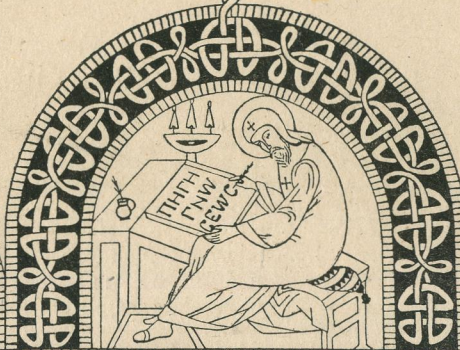


111111



Т. II



1924



Кн. 2-3



# БОГОСЛОВІА

## BOHOSLOVIA

НАУКОВИЙ ТРИМІСЯЧНИК

ВИДАННЯ

БОГОСЛОВСЬКЕ  
НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО

ЛЬВІВ — LEOPOLI

# ЗМІСТ (Index)

СТОР.

- Partes animae norma gravitatis peccati. Inquisitio dogmatico historica auctore *Dre Arturo Landgraf* . . . . . 97—117
- Еп. Др. О. Боцян* — † О. Прелат Ісидор Дольницький, духовний отець, літургіст і піснотворець. [*Ep. Dr. Jos. Vocian* — † De Praelato Isidoro Dolnyzkyj, patre spirituali, liturgista, melodo . . . . . 118—195
- о. Іван Рудович* — Кобринський Синод 1626. [*Iohannes Rudovyc* — De Synodo Kobrynensi a. 1626 habita] . . . . . 196—212
- 2. Огляди й оцінки** (Conspectus et recensiones): Dr. Johannes Stuf-ler: Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante (о. Йосиф Сліпий). — Про духовні вправи: 1. Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen, von Alfred Feder S. J.; 2. Exerzitienleitung, von Georg Harrasser S. J.; 3. Exerzitienleitung, von Georg Harrasser S. J. (Еп. О. Боцян). — Ks. Nikodem Cieszyński: 1. Miecz ducha; 2. Lud jako lew się podniesie (о. Юліян Дзерович). — Alois Bukowski S. J.: Die russisch-orthodoxe Lehre von der Erbsünde (о. А. Ішак). — Michel d'Herbigny S. J.: L'Unité dans le Christ (о. І. Бучко). — Josephus Donat S. J.: 1. Logica; 2. Ontologia (о. др. П. Теодорович ЧСВВ). . . . . 213—240
- 3. Вибрані питання** (Analecta): В 600-літні роковини канонізації св. Томи з Аквіну (о. Др. А. Ішак). — Лист св. свщмч. Йосафата (о. Влад. Толочко). — Участь князів Радивилів в Берестейській Унії (о. Влад. Толочко). — Поборювання порнографії (о. Юліян Дзерович). — Конгрегація S. Officii (о. Й. С.) . . . . . 241—249
- 4. Всячина—Хроніка** (Varia—Chronica): † Преосв. Др. Йосиф Севастьян Пельчар. — Римські торжества з нагоди 600-літньої канонізації св. Томи. — „Національний Музей“. — Найдення незвісної доси коптійської рукописи євангелія св. Йоана з V ст. — Ephemerides theologicae Lovanienses. — Collegium angelicum. — Душпастир'ь. — Polskie Towarzystwo Teologiczne. — Новий висший філософічний інститут . . . . . 250—254
- 5. Богословське Наукове Товариство** (Societas theologica): Жертви. Конститууючі Збори Богословського Наукового Т-ва. — Звичайні засідання Ради Б. Н. Т-ва. — Всеєв. і Впр. о. Мітрат Алекс. Бачинський. — Бібліотека . . . . . 255—257
- 6. I) Книжки і II) часописи** (Libri et ephemerides). . . . . 258—264

*Nota:* „Bohoslovia“ quater in anno (praeter „Summaria“ semper unum alterumve articulum latine conscriptum continens) prodit.

Annua subnotatio pro externis regnis 2 Dol. am.

Litterae mittantur: „BOHOSLOVIA“

Léopol (Lemberg) Kopernik, 36.

Передплачуйте „Богословію“, Львів, Коперника 36.

Передплата в краю виносить річно 8 зол. п.

Кн. 2—4 за 1923 стоїть 4<sup>1</sup>/<sub>2</sub> зол. п.



# Partes animae norma gravitatis peccati

## Inquisitio dogmatico historica

auctore

*Dre Arturo Landgraf*

1. Tempus primum speculationis scholasticae
2. Petrus Lombardus eiusque primi assectatores
3. Stephanus de Langton, Guil. Altissidoriensis, Philippus de Grève

Scientiae omnes, historia teste, secundum certas quasdam leges evolvuntur. Plebs rudis raro ultra ea, quae externe apparent, progreditur. Ii tamen, qui ingenio erudito gaudent, his phaenomenis externis incitati, de eorum causis inquirunt, pedem non sistentes nisi ultima causa cognita. Ab observationibus externis secundum possibilitatem auctis proficiscendum est scientiis experimentalibus. Aliter in speculativis, in quibus ad facta experimentalia necessario accedere habet analysis distinctissima conceptuum experimentaliter acquisitorum. Confusio methodorum utriusque generis scientiarum non potest non ad falsas conclusiones perducere.

Finis attactio fructus saepe laborum per tempora longa protractorum erit. Quid mirum, cupiditate cognitionis desideratae instigante praemissarum pondus false aestimari conclusionemque exinde erroneam statui.

Aliter in theologia: Extra dubium a principio stant conclusiones ob auctoritatem sacrae scripturae vel adhuc magis traditionis, quae nullius argumenti probatione indigent. Quas veritates ubicumque ratio naturalis perscrutari conabatur, difficultatibus maximis impediabatur. Nec conexio tales inter veritates revelatas sine obstaculo semper cognosci potest.

Ex hoc sic impedito studio fundandi propositiones fidei ortum ducit interpretatio Scripturae Sacrae allegorica. Immo optimo iure affirmare possumus Commentaria in Scripturam, quae temporibus Scholasticae et nascentis et aureae composita sint, principaliter ad iuvandam Theologiam dogmaticam incepta esse. E contra etiam methodo, quae ad Scripturam interpretandam in usu erat, ingressus patefiebat in inquisitiones dogmaticas, ita ut nec hic argumenta ex textibus Scripturae allegorice intellectis perhorrescerentur. Ne Scholastici maximi nominis quidem spernebant e. g. sequens argumentum, ut probent iram veniale esse peccatum: Sol non occidet supra iram tuam, id est sol gratiae. Ergo ira non

destruit gratiam sanctificantem et sic ira veniale tantum est peccatum.

Quibus praemissis nequaquam dictum velim talem methodum investigandi nullos maturos fructus produxisse. Sub ductu certae summae doctrinarum traditionalium Scholastica nascens quoque viam saepe arctam inter veritatem et errorem pandere scivit. Ex nudis Summis sententiarum, hausturum tantum ex scriptura et patribus, paulatim accrescebant Summae theologicae Medii aevi plenae profunditate veritatum speculativarum.

Inquirentes nunc de subiecto peccati venialis nihil nisi instrumentum probamus, quo theologi primae vel aureae aetatis intelligere conabantur essentiam venialis peccati. Historia theologiae moralis problema tactum ne negligat. Secus impossibile erit ipsi de mensura iudicare, secundum quam scholastici peccati gravitatem metiebantur. An non erit mirum motum primum sensualitatis dici veniale, mendacium ex genere suo mortale? Talium statutorum intellectus unice inquisitione de subiecto venialis peccati patefiet.

Problema ipsum iam a celeberrimis patribus latinis Augustino<sup>1)</sup> et Gregorio Magno<sup>2)</sup> tangebatur.

1. Alio loco<sup>3)</sup> indigitavi iam ante Petrum Lombardum tendentiam apparuisse distinguendi inter veniale et mortale secundum facultates animae, quorum haec peccata sunt actiones. Sic Anselmus Cantuariensis peccatum cogitationis et peccatum veniale intime inter se conecit<sup>4)</sup>. Distinguit quoque ob diversas tendentias voluntatis inter „voluntatem rectitudinis“ et „voluntatem commoditatis“, id quod omnino vicinum videtur distinctioni inter rationem superiorem et inferiorem. Iam etiam monstravi<sup>5)</sup> Abaelardum rationem peccati exclusive „consensui“ reservasse et sic Bernardo Claraevallensi eiusque discipulo Guilelmo Sancti Theodorici abbati contrariasse, quippe quibus data tali restrictione locus veniali peccato ulterius non esse videretur<sup>6)</sup>. Doctrina enim Bernardi inclinatur in hoc, quod

1) 12 De Trinitate c. 12.

2) Lib. 4 moral. n. 4 a.

3) Das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin. Bamberg (1923) 26 ff.

4) Homilia 6 — SSL 158, 622: „Menstrua enim aliena carne non tangitur, sed fluxu immunditiae suae polluitur; et significat animam, quae non actu, sed cogitatu sordido latenter inquinatur. Sic et sanctorum ecclesia, vel electa anima, dum in carne peccati vivit, quamvis non opere, tamen cogitatione peccati multoties sordidatur; et ideo beatorum societate angelorum adhuc indigna iudicatur“.

5) Das Wesen, 15 sq.

6) Abaelardus, Ethica c. 3 — SSL 178, 642: „Non est itaque peccatum, uxorem alterius concupiscere vel cum ea concumbere, sed magis huic concupiscentiae vel actioni consentire“. — Qua in assertione Abaelardum aliquantulum sequitur Algerus Leodiensis (Liber de miseri-

consensus in malum ex se ipso sit mortale<sup>1)</sup>, dum veniale peccatum cogitationibus et affectibus reservatur<sup>2)</sup>.

Non obstantibus his differentis et Abaelardus et Bernardus eiusque schola niti videntur in axiomatico So Augustino adscripto et per Decretum Gratiani<sup>3)</sup> in theologiam introducto, quod nullum peccatum sit adeo veniale, quod non si placeat, fiat mortale. Consensus Bernardi enim huic complacentiae aequiparandus videtur; dum Abaelardus veniale a propria ratione peccati — qui est consensus —

cordia et iustitia p. I c. 75 — SSL 180, 890): „Quod solo consensu mala fiunt, quia nullum est peccatum nisi voluntarium. — Unde Hieronymus ad Rusticum (epist. 95, alias 4): ‚Vas electionis macerat corpus suum et subicit servituti‘, et tamen cernit naturalem ardorem carnis suae repugnare sententiae, ut, quod non vult, agere compellatur, et quasi vim patiens clamat: ‚Miser ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius‘ (Rom. 7, 24). Unde Augustinus in libro Retractationum: ‚Usque adeo peccatum voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, nisi sit voluntarium‘. Potest videri falsa haec definitio; sed si diligenter discutiatur, invenitur verissima. Peccatum quippe illud cogitandum est quod tantummodo peccatum est, non quod poena peccati“. Quae dicta sequitur tamquam caput 76: „Quod etiam commistio carnaliter non est peccatum sine consensu voluntatis“. — Contrariatur Abaelardo Guilelmus de Sancto Theodorico in Disputatione contra Abaelardum laudata a Sancto Bernardo Claraevallensi (c. 12 — SSL 180, 282): „Dicit [Abaelardus] nullum esse peccatum nisi in solo consensu mali et in contemptu Dei, quem habet homo in consensu peccati. Etenim nullam concupiscentiam, nullam delectationem malam, nullam voluntatem malam dicit esse peccatum, sed naturam. ‚Concupiscere‘, inquit, ‚alienam uxorem, sive concumbere cum alterius uxore, non est peccatum, sed solus in hoc consensus et contemptus Dei peccatum est‘. Et sicut in concupiscentia et delectatione nullum peccatum committi, sic peccatum consensus nullo actu peccati dicit augmentari“.

