боягузом ані несправедливим, невміркованим. І так казали про всі чесноти по черзі: мужній чоловік мусить бути і розважний і справедливий; здержаний мусить бути і розважним і мужнім і справедливим; а правдиво справедливим не є той, що не є розважний, мужній і здержаний. Де тільки одна з тих чеснот є праздивою чеснотою, там у товаристві мусить мати й усі інші; а коли їх не має, це знак, що й та, що виглядає на чесноту, не є правдивою чеснотою.

Св. Отці представляли цей звязок між чеснотами таким способом: одна чеснота без інших або цілком не істнує, або є не-

досконала. Та треба вважати, що навіть при браку одної чесноти можуть бути такі нахили й розположення і привички душі, що можна їх назвати чеснотами. Так напр. може бути справедливим у додержанні всіх умов і вистеріганні всякої людської кривди чоловік непоміркований і нездержаний в їді або питті. Про такі „чесноти" людей, що в більших речах мають правдиві браки чесноти, треба сказати менше більше те саме, що ми казали про чесноти поган, себто що вони не є звершеними, досконалими чеснотами, що вони не служать до освободження з гріхів і дання блаженства.

Коли чеснота є добрим звичаєм чи нахилом рівним звичаєві, то ясно, що набуті чесноти мусять усі бути рівно великі в людині. Цей звязок між моральними чеснотами доказують звичайно так поганські моралісти, як і церковні учителі тим, що кожна моральна чеснота мусить бути злучена з розвагою чи мудрістю, бо розвага дає всім чеснотам правило розуму, вказує на міру, яку треба в кожній чесноті зберегти. При кожному акті чоловіка мусить його воля рішатися на одне, — себто мусить вибирати, а виборові мусить присвічувати світло розуму, який вказує, що треба вибирати або який засіб є відповідний до осягнення бажаної цілі, а це є справою тої розумової чесноти, що її життєвою мудрістю чи розвагою називаємо. Можна навіть сказати, що повторюванням актів, що видаються актами чесноти, напр. тяжких умертвлень або посту, чоловік не набуває чесноти умертвлення чи посту, якщо не зберегає міри, як розвага не є провідним світлом того посту чи умертвлення. В практиці навіть звичайно так буває, що пересада в одному напрямі веде до противного їй недостатку. Обі крайності мають те спільне, що є крайностями; чоловікові, що пересадив в одному напрямі, буде лекший скок до противної пересади, ніж установлення міри. Певно, що й правдивий мудрець може часами в дечому похибити, навіть і тяжко — себто може впасти в якийсь тяжкий гріх проти якоїнебудь з чеснот. Та той гріх буде завсіди раною завданою мудрості і якщо в своїм пороці буде тривати, повторюючи гріхи, то мудрість цілковито знищить. Зразу, хоч і з раною, може мудрість ще неначе боротися і вдержувати в людині світло розуму, але щоб чоловік те світло дійсно і стало втримав, мусить побідити, себто до порока не допустити, і по упадку вирятувати товаришку свою, себто чесноту, наражену на цілковиту руїну через порок. І ніяким способом не можнаб назвати досконало розважним чоловіка, що терпить і дозволяє на тяжкий

порок, бо кожний порок є противний розумові. Чоловік, відданий правдивому порокові, може ще мати нахил до якихсь добрих діл. Він може давати напр. милостиню, але ті добрі діла будуть неначе відблисками давніх добрих звичаїв або початком якихсь змагань до добра, але правдивої і повної чесноти при правдивому тяжкому пороці не може бути. Часами може бути й таке, що те, що видається чеснотою, є лише природною вдачею, котру треба, як ми це бачили, старанно відрізняти від чесноти, від вправи доданої до природної вдачі, від звичаю в добрих ділах.

**12. Нерівність чеснот.** Деякі моралісти старинного світа думали, що всі чесноти мусять бути собі рівні. Для богословів цілковито певна є противна теза: чесноти не є собі рівні, а то передовсім у достоїнстві чи вартості.

Св. Павло вчить виразно, що з трьох Божих чеснот більшою є любов (I Кор. 13, 13), — тому можна, а й треба поміж різними чеснотами вишукувати ті, що є важніші. А що всі чесноти приготовляють і наставляють людину до надприродної мети — вічного блаженства, то й на першому місці треба поставити ті чесноти, що безпосередньо і просто дають чоловікові цей напрям, а ними є Божі чесноти, що чоловіка безпосередньо лучать з Богом, до Бога звертають; між ними любов є найбільшою чеснотою, тому що це робить найвищим і найліпшим способом.

По Божих чеснотах аскети ставляють звичайно на першому місці чесноти інтелєктуальні. Вони доказують це різними аргументами, а передовсім тим, що предметом інтелєктуальних чеснот є правда, як предмет кожного інтелєктуального ділання, а інтелєкт є першою, найважнішою і найдостойнішою владою душі. Дальше, цей предмет інтелєктуальних чеснот, правда, є загальний, коли в моральних чеснотах навпаки — їх предметом є щось партикулярне, себто питання дрібне в порівнанні з величю завдань інтелєктуальних. Аскети підносять дальше і ту обставину, що інтелєктуальні чесноти є чеснотами чисто спекулятивними, а тому дають неначе передвступне світло вічного блаженства, яке полягає на пізнанні предвічної правди — Бога. Моральні чесноти навпаки, служать неначе як засіб до осягнення іншої, вищої цілі.

Так, очевидно, говорять передовсім усі Отці й схолястики, що інтелєкт ставляють на першому місці, себто йдуть за провідною гадкою Аристотеля. Інакше представляють справу ті, що більше або менше йдуть за Плятоном та волі признають першенство. Але всі без різниці мусять признати першенство мо-

ральним чеснотам, коли йде про їх корисність. А що кожна чеснота мусить мати цей характер хосенности, бо кожна чеснота мусить робити людину доброю і добрим робити її ділання, то й чесноти моральні, що відносяться до ділання і звершують влади душі в напрямі ділання, мусять бодай у цьому мати першенство перед інтелєктуальними чеснотами. Бо в тому інтелєктуальні чесноти не є повними чеснотами, як ми це вище сказали.

Все те, що ми сказали, можна зібрати зі св. Томою в такому короткому реченні: Хоч інтелєктуальні чесноти є попросту достойнішими якістями (habitus) душі, то всеж моральні чесноти мають більше характер чеснот, і через те є вони ліпші, себто потрібніші й корисніші чоловікові.

**13. Порядок моральних чеснот.** Перше місце між моральними чеснотами признають загально мудрості. Вона є прикметою розуму, провідника людського життя та найблагороднішої влади в душі. Відси вона є провідницею всіх моральних чеснот. Друге місце признають усі чесноті справедливости, бо її предметом є поступування чоловіка супроти інших, яке є важніше від поступування чоловіка супроти себе самого, а яке є нормоване дальшими моральними чеснотами. Відвага і здержаність піддають під провід розуму жадобу змислів. Предмет благороднішій та вищий ставляє справедливість вище від інших чеснот. Вище ставляє її і та обставина, що це чеснота волі, коли мужність і здержаність звершують жадобу чоловіка. Між тими двома чеснотами першенство признають мужності, яка звершує жадобу боротьби чи спротиву (appetitum irascibilem) та поборює страх чи боязливість перед труднощами й перешкодами. Вкінці здержаність є прикметою тієї сили душі та змислів, що її пожадливістю чи жадобою пожадливости називаємо (appetitus concupiscibilis). Вона накладає ярмо розуму на найнижчі пристрасті захланности в їді і пожадання змислових розкошей. Ті пожадання є найнижчі, бо є спільні людині зі звірятами, а тому й відповідаюча їм моральна чеснота стоїть у ряді чеснот на останньому місці.

У такій клясифікації моральних чеснот узглядняється передовсім їх предмет і їх підмет (obiectum et subiectum), бо від тих двох оглядів переходить неначе на відповідну чесноту більше або менше значіння в людському житті. Та це не перешкоджує, що з інших оглядів можнаб говорити про інший порядок чеснот, а й у св. Письмі находимо вискази і виглядає, що вони

якійсь чесноті признають першенство понад усіми іншими. І так напр. св. Яков (1, 4) говорить про терпеливість, що вона „має діло совершенне". Це не значить, щоб конечно терпеливість була вищою чеснотою від розваги чи мудрости; вона є частиною мужности, як це пізніше будемо бачити. Св. Яков говорить про таку звершену терпеливість, що переносить усі зла до того ступня, що й усуває всі недосконалості в душі. Така терпеливість усуває всяку несправедливу пімсту чи відплату, що робить властиво чеснота справедливости; вона усуває ненависть, а те є ділом любови; вона усуває гнів, а те є ділом лагідности, вкінці усуває і невпорядкований смуток — причину й корінь усіх згаданих блудів. Тимто досконала терпеливість є досконалішою і вищою чеснотою, бо вириває неначе зло з корінем. Але можна сказати, що й мужність не тільки зносить терпіння, що робить терпеливість, але й наражається на терпіння й шукає терпінь, а того вже не робить терпеливість.

Так само у найславніших моралістів (напр. в Аристотеля Етика, гл. 1 перед кінцем) находимо гадку, що справедливість є найкращою і найзнаменитшою чеснотою. В подібних уступах вони називають чеснотами тільки ті прикмети душі, які скріпляють волю й панують над пристрастями. У такому значінні треба дійсно признати першенство справедливості, бо вона найближча розумові, а поміж різними чеснотами завсіди треба признати першенство тій чесноті, в якій більше проявляється сила розуму. Але через те саме мудрість буде стояти над усіми. Можна також з Аристотелем поставити справедливість на першому місці з огляду на її, сказатиб, добродійність, яку люди звичайно цінять найвище. Бо якщо в чеснотах візьмемо цю прикмету — робити добро людям, покажеться, що, як каже Аристотель, „люди найбільше шанують мужніх і справедливих, бо мужність потрібна й найкорисніша в війні, а справедливість у війні і в мирі" (Реторика, кн. I, гл. 9, початок).

**14. Порядок поміж інтелєктуальними чеснотами.** З трьох чеснот чисто спекулятивних, названих інтелєктуальними, мудрість стоїть на першому місці; чеснота знання й розуму є нижчі від мудрости. Всі моралісти поганського світа і всі християнські аскети признають мудрості те перше місце. Аристотель (Етика, кн. VI, гл. 7) так каже: „Мудрість є головою між усіми інтелєктуальними чеснотами". Великість чи важність чесноти при різних відмінах чесноти зависить від предмету чесноти, а предмет мудрости в порівнанні з предметом інших інтелєктуальних чеснот

стоїть на першому місці. Бо тим предметом є найвища і перша причина, а нею є Бог. З причини судять люди про наслідки, а з вищої причини судять про причини нижчі. Відси то до мудрости належить судити про всі інші ітелєктуальні чесноти, ними неначе управляти, порядок у них впроваджувати. Тому фільософи називають її будівничою силою. Тим то ясно показується і вищість інтелєктуальних чеснот над моральними чеснотами.

Характеристичний є висказ Аристотеля: „Ніяким способом не можна признати, що розвага є вищою чеснотою від мудрости, хіба що скажемо, що чоловік є найвищою істотою на світі“ (Етика, кн. VI, гл. 7 зараз з початку). Розвага, яку називаємо нераз життєвою мудрістю, є мудрістю про людські речі, а мудрість є мудрістю про Божі речі, а тому ніяким способом не можна признати розвазі першого місця; вона не може приказувати мудрості, а радше навпаки — мусить її слухати. Розвага не може вмішуватися до найвищих справ, які належать до мудрости. Вона приказує тільки в тих речах, що до мудрости ведуть, вона вчить людей, що мають робити, щоб до мудрости доходити. Відси можна сказати, що розвага є неначе служницею мудрости, до неї веде, приготовляє їй дорогу, є неначе брамою до мудрости чи дверницею мудрости.

Розвага є провідницею вибору тих доріг, що ведуть до блаженства. Мудрість оглядає самий предмет блаженства, найвищу Правду; вона давалаб блаженство, якби тільки могла вповні свій предмет посідати чи на нього дивитися. Трудність лише в тім, що в нашому житті акт мудрости є незвершений, неповний — передовсім оскільки відноситься до головного предмету, себто до Бога. Але всетаки мудрість є неначе початком, якимсь учасництвом будучого блаженства і тим самим є ближче блаженства, ніж розвага.

Мудрість є вищою та благороднішою чеснотою, ніж чеснота знання, бо хоч і знання може бути, а часто й буває повнішим пізнанням, а й певнішим пізнанням правди, але воно є пізнанням нижчої і меншої правди. Можна сказати, що при рівності предмету пізнання ліпшим і вищим буде пізнання повніше й певніше, але менше повне пізнання вищого й більшого предмету є вище й ліпше, ніж певніше й повніше пізнання нижчого предмету. Тому й Аристотель (Про небо, II кн., уст. 60) вважає за велику річ бути в змозі пізнати щонебудь про речі звіздяного неба, хоч те знання і так неповне. Зрештою, всі люди вище цінять хоч трохи знати про великі й широкі справи, ніж знати

багато про дрібні й малі справи. Тому мудрість, до якої належить пізнання Бога, не може бути дана чоловікові у якомусь звершеному і повному ступні; вона не може бути посіданням повноти Божої правди. Таке пізнання є атрибутом Бога, прикметою, свійством Божества. А всеж і те мале пізнання, яке мудрість дає про Бога, стоїть вище від усякого іншого пізнання.

Мудрість є також вищою і благороднішою чеснотою та вищим пізнанням, ніж пізнання чесноти розуму (intellectus). Інтелєктом називають фільософи пізнання тих правд, на які не може бути доказу, бо вони самі собою є наявними; їх правдивість виходить сама з понять. І так напр. з поняття цілости й частини відразу ясно виходить правда, що ціліть є більша від частини, а що ясніше пізнання є неможливе, тож і ця правда не може бути доказана; вона сама собою ясна. Так само поставлення біля себе поняття буття й небуття показує ясно, що все, що є, не може рівночасно не бути. В тому пізнанні мудрість з розумом так ділиться, що до мудрости належить означити та ясно представити найвищі поняття. Зате розум зіставляє їх і з них виводить ті правди, які неможливо доказати. Очевидно, вироблення найвищих понять є важніше й вище, ніж зіставлення їх і виведення з них перших принципів. Тим то мудрість є вища від розуму, себто чесноти розуму. Мудрість не тільки виробляє поняття та вживає принципів, що випливають із них, але й судить про них і виводить з них консеквенції та дискутує з тими, що ті принципи заперечують; те все, природно, випливає з пізнання найвищої причини й найвищої правди.

**15. Різні ступні чесноти у різних людей.** Здається зайво доказувати, що різні люди можуть мати якусь чесноту в різнім ступні. Бо як один може більше від другого вправлятися в якихсь ділах, може мати й природний нахил до якихсь чеснот, більший або менший. Вістря розуму в різних людей буває різне, так як і сила волі. Вкінці й Божа благодать при чеснотах Богом вливаних може бути різна в різних людей, „по мірі дарування Христом", як каже великий Апостол (Єфес. 4, 7).

З багатьох уступів св. Письма виходить дуже ясно, що християни можуть зростати в чеснотах; св. Апостол за це молиться, до молитов заохочує та це поручає, як побачимо пізніше. Наразі з того можливого зросту в чеснотах мусимо заключати, що в різних людях може бути різний ступінь чесноти, або іншими словами, щонайменше фальшивою, а то просто єретичною є наука Лютра, по якій усі люди є однаково святі. Лютер правдоподібно

взяв цю свою науку від стоїків, котрі таке саме вчили про чесноти. Доходили до того, що на їх думку чеснота не допускає різниць, виходячи з понять більше і менше, бо з природи річи чеснота полягає на найбільшій мірі, на якійсь повноті. Вони пояснювали це порівнюванням чесноти до знання. Знання може побільшитися, себто розтягатися на чимраз дальші предмети. Чеснота мусить обняти загал, цілість, повноту свого предмету. Не можна назвати здержаним чоловіка, що не здержується від цілого предмету здержаности, напр. не є тверезий, хто не впивається лише кількома родами алькоголю, а одним упивається. На те треба відповісти, що більше або менше в чесноті лежить на в предметі чесноти, а в її, сказатиб, напруженні. Чоловік, його розум, його воля може стати учасником якоїсь прикмети, присвоїти її собі в більшій або меншій мірі. Ця присвоєна прикмета в душі буде неначе глибше сидіти, буде мати більше напруження, буде більше душу перенимати. Це очевидна правда, якої вчить щоденний досвід. Так як чоловік може бути більше або менше хворий, так само різні люди в різних часах можуть мати ліпшу чи відповіднішу вдачу, ліпше розположення, більшу вправу, більші здібності розуму, більшу силу волі, а вкінці і більший дар ласки.

Якщо йде про ступінь святости в небі, який відповідає заслугам зібраним у „дорозі", то маємо прецікавий уступ в першому листі св. Ап. Павла до Коринтян: „Інша слава сонцю, інша місяцеві, інша ясність звізд... звізда від звізди різниться в ясності, так і в воскресенні мертвих" (I Кор. 15, 35—44). Порівнюючи можливі на цьому світі заслуги можнаб сміло сказати, що й та ясність чи слава воскресення в різних Святих допускає такі різниці, які є між світлом малої свічки і ясністю сонця на небі. Апостол, очевидно, беручи порівнання від сонця і звізд, не мав на думці тих можностей звізд, яку щойно відкрила новітня астрономія, себто сонць на тисячі й тисячі разів більших від нашого сонця. Коли порівнюється ясності позірно найслабших звізд з ясністю сонця, треба сказати, що сонце є тисячі міліярдів разів ясніше, а гадаю, що не буде пересадою сказати, що така сама буде й різниця між Святими. Рівно правдиво є святим у небі і великий грішник, що його в останній хвилині життя просвітила Божа благодать, той, що найслабшим і найбільше короткотривалим актом волі звернувся до Бога — найвищого Добра, як і св. Ап. Павло, котрий через довгі літа день у день неначе вмирав, жертву зі свого життя повторював, і Пресвята Діва Марія, що правдоподібно найслабшим актом волі приносила св. Тройці більшу славу, ніж

неодин праведник молитвами, постами і вмертвленнями цілого життя. Такі то різні ступні святости.

Колись, на духовних вправах, я для ілюстрації тих різниць ужив новітнього способу говорення про проценти та запитав, хто може бути 100 процентовим християнином, хто 50% і т. д.? Я тоді висказав, що ми, пересічні й слабі люди, можемо мати з християнства ледви одну десятитисячну частину, а кількапроцентові християни є вже великими Святими. Беручи на увагу спасеного в останній хвилині життя грішника і Пресвяту Діву Марію, треба сотну частину християнства поділити не на десятки і не сотки міліярдів але на міліярди міліярдів і міліярдів і міліярдів... Очевидно проценти чи частини взагалі не можна тут брати так, як береться частини в житті, бо властиво слово „частина" відноситься тільки до кількости, є поняттям квантитативним. Переносячи те поняття у ряд віртуальних сил чи прикмет, мусимо сказати, що віртуально та сила благодати, котра вже на віки спасає чоловіка, може бути у безконечні безконечності множена чи радше побільшувана, щоб осягнути ту міру напруження, яку вона має в людині, що без гріха, з добрим наміром по християньски жити, пережила одну повну днину.

Щоб висказати різницю між ласкою і ласкою, треба знайти те, що требаб назвати мірою, поділкою, термометром ласки, а тим самим і чеснот і заслуги і нагороди і небесної слави. Тою мірою є один Христос, Його життя, згл. життя Христа в душі християн. Очевидно, це безконечна безодня невисказаних і непонятих тайн, це ціла Евхаристія з її пропастями безконечного й неприступного світла, з її величю сягаючою небеса небес, з її всемогучістю рівняючись або побільшуючи творчу силу, проявлену в сотворенні світа.

Говорити про ті тайни видається смілістю, що переходить поняття і на віки повинна застидати людську неміч. А всеж таки для пізнання тієї величі, до якої ми покликані, треба й на ту смілість у Боже імя здобутися. Міра, в якій людська душа може перенятися Христом, названа в св. Письмі передовсім зростом Христа, себто в одній душі міра переняття себе Христом рівняється дитинству Христа, в іншій мужескому вікові Христа, інша душа доходить до Христових мук, а в них одна душа дотикається хреста, інша на хресті розпята, вкінці інша доходить до Савахтані, а ще інша аж до „предаде дух". У кожній із тих фаз чи етапів Христового зросту є без кінця ступнів переняття себе Христом, починаючи від того першого промінчика світла,

що на душу паде, аж до хвилини, коли душа, як маленька соломка, цілковито згорить та в попіл заміниться в пожарі Христової любови. Є міліярди ступнів на кожну секунду Христового зросту, а поміж ступнем і ступнем, поміж секундою й секундою є безконечні пропасті. Кажу „безконечні" у найстислішому фільософічному понятті цього слова, себто чи візьмемо дорогу поміж одним етапом і другим, чи поміж одною секундою і другою — віддаль того роду, дорога така далека, що людській природі зо всіми її можливостями, вимогами й силами неможливо її перебути через міліярди літ. Або іншими словами — поміж Святими в небі є така різниця, що двох із них, які між собою різняться одною секундою Христового зросту або одним етапом в одній секунді того зросту, один над другим на безконечність вищий. Те, наскільки один від другого вищий, є чимсь із партиципації Божества, бо ми Божою благодаттю є причасниками Божої природи. Те щось, чим один Святий від другого найближчого до себе різниться, є якоюсь віртуальною частинкою тієї безконечної тайни, якою є участь у Божестві. Чим є така частинка, такий міліярдовий атом, видно найліпше з того, що вона має в собі силу очистити душу з найбільших і найтяжчих гріхів та, беручи порівнання зі світа неможливостей, з люципера зробити небесного Ангела. А та сила є чимсь більшим, очевидно не квантитативно, від тієї сили, якої Богові треба було до сотворення вселенної. Така різниця між Святими в небі! Така сама, тільки укрита й тайна, різниця між людьми на цьому світі. Один акт віри, надії чи любови, одне слово молитви, — так як склянка води, не лишиться без небесної нагороди.

**16. Як зростають чесноти.** Якщо йде про набуті чесноти, то вони зростають так, як зростають звичаї-налоги. Щоб означити міру того зросту, треба розрізнити напруження звичаю й напруження діла, або їх інтензивність. Міра переняття себе цею додатковою прикметою, яку чоловік набув вправою, може бути однаковою і в звичаю і в ділі. Але вона може бути більшою в звичаю, а меншою в ділі, або меншою в звичаю, а більшою в ділі. І відповідно до того чеснота або стоїть на місці й не росте, або росте, або зменшується. Цього вчить досвід, що якщо чоловік, що вправився в якомусь ділі, повторює те саме діло в тім самім рівні, з таким самим ступнем напруження волі й розуму, яких уживав при осягненні даної вправи, — тоді набута вправа не побільшується, але й не зменшується. Для піддержання звичаю треба продовжувати вправу уживання звичаю, але вона

не побільшує його. Так само і вживання чесноти, набутої вправою, не побільшує її; щоб її побільшити, треба нових зусиль, які напруженням трохи побільшалиб рівень звичаю. Через такі зусилля звичай росте, але не відразу; не кожний акт більше напруженої чесноти побільшує й саму чесноту, себто набутий звичай, бо ним і є чеснота. Через повторювання цього вищого, інтензивнішого ділання, росте й чеснота. А навпаки, коли діло є нижче й напруження менше від звичаю, себто від діл, до яких звичай наклонював, то поволі і звичай понижується й затрачується, а з часом, якщо його чоловік не вживає, гине. Це стверджує досвід при всіх вправах у руханці, в ловах, біганні, ходженні, плаванні. Чеснота є також вправою в діланні добрих діл. При чеснотах — невживання їх або вживання їх у меншому напруженні, більше зменшує добрий звичай ніж інші, себто чеснота скорше зменшується й затрачується, ніж звичаї, що не є чеснотами, бо ті звичаї не полягають на поборюванні природи, на підбиванні людських пристрастей під ярмо розуму. Невживання чесноти є причиною, що пристрасть, яку чоловік перестав опановувати, підносить голову, а з часом і бере верх. Це є причини, задля яких моральні чесноти вимагають безнастанної праці й безнастанної боротьби. Без тієї боротьби й праці не втримається чеснота на однаковому рівні.

Здається, не треба згадувати, що інша річ є заслуга, а інша річ є наслідок діла зробленого нижче напруження своєї чесноти. За кожне добре діло, зроблене з Божою благодаттю, належиться по справедливості вічна нагорода, навіть тоді, коли діло охололо й не дуже дбало й старанно вчинене. Те все, що ми сказали про зменшування чеснот, відноситься, очевидно, тільки до набутих, себто природних чеснот. Чесноти надприродні, так щодо зросту як і щодо зменшування і затрачування, підпадають під інші принципи.

**17. Рівність чеснот.** Не говоримо тут про достоїнство чи важність чеснот, а говоримо про їх ступінь напруження, себто кажемо, що в одному чоловіці і в тім самім часі всі чесноти мають один і той самий ступінь напруження. Св. Августин (Про св. Тройцю, кн. VI, гл. 4, на початку) так каже: „Люди рівні собі в мужності є собі рівні і в здержаності“, а така рівність двох людей не моглаб бути, якщоб усі чесности в кожному чоловіці не були собі рівні.

Ми вище представили гадку тих богословів, що то моральні чесноти вважають за загальні умовини чеснот, які всі

мусять находитись у кожній чесноті. За тою гадкою само собою розуміється, що чесноти в чоловіці є собі рівні, бо треба по тій гадці сказати, що чоловік має властиво тільки одну чесноту, себто в кожному доброму ділі мусить бути і розважним і справедливим і мужнім і здержаним. Одне діло представлене з чотирьох сторінок мусить бути тої самої вартости. В тому дусі каже св. Августин в вище наведеному місці так: „Якщо мені скажеш, що вони собі рівні в мужності, але один перевищає другого розвагою, з того вийде, що в одного мужність є нерозважна, а в слід за тим, що й мужність не є рівна, коли мужність одного є мудріша від другого. І те саме найдеш у всіх чеснотах".

Але й за гадкою тих богословів, що то кожній чесноті признають окремий означений предмет і осібні діла, треба ствердити звязок різних чеснот зі собою. Той звязок полягає на звязі кожної з них з розвагою, а якщо йде про чесноти Богом вливані в душу — на звязі кожної з них з чеснотою любови. А той звязок з розвагою вимагає, щоб розвага накладала всім однаково правило й міру розуму. Та якщо береться на увагу не звязок чеснот з розвагою чи любовю, але наклонність і розположення чоловіка, треба ствердити, що та наклонність і розположення можуть бути різні щодо різних чеснот. Звязок з розвагою є в чесноті сущною річю, бож моральна чеснота полягає на тому, щоб розум панував, а пристрасті були підчинені, тому й властивим напруженням чесноти є та влада розуму й відповідна йому воля. Але якщо хтось під напруженням чесноти схоче назвати нахил чи вподобу, то треба буде сказати, що вони можуть бути, і звичайно бувають, різні і то не тільки щодо чеснот набутих вправою, але й щодо чеснот вливаних у душу. Тому й читаємо у св. Письмі про похвали деяким Святим за якусь особливішу чесноту. Так хвалить св. Письмо Авраама за віру, Мойсея за лагідність, а з історії Церкви знаємо, що деякі Святі відзначалися деякими спеціяльними чеснотами. Так св. Апостол Павло відзначався незвичайною апостольською ревністю, а св. Яков життям молитви, совокуплення і строгістю життя. Один Святий був постником, другий визначався милосердям, інші ревністю в проповіданні, інші вбогістю — відповідно до потреби Церкви. Бог покликував до Своєї служби людей, що ближнім давали особливіший і визначний приклад якоїсь спеціяльної чесноти.

Слова св. Павла: „Кожний має своє дарування від Бога — один так, а другий так" (І Кор. 7, 7) можна пояснювати або за-

гальним ступнем освячуючої благодати, або ласками даними даром на потребу і хосен Церкви, або й особливішими ласками, які відносилися до якоїсь спеціяльної чесноти: преобильною мудрістю або любовю або покорою чи послухом і вбогістю.

**18. Бог вливає в душу надприродні чесноти.** Це правда віри, що разом з освячуючою благодаттю є влиті в душу оправданого богословські чесноти віри, надії й любови. Слова Тридентського Собору такі: „Ніхто не може бути праведний, якщо йому не є уділені заслуги муки Господа нашого Ісуса Христа; а це діється в оправданні грішників, коли задля заслуг пресвятої муки »Духом Святим Божа любов розливається в серцях« (Рим. 5, 5) тих, що стають праведними, та в них вростає. Звідси в самому оправданні, з відпущенням гріхів те все разом вливане отримує чоловік з Ісусом Христом, у котрому є вщеплений, себто віру, надію і любов" (Про оправдання, кан. 11).

Субтельні богослови-теоретики, диспутують ще, чи в тому тексті міститься наука, що Божі чесноти є дані як стала потуга-сила душі, себто чи це здефініована правда віри, що віра надія і любов є сталими надприродними чеснотами. Дискусія зайва. Бо коли наведений уступ, за прикладом св. Павла, виразно говорить про вливані чесноти, що вони в душу вростають і що ними чоловік стає учасником заслуг Христової смерти, то вони не можуть бути нічим іншим, як тільки сталими прикметами душі. Якщо вони булиб тільки переминаючими настроями чи розположеннями душі, не могли би вростати в душу й уділювати їй християнську праведність.

По науці всіх богословів вливаються в душу при оправданні ще й моральні надприродні чесноти. Богослови сперечались, чи ці моральні чесноти даються дітям уже при хрещенні, з освячуючою благодаттю, чи щойно пізніше, з початком уживання розуму. Та більшість богословів не бачить ніякої трудности в тому, щоб *приняти хвилину хрещення за той момент*, у якім дається християнській душі з освячуючою благодаттю цілий пречудовий вінок надприродних чеснот. Бо дійсно, в хвилині, в якій душа вщіплюється в Христа, за словами самого Ісуса Христа, ціла душа оправданого освячується, зі всіми її потугами і силами і владами і сторінками. Благодать освячує і підносить природу. Це було би противорічям признати те освячення, а заперечувати його повноту, себто думати, що деякі влади душі лишаються неосвяченими. Благодать, коли підносить природу в надприродне життя, не може бути від природи скупіша, а навпаки —

радше треба з природи речі думати, що благодать є обильніша, багатша від природи. Вона мусить чоловікові давати все, що природа дає, а радше все освячувати, підносити — розуміється те, що може бути освячене, піднесене, себто душа з усіми її потугами. Надприродне життя є органічною цілістю. Воно душі дає все, що потрібне, щоб звернулася діланням до надприродної ціли чоловіка. Тому конечно мусить давати чоловікові і пізнання тієї ціли (віру) і бажання тієї ціли (надію) і любовне оцінення тієї ціли (любов) і здібності до осягнення відповідних орудників до тієї ціли. А орудники дають чоловікові моральні чесноти.

Не можна сумніватися, що надприродне життя міститъ у собі й надприродні умові, чисто інтелєктуальні чесноти. Богослови говорять про них вправді мало, ба часто навіть заперечують істнування або вливання надприродної мудрости, розуму й знання. Деякі богослови є тої думки, що інтелєктуальні чесноти бувають лише виїмково давані, неначе якісь благодати даром дані, на вжиток Церкви, для добра ближніх. Причина, чому вони заперечують вливання тих чеснот, є та, що ті чесноти не мають практичного пристосування. В практиці вони не є потрібні чоловікові ані до пізнання ані до осягнення надприродної ціли.

Та нам видається, що саме поняття повноти надприродного організму, яким є Божа благодать зі всіми її товаришками-чеснотами, вимагає, щоб умових чеснот не бракувало оправданій душі. Мені видавалосяб нельогічно не дійти до кінця та не признати всіх прикмет цього надприродного організму. Без сумніву, і богослови, що заперечують у надприродному житті істнування умових чеснот, не принялиб того браку. На їх думку достаточну мудрість і знання і розум дають чоловікові богословські чесноти й дари Святого Духа.

Представлена тут наука про істнування цілого ряду надприродних чеснот служить і до докладнішого означення істоти та природи надприродних чеснот. Наразі ту цілу теорію залишаємо, бо надіємось відповіднішої нагоди, щоб її виложити. Тепер хіба скажемо, що ціле надприродне життя є з багатьох оглядів подібне до організму. Так як в організмі пень видає зі себе галузки, що розростаються в множество віток, листя та квіття, так і Божа освячуюча благодать є неначе пень — передає усім владам та многочисленному розгалуженню душі різні потуги й сили душі в відношенні до різних матерій і предметів тієї душі. Тим є надприродні чесноти. Вони мабуть не виростають з Божої благодати, а є скоріше надприродним Божим діланням, доданим до ділання

благодати. Але той організм, те дерево, той цвіт, те життя душі є вповні подібне до інших природних організмів.

**19. Влиті моральні чесноти.** З того, що сказане, виходить, що в душі оправданого чоловіка мусять находитися вливані моральні чесноти такі всесторонні і численні, як всесторонніми і численними можуть бути набуті чесноти. Себто, є їх чотири головних, що в душі розростаються на безліч підрядних і доповнюючих.

Яким способом у душі можуть чесноти вливані й набуті разом зі собою істнувати та розвиватися, це предмет повний різних труднощів для богословів. Представимо коротко бодай головні принципи. Ми вже бачили, що моральні чесноти, які можуть находитися в душі поганина або в душі християнина, що відпав від благодати через тяжкий гріх, не є в повному значінні чеснотами. Вони будуть правдивими чеснотами в повному значінні тих слів тільки в такій душі, яка є наставлена до найвищої мети людського життя. Для поганина тою найвищою метою, яку розум признає, буде Бог — сотворитель і законодавець, найвища Правда і найвище Добро. Поганин, що має волю так звернену до служби правді й добру, що ту правду й добро ставляє як найвище Добро, може мати повні чесноти, якщо, очевидно, поступав відповідно до свого наставлення до найвищої Мети та цим поступуванням набув звичай доброго поступування, себто чесноту. Та між неоправданими поганами небагато таких найдеться, що до поклику віри приготовані, що їм до оправданя так недалеко, що запрошення до оправдання, ласку оправдання приймуть при першій нагоді, що та ласка не буде їм відмовлена.

Християнин, що гріхами відпав від благодати, може мати рештки добрих звичаїв, але коли поставив собі за найвищу мету якесь переминаюче добро (а це зробив у тяжкому грісі, яким відпав від благодати), наставлення його волі аж до хвилини покаяння є таке, що навіть звичаїв, які йому з християнського життя може й лишилися, не вживає якслід. Його чесноти радше виглядають лиш на чесноти, а в дійсності є руїною чеснот, рештками чеснот. Йому не можна відмовити деяких добрих звичаїв, але ті добрі звичаї, злучені з дефінітивною побідою пристрасти над розумом і волею, є тільки сповидними та позірними добрими звичаями. З Божою благодаттю вони можуть ще помогти йому до нової боротьби й нової побіди, до повороту покаянням у стан оправдання.

З того виходить, що вливані моральні чесноти є таким до-

повненням і освяченням набутих моральних чеснот, що без них — надприродних природні мають лиш релятивне й неповне значіння й вартість. Але з другого боку набуті чесноти, помагаючи людині панувати над її пристрастями й накладати їм правило розуму, помагають надприродним чеснотам у їх діланнях.

Щоб якслід представити ділання одних і других чеснот, треба сказати, що вони в суті річи є засадничо відмінні. Відмінні в тому, що набуті чесноти дають чоловікові лекше і з більшою приємністю робити те, що його розум і воля природно можуть робити самі й без чеснот. Чоловік, що хоче добре, нічого не бракує до акту, в якому по розуму робить те, що повинен, або те, що відповідає його розумові. Перешкоджує непоміркована й неопанована пристрасть; але вона домінує над душею тільки тоді, коли душа їй піддається, коли розум і воля стануть їй служити. Її побідити, їй не вступити, не зважаючи на її порушення хотіти робити те, що розум велить, і те робити, це може бути трудне, може від людини вимагати зусиль, але все-таки є чоловікові можливе, природа на це вастарчає.