<sup>1)</sup> Sermo 6 de diversis n. 3 — SSL 183, 558: „Istud omnino est peccatum ad mortem, cum ex consensu et deliberatione delinquimus, proprio iudicio condemnati“.

<sup>2)</sup> Ibidem n. 1 — SSL 183, 557: In explicatione textus scripturae: „Multae tribulationes iustorum, sed de omnibus his liberabit eos Dominus. Custodit Dominus omnia ossa eorum; unum ex his non conteretur“ (Ps. 33, 20/21) dicit: „Ponamus itaque velut quamdam animae cutem cogitationem, carnem affectionem, ut consequenter os eius intentionem possimus accipere. Sic enim erit in ossis integritate animae vita, in carnis corruptione sanitas, in cutis specie pulchritudo. Quae sunt ergo tribulationes iustorum, nisi quod interdum decoloratur cutis, cum videlicet inutilis cogitatio in corde versatur? Nonnumquam vero etiam caro vulneratur, quando scilicet ad hoc usque cogitatio perniciosa procedit, ut delectatione corrumpatur affectio. Nam ossa quidem iustorum omnino integra atque illaesa custodiuntur a Domino, ut numquam frangatur propositum cordis eorum, numquam salutis (al. salubris) intentio conteratur; ut videlicet concupiscentiae titillanti etiam detur assensus. Sicut enim peccati cogitatio decolorat, affectio vulnerat, sic consensus omnino animam necat“. Bernardum „cogitationem“ revera tantummodo sensu presso intelligere ex applicatione sequente apparet: „cogitatio inutilis, cogitatio spectans ad voluptatem carnis, cogitationes superbiae et vanitatis“. „Cogitatio“ „macula“ tantum est, „affectio“ iam „plaga“, etiamsi non peccatum mortale. „Intentio“ tandem in contextu nostro peccatum mortale dicitur.

<sup>3)</sup> Decretum dist. 25 c. 3 — SSL 187, 146.

removendo, illud tunc tantum committi dicit, cum minime recordamur tale quid non esse faciendum<sup>1)</sup>. Admittit ergo tantum veniale ob imperfectionem actus. Imo Abaelardus axioma tam stricte sequitur, ut dicat: „Cum vero supra quam necesse est, cibo indulgemus vel non mediocri cultu ex vana gloria nos adornamus“ et hoc scienter praesumimus, grave quidem et damnabile peccatum committitur, quamvis non criminale, id est quod naevo magnae culpae hominem detraheret vel ecclesiam multum scandalizaret.<sup>2)</sup>

Revera nos non errasse in assignando fundamento doctrinae citatae, Abaelardi Epitome probat, easdem sententias explicite ob dictum axioma Augustini proferens.<sup>3)</sup>

Non est nostrum ulterius prosequi auctores sic de „complicitia“ in malo tamquam de constitutivo mortalis tractantibus. Tale criterium hanc ob causam tetigimus, quia aliis verbis et sub aliquantulum diverso respectu nihil dicat ac rationem superiorem esse proprium mortalis peccati subiectum.

2. Petrus Lombardus quaestionem nostram ut primus modo eo proferebat, qui ab omnibus Commentariis sequentis saeculi recipiebatur.

Ex libro 12 de Trinitate Augustini cap. 12 ea refert, quae distinctionem inter mortale et veniale diiudicant secundum facultates animae, quibus deordinatio singulis peccatis propria inhaeret. Augustinum sequens distinguit inter sensualitatem, rationem inferiorem et superiorem. „Est enim sensualitas quaedam vis animae inferior, ex qua est motus, qui intenditur in corporis sensus, atque appetitus rerum ad corpus pertinentium. Ratio vero vis animae est superior, quae, ut ita dicamus, duas habet partes vel differentias, superiorem et inferiorem. Secundum superiorem supernis conspiciendis vel consulendis intendit; secundum inferiorem ad temporalium dispositionem conspicit. Quidquid ergo in anima nostra nobis considerantibus occurrit, quod non sit commune cum bestiis, ad rationem pertinet. Quod autem in ea reperis commune cum beluis, ad sensualitatem pertinet. Et ubi nobis gradatim in consideratione partium animae progredientibus primum aliquid occurrit, quod non est commune cum bestiis, ibi incipit ratio“<sup>4)</sup>. Est inter superiorem et inferiorem partem rationis „quoddam spirituale coniugium naturalisque contractus, quo superior rationis portio quasi vir debet praeesse et dominari, inferior vero quasi mulier debet subesse et obedire“. Sensualitas partes agit serpentis seducens mulierem in paradiso. Sicut in primo peccato protopa-

<sup>1)</sup> Ethica c. 15 — SSL 178, 658.

<sup>2)</sup> L. c. — SSL 178, 659.

<sup>3)</sup> c. 33 — SSL 178, 1753.

<sup>4)</sup> 2 dist. 24 c. 6.

rentum, idem processus in omni nostro peccato locum habet.<sup>1)</sup> Secundum ipsum etiam Lombardus explicat differentiam inter veniale et mortale peccatum. „Ut enim ibi serpens suasit mulieri, et mulier viro; ita et in nobis sensualis motus, cum illecebram peccati conceperit, quasi serpens suggerit mulieri, scilicet, inferiori parti rationis, id est rationi scientiae; quae si consenserit illecebrae, mulier edit cibum vetitum, post de eodem dat viro, cum superiori parti rationis, id est rationi sapientiae eandem illecebram suggerit; quae si consentit, tunc vir etiam cum femina cibum vetitum gustat.“<sup>2)</sup> Cum ergo in sensualitate sola est motus ad illicitum, habetur peccatum veniale levissimum. Quando autem motus ad illicitum est rationis inferioris, „ita ut sola cogitationis delectatione sine voluntate perficiendi teneatur, mulier sola manducavit, non vir, cuius auctoritate cohibetur voluntas, ne ad opus usque perveniat.“<sup>3)</sup> Peccatum sic commissum est veniale: „si peccatum non diu teneatur delectatione cogitationis, sed statim ut mulierem tetigit, viri auctoritate repellatur, veniale est“<sup>4)</sup>. Si vero inferior pars rationis diu in delectatione cogitationis versatur, etsi desit voluntas perficiendi, mortale peccatum est, „quia et tunc vir sicut debuit, mulierem non cohibuit“, et sic consentit. „Si vero adsit plena voluntas perficiendi, ut si adsit facultas, ad effectum perducat, vir quoque manducat, quia superior pars rationis illecebrae consensit, et tunc est damnabile et grave peccatum“<sup>5)</sup>. Non tamen quilibet talis consensus est eo ipso peccatum grave, „quia quaedam sunt, quae si tantum semel fiant vel facienda disponantur, damnant; quaedam vero non, nisi saepius fiant, vel facienda discernantur, ut de otioso verbo et huiusmodi“<sup>6)</sup>.

Haec explicatio classica fuit pro scholastica sequente, quae coepit investigare, quidnam sit praecise subiectum peccati venialis, et quaenam sint subiecta peccatorum in genere; utrum veniale possit esse in ratione superiori; utrum motus sensualitatis possit dici veniale, cum nihil participet de libertate.

Hanc ultimam quaestionem Lombardus leviter tangit. Voluntarietatem restringit ad mortale peccatum, immo putat mortale cum peccato voluntario converti<sup>7)</sup> — intelligit tamen sub voluntario, docente contextu, liberum.

Cum Lombardus putet in omnibus peccatis hunc eundem processum haberi<sup>8)</sup>, adaequate quoque eius sententia de essentia venialis ex his erui potest. Tantum in superioris

<sup>1)</sup> L. c. cap. 8. <sup>2)</sup> L. c. c. 9. <sup>3)</sup> L. c. c. 10. <sup>4)</sup> L. c. c. 12. <sup>5)</sup> L. c.

<sup>6)</sup> L. c. cap. 9 — Cf. de hoc Augustinum de Trinitate lib. 12 cap. 12 et 13 (SSL 42, 1007). Secundum hic dicta etiam illa loca Sancti Augustini explicanda sunt, in quibus omne peccatum cogitationis tantum veniale dicere videtur. <sup>7)</sup> 2 dist. 41 c. 6. <sup>8)</sup> 2 dist. 24 c. 9.

rationis consensu est peccatum mortale. Ratio superior autem est ea pars animae, quae „supernis conspiciendis vel consulendis intendit“<sup>1)</sup>, quae ergo secundum rationes aeternas decidit. Quicumque ergo motus, qui non concordat cum rationibus aeternis et hoc cognito fit, est mortale peccatum. Ne tamen excedat in hac conclusione, ipse Lombardus eam restringit admittendo aliqua obiecta inordinata, non consentientia quidem cum rationibus aeternis, in quibus tamen per frequentiam pervenitur ad consensum mortalem. Ulterius tamen non procedit in explicatione. Ratio autem talis distinctionis inter obiecta sic inordinata logice deberet reponi in relationem diversam horum obiectorum ad rationes aeternas — ad finem ultimum. Similis exigitur ratio, pro eo, quod veniale tribuitur facultatibus inferioribus qua non respicientibus finem ultimum vel non curantibus de fine ultimo. Est ergo — logice deducendo — veniale deordinatio non curans de fine ultimo, id est nec pro nec contra, et sic medium quid, nempe praeter ipsum.

Apud posteriores, ubicumque occurrit sermo de primo peccato in paradiso et sic de muliere, viro et serpente, semper quasi spontanee etiam partium animae in sua relatione ad peccatum fit mentio. Non obstante maxima Magistri Sententiarum auctoritate quidam doctrinam dictam etiam independentem ab ipso evolvere videntur. Sic Werner abbas Sancti Blasii<sup>2)</sup>. Etiam Petrus Pictaviensis de hoc monet, distinguendo in nostra quaestione inter „quosdam“ et eos, qui eis non consentiunt<sup>3)</sup>. Similiter etiam Garnerus, Lingonensis episcopus, alio ex fonte haurire videtur.<sup>4)</sup>

1) 2 dist. 24 c. 6. 2) Deflorationes Patrum lib. 1 — SSL 157, 877.

3) Sententiarum II c. 20 — SSL 211, 1025/1026.

4) Sermo 4 in adventu Domini — SSL 205, 593: „Sicut enim quatuor animalia, quorum primum simile erat homini, secundum bovi, tertium leoni, quartum aquilae (Ezech. 1), ita et in anima quatuor motus invenies, quae quatuor animalium speciem praefigurant. Primus est rationis motus, qui homini iure attribuitur, quia soli homini ratio solet competere. Secundus motus est sensualitatis, quem bene bovi comparamus. Nam sicut inter illa quatuor animalia bos pigrior, sic inter motus animi sensualitas ad considerandum tardior invenitur. Per alios siquidem motus tam ea, quae non sunt praesentia, quam quae praesentia sunt, videntur. Sensualitas autem ea tantum considerat, quae oculis subiacent carnalibus. Tertius animi motus aviditas est, quem bene leoni comparamus, quia leo animal avidum est; quartus vero animi motus cordis est devotio, quem bene assignamus aquilae, quia sicut aquila ceteris animalibus velocior invenitur et altius potest incedere, ita ceteris motibus animi devotio potest altius volare: et sicut aquila ceteris animalibus limpidiores habet oculos, ita per devotionem ea quae volumus limpidius invenimus“. — Huic accedit Sermo XII in Purificatione Beatae Mariae — SSL 205, 650: „Sicut ergo virgo ab originali peccato fuit mundata in utero matris per gratiam operantem, ita quoque nata munda ab actuali per gratiam cooperantem. Actuali dico criminali vel forte veniali ligno, feno et stipula. Forte aliquae fuerunt in ea vel tenues cogitationes vel suggestiones absque consensu, cum quibus caritas habitare non dedignatur. Imo sicut stipula vel aquae gutta addita camino, ita est caritas adiuncta huiusmodi veniali peccato“.