Зробити акт надприродної чесноти, це річ, до якої треба наприродного Божого дару. Так як без Божої благодати, без надприродного дару чесноти віри не можна за правду признати те, що Бог обявив а Церква до вірування подає, так само без надприродного Божого дару не може людина власними силами здобутись на ніякий акт надприродної чесноти. Напр. людина не може по християньски постити, піст не буде надприродним ділом — без надприродної помочі з неба, без надприродної чесноти здержаности.

Отже коротко треба сказати: чесноти набуті дають чоловікові лише лекше і з більшою радістю робити акт чесноти, чесноти надприродні вливані дають чоловікові попросту змогу таких актів, до яких природа не вистарчає.

Та оба ряди чеснот можуть практикуватися в одних і тих самих предметах. Оба ряди моральних чеснот, себто ряд набутих і ряд вливаних, сказатиб, біжать рівнобіжно в житті, мають ту саму матерію й ту саму форму, якщо формою назвемо товчок, задля якого щось робимо. Мають ту саму матерію, бо відносяться нарівні до цілого розумного поступування (обі чесноти розваги чи второпности), або до своїх обовязків у відношенні до чужих справ (обі чесноти справедливости), або до опанування пожадливих пристрастей (обі чесноти здержаности), або до опанування пристрастей спротиву чи боротьби (обі чесноти мужности).

І товчок в обох рядах чеснот є той самий, бо такий крок розум велить. Розум велить у кожному поступуванні йти за його приказами і сповняти свої обовязки, що відповідають правам людей, та опановувати свої пристрасті, чи вони пожаданням чи боротьбою проявляються.

Між цими двома рядами рівнорядних чеснот є тільки та різниця, що до чеснот набутих вистарчає веління природного розуму, а до чеснот надприродних треба веління розуму просвіченого вірою, що і сам звертається і ціле життя звертає до надприродної мети, до вічного спасення. Ця різниця цілком вистарчає на те, щоб дії рівнобіжних чеснот були діями двох різних чеснот, але з людської волі вони могли бути дійством одної і тої самої чесноти. Себто, це зависить від волі чоловіка, щоб веління розуму, просвіченого надприродним світлом, вистарчало до надприродного акту. Акт природної чесноти стає актом чесноти влитої, очевидно тоді, коли чоловік живе в стані освячуючої благодати. Те підпорядкування товчка природної, набутої чесноти надприродному світлу віри не конечно мусить бути свідоме, бо й не памятаючи про це, чоловік, що цілим життям є наставлений до надприродної мети, хоч і поодинокими діями розуму шукає якоїсь підрядної, буденної мети, але вона є підпорядкована загальній і найвищій Меті — творить надприродний акт. Хіба тоді, коли в річах несущних, себто не відвертаючись від найвищої Мети, чоловік ставляє собі мету посередню, а її не вяже з найвищою Метою, міг би акт чесноти набутої не бути актом надприродної чесноти, розуміється й у чоловіка, що живе освячуючою благодаттю. Про те будемо мати ще нагоду говорити тоді, коли прийдеться нам говорити про найвищу ціль чоловіка.

Треба ще завважити, що моральна надприродна чеснота може діяти під впливом мотивів богословських чеснот: віри, надії й любови. Ці чесноти можуть передовсім наказувати акт моральної чесноти, а тоді людина робить те, що розум велить, але робить це для вищої посередньої цілі, себто для сповнення акту віри, надії чи любови. Сам акт моральної чесноти, наказаний вищою чеснотою, не перестає бути актом моральної чесноти. Але той наказ може так впливати на мотив моральної чесноти, що його поволі й цілком може заступити. Тоді акт моральної чесноти стає чистим актом віри, любови чи надії. В який спосіб під актом віри криється і акт набутої моральної чесноти, це справа досить неясна, яка вимагала би глибших дослідів. Здається, що такий акт віри, якого матеріяльним предметом є предмет мо-

ральної чесноти, містить у собі акт тієї чесноти, так само як акт віри містить у собі акт розуму. В чоловіка, що сповняє веління розуму в світлі віри, коли він про природне світло розуму навіть і забуває, а йде виключно за побудом віри, такі акти не перестають бути розумними актами й тому не перестають бути актами моральної набутої чесноти. Такі акти, особливішим способом коли випливають із Божої любови, звичайно своїм напруженням перевищають акти набутої чесноти та можуть її і поглиблювати і скріпляти.

Таким робом ми мали би відповідь на те, якою буде природна вправа, що її чоловік набуває через надприродні акти чесноти. Нема сумніву, що повторюючи акти надприродних богословських або й моральних чеснот, чоловік набуває якусь вправу, якусь легкість. Вона цілком відповідає тому, чим є набута чеснота. Та вона не може бути набутою надприродною чеснотою, бо ті дві прикмети: надприродна й набута — є собі суперечні; надприродне — це те, що є даром дане як Божий дар без ніякої заслуги чоловіка, а набуте — це те, що сам чоловік здобуває своєю працею. Благодать, хоч перевищає природу, не зносить її, а навпаки — скріпляє й розвиває, освячує й підносить. Тому під впливом надприродних чеснот ділає і природа та в кожному надприродному акті є завсіди і акт природний. Слово „акт природний" звичайно вживають на означення того, що є лише природне, неосвячене надприродою. Але природним треба назвати і той акт, що є освячений надприродним Божим діланням; він походить із освяченої природи. У тому значінні в кожному надприродному акті є чини природи, акти чеснот набутих, але освячених надприродною благодаттю. Ці акти будуть рівночасно і актами надприродної чесноти і актами моральної набутої чесноти. Нема ніякої трудности, щоб акт набутої здержаности чи відваги був і актом любови чи віри, бо мотиви тих двох чеснот можуть бути зі собою так сплетені, так злучені, що мотив нижчої може бути частиною мотиву вищої. Так є при мотивах актів надприродної й набутої моральної чесноти, але так само може бути й між набутою моральною чеснотою та актами віри, любови чи надії. Те саме, що в набутій чесноті є велінням розуму, в надприродній чесноті буде велінням віри, надії чи любови. Або точніше сказати — велінням розуму, просвіченого вірою та скріпленого силою надії чи любови.

З того зіставлення надприродних чеснот з чеснотами набутими виходить, що чесноти набуті не тільки освячуються, але

часто і скріпляються актами чеснот влитих, себто скріпляються, оскільки напруження надприродних актів є сильніше від напруження набутих чеснот. Те, що ми назвали напруженням, можна б назвати вкоріненням, беручи ту назву з образу організму, запускаючим коріння чимраз глибше. Ми бачили, що цей висказ „вкорінення", так як і висказ „пролиття" чи „розливання", є вживаний у документах Божого обявлення і церковної дефініції.

**20. Знищення надприродних чеснот.** Передовсім треба пригадати, що з трьох богословських чеснот у блажених в небі лишається сама чеснота любови. Чеснота віри й надії никнуть у блажених, але тільки тому, що їх заступає вища й повніша прикмета душі, в якій є все те, що було в прикметах богословських чеснот, але в вищому ступні, з пропущенням всього того, що було браком і недосконалістю тих чеснот з огляду на недосконалий стан дороги, до якого мусіли бути пристосовані. Віра, що дає пізнання Божого обявлення, є заступлена світлом вічного блаженства — пізнанням, але вже не в дзеркалі і в подобах, а видженням лицем у лице. Чеснота надії вже заступлена посіданням Бога в повноті радісної любови, яка випливає з видження Божої природи.

Те саме можна сказати й про моральні чесноти. З них лишається все те, що є досконалістю, а відпадає все те, що є недосконалістю, яка відповідає станові подорожніх. Розвага чи мудрість остає в тому, що душі блажених ділають усе за вказівками найвищої Правди і людського розуму, перенятого тою правдою. Справедливість остає в тому, що блажені в небі віддають кожному те, що йому належиться, а то по світлу безконечної Божої справедливости та непомильністю Божого суду. Чеснота мужности полягає в блажених у небі в повноті сповнювання Божої волі. Відпало з неї те, що було наслідком „подорожі", себто пристрасть душі звязана з життям змислів. Ця пристрасть, очищена від усього того, що є слабістю чи пересадою чи недосконалістю цього життя, віднайдеться по воскресенні тіл. Душі тоді будуть мати повноту пожадань, так пожадань жадоби як і пожадань боротьби, але в тих пожаданнях у змислах тіла і змислової сторінки душі по воскресенні тіл і по прославленні душі не лишиться нічого з того, що є теперішньою нашою бідою чи слабістю.

Надприродні чесноти пропадають чи можуть пропасти чи зникнути в цьому житті через гріх смертний. По упадку в такий гріх лишаються в душі грішника тільки чесноти надії й віри. Всі інші чесноти цілковито гаснуть. Гаснуть тому, що через

смертний гріх душа чоловіка відвертається від Господа Бога, а звертається до якогось сотворіння, що його собі ставляє за найвище добро, за найвищу мету. Те відвернення себе від найвищої Мети тягне за собою й те, що всі посередні цілі, яких можуть бути дуже довгі ряди, перестають мати кваліфікацію морального добра. Напр. чоловік працьовивий, у якого працьовитості знаходяться сплетені майже всі чесноти, бо в своїй праці поконує пристрасті, мужньо бореться з труднощами тощо, в хвилині, коли тяжким гріхом образить Бога, зачинає надавати ці-цілому своєму життю, а через те й працьовитості, напрям тяжкого гріха. У тому тяжкому грісі першість перед Богом признав якомусь дочасному добру. Чи те добро було славою в людей, чи заспокоєнням пристрасти захланности, нечистоти чи гніву — в хвилину вибору, коли ставала перед очима душі змога йти дорогою Божих заповідей, що ведуть у вічне блаженство до Бога, або дорогою самолюбства і власної вподоби, — в тому виборі розум і воля чоловіка рішилися на дорогу, що є злучена з Божою образою, що вела чоловіка до добра відділеного від Бога. Ця, сказати би, орієнтація душі, цей напрям, цей зворот — консеквентно мусіли впровадити пересунення всіх посередніх дібр чи цілей з одного напряму у другий напрям. Досі, перед гріхом, навіть і не думаючи про найвищу Мету, чоловік у кожному поступкові, змагаючи до тих посередніх дібр чи цілей (ціль і добро це поняття однозначні), яких і 50 у день натрапляє на дорозі чоловіка, бо ціле життя складається зі сплетення тих усіх кроків, що одні з другими складаються на дорогу, якими ішов по тій дорозі. Вона, та дорога зі всіми кроками, вчиненими по ній, мусить мати якийсь напрям. Тим напрямом є найвища Мета чоловіка, себто відповідь на питання: що чоловік уважає за своє найвище добро? Відповідь на це питання може часом довгими літами дрімати в людській душі. Чоловік несвідомий того, що є для нього найважнішим добром, стає свідомим і поставленим на роздоріжжі, коли життя й совість його запитають, чи Божий закон чи самолюбство, тоді чоловік, що може над тим і ніколи не думав, відповідає, а відповідь є напрямною гадкою цілого життя. Якщо видається нам, що безліч людей так живе, що на проблєму, поставлену совістю й життям, відповідають кожної днини інакше, будемо мусіти ствердити, що добре характеризував людей великий Пророк Ілія, коли їхнє життя порівнював з ходом каліки: „Чому храмаєте на обі ваші ноги"? Воно можливе, що через фантастичні скоки, ідучи не за розумом, а за

проминаючим вражінням чи за хвилевою вподобою, чоловік міняє найвищу ціль і звертається то до Божого закона й Бога, то знову до прерізних дібр цього світа, шукаючи вдовілля то в пристрастях то в їді то в товариствах то в інтересному читанні то в якімнебудь із тих предметів, що їх люди шукають й про які люди дбають. Як так є, то воно й дійсно можливе, що Божа благодать і Божа любов з пречудовим небесним хором богословських, інтелєктуальних і моральних чеснот та із всіми дарами Святого Духа — то зникають в очах людей то наново виринають. Нам тут іде лише про те, щоб ствердити, чому і як через кожний смертний гріх никне в душі ціле надприродне життя, як смертний гріх є в повному значінні слова смертю душі.

Значно трудніше зрозуміти, яким чудом Божого милосердя й Божої любови в душі грішника зістають надприродні чесноти надії та віри. В душі неосвяченій Божою благодаттю ті чесноти є мертві, але всетаки вони є ще відблиском надприродного життя, є правдивим надприродним Божим даром, якого Боже милосердя вживає на те, щоб душу грішника рятувати, бо, очевидно, ці Божі дари роблять поворот до Божої благодати, навернення та оправдання значно лекшими. Коротшу дорогу до батьківської хати має чоловік, що вправді відступив, своє майно стратив, віддав себе на службу в чужому краю і пасе безроги пристрастей, бо йому ще лишилася гадка, що істнує дім Батька, що той Батько є милосерний, що є поворот можливий та лишилося щось із бажання бодай того добра, що його зазнавав у батьківській хаті. Бо тим є в душі грішника чеснота надії і чеснота віри. Вони пропадають в душі щойно тоді, коли гріхом просто противним чесноті чоловік зриває ті останні звязі з Богом. Чеснота надії пропадає через розпуку або через ту гордість душі, котра легковажить Боже милосердя й те, що Бог дає з милосердя, вважає за належне собі право. Ті гріхи з природи річи нищать суть чесноти надії, бо вона спірається крім віри якраз на оцінюванні дару Божого милосердя. Чеснота надії пропадає, розуміється, і через страчення віри, бо в чоловіці, в якому віри нема, немає і тих основних гадок, на яких мусить спіратися віра. А чеснота віри зникає в душі через смертний гріх проти віри, бо такий гріх відкидає авторитет обявляючого Бога, а разом з ним і авторитет Церкви, що подає правду Божого обявлення до вірування.

Проблєма, як ті дві чесноти остають у душі чоловіка відверненого від Господа Бога, може бути предметом довгих бого-

словських диспут. Це найбільша трудність означити, сказати би, метафізичну якість чи істоту того будь-що-будь надприродного дару, яким є хоч і нежива віра. Не входячи в пересадно глибокі роздумування, скажемо хіба тільки таке, що обі ті чесноти мертві є останніми проблисками, що лишаються в душі з давнього надприродного християнського життя. Ці проблиски мають якусь анальогію до тих проблисків перед оправданням, якими Бог збуджував у душі акти віри й надії, а різняться тільки тим, що перед оправданням проблиски віри й надії були лише хвилевими, переходовими благодаттями, діючими благодаттями, а по упадку мертва віра й надія є ще сталими розположеннями, сталими нахилами душі, правдивими чеснотами.

Обі ті науки є ясно представлені у Тридентському Соборі. Щодо мертвої віри Собор каже: „Якщо хто учив би, що при страченні Божої благодати через гріх разом тратиться й віра, або що віра, яка остає, не є правдивою вірою — анатема“ (сесія 6-та, Про оправдання кан. 28). Той же Собор учить, що „в самому оправданні, разом з відпущенням гріхів усе те разом влите дістає чоловік Ісусом Христом, у котрого вщіплюється, себто віру, нядію і любов“ (сесія 6-та, гл. 7-а). З цього виходить, що та віра й надія, яку оглашені дістають перед оправданням, є лише діючими благодаттями, а не чеснотами.

**21. Як чесноти ростуть і маліють.** Ми вже бачили, що чесноти набуті ростуть через виконування актів чесноти о більшім напруженні, ніж чеснота, і що маліють через уставання в актах рівного напруження, хочби повторювалися акти нижчого напруження і, очевидно, через цілковите занедбання акту. Чесноти набуті посередньо маліють і через те, що ростуть противні їм хиби й пороки. А ростуть вони і через брак спротиву чи опанування їх і через обставини, що сприяють їх розвиткові. Про це прийдеться нам говорити при науці про головні гріхи.

Чесноти надприродні ростуть у душі в міру зросту Божої благодати. Тут вистарчить лише коротко пригадати, що освячуюча благодать росте в душі через достойне принимання св. Таїнств і через усі добрі діла, що заслугують на нагороду.

В посланнях св. Павла находимо багато уступів, у яких Апостол бажає вірним зросту в чеснотах. Так напр. до Филипян пише: „Про це молюся, щоб ваша любов більше й більше зростала в пізнанні та в усякім досвіді“ (Фил. 1, 9). А до Коринтян (II. 10, 15): „Маємо надію, що як зросте ваша віра, звеличимося між вами“. А до Римлян (15, 13): „А Бог надії нехай напов-

нить вас усякою радістю й миром у вірі, щоб ви збагатилися надією і силою Святого Духа".

Всі ті уступи показують, як на думку Апостола чеснота є дійсно доброю прикметою душі, що її Бог у нас, а без нас виробляє. Так дефініював чесноту і св. Августин. Та св. Павло не залишає і напоминати вірних до зросту в чеснотах. З деяких його напімнень виходить, що чесноти ростуть через добрі діла. Таких напімнень, очевидно, багато. Зі всіх може найбільше характеристичне те напімнення, в якому каже „наповнятися Св. Духом" — „щоб ви наповнялися всею повнотою Божою" (Єфес. 3, 19), „Наповняйтеся Духом" (тамже 5, 18).

Це загальна гадка всіх богословів, що надприродне життя в чоловіці, себто і освячуюча благодать і всі надприродні чесноти, не можуть ніколи зменшуватися. Тратяться усі через смертний гріх, а не зменшуються через повседневний гріх, хочби найбільший і якнайчастіше повторюваний. Невиконування чи невживання чеснот може зменшувати чесноту набуту, але не може ніколи зменшувати чесноти влитої, бо не є її причиною. А гріх повседневний також не може зменшувати надприродного життя ані чеснот, бо те ціле життя є звязане зі зверненням душі до найвищої мети — вічного блаженства, а повседневний гріх не сягає до тієї сторінки душі, не дотикає напряму душі до вічного надприродного блаженства. Він є лише підрядним непорядком, якимсь зверненням пожадання душі до дрібних і підрядних дочасних дібр. Інша справа, що повседневні гріхи викликують налоги, які, зростаючи, стають чимраз більшою перепоною життя христіянського чи життя чеснот. Через ті налоги ростуть неопановані пристрасті, росте небезпека, зменшуються дійствуючі благодати і душа до деякої міри проготовляється до упадку в тяжкий гріх. Вона набуває ті розположення, з яких пізніше, в хвилину спокуси, виходить смертний гріх, але те все не є достаточною причиною до зменшування стану надприродного життя. Богослови додають ще й такий аргумент, що якщо повседневні гріхи зменшували би благодать, велике їх число вичерпалоб цілком благодать, себто допровадилоб до цілковитої смерти душі, а це є противне заложенню, бо повседневний гріх повторюваний ніколи не стає смертним.

**22. Достойність чеснот.** З усього, що ми сказали про чесноти, виходить незвичайно велике їхнє значіння для людської душі, а через те для людського життя. Без них, можна сказати, чоловік не є повним чоловіком, або бодай живе в безнастанній

небезпеці стратити щось, що є просто сущне людській природі, а тим є панування ума над цілим чоловіком.

Нема фільософічної школи, яка не признавалаб, що найпершою, найкращою та найвищою достойністю чоловіка є його ум. Нема такої низької життєвої теорії, що не признавалаб тієї сторінки людської природи. Вживаючи метафори можна сказати, що людська душа є полумям, є світлом, а про людське життя, що воно піддержується пізнанням правди. Чоловік це тварина, що кормиться світлом. Його щастя полягає на пізнанні, його головна функція, найбільш життєва функція є в тому пізнанні правди.

З того випливає з конечности, що ціле життя чоловіка мусить бути впорядковане, унормоване за приписами розуму. Чоловік, у якого життя не є розумне, є щонайменше калікою і то калікою, якому брак суттєвої частини людської природи. Той брак є гірший від сліпоти, від глухоти, від німоти, від тілесної нездібности порушуватись чи кормитись. Але той брак находиться в кожного, в кого пристрасті не є постійно піддані розумові. Коли лише пристрасть, хочби тільки час від часу, бере верх над розумом, перестає бути чоловіком. Стає дійсно, так як каже Псалом, конем чи мулом, або якоюсь твариною нижчого роду, в якій не можна пізнати головних прикмет людської природи. А якщо пристрасть цілковито візьме верх над розумом і волею, чоловік може зійти так низько, що просто стає нижчим нерозумних звірят. А пристрасть буває в чоловіці таким могутнім товчком, такою якоюсь величною силою, що чоловікові буває дуже тяжко опанувати пристрасті, взяти їх у ярмо розумного правила. Це річ така трудна, що часто треба на це довголітньої завзятої боротьби. Якщо та боротьба доведе до побіди благороднішої й вищої частини в чоловіці, якщо чоловік дійде до того, що його звіряча природа стане послушною велінням розуму, чоловік щойно тоді стає неначе правдивим чоловіком, але тоді стає й добрим чоловіком, себто чоловіком прикрашеним чеснотами. Боже провидіння помагає тій боротьбі і вищій частині душі дає надприродну поміч, з якою лекше доходить нижчої, звірячої частини чоловіка. З того стає ясно, як конечно потрібна чоловікові чеснота, набута правильним поступуванням по велінню розуму, і який це цінний Божий дар та поміч, що дає чоловікові бути правдивим чоловіком і вдержуватися в тій достойності серед спокус і труднощів життя. З того йде й така дуже важна консеквенція для життя, що першим стараннем чоловіка повинно

бути — витривало працювати над здобуттям чеснот і витривало та покірно молитися про дарування з неба чеснот.

Про чесноти прийдеться нам ще говорити тоді, коли нам буде треба представити цілу християнську науку про звершеність, досконалість душі. Але вже тепер треба нам бодай дещо сказати про той ідеал, що навіть і поганським моралістам просвічував дорогу духовної праці над собою, а яку вони, поганські моралісти, називали Божими чеснотами.

**23. Героїчний ступінь чеснот.** Поганські моралісти називали Божими чеснотами чесноти такі рідкі й такі трудні до осягнення для пересічних людей, що їх можна було найти тільки в тих легендарних постатях героїв, про яких говорила поезія й казка. Вони розуміли, що на дорозі духового розвитку, скріпляючи й побільшаючи те, що вони називали чеснотами, чоловік може або бодай повинен бути в силі дійти до якогось стану, що є вищий ніж людська природа. Цей ідеал мусів бути могутній у культурних народів старинного світа, коли вони в усіх своїх переданнях і легендах завсіди творчою силою поетів, віщих геніїв народу, представляли його народам. А й поміж новітнім поганством відзивається наново в людській природі туга до чогось, що є над людську природу, що є вище, краще, благородніше, сильніше ніж людська природа. Ми бачили новітніх поган, які в гордості нездібні пізнати ідеали християнської звершености, а мріють про надлюдину.

Християнство робить для всіх від першої хвилини вступу до християнства приступним надприродне життя і в оправданні зачинає від звершених, небесних дарів Божих чеснот, уділених усім хрещеним, навіть немовлятам. Тому і слово „Божа чеснота", що для поган представляло недосяжний ідеал, для християн висказує найперші основи християнської праведности. Усе те, що для поган було недосяжним ідеалом, представляє Євангеліє як ідеал християн, тільки той ідеал, вже не називає Божими чеснотами, бож християни від Божих чеснот зачинають, а називає їх геройськими чеснотами чи радше геройським ступнем чеснот. Бо й поміж християнами, так само майже як і в людстві, що не знало Христа, деякі виїмкові й рідкі люди осягають якісь ступні надприроди, що вони, живучи серед людей, всеж видаються людям надлюдьми. Є це люди, в котрих надприрода, дана всім як перші основи оправдання, стає так виразно надприродою, так виразно бере верх над усім, що є природою, і розвивається в такому рідкому, часом фантастичному й казковому багацтву надприродного

життя й надприродної сили, і якоїсь небувалої творчости, і якихсь геніяльних помислів, що навіть такі люди, що нерадо признають і коряться перед чимсь вищим, у тих осібняках людської природи бачуть щось о небо вище від загалу людства. А коли запитаємо, в чім вони є вищі над усіх, то Церква, що є одиноким непомильним трибуналом, що судить усі моральні вартості цього світа, відповідає: Ці рідкі й виїмкові люди, це ті християни, що жили християнськими чеснотами в героїчному ступні.

На чім же полягає та героїчність? На тім, що душа, скріплена Божою благодаттю, *так опановує цілу людську природу*, що її доводить до чинів найбільш противних слабости, самолюбству й короткозорості природи. Св. Тома (I-a, II-ae, кв. 68, ад 1 і II-a, II-ae, кв. 59, ад 1) приписує героїчні чесноти дарам Святого Духа. Те, що ми вже говорили про дари Святого Духа, вистарчає для пояснення тези св. Томи. Ті дари є надприродними прикметами ума й волі або й пожадання душі, якими чоловік стає оруддям Святого Духа легким до порушення, принимаючи легко й сповнюючи легко Його надхнення. З того іде, що акт героїчної чесноти, вчинений під впливом дару Святого Духа і з надхнення Святого Духа, не перестає бути актом тієї чесноти, якої є з огляду на предмет і товчок. Без сумніву, коли пятнацятьлітній пастушок стає перед озброєною армією і з пращею береться до двобою з великаном, перед котрим дрожала ціла армія, то очевидно робить це не з власної гадки, а з надхнення Святого Духа. Та те, що робить, не перестає бути актом звичайної чесноти відваги, що поборює й опановує пристрасть страху перед небезпекою життя. Так само в кожній чесноті — усі чесноти і Божі і моральні є здібні до того ступня напруження й інтензивности, що підносять чоловіка у якусь височину, до якої майже людська думка сягати не сміла. Тому не сміла сягати, бо та височина вимагає такої цілковитої жертви зі себе, такого цілковитого опанування всякої пристрасти і знехтування, потоптання всього, що є слабістю чи самолюбством чи людською немічю, — що кожний чоловік перед величю завдання природно цофається, бо воно видається йому просто неможливим. Треба якоїсь незвичайної величі духа, щоб зрозуміти, що така жертва є можлива, що є потрібна. Та велич духа проявляється передовсім у формі мудрости, що з багатьох середників до цілі представляє середник найтрудніший як найвідповідніший. Величі мудрости рівняється велич сили, яка не цофається перед вибором того, що найтрудніше, а то тому, бо воно найбезпосередніше веде до цілі. І мудрість

з відвагою відразу накидає безпосередній, скорий вибір того середника, не відкладаючи ані на хвилину здійснення гадки. Що для пересічного чоловіка такий крок видається таким високим, таким непонятно високим, це очевидне; хтож на таке здобувся відразу, стає героєм у повному значінні того слова, себто одиницею, що важить більше ніж міліони.

При розборі поодиноких моральних чеснот, ілюструючи їх прикладами св. Письма й історії Церкви, будемо придивлятися тим чеснотам, тій їхній героїчній формі. Будемо бачити тих великанів чеснот, що з того самого матеріялу, який і перед нами лежить, уміли творити діла такі вічні, що їх людство не забуде.

## ОГОЛОШЕННЯ, ВІДОЗВИ Й КОМУНІКАТИ.

10101/Шк.

### Справа винагороди Духовенства за навчання в школі.

Буває, що шкільні інспекторати, покликуючись на розпорядження Міністерства Віроісповідань і Освіти з дня 30. IV. 1935 (№ BP/6248/35 Dz. Urz. Minist. WR. i OP. № 4 з дн. 10. V. 1935), обнижують парохіяльному Духовенству винагороду за навчання релігії в школі з 1·50 зл. „на 1 зл. за кожну відбуту годину лєкції".

Отже, подається до відома, що розпорядження Міністерства Віроісповідань і Освіти з дня 1. III. 1926 (див. „Конкордат" еп. Лукомського, ст. 123), яке запевнює душпастирям 1·50 зл. за кожну лєкцію відбуту та й за опущену, але оправдану, не зносить навіть розпорядження з 24. I. 1934 (№ BP. 2751/34 Dz. Urz. Minist. WR. i OP. № 1 з 1934 р.), бо §17 того розпорядження, що зносить деякі постанови щодо вивінування вчителів, не скасував розпорядження з 1. III. 1926, бо воно є розпорядженням, узгідненим з Папською Комісією в виконанні Конкордату. Душпастирі, яким зниженоб винагороду, повинні запротестувати в інспекторів і повідомити Консисторію.

Ч. 8583/Л.

### Душпастирська праця на Буковині.

Митрополичий Ординаріят подає до відома Всч. Духовенству виїмки із листа Генерального Вікарія для грекокатоликів

на Буковині Впр. о. Михайла Сімовича в Чернівцях з дня 22. IX. 1935:

„Бракує нам 7-ох священиків. У пятьох парохіях сяк-так латається доїзджанням, але в двох, а то: в Руській Поляні на Сигочині та в Качиці на Буковині потрібно конечно мати священика на місці. О. Ністор, парох Поляни, 84-літній старець, уже зовсім до праці нездібний, а парох Качики вже другий рік у заведенні для умово хворих.

Осміляюся просити, щоб Ексцелєнція були ласкаві позичити нам двох ревних, найкраще безженних священиків, або бодай одного — до Руської Поляни, бо готова нам пропасти парохія. Румунський патріярх завзявся оснувати в Сиготі православне епископство, а що там нема православних парохій, порозсилав агітаторів, які баламутять і наклонюють народ різними обітницями до православя, а як уже в якій парохії перейде кілька родин на православя, основується парохія. Це дієть ся головно серед румунського населення, а в нас лиш у Руській Поляні, громаді, що має понад 5000 душ — перейшло ще в 1931 р. коло 3000 вірних на православя та з причини старечої немочі священика ми готові ще більше стратити. Парохія Качики, де працював зразково о. Породко, через брак священика починає дезорганізуватися. Тому дуже прошу о поміч.

Священики, яких Ексцелєнція зволять прислати, не потребують нічого зі собою брати. Помешкання, постіль і меблі застануть на місці, а й харчем не будуть потребувати журитись. Вправді передбачую великі труднощі, а саме що закордонні священики не дістануть платні від держави... а дальше й інші труднощі, які таки можна буде перебороти...

Подаючи до відома Всч. Духовенству отсі виїмки з листа, Митрополичий Ординаріят кладе на серце справу тим, що могліб посвятити свій труд на рятунок братів перед небезпекою відступлення від св. католицької віри.

Ч. 9994/ДЦ.

## Стан сирітських захистів.

Для інформації Всч. Духовенства подаємо нижче виказ сирітських захистів у нашій Архіепархії й число сиріт у кожнім захисті на основі стану з дня 1 вересня 1935 року:

| Ч. пор. | Місцевість | Хто веде захист? | Число сиріт 1.IX.1935 | | Які повіти приділено їм на квесту? |
|---|---|---|---|---|---|
| | | | хлопців | дівчат | |
| 1 | Бережани | СС. Служебниці Прч. Д. М. | | 20 | бережанський, зборівський і рогатинський |
| 2 | Болехів | „ | 2 | 8 | долинський |
| 3 | Бруховичі | СС. Студитки | 6 | 4 | львівський |
| 4 | Вишнівчик | СС. Василіянки | | 10 | підгаєцький |
| 5 | Городок Ягай. | СС. Служебниці Прч. Д. М | | 7 | городецький |
| 6 | Долина | СС. Пресв. Родини | 9 | 6 | долинський |
| 7 | Калуш | СС. Служебниці Прч. Д. М. | 7 | 11 | калуський |
| 8 | Камінка Струм. | „ | | 11 | струм.-камінецький і радехівський |
| 9 | Львів | СС. Василіянки (ул. Потоцького 95) | | 27 | бобрецький |
| 10 | „ | ОО. Студити (ул. Павлінів-гор. 3) | 27 | | „ |
| 11 | Підмихайлівці | СС. Василіянки | | 9 | жидачівський |
| 12 | Сколе | СС. Йосафатки | 18 | 9 | б. скільський |
| 13 | Словіта | СС. Василіянки | | 10 | золочівський і брідський |
| 14 | Стрий | світські особи | 15 | 5 | стрийський |
| 15 | Теребовля | „ „ | 9 | 5 | теребовельський |
| 16 | Тернопіль | СС. Служебниці Прч. Д. М. | 8 | 21 | тернопільський, збаражський і скалатський |
| 17 | Унів | ОО. Студити | 35 | | монастир удержує сиріт власним коштом |
| 18 | Якторів | СС. Студитки | 8 | 12 | перемишлянський |
| | | Разом: | 144 | 175 | |

Для порядку і щоб не обтяжувати поодиноких повітів надто частими збірками, має кожний захист приділений повіт на квесту в часі від 1 жовтня 1935 до кінця вересня 1936 року.

Квестарі обовязані зголоситися перед квестою у місцевого священика й виказатися легітимацією від Митрополичого Ординаріяту; тільки таких квестарів належить піддержати й заохотити вірних до пожертв.

До інших повітів, приділених другому захистові, не вільно їм входити.

Ч. 9839/РД.

## Свято ощадности.

Як кожного року, так і в цьому році т-во „Ощадність" у Львові проголосило „Свято Ощадности" для міста Львова на день 27. жовтня, а для краю на протязі місяців листопада і грудня ц. р.

В кожній місцевості краю повинно відбутися таке Свято для пропаганди ідеї ощадности, такої важної для нашого народу.

Поручається Духовенству гаряче підперти цю акцію та в дні, в котрім таке Свято в парохії буде відбуватися, згадати про це в церкві в проповіді та заохотити парохіян до участи в Святі.

## Літургічний курс для Духовенства

відбудеться в Познані в днях 5—7. XI. 1935. Ближчі інформації: Związek Kapłanów „Unitas", Poznań, ul. Marcinkowskiego 22/III.

Ч. 10382/К.

## Інформації в справах КАУМ.

Звертається увагу Всеч. Духовенству, що про справи організації КАУМ подає потрібні інформації організаційний листок „Готовсь", що появляється від березня ц. р. щомісяця як додаток до журналу „Українське Юнацтво". Рівночасно пригадується на конечність передплачувати цей часопис враз із згаданим додатком та старатися його поширити серед молоді.

## Карта Біблійної Палестини.

В-во „Наша Майбутність" видало колірову карту Біблійної Палестини, безумовно конечну при навчанні науки релігії. Тому гаряче поручаємо її О. О. Душпастирям і Катихитам, а О. О. Шкільні Комісарі подбають, щоб вона була в загальному ужитку. Ціна карти 0·30 зл. При замовленні більшої кількости порто

оплачує В-во. Найкраще висилати гуртові замовлення для цілого деканату на адресу: Адміністрація „Українського Юнацтва“ Львів, вул. П. Скарги 5.

### Конкурс на дяківські посади.

Отсим оголошується конкурс на такі посади:

1. Селиска Бобрецького деканату. Дотація: Треби й 1 морг поля; хати нема. Прохання до кінця грудня 1935 до Парохіяльного Уряду в Селисках пч. Миколаїв к. Гаїв.
2. Скоморохи Старі галицького деканату (вдруге). Дотація: 2 морги поля, роківщина по 1 зл. й гарнець збіжжа від нумеру та треби по прагматиці; хати нема. Прохання до кінця грудня 1935 до Парохіяльного Уряду в Скоморохах Старих п. Підшумлянці.

## ХРОНІКА.

Ч. 84/Орд.

### Іменування членів Орд. Шкільної Ради.

Митрополичий Ординаріят запросив і іменував таких членів Митрополичої Ординаріятської Шкільної Ради:

1. о. Дзеровича Юліяна, поч. крилошанина Митр. Капітули й надзв. професора Богословської Академії у Львові.
2. о. Дра Залєського Михайла, поч. радника Митр. Консисторії й директора філії укр. гімназії у Львові.
3. о. Хмільовського Миколу, радника Митр. Консисторії й директора гімназії Малої Семинарії у Львові.
4. п. Кузьмовича Володимира, візитатора шкіл „Рідної Школи“ у Львові.
5. п. Дра Копача Івана, висл. візитатора середніх шкіл у Львові.
6. п. Дра Левицького Володимира, висл. візитатора середніх шкіл у Львові.

### Рукоположення отримав:

Левицький Евген, неопресвитер, 18. VIII. 1935.

### ДУШПАСТИРСЬКІ ПОСАДИ.

### Завідательство отримав:

Левицький Евген, неопресвитер у Манаєві оліївського деканату (Ч. 9565/Л).

**Ректором церкви іменований:**

Нагаєвський Ісидор, сотрудник у Могильниці теребовельського деканату, в Залавю тогож деканату (Ч. 9745/Л).

**Похвальні грамоти одержали:**

1. Кароль Антоніна, парохіянка Струсова теребовельського деканату (Ч. 7028/РД).
2. Кароль Володимир, парохіянин Струсова теребовельського деканату (Ч. 7028/РД).
3. Кароль Марія, парохіянка Бернадівки теребовельського деканату (Ч. 7028/РД).
4. Кароль Марія парохіянка Струсова теребовельського деканату (Ч. 7028/РД).
5. Кобилянський Йосиф, парохіянин Бернадівки теребовельського деканату (Ч. 7028/РД).
6. Кониш Пелагія, парохіянка Збаража в Чорнім Лісі (Ч. 8982/РД).
7. Ксьонжек Марія, лат. обр., мешканка Підволочиськ (Ч. 8061/РД).
8. Кухарський Іван, парохіянин Різдвян теребовельського деканату (Ч. 7028/РД).
9. Лата Анна, парохіянка Різдвян теребовельського деканату (Ч. 7028/РД).
10. Луковський Микола, висл. учитель в Острівці теребовельського деканату (Ч. 7404/РД).
11. Обуховський Маріян, парохіянин Слобідки Струсівської теребовельського деканату (Ч. 7404/РД).
12. Ониськів Дмитро, парохіянин Заздрости теребовельського деканату (Ч. 7028/РД).
13. Скоренька з Миськових Марія, парохіянка Різдвян теребовельського деканату (Ч. 7028/РД).
14. Тепла Йосифа, парохіянка Струсова теребовельського деканату (Ч. 7028/РД).
15. Тепла Павлина, парохіянка Струсова теребовельського деканату (Ч. 7028/РД).
16. Теплий Іван, парохіянин Струсова теребовельського деканату (Ч. 7028/РД).
17. Цегельська Йосифа, парохіянка Струсова теребовельського деканату (Ч. 7028/РД).
18. Цибушник Микола, парохіянин Струсова теребовельського деканату (Ч. 7028/РД).

99. Янклевич Марія, старша сестриця в Цуцилівцях жидачівського деканату (Ч. 6675/РД).
20. Яцків Марія, парохіянка в Зубові теребовського деканату (Ч. 8617/РД), та отсі парохіяни Сороки грималівського деканату:

1. Бабій Петро
2. Балан Павло
3. Вдовинюк Меланія
4. Гнатів Марія
5. „ Павло
6. Гриньків Михайло
7. Грач Іван
8. Грисік Марія
9. Диць Матвій
10. Заверуха Анна
11. Казімірів Іван
12. „ Франц
13. Козоріс Григорій
14. Колодій Андрій
15. „ Петро й Марія
16. „ Петро й Софія
17. Лошній Григорій
18. „ Глікерія
19. Лошній Степан
20. Музичка Герасим
21. „ Микола
22. Потурнак Микола
23. „ Онуфрій
24. Теодозів Іван
25. „ Михайло
26. „ Юстина
27. Тешнер Микола
28. „ Теодор
29. Тимків Олексій
30. Ухачевський Василь
31. „ Марія
32. „ Михайло
33. „ Степан
34. Федорів Онуфрій
35. Фуртальська Глікерія (ч. 7314/РД).

**Звільнені від конкурсових іспитів**

1. Зінкевич Михайло, парох Радехова, на 6 літ (Ч. 4904/Л).
2. Лучаковський Антін, парох Збори войнилівського деканату, на 1 рік (Ч. 8934/Л).

Ч. 10168/Дя.

**Дяківський кваліфікаційний іспит.**

Дяківський кваліфікаційний іспит нижчого ступня в дні 16. X. 1935 склали такі кандидати:

1. Вєнцький Михайло з Суходолу бобрецького деканату.
2. Гладкий Михайло з Конопнівки (Ладичин) микулинецького деканату.
3. Коростіль Володимир із Фраги стрілецького деканату.
4. Медвідь Михайло з Вибудова бережанського деканату.
5. Цибульський Володимир із Микулинець.

## ПОМЕРЛИ:

**Зельський Ісидор,** довголітний парох Милятина Старого й милятинський декан з правом уживання фіол. колпака й пояса, член посмертного фонду, помер 16. жовтня на 71-му році життя й 48-му священства.

**Садовський Микола,** парох Глинян і висл. декан, член посмертного фонду, помер 15. жовтня у 71-му році життя й 41-му священства.

Їх душі поручається молитвам Духовенства.

Накладом Митроп. Ординяріяту. Друк. „Бібльос" Львів, Японська 7

Opłata pocztowa opłacona ryczałtem

# ЛЬВІВСЬКІ АРХІЕПАРХІЯЛЬНІ ВІДОМОСТИ

РІЧНИК XLVIII. ЛЬВІВ, 15. ЛИСТОПАДА 1935 р. Ч. XI.

*МИТРОПОЛИТ АНДРЕЙ*

## ДО ДУХОВЕНСТВА

(Продовження)

### X. Чеснота життєвої мудрости.

**1. Перерва лікування** [1]). Ординуючий лікар скликав нове консіліюм і каже: „Стан недужого погіршився. Від хвилини, коли панове його бачили, не вгавала гарячка. Частіше бував тільки напівпритомний. Приходили моменти, коли ясніше зясовував собі свій стан, і тоді видавалося, що стидається свого пянства. По таких моментах вертав часом шал, у якому робив розпучливі зусилля, щоб добути алькоголь або морфіну. Востаннє, коли зачинав пити ту отрую, вирвано її йому з рук і, щоб її не міг добути, кинено через вікно, а тоді ледви затримано нещасного, що хотів через вікно з третього поверху кинутися за пляшкою". Перший лікар, закликаний на консіліюм, так відізвався: „Ми вправді гадали лікувати передовсім ум, а в тому напрямі товариш може пересадив — змучив і знудив недужого. Треба було більше памятати про гигієну організму". Другий лікар: „Супроти безкорисности дотеперішніх заходів раджу хірургічну операцію". Третій: „А я обстоюю при терпеливому продовжуванні дотеперішніх заходів. Ми сказали: Психічне лікування найважніше, бо як зрозуміє, буде спасений. Наша праця видається досі безхосенною, бо вона вимагає майже безконечної терпеливости. Не маємо засобів на те, щоби встрикнути лік на психічний стан — треба втираннями поволі допровадити до здоровля його бідний хворий мозок. Не дивота, що при твердій, як скала, чашці лік не доходить навіть до свідомости недужого; треба терпеливости". — Ординуючий лікар: „Признаю помилку пересади. Мої ліки могли на смерть занудити недужого. Всетаки їм приписую ті хвилини

[1]) Це продовження притчі зі стор. 195.

притчі про десять дів, наводить науки Ісуса Христа, що так відповідають значінню тієї притчі, неначеб були її пояснюванням. І так напр.: „Нехай будуть ваші бедра опоясані і світильники засвічені у ваших руках, і ви подібні до людей, що ожидають свого пана“ (Лук. 12, 36). Навіть і про весілля згадує, додаючи: „Коли поверне з весілля, щоб, коли прийде і застукає, зараз йому відчинити“. Слуги, котрих пан, прийшовши, знайде несплячими, названі тут блаженими (Лук. 12, 37). І вже виразно та прикмета чування, неспання, очікування — названа просто мудрістю. „Хто, думаєш, є вірний і мудрий управитель дому... блажений той слуга, котрого пан, прийшовши, знайде, що так робить“ (Лук. 12, 42). Мудрим названий слуга, що безнастанно готовий жде приходу свого пана, а нерозумним, глупим є той слуга, що пізнав волю свого пана, а не приготовився ані не зробив по його волі (Лук. 12, 47).

Ту саму гадку чи радше те саме положення справи має на думці Христос, коли на запит: „Чи мало буде спасених“? відповідає: „Старайтесь увійти через тісні ворота, бо багато, кажу вам, буде старатися ввійти і не зможуть, а коли встане господар дому і зачинить двері, зачнете на дворі стояти та стукати в двері, кажучи: »Господи, відчини нам«. І відповідаючи, скаже вам: »Не знаю вас, звідки ви«“ (Лук. 13, 24—25). Цілком так як у Матеєвій притчі про діви. В тому положенні мудрість є тою прикметою, що дає людині приготування на рішальну про вічність хвилину. Вона відповідає приказові чи порученню: „Чувайте, бо не знаєте ні дня ні години“.

На іншому місці Христос називає мудрістю слухання слова Божого і виконання його. „Кожний, хто слухає цих Моїх слів і чинить їх, стане подібним до мудрого, що збудував свій дім на скелі. І пішов дощ, і прибули ріки, і повіяли вітри, і вдарили на той дім, і не впав, бо був на скелі оснований“ (Мат. 7, 24—25). Те будування на скелі є ще пояснене у св. Луки: Чоловік, що будує дім „викопав глибоко і положив підвалину на камені“ (Лук. 6, 48). І в притчі і в науці мудрість полягає на приготуванні, на передбаченні потреби й на поступуванні за нею.

**4. Життєва мудрість у книгах Старого Завіту.** Слово „мудрість“ (sapientia, σοφία, по єврейськи — шашема) має в книгах Старого Завіту таке широке значіння, що розтягається майже на всяке знання Божих і людських справ, а тому певно обнимає також і те поняття, котрому відповідає латинське слово prudentia. Цим словом Пятикнижжа Мойсея навіть означує Богом даний дар

мистецтва тих ремісників чи мистців, що на приказ Мойсея виконували предмети культу. Але передовсім у книгах Мудрости воно означає дар з неба, який випросив собі Соломон і який став типом тієї мудрости, про яку говорять усі книги Мудрости, себто Притч, Еклєзіяст, книга Мудрости і книга Сираха. А цей дар відповідає більше поняттю життєвої мудрости, моральної чесноти, ніж поняттю тієї мудрости, що є даром Святого Духа.

Соломон просить передовсім про той дар, який мав би йому помагати нарід судити (I Цар. 3, 9), себто народом управляти, а це, можна сказати, є просто дефініцією тієї мудрости, що є моральною чеснотою або радше її відміною — мудрістю правління (prudentia politica). Практична сторінка мудрости всюди висунена на перший плян. Вправді практична сторінка є представлена як відблиск тієї Божої Премудрости, що є сама в собі і є Богом, чи тієї мудрости, що є найвищим, найпершим Божим даром. Але та Божа Мудрість усюди представлена як щось, що безпосередньо впливає на життя, що має безпосередній практичний наслідок.

Коли св. Письмо (книга Царств і Параліпоменів) представляє прохання Соломона і вислухання його молитви, то Божий дар описаний як „мудрість, розум і знання". Себто слова, що відповідають поняттям чисто інтелєктуальних чеснот чи прикмет ума. Ніде не згадується про практичну моральну чесноту, про практичний ум. Тим самим уже показується, що тим інтелєктуальним, спекулятивним (на думку схолястиків) прикметам св. Письмо приписує практичне значіння. Іде саме про таку мудрість, інтеліґенцію й знання, що має служити практичній цілі управи державою і судження людей (пор. III Цар. 3, 5—12 і 4, 29 та II Пар. 1, 10—12).

І знову, коли Соломон представляє, що він сам уважає за мудрість, то описує її як досліджування про все, що діється під сонцем (Екл. 1, 13). А коли захоче дати приклад мудрости, то оповідає, як при облозі малого города великим військом город вирятував „убогий а мудрий муж і увільнив місто своєю мудрістю" (Екл. 9, 15). Невідомий автор книги Мудрости представляє мудрість Соломона та описує її так, що нею обнимає всяке знання усіх Божих і людських річей (гл. 7, 17—19). Таке було поняття про мудрість Соломона в цілій традиції ізраїльського народу. Ту мудрість так описує I-а книга Царств (4, 29—34): „І дав Бог Соломонові мудрість і розвагу дуже велику". (Мимоходом зазначимо, що переклад 70-ох говорить про φρόνησις Соломона і про його σοφία πολὺ σφοδρά, коли Вульгата говорить про sa-

pentia et prudentia multa nimis — значить, оба ті слова мають те саме значіння.) Доказом премудрости є притчі (παραβολαί) і його вірші і диспути про дерева від кедрів до ісопу, і трактати про худобу, птиці і плазуни і риби.

Вистарчить переглянути книгу Притч і книгу Сираха, щоб переконатися, що мудрістю в Старому Завіті називається передовсім життєва мудрість, про яку ми тепер і говоримо. Особливішим способом та сторінка чи той характер мудрости ясно представлений у другій частині книги Мудрости (глави 10, 19, 20). Там представлена мудрість патріярхів і провідників ізраїльського народу, яка проявлялася в проводі народу. Притому ніде не є чужа та гадка, що Бог давав ту мудрість провідникам народу та що властива й правдива мудрість є прикметою Бога і донькою Бога. У далекій перспективі старозавітніх книг усюди в глибині присвічує іпостатична Мудрість, якою є Син Божий. З другого боку притчі в збірці Соломона та в Сираха є многостороннім висловом життєвої мудрости.

**5. Мудрість передбачує майбутнє.** Заки приступимо до докладнішої аналізи акту чесноти мудрости треба нам представиси деякі його сторінки. Вони є основою потреби розділу акту мудрости на акти кількох підрядних чеснот, про які будемо говорити тоді, коли прийдеться нам розглядати побічні й додаткові чесноти.

Життєва мудрість за словами св. Августина (кн. 83-тя Квестій, кв. 61) є „знанням річей, яких треба бажати і яких треба уникати". На те саме виходить і означення мудрости, як „правила поступування" (recta ratio agibilium). Обома тими висказами представляємо мудрість як погляд неначе вперед, у будучність. Бо лиш тим якимсь баченням будучности можна означити, що нам у будуччині робити, а чого не робити.

Якже мудрість дивиться в будучність? Очевидно, не якимсь пророчим духом, не інтуїційним передбачуванням того, що прийде, не вороженням. Мудрість про будуччину судить з минувших і теперішніх подій. Зводить одні з другими і ставляє неначе правдоподібні обчислення. Того, очевидно, треба, щоб розсудити дорогу, котрою мається йти вперед, до цілі.

Життєва мудрість є прикметою ума, є видженням, є судженням у своїй істоті. Воно не перешкоджує, що напрям тому судженню дає воля, звернена до найвищої, а відтак і до цілого ряду посередніх мет. Звернення волі до мети є в потугах пожадання, а передовсім у любові. Любов це загальне пожадання

добра, а тому є річю любови ум звертати до добра, себто давати напрям життєвій мудрості.

Так треба пояснювати ті вискази церковних Учителів, що то життєву мудрість називають часом і любовю. Так напр. св. Августин (Про звичаї Церкви, гл. 15-а коло половини) дає таку дефініцію мудрости: „Мудрість це любов, що старанно розрізняє те, що є помічю в змаганні до Бога, і те, що є перешкодою; вона вибирає перше, а втікає перед другим". „Вибирає" це також вислів не цілком точний, бо вибирати це акт волі, а не акт мудрости ума, але мудрість дає раду, що треба вибрати — вона є дорадницею вибору. Та в широкому розумінні можна й те сказати, що вона вибирає, бо це також вибір — вказувати на те, що треба вибрати.

З того, що сказане, ясно вже виходить, яким важним і переважним елєментом у житті є та рада розуму, є той дороговказ життя. Його можна порівнювати з магнетичною голкою, що в компасі вказує північ. Без тієї вказівки в житті хвиля на всі боки кидає човном і чоловік тратить просто свідомість, чим є життя й до чого іде. З того також виходить, яким рішальним у житті є напрям, даний мудрістю. Він рішає про моральну вартість цілого життя, рішає про святість. Тому і в духовних вправах по системі св. Ігнатія так консеквентно й витривало на вступі кладеться розважання про ціль чоловіка. Те розважання є основою цілої будови, без нього все упадає. Та не треба нам відкликуватись до духовних вправ, бо в самому Євангелію дивно ярким способом представлено, чим є в житті око, дивлення вперед. „Світильником тіла є око; коли твоє око є просте, все твоє тіло буде ясне" (Мат. 6, 22). Тіло поставлене тут за ціле життя, а око за ум, що дивиться вперед. Око просте — це мудрість, око лукаве — це ум, що дає життю помилковий напрям. „Колиж твоє око буде лукаве, все твоє тіло буде темне" (тамже).

По дорозі зазначимо незвичайно цікавий текст св. Томи (II-a II-ae, кв. 47, арт. 1. і в кількох інших місцях). За Аристотелем (кн. 6-а Етики, гл. 5-а) св. Тома вчить, що між мистецтвом і життєвою мудрістю є й та різниця, що в мистецтві можна хотіти помилки і що таку помилку можна скоріше допустити, ніж добровільну помилку проти мудрости. Ця увага незвичайно характеристична тому, що оправдує цілком новітню тезу в мистецтві про намірену деформацію природи. Атже відомо, що мистці в останніх часах уважають майже за конечне

добровільно допускатися блудів у рисунку, щоб тим осягнути якусь іншу, вищу ціль. Трудно було очікувати, щоб найшлося в писаннях Аристотеля і в середньовічних схолястиків таке оправдання цілком модерних понять. Мистецтво є правилом творчости у зовнішніх роботах. Ми бачили, що для мистецтва це байдужа річ — воля, з якою хтось творить мистецьке діло. Тому рисунковий чи якийнебудь інший добровільний блуд менше псує характер діла, ніж добровільний блуд, якого допускається практичний ум людського поступування, бо такий блуд у суті речі противиться мудрості.

**6. Як життєва мудрість є дорадницею.** Ми сказали, що життєва мудрість є дорадницею — радить, що робити, а чого уникати. Кожна рада не є чим іншим, як вказанням на засоби відповідні до цілі, себто кожна рада є практичною вказівкою, яку дорогу треба вибрати, щоб дійти до такої то цілі. В тім ціла вартість, але й трудність, зглядно і рідкість тієї прикмети. Коли до якоїсь цілі веде тільки одна дорога, можна про ту дорогу говорити з такою певністю та з такими доказами, яких уживає стисла наука і певний, непомильний досвід. Коли напр. ціль, до якої ідемо, є витворення якогось хемічного тіла, кожний, хто знає хемію, без помилки і з повною точністю може дати рецепту, описати дорогу, що до тої цілі веде. Так само є і в усіх тих справах, у котрих ум строгим розумуванням, сильогізмом означає і определює певні та незмінні дороги до осягнення наміченої мети. Але не так воно в усіх тих справах, у яких ціль можна осягнути багатьома й різними дорогами. В зладженні лікарства, в витворенні якогонебудь предмету ремесла, в розвязанні математичного завдання можна поступати по сталому, унормованому способу, по припису. Тут правило певне і ясне. Але коли йде про означення дороги, що веде до цілі надприродного життя, вічного блаженства, приподобання Господеві Богові — доріг є багато, між ними треба вибирати, а тоді потрібна добра рада, яку дає мудрість. І не тільки в осягненні мети надприродного блаженства, а в кожній розумовій меті, що до неї не веде строга наука й формулка, яку можна математично записати, можна вибирати між багатьома способами, бо багато доріг веде до тої самої мети. Так скажімо, щоб стати ученим чоловіком, на те нема формулки і приписів. Треба шукати, думати й вибирати, і то нераз, але треба сотки і тисячі разів вибирати один засіб споміж багатьох і щойно ланцюг тих виборів заведе правильно до мети.

Розум-інтелєкт занимається правдою — конечною, сталою, незмінною правдою. Але пристосування тієї правди до практики щоденного життя вже не є конечною правдою. Те пристосування може бути і сяке і таке. Воно є релятивне, а й самі ті обставини, до яких принцип має бути пристосований, є такі многочисленні, що можна сказати — безконечні. Наукових, сталих і незмінних правд є небагато. Небагато й принципів теоретичних, абстрактних, які треба в життя вводити, але обставин, до яких треба принципи пристосувати, є ціла безконечність. Тому, як довго розум дивиться на самі принципи, на те, що конечне, що правдиве, — безпечно й супокійно будує сильогізми, себто з правди загальнішої переходить у правду більше очеркнену. Але коли йде про пристосування загального принципу до якихсь поодиноких обставин, що нині такі а завтра інші, що залежать від вдачі не лиш одного а багатьох людей, від їхньої доброї волі, від їхнього поступування, спекулятивний ум мовчить і не вміє собі дати ради, бо зійшов на поле прерізних посередніх цілей, що ведуть до найвищої цілі. А серед тих лябіринтів прерізних доріг треба ради, треба мудрости.

З того іде, що життєва мудрість, хоч є прикметою ума, не задержується на спекуляції і теорії, а звершує ум у його практичних пристосуваннях. Життєва мудрість є практичною прикметою і як така мусить зі сфери загальних і конечних правд сходити на терен безконечних подробиць, які з природи річи не є її справою, а є справою змислів, бо змисли наші пізнають подробиці, поодинокі положення, обставини, події, що в безконечну безконечність проливаються в житті і їх ніколи не можна вичерпати.

Тому життєва мудрість, щоб бути практичною прикметою ума і щоб бути дорадницею життя та вказувати на те, що треба вибирати і що треба залишати та які найвідповідніші засоби ведуть до мети, мусить видіти й пізнавати передовсім загальні принципи ума, що відносяться до ділання, і всі поодинокі подробиці, серед яких ділання розвивається. А що їх є безконечне множество, тому й людське провидіння, себто передбачування і вказування доріг, є таке дуже непевне, як це каже книга Премудрости: „Думки смертників є боязливі й непевні передбачування наші; тіло, що підпадає зіпсуттю, обтяжує душу і земне наше приміщення понижує ум, що багато думає“ (Прем. 9, 14—15). У безконечну різнородність можливих обставин і подробиць ум вносить світло, бо спіраючися на досвіді спроваджує безконеч-

ність можностей до скінченого числа того, що звичайно і часто буває. Звідси іде, що мудрості треба передовсім памяти.

**7. Чеснота памяти.** Життєва мудрість відповідає на питання, що треба в даному випадкові, при даних обставинах робити, щоб дійти до мети? У відповіді на це питання чоловік не може спиратися на пізнанні того, що є саме в собі, попросту й конечно правдиве. Не може йти за теоретичним принципом, а мусить спиратись на тому, що звичайно буває одне з другим звязане, і мусить уважати, яких звичайно засобів треба вживати, щоб доходити до подібної цілі. Умові не вистарчають теоретичні принципи, а йому треба пристосування тих принципів до поодинокого, нераз дуже зложеного положення. Якщо звязок гадок в умі представимо на зразок наукового сильогізму, то принцип, або як льогіки кажуть — maior, мусить бути така, що може бути пристосована до конклюзій, бо йнакше minor не витягне з неї конклюзії, а тому й не може бути абстрактно певною правдою, тільки мусить бути тим гнучким принципом, що може бути пристосований до кожних обставин. Себто, принцип не може представляти самої абстракції, не може представляти того, що є конечне, що є конечною, передвічною правдою, а мусить бути представленням тієї релятивної правди, по якій поступали люди в багатьох подібних або бодай у деяких подібних обставинах. Та про те, що є релятивною правдою й оскільки воно є релятивною правдою, знаємо тільки з досвіду. Досвід і час доповняє наші умові спостереження в тому напрямку. А досвід спірається на памяті. Тому до правильного давання рад треба мудрости, досвіду й памяти.

Відомо, що в людській душі є подвійна память. Одна, що зберігає, неначе в скарбниці, досвід змислових спостережень, і друга, що заховує досвід інтелєктуальних актів та актів волі, що переминули. Обі ті памяті потрібні до діла життєвої мудрости, бо вона спірається і на досвіді того, що душа через змисли про життя і його обставини знає, та спірається і на досвіді тих життєвих засад-принципів, до яких інтелєкт посередньо або безпосередньо дійшов і які могли би затратитись у душі, якби не та прикмета, що чоловікові зберігає минувшину його інтелєктуального життя.

До якого ступня память може чи повинна бути уважана за осібну чесноту чи частину чесноти життєвої мудрости, що складається на ціле дійство тієї чесноти, так як мури і дах є частинами дому, можна диспутувати. І моралісти старинного світа

і схоластики вважали память за інтегральну частину чесноти життєвої мудрости та говорили про чесноту памяти. Вони розуміли під цим словом ті прикмети памяти, які її скріпляють у співділанні з чеснотою життєвої мудрости. Нема найменшого сумніву, що память чоловіка мусить бути плекана, щоб була добра. Природна память, себто сила памяти, яка є в природі душі, сама собою мало вистарчає. Через вправу, яку чоловік набуває пригадуванням собі минувшини, память стає доброю і сильною. Ця прикмета є виразно чеснотою, а що вона звершує память змислових спостережень і память інтелєктуального життя, то й має ті дві сторінки чи ті дві частини. В надприродній чесноті життєвої мудрости є також річю очевидною, що сила памяти в чоловіці мусить бути теж освячена надприродним даром і що той дар, відмінний від дару мудрости, є тільки складовою частиною тієї загальнішої й вищої чесноти.

По дорозі хіба треба ще додати, що надприродна память чоловіка є дуже цінною прикметою та служить чоловікові в багатьох інших чеснотах. Вона напр. є потрібна до чесноти побожности: як це важно памятати про Божі дари, як це важно памятати і на людські добродійства. Вона цінна в чесноті справедливости (памятати про те, що кому належиться), в чесноті любови ближнього, в чесноті покори — вона всюди потрібна. Тому треба чоловікові і вправи в набуванні її і молитви, щоб користуватись нею в християнському житті.

**8. Участь інтелєкту в життєвій мудрості.** З того, що ми сказали про життєву мудрість, виходить ясно, що її дії спираються передовсім на правильному оцінюванні якогось морального принципу, який принимаємо за перший принцип, себто за правду, що її не доказуємо. В життєвій мудрості набутій вправою такими принципами є перші моральні принципи людського життя, які інтелєкт пізнає за правдиві зі самого зводу понять. Як спекулятивний інтелєкт відразу пізнає правду тих принципів, що їх не можна доказати, бо вони є найяснішими та найпевнішими зі всіх, так і практичний інтелєкт обнимає подібні моральні принципи.

Принципи, з яких зачинається кожне доказування, кожна демонстрація, є напр. такі: частина є менша від цілости. Силуватися таку правду доказувати це абсурд, бо інша правда не може бути ясніша від тої правди, нема такої правди, з якої можна би її виводити. Подібними принципами морального життя є напр. те, що нікому не треба зле робити, або „не робити другому,

що тобі немиле". Найпримітивніша совість, ум чоловікові ставляє з евіденцією цей моральний принцип. Його не можна доказувати, з якогось іншого і загальнішого принципу не можна виводити [1].

Ту частину ума, що ці перші принципи бачить і принимає, латиняни називають інтелєктом. Тимто й розріжняють між інтелєктом Ангелів і розумом людей. Ангели, на думку фільософів, відразу бачуть кожну правду, а тому вони є й інтелєктами. Чоловік видить так тільки деякі й то нечисленні правди. До інших мусить доходити, витягаючи їх трудним нераз розумуванням та досвідом із тих перших правд. Тому людей не називаємо інтелєктами, а називаємо істотами розумними, себто здібними розумувати, доказувати, демонструвати.

Крім тих перших принципів, евідентних самих собою, можемо так у теоретичних науках як і в діланні практичного ума принимати за перші принципи якісь правди наперед уже доказані чи іншою наукою чи якимсь посереднім розумуванням чи досвідом. У спекулятивних науках такими принципами є все те, що кожна наука від інших принимає за основу свого доказування чи демонстрування. Так напр. фізика принимає всі правила математичні; не доказує їх, а принимає. Так само і в практичному умі принимаємо як принципи, себто як речі, у яких доказання не входимо, різні правди, хоч вони сами собою не є евідентні, а треба їх розумуванням доказувати. Так напр. життєва мудрість принимає всі принципи природного права, не обявленого а пізнаного тільки природним розумом. Нандприродна життєва мудрість принимає так кожну правду віри та обявлений Божий закон. Від того принципу, або евідентного або принятого за певний, зачинається розумування життєвої мудрости. Те розумування можна назвати походом думок, процесом чи розвитком думок. Про той цілий розвиток будемо дальше говорити, а тепер тільки ствердимо, що ціле діло життєвої мудрости спірається на принципі евідентнім або принятім за перший принцип. Тому мудрість спірається передовсім на тій частині людського ума, що безпосередньо, без розумування й без дискутування принимає якийсь принцип правди.

З того іде, що моралісти вважають чесноту інтелєкту за частину життєвої мудрости. Про неї скажемо те саме, що ми говорили про память. Себто скажемо, що тут не бесіда про природну силу душі, а про звершення тієї сили якоюсь вправою

[1]) Природну прикмету інтелєкту, оскільки відноситься до перших моральних принципів, моралісти називають synderesis (I-a, кв. 70, арт. 12).

(набутою чеснотою), або якимсь надприродним даром (при надприродних чеснотах). Скажемо, що надприродна чеснота життєвої мудрости спірається на інтелєкті, а тому й освячує його функції принимання за правду принципів евідентних або принятих за такі. Очевидно, ум умові нерівний; для одного чоловіка буде ясне як на долоні, буде евідентне те, що інший буде щойно розумуванням поволі здобувати. Бистрість ума, його вістря може деякі етапи розумування так перескакувати, що відразу принимає за певне й евідентне те, що є лише певним висновком з евідентного. Що праця над інтелєктом, вправа в думанні і дивленні очима ума загострює проникливість інтелєкту, в те не можна сумніватися. Тому безумовно і вправа в тому видженні і надприродна чеснота помагає чоловікові класти ті основи, від яких зачинається розумування життєвої мудрости.

Моралісти старинного світа, не менше від християнських, уважають інтелєкт за чесноту, що є інтеґральною частиною мудрости. Християнська богословія мусить сказати, що при надприродному дарі моральної чесноти мудрости є освячений і людський інтелєкт, себто звершений якоюсь чеснотою, що її знову інтелєктом називаємо і що є іншою чеснотою від тієї інтелєктуальної чесноти, що її інтелєктом чи розумом називаємо. Та складовою частиною діла мудрости не є спекулятивний інтелєкт, але той інтелєкт, що обнимає і принцип моральний і його пристосування до поодинокого випадку. Діло мудрости виходить з того подвійного, зложеного з двох частин, акту ума. Одна його частина пізнає загальний принцип, і вона є одною зі спекулятивним інтелєктом і зі синдерезою, а друга її частина є практична й обнимає практичне пристосування загального принципу до поодинокого випадку та полягає на правильному оцінюванні загального принципу пристосованого до партикулярного випадку. Так понятий інтелєкт, себто ті обі сторінки людського ума, оскільки входять у діло моральної чесноти мудрости, будуть тою частиною чесноти мудрости, що її називають чеснотою розуму чи інтелєкту.

Само собою розуміється, що чеснота розуму чи інтелєкту різниться від дару Святого Духа, що його також інтелєктом чи розумом називаємо. Дар Святого Духа полягає на якімсь бистрім видженні Божих справ під впливом надхнення Святого Духа, а тут іде про правильне оцінення принципу і його пристосування. Ця чеснота буде також різна від чисто інтелєктуальної і спекулятивної чесноти, що не має нічого спільного з тим, що маю ділати.

Можна ще завважити, що безумовно причиняється до якогось

помішання понять те, що того самого слова вживаємо на означення кількох різних сил душі і чеснот. З того іде, що деякі моралісти силуються трохи назви змінити. Так напр. Ціцерон (De inventione, 2-а кн. перед кінцем) чесноту розуму, що є частиною моральної чесноти, називає інтелігенцією.

**9. Чеснота понятливости.** До діла життєвої мудрости треба й тієї прикмети людського ума, що її називаємо понятливістю чи тямучістю (docilitas). Тими назвами означаємо ту прикмету ума, яка є причиною, що чоловік легко принимає науку й раду іншого, є добрим учнем, легко вміє вхопити подавану дисципліну чи гадку. Тієї прикмети треба до діла моральної чесноти мудрости тому, бо її матерією є поодинокі випадки, в котрих треба правильно, по розуму поступити. А поодиноких випадків є безліч — у строгому значінні того слова може бути безконечне число різниць між поодинокими випадками. З того йде, що один чоловік, навіть здібний, не має ніякої змоги розважити всі випадки, не то в короткому часі, але навіть і через довші літа. Тому в матерії життєвої мудрости конечно треба кожному чоловікові помочі від інших, мусить спіратися й на чужому досвіді. У тій справі цінний передовсім досвід людей, що довгим поступуванням набули потрібне знання й потрібну вправу в правильному, мудрому поступуванні. Для кожного чоловіка є цінний досвід передовсім людей досвідчених і старих.

На тій самій основі, на якій у спеціяльних якихсь справах радимося спеціялістів і знатоків, у справах життєвої мудрости треба шукати тих, що в тій справі мають найбільше відомости, знання, найбільший досвід. Треба і в тій справі шукати по змозі спеціялістів. Кожний при будові дому радиться будівничого, у справах здоровля — лікаря, в процесі — адвоката, а в тих справах, що відносяться до найтруднішого з мистецтв, яким є життя, кожному з нас треба ради знатоків, якими в цій справі є люди, що досвідчили та життям дали доказ, що мають життєву мудрість. Можна сказати, що одним з головних принципів життєвої мудрости є не спіратися на своїй мудрості, як каже Соломон (Притч. 3, 5).

Вискази життєвої мудрости та життєвого досвіду є висказами, які не дадуться доказати. Аристотель (в 6-ій кн. Етики гл. 11 під кінець) каже так: „Треба слухати гадки та вискази, які не дадуться доказати, знатоків (людей досвідчених), старців і мудреців не менше як їх доказів, бо завдяки досвідові вони бачуть принципи".

Як у всіх чеснотах, так і понятливість є чи може бути і природною вдачею, здібністю людини і чеснотою, себто вправою набутою або Божим даром. Ця вправа чи цей дар понятливости звершує природну силу понятливости, бо очевидно чоловік, що „часто, старанно та з пошаною прикладається до пізнання документів попередників" (св. Тома II-а II-ае, кв. 49, арт. 3, ад 2), мусить набути вправу в приниманні тієї мудрости досвіду.

Будь-що-будь життя є своєрідним мистецтвом, себто різним від того мистецтва, що полягає на витворюванні зовнішніх гарних і добрих творів. Життя це мистецтво, а його твори це ділання розуму й волі, цілої людської душі. Як у мистецтві артистів так і в мистецтві мудреців лиш мало коли може чоловік спіратись на певних розумуваннях та доказах, зате частіше має до діла з якимись досвідами, думками, інтуїціями, враженнями, що їх трудно брати під норму математичних формулок. Як приклад нехай послужить те, що мені колись великий артист оповідав. Малював образ жанру, представляючи нутро кімнати. В кімнаті стояв стіл, при столі сиділи різні особи. Артист бився з гадкою, чи не поставити на столі вазонок з квітами. Вже кілька разів малював і перемальовував вазонок, а тепер на столі не стояло нічого. До робітні прийшов т. зв. Kunsthändler — купець образів, а треба знати, що вони бували незрівнаними знатоками мистецтва. Хвилинку дивиться на образ і, звертаючись до маляря, каже: „Знаєте, я порадив би вам на тому столі вималювати вазонок з квітами". Тисячу разів у житті приходить чоловікові і самому іти за такими інтуїціями і, річ очевидна, вміти тією інтуїцією чужих людей користуватися — це велика й дуже цінна прикмета. Та тільки не знати, чи слово понятливість цілком віддає ту гадку, бо воно передовсім висказує здібність розуміти річ і принимати стислу правду, подавану вчителями. Що це не та понятливість чи тямучість, про яку говоримо, це річ ясна. Питання лише, як віддати вразливість на гадку, досвід чи раду людей мудрих?

**10. Зручність чи проворність.** Греки називали цю чесноту чи цю прикмету евстохією (εὐστοχία), дослівно — щастя в здогадах Στόχος означає ціль, мету — отже εὐστοχία — вцілити, втрапити, влучити. Латиняни або принимали грецьке слово εὐστοχία або висказували це поняття словом solertia. Вони впроваджували ще й різницю між тими двома поняттями: евстохією називали якийнебудь добрий здогад, а солєрцію огряничували до вишукання

відповідних засобів до якоїсь цілі: solertia est facilis et prompta coniecturatio circa inventionem medii.