Martinus Legionensis<sup>1)</sup> ut fontem expresse Gregorium Magnum allegat.

Petrus Pictaviensis, utpote Petri Lombardi fidelissimus discipulus<sup>2)</sup>, magistri explicationem secutus est eamque ulterius evolvit. Et ipse exoritur ut a fundamento a distinctione et determinatione diversarum partium animae<sup>3)</sup>. Definitiones fere cum verbis Lombardi statuit, ac similiter diversis partibus eadem ac Lombardus assignat officia et sic eadem peccata. Excellit tamen per accuratiorem sensualitatis considerationem.

„Sensualitas autem est quedam vis anime inferior, ex qua est motus, qui in corporis sensus et eorum, que corpori necessaria sunt, intenditur. Sunt autem sensualitatis due partes, una inferior, altera superior. Inferior pars est motus, per quem appetimus illicita, ut irasci, mechari. Et iste motus et pena est et culpa est. Superior pars est motus, per quem appetimus licita, scilicet carni necessaria ut comedere, bibere. Iste autem motus aliquando est moderatus, aliquando immoderatus. Si moderatus est, nec est culpa nec est pena. Si vero immoderatus, pena est, sed non culpa, ut immoderatus appetitus comedendi vel bibendi“. Excessus ergo sensualitatis superioris in appetendo licito ratione culpae caret<sup>4)</sup>.

Videtur tamen sententia prolata acriter in dubium vocata esse. Pictaviensis unam ex obiectionibus profert eamque

<sup>1)</sup> Sermo 10. In capite ieiunii. — SSL 208, 640/641: „Quanto enim [Job] subtilius humani generis casus considerat, tanto amarius calamitatem illius deplorat. Gregorius (lib. 4 moralium n. 49): Tribus modis primum hominem antiquus hostis tentavit in paradiso. suggestionem videlicet, tentatione, consensu. (Sequentia tantum apud Gregorium leguntur.) Quatuor quippe modis peccatum committitur in corde, quatuor consummatur in opere. In corde namque suggestionem, consensu et defensione, nunc latenter, nunc aperte, nunc consuetudine, nunc desperatione. Fit enim suggestio per adversarium, delectatio per carnem, consensus per spiritum, defensionis audacia per elationem: culpa enim, quae terrere mentem debuit, extollit, et deiiciendo elevat, sed gravius elevando supplantat. Unde illam primi hominis rectitudinem antiquus hostis his quatuor ictibus fregit. Nam serpens suasit, Eva delectata est, Adam consensus, qui etiam requisitus confiteri culpam per audaciam noluit. Hoc in humano genere quotidie agitur, quod actum in primo nostri generis parente non ignoratur. Serpens suasit, quia occultus hostis mala cordibus hominum latenter suggerit. Eva delectata est, quia carnalis sensus ad verba serpentis mox se delectatione substernit. Assensus vero Adam praepositus mulieri praebuit, quia dum caro in delectatione rapitur, etiam a sua rectitudine spiritus infirmatus inclinatur. Et requisitus Adam confiteri culpam noluit, quia videlicet spiritus, quo peccando a veritate disiungitur, eo in suae ruinae audacia nequius obduratur“.

<sup>2)</sup> M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode Frbg. i. B. II. (1911) 501.

<sup>3)</sup> 2 Sent. c. 20/21 — SSL 211, 1026.

<sup>4)</sup> Editio Migne cum sit nimis mendis onerata vix consultari potest. Propterea citavi ex Cod. Vatic. Palat. lat. 377 fol. 142.

solvit: „Quod autem supra dictum est motus sensualitatis esse peccatum, non videtur esse verum, quoniam huiusmodi sunt in brutis animalibus sicut in hominibus. Concupiscunt enim sicut homines. Sed homines, quia rationem habent, quandoque resistunt. Quare ergo potius imputatur pro peccato quam illud. Ad quod dicendum, quod in ipso vestibulo questionis excubat vestigium solutionis. Hoc autem, quia homines habent rationem, per quam primos motus possunt comprimere et non bruta animalia; ideo quod non illis imputatur pro peccato, in istis peccatum iudicatur. Motus ergo concupiscentie quamdiu tenetur in sensualitate, veniale peccatum est. Quando vero tenetur in inferiore parte rationis, mortale peccatum est, si diu teneatur, quia mora secum trahit periculum“<sup>1)</sup>).

Est tamen notandum, „quod non dicitur caro concupiscere adversus spiritum, nisi quando anima sentit motum de re illicita, quam contrahit ex carne secundum sensualitatem, et hoc non fuit in Christo. Ideo non concupiscebat in eo adversum spiritum“<sup>2)</sup> Nam ideo sensualitas „non potest aliquid facere in rationalibus sine libero arbitrio, quoniam in homine sunt simul sensualitas et liberum arbitrium quasi in eodem bono, et non potest sensualitas aliquid mali machinari, quin illud statim sentiat liberum arbitrium et ei consentiat, nisi statim reprimat“<sup>3)</sup>. Ipsum sentire motum sensualitatis non est ergo identicum cum consensu. Peccaminositatem motus primi concupiscentiae probat modo typico Scholasticae nascentis: „Quod autem primus motus concupiscentiae peccatum sit, patet per prophetam, qui dicit: Beatus qui tenebit et allidet parvulos suos ad petram. Parvulos vocat primos motus. Si ergo bonum est allidere eos ad petram. Ergo mali sunt“.

Distinguit etiam Pictaviensis — magis quam Lombardus — inter peccatum subiectivum et obiectivum et admittit materiam obiective mortalem, circa quam motus sensualitatis et rationis inferioris brevis est veniale peccatum subiectivum; motus inferioris rationis diuturnus — terminum „morsus“ nondum habet — et superioris quilibet est mortale peccatum subiectivum. Circa materiam obiective venialem tamen nullus actus est mortale nisi consuetudinarius rationis superioris, quia in hoc iam est complacentia de peccato et „nullo peccatum adeo est veniale, quod, si placet, non sit mortale“<sup>4)</sup>).

Richardus de Sancto Victore apparet ut omnino dependens a Petro Lombardo dicens: „In cogitatione vero

1) 2 Sent. c. 21 — Cod. Vatic. Palat. lat. 377 fol. 142v.

2) 4 Sent. c. 15 — SSL 211, 1198.

3) 2 Sent. c. 21 — SSL 211, 1030.

4) 2 Sent. c. 21 — Cod. Vatic. Palat. lat. 377 fol. 142v.

peccatur mortaliter vel voluntate peccandi, vel consentiendo delectationi cogitationis et moram habendo in delectatione. Si enim delectationi cogitationis de mortali consentias, etiamsi actum committere nolis, peccas mortaliter<sup>1)</sup>. Quamdiu, si agatur de materia gravi, actus voluntatis versatur circa eam, ita tamen ut voluntas in nihil consentiat, quod sit contra conscientiam, vel contra aliquid, quod praeceptum est vel prohibitum vel implicat contemptum, agitur de primo motu, qui tantum est peccatum veniale<sup>2)</sup>. Qui primus motus, ut ex exemplis patet, etiam in facultatibus rationalibus esse potest.

His consonant, quae profert in opusculo „De differentia peccati mortalis et venialis“<sup>3)</sup>: „Omne mortale committitur agendo contra praecepta, vel contra conscientiam“. Quam sententiam de reliquo similiter in Explicatione in Cantica Canticorum repetit<sup>4)</sup>.

Ideaè Abaelardi et ideaè Lombardi sic in pulchram rediguntur concordiam.

Werner Abbas Sancti Blasii, qui aliquatenus independens a Lombardo videtur esse, difficultatem iam a Petro Pictaviensi motam tangit: „Asserunt humanum effectum [!] in Christo motus vitiorum sensisse absque consensu tamen rationis secundum concupiscendi infirmitatem, quam nos, qui peccatores sumus, ex illa originali corruptione in carne, quam portamus, illicitos motus et appetitus concupiscentiae surgentis et vitii tentantis delectationem, etiam inviti solemus sentire. „Cui respondes, motui sensualitatis baptizatorum rationem culpae gravis denegando; in non regeneratis autem talis motus surgens cum ipsa corruptione originalis peccati, de qua oritur, non solum poena, sed et culpa est<sup>5)</sup>.

Radulphuus Ardens certissime sententiam Lombardi de venialibus cognovit, quamvis non sine omni discrimine ei adhaereat. Tangit distinctionem inter sensualitatem et rationem et sub sensualitate — id quod etiam Lombardus ut in usu notaverat — rationem quoque inferiorem comprehendit<sup>6)</sup>.

1) Explicatio in Cantica Canticorum cap. 25 — SSL 196, 480.

2) L. c. 481. 3) SSL. 196, 1193. 4) c. 25 — SSL 196, 481.

5) Deflorationes SS. Patrum — SSL 157, 899/990: „Motus quidem inordinatus ex infirmitate concupiscendi surgens cum ipsa corruptione, de qua oritur, non solum poena est, sed culpa; qui tamen in baptizatis ad damnationem non imputatur, quia per gratiam novae regenerationis excusatur, sicut dicit apostolus: „Iam nihil damnationis est his, qui sunt in Christo Jesu (Rom. 8). Haec tamen corruptio per gratiam sacramenti non quidem accipit, ut culpa non sit, sed ut damnabilis non sit: quia si culpa omnino non esset, non haberet excusari, quia non deberet imputari“.

6) Homiliae in Epist. et Evang. Dominica p. 2 homilia 40 — SSL 155, 2088: „Duae quippe sunt vires sive potentiae, spiritus superior et inferior.

Veniale est in primo motu in illicitum, si mox refrenatur, qui motus propassio vocatur. „Quando vero primus malae irae motus non refrenatur, sed usque ad consensum nocendi extenditur, ira damnabilis est et digna iudicio, id est accusatione<sup>1)</sup>).

Modus hic distinguendi inter mortale et veniale principatum obtinuisse videtur, ita ut transierit etiam in tractatus asceticos, qui tamen non semper in completum rei intellectum penetraverunt. Sic in tractatu de disciplina claustrali Petri Cellensis legitur: „Nam aliud est peccare ex sensualitate, quam habemus communem cum bruto (textus habet: peccato): aliud ex ratione, quam habemus specialem ex humanitate et forte communem cum angelo ex divina dispensatione. Peccata ex sensualitate sunt illa, quae fiunt ex fragilitate et subreptione, quibus minor debetur poenitentia; ex ratione, quae fiunt ex deliberatione vel ex ambitione, quibus acrior imminet vindicta“<sup>2)</sup>). Expressiones tamen adeo sunt vagae, ut vix cum certitudine possit discerni, utrum Lombardi theoria hic adamussim referatur.

Petrus de Capua aperte dependet a Petro Pictaviensi. Ipse tot expressis verbis affirmat distinctionem inter rationem et sensualitatem esse fundamentum totius inquisitionis speculativae de peccato actuali<sup>3)</sup>).

Explicatio partium harum omnino Pictaviensem sapit<sup>4)</sup>. Distinctioni Petri Pictaviensis inter duas partes sensualitatis addit novam considerationem, quae fundari videtur in conatu salvandi libertatem et voluntarietatem motuum sensualitatis praecipue ad illicita. „Quidam tamen inter hos distinguunt dicentes, quod horum quidam sunt primo primi, quibus scilicet nullam prebemus [?] occasionem surgendi, sed nobis invidis surgunt in nobis et hii non sunt peccata. — Alii

---

Superior est ratio, quae coelestia contemplatur et quaerit. Inferior vero est sensualitas, quae per quinque officinas corporis temporalia sola desiderat et quaerit. Superior ergo pars spiritus vocatur, inferior homo sive spiritus. Inferior vero pars cum carne vocatur exterior homo sive caro: ideo quia a carne sola habet, quod temporalia desiderat et quaerit“.

<sup>1)</sup> Homiliae in Epist. et Evang. Dominica p. 2 hom. 15 (Dominica 6 post Trinit.) — SSL 155, 1998.

<sup>2)</sup> Cap. 21 — SSL 202, 1128.

<sup>3)</sup> Summa lib. 2 c. 21 — Cod. Vatic. lat. 4304 fol. 23; Cod. Vatic. lat. 4296 fol. 23<sup>v</sup>: „Post originale agendum est de actuali peccato: sed quia omne mortale actuale est ex libero arbitrio, premittendum est de libero arbitrio. Cuius tractatus, ut evidentior sit [explanatio], sciendum, quod cum anima simplicis essentiae sit et indivisibilis, propter varia tamen officia dividitur in duas partes, scilicet in inferiorem et superiorem. Inferior dicitur sensualitas, superior ratio.

<sup>4)</sup> L. c. „Est autem sensualitas vis animae inferior, ex qua est motus, qui intenditur in sensus corporis et illos exercet in appetitus rerum pertinentium ad corpus. — Ratio dividitur in duas partes: Inferior dicitur scientia, quae intendit recte administrationi temporalium, Superior intendit divinis et celestibus rebus, et dicitur sapientia“.

sunt quasi secundo primi, quibus damus occasionem, ut si quis eat ad choreas causa recreandi, et ibi inspiratus alicuius specie surgat in eo primus motus citra cogitationem tamen, et tales sunt venialia peccata. — Nos dicimus utrosque venialia, sed forte ultimos graviora<sup>1)</sup>.

Insolubilis autem ipsi est quaestio, cur tales motus in hominibus sint peccaminosi, non tamen in brutis. Patet hoc ex modo tentativo respondendi: „Reponsio, quia caret ratione, qua possit reprimere talem motum. Sed et homo tunc non utitur ratione ad reprimendum illum, quod non est citra cogitationem. Ideo potest dici, quod Deus talem instituit naturam hominis, ut peccatum esset ei talis motus. Sed non sic bruti animalis. Quia ita possit queri, quare ipse coitus in bruto non sit mortale sicut in homine“<sup>2)</sup>. Refugit ergo ad voluntatem positivam divinam, et sic fatetur internam rerum connexionem non apparere<sup>3)</sup>.

Peccaminositatem actuum aliarum animae partium explicat sicut magister. Non vero concedit, quod actus circa materiam venialem per complacentiam fit mortale. Ratio tamen, quam pro hoc suo asserto adducit, non supponit distantiam a principiis magistri<sup>4)</sup>.

Patet ex dictis de sententia Petri de Capua circa essentialiter venialis peccati idem valere ac de sententia magistri, quamvis ipse forte iam magis adhaeserit solis voca-

<sup>1)</sup> L. c. — Dissertit quoque de significatione „motus primi“. Hic terminus primus motus potest poni loco cuiusdam proprie appellationis et secundum hoc solum veniale dicitur primus motus. Potest etiam poni loco ordinationis, id est motus, qui est primus, id est quem nullus precessit, secundum quod aliquis primus motus est mortale, sicut dicitur de peccato in Spiritum Sanctum“. (In 2 dist. 21 — Cod. Vatic. lat. 4304 fol. 23<sup>v</sup>; Cod. Vatic. lat. 4296 fol. 24).

<sup>2)</sup> L. c. Cod. Vatic. lat. 4304 fol. 2<sup>iv</sup>; Cod. Vatic. lat. 4296 fol. 23<sup>v</sup>.

<sup>3)</sup> Est adhuc difficultas in ipso ex eo, quod videtur etiam motum mortalem attribuere sensualitati. Consentunt nempe duo Codices Vaticani (l. c. 4304 fol. 23; 4296 fol. 23<sup>v</sup>.) in tali lectione: „Aliquando ex eadem [sensualitate] surgit motus ad licita ut comedendum et huius, et iste, is non sit immoderatus, non est peccatum, si vero immoderatus, intantum potest excedere, quod est veniale, intantum quod est mortale“. — Videtur tamen tale dictum explicari posse ad modum axiomatis Petri Pictaviensis et Gratiani hausti ex Augustino: „Nullum peccatum adeo est veniale, quod si placet, non fiat mortale“.

<sup>4)</sup> Lib. 2 c. 22 — Cod. Vatic. lat. 4304 fol. 24; Cod. Vatic. lat. 4296 fol. 24: „Nos dicimus, quod tale placitum veniale est, nec dampnabitur iste iustus, qui decedit, pro illo, quia placet illi, quod ipse intantum diligit filios, scilicet ultra modum, propter tale placitum; quod alii concederent, nisi doleret se ultra modum diligere filios. — Auctoritas autem premissa [Nullum peccatum adeo est veniale, quod, si placet, non fiat mortale] intelligenda est, ut mortale ponatur in subiecto sic, quod si placeat, id est, dum aliquis delectatur in eo et consuescit illud mortale, non ut non fiat id est non incurratur; non quod illud quod placet, fiat mortale; sed est occasio eius, sicut verbi gratia aliquis consuescendo loqui cum aliqua, quod forte est veniale, ruit in consensum, et ita mortale incurritur“.

bulis, quin ipsam doctrinam in sua profunditate perspexisset.

Magister Praepositinus Cremonensis assumpsit distinctionem inter sensualitatem, rationem inferiorem et superiorem ex magistro Petro Lombardo; maiorem tamen attentionem applicat inquisitioni psychologicae harum partium, quam morali.

Disputat de eo: quatenus possit dici, quod ratio, voluntas, vel etiam sensualitas vult: „Voluntatis est velle, quia motus ille surgit ex voluntate tamquam ex radice: rationis autem dicitur velle, quia ratio impellit voluntatem ad hoc. Cum ergo rationi specialiter attribuatür discernere et voluntati velle, eodem modo sensualitatis dicitur velle, quia sensualitas impellit voluntatem ad volendum“<sup>1)</sup>.

Multum et acute distinguit de diversis potentiis animae ad modum Petri Pictaviensis<sup>2)</sup>; concludit autem tandem: „Item notandum, quod sensualitas tribus modis accipitur, scilicet magis proprie et minus usitate, secundum quod superius distinximus. Magis usitate et minus proprie, secundum quod comprehendit omne, quod habemus commune cum bestiis, et secundum hoc ymaginatio subicitur sensualitati et motus ille sensualitatis dici potest; minus proprie et minus usitate, secundum quod inferior pars rationis sensualitas vocatur. Due enim sunt rationis partes sive officia, una, qua illa inferiora ministrat; alia, qua superiora contemplatur. Una dicitur scientia, reliqua sapientia<sup>3)</sup>. Iuxta hunc modum distinguimus in homine serpentem, mulierem et virum. Serpens est, quod nobis commune cum bestiis; mulier est inferior pars rationis et dicitur sensualitas ut dictum est; vir autem superior pars rationis“<sup>4)</sup>.

Non tamen Praepositinus his suppositis sufficienter utitur ad speculative explicandam distinctionem inter mortale et veniale peccatum.

Dum ante ipsum vox „motus primi“ quasi exclusive pro motu primo concupiscentiae accepta sit, iam ipse terminologiam hanc mutavit modo eo, quem Petrus de Capua indigitaverat dicendo: „Hic terminus primus motus potest poni loco cuiusdam proprie appellationis et secundum hoc solum veniale dicitur primus motus. — Potest etiam poni loco ordi-

1) Cod. Vatic. lat. 1174 fol. 30; Cod. Vatic. Ottob. lat. 601 fol. 69.

2) II Sent. cap. 20. — SSL 211, 1025.

3) Hic ergo est aperta similitudo cum Petro de Capua.

4) Cod. Vatic. lat. 1174 fol. 30; Cod. Vatic. Ottob. lat. 601 fol. 69. — Adhuc actus rationis superioris et inferioris aliis nominibus ab ipso exhibentur: „aliud est voluntas sensualitatis, que dicitur delectatio, et aliud voluntas rationis, que dicitur consensus... Aliud enim est velle delectari, aliud velle perficere“. (Cod. Vatic. lat. 1174 fol. 32; Cod. Vatic. Ottob. lat. 601 fol. 70<sup>v</sup>).

nationis, id est motus, qui est primus, id est, quem nullus precessit, secundum quod aliquis primus motus est mortale, sicut dicitur de peccato in Spiritum Sanctum<sup>1)</sup>. Praepositivus nunc in omni facultate admittit motus primos. Ne tamen cogatur admittere ipsos esse motus voluntatis, statuit, „quod ille motus non surgit ex aliqua illarum virium anime, sed potius ex vitio deformante vim. Quelibet enim vis habet vitium eam deformans. Vis irascibilis habet vitium, quod dicitur ira seu irascibilitas. Vis concupiscibilis [que est voluntatis] habet vitium, quod dicitur concupiscentia seu concupiscibilitas“<sup>2)</sup>.

Distinctionem inter motum primo primum et secundo primum, a Capuano iam commemoratam pro sensualitate, extendit ad omnes primos motus. Sed nequaquam intendit negare peccaminositatem motus primo primi, „qui non est in nostra potestate“<sup>3)</sup>. Nam „primo primus peccatum est, quia ex vitio surgit et ad illicitum tendit“<sup>4)</sup>. Ipse fatetur rationem, qua motus hanc sententiam amplexus sit. „Nescirem respondere ad hoc argumentum: Tu scis, quod illicitum sit tibi sic moveri, quia motus primo primus est illicitus et moveris. Ergo peccas. — Item ille motus malus est. Dicit enim apostolus, quod odi malum, hoc ago. Sed illud malum non est culpa. Ergo est pena tantum. Debit ergo dicere [1174 fol. 32] apostolus: quod odi malum, illud patior, et non, illud facio. — Item si tantum pena est a Deo inflictata: Ergo Deo placet iste motus. Ergo apostolus debuit potius illud malum diligere quam odire“<sup>5)</sup>.

Udo in Commentario suo in libros sententiarum in quaestiones tantum selectas Petri Lombardi inquirat. Tamen non negligit singulas partes animae humanae enumerare et declarare.

Expositis terminis ad modum Petri Lombardi putat „diligenter advertendum, quod sicut primum peccatum consummatum est ex suggestionem serpentis et consensu viri et mulieris, sic et in no-

1) Summa lib. 2 c. 21 — Cod. Vatic. lat. 4304 fol. 23v.

2) Cod. Vatic. lat. 1174 fol. 131v; Cod. Vatic. Ottob. lat. 601 fol. 70

3) L. c. 4) L. c.

5) Cod. Vatic. lat. 1174 fol. 31v; Cod. Vatic. Ottob. lat. 601 fol. 70. —

Exemplum depravationis per ludos Scholasticorum inductae praebeat Glossa Cod. Vatic. lat. 1174 fol. 65v. (saeculi 13): „Notandum, quod sunt quatuor moventia in nobis: Natura, sensualitas, ratio inferior et superior. — Secundum primum est lex nature; secundum sensualitatem est lex carnis; secundum inferiorem rationem dicitur lex Moysis; secundum superiorem dicitur lex spiritualis. Prima, scilicet naturalis, est applicativa ad verum et bonum, et se habet ad legem Moysis sicut se habet semen ad arborem. Sicut ergo arbor non est idem quod semen, sic nec lex Moysis quod lex naturalis. Lex autem Moysis explicativa est, ostensiva et coactiva. Lex evangelii dicitur expressiva et affectiva. Non enim est solum secundum modum agendi, sed etiam afficiendi. Unde in Iohanne dicitur: Docebit et suggeret vobis omnia etc. — Lex carnis abusiva est“.

bis consummatur peccatum per suggestionem serpentis et consensum viri et mulieris. Sicut enim superior pars rationis est in inferiori homine quasi vir, inferior vero quasi mulier, sic etiam primus motus sensualitatis est quasi serpens. Cum ergo homo primo motu sensualitatis movetur ad peccatum, tunc serpens suggeret mulieri comedere vetitum pomum. Quae si cohibeatur auctoritate rationis, tunc est veniale peccatum, quia ratio non delectatur. Si vero aliquandiu delectatione teneatur, licet non procedat, vel etiam non deliberet procedere in opus, comedit mulier sine viro et est quandoque mortale peccatum. Si autem producat, vel etiam producere in actum deliberet, tunc mulier comedit pariter cum viro, quod semper est dampnabile, quia delectatur ratio<sup>1)</sup>.