Бувають положення, в яких треба нагло і без приготування ділати, а тоді є потрібна прикмета скорої орієнтації і скорої догадки, що в даних обставинах потрібне. Ми це називали зручністю, хоч мабуть зручність більше відноситься до зовнішньої роботи, а проворність чи меткість більше відповідає поняттю евстохії. Ця прикмета різниться від попередньо обговорюваної, себто від понятливости. Мудрість полягає на правильній оцінці того, що треба робити. Ту оцінку, ту думку чи гадку, що робити, можна добути шукаючи і знаходячи її самому, або одержуючи її від інших. Понятливість вхопить її від інших, проворність знайде її в собі. Може не треба звертати на те уваги, що як понятливість так і проворність - здогадливість може чоловікові служити до знахідки відповідного засобу в чисто розумових доказах та й у здогадах практичних, у яких не може бути наукової певности. Клясичним прикладом життєвої мудрости і власне тієї її частини, що уміє вціпити в саме ядро справи, є суд Соломона, а радше спосіб, якого вжив до доказу, котра з двох невіст була матірю дитини (III Цар. 3, 16—27).

**11. Розумування як складова частина діла мудрости.** Дотеперішня наша аналіза занялася першою основою діла мудрости. Тою основою є правильне поставлення засади, по якій треба ділати. Ми бачили участь у тому ділі інтелєкту, себто видження принципу, понятливости, себто приняття того принципу від когось, та проворности, себто вишукання того принципу в собі. З тих елєментів ум доходить дорогою розумування до останньої ради та до рішення питання, що треба зробити.

Може й непотрібно звернути увагу на те, що в різних людей той цілий процес може різно відбуватися. Одні стануть на першому кроці і дальше не підуть. Вони теоретично видять, як требаб поступати, а не доходять до рішення. Правильно судять про речі, а неправильно про них рішають, чи цілком не рішають. Той огляд є причиною, чому ті різні частини життєвої мудрости є різними прикметами, що в більшій або меншій мірі доводять до щасливого висліду. Вони є осібними прикметами, бо мають різні предмети чи радше різні сторінки одного й того самого предмету.

Таким самим способом у діло життєвої мудрости входить і розумування, себто випроваджування консеквенцій із предложених принципів. Тим розумуванням переходить душа з теоре-

тичного принципу у партикулярний випадок. Ті партикулярні випадки є різні і непевні та чим менше вони певні, тим більше треба розумування, щоб пристосувати до них загальні принципи, які є предметом інтелєкту. Ту працю, якою ум переходить із одних тверджень до других, називаємо розумуванням — у протиставленні до інтелєкту, що просто на правду дивиться і її принимає. Мусимо так тих двох слів уживати, бо не маємо двох наших слів на висказання тих двох різних сторінок праці нашого ума.

З цієї причини моралісти вважають розум чи силу розумування, ratio, частиною життєвої мудрости, іменно тою частиною, що допроваджує до суду. Само собою розуміється, як це ми в усіх чеснотах говорили, що тут не йде про природну силу душі, але про вживання тієї сили, з якого то вживання родиться вправа чи прикмета тієї сили, а оскільки йде про надприродні чесноти — про дар Божий, що ту силу звершує. Обі сторінки чи обі функції ума, інтелєкт і розум, мусять бути при чесноті мудрости звершені чи набутою чи влитою чеснотою. Бо ум цілий, в обох своїх функціях, діє в життєвій мудрості, себто і безпосередньо вникає в правду, принимає її, видить її, і дослідами і доказами до неї доходить. Що в строгих науках, у дисциплінах, що доказів уживають, є правдою, наукою, те в практичних пристосуваннях життєвої мудрости буде гадкою, опінією, здогадом і правдоподібністю.

**12. Передбачення є частиною людської мудрости.** Мудрість шукає доріг до осягнення цілі. До неї належить усе те, що чоловік власним поступуванням може зробити, щоб осягнути ту мету. Тому мудрість мусить передбачувати ціль будучу і до тієї цілі пристосовувати теперішнє поступування чоловіка. Те передбачення, яке і поганські моралісти і християнські схоластики просто називають тим самим словом, якого вживається, щоб означити Боже зарядження — словом „провидіння", те передбачування будуччини є, очевидно, найголовнішим дійством мудрости, бо від нього зависять усі її дії. Вона судить, радить, приказує, а все те робить пристосовуючи відповідні засоби до відповідної цілі. Щоб і ціль була добра і засоби щоб відповідали тій цілі, треба того, сказати, віщого світла, що веде і суд і раду і приказ. Про передбачення ми вже говорили, а як цілий процес мудрости розвивається, небаром побачимо.

**13. Оглядність і обережність — складові частини мудрости.** Мудрість мусить оглядатися на всі обставини, а це тому, бо буває, що ціль, до якої змагає душа, є добра, і засоби, що

до неї ведуть, є добрі. Але через якісь зовнішні обставини засоби стають невідповідні, а проте й злі, а ціль посередня, що є знову і сама засобом до осягнення вищої цілі, може через обставини стати невідповідним засобом. Так напр. це безсумнівний принцип, що докази і прихильности і любови ведуть до любови. Душпастир, виявляючи своїм вірним ту свою прихильність і любов, може їх найлекше допровадити до того довіря й любови, якого йому треба в виконанні душпастирства. Та в практичному пристосуванні положення може бути таке, що якісь докази прихильности, замість до любови й довіря, доведуть вірних до легковаження душпастиря і до вивищування себе, або до пересадної фамілійности, або до підозрінь, що хоче їм улещувати, що їх боїться тощо. А й сама посередня ціль — здобуття довіря й любови парохіян — може бути невідповідною посередньою метою до осягнення вищої мети. Ціль душпастирської праці — людей Богові єднати і довести їх до Божої любови. До того треба, щоб вони свого душпастиря любили, але щоб у даному випадку трохи й боялися, а й сам душпастир, єднаючи собі любов вірних, може, з огляду на свою чи вдачу чи похибки, любови людей зле вживати. А тоді вона буде й невідповідним засобом до вищої цілі. Тому до діла мудрости, що відповідними дорогами змагає до відповідної цілі, належить — усі обставини розглянути й обережно на всі боки неначе дивитися. Вправді вже передбачування і цілі і засобів вимагалоб розглянення і обставин, але всетаки інша річ, чи засіб сам у собі відповідний, а інша, чи якась зовнішня обставина його не псує. Тому моралісти правильно як частину мудрости ставляють чесноту оглядности, а вона знову може бути і набута і влита (надприродна).

Як оглядність осібного роду моралісти наводять ще можливість, що або ціль посередня або засоби, що до неї ведуть, видаються самі собою добрими, а ними не є. Це відоме, що часто щось може видаватися добрим, а бути в дійсності злим. У якійсь із книг Мудрости Старого Завіту є такий висказ: „Є дороги, що видаються чоловікові праведними, а їх конець на дні ада". Та друга оглядність, яку моралісти називають cautio, запорукою, забезпекою, а ми скажемо „обережність", сходилаб у части на тім досліджуванні духа, про який говорить св. Йоан: „Не кожному духові вірте". Подібно св. Апостол Павло каже: „Отже глядіть, як вам обережно ходити" (Єфес. 5, 15). Та обережність може відноситися і до тих випадків, у яких для переведення в чин наміру мудрости треба деяке зло уникнути

або бодай, оскільки воно конечне, зменшити. Тому й правильно розрізняють моралісти ті дві прикмети ума, що складаються на мудрість, з котрих одна відноситься до всіх обставин і яку називають circumspectio, а друга, яку називають cautio, що відноситься до зла, сповидного чи правдивого, яке можна або цілком або в части уникнути, та до небезпеки.

**14. До діла мудрости потрібно всесторонніх дослідів.** Так зоружений різними прикметами ум приступає до судження. Та заки може рішити, мусить ще довго справу важити й вишукувати всі можливі засоби, якими можнаб доходити до наміченої мети. Перед осудом треба нераз і довгого досліджування справи, а це досліджування називаємо радою. Тим словом „рада" здається в усіх мовах висказується дві дуже різні речі. Вживається те слово на вираження дослідів і роздумувань, до яких звичайно кличеться радників. У тому значінні вживаємо слово „рада", як кажемо: раду радити. Слово „рада" означає також і вислід ради, осуд ради, коли комусь дається вказівку, як по думці дорадника повинен поступити.

Що між людьми часто робить збір знатоків чи радників, те саме мусить душа чи ум сам у собі робити, себто вишукати всі можливі дороги чи засоби до осягнення цілі. Мусить зважити всі добрі і слабі боки та їх порівнювати, котрі з них найвідповідніші, котрі один від другого ліпший? Така рада є передовсім потрібна перед осудом ума про те, як поступити, що робити, бо в тому питанні находиться звичайно найбільша непевність. Те питання відноситься до випадків поодиноких, змінних і таких, що допускають різні розвязки. В речах несумнівних непотрібна рада. Так напр. ніхто зі собою ані з ніким не радиться, як букви ставляти. На це є сталий, незмінний припис.

Рада є річю розуму, хоч вона так тісно звязана з рішенням, себто зі судом про речі, про які є рада, що може нераз видаватися, що рада є актом не так розуму, як волі. І так св. Йоан Дамаскин (Про віру кн. 2-а, гл. 22) раду приписує пожаданню. Цей і подібні вискази треба так пояснювати, що коли які чини двох потуг душі є зі собою звязані і від себе взаємно неначе зависять, у кожному з них є щось з обох потуг. Такі чини є неначе мішані і можуть бути названі за одною або другою потугою чи силою душі. І так у нашій справі — акт розуму, що важить різні дороги до цілі, і акт волі, що по світлу розуму одну з доріг приймає та нею до цілі хоче йти, є собі дуже близькі. Акт розуму — важити й оцінювати дороги, акт волі — рішатися на

одну. В акті волі, у виборі є щось з розуму, є порядок подиктований розумом, а в акті розуму, себто в раді, є щось з волі, себто предмет, бо раду радиться над товчком вибору. По тому, що чоловік хоче, радиться сам зі собою чи з іншими про те, що має робити, щоб ту ціль осягнути. Тому і правильно св. Йоан Дамаскин називає раду „пожаданням, що шукає". Цьому відповідає друга дефініція, Аристотеля (кн. 6-а Етики, гл. 2), який дефініює вибір як „інтелєкт, що пожадає".

Св. Письмо говорить про раду і в Божій волі. Так напр. св. Апостол Павло говорить, що „Бог справляє все по раді Своєї волі" (Єфес. 1, 11). В українському тексті є „по намірі Своєї волі", але грецьке слово βουλή відповідає радше нашому слову „рада". Це звичайний спосіб говорення св. Письма. Про Божі речі говориться людською мовою, тому й кожне слово та кожне поняття треба неначе очистити з усього того, що є людською недосконалістю чи хибою, які в ці поняття вносить наша природа. Так напр., коли говоримо про знання Бога, треба те поняття і те слово „знання" принимати в значінні певного і цілковитого видження речі без недосконалостей нашої природи. Такою недосконалістю нашого знання є те, що ми доходимо до нього трудом розумування. Так само і раду в Бога треба приняти за цілковито певне рішення Його волі, за суд, який лише в нас вимагає попередніх довших дослідів та розважань.

Рада, себто досліджування та важення ваги кожного аргументу, може відноситися лише до дороги, що веде до ціли, а не до самої ціли. Воля звертається до ціли так, як звертається до добра, бо ціль називаємо добром, оскільки до нього воля зміряє. Найвища ціль чоловіка, себто найвище його добро не підпадає під розважування ради, хоч під таке розважування може підпадають посередні цілі, які є і засобами до вищої ціли. Рада відноситься тільки до того, що ми маємо робити, щоб осягнути ціль. Якщо якась посередня ціль є засобом до вищої мети, то вона не є ціллю, а тільки середником до неї. Можемо радити, чи йти до такої то ціли є відповідним середником до осягнення вищої ціли. Ядерно і влучно св. Григорій з Нісси (Про людську природу, гл. 34 в середині) каже: „Рада не є про ціль, а про ті речі, що ведуть до ціли. Радимося про ті речі, що в собі й через себе маємо зробити".

**15. Рада про чужі справи.** Вже те саме, що, як ми сказали, слово „рада" означає застанову над якоюсь справою, вимагає збору кількох дорадників, що застановляються над спіль-

ними справами або справами тих, для яких вони радять. Така рада багатьох буває потрібна тому, бо одному нераз трудно розважати всі умовини й обставини якоїсь справи. Більше умів лекше може всесторонньо досліджувати якісь проблєми.

Де йде про якусь правду конечну, абсолютну й просту, там і один ум може її вповні знати й ради до неї не треба, але коли йде про питання практичні, про поодинокі справи, що про них різно можна і судити і говорити, тоді є потрібна рада. А таким є не лише поступування того, котрий радить, але й взагалі поступування людей. Тому такі ради потрібні напр. законодавцям, що законом мають надати суспільності правила в поступуванні.

Будемо бачити, що чеснота життєвої мудрости відноситься не тільки до власного поступування, але може також розтягатися на поступування людей чи всіх у державі чи народі, чи лише всіх у одній родині чи тіснішій суспільності. До обставин і умовин поступування треба може ще додати все те, що може на поступування якимнебудь способом впливати, що до поступування відноситься, бож це є також умовиною чи обставиною. А що радимось із собою чи з іншими про те, що нам треба зробити, щоб до якоїсь цілі дійти, то наша рада мусить також і передбачити неодну обставину будуччини.

Рада потрібна і в таких питаннях, де до цілі веде лиш одна дорога, але веде так, що допускає неначе різні способи ужи-вання її. Воно властиво на одне виходить, бо коли радимося, що зробити, то тим самим можемо й радитися, як робити. Радимося, що робити, коли можна вжити різних засобів, радимося, як робити, коли є лиш один засіб, але його можна різними способами вжити.

Тільки в двох випадках рада є безосновна. Один, коли є тільки одна дорога й тільки один спосіб до неї дійти. Ніхто не буде радитися, як з одної кімнати до другої перейти, коли є тільки одні двері. Так само ніхто не буде радитися про справи, де немає ніякого сумніву. Ніхто не буде радитися, як множити чи ділити математичне завдання, хіба радиться, щоб навчитись, коли не знає, але це вже не є властивою радою. А другий випадок, де немає ради, є тоді, коли є цілком байдуже, чи сяк чи так зробити, чи цею чи тою дорогою йти, бо те, що мале, вважається за ніщо. Так у наведеному прикладі одних дверей — можнаб ще ті двері переходити, зачинаючи правою ногою або лівою. В тих справах нема ради. Григорій з Нісси (в наведеному вже

творі Про людську природу, гл. 34), каже так: „Нема ради в тих справах, що їх треба робити по строгій науці або ремеслі".

**16. Чеснота доброї ради.** З того, що ми сказали, виходить ясно, що те досліджування питання, про яке радимося, є чином ума відмінним від чину, про який ми вже говорили. Тому й відмінною буде чеснота, яка умові помагає ту чинність легко і з приємністю робити. Ту чесноту і латиняни називають грецьким словом εὐβουλία — добра рада.

Як про всі прикмети ума, що входять у діло життєвої мудрости, так і про ту прикмету кажемо, що вона є або природною вправою або Божим даром. Її зачисляють звичайно до т. зв. чеснот підрядних чи підпорядкованих мудрості. Її діло, рада, попереджає діло мудрости. Воно не входить в те діло (мудрости) як його складова частина, але є його частиною в іншому значінні — як чесноти, про що ми вже вище говорили, себто не є інтегральною частиною мудрости, не належить до цілости того діла, а є лише частиною т. зв. потенціяльною. Ті чесноти потенціяльні мають за предмет якісь вчинки підрядні, до яких не треба цілої сили чи потенції мудрости; якісь акти підрядні, що служать вправді актові мудрости, але від нього є відмінні і служать йому як приготування. Такими частинами мудрости є чесноти: доброї ради (εὐβουλία), правильного осуду (σύνεσις) та інтуїції (γνώμη).

Чеснота доброї роди це прикмета ума, яка дає йому правильно радити, себто досліджувати всі можливі дороги, що ведуть до мети. Правильне буде те досліджування, що буде оцінювати ті різні дороги, відповідно до того, як котра більше або ліпше відповідає цілі. Ця прикмета ума мусить передовсім звернути увагу чи винайти всі можливі дороги. Без того рада не булаб повною, тому не булаб і правильною. Ця прикмета не буде чеснотою, себто не буде робити добрим людського поступування, коли буде зміряти до недоброї цілі, або буде оцінювати як відповідний засіб середник неморальний, недобрий. Один і другий блуд знищив би суть чесноти. Це так само, як і теоретичне розумування є зле, коли воно веде чи то до фальшивої конклюзії, чи то до правдивої конклюзії, але з фальшивих преміс. Тому треба сказати, що в грішнику не може бути тієї чесноти доброї ради, бо воля грішника є відвернена від найвищої цілі чоловіка, а є звернена до цілі ложної, недоброї. У грішника моглоб бути порушення ума, що підповідалоб добрій раді, якщо воно звертало сяб до його навернення.

Добра рада вимагає й того, щоб засоби, що до цілі ве-

дуть, були не тільки самі в собі добрі та відповідні, але крім того вимагає й оцінки всіх обставин тих засобів. Треба, щоб засіб був ужитий і в відповідному часі, ані заскоро, себто перед докінченням досліджувань ради, ані запізно. Крім того треба, щоб чоловік був витривалий і сильний у виконанні ради. Одним словом, щоб усі обставини були такі, яких вимагає правильне обдумання найвідповіднішого засобу до ціли.

З усіх актів розуму, на яких стоїть діло життєвої мудрости, те досліджування ради є першим. По ньому наступає судження про відповідний засіб, а щойно відтак наступає рішення й вибір відповідної дороги. Тільки те рішення є актом життєвої мудрости. Досліджування і судження попереджають той акт і становлять осібні, підрядні, сказати, частинні чесноти, які могли би бути самі й не довести до акту мудрости. Бо хтось може добре досліджувати і умом перейти всі засоби, все вишукати й переглянути, а недобре про них судити й неправильно оцінювати те, що відповідніше до ціли. А міг би також правильно оцінювати, але неправильно виконати, себто — міг би мати поступування відповідне до чесноти ради і до чесноти суду, а не дійти до правильного рішення мудрости.

**17. Чеснота правильного суду.** Добра рада вишукала й зібрала потрібні матеріяли. Ум має перегляд усіх можливих доріг до осягнення наміченої доброї ціли, а тепер приступає до осуду того матеріялу. Той осуд буде полягати на пристосуванні принципів до поодинокого випадку. Принципи можуть бути або такі, що відповідають загальним правилам поступування, або такі, що відповідають якимсь спеціяльним і виїмковим положенням, до яких загальна засада не дасться пристосувати. Якщо ум про зібраний радою матеріял засобів має судити на основі загальних правил, то прикмета, що тому судженню відповідає, має в моралістів грецьку назву σύνεσις. Її прикмету вважають за осібну прикмету, іншу від доброї ради, бо, як кажуть моралісти, інша справа досліджувати, а інша судити. Добра рада досліджує засоби, їх обставини, їх вартість, відповідність тощо, а до судження треба умові іншої прикмети. А що на тих різних потрібних до складного діла прикмет латиняни свого слова не мали, стали вживати грецьке слово.

Ті дві прикметі показуються відмінними хочби в тому, що можна мати ум відповідний до досліджування, а менше відповідний до судження. Так само буває і в чистих наукових справах: один ум відповідніший до дослідів, бо скоро перебігає

з одного предмету до другого, має живу уяву, легко собі творить, зображає різні сторінки питань, але коли прийде до судження — брак їм того здорового змислу, що показує в теоретичних речах висновок, котрий треба витягнути, або вказує те, що з теоретичних принципів льогічно випливає, або в практичному життю показує те, що треба вибрати, щоб осягнути ціль.

Коли ум буде правильно судити? До того треба йому передовсім, щоб був свобідний від фальшивих понять, а з другого боку треба, щоб хиби волі й пожадання чоловіка не впливали зле на ум. Часто буває ум занятий якимись поняттями чи пересудами, які йому не дають правильно судити. Як у кривому або нерівному дзеркалі образ відбивається фальшиво, так і в умі, занятому неправильними гадками чи поняттями, принцип чи правило відбивається викривлене. Крім того, коли воля чи змислові пожадання не є досить опановані, себто моральні чесноти не є вкорінені в душу або їх нема, воля й пожадання так на ум впливають, що чоловікові видається правильним те, що його змислам або його уподобанню миле. Ум, свобідний від фальшивих понять і свобідний від впливу неопанованої пристрасти, може правильно судити. Але та сила може бути й скріплена, побільшена чеснотою — вправою або Божим даром. Ту чесноту називаємо синезою.

**18. Судові помагає часом і чеснота інтуїції-гноми.** Та бувають і такі положення, де загальні правила поступування не можуть бути пристосовані, де природний, здоровий, як то кажуть — хлопський розум чоловікові каже, що пристосування загального принципу до такого то випадку буде мати недобрі наслідки, до наміченої ціли не доведе. Бувають випадки, в яких загальний принцип, що звичайно пристосовується в подібних випадках, не може бути пристосований. Його пристосування потягне за собою чи то якусь кривду для когось, чи то щось, що вражалоб кожного почування чи поняття загальнолюдські. Тоді треба до того випадку пристосувати не звичайні й загальні норми поступування, не звичайні правила, але якийсь принцип загальніший і вищий, хоч може й менше пізнаний, котрий каже інакше справу осудити.

Вже старинні римські правники знали випадки, в яких конечно було поступити не по стислому праву, а по тому, що сам природний розум признавав за aequum et iustum. Подібні випадки находимо і в церковному праві, яке дозволяє в виїмкових випадках ужити т. зв. епікії. Само собою розуміється, що таке від-

ступлення від загальних принципів чи від припису закона є недопустиме тоді, коли йде про Боже право. Про такі надзвичайні випадки й про ті принципи, котрі треба би пристосувати в виїмковому положенні, судить здоровий ум, а чесноту, що йому в тому суді помагає, називають моралісти грецьким словом γνώμη.

Тут треба завважити, що в таких надзвичайних випадках надзвичайний спосіб поступування диктує не почування, не любов, а розум, який спостерігає в надзвичайному випадкові щось, що загальні принципи не узглядняють достаточно. В тому випадкові є причини розумові, які приказують відступити від загального способу поступування. Бож загальна норма навіть тоді, коли є якимсь законом, а ще більше тоді, коли є тільки моральною засадою, є сконструована людським умом і служить для більшої частини відповідаючих принципові випадків. Але вона не може служити до вирішення всіх випадків, бо розум не може навіть доходити до пізнання всіх випадків. Тому, стаючи перед незвичайним, виїмковим випадком, розум мусить здатися на те, що можна би й інтуїцією назвати, а що моралісти називають гномою. Здоровий розум, що бачить і поза принципом конечність у якімсь випадку так поступити, щоб погодити права й обовязки та нікому не пошкодити, а ціль якимсь способом осягнути.

Треба завважити, що і природна прикмета ума і її вправа чи відповідна надприродна чеснота є неначе виїмковою і свідчить про виїмкову бистроту ума і виїмкову також силу в розсудженні незвичайно трудного випадку.

**19. Журба дбайливости.** До діла життєвої мудрости належить ще одна чеснота чи прикмета, яку латиняни називають sollicitudo. Це слово означає в першому значінні журбу, клопіт, а відтак і ту старанність, дбайливість чи чуйність, яка випливає з жури про те, щоб якнайліпше випало діло. Не находимо на ту прикмету відповідного слова й тому кажемо: журба дбайливости. Ця прикмета полягає на тому, щоб із якимсь неспокоєм, а тому й скоро старатися про те, щоб усе зробити, що лише можна, щоб осягнути якнайліпший вислід. З того буде походити не поспіх, а старанне уникання страти часу. Старовинний мудрець казав: „Поволі й довго радити, а скоро виконати рішення ради".

До тої чесноти буде відноситися слово св. Петра: „Будьте мудрі (розважні) і чувайте в молитвах" (I Пет. 4, 7). Те чування, стороження, готовість скористати з першої нагоди є подібне до євангельської „вірности в малих" та відповідає також тій дбайливості про дрібні речі (cura minimorum), що її так захвалюють

аскети. Якийсь несупокій чи журба є оправдана в тій дбайливості з огляду на непевність, а непевним є майже все в людському поступуванні. Передовсім непевно, яка дорога найвідповідніша. Вибір дороги спірається на раді. Страх, що дорога не буде відповідна, мусить бути неначе провідним світлом до дбайливости дослідів ради, до обережности в рішенні. Той страх, так само як і дбайливість, що з нього випливає, буде в ділі мудрости товчком до прикладання всіх сил ума, щоб якнайліпше поставити поодинокі основи під діло мудрости. Тому й не знати, де в ряді поодиноких етапів, по яких доходимо до звершення діла мудрости, помістити журбу дбайливости. Можна її помістити на самім початку, коли йде про набуття потрібного знання зі себе чи з досвіду інших. Можна про неї говорити при раді, що збирає ввесь матеріял, і при суді, що той матеріял оцінює, і при рішенні, що є звершенням діла. Та дбайливість неспокою і журби чи та журба і неспокій дбайливости надає цілому ділу життєвої мудрости не напрям, але глибокість, серіозність, всебічність, тому, думаю, можна би сказати, що є не прикметою ума чи волі, але прикметою мудрости, надає їй спосіб, поглиблює її, є причиною може її найбільшої сили чи вартости. Без тієї дбайливости життєва мудрість не є життєвою мудрістю чи чеснотою. Але те саме треба сказати й про всі чесноти. При всіх чеснотах потрібна є та дбайливість — хоч при всіх є вона провідною думкою, себто проводом мудрости.

Латиняни мають друге слово, що відповідає слову sollicitudo, а є ним diligentia — точність, пильність, ревність. А є між тими двома словами тільки та різниця, що в першому є висказаний і той несупокій, жура, що наказує старанність. Слово diligentia походить від слова diligere, себто любити. Може то в части є й поясненням нашої журби-дбайливости. Вона може бути тим світлом, що його Божа любов кидає на всі чесноти і на життєву мудрість. У тому значінні журбою чи клопотом був би синівський страх, щоб Бога не образити.

Що Божа любов переміняє акт життєвої мудрости і акт усіх чеснот та просвічує його, це є певне. Але це не звільняє моралістів від звернення уваги на ту сторінку життєвої мудрости і всіх інших моральних чеснот — не звільняє тому, бо і в самих моральних чеснотах може бути якась точність чи пильність чи дбайливість, яка випливає зі самого неспокою, щоб якнайліпше діло саме в собі випало, щоб діло християнської обичайности було мистецьким твором і по змозі мистецьким архитвором.

Ми говорили про різниці між мистецтвом і життєвою мудрістю, але це не перешкоджує, що життєва мудрість є також своєрідним мистецтвом, мистецтвом життя, мистецтвом правильного думання, і твори того мистецтва можуть мати всі прикмети мистецьких творів.

Може, з огляду на нашу словянську, більше пасивну вдачу, під словом „журба" більше розуміємо страх чи смуток з того, що чоловік має терпіти або терпить, ніж несупокій, що має зробити і як поступити. Тому ледви чи можна сказати, що журба є чеснотою. Ніхто так не розуміє, а всеж той несупокій журби, про який ми говорили, є виразною чеснотою. Св. Апостол Павло є клясичним типом тієї несупокійної старанности чи журби-дбайливости. Так чудно говорить про ту „журбу про всі Церкви" (II Кор.11,28) і про „із вні боротьби, внутрі тривоги" (тамже 7, 5). Здається, апостольська журба становить характеристичну прикмету його великої душі. Раз-у-раз він вертає до того, що „не мав я супокою в своїм дусі" (тамже 2, 13).

Чеснота несупокійної дбайливости тим ще особливіша, що Христос її не має. У Христа, очевидно, дбайливість та старанність ніколи не прибирали прикмети несупокою. Христос не міг бути несупокійний про те, що зробить, бо був непомильний. У Нього смуток заступав той несупокій. Так плакав Він над Єрусалимом, видячи безуспішну Свою працю, а радше шкоду людей, не зважаючи на Його старання й праці.

**20. Будова цілого діла мудрости.** З усього сказаного виходить, що діло життєвої мудрости буде так будоване, що наперед мусить бути ум до нього підготований. А те приготування полягає передовсім на трьох речах: На набутті потрібного знання, на посіданні та на вживанні того знання. В свою чергу і в набутті, і в посіданні, і в уживанні знання помагають умові і інші чесноти. І так у набутті знання помагають умові: понятливість, яка дає йому чужий дослід, та евстохія (ми назвали її проворністю), що дає йому в собі самім найти влучний і скорий здогад, чого потрібно. У посіданні потрібного знання помагають умові: память, що зберігає йому, неначе в скарбниці, минулий досвід, та інтелєкт, що дає йому бачення принципу, який треба пристосувати, і звязок того принципу з практикою. А в уживанні потрібного знання помагає умові розум, себто вправа правильного розумування, правильного виснування консеквенцій з даного й зібраного знання.

Даний матеріял ум порядкує, звязуючи його з наміченою

ціллю. У тому помагає умові звичай чи чеснота передбачення (провидіння), себто ум дивиться перед себе, оглядаючи звязок між засобами і ціллю. Дальше, в тих засобах ум переглядає всі обставини, а в тому помагає йому звичай і чеснота оглядности. Вкінці, передбачуючи труднощі і перешкоди, обережність обдумує спосіб забезпечення себе перед ними. Те передбачування, оглядність і обережність більше відносяться до першого етапу самого діла, себто до ради, ніж до самого приготування.

Так приготований і зоружений ум приступає до діла. У тому ділі має перейти три етапи, три ступні. Він мусить передовсім зібрати дослідом усі можливі розвязки проблєм чи всі засоби відповідні до ціли. Це робить добра рада чи евбулія. Відтак мусить ті засоби зважити, змірити, оцінити, себто про них судити. А може те зробити, і звичайно те робить, на основі загальних принципів поступування чи принципів моральности, і тоді помагає йому вправа чи чеснота синезіс — чеснота правильного судження. В випадках надзвичайних, де не можна пристосувати загального принципу, помагає йому чеснота гноми, себто чеснота правильного суду по праву природному. По тих двох ступнях, наступає третій, що полягає на рішенні чи на приказі, і то є властивий акт моральної чесноти життєвої мудрости. Тим рішенням чи тим приказом є діло життєвої мудрости вже завершене, бо його виконання або полягає на самому рішенні або є ділом другої моральної чесноти, котрій життєва мудрість його накидує чи приказує. Пізніше будемо бачити, що виконання чи звершення діла мудрости може натрапити на перешкоди, якими можуть бути неопановані або недостаточно опановані пристрасті або злі налоги душі.

**21. Три субєктивні частини чи відміни життєвої мудрости.** Відповідно до різних мет, яким служить чеснота життєвої мудрости, відрізняють моралісти три її відміни. Перша це життєва *мудрість особиста або попросту життєва мудрість, котра занимається* життям та поступуванням одиниць. Моралісти називають її часом монастичною, від μόνος, по грецьки — сам. Вона є проводом одного життя. Друга відміна життєвої мудрости обнимає життя якоїсь меншої суспільности, себто родини, товариства, громади тощо. Ту відміну життєвої мудрости називають мудрістю економічною, себто мудрістю, що управляє домом (οἶκος — дім). Третьою відміною життєвої мудрости є та, що обнимає життя чи добро цілої держави, цілого народу чи цілої людської су-

спільности. Вона називається політичною мудрістю, від πόλις — гóроду, міста, держави.

Крім цих трьох відмін деякі моралісти говорять ще про мілітарну мудрість, що занимається організацією війська, і про державну мудрість, що є чеснотою тих, що управляють державами. Та ці дві відміни правильно можна включити в відміну економічної чи політичної відміни мудрости. Бо військо є також якоюсь частиною суспільности, а той, що управляє державою, мусить мати на оці загальне добро, яким занимається політична мудрість.

**22. Три способи розумування мудрости.** Додамо ще й те, що моралісти й про таке відрізнення різних відмін мудрости говорять. Одну називають діялєктичною, другу реторичною, а третю фізичною. Такий поділ має на оці більше теоретичну і спекулятивну сторінку мудрости і спірається на трьох відмінних способах роздумування. Бо думання може спіратися та вперед поступати по цілком строгих, неначе математичних, наукових принципах. Той спосіб думання називають фізичним, бо фізика спірається на строгім досліді. Друга відміна, що її діялєктичною називають, полягає на тому способі думання, що спірається не на певних аргументах, а на непевних гіпотезах, і веде не до певности, а до правдоподібности, до опінії, гадки, думки. Третя відміна, яку називають реторичною, полягає на тому поході ума, що спірається тільки на якихсь конюнктурах, на здогадах, а веде до гіпотез, що основуються ще на слабших чи менших правдоподібностях, ніж гадка, опінія, думка.

Тут треба завважити, що і в теоретичних наукових дисциплінах і в практичній сторінці життя ум допускає пізнання в тих трьох ступнях, що виражуються тими трьома реченнями. Перше: Я знаю, я того певний, бо маю на те певні умові докази. Друге: Я певно не знаю, але маю якісь розумові причини думати, що воно так є. Третє: Догадуюся, що правдоподібно воно так буде, але не маю на це певного ані навіть частинного доказу. Та всеж мені видається правдоподібним або можливим, що справа так стоїть, догадуюся, що так є.

**23. Дух ради.** З моральною чеснотою життєвої мудрости є тісно звязаний той дар Святого Духа, що його пророк Ісаія називає Духом ради: „Спічне на Ньому дух ради і відваги“ (Іса. 11, 2). Розбираючи дари Святого Духа, що їх розумом і знанням називають, ми бачили, що вони є якимись сталими розположеннями душі, завдяки яким душа, освячена Божою благодаттю, стає

легкою до порушення чи до провадження Святим Духом. Слово Апостола Павла: „Божими синами є ті, що ведені Божим Духом" (Рим. 8, 14), досить ясно представляє, чим є дари Святого Духа. Можна сказати, що це є прикмети душі, що дають їй змогу бути веденою Святим Духом.

Коли питаємо, яким способом Божий Дух веде сотворіння, то мусимо ствердити, що веде їх відповідно до їх природи. Бог усім кермує таким способом, що кожне сотворіння пристосовує до його ділання, відповідно до прикмет, даних йому в сотворенні. І так, сотворіння тілесні порушує чи провадить Бог у часі та просторі, бо їх буття є зависиме від часу і простору. Сотворіння духове веде Бог у часі, але не в просторі, бо душа підпадає під час, а від простору є независима. А природа людського духа є така, що його до ділання побуджує досліджування розуму. Досліджуючи розумуванням обставини, побуджується до ділання. Досліджування називаємо звичайно радою. Раду радить той, хто дослідженням шукає способу до чогось дійти. Тим способом можна казати, що і Святий Дух радою побуджує чоловіка до ділання й тому поміж дарами Святого Духа правильно міститься й той дар — Дух ради.

Аналізуючи діло життєвої мудрости, ми бачили, як трудно приходиться чоловікові обдумувати всі засоби з їх обставинами, труднощами й небезпеками, коли чоловік має до того діла ради лише природний розум і моральну чесноту. Могутньою помічю у тому трудному ділі дістає від Всевишнього Бога в Святому Дусі, що нам є даний. Про людські речі чоловік, видячи непевність, сумніви, многочисленні небезпеки, трудність розвязки багатьох проблєм, звязаних з поступуванням людини, бачить потребу шукати ради в людей — у пересвідченні, що в багатьох положеннях чоловік сам собі не вистарчає.

Людське життя, оскільки чоловік має прямувати до мети вічного блаженства, ще в більшій мірі потребує помочі з неба, ніж у ділі, в якому розумом змагає до розумної мети людського життя. Вправді у чоловіці оправданім розум є скріплений надприродною вірою, але ми бачили, коли говорили про духа розуму і знання, що і в житті віри чоловікові треба помочі з неба — треба дарів Святого Духа.

Потребу тих дарів можна і з того доказувати, що чоловікові, освяченому Божою благодаттю та просвіченому надприродною вірою, треба побіцити або виминути неодну трудність, щоб по християнськи жити і по християнськи прямувати до неба.