Notat quoque distinctionem inter primum, secundum, tertium et quartum motum. Quamvis eam dicat aliorum, tamen ipsi non contradicit. Est in quaestione, utrum veniale possit fieri mortale: „Primus enim motus et secundus non dicitur respectu aliorum motuum, sed diversarum proprietatum sive potentiarum. Primus enim motus dicitur, qui sola sensualitate conceptus est. Et quicumque tales sunt, primi sunt, quia ex sensualitate, quae est prima causa peccati, tantum descendunt et in ea sola consistunt. — Secundus autem motus dicitur momentanea delectatio peccati sine deliberatione facti. Et secundus ideo dicitur, quia in sola ratione scientie [= secundum Scholasticos ineuntis saeculi 13i et ipsius Udonis definitionem: in sola ratione inferiori], quae secundario hominem ad peccatum ducit, continetur. — Deliberatio autem facti et perpetratio deliberati peccati tertius est et quartus<sup>2)</sup>. Ex quibus magis explicatur, quando peccare mulieris sit veniale et quando mortale. Momentanea delectatio rationis inferioris sine deliberatione facta apparet ut merum veniale peccatum.

Ratio dicitur consentire non tantum „quia voluntas, quae est eius comes, consentit, sed quia permittit consentire, cum prohibere posset<sup>3)</sup>. „Hoc idem ostendit Augustinus dicens: non potest peccatum vel cogitandum suaviter vel perpetrandum efficaciter in mente discerni, nisi summa mentis intentio, penes quam potestas est membra in opus movendi vel ab opere cohibendi, male actioni cedat<sup>4)</sup>: Per hoc tamen non dicitur, quod synderesis approbat peccata; quapropter peccare proprie nequit“, nam ratio superior nullum positivum actum circa peccatum exercere valet, sed tantum omissione deficere potest<sup>5)</sup>.

1) Cod. Vatic. Palat. lat. 328 fol. 32.

2) L. c. 3) L. c. fol. 32v. 4) L. c.

5) L. c. „Quod ergo Ieronimus superius dixit, quod sinensis id est ratio nunquam se miscet tribus peccatis, intelligendum est per approbationem, quamvis miscet se per consensum et delectationem“.



Affirmat quoque nullum peccatum adeo esse veniale, quod non fiat mortale, si placeat. Notat tamen, quod „duplex est placitum, scilicet sensualitatis, quo potest dici peccatum veniale huic placere, et est placitum veniale, quo non placet isti veniale peccatum, quia si isto placito placeret, efficeretur mortale. Placitum autem rationis circa venialia vocatur, cum peccatum ita ducitur in consuetudinem, ut homo recogitans illud esse peccatum de eo non peniteat nec penitere disponat“<sup>1)</sup>.

Ne tamen ob hoc videatur omnis consensus deliberatus in levissimam quoque inordinationem haberi pro mortali peccato. Hac de re quidem nihil decisivi dicit. Adducit tamen ut sententiam non spernendam eam, quae agnoscit consensum deliberatum in veniale. Cui etiam consentire videtur, ut ex immediate antea citatis de placentia in peccato elucet (fol. 64)<sup>2)</sup>.

B. de Lang dictis vix quidquam novi addit.

Quaestionem de peccaminositate primorum motuum caustice excolit. Affert tamen hac occasione etiam aliqua fundamentalia: „Primus motus proprie et stricte dicitur motus concupiscentie carnalis et ille est peccatum. Unde habeo legem in membris meis legi mentis mee repugnan[tem] et cap. in lege peccati, hoc est fomes peccati, unde nascitur primus motus et surgit, velit nolit homo. Unde quod nolo, hoc ago.

Large dicitur primus motus etiam ille, qui nascitur ex vi irascibili vel concupiscibili ad concupiscenda temporalia. — Causa autem, quare primus surgat in homine, quoniam tres vires anime, secundum quas vires est omnis motus, corrupte sunt. [Praepositivum ergo cognovisse videtur]. Causa vero, quare primus motus est peccatum, est quia incendit ad mortale. Et ideo primus motus in bruto non est peccatum, quia non progreditur in peccatum actuale“<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> In 4 dist. — fol. 64.

<sup>2)</sup> In 2 dist. — fol. 39 v: „Similiter omne mortale peccatum dicitur voluntarium, quia ex voluntate procedit; et veniale peccatum erit voluntarium, quia ex voluntate procedit, non solum voluntate facti, sed etiam quandoque voluntate peccati. Verbi gratia: Scit enim ille bonus homo esse peccatum superflue ridere, et tamen illud vult facere et facit. Ergo illud veniale est voluntarium. Ergo placet. Ergo est mortale, quia non est adeo veniale, quod non fiat mortale, dum placet. — Super hoc diverse sunt sententiae. Sunt enim quidam, qui dicunt, quod postquam scit illud esse peccatum et illud facit, mortaliter peccat. — Alii sunt qui dicunt, quod licet sciat esse peccatum et tamen facit, non est mortale. Sed cum ductum fuerit in consuetudinem, tunc efficitur mortale, si proponat de eo non penitere. Aliter autem non efficitur mortale, sed manet veniale“.

<sup>3)</sup> Summa q. 106 — Cod. Vatic. lat. 4297 fol. 84—84 v. — Tangit hic quoad peccaminositatem motus primi rationem eorum, qui etiam exclusa voluntarietate omni eius eum putant esse veniale peccatum. Ea enim, quae habet in quaestione, utrum homo cum minima caritate cuicumque tentationi possit resistere, et ubi affirmat hominem semper a Deo sufficiens augmentum caritatis ad resistendum recipere, non videtur licere transferre ad quaestionem de venialibus peccatis (q. 30. — Cod. Vatic. lat. 4297 fol. 28 v/29).

Ratio ultima autem, cur primus motus proprie dictus, qui est concupiscentiae, sit veniale, est in eo, quod nascitur ex corruptione concupiscibilis vis per originale peccatum causata<sup>1)</sup>. Et sic Lang accedit in aliquo ad sententiam Wernerii abbatis Si Blasii, qui ex sua parte non multum distat ab Algerio Leodiensi et Petro Lombardo.

Difficile est ob corruptionem textus plura cum certitudine eruere. Videtur tamen dicere, quod „consensus in primum motum est peccatum mortale, sicut consensus in actum, in quem tendit primus motus, est mortale<sup>2)</sup>“. Motus autem de dicendo verbum (?) est veniale, et consentire in motum est veniale, et consentire in actum [fol. 84 v], in quem tendit motus, est veniale. Et hec differentia, quia actus ille vel dicere est veniale. Et ideo consensus in illum est veniale. Sed actus, in quem tendit primus motus, est mortale. Et ideo [consensus] in illum est mortale<sup>3)</sup>“. — Quamvis sit influxus etiam voluntatis in primum motum, est veniale tantum peccatum, nam „sive procreetur sive non, venialis est, dummodo sit primus. Et aliud est de consensu sequente primum motum, quod facit primum motum, cui consentit, mortale, non dico primum. In primum enim motum impossibile est consentire, sed in aliquod post primum. Aliud de consensu precedente primum, ut quando procuratur. Consensus enim subsequens excipit motum precedentem et ordinat eum iuxta aliquem finem, et ideo quia exprimitur a ratione mortalis est. Motus autem sequens consensum excipitur a ratione, quia non dirigitur in finem, nec ordinatur a ratione<sup>4)</sup>“.

Similiter „morosam cogitationem“ mortale esse peccatum defendit<sup>5)</sup>.

3. Stephanus de Langton, qui quoad plurima ingenii profundi specimen praebet, nostrae quaestioni non multum immoratur; quae tamen dicit omni consideratione digna sunt, quippe quae influxum speculationis philosophicae pandant et paucis verbis difficultatibus motis respondeant.

„Est enim sensualitatis pars infima, qua movetur ad illicita et venialia operatur; est superior, qua movetur ad licita ut ad com-

<sup>1)</sup> q. 80 — Cod. Vatic. lat. 4297 fol. 65 v. Ad quaestionem „Utrum ira sit veniale“ respondet: „Vitium est originale et tamen ira veniale. Et eius motus venialis non est in potestate nostra, et tamen non est primus motus, si stricte accipiatur hec appellatio primus motus. Large enim sumpta appellatione concedimus, quod ille motus ire est primus motus vis irascibilis. Similiter multe cogitationes sunt, que non sunt primus motus. Et dicimus, quod ira venialis ideo est peccatum, quia non potest esse motus eius sine veniali peccato, quod est comes eius. — Et dubium esse potest, utrum peccatum illud [nempe quod est comes] sit perturbatio [fol. 66] vel error quicumque. Credo tamen, quod sit error venialis, licet, si placet, dicatur error [mortalis]“.

<sup>2)</sup> Nota ex supra dictis, quod „primus motus proprie et stricte dicitur motus concupiscentiae carnalis“.

<sup>3)</sup> q. 106 — fol. 84. <sup>4)</sup> Ibidem. <sup>5)</sup> q. 63 — fol. 53 v.

edendum et bibendum et huius, et hanc Christus habuit; est suprema pars, que tum ratio tum scientia nuncupatur, quam scimus bene conversari in medio huius prave rationis et temporalia ministrare, secundum quod dicitur ratio ordo rerum gerendarum (correspondet rationi inferiori); hec autem subservit economice; rationis autem infima sapientia dicitur quasi sapore virtutum condita scientia; hec subservit ethice. Per eam itaque habemus scientiam de eternis id est de premiis et penis, de quibus ait sacra pagina; per eandem quoque scimus spiritualia ministrare. Superior autem pars rationis dicitur intellectus, que subservit ypothetosi id est tehologie inferiori, que agit de angelis et de eorum gerarchiis. Suprema pars dicitur intellectuitas vel intelligentia, que subservit ypert [fol. 17] [he]josi, id est ad speculationem bone trinitatis...<sup>1)</sup>

Dividit ergo partes animae secundum diversas scientias sive speculativas sive practicas, quarum sunt subiecta.

Liberum arbitrium nostrum potest sequi et rationem et sensualitatem. „Si autem sensualitatis fuerit voluntas, malum eligitur; si rationis, ad meliorem partem arbitrium inclinatur“<sup>2)</sup>. Non ergo ratio ipsa potest dici peccare<sup>3)</sup>.

Quamvis non distinctius loquatur, tamen haec pauca ipsum ut statuta Lombardi pie observantem monstrant. Cognoscit adhuc motus primo primos, de quibus iam Petrus de Capua locutus erat, et ab eis similiter rationem peccati removet<sup>4)</sup>. Id quod prohibetur, est „consensus et delectatio rationis vel secundum sensualitas. Est enim quidam motus sensualis mortale peccatum, quidam autem veniale, ut aiunt“<sup>5)</sup>.

Etiam influxus Abaelardi apparet, quasi modificans Lombardum. Dicit enim Stephanus mendacium semper esse peccatum mortale, quia mentiri est contra mentem ire<sup>6)</sup>. Mira tamen est distinctio, quam ponit dicendo

1) Summa q. 49 — Cod. Bamb. Patr. 136 fol. 16 v.

2) Summa q. 48 — Cod. Bamb. Patr. 136 fol. 16 v.