В тому помагає дух ради, Божий дар, що є даний разом з Божою благодаттю усім християнам, що всі мають стати святими.

Дар ради даний є чоловікові для його власного життя. Та можливий є і дар доброї ради, даний не для освячення душі, а для людей. Вправді поміж ласками даними даром, які наводить св. Апостол Павло в 12-ій главі І-го листа до Коринтян, — він не споминає дару ради. Та видається щонайменше правдоподібним, що може бути Дух ради також ласкою даною даром у користь Церкви і ближніх. У св. Письмі деякі люди є названі людьми доброї ради. Так напр. Симеон Макавейський (І Мак. 2, 65).

Видається навіть певним, що чоловік, який у свому житті є ведений Святим Духом і що для справи свого спасення, для справи свого поступування має з неба духа ради, буде не тільки для себе, але й для інших добрим дорадником. Нема навіть певности, чи слово Пророка Ісаії, висказане про Христа: „Спічне на Ньому дух ради" не відноситься до тої знаменитої прикмети Христа, що в виїмковому і найвищому ступні був добрим дорадником душ. Тойже Пророк Ісаія називає Христа „чудним дорадником" (Іса. 9, 6) та „Ангелом великої ради" називає Христа наше богослуження (Вел. Повеч.)—здається не в іншому значінні, як у значінні дорадника душ, дорадника у розвязці трудних проблєм християнського життя.

**24. Дух ради звязаний з життєвою мудрістю.** Вже те саме, що до життєвої мудрости є потрібна добра рада — евбулія, вказує на якийсь звязок між тою моральною чеснотою і тим даром Святого Духа. Ми бачили, що те слово „рада" має подвійне значіння: досліджування, які люди звершують через наради поміж собою, і останній термін тих нарад, який становить уже рішення, що кому в даному випадку рада радить або приказує зробити. По тому розрізненню евбулія є тою радою, що її чоловік зі собою та з ближніми радить, щоб найти відповідний засіб, а рада Святого Духа є тою гадкою, котру Святий Дух піддає. Бо в тексті св. Пророка Ісаії те друге значіння більш відповідає, ніж перше. Але й тоді, коли дух ради буде гадкою з неба, що робити, той дух ради буде відповідати життєвій потребі евбулії і тому досліджуванню, що шукає відповіді на питання, що робити?

Св. Тома досить влучно пояснює, як то життєва мудрість полягає на правильності розуму. Вона може бути доповнювана чи звершувана тою правильністю поступування, котру дає надхнення Святого Духа. Оба порушення ідуть у тому самому на-

прямку: порушення природного розуму, просвічене вірою, і вище порушення, яким Святий Дух веде людську душу. Нижчий мотор є піднесений, скріплений і освячений вищим мотором (пор. II-a II-ae, кв. 52, арт. 2).

Безумовно, можна шукати й находити звязок між усіми інтелєктуальними дарами Святого Духа і тою інтелєктуальною чеснотою, якою є життєва мудрість. Бо всі, хоч і чисто інтелєктуальні, ради Святого Духа в якомусь значінні і в якійсь мірі простягаються і на практику життя, обнимають і практику життя. Вкінці кожна прикмета ума, хочби й чисто інтелєктуальна, мусить трохи відбиватися, неначе проливатися на практичну сторінку ума, на ум практичний. Але знову без сумніву зі всіх дарів Святого Духа, що відноситься до умового життя, дух ради найбільше має пристосування до практики життя, а тим самим і більшу звязь з життєвою мудрістю.

Дух Божої мудрости і дух інтелєкту і дух знання будуть промінням своїми присвічувати цілому життю, а тому й усім моральним чеснотам, а передовсім умовій моральній чесноті. Але до практики життя буде відноситися дух ради безпосередньо, тому й безпосередньо той дар буде злучений з чеснотою життєвої мудрости.

До того треба ще додати, що дух ради не устає з хвилиною, коли подорожні дійдуть до своєї цілі — вічного блаженства. Дух ради триває і в небі, бо Бог і в небі не перестає порушувати людські уми до чинення того, що блажені в небі роблять. Блажені в небі не менше, навпаки — в більшій мірі є ведені Святим Духом, ніж Божі сини на цьому світі. Від того ведення Святим Духом відпадає в вічному блаженстві тільки те, що є недосконалістю нашого теперішнього життя. Себто, Бог веде уми блажених у небі до пізнання того, що мають робити, не випроваджуючи їх із незнання у знання і не випроваджуючи їх зі сумніву, непевности й тривоги, а всеж Бог веде їхні уми, продовжуючи те знання, яке вже мають, або відслонюючи перед ними нові, досі може невідомі їм наміри Свого провидіння. Тільки те незнання блажених є простим незнанням, а в нас, подорожніх, наше незнання буває незнанням річей, які ми повинні знати, а до того буває незнання наслідком чи вини чи кари чи попросту немочі й слабости нашого теперішнього стану.

Наміри Божого провидіння називаються також Божою радою, може й тому, що вони можуть отвирати і перед Ангелами і перед людськими умами нові, досі невідомі овиди. Але те отво-

рювання нових горизонтів ніколи не попереджає в Святих у небі та слабість непевности і сумнівів, яка попереджає наше пізнання правди.

Дар ради в Святих може також відноситися до найвідповідніших засобів до осягнення цілі, бо й вони напрямом любови шукають осягнення цілі — прославлення й прославлювання в безконечність Всевишнього, бо й вони шукають засобів до того, щоб ми на цьому світі дійшли до цілі, до якої вони вже дійшли. Звідси молитви Святих і служення Ангелів помагають нам у дорозі до нашої цілі.

**25. Пяте блаженство та його звязок із життєвою мудрістю чи з духом ради.** Святі спостерігають теж звязок між духом ради і пятим блаженством, що відноситься до милосердя. Тим самим стверджують якийсь звязок поміж життєвою мудрістю й милосердям. Цей звязок є в тому, що бути милосерним це найвідповідніша, як не одинока дорога до доступлення милосердя. І життєва мудрість і дар ради занимаються засобами до цілі. Тому чим відповідніший засіб до осягнення цілі вічного блаженства, тим більше він зближений до тої чесноти й до того дару. Якщо до милосердя зачислиться відпускати тим, що проти нас провинилися, то треба буде сказати, що милосердя є одинокою дорогою до спасення.

Розуміється, таке зближення євангельського блаженства з даром ради і чеснотою життєвої мудрости представляє лише якісь спільні питомості тих прикмет і чинів і те, що можна інші спільні прикмети встановити також поміж іншими блаженствами чи чеснотами і тим даром ради. При інших чеснотах ми бачили і поміж плодами Святого Духа деякі, що чеснотам особливішим способом відповідають, що до дару духа ради відносяться також два плоди Святого Духа, які відповідають блаженству милосердя, а ними є добротливість і доброта (Гал. 5, 23). Треба пригадати, що плоди Святого Духа є тими останніми в духовій еволюції чеснотами та найкращими чинами, що неначе овочі чесноти чи людської душі дають чоловікові приємність і розкіш діла звершеного, а через те й милого.

Про ті плоди Святого Духа будемо мати ще нагоду говорити при інших моральних чеснотах, як напр. при лагідності.

**26. Приклад духа ради.** Пишу ці слова дня 6-го листопада, себто 24-го жовтня по старому стилю. Це день посвячений св. Мученикові Ареті. Шкода, що загальною формулкою „іже со ним“ наші Часослови прикривають пречудову перлину святости, яка

може мати і в вихованні нашої молоді немале значіння. Арета був мучеником у місті Награн в Арабії за часів Юстина імператора. З ним замучено під Дунааном, жидівським тираном, 340 мучеників, а з ними неназвану християнську невісту, кинену в огонь пожару за віру в Христа. Та невіста мала, неназвану також, дитину 5-ох літ, яка за прикладом матери голосно та по дитинному визнавала Христа Спасителя. Мучителі ані погрозами ані обітницями не могли дитини від того стримати. Бачучи матір в огні, дитина з іменем Христа на устах кинулася в огонь до матери (Римський мартирольогіон).

Ось і приклад духа ради. При цьому й незвичайний приклад духа мужности й приклад геройських чеснот мудрости й відваги. У пятилітньої дитини такі чесноти є правдивим і прегарним чудом!

Наводячи цей приклад, можна дати й інший випадок, що пояснює, чим є чеснота життєвої мудрости. Душпастир, що тим прикладом заохочував би матері до виховування дітей на героїв, зробив би прегарний чин життєвої мудрости. Якщо в свідомості динаміки такого прикладу в проповіді думав би про загальне добро цілого народу, його життєва мудрість булаб політичною мудрістю. Такою самою булаб мудрість матери чи батька, що поставив би собі за мету свої діти прикладом таких малих героїв виховати на героїв.

Дитину, очевидно, побуджував до геройського чину дух ради і дух мужности, а побуджував так могутньо, що її провадив у явну смерть.

Другий приклад духа ради наведу з книжки [1]). Убога дівчина, повна Божого духа, з причини різних містичних проявів була поставлена перед суд Консисторії. Учені правники, моралісти й догматисти ставляли їй різні питання, на які відповідала, як могла й уміла. Вкінці поставили їй питання: „Чим же можеш оправдати таке поступування"? А на це вона: „Ось чим оправдую своє поступування" і, не питаючи, бере зі стола Суму св. Томи, отвирає книжку й, не дивлячись на уступ, кладе руку на одне місце та подає суддям. Судді читають і показується, що вказане місце було богословським оправданням її поступування таким, що нічого більше не можна було сказати.

Розуміється, в життях Святих найдемо без кінця прикладів на такого роду поступування з Божого надхнення. Таке Боже надхнення не є чим іншим, як ділом, що випливає зі сили духа ради.

[1]) E. Dermenghem, Vie admirable et les révélations de Marie des Vallées. Paris Plon 1926.

**27. Приклад на чесноту гноми.** Передовсім зі св. Письма. Ілія каже до Єлисея: „Лишись тут, бо Господь мене посилає до Єрихону". А Єлисей відповідає: „Живий Господь і жива моя душа (себто кленуся на Бога та на мою душу), що тебе не опущу" (II Цар. 2, 4). Загальний принцип слухати Пророка казав Єлисеєві послухати його і в тому випадкові. Та Єлисей, може пророчим духом, але може лиш якоюсь людською інтуїцією, зрозумів, що в тому випадкові треба було інакше поступити, себто за якимись вищими принципами. Він мав на увазі конечність, щоб при великому Пророкові був хтось свідком того, що видавалося близьким, його кінця чи прославлення. Очевидно, Єлисей премудро зробив, ідучи за чеснотою гноми. Без того ми не мали би оповідання про останній момент життя, серед нашого смертельного роду, великого і славного Пророка Ілії.

Св. Тома на гному подає такий приклад. Наїзникові батьківщини не треба віддати депозиту, який йому звідки інде цілком належиться, себто не можна йому помагати у шкодженні своїм найближчим (II-a II-ae, кв. 51, арт. 4 in corp.).

У Євангелію находимо також приклади, що Христос уздоровленому заборонив сказати комунебуть про чудо, але він розголошував чудо і був оправданий. Себто, ішов за принципом прославлення Бога і вдячности для Христа, який у даній хвилині, у даному випадкові вважав за найважніший та важніший від того, щоб зробити так, як Христос казав (Мар. 1, 44).

**28. Казус мудрости.** Щоб аналізу життєвої мудрости представити всебічно і дати приклад на всі складові частини акту мудрости, подам казус. Та мушу попередити, що такий випадок, як приклад чесноти, мусить засадничо інакше виглядати, ніж казус моральної, бо й має засадничо відмінну ціль. Казус моральної має на цілі сповідникові показати гряницю, як далеко може йти в поблажливості. Обовязком сповідника не накладати тягару занадто великого та зробити діло покаяння найлекшим. Приклад чесноти має служити просто в протилежному напрямку, має заохотити душу до діла чесноти.

Арета, молодий жонатий чоловік, їдучи до міста, має намір відвідати молоду вдову Митрофану, що в місті живе. Він не має властиво ніякої особливішої причини до цих відвідин. Він бажає їх, бо така візита є йому приємна, а при тому й получена з якоюсь духовою користю. Розмовляючи з нею про Божі й духові речі, бував заохочений до духового життя, але на те не цілком рішений. Визнає цілком певно, що йому це вільно. Знає,

що неможливий і, як сам собі повторює, немислимий упадок у гріх, навіть у гадці. Як християнин він знає, що якщо булаб лише якась можливість, якась правдоподібність упадку, ті відвідини булиб для нього заборонені під тяжким гріхом. Тієї можливости він не бачить, а радше стверджує, що по досвіді, який сам має про свій характер, і знаючи характер Митрофани — цілком неправдоподібним є, щоб могло всунутися між них щонебудь злого. Та сам факт, що, думаючи про ті відвідини, сам себе мусить переконувати, що цема ніякої небезпеки — видається йому ствердженням, що є бодай далека якась нагода. Нема ніякого обовязку уникати далеку нагоду й неправдоподібну небезпеку. Та випадок трохи його мішає. Память приводить йому хвилини розмови з Митрофаною, поважної, духовної розмови. Пригадує собі приємність, яку в тій розмові находив, і ту приємність, котрої і тепер надіється. Сам себе питає, чи не для тієї приємности хоче бачити Митрофану. Сам собі відповідає, що в розмові з нею шукає духової радости й духової помочі в праці. Чомуж, питає сам себе, я з моєю жінкою не можу про духовні речі говорити з тою самою приємністю? І знову сам факт, що думка його з Митрофани перейшла на жінку, занепокоює його й на гадку приходить йому загальний принцип: треба бути осторожним (синдерезіс). На те каже собі, що треба річ розумно розібрати, роздумати (розум). А може й порадитися доброго сповідника. Іде до сповідника (чеснота понятливости), хоч говорить поза сповіддю. Сповідник категорично заявляє: „Це є чисті скрупули; без сумніву ідіть на ту духовну розмову. Не маєте ніякого обовязку уникати Митрофану". Рада сповідника йому не вистарчає, видається поспішною. Взяв за скрупули те, що Арета глибоко в душі розуміє як поважний сумнів. Тому іде до другого, старшого і досвідченого священика (обережність) та справу йому представляє. Старий відповідає: „Обовязку ніякого не бачу і навіть не можу сказати; по моїй думці ви повинні піти, а всеж раджу не йти. Це в мене радше інтуїція чи здогад, ніж позитивна богословська гадка. Обдумайте всі можливості (евбулія) та всі обставини (оглядність). Ви є тут недалеко міста і можете в місті часто бувати; якщо тепер підете до М., то будете вертати до неї частіше, а тоді не знати, що з того може вийти. Виж не Ангел і може виробитись якась любов, що вас у нещастя і в погибіль заведе".

Обдумати всі обставини (cirsumspectio), передбачити, що з того може вийти (провидіння, передбачення), боятися зла, що

видається добром (обережність), важити аргументи за і проти (рада), треба справу осудити (суд)... Є багато принципів, що відраджують продовжування тих зносин, хоч вони і не є небезпечні; а може лише вони більше небезпечні, ніж видаються? Є засади не покладатися на свої сили, є засади обережности в зносинах, є принцип передбачувати небезпеку. Ті всі принципи або й інші з пристосуванням їх до даного випадку допроваджують до суду: не слід іти за тою приємністю, прикритою сповидами побожної розмови, а з того всього виростає рішення життєвої мудрости — не піду.

Перший священик дає раду, сказатиб бюрократичну, офіціяльну, правильну за приписами моральної теольогії, але згубну за приписами життєвої мудрости. Якщо в нашім випадку приймемо, що знакомство Арети з Митрофаною булоб допровадило до любови, а відтак до сталого приставання та знищення родинного життя Арети, то будемо мати приклад життєвої мудрости досить примітивної, що задержує перед певною небезпекою, але яку не легко було спостерегти. Якщо приймемо в казусі, що відвідування Митрофани не булоб потягнуло за собою ніяких дальших злих консеквенцій для Арети, то всеж будемо мати приклад життєвої мудрости, бо хоч небезпека не була певна, то, як випадок лежить, була можливою. Предбачувати її і оглядатися на неї було безумовно осторожністю не пересадженою. Якщо Арета був такий осторожний, майже до пересади, на основі покірного суду, який мав про себе, або на основі досвіду давніх гріхів, з котрих каявся, то таку осторожність не можна вважати за пересадну, бо чеснота уникає не тільки небезпеку обєктивно певну, але й правдоподібну та можливу.

**29. Введення в життя рішення мудрости.** Останнє рішення діла мудрости може остільки лекше бути введене в життя, що воно не є лише осудом, що так треба зробити, не є актом чистого ума, але є й актом волі — хочу, рішаю. Тому третьому актові життєвої мудрости особистої відповідає в мудрості економічній чи політичній приказ, даний іншим, себто постанова батька родини або приказ управляючого державою чи народом, закон чи розпорядок.

У виконанні того рішення мусять з актом мудрости співділати й інші чесноти. Мудрість може полягати на несповненні чогось, на незробленні чогось чи на стриманні себе від якогось акту, але може також полягати і на сповненні чогось, до чого буде треба інших моральних чеснот. Якщо той акт буде в своїй

суті актом справедливости, мужности чи здержаности, треба буде сказати, що акт життєвої мудрости його наказує. Але акт у своїй суті (себто не в мотиві, товчку, в формальній сторінці акту) може бути не здержаністю чи відвагою, а мудрістю, але так, що гамті моральні чесноти всі або лиш одна тому актові мудрости помагають. Ми згадували, якто багато моралістів уважають поодинокі моральні чесноти за загальні умовини кожного акту чесноти. Тут треба тільки сказати, що чи в одному чи в другому значінні до повного здійснення, виконання чином рішення мудрости треба й інших чеснот.

Що виконане діло життєвої мудрости чоловіка рятує від гріха, видається евідентною правдою. Бо якщо рішення має бути дійсно рішенням, а приказ приказом — чеснота мудрости сама мусить обдумати й усі засоби, щоб знайти послух у житті. Найти всі ті засоби й вирішити, котрі засоби потрібні до виконання головного рішення життєвої мудрости — буде вибором.

Ми безнастанно в житті стоїмо перед дорогами, що в різні боки розходяться, і безнастанно мусимо вибирати між двома дорогами. Тому потрібно і цінно для християнської праведности мати безпечні і певні засади вибору. Вибір, очевидно, тим важніший, чим розтягається на більше сторінок життя чи на більше літ життя. А коли йде про той вибір, від котрого залежить ціле будуче життя, себто про вибір стану для молодого чоловіка, той вибір є, можна сказати, безоглядно найбільшого й першого значіння. Тому по ділі мудрости приходиться нам говорити про вибір, а особливішим способом про вибір стану, але щоб бути в змозі вичерпати предмет вибору треба вперед перейти всі хиби противні життєвій мудрості.

**30. Хиби противні життєвій мудрості.** Передовсім треба тут зазначити, що інша є та глупота чи тупоумність, яка противиться Божій Мудрості, а інша та глупота, що противиться життєвій мудрості. Про першу будемо ще говорити при трактаті про Божу Мудрість.

Про глупоту, що противиться Божій Мудрості каже св. Апостол Павло: „Мудрість цього світа є глупотою у Бога“ (I Кор. 3, 19). А на іншому місці каже, що „тілесний чоловік не приймає того, що є Духа Божого, бо це для нього глупота і він не може цього зрозуміти“ (I Кор. 2, 14). Про ту Мудрість та глупоту і про їх суперечність тепер не говоримо, а говоримо лише про ту глупоту, що противиться життєвій мудрості, а яку можна назвати нерозумом. Та щоб правильно представити всі хиби чи

пороки, що противляться життєвій мудрості, треба на вступі розрізнити ті хиби, які походять з браку життєвої мудрости чи якоїсь її частини, і ті хиби, які полягають на якомусь зловживанні того, чого потрібно до життєвої мудрости. Тоді хиба прибирає вигляд мудрости або вдає мудрість чи є фальшивою мудрістю.

З браку життєвої мудрости походить нерозвага чи нерозважність (imprudentia), якої відмінами є поквапність (praecipitatio), нерозсудливість (inconsideratio) і змінливість (inconstantia). А що до життєвої мудрости в її суті належить старанність (sollicitudo), прийдеться нам говорити і про недбайливість чи байдужність (negligentia).

Поміж хиби, які удають життєву мудрість, треба зачислити хитрість (astutia), тілесну мудрість (prudentia carnis), дальше обман (dolus) і підступ (fraus).

А якщо запитаємо про корінь тих хиб чи пороків, то треба буде сказати, що ним є з одного боку розпуста (luxuria), а з другого боку захланність (avaritia).

**31. Нерозум чи нерозважність.** Брак чесноти життєвої мудрости має характер хиби чи порока тільки тоді, коли хто не має життєвої мудрости, яку міг і повинен мати. У дітей брак життєвої мудрости не є пороком. Пороком є він у тих, що занедбали виробити собі ту чесноту чи випросити собі той дар з неба. Але хиба нерозуму не полягає тільки на браку належної життєвої мудрости, бо в ньому є і відємна прикмета ума, себто є звичай діл противних тим ділам, які складаються на діло життєвої мудрости. Так напр. коли життєва мудрість спірається на раді і від людей ради радо слухає, нерозважний чоловік гордить радою. І не тільки радою, а й усім тим, що розвага і мудрість цінить. У всім відступає від правила життєвої мудрости чи ставляє собі противне правило.

Ця нерозважність може бути причиною тяжких гріхів, оскільки є відверненням від Божих правил, себто є або погордою або відкиненням чи неувагою на Божий закон. Але й може бути без погорди Божих правил і без нарушення того, що належить до конечних умовин спасення, і тоді може бути лише повседневним гріхом. Якщо говоримо про гріх нерозважности, то, так само як при кожному грісі, людська воля мусить бути свобідна. Вона звернена не до нерозваги, як такої, бо ніхто не хоче бути виразно нерозважним. Але воля звертається до нерозважного акту, себто чоловік нерозважний хоче діла перед гадкою, діла необдуманого. Можна казати — без тями береться до діла.

більше під впливом духа ради, ніж під впливом власного судження. Вкінці внутрішнє розположення душі, очевидно освячене благодаттю, є таке, що в моментальному акті не на себе надіється, а на Бога та Божу поміч ставляє на першому місці. Видячи потребу скорого рішення, сповняє свій обовязок, рішаючи без ніякої проволоки. Може і в наглому і скорому акті вложити цілу покору, яка запевнює поміч з неба. Евстохія виглядає скорше на геніяльний помисл, сповнений в одній хвилині, коли діло поквапности та загонистости виглядає скорше на діло чоловіка глупого, що хоче видаватися генієм.

**33. Нерозсудливість і неувага.** До правильного поступування треба уваги на те, що робиться. Себто треба, щоб ум дивився на положення й положення оцінив та осудив, заки приступить до діла. Хто, приступаючи до діла, занедбає той привильний погляд, оцінку чи осуд про річ, мусить, очевидно, іти вперед з завязаними очима. Хоч і не спішиться, як загонистий чоловік, глупо поступає, коли береться до того, чого не знає, а не знає того, чого не переглянув. Може бути, що в дуже короткому часі був би міг оцінити ціле положення й правильно поступити, але того не зробив. Рішає, занедбавши звернути увагу на все те, що мусить попередити правильне рішення. Тим самим опускає те, що в кожному християнському положенні головне — опускає надію на поміч з неба. Бо тільки той правильно надіється на поміч з неба, хто зі свого боку зробив те, що міг. „Бога взивай, рук прикладай". Чоловік, що опускає зробити те, що може, а здається тільки на поміч з неба, допускається гріха кушення Бога і не може відкликуватися на поміч обіцяну з неба.

Вправді Ісус Христос казав: „Поведуть вас до намісників і царів на свідоцтво їм і поганам. А коли видаватимуть вас, не журіться, як і що скажете, бо дасться вам в ту хвилину, що маєте сказати" (Мат. 10, 18—19), але є очевидною річю, що Ісус Христос тими словами не заборонює думати про те, що тоді треба робити чи сказати; Він скріпляє тільки довіря учеників на Божу поміч у таких непередбачених і незвичайних обставинах, коли ставатимуть перед судом, обвинувачені у „злочині" Христової віри. Просто карикатуру тих Христових слів робив би чоловік, котрий би їм приписував таке значіння: „У такому положенні говоріть щонебудь без застанови". — Це правда, що є положення в житті, в яких і думаючи і шукаючи і з порадою наймудріших людей ще не знаємо, що робити, і тоді не лиша-

ється нам нічого іншого, як „очі наші підносити до неба, до Бога", як говорив св. цар Йосафат (Парал. 20, 12).

„Є дороги, каже Мудрець, що видаються чоловікові бути праведними, а кінець їх веде у смерть" (Прит. 14, 12). Щож тоді говорити про дороги, на які чоловік стає, не приглянувшись навіть тому, що видається. А такою є дорога, на яку чоловік без уваги і необдумано ступає. Якби хто так само пускався в дорогу подорожі, сказали би про нього просто, що зійшов з ума. Їде чи іде, а не знає де. Не памятає на мету і не питає, чи дорога веде до мети.

**34. Змінливість і непостійність.** Змінливість полягає у своїй суті на відступленні від доброго свого рішення. А від свого рішення чоловік звичайно буде відступати через невпорядковане привязання до чогось. Як довго жадоба душі не змінить рішення, так довго чоловік стоїть твердо при своїм та противиться порушенням пристрастей. Та якщо чоловік є непостійний і змінливий, його рішення буває таке слабе, що від нього відступає. А що рішення є звершенням діла життєвої мудрости, то й відступлення від рішення треба приписувати порокові нерозважности (imprudentia). Цей порок бере вправді верх у душі теж із причини браку інших моральних чеснот, себто з браку здержаности чи мужности, але всетаки він належить до ума — змінливість є пороком ума.

Типом змінливости є цар Саул в останній добі свого життя, в якій переслідував Давида. Переконуючися про чесноти і про вірність Давида, кілька разів з хвилини в хвилину цілковито змінявся. Перед хвилиною хотів убивати, за хвилину промовляв до нього ласкаво й сердечно, щоб знову в короткому часі вернути до своєї ненависти й постанови убити Давида (пор. I Цар. 26, 1—16 і 21—25). Також типом у тому напрямку є цілий ізраїльський нарід, прототип народу християнського й християнської душі. В часі 40-літнього блукання по пустині безнастанно хитався поміж роптанням і непослухом та покаянням і перепрошуванням.

Ми будемо принагідно бачити, як воля улягає пристрасті. В непостійності душі маємо приклад того, як під впливом пристрасти змінюється рішення розуму, очевидно — не без співучасти волі. Ми бачили, що трьома етапами, по яких поступає діло життєвої мудрости, є радити, судити й рішати. Супроти тих трьох діл мудрости є три хиби: поквапність — проти ради, нерозсудливість — проти суду, непостійність — проти рішення.

Очевидно, нерозважне поступування може випливати зі всіх трьох пороків разом.

**35. Порок недбалости, байдужности.** Ми бачили, що одною з найважніших прикмет діла життєвої мудрости є дбайливість, старанність, що доходить до несупокою і журби. Брак тієї дбайливости є хибою байдужности. А що дбайливість є конечною умовиною кожного діла життєвої мудрости, її брак мусить мати характер гріха. Недбайливість може бути гріхом також і з огляду на матерію діла, себто недбалість у збереженні якоїсь заповіди чи якогось обовязку. Але така байдужність буде мати свій корінь у браку життєвої мудрости чи старанности в сповненні її діла. Чоловік недбалий передовсім тому є недбалий, що має ложні поняття, що хибно судить про речі, що зле рішає або що рішає зі слабою волею, з волею ненапруженою. Тому то як дбайливість чи журбу дбайливости ми назвали осібною чеснотою, тісно злученою з життєвою мудрістю, чи навіть загальною прикметою діла людської мудрости, так само й байдужність мусимо вважати за особливіший гріх проти людської мудрости і дочислити його до нерозваги. Байдужність можна відрізнити від нерозваги тим, що нерозвага (поквапність, нерозсудливість і змінливість) відноситься до самого діла мудрости, а байдужність також і до зовнішнього його виконання.

Латинське слово negligentia виводять фільольоги (не знати чи дуже фільольогічно) з двох слів: nec і eligens. Себто байдужий є той, що не вибирає або зле вибирає. Ми бачили, що акт мудрости є актом вибору відповідних засобів до цілі. Недбайливість у тому значінні є просто противна суті мудрости.

Очевидно, недбалість може бути гріхом тяжким, а може бути лише гріхом легким. Якщо чоловік з недбалости опускає щось, що належить до конечности спасення — чи то якийсь учинок чи якусь обставину — занедбання буде гріхом тяжким. Так само, коли з недбальства акт волі є такий слабий у речах, що відносяться до Бога, що відступає цілком від Божої любови — така недбалість є гріхом тяжким, особливішим способом тоді, коли є легковаженням того, що відноситься до Бога. Але недбалість може бути тільки гріхом повседневним, коли чоловік занедбує якийсь учинок або якусь обставину, що не є конечна до спасення, і робить те не з погорди, не з легковаження, а тільки з браку ревности — не з браку любови до Бога, але з браку ревної любови до Бога. Той брак буде мати за причину якесь дрібне привязання, якийсь повседневний гріх.

Недбалість буває злучена з лінивством, яке рішення волі не скоро, а зі спізненням вводить у життя, та з сонливістю, яка рішення волі виконує без напруження, без ревности.

Можна тут навести деякі уступи св. Письма, що вказують на засіб усунення байдужности, оспалости й лінивства в душі. Тим засобом є Господній страх. Соломон каже: „З Господнього страху відсувається чоловік від злого“ (Прит. 15, 27). А Сирах: „Хто боїться Бога, нічого не занедбує“ (Сир. 7, 19).

**36. Мудрість тіла це смерть.** З тих пороків, про які ми сказали, що вони удають життєву мудрість, або є ложною мудрістю, першим є той, що його Апостол Павло називає „мудрістю тіла“. На зразок життєвої мудрости грішники можуть вибирати відповідний або найвідповідніший засіб до осягнення цілі, якою для них є одне з тих дібр, що до тіла відноситься. А що це належить до життєвої мудрости — шукати й находити відповідний засіб до осягнення правдивої цілі, то й та прикмета і хиба грішників є подібна до життєвої мудрости, наслідує її. А що робити найвищу ціль з якогось добра, тілесного або взагалі з якогось добра, що ним не є Бог, є гріхом, то й мудрість грішників є теж гріхом і веде до гріха. Тому й св. Апостол Павло каже, що мудрість тіла є ворожнечею проти Бога, бо вона Божому законові не підлягає ані навіть не може підлягати (Рим. 8, 7).

В подібний спосіб сам Ісус Христос мудрістю називає ту фальшиву прикмету управителя маєтку, що несправедливим поступуванням єднав собі довжників свого пана (Лук. 16, 1—10). „І похвалив пан несправедливого управителя, що мудро поступив“. Наш переклад каже „хитро поступив“, так само як і наведений вище уступ послання до Римлян слово „мудрість“ зміняє на „мудрування“. Таким дивним видається вживання у злому значінні слова „мудрість“! У грецькому тексті в обох тих уступах є вжите слово φρόνημα, а в Луки φρόνιμος. Характеристичне, що Вульгата те саме грецьке слово раз передає словом sapientia, а другий раз prudentia. Що вжити назву „чеснота“ для означення хиби або порока видається дивним, це природне, бо крім тієї назви „мудрість“ жадна інша назва чесноти не може служити для означення порока, ані слово „справедливість“ ані слово „здержаність“ ані слово „мужність“. Латиняни пояснюють таке пристосування тим, що слово prudentia означає неначе передбачування. А очевидно — передбачування є можливе і в добрих і в злих речах, тому й можливе таке передбачування, що не є чеснотою, а є пороком. Та по-

## ДУШПАСТИРСЬКІ ПОСАДИ

### Канонічну інституцію на парохів отримали:

1. Давидович Іван, парох Бабинець Долішніх рогатинського деканату, на Юнашків бурштинського деканату (Ч. 9943/Л).
2. Казанівський Петро, парох Нивиць і завідатель лопатинського деканату, на Лопатин (Ч. 9942/Л).
3. Кіржецький Степан, парох Юнашкова бурштинського деканату, на Бабинці Долішні рогатинськ. деканату (Ч. 9944/Л).
4. Смулка Роман, завідатель Сернок Середніх бурштинського деканату, на Сернки Середні (Ч. 10211/Л).

### Завідательства отримали:

1. Дідуник Микола, завідатель Лопатина, в Нивицях лопатинського деканату (Ч. 9942/Л).
2. Др. Левицький Володимир, по повороті зі студій закордоном, у Плаучі Великій зборівського деканату (Ч. 9465/Л).
3. Романишин Петро, сотрудник в Озірній, у Милятині Старім (Ч. 10253/Л).
4. Янович Микола, парох Плаучі Великої зборівського деканату, в Галичі (Ч. 10142/Л).

### Сотрудниками назначені:

1. Ганущак Микола, капелан монастиря СС. Василіянок у Підмихайлівцях бурштинського деканату, в Скоморохах Нових галицького деканату (Ч. 10809/Л).
2. Дзера Михайло, сотрудник у Бурштині, в Юнашкові бурштинського деканату (Ч. 10005/Л).
3. Кордуба Емануїл, сотрудник у Конюшках рогатинського деканату, у Бурштині (Ч. 10493/Л).
4. Ліщинський Михайло, бувш. сотрудник у Пацикові долинського деканату, сотрудником у Перегінську й капеляном СС. Василіянок у Підлютому (Ч. 9718/Л).
5. Шулим Іван, сотрудник у Винниках, в Озірній (Ч. 10254/Л).

### Доїзджаючим сотрудником назначений:

Козоріс Михайло, парох Купчинець, у Денисові козлівського деканату (Ч. 10004 Л).

Накладом Митроп. Ординаріяту. Друк. „Бібльос“ Львів, Японська 7.

Оплата pocztowa opłacona ryczałtem

# ЛЬВІВСЬКІ АРХІЕПАРХІЯЛЬНІ ВІДОМОСТИ

РІЧНИК XLVIII. ЛЬВІВ, 15. ГРУДНЯ 1935 р. Ч. XII.

*МИТРОПОЛИТ АНДРЕЙ*

## ДО ДУХОВЕНСТВА

(Продовження)

**37. Хитрість.** У роздумуванні над науковими правдами розум може помилятися в подвійний спосіб: або випроваджуючи фальшиві висновки з правдивих преміс, або коли виходить із ложного заложення чи то ложних преміс та доходить до конклюзій, хочби й правдивих. Так само душа може допуститися гріха чи мати порок противний життєвій мудрості або в тім, що йде до цілі, яка не є правдивим а лише сповидним добром, або коли до якоїнебудь, хочби й доброї цілі вживає неправдивих і нещирих засобів. Перший порок це мудрість тіла, другий це хитрість (astutia).

Слово „хитрість, хитрощі“ можна вживати і в доброму значінні. В такому значінні вживається воно в книзі Притчей: „Хитрий усе робить зрадою“ (13, 16). Та частіше слово „хитрість“ уживають у злому значінні, себто в значінні вдавання, лукавства чи лицемірства. Також буває, що в писаннях Отців той самий порок хитрости є названий мудрістю світа. І так Григорій Великий (у 10-ій кн. Моральних, гл. 16), пояснюючи слова Йова (гл. 12-а): „висміваються з простоти праведного“, каже так: „Мудрість цього світа є в тому, щоб хитрощами прикривати те, що в серці, щоб заслонювати значіння слів, щоб фальшиве представляти як правдиве та доказувати, що правдиве є фальшивим“.

Характеристичний приклад хитрого поступування оповідає книга Ісуса Навина. Коли жиди здобували вже обіцяну землю, а всі хананейські народи, передбачуючи свій погром, приготовлялися до боротьби на смерть чи життя, зголосилися до Ісуса Навина делєгати недалеко положеного міста Гаваон і трьох сусідніх місточок, одіті в старі одежі, з витертою і зужитою обувою, з харчами й клунками в старих і брудних мішках,

з хлібом, що висох від кількох тижнів. Вони станули перед Ісусом Навином та ізраїльською старшиною, пропонуючи жидам союз, як мешканці дуже далеко положеної країни. Подертою одіжю й зісохлим хлібом, мішками тощо вони хотіли робить враження, що кілька тижнів і більше були в дорозі (Іс. Нав. 10, 2). Не треба пригадувати, що жиди були досить наївні та до слова повірили в це оповідання.