3) Ibidem: „Commodius tamen dici videtur, quod ratio non peccat, ut sub eodem tropo dicatur peccare, quo dicitur rex facere mala, que fiunt Parisius, quia dissimulat ea et impunita relinquit, non prohibet, cum debeat et possit“.

4) Summa — Cod. Bamb. Patr. 136 fol. 42 in quaestione, an prohibeatur omnis concupiscentia, respondet negative „de illis, qui sunt primo primi, id est ante quos nulli. Illi enim, cum non sint nostre potestatis, non constituunt hominem transgressorem. Nec etiam concupiscentia prohibetur, que mater est et radix omnium huiusmodi motuum, id est pena non culpa“.

5) Ibidem. — Noto sub sensualitate a Stephano etiam rationem inferiorem complecti.

6) Summa — Cod. Bamb. Patr. 136 fol. 41 v: „In eodem quoque precepto continetur mendacium, circa quod queritur, an licite quis possit optare se locutum esse mendacium vel se mentitum esse. Legitur enim, quod Micheas propheta predixerat populo captivitatem, cui captivato in solatium dixerat: surge quiesce. Tandem in excusationem sui legitur dixisse: Utinam

„quod viro perfecto non licet mentiri [ex necessitate], imperfecto autem licet, quamvis veniale peccatum incurrat“<sup>1)</sup>.

Guilelmus Altissiodorensis episcopus etiam commemorat distinctionem celebrem Petri Lombardi inter facultates animae, eaque utitur modo ipsius magistri<sup>2)</sup>. Revertuntur apud ipsum sententiae Augustini ut referuntur in secundo sententiarum:

„Si ergo motu sensuali tantum peccati illecebra tenetur veniale ac levissimum est peccatum. Si autem inferior pars rationis consenserit, ita ut sola cogitationis delectatione sive voluntate perficiendi teneatur, mulier sola comedit, non vir, cuius auctoritate cohibetur voluntas, ne usque ad opus perveniat. Si autem assit plena voluntas perficiendi, ut, si assit facultas, ad effectum perducatur, vir quoque manducat, quia superior pars rationis illecebrae consentit, et tunc est damnabile et mortale peccatum. Quando autem mulier sine viro gustat, quandoque est veniale, quandoque mortale. Ut enim dictum est, tunc mulier sine viro gustat, cum ita delectatione cogitationis peccatum tenetur, ut faciendum non decernatur, vel cum vir facit, ut liceat mulieri effrenata libertate in peccatum egredi. Igitur si peccatum non diu tenetur delectatione cogitationis, sed statim, postquam tetigerit mulierem, a viro repellitur, veniale est. Si autem diu tenetur in delectatione et si voluntas perficiendi desit, mortale est, et pro eo damnabitur vir et mulier simul, id est totus homo, quia vir non cohibuit mulierem sicut debuit; unde potest dici consensisse“<sup>3)</sup>. Quam sententiam Guilelmus conatur adhuc scholastice explicare.

Definitiones singularum partium non exhibet. Quid tamen sub singulis intendat, ex eo clarum est, quod dicit se Lombardi sententiam proponere. Explicite tantum conceptum sensualitatis determinat. In oppositione nempe ad sensualitatem brutalem, quae nobis communis est cum brutis, et in qua nequit esse peccatum, statuit sensualitatem „largo sumpto nomine sensualitatis, ut dicatur sensualitas quelibet potentia, qua potest aliquis delectari in re sensibili“<sup>4)</sup>. Includit ergo in ejus extensionem — sicut iam notatum inveniebat apud Lombardum — etiam rationem inferiorem.

Decisivam et completam rationem peccati tribuit „iudicium sive deliberatio rationis“<sup>5)</sup>.

essem vir non habens spiritum et mendacium loquerer. Si ergo hoc est tantum mortale peccatum, ergo licite potuit optare se mortaliter peccasse. Dicimus, quod numquam optavit se mentitum esse; quod semper est mortale, nam mentiri est contra mentem ire. Sed optavit se locutum esse mendacium, id est falsum fuisse populum esse captivandum. Potuit enim dicere falsum sine peccato, sicut potest aliquis mentiri et ita peccare mortaliter, dicendo tamen verum“.

1) Ibidem. 2) Summa aurea II tract. 28 q. 2.

3) Ibidem II tract. 28 c. 1 q. 2.

4) Ibidem II tract 28 c. 1 q. 1. 5) Ibidem.

Capacitas rationis inferioris qua talis et sensualitatis non potest attingere mortale, etsi obiectum sit grave, quia actus eorum non est ex deliberatione rationis<sup>1)</sup>.

De re ipsa Guilelmus non nisi incidenter tractat. Notatu digna praesertim sunt, quae dicit de motibus primis, de quorum peccaminositate multa volvit.

„Dicimus, quod primus motus est peccatum, quoniam primus motus dicitur ille, quo homo movetur voluntarie ad illicitum ante iudicium sive deliberationem rationis“<sup>2)</sup>.

Primum autem motum tribuit non tantum sensualitati, sed etiam rationi, sicut „cum aliquis movetur subito per corruptionem rationis leviter motu erroris in contrarium articulo fidei sine deliberatione rationis praecedente“, vel etiam aliter „cum subito et ex corruptione sola delectatur ratio in aliam veritatem quam in primam“<sup>3)</sup>. Distinguit quoque inter primum motum vis concupiscibilis brutalis et motum vis concupiscibilis humanae. „Motus vis concupiscibilis brutalis non est voluntarius sed naturalis et ideo non est peccatum ad minus primo; sed concupiscibilis humane est voluntarius et peccatum, etiam quando movetur ante iudicium rationis ad delectandum in re sensibili“<sup>4)</sup>.

Exigit tamen ad peccaminositatem motuum primorum, ut sint in potestate. Id quod eis concedit „in singulari et non in universali, quoniam de quolibet primo motu potest aliquis vitare, ut non veniat sed nullus potest vitare, quin aliquis primus motus aliquando veniat, quoniam illum primum motum, quo aliquis concupiscit mulierem, potuit ipse vitare ante, si cogitasset de Deo et penituisset de peccatis suis“<sup>5)</sup>.

Venialitatem consensus surreptitii inferioris rationis in peccatum explicat ex eo, quod talis consensus est ex sola corruptione<sup>6)</sup> dicitque in hoc casu, „quod proprie loquendo consentire in illecebram carnis est actus solius inferioris partis rationis. Dicitur tamen improprie ratio superior consentire, quoniam non cohibet eam per legem scriptam in corde suo et hoc est, quando

1) Ibidem II tract. 28 c. 1 q. 2.

2) Ibidem II tract. 28 c. 1 q. 1.

3) Ibidem II tract. 28 c. 2 q. 4 incidens.

4) Ibidem II tract. 28 c. 1 q. 1.

5) Ibidem. — Contra Praepositinum arguit in quaestione, „utrum primus motus ad comedendum sit peccatum“. (Summa aurea II tr. 28. c. 2 q. 1 incidens). „Appetitus ad comedendum, qui est in vi brutali, non est peccatum, nec valet haec argumentatio: Iste motus est ad illicitum, igitur est peccatum; quoniam non est ad illicitum potentie brutali, sed est ad illud, quod est illicitum libero arbitrio sive voluntati humane. Sed si motus ille est a libero arbitrio, tunc est peccatum, ut patet in lecatore saturo, qui dolet, quia non potest comedere bonum morsellum: in eo movetur voluntas humana et non brutalis appetitus“.

6) L. c. q. 1.

homo non revertitur ad cor nec ad primam veritatem, quae relucet in corde suo<sup>1)</sup>.

Iam etiam monet de ratione intima, quare delectatio in creato sit mala. „Quia cum homo debeat cor suum Deo sicut praeceptum est: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo etc., non licet ei dare aliquam partem creature, ut aliquo modo delectetur in illa“. (II tr. 28 c. 22).

Inquirit Guilelmus adhuc subtiliter, quomodo sit possibile peccatum in synderesi, quae ipsi est identica cum ratione superiori. Recurrit quidem immediate ad errorem in facultate, applicat tamen hic dicta etiam ad voluntatem correspondentem huic parti rationis. „Notandum, quod duas habet vias: unam, quae incipit a prima forma, et secundum quod in ea videt regit se. Cum enim ipsa sit vera imago Dei, in se videt Deum, in quo videt veram iustitiam, veram mansuetudinem et sic de aliis. Et secundum quod dono sapientiae magis fuerit illustrata, perspicacius videt peram (?) in prima forma; et sic humiliat se et conformare se ei nititur. Videns enim, quid faciendum, quid non faciendum, quia videt ibi omnia quae sunt iuris naturalis, secundum hanc viam numquam peccat ratio sive synderesis. Et si homo hanc viam sequeretur, numquam peccaret... Habet ratio aliam viam, cum incipit discretionem suam a sensibilibus. Et secundum hanc viam potest decipi per rationes sensibilibus apparentes...“<sup>2)</sup>.

Johannes de Trevisio, cum sibi finem praestiterit exponendi sententias Guilelmi Altissiodorensis, mirum non est, quod vix quidquam novi in hac materia affert.

Tantum per transennam tangit distinctionem inter tres partes animae usitatam. „Secundum Augustinum serpens est primus motus sensualis; et mulier est inferior pars rationis, inquam scientiam (!); vir est ratio, cui deputata est scientia, et tunc mortale; sed in primo motu veniale, licet in medio aliquando veniale, si statim ut mulierem tetigerit a viro repellitur; aliquando mortale, si diu tenetur in delectatione, quamvis voluntas perficiendi desit, quia vir non cohibuit mulierem, sicut debuit, imo potest dici consensisse“<sup>3)</sup>.

Haec distributio categorica neglecta propositione definitionum suspicionem movet, tales formulas secundum suam vim non iam plene intellectas esse. Cognoscit tamen Johannes veniale in ratione superiori dato obiecto veniali. Consensus autem in delectationem semper est mortale<sup>4)</sup>, id quod etiam Altissiodorensis statuit.

<sup>1)</sup> L. c. a. 2. Cf. de hoc Udonem. <sup>2)</sup> L. c. II tract. 12.

<sup>3)</sup> Summa lib. 2 c. 24. — Cod. Vat. lat. 1187 fol. 18 v. — Notat etiam (l. c.), quod secundum Guilelmum Altissiodorensem „serpens est diabolus suggerendo exterius, mulier vero sensualitas sive caro in primo motu; vir autem ratio, quae comedit consentiendo“. Secundum supra dicta tamen patet hoc tantum in quibusdam locis Altissiodorensis verificari.

<sup>4)</sup> L. c.

Ad rationem peccati indispensabilem putat libertatem; quapropter distinguit inter motum primum potentiae brutalis et potentiae dependentis a libero arbitrio<sup>1)</sup>. Prior est quidem „ad illicitum, non tamen ad illicitum potentie brutali“, quae cum nihil habeat dependentiae a libero arbitrio, nec ex hoc peccatum contrahere potest. Rationem primi motus ideo proprie reservat illi motui, „quo movetur homo voluntarie ad illicitum iudicium sine deliberatione rationis“<sup>2)</sup>. Sunt quoque hi primi motus in potestate nostra, „quia de quolibet primo motu potest aliquis vitare, ut non veniat, licet nullus potest vitare, quin aliquis primus motus aliquando veniat, sicut nauta foramen navis, sed non omnia“<sup>3)</sup>.

Admittit etiam primum motum in ratione „duobus modis, primo, cum quis subito movetur in contrarium articulo dubitando sine deliberatione, quia tunc esset mortale, cum subito ex corruptione delectatur in alia veritate quam in prima et sine deliberatione“<sup>4)</sup>.

Guilelmus Alvernus vix quidquam profert, quod exhibeat clare eius in hac re sententiam. Forte est reminiscencia doctrinae Lombardi de muliere, viro et serpente, si dicit tentationem fieri tribus modis, scilicet cogitatione, delectatione et consensu<sup>5)</sup>. Provocat tamen ipse pro hoc loco ad Gregorium Magnum super 4 Matthaei. Nec dicit ulterius quidquam, ex quo possit concludi, quid sentiat de peccaminositate actuum sensualitatis et rationis inferioris. Ea, quae de tentationibus habet, hunc ad finem nimis vaga sunt<sup>6)</sup>.

Ipsam tentari per blanda non potest esse nisi in eo, „qui aliquatenus ea concupiscit, sed non praecise vel simpliciter ea vult; similiter et per aspera vel adversa illum solum tentari necesse est, cui etsi quid doloris inferunt, non tamen ipsum deiciunt, sed quasi aliquantulum vulneratus adhuc stat nolens hostibus se tradere, hoc est, ut adversa effugiat, adversariis consentire“<sup>7)</sup>. Est ergo tentatio iam etiam in aliquo primo motu ad illicitum. Tamen „sicut levis percussio non aufert vel tollit sanitatem, et quandoque etiam nec laedit nec vulnerat patientem: sic ipsum concupiscere non statim occidit animas nostras semper, interdum autem nec vulnerat, neque laedit laesione, quae multum curanda sit; et sicut motus pedis ad casum, sic se habet ipsum concupiscere ad consensum; similiter et ipsa levis impulsio ad deiectionem“<sup>8)</sup>. Videtur, sed tantum videtur, primos motus pro venialibus habere, videtur etiam mortale in consensum reponere, quin tamen ullae ex hoc certae conclusiones liceant ad id, quod determinate sentiat de partium animae relatione ad veniale et mortale.

(Cont.)

1) L. c. — fol. 18. 2) L. c. 3) L. c. 4) L. c. — fol. 18 v.

5) De tentationibus et resistentiis c. 3.

6) Ibidem c. 3. 7) Ibidem. 8) Ibidem.

Еп. Др. О. Боцян

## † О. Прелат Ісидор Дольницький,

духовний отець, літургіст і піснотворець

*Ep. Dr. Jos Bocian* — † De Praelato Isidoro Dolnyzkyy, patre spirituali, liturgista, melodo. N. 21. II. 1830 † 22. III. 1924. Studiis vacabat Romae in collegio graeco Sti Athanasii. Presbyter ordinatus a. 1856 cooperatur fuit in archicathedrali ecclesia Leopoliensi, deinde XX annos magister liturgiae cantusque ecclesiastici in dicto collegio graeco. Ab a. 1877—1916 officio patris spiritualis in seminario Leopoliensi fungebatur, eximia pietate, misericordia, mansuetudine, amore, excellens. Qua spiritualis pater in seminario Leopoliensi Sodalitium praesentationis SS. Deiparae condidit, pro quo documenta moralia e Vita SS. Deiparae panes templum Hierosolymitanum desumpta scripsit (a. 1895). Liturgista eximius et auctoritate pollens in synodo provinciali Leopoliensi (a. 1891) pro uniformitate et bono ordine divini officii celebrandi statuendis multa praestitit, librum Typicon magna diligentia sagacitateque compositum publici iuris fecit (a. 1899), pariter ac librum Cantus ecclesiastici (a. 1894), Manuale caeremoniarum (a. 1907), Instructiones de SS. Ritibus ecclesiae gr. catholicae (VI ed. a. 1900). Multa officia ecclesiastica secundum formam graeci ritus nova composuit (numero XV): Immaculatae Conceptioni BVM, SSmo Cordi Jesu, S. Josepho Sponso, S. Johanni Evangelistae, Stis Joachim et Annae, Stae Macrinae, S. Theodoro Studitae, S. Alphonso Liguorio, Translationi reliquiarum S. Josaphat E. M., Martyribus confessoribusque ecclesiae ruthenae et. c. Complura alia ascetica et liturgica scripta adhuc inedita, in manuscriptis asservantur.

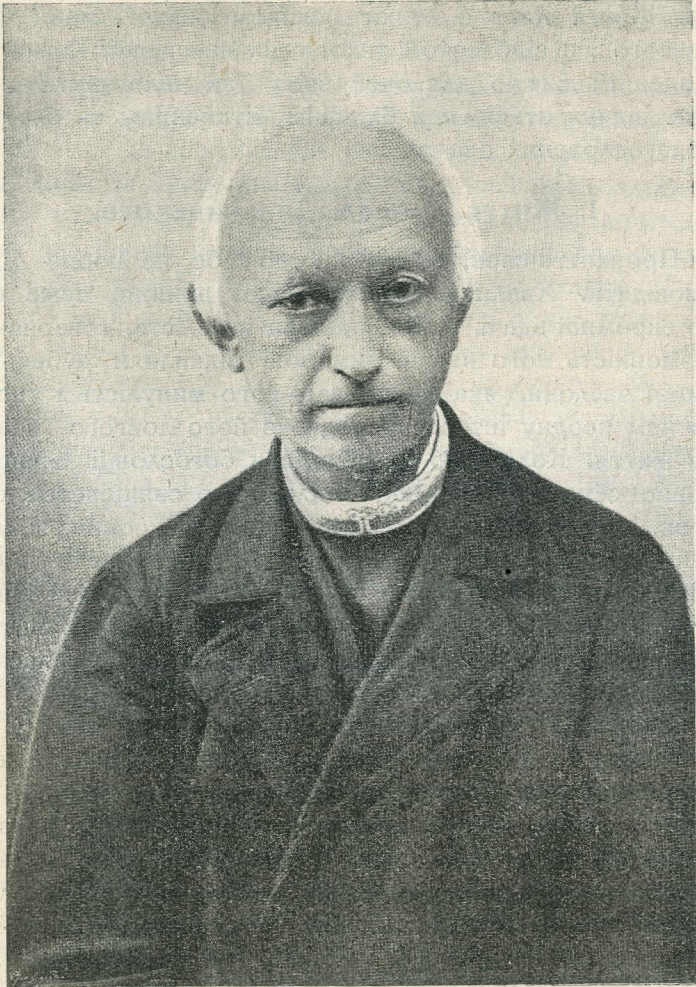
„...Don Isidoro, — quest' antico prete Romano...“

Msgre Сальві, секретар Аеп. Чяски, Апост. відпоручника на Львівськiм соборі 1891 р.

Ще в червні 1909 р. спитав був проф. др. К. Студинський бл. п. о. прелата Ісидора Дольницького: „Дідусю, а кільки то літ будете Ви жити?“ Старенький дідусь усміхнувся добродушно, подумав хвилюку й сказав спокійно: „Так єсть, девяцьдесять і чотири, — ані дня не



подарую!" За Божим благословенням сповнилось це пророче слово: за 15 літ опісля помер він дня 22. березня 1924 р., по правді на 95-ім році життя. Це благословений



О. Прелат Ісидор Дольницький

патріарший вік. Патріарший і числом днів, патріарший і великими заслугами, патріарший і Божою благодаттю. В історії й сьогочасности нашої гр. кат. церкви особа бл. п. о. прелата Дольницького це поява небуденна. Великість

її стає ще більшою, коли глядеться на неї в історичній перспективі, як на одну цілість, повну великої духової сили й ніжної одноцільної гармонії, коли зважиться її вкупі з тихими, незамітними, а великими в овочах заслугами. Життя його є „тихим сяйвом святої слави Отця небесного“, є відблеском тихого ділання ласки Божої, яка в щоденнім життю для очей світу так мало помітна, яку однак відчувається при ближшій зіткненню, та бачиться по благословених овочах.

### 1. Життя о. прел. Дольницького.

Про життя своє, як узагалі про себе, не любив Дідусь розповідати. Хвалити себе, чи свої вчинки, чуже було його скромній вдачі. Але сердешна веселість, товарискість і розмовність його нераз мимоволі відхиляли рубець тієї таємної заслони, яка закривала його минулість і переказала нам неодну інтересну подію з його довгого, праведного життя. Коли 1906 р. обходили богословці львівської духовної семінарії 50-літній ювілей його священства, один з т. зв. урядовців його, церковник М. Снігурович, завдяки частим відвідинам і довгим розмовам зібрав незамітно всі важніші дані із його життя, та списав їх для ювілейного числа органу богословців „Католицький Вхід“.<sup>1)</sup> Звідсіль беремо деякі життєписні дані, та доповнюємо їх власними споминами.

О. Ісидор Дольницький прийшов на світ дня 21. лютого 1830 р. в містечку Залізцях нових, брідської землі, а колишньої луцької єпархії, як перший син молодого священничої родини. Батько його, Іван, був парохом у Залізцях. Відумер він передчасно свого тримісячного сина, падаючи жертвою своїх душопастирських обов'язків підчас холери, яка тоді лютувала в нашій краю. Через рік потім вийшла мати його Ева за другого чоловіка, Григорія Рачинського, який по тодішньому звичаєви з рукою вдови обняв після висвячення на священника й залозецьку парохію. Хоч вітчим не заступить ніколи рідного батька, однак о. Рачинський був благородною й освіченою людиною, та дав

<sup>1)</sup> М. Снігурович, О. Ісидор Дольницький. Біографія. „Католицький Вхід“, Річник III. 1906, вип. 3. ст. 202—6.

при дбайливій допомозі сердешної матери старанне вихованне свому пасербови. Коли цей скінчив церковну шкільку в Залізцях, славу зі своєї доброї, як на той час, організації, а тимчасом підріс уже й його природній брат, найстарший син з другого подружжа, батьки вислали їх обох на науку до (німецької) гімназії в Тернополі. Були ще тоді патріархальні часи. За 12 російських рублів (ними плачено тоді ще в тернопільській окрузі) тримав тоді знакомий народній учитель двох хлопців увесь шкільний рік на страві й мешканню. Із Тернополем вьжуться два характеристичні спомини з хлопячого віку нашого школяря. Там почув він перший раз цікаву повість, покаянный приспів при поклонах: „Претерпѣвый за насъ страсти, Ісусе Христе, Сыне Божій помилуй насъ!“, — який незадовго потім принявся всюди в нашім краю. Другий спомин, це чудесне вирятування нещасного сироти від смерти, за опікою Матери Божої. Перелезачи необережно з черешні на черешню (— ягоди малому лакома річ! —) поховзнувсь він і зачав падати вниз. Мав іще стільки памяти, що закликав: „Мати Божа, рятуй!“ Упав на землю з висока й зомлів. Сусід, що саме в цю хвилю переходив, побачив це, підбіг і застав хлопця вже без оддиху. Накрив його своєю одежиною й дав знати до його хати. Принесли його домів і зачали чутити. За хвилюк хлопець зачав оддыхати, отворив очі. Перележав спокійно до вечера й через ніч, а на другий день устав цілком здоровий, мовби ніщо не сталося і пішов у школу. Це уздоровлення записалось у його серці вдячною любовю до Матери Божої. В тернопільській гімназії був малий Сидір лишень 2 роки: За старанням отчима вислав його митрополита Левицький 1845 р. до Риму, на виховання й науку в грецькій колегії св. Атаназія. З трьома товаришами-ровесниками (Йосипом Черлунчакевичем, — і відай Сінкевичем та Бачинським) виїхав він возом у далеку дорогу під опікою візника Німця, який нераз не щадив компліментів на адресу молодих, живих і (по волі — неволі серед довшої дороги) докучливих „Полячків“, як їх тоді звано. Із цієї дороги доховавсь до сьогодні записник, що його молодий подорожній писав — по італійськи. Подорож тривала 2 місяці й у вересні цього ж року прибули щасливо молоді школярі до духовної школи в Римі.