**38. Обман і підступ.** Хитрість вишукує неправдиві й удавані дороги до якоїсь доброї або недоброї цілі. У тому виборі доріг треба розрізнити обдумання їх і виконання. Обдумання належить до пороку хитрости, виконання до пороку обману. Обман є якимсь виконанням хитрости або хитрістю, пристосованою в практиці, введеною в життя.

Найвластивішим способом обману є обман словами, бо слова є найважніші з усіх тих знаків, якими чоловік дає другому про що знати. Але може бути й обман у серці. Так Пророк Давид каже: „Ввесь день роздумували обман" (dolus, по церковному: „льстивим весь день поучахуся", Пс. 37, 13). А Сирах каже: „Душа їх повна обману" (19, 23).

У вище наведеному прикладі делєгати Гаваону хитро обдумали спосіб ошукати жидів, а ошукали їх, обманули їх словами й ділами: слова ми називаємо обманом або ошукою (dolus), а діла назвемо підступом (fraus), що є пороком осібного роду. Та краще сказати, що обман чи ошука відноситься до виконання хитро обдуманого пляну загально, ділом чи словом, а підступ є виконанням пляну ділом. Правильно можна сказати, що гаваоніти підступом дійшли до заключення союзу з Ізраїльтянами. По термінольогії нами принятій кожна брехня буде обманом, але не кожний обман буде брехнею, бо можна обманути й іншими знаками. Так само можна сказати, що кожний підступ буде і обманом, але не кожний обман буде підступом. Бо можна обманути, ошукати когось, а нічого від нього не осягнути, не підійти його. Таким способом Ананія і Сафіра, затаюючи ціну проданого грунту, допустилися обману, але не підступу (Дія. 5, 1—10).

**39. Корінь пороків проти життєвої мудрости.** Моралісти наводять два головні корені пороків проти мудрости. Одним із них є розпуста, себто всі ті пороки, що звязані з тілесними гріхами нечистоти, а другим корінем називають захланність чи лакімство.

Розпуста є корінем усіх тих пороків, що випливають з браку

життєвої мудрости або прикмет злучених з нею і потрібних до сповнення її діла. Життєва мудрість, так як кожна умова прикмета, полягає в своїй суті на тому, що ділання ума робить независимим від змислів. Бо й взагалі ділання ума полягає на тому, щоб матеріял змислових спостережень перероблювати на духову гадку й витягати з тих змислових спостережень духові, абстрактні поняття. Тому сильні змислові враження відтягають душу від ділання ума та спроваджують її в сферу змислового життя. Чим сильніші ті враження, тим більше душу відводять від думання й розумування. Тому й тим більше гасять у душі світло розуму. А що полові враження є найсильніші між враженнями змислів, то й найбільше ослаблюють ділання розуму та можуть довести до того, що цілковито затрачують те ділання, цілковито гасять світло розуму.

Це спостерігали й поганські фільософи. Так Аристотель (в 6-ій кн. Етики, гл. 8-а та в 7-ій кн., гл. 11) стверджує, що „розкоші найбільше псують оцінювання мудрости", а в книзі 7-ій, гл. 6-а, порівнюючи полову нездержливість з пристрастю гніву, так каже: „Чоловік, що не здержує гніву, вважає ще на розумні докази, але неповно, зате нездержаний у тілесній змисловості цілковито на них не вважає".

Що всі непогамовані чи неопановані пристрасті є в части причиною хиб проти життєвої мудрости, це ясне, бо життєва мудрість якраз є в тому, щоб цілому життю чоловіка наложити правило розуму. Тому пристрасті всі можуть проти того правила бунтуватися і викликувати в душі налоги чи душу вести до налогів противних мудрості. Але найсильніша поміж тими пристрастями або найбільш противна розумові буде якраз розпуста. Кажемо найсильніша, бо її порушення найбільше потрясають цілою душею, а через те й найбільше затемнюють розум.

Другим корінем пороків проти мудрости є захланність чи лакімство, себто неопановане пожадання дібр цього світа. З нього виростають передовсім ті пороки, що є фальшивою чи вдаваною мудрістю. В них усіх не є ослаблений ум. Його вживання, його, сказати, природне здоровля й сила є збережені вповні, тільки звернені до якоїсь ложної найвищої мети. Тому й захланність на добра цього світа зі своєї природи викликує ті пороки, що то ті добра ставляють собі за мету. І тоді чим більше є ложне чи сповидне добро, якому служить розум, тим більший і небезпечніший є порок. Мудрість тіла може ставляти за мету посідання зовнішніх дібр, і тоді вона є майже одним зі захланністю

на ті добра та із захланности безпосередньо випливає. А зі захланности випливає чи до захланности веде, себто на кожний спосіб — зі захланністю тісно звязана є мудрість тіла, коли найвищою метою ставляє змислове добро чи гордість, похоть плоти чи гордість життя. І в похоті плоти і в гордості життя — посідання дібр цього світа, яких найяркішим символом є гріш, є просто потрібне, бо тільки багач вживає життя, як сам хоче, і багацтва є найпростішою дорогою або засобом до тілесних розкошей і слави, що її гордість життя шукає.

Захланність також пхає людей до лицемірств, хитрощів обману і підступів. Це доказує щоденний досвід життя. Само собою розуміється, що всі ті хиби душі, що вдають мудрість, є також звязані зі всіми іншими пристрастями й пороками душі, але без сумніву в захланності є той напрямок душі, що в своїй суті найбільше противиться напрямові життєвої мудрости. Бо захланність найбільше відноситься до ложно понятої найвищої мети та до засобів, яких треба до осягнення тієї мети. Як життєва мудрість шукає доріг до осягнення найвищої мети — вічного блаженства, так захланність на добра цеї землі шукає засобів що ведуть до тих дібр як до найвищої мети. Звідси всі пороки, противні мудрості а зберігаючі її сповиди, випливають із захланности.

**40. „Мудріші в своїм роді".** Ми сказали, що в усіх пороках ложної чи вдаваної мудрости ум зберігає своє ділання та своє здоровля неначе повним. Можна було сказати, що людський ум є вірнішим і ліпшим слугою, коли служить фальшивій мудрості, ніж коли служить правдивій мудрості.

Це сумне й болюче ствердження, яке Христос Спаситель виразно робить, пояснюючи притчу про несправедливого управителя; „Сини цього віка мудріші в своїм роді від синів світла" (Лук. 16, 8).

Очевидно, не треба говорити, що Христос говорить тут про фальшиву мудрість. Про ту мудрість, про яку і Пророк Єремія говорив, коли казав: „Вони є мудрі на роблення зла, а добре поступати не вміють" (4, 22). Та всеж воно ясно, що й та мудрість, хоч і фальшива, є якоюсь силою ума, а тому й душі. Сила, яку чоловік зле вживає, не є чеснотою, бо правдивої чесноти не можна зле вжити, але всетаки є якоюсь прикметою, якимсь свійством, що мусить полягати на якійсь бистроті, силі, понятливості, вникливості, на якомусь вістрї, на якомусь світлі, якійсь інтеліґенції, котра ставляє синів цього світа вище

від синів Божих чи синів світла у своїм роді (не „синів світа", як каже наш український переклад фатальною друкарською помилкою).

Як це пояснити? На перший погляд видавалосяб, що це неправдоподібне, майже неможливе, щоб умові сили чоловіка ставали неначе меншими чи слабшими в житті надприродному, бо це сходилоб на таке, що наше зближення до Ісуса Христа зменшує чи ослаблює ті сили. Та треба передовсім ствердити, що наш досвід вказує на ту саму правду. Якщо в громадянському чи людському житті хтось допустивсяб сотної частини тих невірностей, зрад, глупих і нерозважних учинків, яких у християнському житті допускається навіть праведник, люди вважалиб його за півголовка. Але це не перешкоджує, що в християнському житті і він сам і люди його вважають ще за доброго християнина. Передовсім ярко показується це в оцінюванні життєвих вартостей. Чоловік, що не розрізнював би сотика від тисячі золотих, не міг би жити. А в надприродному житті християнин є безнастанно поставлений у положенні, в котрому безмірні, безконечні, вічні добра порівнює з дочасними та дочасна, нераз мала річ видається йому ціннішою від цілости тамтих небесних дібр. Одна змислова розкіш, одна чарка горівки видається чоловікові більшим добром, ніж безконечна вічність блаженої слави. І так видається не тільки тому, що тяжким гріхом вибирає змислове добро понад усі духовні добра, але часом і праведникові, що живе для мети вічного блаженства. В хвилину спокуси його розум буває такий затемнений, а пристрасть така неопанована, так могутньо накидається умові, що виглядає, душа є над самою пропастю, а ум стратив цілковито міру правильного оцінювання вартостей.

Так само справа мається в порівнанні всіх дібр дочасних і вічних, слави в людей і в Бога, здоровля тіла й душі, того, що минає, з тим, що вічне, правдивого щастя з хвилевою приємністю, бо й ціле життя треба правильно назвати хвилиною в порівнанні з вічністю. З того ясно показується, що навіть бистрий, сильний і могутній розум у речах цього світа є безсильним, слабим, тупоумним, часом майже божевільним та ідіотичним перед світлом вічности.

Звідки це дуже дивне й сумне явище? Ледви чи можемо всебічно справу розслідити. Передовсім тому, бо на неї дивимося з конечности природним умом, а справа відноситься до надприродного життя. Тому в наших розсуджуваннях мусимо заздале-

гідь признати неміч і слабість так само досліджування цього феномена, яку спостерігаємо й у самому феномені. Та можемо деякі причини найти, які переконають нас, що так мусить бути, що сама природа нашого розуму і велич надприродного світла того вимагає. Передовсім спостерігаємо, що обсяг ділання чи вістря нашого розуму є огряничене і поза якусь гряницю не сягаємо. Дальше, нам брак основних сил. Ми діти, що не розуміють мудрости вчених та фільософів. Вже у природному житті стверджуємо безнастанно цю гряницю. Буває ум дуже гострий у якихсь спеціяльних справах, а в справах трохи вищих показується цілковито тупим. Добрий адміністратор-господар сільської громади може бути неможливим адміністратором країни чи держави. Абстрагуємо від інтелігенції й науки, а говоримо лише про вістря природного розуму.

Те саме явище, перенесене в життя надприродне, покажеться таким, що одному розумові буде лекше ніж другому поняти речі надприродні. Очевидно, люди просвічені світлом Божої благодати й світлом віри з неба будуть мати, скажім, різні умові, надприродні вістря. Але в якійсь мірі всі надприродні поняття, хоч стануть уже доступними людському інтелєктові через світло віри, самою своєю величю будуть перевищати не тільки природні сили, але й сили вже освячені вірою будуть перевищати зріст ума не тільки в його природі, але і в його надприроді.

Це одна причина немочі синів світла, а друга є причиною ще більшого каліцтва. У природі розум бореться з хибами інтелєктуального життя, але бореться так, що кожний його розвій чи скріплення чи набуте знання усуває природні хиби незнання і блуду, що огряничують наше інтелєктуальне природне життя. Коли до нашої природи приступає надприрода — життя Божої благодати й віри, то й вона мусить боротися з хибами інтелєктуального життя — незнання та природного блуду. Крім того має до діла в своїй природі та надприроді зо всіми налогами чи пороками противними мудрості, про які ми попередньо говорили, які остають у природі мимо освячення благодаттю і просвічення вірою. Але крім того всього надприродне світло віри мусить боротися зі самим природним світлом розуму. Те природне світло для надприроди є темрявою. Св. Йоан на першому місці при представленні вочеловічення Божої Премудрости стверджує цей феномен: „І світло світить у темряві і темрява його не обняла“ (Йо. 1, 6).

Між природою і надприродою, між розумом природним

і світлом віри є якісь пропасті, в яких безконечна майже безліч нерозвязаних проблєм і труднощів, що їх не висловити. Дотикає їх св. Павло, протиставляючи Божу Мудрість тому, що людям мудрим видається. „Коли хто між вами вважає себе мудрим на цьому світі, нехай буде дурним, щоб бути мудрим, бо мудрість цього світа є глупотою у Бога, бо написано: »Спіймаю мудрих у їх хитрості« (Йов. 5, 12) і знову »Господь знає думки мудрих, що вони пусті«" (Пс. 93, 11), (І Кор. 3, 18—20).

Дальшою причиною нашої немочі в надприроді є конечна боротьба розуму з пристрастями. Розум, резигнуючи з тієї боротьби і піддаючися пристрастям, може їм віддати прислуги, котрих не віддасть чоловікові, якщо мусить з пристрастями боротися. Внутрішня боротьба мусить багато поглотити з інтелєктуального життя і, природно, пристрасть мусить нераз затемнювати ум, який змагає до вищої мети. Пристрасті чоловіка, що в душі підданій гріхам часом загострюють вістря ума, затемнюють його в хвилині, коли той ум, вирвавшись із неволі, змагає до вищої й правдивої мудрости.

Правдива мудрість, за словами книги Мудрости (1, 4), „не ввійде в злу душу та не замешкає в тілі, підданому гріхам". Для ума грішника вища сфера правдивої мудрости є недоступна, але ум у гріхах, у собі неначе замкнений та скупчений, може робити враження сильнішого й бистрішого та не тільки може робити враження — в технічній сторінці думання грішник буде „мудріший від сина світла".

Те все можна ще пояснити увагою, що буде в части і зясуванням причини немочі людського розуму в надприроді. На надприроду людський ум дивиться зі свого становища, себто ум освячений і піднесений не зміняє свого положення природної сили. З того положення надприрода представляється як щось у незміримій віддалі. Розум навіть тоді, коли у світлі віри прийме всю правду надприроди, буде все ту надприроду бачити неначе здалека. Змислові спостереження й природні роздумування будуть для нього чимсь завсіди ще без порівнання актуальнішим, живішим і ближчим, ніж світ надприроди, до якого чоловік допущений Божою благодаттю. В його баченні й розумуванні буде щось подібне до вражінь, які на нас роблять сонця дуже далекі від нас. Вони являються в наших очах лише маленьким світляним пунктом на небі, а часом треба і найбільших телєскопів, щоб відкрити чоловікові самий факт їхнього істнування. Далеким розумуванням і зіставлюванням множества важких досвідів ум до-

ходить до якогось пізнання, що той світляний пункт, бачений у телєскопі, є може сонцем без міри більшим від сонця нашої соняшної системи, але воно є таке далеке, що не може робити на душі того вражіння, яке робить сонце нашої системи, що впливає на життя не тільки далеким пізнанням ума, але й частими сильними враженнями змислів. Так само надприрода є для ума далеким світляним пунктом, природа — ярким сонцем.

**41. Журба про хліб насущний.** Христос сказав: „Отже не журіться, кажучи, що будемо їсти або що будемо пити або в що одягнемось, бо всім тим погани журяться“ (Мат. 6, 31).

Чоловік питає правильно, чи журба та дбайливість, щоб забезпечити собі насущний хліб, може бути гріхом і яким гріхом?

Журба про хліб змушує старатися про набуття того хліба. Там, де більший острах браку його, там і більше старання про запевнення. А навпаки — де є певність й забезпека осягнення насущного хліба, там і менша журба та менші старання.

З трьох причин журба про насущний хліб може бути гріхом. Передовсім тоді, коли чоловік так про потреби життя старається, що ті потреби стають для нього найвищою метою життя. На другому місці може бути старанність і журба про дочасні добра пересадною. А пересадною буде старанність тоді, коли вона чоловіка відтягає від духовних дібр, які є перші та важніші. Тому в притчі про сіяча чи радше в її поясненні, даному самим Христом, каже Євангеліє: „Журба цього світа й омана багацтва заглушують слово, і воно буває без плоду“ (Мат. 13, 22). Третя причина, чому заборонена журба, це брак довіря до Господа Бога і до Його святого провидіння. Цей брак викликує непотрібний і пересадний острах, що коли чоловік зробить те, що може й повинен, то всеж не осягне конечного заспокоєння потреб.

Ісус Христос трьома доказами збиває цей непотрібний острах і брак довіря. Передовсім пригадує добродійства, які дає Бог перед усякою нашою журбою та дбайливістю. Ті добродійства полягають на житті: Бог дав нам тіло й душу, то чиж не дасть те, що потрібне до підтримування тіла й душі, до удержування життя? Той, що дав більше, чиж не дасть меншого, „чи душа не більше корму, а тіло більше одежі“? (Мат. 6, 25). На другому місці Ісус Христос пригадує чоловікові, що журиться про будуччину, як то „Отець небесний годує птиці у воздусі, що не сіють і не збирають у стодоли — чи ви не много ліпші,

ніж вони?" (Мат. 6, 26). Христос пригадує і пільні лелії „як ростуть, не працюють і не прядуть, а кажу вам, що ані Соломон у всій своїй славі не одягався так, як одна з них. Колиж пільну траву, що сьогодні є, а завтра кидають її в піч, Бог так одягає, оскількиж більше вас, маловіри"? (тамже 6, 30). На третьому місці Ісус Христос маловірам, що журяться про будуче, пригадує взагалі Боже провидіння. Погани, що про Боже провидіння не знають, журяться якраз тому, бо не знають як то: „чейже знає ваш Отець небесний, що вам того всього треба". Вкінці ставляє Ісус Христос засаду християнського життя: „Шукайте перше Божого царства й Божої правди, а це все доложиться вам" (тамже 6, 33).

Перша й головна наша турбота повинна звертатися до духовних потреб, до духовного життя й духовних дібр. У міру, як той обовязок сповнимо, всі тамті менші потреби будуть заспокоєні. Біда, брак того, чого треба в житті, служить у намірах Божого провидіння, щоб серця й уми людей звертати до Отця небесного, якого взиваємо щодня в Отченаші і якого тою молитвою просимо: „Хліб наш насущний дай нам днесь". Хто очей до неба, до Отця не підносить, хто Його не просить, того правильно Бог браком тих дібр пхає і неначе змушує до надії, до молитви, до тієї духовної журби та старання, яким обіцяне повне заспокоєння всяких інших менших потреб.

З науки Ісуса Христа виходить, що турбота, яка каже працею заробляти на утримання, не є пересадна. Навпаки — та праця є Богом поручена, як каже св. Апостол: „Коли хто не хоче працювати, нехай і не їсть" (II Сол. 3, 10). Така турбота не то не є заборонена, а навпаки — поручена.

Журба, яку Христос ганить, є і та, про яку каже: „Не журіться про завтрішню днину" (Мат. 6, 34). А причина, чому не дозволяє ту журбу є така: „Завтрішній день сам про себе буде журитися; доволі дневі його злоби" (тамже 6, 35). Ясно, що завтрішнім днем Христос називає взагалі будуччину. Тим порученням чи наказом — не журитися про будуччину Христос неначе поправляє гадку тих, які могли би думати, що по Євангелію можна так здатися на Божу поміч, щоб опустити те, що самі можемо й повинні зробити. Ми вже бачили, що таке здавання себе на Бога є кушенням Бога.

В наведеному тексті про завтрішню днину Христос неначе дозволяє чи одобрює журбу про нинішній день. А яка вона має бути, це виразно сказав, себто — чоловік старанним сповненням

своїх духовних обовязків, отже старанням про Боже царство й Божу правду, має доходити до того, що нехибно Божою обітницею з тим старанням є звязане, себто заспокоєння всіх потреб нинішньої днини. На завтрішню днину відложена та сама журба, себто журба про духовні речі, через які доходиться до дочасних. Діло чесноти, а таким повинно бути кожне діло християнина, мусить відповідати всім обставинам моменту, а між тими обставинами одна з перших чи найважніших — це відповідна хвилина, як каже Проповідник: „Кожній справі відповідна хвилина“ (Екл. 8, 6).

Старанне поступування, себто та журба дбайливости, яка думає про те, щоб якнайліпше, якнайревніше сповнити свої обовязки, вимагає і того, щоб була звернена до теперішньої хвилини. І очевидним браком дбайливости буде — перескакувати журбою теперішню хвилину, а думати про обовязки завтрішньої, бо правильно треба передовсім сьогодні все сповнити і через сьогоднішні обовязки зближатися до завтрішніх. Воно, очевидно, не перешкоджує передбачуванню, оглядності, обережності та іншим чеснотам, що з огляду на те, що може бути, порядкують теперішнє діло. Хто ставляє фундамент, ставляє його так, щоб був відповідним фундаментом для цілого дому, пристосовує фундамент до цілого дому аж до даху, але, будуючи фундамент, не думає про виконання пляну щодо даху.

Св. Тома (II-a II-ae, кв. 55, арт. 7) дає влучний приклад: „Кожному часові відповідає власна журба; літу відповідає журба жнива, осені журба винозборів. Хто в літі мав би старанність винозборів, того журба булаб невідповідна й осуджена висказом Євангелія“.

Що й та заборона не виключає розумного обдумування того, що сьогодні можна й треба зробити, щоб забезпечити завтрішню днину, показує найкраще приклад Соломонових притч: „Іди до мурашок, лінюху, й дивись на їхню роботу, учися від них мудрости; хоч вона й не має провідника ані вчителя, в літі приготовляє корм і збирає в жнива запаси“ (Прит. 6, 6). А св. Тома в наведеному місці той приклад так пояснює, що мурашка якраз робить роботу відповідну хвилині та журиться теперішньою хвилиною.

Така сама є й наука св. Августина (2-а кн. Про Господню проповідь на горі, гл. 16, в середині): „Коли побачимо, що якийсь Божий слуга передбачує і старається про те, щоб йому не забракло того, що конечно потрібне, не осуджуймо його, що жу-

риться про завтрішню днину, бо й сам Господь для прикладу людей хотів, щоб Апостоли мали спільну калитку" (Йо. 12, 6). І в Апостольських Діяннях читаємо, що й Апостоли зберігали ціну проданих власниками земель, що їх вони приносили до апостольських ніг, приготовляючи тим способом заспокоєння потреб цілої громади на майбутнє. Тому й Господь не ганить, якщо хто людським способом про те старається, а ганить тільки те, щоби задля тих потреб Бога ображати (Дія. 4, 34).

**42. Величний приклад здатися цілковито на Боже провидіння.** Повна надія на Боже провидіння з цілковитою відсутністю журби чи несупокою робить часом правдивого роду чуда. Багато таких прикладів находимо в житті Святих. Останнє століття в історії Церкви принесло нам приклад чуда триваючого. Є ним т. зв. малий дімок Божого провидіння в Турині. Це діло св. Йосифа Венедикта Коттолєнго. На передмістях того великого міста повстав десь у половині XIX ст. зразу приют для старців, пізніше шпиталь і одне по другім діло милосердя: шпиталі, приюти, захисти, захоронки, конгрегації мужеські, конгрегації жіночі (до 14), що працюють у тих ділах, вкінці — й контемплятивні монастирі. Ціле те діло, зложене з багатьох, утримує здається біля 7000 людей, а утримує виключно з того, що дасть Боже провидіння. Головною чеснотою провідників є повне довіря до Божого милосердя. Провідником діла є генерал цілого діла. Йому підлягають усі частини і всі філії, так само зложені з багатьох діл, того цікавого, можна сказати — просто чудесного діла.

**43. Чеснота вбогости.** Першим поміж євангельськими блаженствами це: „Блажені убогі духом, бо їх є царство небесне". Чесноту, що відповідає тому блаженству, моралісти вважають за чесноту монахів і монахинь, а в практиці церковного життя вона є предметом одного з монаших обітів. Та всеж таки вона є чеснотою загально християнською, бо й блаженства не є радами, даними лише тим, що хотять звершености духовного життя по Євангелію, а в відповідній мірі є вони актами й чеснотами можливими і приписаними кожному християнинові.

Ця чеснота, чи в тій загальній формі, яка нормує життя всіх християн, чи в тому вищому ступні, який є предметом євангельських рад, — убогість духом — мусить полягати на опануванні жадоби дочасних зовнішніх дібр. Як така, вона моглаб бути зарахованою до підрядних чеснот основної моральної чесноти — здержаности. Та моралісти не кладуть чесноти вбого-

сти в ряді чеснот, що є частинами чи відмінами здержаности, але й буває, що про вбогість не згадують інакше, як при журбі про хліб насущний. Так робить і св. Тома в Сумі. Він не має трактату про чесноту вбогости, бо те, що сказав про заборону надмірної журби про насущний хліб, йому видається вичерпуючим у тій матерії.

Ми поставимо науку про вбогість духом тут неначе як додаток до життєвої мудрости та як пояснення всього того, що ми сказали про журбу про хліб насущний. Наука про вбогість духа нам видається одною з дуже засадничих і основних. У християнській праведності ця чеснота буде основою, не меншою він інших моральних чеснот. Вже те саме, що Ісус Христос від блаженства убогих духом зачинає низку Своїх блаженств, у яких без сумніву представляє цілу християнську праведність, є обставиною, що змушує нас про цю чесноту говорити осібно. А до того змушує і тяжке теперішнє положення або, як кажуть, світова криза.

Кладемо чесноту євангельської вбогости як додаток життєвої мудрости не тільки тому, що вона є мірою журби про хліб насущний, але й тому, що вона є першим і найважнішим пристосуванням життєвої мудрости до людського життя.

**44. Убогість Ісуса Христа.** Вже Пророки Старого Завіту передбачували Месію убогим і покірним. Вони вправді говорили про Нього як про Спасителя і Царя, але попри те дуже виразно передвиджували Його пониження, Його муку і просто говорили про покору й убогість. Передовсім цар Давид нераз повторював те, що про себе не міг сказати, а міг сказати тільки іменем Христа. І так: „Я жебрак і вбогий“ (Пс. 39, 18); „я вбогий і терплячий“ (Пс. 68, 30); „я вбогий і в праці від молодости“ (Пс. 87, 16); „спасай мене, бо я нищий і вбогий“ (Пс. 108, 23).

Так само й інші Пророки. Напр. Захарія: „Радуйся донько Сіону, тішся донько Єрусалиму, це твій Цар прийде до тебе, Праведний і Спаситель. Він убогий, що сидить на ослиці й ослятку“ (Зах. 9, 9). Не згадуємо вже про ті уступи, у яких Пророки передсказували муку і смерть Христа. Пророк Ісаія так виразно про це говорить, що просто котрийсь із Отців назвав його Євангелистом Старого Завіту. Поминаємо ті пророцтва, бо вони лише посередньо показують, що Пророки бачили вбогого й покірного Месію.

Ця прикмета Христа описана в Євангелію дуже ярко. Вже Його народження в вифлеємській печері і зложення в яслах, і втеча до Єгипту і спосіб життя Пресвятої Родини в Назареті —

все це вказує на вбогість Христа. Св. Євангелист оповідає, що, слухаючи Христову науку, люди „дивувалися та й питали: »Чиж Він не ремісник, син Марії«"? (Мар. 6, 2—3). Сам Христос говорив про Себе: „Лиси мають ями і небесні птиці гнізда, а Син Чоловічий не має де голови схилити" (Мат. 8, 20; Лук. 9, 58). А й св. Апостол Павло виразно свідчить: „Ви знаєте ласку Господа нашого Ісуса Христа, що задля вас зубожів, хоч був багатий, щоб ви Його вбогістю збагатилися" (II Кор. 8, 9).

Не треба згадувати, що вбогість Христа не була тільки зовнішнім браком багацтв, а була вона внутрішнім розположенням душі. Тим то різниться вбогість духом від убогости зовнішнього браку чи недостатку: можна бути і захланним на гріш, на добра цього світа також серед зовнішнього недостатку й біди. Убогість духом полягає на волі й серці, непризязаних до багацтва. Убогість духом в Ісуса Христа проявлялася і Його покорою і способом життя і всіми поняттями про працю й посвяту. „Я є між вами, казав сам Христос, як той, що служить" (Лук. 22, 27) та „Син Чоловічий не прийшов, щоб Йому служили, а прийшов служити" (Мат. 20, 28).

Приклад убогости, який Христос давав цілим Своїм життям, Він потверджував і наукою і заохотою. Передовсім, коли розсилав Апостолів, наказував таке скупе вживання зовнішніх дібр, що виразно той припис мав більше значіння символу, ніж ради. „Не посідайте ані золота ані срібла ані грошей у ваших поясах, не беріть торби на дорогу, ані двох одежей ані обуви ані палиці" (Мат. 10, 9—10).

А й наука, що її давав, на першому місці ставляла відірвання серця від землі та від усіх її дарів. „Не збирайте собі скарбів на землі, де ржа і міль нищить і де злодії підкопують та крадуть. Збирайте собі скарби на небі, де ані ржа ані міль не нищить і де злодії не підкопують ані крадуть, бо де є скарб твій, там буде і серце твоє" (Мат. 6, 19—21).

Своєю наукою Христос звертався в першому ряді до вбогих — не тільки вбогих духом, але просто до тих, що не мали багацтв, а жили в недолі і тим були символом убогости духом. Відповідаючи на запит учеників Йоана Хрестителя, каже: „Ідіть і оповіжте Йоанові, що ви чули й бачили: сліпі прозирають, хромі ходять, прокажені очищаються, глухі чують, мертві воскресають, убогим проповідується Євангеліє" (Мат. 11, 5). Ті вбогі мають у Нього неначе перші — привілей, перше місце. Св. Яків, брат Господній, хоче вбогим ту першість задержати і в устрою

Церкви, в порядку у Божому храмі в часі богослуження. „Слухайте, мої любі брати, каже він, чи Бог не вибрав убогих у цілому світі на багатих у вірі і наслідників царства, котре обіцяв Бог тим, що Його люблять? А ви зневажили убогого", даючи багатому зі золотим перстенем перше місце в церкві (Як. 2, 5).

Вкінці Христос хотів зробити з убогости і раду, вказуючи на цю чесноту як на найвідповідніший і найліпший засіб до осягнення духової звершености. „Якщо хочеш бути звершеним — іди й продай, що маєш, та дай убогим і матимеш скарб у небі та прийди й іди за Мною" (Мат. 19, 21).

Говорячи про євангельські ради будемо мати нагоду бачити, чим убогість духом була в житті великих Божих угодників — Святих та чим є вона для монашого життя. Але вже тут треба сказати, що Апостоли ввели вповні в чин і життя науку і приклад Ісуса Христа. Св. Апостол Павло усі поняття душпастирської праці і душпастирської жертви спірав на понятті євангельської вбогости, як це будемо бачити при апостольському житті. Тепер ще вернемо до науки Ісуса Христа про вбогість.

**45. Наука Ісуса Христа про вбогість.** Євангеліє, у своїй суті та зі своєї природи — добра вістка, вимагає як першої умовини, щоб його цінити, як науку з неба, вище від дібр цього світа. Тому й неможність служити Богові й мамоні. Звідсіля й конечність збирати собі скарб у небі, а не на землі, і шукати передовсім Божого царства й Божої правди (Мат. 6, 19—34).

Вже про журбу дочасних дібр ми сказали, коли вона є смертним гріхом — вона є смертним гріхом, коли земські добра ставляє як найвищу мету. Це є також гряницею приказаної Євангелієм убогости. Такими вбогими духом мусять бути всі християни — усі під тяжким гріхом є обовязані вище цінити духові добра надприродного життя, ніж матеріяльні добра цього світа.

Але чеснота вбогости йде дальше. В Євангелію є якась засаднича суперечність між багацтвом і благодаттю. Та суперечність висказана багато разів і різними способами і тим словом: „Не можете Богові служити й мамоні" (Мат. 6, 24), і жаданням цілковитого відречення себе самого (Мат. 10, 38), і потребою зненавидіти і батька і матір і... і власну душу (Лук. 14, 26), і умовиною, без котрої не можна бути Його учениками, а яка полягає на відреченні від усього свого майна (Лук. 14, 33), та вкінці і ствердженням засадничої суперечности між Христом і світом. Ученики мають бути всіми зненавиджені задля Христового ймення (Мат. 10, 23 і 24, 9 та ще в багатьох інших уступах).

Світ буде ненавидіти учеників, бо й Христа зненавидів (Йо. 15, 17), бо вони не зі світа, як і Христос не з цього світа (Йо. 17, 14).

Суперечність між Христом і світом є природна й конечна, бо все, що в світі, це „похоть плоти, похоть очей і гордість" (І Йо. 2, 16), бо „світ цілий лежить у лихім" (І Йо. 5, 19). Світ це в понятті Євангелія зібрання всього того, що противне Христові — Євангелію, що зле, що гідне догани. Світ це царство ложи й діявола, бо він є „князем цього світа" (Йо. 12, 31), а навіть „богом цього світа" (ІІ Кор. 4, 4). Світ це власть тьми. Одним словом — світ у Євангелію це те, що Ісуса Христа не приняло, не зрозуміло, бо Його віддало на смерть і муку. „Світ Його не пізнав" (Йо. 1, 11).

Коли шукаємо за причиною тієї засадничої суперечности, то найдемо її передовсім у противному понятті того, що є добром. Добром для Євангелія, для Христа й його учеників, для християнства — є вічне спасення і те все, що до вічного спасення веде. Добром для світа в першому ряді є багацтва цього світа. В них, як у символі, зібране все, що ложні поняття світа вважають за найважніше, за перше добро. З трьох похотей, якими св. Йоан описує світ, похоть очей, себто жадоба багацтва та дочасних дібр, є першою, загальнішою. В ній містяться, хоч від неї різні, але від неї часто зависимі, похоть плоти і гордість життя (І Йо. 2, 16). Тому, гадаю, без пересади можна ствердити, що засаднича суперечність між Євангелієм і світом полягає якраз на суперечності між убогістю духа і багацтвом. Вправді слово „багацтво" можна брати і в тому значінні, в якому воно обнимає все, що є добром світа — і славу і розкоші; але навіть тоді, коли багацтво береться у строгому значінні, як захланність на майно, то й таке багацтво стоїть у першій, найбільше основній суперечності з Євангелієм. Очевидно, оскільки є службою мамоні і службою світові, бо так само, як убогість не є чеснотою, коли вона не в дусі віддалення й освободження себе від привязання до дочасного майна, так і багацтво є в суперечності з Євангелієм, оскільки воно є привязанням і оцінюванням багацтв цеї землі понад добра духа і понад Божу благодать, а не лиш самим посіданням дібр землі. В тому значінні можна й треба сказати, що вбогість духом є першою чеснотою християнства, основою християнства, як блаженство вбогих є перше поміж євангельськими блаженствами.

Ми вже бачили, коли і як багацтво духом є тяжким гріхом, именно тоді, коли і журба про дочасні добра та про завтрішню

днину є таким гріхом. Але як усі блаженства та всі християнські чесноти, так і вбогість духом іде, очевидно, дальше поза гряницю того, що є тяжким гріхом, і в тій більшій, обильнішій мірі має вона особливіше значіння, вагу й вартість у християнській праведності. Не будемо тут говорити про звершеність убогости, до якої монахи обовязані змагати. Як Бог дасть, про євангельські ради будемо окремо говорити. Тепер говоримо про ту вбогість духом, яка є загально християнською чеснотою. Або, докладніше сказати — не про ту вбогість, без котрої немає спасення, котрої брак є тяжким гріхом, але про ту вбогість, що є християнською чеснотою, себто християнина робить добрим та спричинює, що його діла, його вчинки є добрі. Коли запитаємо, чи і в якій мірі та чеснота є християнинові потрібна, то знайдемо в Євангелію дуже яркі вискази, з яких виходить, що брак тієї чесноти, хоч і не є тяжким гріхом, є правдивою небезпекою для душі.

Не згадаємо притчі про багача й Лазаря (Лук. 16, 19—31), бо багач не мав і тієї міри вбогости духом, тієї найменшої міри, якої треба до спасення. Він, очевидно, багацтва й випливаючі з нього розкоші ставив за найвищу мету життя. Звернемо хіба увагу на те, що в тій євангельській притчі багацво представлене як синтеза всіх дібр цього світа, про що ми говорили, представляючи суперечність багацтв з Євангелієм.

Не представимо теж притчі про глупого багача (Лук. 12, 13—21). Бо й він дочасні добра у строгому значінні слова ставляв на першому місці. Тому й сам Бог називає його дурним, нерозумним, при чому Христос дає дуже цінну дефініцію багацтва противного Євангелію, коли каже: „Так є з тим, що собі збирає, а не в Бога багатіє“ (Лук. 12, 21).

Характеристичне слово находимо в притчі Христа про сівача (Мат. 13, 1—9). Там Христос говорить про те багацтво, чи про ту захланність на гріш, що не є заборонена під тяжким гріхом, і представляє її небезпеку. Насіння кинене серед терня, „це той, що чує слово, та журба цього віка й омана багацтва заглушує слово і воно буває без плоду“ (Мат. 13, 22). Тут говориться про ту журбу, що ще не є тяжким гріхом, бо вона не перешкодила приняттю доброго насіння Божого слова і не перешкодила насінню вирости, бо щойно пізніше тернина виросла й заглушила його. Це стан чоловіка, що зразу не хоче Божої образи й багацтва не ставить за найвищу мету, а всеж до тих багацтв, дозволених хоч небезпечних, є привязаний. Слово, приняте до душі,

лишається без плоду, бо приглушує його журба цього світа і обман багацтва і, як додає св. Марко (4, 19), „пожадання інших речей“ та буває безплідне.

Це перша небезпека багацтва, хоч воно не заборонене під тяжким гріхом — воно є перешкодою в розвиненні науки Євангелія.

В подібний спосіб представлене посідання дібр цього світа в обох притчах до себе подібних, хоч у багатьох подробицях відмінних — у притчі про весілля царського сина (Мат. 22, 1—14) і в притчі про великий пир, на який запрошені гості (Лук. 14, 16—24). І тут і там запрошені гості не принимають запрошення, відходять — один на свою ріллю, другий до своєї торговлі (Мат. 22, 5). Один виправдується купном грунту, другий купном волів, третій тим, що оженився. Всюди посідання дочасних дібр є перешкодою до набуття духових дібр, себто до праці, що веде до Божого царства.

У притчі про неправедних виноградарів (Мат. 21, 33—46) захланність є причиною побиття слуг господаря й убиття його сина. Захланність каже виноградарям уважати виноград за свою власність, а не за власність господаря, що їм винаняв її тільки до часу. Якщо виноградом є синагога, то ненависть фарисеїв до Христа випливає також із захланности на всі ті добра, які давало положення і вплив у синагозі. А і Юда не з іншої пристрасти, а з захланности був доведений до зради і продажі Христа.

Вкінці суперечність між Євангелієм і багацтвом стверджена в події доброго молодця, котрого полюбив Ісус Христос і який бажав іти за Ним та бути Його учеником, а всеж довідавшись про умовину учеників і про конечність продання і роздання убогим того, що посідав, відійшов від Христа сумний, бо посідав великі добра (Мар. 10, 17—31).

Ця подія дала Христові нагоду ствердити велику небезпеку посідання дочасних дібр: „Як тяжко тим, що мають багацтва, ввійти у царство Боже“ (Мар. 10, 23). А коли ученики дивувалися тому дивному для Ізраїльтян слову, Ісус знову неначе зі смутком додав: „Діти, як тяжко ввійти у царство Боже. Лекше верблюдові крізь ушко голки перейти, ніж багатому ввійти в Боже царство“ (Мар. 10, 25; пор. Мат. 19, 16—30, Лук. 18, 18—30).

Та сумна подія з молодцем стала також нагодою для Ісуса Христа — Петрові й усім, що все покинули, щоб за Христом піти, дати ту пречудову обітницю: „Амінь, кажу вам, ви, що пішли за Мною, в відродженні світа, коли Син Чоловічий сяде

на престолі Своєї слави — сядете й ви на дванацяти престолах судити дванацять поколінь Ізраїлевих" (Мат. 19, 28) і „Нема нікого, що оставив дім або братів або сестри або матір або батька або діти або поля задля Мене і задля Євангелія, що не приняв би в сотеро стільки, тепер, у цей час, домів і братів і сестер і матерей і дітей і піль, а в будучім віці життя вічне" (Мар. 10, 29—30).

Вони все покинули, бо пізнали небезпеку посідання, небезпеку життя серед світа. В науці Ісуса Христа і посідання дібр цього світа, хоч дозволене, є небезпечне. Воно може бути злучене з убогістю духа — можна мати хочби й великі багатства, а не бути до них привязаним, не цінити їх. Кожний християнин під умовиною спасення мусить не цінити їх над добра духовні, мусить бути готовий стратити радше хочби всі добра, ніж потерпіти страту душі. Ученики Христа, невдоволені таким дозволом і святим посіданням дочасних дібр, хочби злученим з духом євангельської вбогости, бачуть і в такому посіданні небезпеку, а тому за Петром й Апостолами покидають усе, щоб бути не тільки вбогими духом, але й убогими у зовнішні добра — убогими такими, якими є ті, що їм брак потрібних і конечних річей.

**46. Обман багатства.** Небезпека не була би така велика, якщо не був би такий страшний той обман багатства, що заглушує слово Євангелія (Мат. 13, 22). Чим же є той обман? Передовсім находимо в Євангелію багато річевих пояснень того слова. В усіх притчах, яких предметом другий прихід Христа — παρουσία, представлена та правда, що всі добра цього світа є людям дані тільки до часу, під якимись умовинами, себто по нашому — вони лише позичені на те, щоб служили засобами до осягнення тих заслуг, за які дістається небесне царство. Так притчі: про таланти (Мат. 25, 1—30), про мнаси (Лук. 19, 12—27), про робітників у винограді (Мат. 20, 1—16).

Обман є в тому, що багатства представляються, видаються бути власністю людей, хоч нею не є. Видаються постійними, хоч є переминаючими. Видаються діямантами, хоч є блискучими каплями роси. „Бо що є ваше життя? Парою, що на короткий час являється, а опісля за короткий час щезне" (Як. 4, 14). „Ваше багатство збутвіло і ваші одежі поїли молі. Ваше золото й срібло поржавіло і їх ржа буде вам на свідоцтво і зїсть ваші тіла як огонь. Ви зібрали собі скарб на останні дні" (тамже 5, 3).

Багатство обіцює щастя, а часто дає нещастя — обіцює життя, а дає смерть. Обман є в тому, що багатство видається невинним, видається добром, а веде в гріх, заплата же гріха

смерть. Обман є в тому, що добра цього світа є тільки засобом, а видаються метою. Обман є в тому, що багацтво побуджує похоті та заспокоєння їх представляє як добро, мету. Обман є в тому, що представляє теперішнє, переходове життя як властиве життя чоловіка, хоч ми нічого не внесли на цей світ, тож і нічого не можемо винести (І Тим. 6, 7). Бо як чоловік вийшов нагим із лона своєї матери, так само нагим відійде і нічого зі собою не може забрати (Екл. 5. 14). Обман є в тому, що обіцює поміч у житті, а є перешкодою в житті. Бо життя не є чим іншим, як лише приготуванням до вічности.

**47. Убогість у першій громаді християн.** Відомо, що перша громада християн була зорганізована на основах спільної власности, очевидно — добровільної, а вона полягала до добровільному зреченні кожного члена зо всього свого майна. „Всі, що вірили, були разом і мали все спільне. Посілості та маєтки продавали та ділили їх між усіх, як кому було треба“ (Дія. 2, 44—45). І знову: „У множества віруючих було одне серце й одна душа; і ніодин із них, що мав, не казав, що це його, але було у них усе спільне... І ніякого вбогого не було між ними, бо ті, що були власниками земель або домів, продавали і приносили ціну проданого та клали до ніг Апостолів і роздавано кожному, скільки кому було треба“ (Дія. 4, 33—35).

Такі поняття були в перших християнських громадах не тільки в Єрусалимі. Апостольська наука була така: „Маючи поживу і в що одягнутися, тим будемо вдоволені“ (І Тим. 6, 8). А на іншому місці Апостол каже так: „Час короткий. Лишається, щоб і ті, що мають жінки, неначе би їх не мали; а котрі плачуть, неначе би не плакали, а котрі радуються, неначе би не радувалися, а котрі купують, неначе би не посідали, а котрі вживають цього світа, неначе би не вживали. Бо проминає образ цього світа“ (І Кор. 7, 29—31). А вже особливішим способом убогість уважали за конечну умовину апостольської праці, бо „кожний, хто бореться в ігрищах, від усього здержується. Вони, щоби приняти тлінний вінець, а ми нетлінний“ (І Кор. 9, 25—26).

Такий приклад давали й Апостоли — усі, як ми бачили в бесіді Петра і Христовій обітниці, а Павло особливішим способом „усе мав за сміття, щоб зискати Христа“ (Фил. 3, 8). Тому в перших громадах християн з дивною строгістю осуджували захланність. Перед нею остерігали Апостоли: „Ваша поведінка нехай буде без захланности — вдоволені тим, що маєте“ (Євр. 13, 5). Вони трималися в поступуванні постійно того принципу, що захланних

людей просто боялися. „Бо ті, що хотять бути багатими, падають у спокусу і сіти діявола та в многі безхосенні і шкідливі похоті, що втручують людей у погибіль і загладу. Бо корінем усього злого є грошолюбство, котрого деякі бажаючи відвернулися від віри і заплутались у многі болі“ (І Тим. 6, 9—10).

Для св. Петра люди захланні були просто дітьми прокляття: „Маючи серце вправлене в лакімстві, діти прокляття“ (ІІ Пет. 2, 14). Вони „ідуть дорогою Валаала, що полюбив заплату несправедливости та дістав науку за свою дурноту“ (тамже ст. 16). А йшли Апостоли так далеко в осудженні людей захланних на гріш, що їх ставляли нарівні з розпустниками й ідолопоклонниками. Св. Павло у першому свому посланні до Коринтян, що до нас не дійшло, був перестеріг вірних, щоб не приставали з розпустниками або лакомими або хижаками або ідолопоклонниками. Коринтяни були його зле зрозуміли і зачали утікати від поган, сплямлених тими пороками. На це Апостол поправляє їхню помилку. Поган таких не потребують уникати, бо інакше мусіли би вийти зі світа. Його наука була, „щоб ви не приставали, коли той, що зоветься братом є розпустником, або лакомим або ідолопоклонником... щоб ви з таким навіть не їли“ (І Кор. 5, 9—11).

Лакімство на гріш є поставлене між розпустою й ідолопоклонством та каране якоюсь екскомунікою, забороною з ними навіть їсти. Лакімство видавалося гріхом таким, що нарівні з різними нечистими гріхами має бути таким далеким від християн, щоб про нього поміж ними не було й чути. „А розпуста і всяка нечистота або лакімство нехай навіть не згадуються поміж вами, як це лицює святим“ (Єфес. 5, 3). І правильно, бо захланність на гріш видавалася таким тяжким гріхом, в апостольській науці є таким тяжким гріхом, що виключає з Божого царства. „Ані розпустники ані ідолопоклонники ані чужоложники ані ті, що на собі нечистоти допускаються, ані мужоложники ані злодії ані лакомі ані пяниці ані злоріки ані хижаки Божого царства не доступлять“ (І Кор. 6, 9—10; пор. Єфес. 5, 5 та Кол. 3, 5—6).

Перші християни гидилися грошолюбством й осуджували грошолюбство, в чому зрештою мали ясні і страшні приклади Апостолів. У первісній історії Церкви серед світлих і чудових памяток любови, жертви, посвяти й праці на вічне остереження перед захланністю стоїть у пятій главі Апостольських Діяній той страшний трагічний памятник Ананії й Сафіри, його жінки. Грошолюбство та захланність довела їх до того, що стали обманцями та хотіли ошукати самого Божого Духа (Дія. 5, 3).

Як первісне християнство високо цінило безсеребреництво, як умовину Апостолів, свідчить крім апостольських писань вже і християнська література. І так у т. зв. Διδαχή або в Науці дванацяти Апостолів, у творі безсумнівно писаному ще на яких 10 або 20 літ перед закінченням першого століття, вірних остерігається, що апостол, який при місійній подорожі вимагав би грошей, є ложним пророком (гл. 11, 6). А папа Климентій І, отже письменник ще першого століття, так представляє суперечність будучого життя й теперішнього: „Будучий вік і теперішній є собі ворогами. Цей проповідає чужоложство, зіпсуття, сріблолюбство й обман (II Кор. 6, 3—5), а той від усього того відступає. Не можемо бути приятелями обох".

Мамона так обманює чоловіка та, фальшуючи всі поняття про добро й зло, так містерно підроблює євангельські поняття, що це видається дивом чи діявольськими кпинами. По Євангелію всі добра цього світа є лише засобами. В поганських поняттях цього світа найбільшим добром мамони представляється гріш, який неначе на кпини підробляє той євангельський характер усіх дібр цього світа. Бо й він лише є засобом, що веде до іншої цілі, а сам у собі має тільки вартість засобу. У світі дійшло до того, що найбільші капітали мають самі в собі лише вартість паперу. Але через те, що вони служать до осягнення всього, бо дійсно ведуть до осягнення всього, сповидно безвартісний кусок паперу стає найвищою метою цього світа. І розум це пізнає; щоденний досвід чоловіка вчить, що всі вартості в житті, як на біржі, ідуть то вгору то вдолину, що все є релятивне, що все пливе, що бувають хвилини, де найбільші капітали сходять на ніщо, що для чоловіка все зависить від стану здоровля, від положення, від сил, від моменту, що є хвилини в житті, в яких чоловік дібр цього світа може менше вжити від мухи чи паука. Розум усе це пізнає, але без Божої благодати є такий безконечно слабий, що з того не витягає консеквенцій, а все це пізнає хіба на те, щоб ствердити неволю, в якій живе поза Христом. Мамона має також свою заплату, але тою заплатою є смерть. Смерть це володар (θάνατος — мужеського роду), що платить своїх слуг, а тою заплатою — смерть. „Заплата гріха смерть" — каже Апостол (Рим. 6, 23). А що мамона веде в гріх, тому й сміло можна сказати, що її заплата також — смерть.

А всеж, не зважаючи на щоденний досвід, омана багацтва є така сильна, а похоть очей робить нас такими слабими, що між смертними людьми лише мало таких, що не підпадають цій омані.

Бо мало є людей, що умілиб цінити добра цеї землі по їх властивій і правдивій варгості, а зате більше таких, що мають дві мірі й дві вазі — одну для дочасности, а другу для вічности. Тому до більшої частини людей можна пристосувати те слово Йоанового явлення: „Кажеш: я багатий і збагатів та нічого не потребую, а не знаєш, що ти нещасливий і нужденний і убогий і сліпий і нагий; раджу тобі купити в Мене золото очищене в огні, щоб ти збагатився“ (Обяв. 3, 17).

**48. Обманений обманює.** Обман багацтва є такою страшною отрує́ю, що з людей обманених робить обманців. Вправді кожна пристрасть веде чоловіка до нещирости, але з усіх наймогутніше робить це пристрасть захланности на дочасні добра. Вона особливішим способом неначе виробляє в чоловіці те подвійне лице, подвійний язик, подвійну душу, котра будь-що-будь хоче (в християнина) служити двом панам. І з того огляду похоть очей, ця пристрасть захланности чи брак євангельської вбогости, є тим пороком душі, що найбільше противиться Євангелію і найбільше від Євангелія відвертає. Вже в Євангелію бачимо, що найгіршими ворогами Христа були фарисеї, що „були грошолюбами“ (Лук.16,14). Вони не тільки не зближалися до Христа, але старалися, по змозі, шкодити Йому, відводити від Нього людей і в поняттях людей знищити все те, що могло їх до Христа довести. А загальний характер фарисеїв — те, що назване фарисейством і Христос у фарисеїв картає особливішим способом — це їх лицемірство, удавана побожність, обманювання людей зовнішніми сповидами.

Те лицемірство засадниче й грубе, яке становило виразний тяжкий гріх, було пороком, що засадничо перешкоджував прийняттю Євангелія. А коли, з якихсь тільки Богові відомих причин, Боже милосердя деяких із фарисеїв вирвало з їх життя противного Євангелію, тоді їх облуда, як уже не була перешкодою вірити в Христа, ставала бодай причиною не признаватися голосно до Ісуса Христа.

Св. Євангелист оповідає, що „було багато таких із князів, що увірили (в Христа), але задля фарисеїв не признавалися, щоб їх не викинено з божниці. Бо полюбили більше людську славу, ніж славу Божу“ (Йо. 12, 42—43). Зі слів Апостола вправді виходить, що головною причиною, що віддаляла їх від Христа, було бажання людської слави. Та це бажання слави більше треба зачислити до похоти очей, ніж до гордости. Слава понята тут як те дочасне добро, про яке люди в буденному житті дбають без особливішої гордости. У тих князів людська слава полягала

на тому, щоб їх не викинено з божниці (Йо. 12, 42). Здається, що та слава належить до того духа світа, якого символом і назвою є мамона. Та навіть тоді, коли ми причини порока князів, віруючих а не визнаючих, признали би гордістю, то всеж захланність на добра цього світа у цілком строгому вже значінні, захланність на гріш буде головною причиною браку тієї євангельської простоти, без котрої не можна цілим серцем Бога любити й Христові служити.

Положення, в якому хто хоче служити двом панам: Богові й маноні, є вже саме в собі двоєдушністю, якої не можна інакше назвати, як облудою. Христос про це положення так каже: „Не можна двом панам служити, бо або одного зненавидить або другого полюбить, або одного буде держатися, а другим стане погорджувати. Не можете Богові служити й мамоні“ (Мат. 6, 24), Тому й правильно кажемо, що бодай у християнстві обманений обманом багацтва мусить бути облудним. Він є ведений до такої облуди, що скорше чи пізніше буде в повному значінні того слова лицеміром. Кажу в християнстві, бо в поганстві — хто мамоні служить, може служити так цілим серцем і так щиро, що цілий буде відданий цій службі і отверто, без ніякого страху і стиду буде погорджувати кожним іншим ідеалом. Але хто хоче бути християнином, той мусить (це умовина, без якої у християнстві буде фарисеєм) цілим серцем, цілою душею станути раз на все по боці Божого Духа: відректися мамони, а навіть і виповісти боротьбу на смерть й життя тілові й усьому, що до тіла належить.

Людська природа є така: „Тіло пожає проти духа, а дух проти тіла, бо вони собі взаїмно противляться“ (Гал. 5, 17). Хто, прийшовши до Ісуса Христа, не зачне так „ходити духом“, щоб „не сповняти похотей тіла“, той береться до неможливого діла, хоче служити двом панам — рівночасно виконувати службу духа й службу тіла. Очевидно, тут треба того розрізнення. Хто Христовий — мусить до того ступня „розпинати своє тіло з пристрастями й похотями“ (Гал. 5, 24), щоб ніяким тяжким гріхом не образити Бога. Можливо, що й той Христовий слуга в речах несуттєвих, підрядних і дрібних, з людської слабости, допуститься несуттєвого відхилу від тієї засадничої дороги Христа. Це буде гріх лише повседневний — неувага, хвилеве забуття, що не перешкоджує цілим серцем і щиро іти дорогою Христа. Але коли християнин так відступає від засадничої Христової лінії, що хоче покланятися чужому богові, хочби тільки час від часу, себто звертається серцем і ділами до якоїсь іншої мети, ніж вічне блажен-

ство в Бозі, коли хоче дійсно мамоні служити, то стає на дорозі, на якій обманений обманює, обманений багацтвом обманює і Бога і людей і себе самого. Йому брак тієї засадничої умовини християнства — простоти і щирости. У нього основна хиба і хиба першорядна, найважніша — хиба облуди. Як Юду, як Ананію і Сафіру любов гроша втрутила в облуду, а відтак у погибіль, так само — й кожного, що не зірве раз на все засадничо зі службою мамоні.

**49. Євангельська простота.** Може занадто рідко християнські моралісти говорять про цю специфічну чесноту — простоту і щирість. Треба признати, що нелегко її поміж чеснотами помістити. Часто не знати, на чому вона полягає і до якої з чеснот богословських чи моральних, її причислити Здається треба сказати, що вона є такою прикметою, що без неї ніяка чеснота не є чеснотою. Її брак, себто облуда, є такою хибою і є так засадничо противна Євангелію, що з нею взагалі нема людського життя, євангельського духа, приняття Євангелія. І це очивидне, коли та хиба є повна, дозріла, виразна — вона тоді все в душі нищить. Облудна віра не є вірою, облуда Божої любови є мерзеною комедією, облудні моральні чесноти є просто обманом і ошукою Бога, людей і себе самого. Але, що сказати про ту зменшену облуду, що гніздиться у серці християн та людей побожних? Вони гидують фарисейством фарисеїв і готові прекрасно говорити про це фарисейство, але що сказати про ту домашню щоденну, сердечну, патріотичну облуду, котра гніздиться в серцях християн, і до якої з чеснот зачислити чесноту простоти і щирости, яка з корінням вириває й до дна лікує душу з тієї такої болючої, такої мерзеної, а всеж такої щоденної язви?

Навіть нема багато євангельських текстів, які могли би ту чесноту зобразити. Христос сказав таке: „Будьте мудрі як змії, а прості як голуби“ (Мат. 10, 16). В словянському тексті замість „прості“ вжито цікаве слово „цілі“, в грецькому ἀκέραιοι — незмішано (від κεράννυμι мішаю, про вино), себто чисті, — неподілені, яких серце не є розділене між двох панів. Тому поняттю здається відповідає наведене вже з Йоанового Обявлення слово „чисте золото, чищене в огні“ (Обяв. 3, 18). Те чисте золото в Обявленні представлене як лік на той стан душі, в якому їй брак щирости, простоти, цілости й ревности. Той стан так описаний: „Знаю твої діла, що ти ані зимний ані гарячий. Колиб ти був зимний або гарячий! Але що ти літний і не зимний ні гарячий, викину тебе з Моїх уст“ (Обяв. 3, 15—16).

Спроба двом панам служити мусить викликати такий переходовий стан літности, себто байдужности на Божі речі, по яких консеквентно наступає те, чим тут Христос грозить: „викину тебе з Моїх уст“ (по грецьки — виплюю, блюватиму). Енергійний і рідкий висказ на обридження, що відповідає тому станові!

Різні прикмети чи чесноти є так злучені зі собою, що становлять властиво одну чесноту, на яку здається найвідповідніша назва — євангельська простота. Це християнський ідеал — бути як діти без облуди, бо до них належить Боже царство (Лук. 18, 16).

„Це справді Ізраїльтянин у котрому нема облуди“ (Йо. 1,47). Така душа, як у Натанаїла, дійсно як душа дитини, відразу принимає слово Христа і, повіривши, в одній хвилі визнає і заслуговує на більшу ще нагороду — „більше від цього побачиш“. Це чеснота, що відрізнила зпоміж двох синів того, що щиро відмовився, але пізніше пішов, а бракувало тієї чесноти у його брата, що облесно сказав — піду, а не пішов (Мат. 21, 29—30).

Може тієї прикмети бракує тим людям, у котрих віра лише така мала, як зеренце гірчиці. Може той порок ганить Ісус Христос у притчі про дітей, що „грали на сопілках, а ви не танцювали, співали сумні пісні, а ви не ридали“ (Мат. 11, 17). Цей порок є якраз причиною, що ніяк не можна їм догодити.

Чим же є та прикмета простоти, часто захвалювана в св. Письмі? Бог хвалить Йова, як людину щиру й просту чи праведну і ті поняття так пояснює, що „Бога боїться і здержується від усякого зла“ (Йов. 1, 8). Щиро в простоті ходити це рівнозначне з праведністю. Так напр. Притч. 10, 9; 28, 6 і 28, 18. Противне тій простоті є зненавиджене у Бога. „Гидота Господеві переворотні серця, а любий Йому той, що ходить у простоті“ (Притч. 11, 2). Не менші похвали й Нового Завіту. Христос просто вимагає від людей, щоб вони навернулися і стали як діти — це умовина, щоб увійти у Боже царство (Мат. 18, 3). Треба Боже царство приняти так, як діти, щоб у нього ввійти (Лук. 18, 17). Боже царство належить просто до таких як діти, їх є Боже царство (Мар. 10, 14).

До тієї чесноти відносяться виразно й те поручення: „Нехай ваша бесіда буде так-так, ні-ні. А що більше над це, є від лукавого“ (Мат. 5, 37).

У св. Апостола Павла вертає слово „простота“ досить часто. Він бажає, щоб вірні були мудрими в доброму, а простими (цілими — ἀκέραιοι) у злому, в лукавому (Рим. 16, 20). Здається, що лише цей один раз вертає у св. Письмі Нового Завіту те слово,

яке Христос ужив, коли казав бути „цілими як голуби". В другім листі до Коринтян кілька разів вертає слово „простота" або „Божа простота". Те слово Апостол уживає, коли по совісті хоче схарактеризувати своє відношення до вірних в протиставленні до тілесної мудрости (II Кор. 1, 12). Він хвалить простоту і їй приписує вдячність супроти Бога та бажає, щоб вірні збагатилися нею (II Кор. 9, 11). І знову побоюється, щоб вірні не відпали від тієї простоти і святости, що в Христі. Жадає, щоб у простоті давати милостиню чи взагалі якінебудь дари: „Хто роздає, у простоті" (Рим. 12, 8).

Можна би множити уступи, у яких св. Письмо згадує про прикмету душі, якої не можна віддати інакше, як тільки словом „простота". Хоч у перекладах стоїть часто слово: „щирість, невинність, праведність, чесність" — у грецькому найчастіше ἁπλότης. Часом приходить ще й слово εἰλικρίνεια у подібному значінні, але дослівно — соняшність. Це слово, що його залюбки вживає св. Василій, щоб означити ясність християнської чи монашої душі. А в звязку з тим, себто зі сонцем і світлом, можна зібрати цілу вязанку чудових висказів св. Письма про ту прикмету душі, що християни є синами світла, що люблять світло, що їх світло світить тощо.

**49. Убогість духом і простота.** Прикмету чи чесноту євангельської простоти ми злучили з євангельською вбогістю, бо це прикмети до себе подібні і зі собою звязані. Вони обі надають відданню себе Христові ту прикмету беззастережности, цілости, повноти й щирости, якої конечно треба, щоб уникнути всяку облуду й усяку навіть тінь фарисейства. Не будемо розводитися над питанням, які чесноти поміж згаданими є окремими чеснотами. Кожне слово, очевидно, має безпосередньо інше значіння, але річ у всіх як не цілком та сама, то дуже зближена.

Убогість полягає на нецінені дібр цього світа або бодай на правильному їх ціненні, себто як середників.

Простота у першому значінні стільки, що незложеність, брак подвійности, а тому простий та нескладний, невикривлений, що йде простою лінією, котрого поступування є все те саме й таке, що веде просто до цілі.

Щирість, коли слова й діла відповідають гадкам і меті, брак облуди, брак інтриг та хитрощів у поступуванні з ближніми, добра воля в відношенні до них.

Εἰλικρίνεια-соняшність означає ту прикмету, у котрій серце

прозоре, ясне, світле, нічого не вкриває, все як на долоні, немає ніяких задніх, прикритих і хитрих думок.

Праведність це стільки, що стан благодати або життя по Божому праву.

Невинність це брак гріха.

Чесність це совісність у сповненні обовязків справедливости в відношенні до ближніх, одна міра й одна вага для всіх.

Всі ці прикмети чи чесноти ми зібрали в додатку до життєвої мудрости, бо вони всі відносяться передовсім до вибору засобів, що ведуть до мети, себто до простого змагання до тієї мети. Можна би говорити про ті чесноти і при моральній чесноті здержаности, бо до них всіх треба опанування пристрастей, а передовсім пристрасти жадоби добра.

Ми помістили їх при життєвій мудрості разом з чеснотою вбогости. Крім відношення до засобів і до мети вони мають з убогістю духа ту спільність, що вони є всі першою прикметою душі, яка віддається Христові. Про цю чесноту можна сказати те саме, що ми сказали про журбу дбайливости — простота чи щирість є прикметою всіх чеснот. Вона очищує душу з того, що в ній могло ще лишитися з облуди, зі служення двом панам,

Вникаючи в гадку св. Письма, як воно описує праведність християнського життя і прикмети праведної душі, надибується на таке чудове багатство тих глибоких прикмет, що всі разом складаються на ту предивну будову чи на той предивний організм, яким є християнська душа, що в Божій благодаті розвивається. Це будова (висказ св. Письма), це організм у порівнанні з іншими органічними творами, але можна її порівняти і з машиною, у якій безліч різних колісцят, пружин, перенесень сили, одним словом — такі премудрі вязання в одне різних речей, що, видається, можнаб у дослідах того твору, якою є християнська душа, знаходити дивні і чудові дива Божого милосердя й Божої любови та слабости й короткозорости людської природи.

**А Цареві віків, безсмертному, невидимому, єдиному в Тройці Богові честь і слава во вічні віки. Амінь.**

Ч. 6630/РП.

**Реактивування парохії.**

Його Ексцелєнція Митрополит Ординарій рішенням з дня 9. грудня 1935 виділив із звязи з парохією Баличі Подорожні журавенського деканату села Сулятичі з прилученою Демня Су-

лятицька з церквою Воскресення Христового та всім церковним і ерекціональним майном та реактивував у Сулятичах з присілком Демня Сулятицька давно істнуючу парохію, з окремим парохіяльним урядом з правом ведення власних метрикальних книг та вживання власної урядової печатки.

Кожночасного душпастиря цеї парохії з осідком у Сулятичах, пароха чи завідателя, наділив усіми правами, потрібними до ведення самостійного, від пароха Балич Подорожніх незалежного парохіяльного уряду, а на його дотацію приділив до його вжитку 30 га 41 а 36 м² ерекціональних грунтів, обнятих катастром громади Сулятичі, але без конгруального доповнення.

## ОГОЛОШЕННЯ, ВІДОЗВИ Й КОМУНІКАТИ.

Ч. 11652/К.

### Нові такси.

Подається до відома Всеч. Духовенству, що від 1 січня 1936 обовязують в Архіепархії такі такси:

I. Такси супружі:

| | |
|---|---|
| I ступ. посвоячення . . . . . | 15 зл. |
| II „ споріднення . . . . . | 15 зл. |
| II „ посвоячення . . . . . | 10 зл. |
| III „ споріднення . . . . . | 5 зл. |
| III „ посвоячення . . . . . | 5 зл. |
| IV „ споріднення . . . . . | 2 зл. |
| IV „ посвоячення . . . . . | 2 зл. |
| Перепона злочину . . . . . | 20 зл. |
| „ мішаного віроісповідання | 10 зл. |
| Заборона нелітности . . . . . | 20 зл. |
| „ освяченого часу . . . | 2 зл. |
| Голошення 1-ої оповіди . . . . . | 2 зл. |
| „ 2-ох . „ . . . . . | 4 зл. |
| „ 3-ох . . . . . | 6 зл. |
| Предложення метрики . . . . . | 3 зл. |

II. Такси Супружого Суду:

| | |
|---|---|
| Проголошення за помершого . . . | 10 зл. |
| Апеляція . . . . . | 5 зл. |

III. Такси від грамот:

| | |
|---|---|
| Інституція на пароха . . . . . | 10 зл. |
| Іменування завідателем . . . . . | 8 зл. |
| „ сотрудником . . . . | 5 зл. |
| „ катихитом . . . . . | 10 зл. |
| „ заст. катихита . . . . . | 5 зл. |
| Відпустка з Архіепархії . . . . . | 20 зл. |
| Приняття до Архіепархії . . . . . | 10 зл. |
| Благословлення . . . . . | 4 зл. |

IV. Такси за конкурсові іспити:

| | |
|---|---|
| Парохи . . . . . | 15 зл. |
| Катихити . . . . . | 15 зл. |
| Завідателі . . . . . | 10 зл. |
| Сотрудники . . . . . | 5 зл. |

V. Такси за катихитичні іспити:

| | |
|---|---|
| До середніх шкіл . . . . . | 25 зл. |
| „ вселюдних „ . . . . . | 15 зл. |

VI. Такси різні:

| | |
|---|---|
| За антимінс . . . . . | 10 зл. |
| „ метрику . . . . . | 5 зл. |
| „ метр. витяг . . . . . | 3 зл. |
| Від прохання о парохію . . . . . | 1 зл. |

Такси супружі, супружо-судові й різні слід присилати разом з проханнями чеками Митр. Консисторії з зазначенням їх призначення, такси за грамоти надсилати чеками Консисторії (теж з зазначенням на середущім відтинку ч. акту й сигнатури реферату) після одержання грамоти, такси за конкурсові й катихитичні іспити складати при іспиті.

Ч. 12197/К.

## Архіепархіяльні Відомости.

Подається до відома, що ціна за XLVIII річник Архіепархіяльних Відомостей 1935 року виносить 6·50 зол. Парохіяльним урядам стягнено на покриття передплати те, що залишилось із канцелярійного ричалту за 1935 р., по відтягненні належности за мапу й шематизм Архіепархії. Решту стягнеться із канцелярійного ричалту за слідуючий 1936 рік. Ті уряди й особи, що

чи то з обовязку були передплатниками АЕВ (катихити) чи їм на власне прохання посилано Відомости, взивається вирівнати передплату за цей і минулі роки (а так само й за Шематизм 1935 р.) в устійненій висоті вподовж місяця січня 1936 р. Хто передплати не вирівнає, з січнем затримається йому висилку Відомостей, а з тих, що обовязані їх пренумерувати, притягнеться до відповідальности.

### Біблійна Історія — поручення.

Митрополичий Ординаріят поручає Всч. Духовенству Архієпархії коротеньку Біблійну Історію в образках вид. „Криниця" в Перемишлі. Історія дійсно в образках, бо на кожній сторінці є образок, а під ним короткий текст. Накінці щоденні молитви.

Ціна брошурки 25 сот. від примірника. При замовленні найменше 6 примірників — видавництво оплачує почту. Звертатись: „Криниця", Перемишль пл. Чацького 5, або почт. скр. 146.

## ХРОНІКА.

### Крилошанськими відзнаками наділений

Кодельський Йосиф, катихит у Збаражі (Ч. 11505/Л).

### ДУШПАСТИРСЬКІ ПОСАДИ.

### Канонічну інституцію на парохів отримали:

1. Ващук Лев, парох Розгадова поморянського деканату, на Стрілки бобрецького деканату (Ч. 10176/Л).
2. Возняк Евген, парох Поршни щирецького деканату, на Розділ миколаївського деканату (Ч. 11448/Л).
3. Кармалита Григорій, парох Стрілок бобрецького деканату, на Розгадів поморянського деканату (Ч. 10176/Л).

### Ректорами церков іменовані:

1. Банах Григорій, дотеперішній катихит у Черниці-Пісочній, у Зарубинцях скалатського деканату (Ч. 10212/Л).
2. Туронак Йосиф, сотрудник у Баличах Подорожніх журавенського деканату, в Сулятичах тогож деканату (Ч. 6630/Л).

### Сотрудниками назначені:

1. Ганущак Микола, капелян СС. Василіянок у Підмихайлівцях, у Липиці Горішній рогатинського деканату (Ч. 10997/Л).

2. Горинь Мирослав, завідатель Довгої войнилівського деканату, в Кізлові козлівського деканату (Ч. 11065/Л).
3. Дядьо Микола, сотрудник у Конюхах поморянського деканату, у Тернополі (Ч. 11593/Л).
4. Малий Юрій, ректор церкви в Яричеві Новім, у Ясенівцях золочівського деканату (Ч. 11816/Л).
5. Мулярчук Микола, сотрудник у Липиці Горішній рогатинського деканату, в Малехові яричівського деканату (Ч. 10908/Л).
6. Др. Цегельський Ігнатій, дотеперішній катихит у Городку, в Камінці Струмиловій (Ч. 11309/Л).

**Доїзджаючими сотрудниками назначені:**

1. Божейко Роман, завідатель Ставчан городецького деканату, в Оброшині тогож деканату (Ч. 10540/Л).
2. Весна Константин, парох Драганівки тернопільського деканату, в Ходачкові Великім козлівського деканату (Ч. 10923/Л).
3. Зрада Іван, завідатель Стрілкова стрийського деканату, в Фалиші тогож деканату (Ч. 11502/Л).

**Іменування й призначення:**

1. Др. Богонюк Василь, дотеперішній катихит у Скалаті, катихитом у Винниках.
2. Заяць Леонтій, дотеперішній катихит у Янові к. Льв., катихитом у Синевідську Вижнім.
3. Квіт Омелян, дотеперішній сотрудник у Камінці Струмиловій, катихитом вселюдних шкіл у Городку.
4. Ласовський Вячеслав, дотеперішній сотрудник у Кізлові козлівського деканату, тимчасовим катихитом на 1 рік у Галичі.
5. Баслядинський Степан, сотрудник у Подусові нараївського деканату, капеляном СС. Василіянок у Підмихайлівцях (Ч. 10622/Л).
6. Грицай Володимир, дотеперішній капелян СС. Василіянок у Підлютім, управителем митрополичої палати.

**Похвальні грамоти одержали:**

З духовенства

Левицький Роман, парох Братковець стрийського деканату (Ч. 10548/РД).

З мирян

1. Багнюк Анастасія (ж. Івана), ст. сестриця в Стоянові радехівського деканату (Ч. 9679/РД).
2. Вербицький Василь, церк. провізор у Стоянові радехівського деканату (Ч. 9679/РД).
3. Галгун Онуфрій, церк. провізор у Новосілцях ходорівського деканату (Ч. 10548/РД).
4. Заоборна Катерина, парохіянка Кокошинець грималівського деканату (Ч. 10821/РД).
5. Коваль Юстина, б. парохіянка Бурканова зарваницького деканату (Ч. 10160/РД).
6. Колодій Параскева, парохіянка Кокошинець грималівського деканату (Ч. 10821/РД).
7. Коржан Ірина, ст. сестриця в Закомарю олеського деканату (Ч. 10550/РД).
8. Кузів Текля, парохіянка Кокошинець грималівського деканату (Ч. 10821/РД).
9. Ленчик Яків, провізор церкви в Кокошинцях грималівського деканату (Ч. 10821/РД).
10. Лобай Григорій, церк. провізор у Стоянові радехівського деканату (Ч. 9679/РД).
11. Лукасевич Евдокія, парохіянка Кокошинець грималівського деканату (Ч. 10821/РД).
12. Писарчук Анастасія, ст. сестриця в Стоянові радехівського деканату (Ч. 9679/РД).
13. Романюк Текля, парохіянка Закомаря олеського деканату (Ч. 10550/РД).
14. Федишин Степан, провізор церкви в Кокошинцях грималівського деканату (Ч. 10821/РД).
15. Фітяк Микола і Юліянна, парохіяни Сваричева рожнітівського деканату (Ч. 10018/РД).
16. Чорна Теодора, парохіянка Кокошинець, грималівського деканату (Ч. 10821/РД.
17. Шумний Семен, провізор церкви в Мужилові підгаєцького деканату (Ч. 11517/РД).

**Звільнені від конкурсових іспитів:**

1. Берест Роман, завідатель Полонич глинянського деканату, на 1 рік (Ч. 9946/Л).
2. Бучко Антін, завідатель Вільхівця бережанського деканату, на 1 рік (Ч. 8609/Л).

2. Рошак Іван, парох Протес журавенського деканату, на 6 літ (Ч. 10807/Л).
2. Скоробогатий Володимир, парох Завадки калуського деканату, на 6 літ (Ч. 9510/Л).
4. Сорокевич Роман, парох Свистільник бурштинського деканату, на 1 рік (Ч. 8733/Л).
5. Шараневич Михайло, парох Поручина поморянського деканату, на 6 літ (Ч. 11099/Л).
6. Яців Ілля, парох Голешова журавенського деканату, на 1 рік (Ч. 10947/Л).

**Перейшли в стан супочинку:**

1. Дурбак Савин, висл. катихит у Теребовлі й б. експ. сотрудник у Залавю теребовельського деканату.
2. Др. Єрми Карло, бувш. завідатель Слободи болехівського деканату.

**Справлення помилок.**

АЕВ. ст. 267, 268 та Шематизм АЕпархії 1935/36 р. ст. 282, 375 і 383 помилково „Горинь Мирон“ замість „Горинь Мирослав“.

Шематизм ст. 110 ряд. 22 згори „вдовець“ замість „жонатий“
„ „ 201 „ 12 „ „жонатий“ „ „безженний“
„ „ 319 „ 1 здолу „жонатий“ „ „безженний“

**Помер:**

**Бернацький Василь,** парох Германова винницького деканату, ювилят і член посмертного фонду, помер дня 5 грудня на 81-му році життя й 52-му священства.

# ПОКАЖЧИК „ДО ДУХОВЕНСТВА“


**Багацтво** — обман багацтва 398
**Байдужність** див. недбалість
**Блаженство** — блаженства Євангелія 209; шесте блаженство 209; блаженство, що відповідає духові знання 220; пяте блаженство та його звязок із життєвою мудрістю чи з духом ради 365

**Витривання** — дар витривання в доброму до кінця 81
**Віра** — визначення (дефініція) віри 97; віра годиться з розумом 97; віра це Божий дар 98; предмет віри 98; конечність приняти віру і її задержати 99; зовнішня Божа поміч до виконання обовязку віри 99; внутрішня Божа поміч до сповнення обовязків віри 100; не може бути суперечности між вірою і розумом 101; взаїмна поміч віри й розуму 102; віра не жива, мертва 103; жива, хоч слаба віра 105; чому віра слаба 107; жива й сильна віра 109; різниця між віруючими й невірними 111; віра й дар розуму 203; плід св. Духа, що називається вірою 212

**Гріх** — первородний 63
— смертний і його наслідки 81; причини упадку оправданого в хрещенні у смертний гріх 93; ненависть гріха 149; нерозум гріха 200; як дух розуму береже від гріха 207
— простительний, сповідь простительних гріхів 166

**Гнома** — судові помагає часом і чеснота інтуїції гноми 356; приклад на чесноту гноми 367

**Дар розуму** див. розум
**Дбайливість** див. журба
**Ділання** — три головні товчки ділання 116
**Дух знання** див. знання
» ради див. рада
**Душпастирська праця** — оправдання душпастирської праці 258

**Евстохія** див. проворність

**Жадоба** — три жадоби в душі 130
**Журба** — журба дбайливости 357; журба про хліб насущний 388

**Заповіді** — зберігання Божих заповідей 78; конечність і можливість зберігання 79
**Захланність** — як корінь пороків проти життєвої мудрости 283
**Змінливість** — змінливість і непостійність 375
**Знання** — дух знання 214; дух знання це дар Св. Духа 215; чи дух знання відноситься до Божих справ 216; дух знання розтягається й на практику 217
**Зручність** див. проворність

**Інтелект** — участь інтелекту в життєвій мудрості 343

**Лакімство** див. захланність
**Ласка** — ласки дані даром 218
**Любов** — початок любови 149; хвилина вляння любови 234; любов це найвищий і перший закон 235; звершеність любови в туземному житті 237; три ступні любови дороги 238; любов Бога в ділянні 239; любов Бога це зібрання заповідей 239; вартість і краса любови 241

**Мир** — Христовий мир 250; мир це загальна мета всіх 252; Христовий мир і меч 253; мир це наслідок любови 254
**Мудрість** — назва чесноти (життєвої мудрости) 334; життєва мудрість у Євангелію 335; життєва мудрість у книгах Старого Завіту 336; мудрість передбачує майбутність 338; як життєва мудрість є дорадницею 340; участь інте-

лєкту в життєвій мудрості 343; розумування як складова частина життєвої мудрости 348; передбачення є частиною людської мудрости 349; оглядність і обережність — складові частини мудрости 349; до діла мудрости потрібно всесторонніх дослідів 351; будова цілого діла мудрости 359; три субєктивні частини чи відміни життєвої мудрости 360; три способи розумування 361; дух ради звязаний з життєвою мудрістю 363; пяте блаженство та його звязок із життєвою мудрістю чи з духом ради 365; казус мудрости 367; введення в життя рішення мудрости 369; хиби противні життєвій мудрості 370; мудрість тіла це смерть 377; мудріші в своїм роді 384

**Надія** — почування надії 132; християнська надія 135; дочасні добра, дані в надії 139; незрушимі і непомильні основи надії 140; надія певна та непевне наше поступування 142; гріх пересадної, фальшивої надії 146

**Наука** — справедлива свобода науки 102; правдивий поступ природної й обявленої науки 102

**Недбалість** — порок недбалости, байдужности 376

**Непорочне Зачаття** 66

**Непостійність** див. змінливість

**Нерозважність** — нерозум чи нерозважність 371; поквапність це осібна відміна нерозваги 372

**Нерозсудливість** — нерозсудливість і неувага 374

**Неувага** див. нерозсудливість

**Обережність** — оглядність і обережність — складові частини мудрости 349

**Обман** — обман і підступ 382; обман багацтва 398; обманений обманює 402

**Обявлення** — безсумнівна подія надприродного обявлення 95; потреба обявлення 95; джерела обявлення 96

**Оглядність** див. обережність

**Оправдання** — людська природа й закон Старого Завіту цілком безсильні в ділі оправдання 68; оправдання в Христі 70; потреба приготування до оправдання в дорослих 70; спосіб приготування до оправдання в дорослих 71; хрещення це знак і дар оправдання 71; чим є оправдання грішника та які його причини 74; що діється в душі в хвилину оправдання 75; пусте довіря єретиків в оправдання 75; зріст оправдання 76; оправдання це велич Божого діла 76; зберігання благодати оправдання в виконуванні Божих заповідей 78

**Память** — чеснота памяти (як частина життєвої мудрости) 342

**Передбачення** — передбачення є частиною людської мудрости 349

**Письмо** — канон св. Письма 96; пояснювання св. Письма 97

**Підступ** — обман і підступ 382

**Пізнання** — подвійний порядок пізнання 100; розумове пізнання 202

**Плід** — плоди Св. Духа 211; плід Святого Духа, що називається вірою 212; мир це плід Св. Духа 256

**Покаяння** — правди, що ведуть до покаяння 112; приготування вірних до оправдання в покаянні працею душпастиря 150; потреба встанови Таїнства покаяння 161; різниця між Таїнством покаяння й хрещення 162; частини й овочі покаяння 163; скруха совершенна й несовершенна 164; сповідь 165; сповідь простительних гріхів 166; служитель Таїнства покаяння й саме розрішення 169; задержання випадків 170; конечність задосить-учинення 171; покута, наложена в Таїнстві покаяння й діла задосить-учинення 173; останнє покаяння 175

**Поквапність** — поквапність це осібна відміна нерозваги 372; різниця між поквапністю й евстохією 373

**Помазання** — встановлення Таїнства помазання 176; наслідок Таїнства 177; проповіді про помазання єлеєм 179; служитель Таїнства помазання 180; той, що принимає Таїнство 181; матерія Таїнства у східній Церкві 181; рішення Львівського Собору 182; уділювання Таїнства помазання після смерти 183

**Понятливість** — чеснота понятливости 346

**Призначення** — треба стерегтися зухвалої певности свого призначення 80

**Причастя** — приготування до св. Причастя 174

**Проворність** — зручність чи проворність 347

**Простота** — євангельська простота 404; убогість духом і простота 406

**Рада** — до діла мудрости потрібно всесторонніх дослідів 351; рада про чужі справи 352; чеснота доброї ради 354
— дух ради 361; дух ради звязаний з життєвою мудрістю 363; пяте блаженство та його звязок із життєвою мудрістю чи з духом ради 365; приклад духа ради 365
**Радість** — духовна радість 244; радість злучена зі смутком 245; радість звершена 248; чи радість є чеснотою 249
**Розпука** — небезпека розпуки 143; тяжкість гріха розпуки 144; дорога в розпуку 146
**Розпуста** — як корінь пороків проти життєвої мудрости 382
**Розум** — участь розуму в досліджуванні надприродної правди 101; нема суперечности між розумом і вірою 101; взаїмна поміч розуму й віри 102
— дар розуму й віра 203; дар розуму й практика життя 204; дар розуму й освячуюча благодать 205; дар розуму не може бути в людях, що не мають Божої благодати 206; як дух розуму береже від гріха 207
**Розумування** — розумування як складова частина діла мудрости 348

**Синезіс** див. суд
**Смерть** — роздумування про смерть 184; оповідання з гробу 187
**Спасення** — спасення християн не в зберіганні Мойсеєвого закона, а з неба 69
**Сповідь** див. покаяння
**Страх Господній** — що це Господній страх 114; подвійний страх 116; конечність Господнього страху 118; спасительний страх 119; молитва за страх Господній 120
**Суд** — чеснота правильного суду (синезіс) 355; судові помагає часом і чеснота інтуїції-гноми 356

**Убогість** — чеснота вбогости 391; убогість Ісуса Христа 392; наука Ісуса Христа про вбогість 394; убогість у першій громаді християн 399; убогість духом і простота 406

**Хитрість** 381

**Хрещення** — потреба хрестити діти 65; — зносить усю провину 66; — це знак і дар оправдання 71, різниця між Таїнством хрещення й покаяння 162

**Чеснота** — (чесноти моральні це) великі, а людські ідеали 282; визначення (дефініція) чесноти 283; поділ чеснот 284; моральні чесноти 285; чесноти й пристрасті 287; поганські моралісти 288; різниця між моральними чеснотами 289; чесноти кардинальні або основні чи головні 293; чесноти набуті 295; чеснота в мірі 298; злука моральних набутих чеснот 299; нерівність чеснот 301; порядок моральних чеснот 302; порядок поміж інтелєктуальними чеснотами 303; різні ступні чесноти в різних людей 305; як зростають чесноти 308; рівність чеснот 309; Бог вливає в душу надприродні чесноти 311; влиті моральні чесноти 313; знищення надприродних чеснот 317; як чесноти ростуть і маліють 320; достойність чеснот 321; героїчний ступінь чеснот 323

# ПОКАЖЧИК ІМЕН


**А**ндрушко Микола о. 126, 157, 160

**Б**абій Олександер о. 268, 276
» Петро 331
Багнюк Анастасія 412
Балан Павло 331
Банах Григорій о. 410
Бандера Андрій о. 90, 126
Баран Петро о. 22
Барановський Іван о. 127
Бас Микола 195
Баслядинський Степан о. 158, 411
Бачинський Роман о. 91, 158
Бемко Теофіль о. 90
Березюк Іван о. 159
Берест Роман о. 412
Бернацький Василь о. 227, † 413
» Михайло 23
Білогорський Степан 23
Білоскурський Яків о. 125
Блозовський Михайло о. 268
Бобовник Михайло о. 21
Богатюк Ярослав о. 90, 126
Богонюк Василь о. Др. 411
Боднар Антін о. 90
Божейко Іван о. † 56; 157
» Роман о. 55, 91, 411
Бойчук Микола 195
Бокало Марія 56
» Степан 56
Братах Ілля 56
» Михайло 56
Брездень Григорій о. 22
Бучинський Йосиф о. 159
Бучко Антін о. 412

**В**анчицький Юрій о. 158
Варварчин Ілля 56
Вацівський Йосиф о. 91
Ващук Лев о. 410
Вдовинюк Меланія 331
Вербицький Василь 412
Вергун Іван о. 91
Вертипорох Йосиф 159
Весна Константин о. 194, 411
Вірчак Василь о. 157
Вітошинський Евген о. † 268
Власенко Михайло о. 195
Возняк Евген о. 410
Вонс Параскева 127
» Степан о. 194
Воскрес Григорій о. 124
Вєнцькнй Михайло 331

**Г**аврилишин Ілля о. 22
Гавришків Улас 23
» Юлія 23
Гадупяк Михайло 56
Гайдукевич Евстахій о. 195
» Йосиф о. 275
Галан Анастасія 127
» Петро 127
Галькевич Тадей о. 159, 193
» Юліян о. † 128
Ганицький Іван о. 91
Ганкевич Володимир о. 194
Ганущак Микола о. 380, 410
Гардецький Григорій 276
Гаркавий Лев о. 227
Гірка Володимир о. 194
Гладкий Михайло 331
Гнатів Марія 331
» Павло 331
Гогусь Анна 276
Головацький Любомир о. 55
Горинь Катерина 56
» Мирослав 267, 268, 276, 411, 413
Горохівська Меланія 159
Гоца Марія 127
Гоцій Степан 159
Гошовський Микола о. 56
Грабинська див. Кривовяз
Грабовецький Теодор 276
Гребінник Степан 276
Гриньків Михайло 331
Грицай Василь о. 91, 126
» Володимир о. 411
Гуглевич Аркадій о. 125, 194
Гуйда Йосиф 276
» Павлина 276
Гуль Василь 56

**Ґ**авюк Катерина 159
» Онуфрій 159
Ґалгун Онуфрій 412
Гораль Анна 195
Горчинський Ростислав о. 193, 194
Грач Іван 331

Грисік Марія 331
Гурʼ Михайло 23
Гургула Анатоль о. 92, 158

Давидович Евген о. 21
» Іван о 380
Давидюк Теодор о. 23
Давосир Михайло о. 90
Данилюк Микола о. 126, 194
Дворянин Гр горій 275
Декайло Микола о. 159
Джиджора Василь о. 91
Дзера Михайло о. 22, 380
Дзерович Юліян о. 329
Дзівінська Анна 23
Диць М твій 331
Дичковський Микола о. 90, 91
Дідуник Микола о. 380
Дідух Іван о. 23, 158, 228
„ Текля 23
Дмитрик Евгенія 23
Домбчевський Кипріян о. 157, 159
Дрелих Василь о. 227, 379
Дубицький Микола о. 126
„ Юрій о. 267
Дудикевич Володимир о. 92, 227
Дудрович Омелян о. † 92
Думанський Микола о. 127
Дурбак Всеволод о. 267
» Савин о. 413
Дядьо Микола о. 22, 411

Ждан Іван о. 267
Жовта Розалія 195

Заверуха Анна 331
Загайкевич Корнило о. 228
Загородна Юстина 276
Закаляк Григорій 23
Залєський Михайло о. Др. 329
Заоборна Катерина 412
Захарчук Михайло о. 55, † 196
Зачкевич Петро 159
» Юліян 159
Заяць Йосиф 276
» Леонтій о. 411
» Теодор 56
Заячківський Володимир о. 227, 268
Зельський Ісидор о. † 332
Землинський Микола о.
Зінкевич Михайло о. 331
Зрада Іван о. 411

Івасик Омелян о. 193, 195
Іздрик Андрій о. 22
Ісайчук Ілля о. 125, 157

Йосифович Дмитро о. 193

Казанівський Петро о. 21, 126, 380
Казімірів Іван 331
„ Франц 331
Карабін Марія 276
» Петро 276
Каричек Богдан о. 125
Кармазин Володимир о. 90, 379
Кармалита Григорій о. 410
Кароль Антоніна 330
» Володимир 330
» Марія 330
Квіт Омелян о. 411
Кирило Михайло 159
Кисілевський Степан о. 22, 125
Кізима Теодор о. 23
Кіржецький Степан о. 380
Кладочний Йосиф о. Др. 55, 91
Кліма Михайло о. 126, 160
Клімкевич Анна 159
Кметь Михайло 23
Кобилянський Йосиф 330
Ковалик Ілля 159
Коваль Юстина 412
Ковч Омелян о. 228
Кодельський Йосиф о. 410
Козак Іван о. † 128
» Ігнатій о. 125, 195
Козоріс Григорій 331
» Михайло о. 380
Колодій Андрій 331
» Марія 331
» Параскева 412
» Петро 331
» Софія 331
» Юрій о. 228
Коник Василь о. 90, 92
Кониш Пелагія 330
Колач Іван Др. 266, 329
Копистянський Мирон о. † 24
Кордуба Емануїл о. 193, 195, 380
Коржан Ірина 412
Коритко Іван 56
Коровець Йосиф о. 22
Королюк Володимир о. 193, 195
Король Омелян о. † 228
Коростіль Володимир 331
Косіковський Іван 127
Косович Микола о. 125
Костів Анна 127
Костюк Василь о. 90
Коханчук Матрона 159
Краснопера Йосиф о. 127
Кремінецький Степан о. 92
Кречковський Теодор 23
Кривовяз Грабинська Анна 195
Крук Іван о. 127
Круль Марія 159
Крупка Микола 56
Ксьонжек Марія 330
Кузів Текля 412
Кузь Василь о. 90, 92, 125
Кузьмин Параскева 127
Кузьмович Володимир 329
Кулик Дмитро о. 227, 276

Кульчицький Лев 196
Куницький Йосиф о. 23, 195
Курчаба Іван о. 379
Кусяк Юлія 159
Кухарський Іван 330
Куцький Іван 159

Лазечко Олексій о. 126, 227, 228
Лазор Іван 56
» Катерина 56
Ласовський Вячеслав о. 411
Лата Анна 330
Левицький Володимир о. Др. 379, 380
» Володимир Др. 329
» Евген о. 329
» Петро о. 160
» Роман о. 125, 411
» Ярослав о. 193, 195
Легкий Степан 159
Лемішка Марія 127
Ленчик Яків 412
Лесів Марія 159
» Тимотей 159
Лесюк Василь о. 91
Лешко Марія 127
Лиско Василь о. 379
Лициняк Василь о. 194
Лишак Михайло о. Др. 22, 55
Літинський Ярослав о. 160
Ліщинський Михайло о. 380
Лобай Григорій 412
Лонкевич Олександер о. 127
Лопатинський Роман о. 55
Лошній Григорій 331
» Глікерія 331
» Степанія 331
Лукасевич Евдокія 412
Лукашевич Йосиф о. 267, 268, 276
Луковський Микола 330
Луцишин Іван о. 160
» Марія 23
Лучаковський Антін о. 331
Ляхович Гавриїл о. 227
Лящук Петро о. 157, 159

Мазур Анна 159
Малий Юрій о. 158, 411
Малиновський Іван о. † 24
Мандичевський Ярослав о. † 56
Маркевич Олександер о. 193, 195, 227
Мартинюк Йосиф 159
Марчак Володимир о. 157
Масних Іван 56
» Катерина 56
Масюк Теодор о. 125
Матвіїв Іван 23
Матковський Микола о. 55
Мацелюх Евген о. 157
Мацієвич Іван о. 22
Медвідь Михайло 331
Мелимчук Степан 56
Миськів Йосиф 159
Мицак Йосиф о. 126
Монцібович Роман о. 267, 268
Музичка Герасим 331
» Микола 331
Мулярчук Микола о. 411
Муращик Катерина 159

Нагаєвський Ісидор о. 267, 268, 330
Нагірняк Михайло о. 92
Нагурський Іван о. 90
Належита Анастасія 159
Налуків Петро 196
» Софія 196
Наумів Іван о. 55
Несторова Юлія 159
Носковська Ольга 196

Обуховський Маріян 330
Олійник Павло о. 91
Ониськів Дмитро 330
Онуферко Єремія о. 91, 276
Остап Іван о. 228
Осташевський Йосиф о. 55
Охримович Роман о. 126

Павлусевич Іван о. † 196
Пайкуш Іван о. 228
Пасічник Ілярій 196
Пастернак Юрій 159
Патик Марія 56
Пашковський Юрій о. 91
Перепічка Микола о. 22
Перрідон Яків о 267
Пиріг Антін о. 22, 157
Писарчук Анастасія 412
Пітула Данило о. 193, 195
Плешкевич Маріян о. 158
Постригач Михайло о. 91, 160
Потурнак Микола 331
» Онуфрій 331
Примова Анастасія 159
Прокопович Іван о. 158

Радзикевич Омелян о. 195
Радомський Антін о. 160
Раковський Ярослав о. 22
Рахлецький Микола о. 228
Рекшинський Василь 159
Решетуха Михайло о. 126
Рибак Антін 159
Романишин Петро о. 193, 227, 380
Романюк Текля 412
Рошак Іван о. 412
Рубашевська Ірина 56
Руденський Володимир о. 55
Рудко Василь о. 157, 159, 194
Рудь Степан о. 379

Савула Семен о. † 56
Садовський Микола о. † 332
Салагуб Роман о. 275, 276
Салій Микола о. 160

Свистун Петро о. 91
Семків Володимир о. 195
Семчишин Дмитро о. 228
Сенишин Анастасія 127
« Степан о. † 196
Сеньків Іван 56
Серетна Марія 196
Синяк Іван о. 23
Скоренька Марія 330
Скоробогатий Володимир о. 22, 413
Сліпий Йосиф о. Др. 157
Слободян Іван 56
« Михайлина 56
Слоневський Володимир о. 23, 158
Слюзар Володимир о. 126
Смулка Роман о 91, 380
Собчак Ілля о. 56
Совяк Ярослав о. 275, 276
Содомора Антін о. 127
Сойка Володимир о. † 24
Соколовський Богдан о. 22
Соломка Володимир о. 157, 159
Солєр Іван 56
Сорокевич Роман о. 413
Сохоцький Ісидор о. 55
Стадник Василь о. 157
Степанів Іван о. † 160
Стрийський Мирон о. 22
Стрільбицький Микола о. 125

Тарнопільський Володимир о. 55
Телішевський Василь о. 194
« Іван 56
Теодозів Іван 331
« Михайло 331
« Юстина 331
Тепла Йосифа 330
« Павлина 330
Теплий Іван 330
Терещук Володимир о. 125
Тершнер Микола 331
« Теодор 331
Тимків Олексій 331
Тис Петронеля 159
« Степан 159
Трач Андрій о. 22
Туронак Йосиф о. 158, 410

Ульванський Роман о. 92
Ухачевська Марія 331
Ухачевський Василь 331
« Михайло 331
« Степан 331

Фанга Михайло о. 194
Фединський Іван о. 127
Федишин Степан 412
Федорів Онуфрій 331
Федорук Антін о. 228
Фітяк Микола 412
« Юлія 412
Флюнт Антін о. 194
Фуртальська Глікерія 331

Хавлюк Михайло о. 267
Хемій Григорій 127
Хлипавка Василь о. 92
Хмільовський Микола о. 21, 329
Хома Максим о. 128

Цегельська Йосифа 330
« -ий Ігнатій о. Др. 411
Целевич Іван о. 22, 158
Цибульський Володимир 331
Цибушник Микола 330
Цісик Степан о. 22, 194
Цурковський Маріян о. 56

Чаниж Теодор о. 91, 126
Чапран Володимир 159
Червінський Іван о. 92, 125, 160
Черник Іван 23
Черниш Семен о. 22, 227
Чечелів Анастасія 56
« Семен 55
Чикало Йосиф о. 125, 196
Чолій Филип о. 125
Чорна Теодора 412
Чорнега Михайло о. 126, 228
Чорняк Іван о. Др. 267
Чубатий Зенон о. 125

Шавала Михайло о. 125
Шараневич Михайло о. 413
Швець Анна 159
Шиманський Павло о. 55
Шостак Климентій о. 91, 126
Шпитковський Станислав о. 227
Штангрет Микола 196
Штокалко Павло о. 128
Шуберт Юлія 196
Шулим Іван о. 380
Шуль Дмитро о. 227
Шумний Семен 412
Шуст Ярослав о. 91, 158

Щирба Теодор о. 22

Єрми Карло о. Др. 413

Юрків Іван о. † 24, 413

Яворська Ева 159
Янклевич Марія 331
Янович Антін о. 275
« Микола о. 380
Ясінська Марія 23
Яценків Володимир о. 90
« Романа 159
Яцик Степан о. 126
Яців Дмитро о. 227
« Ілля о. 413
Яцків Марія 331

# ПОКАЖЧИК МІСЦЕВОСТЕЙ


**Б**абинці Долішні 380 [410
Баличі Подорожні 158,407
Балучин 23
Барилів 89, 90, 91
Батьків 53, 125, 196, 265
Белзець 23
Бережани 55
Берлоги 54, 265
Бернадівка 276, 330
Бишки 272
Біла 23, 158, 195
Біле 125, 158, 265
Білокерниця 22
Бірки Малі 56
Бовшів 227
Богатківці 193
Богданівка див. Львів
Божиків 160
Богутин 228
Бортків 53, 265 [411
Братківці 125,126,157,160,
Брикуля Ст ра 195, 196
Брюховичі 267
Бряза 89, 157, 158
Бурканів 92 158, 412
Бурштин 22, 380
Буцики 91, 126, 158

**В**аршава 227
Велдіж 53
Великополе 56
Вербилівці 92
Вербів 127
Вибранівка 90, 91, 126
Вибудів 331
Винники 380, 411
Винявка 196
Висипівці 53, 265
Витків 22, 126, 227, 228
Вишенка Велика 195
Вівня 89
Вільховець 265, 412
Волцнів 195 [198, 272
Воля Задеревська 90, 125,
Вороців 126

**Г**аї 23, 55
Галич 263, 380 [227, 265
Ганівці 53, 125, 126, 160,
Германів 227, 276, 413
Гірне 92
Глиняни 332
Глібовичі Великі 21
Гнилиці Великі 128
Гозіїв 89
Голгочі 157
Голешів 91, 160, 413
Голинь 23
Головецько 159, 193
Голубиця 228
Городиславичі 90, 125
Городок 23, 411
Гошів 125, 157, 159
Грицеволя 158

**Д**емня Сулятицька 407
Денисів 380
Дитятин 160
Дичків 228
Доброводи 89
Добрівляни 22, 125
Добромірка 22, 92, 125,
[126, 158, 227, 276
Добростани 127
Довга Войнилівська 92.
[196, 227, 265, 276, 411
Довге 156
Довголука 92, 127
Довжанка 194
Долина 126, 228
Драганівка 194, 411
Дубівці 126, 191
Дубровиця 193
Дубє 157, 159
Дуліби 55, 56

**Ж**идятичі 192, 194
Жуків 22, 24, 53
Журавно 24, 55, 89

**З**аболотці 22, 156, 160
Завадка 22, 413
Загірє Кукільницьке 192
Заднишівка 276
Заздрість 276, 330
Закомарє 4 2
Залавє 330, 413
Залуква 125
Запитів 22, 23, 158, 195
Зарубинці 275, 276, 410
Зарудці 125
Зарудє 265
Збараж 330, 410
Збора 331
Залотники 92, 158
Золочівка-Каплинці 160
Зубів 331

**І**вачів Горішній 160
Ігровиця 194

**К**алагарівка 89
Калуш 258
Кальне 128
Каменобрід 157, 158
Камінка Струм. 90, 411
Каплинці 160
Керниця 127
Київець 23
Кізлів 411
Клепарів див. Львів
Кліщівна 91, 265
Кожичі 196
Козьова 125
Кокошинці 412
Колтів 276
Конопнівка 331
Конюхи 22, 411
Конюшки 92, 195, 380
Кореличі 55
Корчин 91, 124
Котузів 53, 265
Красна 22, 54
Крушельниця 91, 125
Кудобинці125,156,194, 196
Кукільники 124
Кунашів 272
Купчинці 380
Курівці 196
Куропатники 53, 265
Кустин 90, 91
Кути 276

**Л**агодів 23
Ладичин 331
Л ни 56
Лапшин 127

Лежанівка 91, 158
Лецівка 54, 265
Либохора 372
Липиця Горішня 410, 411
» Долішня 268
Липовиця 54
Лоня 54, 125, 156, 194, 265
Лопатин 380
Лука Велика 126
Лучинці 227, 268
Любінь Великий 127, 157
Лютовище 54, 265
Ляховичі Зарічні 227, 228
Ляшки Королівські 125
Ляшків Грицеволя 158
Львів 91, 156, 158, 227, [267, 268
— Богданівка 89
— Клепарів 90, 159

Малехів 411
Манаїв 54, 91, 265, 329
Межиріче 265
Миколаїв 126, 194
Микулинці 331
Милятин Старий 332, 380
Мільно 265
Могильниця 268, 330
Мужилів 127, 412
Мшана 21, 194, 195, 227

Надіїв 91, 158
Надітичі 158, 159
Накваша 228
Налуже 54, 56, 125
Нестаничі 127
Несторівці 54, 265 [380
Нивиці 21, 126, 195, 265,
Німшин 125, 265
Нінів Дол. 157 [265
Новиця Гор. 22, 227, 228,
Новосілка Кут 91, 125
Новосілки Ліські 227, 379
Новосілці 412
Носів 195

Оброшин 411
Ожидів 21
Озірна 127, 227, 380
Оріховець 195, 196
Орявчик 89, 125, 227, 265, [268, 278
Осталовичі 159
Островець 330

Павлів 89, 90, 91 [228
Пальчинці 53, 92, 125,
Пациків 126 228, 276, 380
Пеняки 54, 265 [276
Перевозець 53, 265, 268,
Перегінсько 92, 124, 380
Перегноїв 22, 92
Перемишляни 228
Петранка 89, 90
Петриків 159
Підберізці 55
Підбереж 195
Підволочиська 276, 330
Підгайці 90, 91
Підгайчики 55
Підгірки 124, 225, 128
Підгородє 159
Підкамінь 22
Підлюте 380, 411
Підмихайлівці 380, 410, 411
Підмихайлє 22, 125
Пійло 22
Пінськ 266
Піски 23
Плауча Велика 380
Плетеничі 54, 265
Плісняни 53, 265
Побужани 379
Подусів 158, 411
Покрівці 22, 195
Полоничі 412
Полонична 55
Поляна 159
Помонята 125, 158
Поморяни 90, 91, 379
Поплавники 125, 227
Поручин 413
Поршна 410
Потутори 127
Протеси 413
Просівці 127
Псари 56

Радехів 331
Ражнів 91, 156, 265
Раків 158
Ракоболти 379
Ратище 53, 265
Ремезівці 22
Риків 23
Рим 267
Рівня 22, 157, 158
Різдвяни 330
Рожанка Вижня 92, 124, [125, 128, 157, 160
Рожнітів 90, 91
Розвадів 193
Розгадів 410
Розгірче 126
Розділ 126, 157, 410
Руда 53
Рудно 56, 228
Русилів 23

Сваричів 22, 412
Свистільники 413
Селиска 329
Сенечіл 54
Сернки Середні 91, 380
Синевідсько Вижнє 411
Синьків 228
Скалат 91, 276, 411
Скварява 157, 159, 194
Скоморохи Нові 380
» Старі 329
Скорики 127
Слобідка Струсівська 330
Слобода Бол. 53, 276, 413
Словіта 228
Смільно 56
Сморже 54, 265
Сморжів 126
Снович 54, 56, 91 [265
Сопіт 54, 125, 156, 157,
Сорока 331
Сороки 125, 157
Ставчани 53, 55, 56, 91, 411
Станиславчик 91, 126
Станькова 92, 227
Старе Місто 55, 91
» Село 55, 91
Старий Збараж 90, 91, 126
Стинава Вижня 194, 195
Стільсько 23
Стоянів 227, 412
Стремільче 53
Стрептів 158
Стриганці 268, 276
Стрий 22, 54, 90
Стрілки 410
Стрілків 411
Струсів 159, 276, 330
Струтин 275
Сулятичі 407, 410
Суходіл 89, 265, 331
Сущин 126

Теребовля 413
Тернопіль 411
Товстолуг 90, 158
Томашівці 92, 158, 195
Тростянець 90, 91, 126
Труханів 53, 265
Турівка 56, 159
Тухля 92, 125, 126, 160
Тучне 156, 158, 227

Угерсько 194
Угринів Середній 156, 157, [227, 275
Устє 127
Утіховичі 227
Ушня 91, 194

Фалиш 56
Фрага 56, 194

Хащування 54, 265
Хітар 93
Ходачків Вел. 411
Ходовичі 56

Хренів 22, 55

**Ц**інева 24, 54, 55
Цуцилівці 331

**Ч**аниж 24, 91, 156
Чернихівці 157
Черниця 410
Чесники 268
Чистопади 53, 265
Чолгани 272
Чорний Ліс 330
» Острів 56

**Ш**нирів 23
Шоломия 276

**Щ**ирець 195, 196
Щуровичі 158

**Ю**нашків 380

**Я**блонів 89, 91, 92, 196
Якимів 53, 266
Якторів 92, 125, 194
Ямельниця 54, 125, 156, [157, 266
Янів 411
Яричів Новий 23, 158
Ярчівці 196, 227, 266, 411
Ясенівці 411

ЛЬВІВСЬКА БІБЛІОТЕКА
АН УРСР
№ Ж. 1694

Накладом Митроп. Ординаріяту. Друк. „Бібльос“ Львів, Японська 7.

РК III 41166
Р. 48 1935 т. 1-12
250

Ж 23930
Р. 48 1935 т. 1-12

A.E.

1935