Вічний город, великі пам'ятки, нове оточення, патріархальне життя в Папській державі мали великий вплив на молоду, повну ніжної вразливості душу вихованця. В грецькій колегії мав він нагоду близше пізнати католицький схід, і рівночасно пізнати все те, що маємо ми спільного з ним, а чим ми відрізняємось від нього. На університеті Пропаганди, куди пішов він після скінчення гімназійних, гуманістичних наук, зіткнувся він із католицьким світом, якого представляли не так професори, які були здебільша Італійці, як радше ученики. Була там, як звичайно, Європа й Америка; студенти всіх націй могли ще тоді вільно, без оточень, приставати зі собою. Сердешні, приятельські спомини лучили опісля довгі часи добром налиті серця товаришів. Завдяки своїй товариській вдачі мав їх наш Сидір теж чимало і не раз згадував принагідно за них: за Николая Франко („Papa Franco“), за пізніших професорів в Іномості Николая Ніллеса Ез. і Гугона Гуртера Ез. і ин. Із професорів богословія найбільший вплив на нашого студента мав свящ. Ubaldo Ubaldi професор біблійних наук. Чи натхнене Боже слово, чи вмільсть і любов учителя предмету і слухачів, чи накінець приязнь, яка звідсіля завязалась між учителем а вдячним учеником, чи все теє разом склалось опісля на визначну любов молодого студента до біблійних наук. Це поклато в нього трівку підставу до богословського знання й довело до цього так замітного в нього біблійного способу думання й вислову, що його бачимо пізніше в його творах. Про свого вчителя згадує він з теплою любовю в своїм через пів століття пізніше писанім творі „Братство Воведенія П. Богородиць“.<sup>1)</sup> Такий самий пієтизм, як для поважного вчителя мав він увесь свій вік і для грецької колегії св. Атанасія, в якій перебув він на вихованню 10 літ, увесь

<sup>1)</sup> Львів 1895, ст. 8/9: „Щобы же почтити солодку менї память въ Господѣ упокоившогося Священника римского Убальда Убальді, мого пріятеля въ вѣчнѣмъ мѣстѣ, и Професора С. Письма въ Сѣменищи Римскѣмъ и въ Колегіи Пропаганды, приведу ту правила, якихъ маєся тримати критикъ въ розсудженю книгъ апокрифичныхъ, котри то правила онъ всѣмъ намъ лишивъ въ своѣмъ многоцѣннѣмъ дѣлѣ печатанѣмъ въ Римѣ р. 1879 подѣ титуломъ: „Введено до С. Письма“.

свій молодечий вік. На ст. 128 згаданого твору каже він, що „з цього заведення вийшли многі мужі знамениті, ревнителі спасення душ, а між ними 19 святителів нашої руської Церкви, т. є 11 Єпископів, 3 Архієпископи і 6 Митрополитів, а з них останній часом, та не заслугами, був Кардинал Сильвестер Сембратович, а перший часом і заслугами Митрополит Велямин Рутський. Він, як кажуть рукописні пам'ятники Архиву св. Атаназія (в Життю Велямина) сам оден привів на лоно Церкви католицької два, а за іншими, три міліони незєдинених Русинів“.

Великі спомини, великі зразки й великі ідеї післанництва католицького священика заохочували й так пильного та талановитого молодця до великої праці над освяченням своєї душі й над присвоєнням богословського знання. Широке гуманістичне й філософічне знання розвинуло його ум до тонкого розуміння богословії. Основне знання латинської й італійської, старо- й новогрецької мови отворило йому невичерпану скарбницю творів св. Отців Церкви. Східні мови: єврейська, халдейська, сирийська й арабська дали ключ до автентичного досліджування змісту Письма св., та богослужних книг східних обрядів. Спільне життя в інституті разом з Греками, Сирийцями, Вірменами й Арабами доповняло практично його язикові студії й давало йому змогу, пізнавати автентично ціле богацтво східних церковних обрядів. Таким чином вишколювало воно в нього цю практично-порівняну методу літургічну, яка в висліді дала йому основне знання й глибоке розуміння нашого грецького церковного обряду.

Після скінчення богословських наук і зложення приписаної статуту Колегії присяги вернув він до рідньої Галичини. Бажаючи посвятитись цілковито на службу Христови й Його святій Церкві, прийняв він таїнство священства з рук кардинала Михайла Левицького дня 13 квітня 1856 р. в безженстві. Як нежонатий став він сотрудником при архикаatedralній церкві св. Юра.<sup>1)</sup>

Молодого, побожного й працьовитого сотрудника, котрий бачив у Римі храми повні побожних парохіян

<sup>1)</sup> З давних давен, аж до часів пок. о. Теодозія Лежогубського, були сотрудниками архикаatedralної церкви тільки нежонаті священники. Дперва о. Л. був першим жонатим сотрудником кatedralним.

і прочан, дивувало дуже мале число народу на богослуженнях у катедрі. Коли ще в міській церкві „волоській“ Успення Пр. Д., було звичайно повно народу, в катедрі (по оповіданням Покійного) не було в неділі й свята на співаній Службі Божій більше ніж 20 осіб: кілька старих бабок, слуг, жовнірів та поліціантів, того народу, котрий тоді признавався до своєї української народности й церкви. Причиною цього дивного й сумного стану була не так віддаль святоюрської гори, відгородженої від міста болотами, та пусті й незаселені горби й яри василянські далеко на захід від неї, як радше недостаток ревної душпастирської праці катедрального духовенства, а перш за все брак казань у катедрі; говорилося їх тільки кілька разів у рік. Давні порядки, які були колись за Михайла Гараевича й за перші три десятиліття митрополити Михайла Левицького вже забулись. На їхнє місце прийшло заупустіння, яке сумом наповняло серце молодого сотрудника. Не маючи, як наймолодший, іншої дороги до направи цього стану, крім своєї власної праці, старався він здовоною ревністю піднести в першу чергу величність богослуження через поважну й точну відправу, через науки духовні, та мельодійний спів. У цьому побожному зусиллю найшов він двох добрих дорадників і помічників: Крилошанина Івана Лотоцького, великого знавця церковних книг і церковного обряду, та знаменитого дяка Никиту Гетьмана, мельодійного співця та досвідного знавця багатьох церковно-народних напівів, які по вірному переданню дійшли до нас зі старих часів нашої церковної творчости. Знаючи грецький обряд і спів та східні обряди, бачив молодий священник велике культурне богацтво нашої церкви в її величавих обрядах і в прегарнім співі, — богацтво, котре зачалось забувати, занедбувати, порохом припадати, котре зачинало вже через недбайливість сторожів його тратити свою культурну й життєву силу, та значіння для народу. Треба було винести ці скарги із забуття на світло денне й поставити їх на свічку. Перш за все треба було їх пізнати. Наукових учебників до пізнання церковного обряду не було тоді ще ніяких. Тому вказав йому крил. Лотоцький на книги церковні, як на одиноке й найлучше жерело до пізнання й зрозуміння нашого обряду. З осо-

бливою похвалою й пошаною відносився він до взірцевих почаївських видань, які рівно дбайливо шанували як старі церковні передання, так і живу практику та питому культурну творчість нашої української церкви. Йдучи за вказівками світлого провідника, рився молодий і цікавий священник день і ніч у церковних книгах, що їх мала катедральна церква, пресвітерський дім і крилошанська бібліотека. Захоплювався він щораз більше і глибше подібними питаннями дуже скомплікованого уставу церковного. Нераз поодинокі норми його, здавалось, суперечать собі взаємно; шукав вияснення, шукав розв'язки, шукав поради й просив тоді о. Крилошанина о його рішення. А від другого вчителя, Гетьмана, переймав він залюбки й легко наші питомі українські церковно-народні напиви: ніжні, поважні й високо мелодійні. Вихований поза краєм, не чував він їх досіль, та не бачив їх ніде записаних у книгах. У короткім часі вивчив він під справним проводом свого дяка всю цілість церковного співу для відправ недільних, святочних і щоденних, та для справування треб. Особливу увагу свою звертав він на варіанти, які попри сталий спів ірмолея були в ужитті нашої церкви, та на всі ті мелодії, яких у ірмолеєви не записано. Для лучшої пам'яті й певности клав він їх собі під ноти, якими, як музикальний, володів він легко й справно.

Зібравши таке багатство та побачивши таку велику красоту його, відчув молодий священник сам на собі велику недостачу в вихованні наших кандидатів духовного стану, перш за все тих, що виховуються в Римі. Не будучи завдяки своїй покірливій вдачі ані критиком, ані реформатором, чув він однак, що тут треба якоїсь поради дати. Щиро й отверто звернув він на це увагу своєму митрополиті та правдоподібно ще й Пропаганді в своїм річному звіті про себе. Результатом цих завважань було відай бажання Пропаганди, щоби Митрополита прислав до Риму вчителя нашого церковного обряду й співу для наших вихованців в Колегії св. Атаназія. Кардинал Левицький поручив цей обов'язок найлучшому, якого мав кандидатови, своєму архикатедральному сотрудинові, о. Дольницькому. Волю свого владики вважав він за волю Божу й радо вибрався він другий раз у дорогу до вічного міста, з яким

в'язало його багато милих споминів молодости. Взяв він зі собою ірмолой, осмогласник, почаївський й перемиський типики, разом із коротким уставцем (Перем. 1849), литургичним катехисмом Духновича (1851) своїми записками й іншими потрібними церковними книгами, та й виїхав негайно до Риму в 1857 р. — всего після одного року праці в Львові. Кінець п'ятидесятих років, це були дуже неспокійні, революційні та воєнні часи в Італії. Молодий учитель заїхав щасливо й спокійно до Риму і за благословенням побожного Папи Пія IX взявся запопадливо до праці. Механічне обучування не задовольняло його. Він хотів розбудити в своїх учнях зацікавлення для предмету й ілюстрував його порівнуваннями між поодинокими книгами церковними та порівнуваннями з сьогочасною практикою грецьких і східних церков. Археологія літургічна під той час мало цїнилась, а археологія монументальна була ще тоді лиш у початках. Патрольоґічні видання й студії вченого Кардинала Майя й Венедиктинця Пітри вказали о. Дольницькому на старинні рукописні передання грецької церкви, але не могли дати йому вченого проводу на цій ділянці. Мусів він сам собі тієї дороги шукати. Щоби вияснити собі, хто це є автором т. зв. „Маркових глав“, глядить він за старими грецькими типиконами. Найшовши перше видання типикона св. Савви з 1515 р., читає його з великим зацікавленням. Зустрівши тут багатий і важний для себе матеріал, переписує собі його докладно в головніших вибірках. Маючи цю основу, додає він до неї виписки зі старих рукописних типиків грецьких ватиканської, барберинської й криптоферратської бібліотеки. Так поволі росте матеріал, щораз багатший, щораз цікавіший. З ним разом незаметно з'ясовується в душі бажання, а далі й плян, зладити для нашого духовенства одноцільний типик, який опербися на взірцевих нормах уставу грецького а з наших книг вибравби те, що найвідповідніше і так дав нашій відправі один сталий вид богослужень. Завдання це дуже тяжке, але й дуже потрібне. З великою пильністю й витривалістю зачав одушевлений уставщик збирати з різних книг і рукописів потрібні матеріали. Робота йшла дуже поволі, хоч часу для неї мав о. Ісидор досить багато. Вихованців своїх мав він лиш кількох і кілька лишень



годин на тиждень було призначено на науку й вправи. Молодий священник, що заєдно мав перед собою засаду св. Єронима: „Vive moriturus et stude victurus“, знав, як має користати з вільного часу. Жиючи в інституті призначенім на богословське виховання й богословську науку, вважав він за потрібне, далі над собою працювати, щоб доповнити, поглибити й поширити своє богословське знання. За вказівками і в товаристві свого любого професора Убальдія студіює він докладно ціле св. Письмо Старого й Нового Завіту з великого коментарія Корнилія а Lapide. Щоби задержати в пам'яті перероблений матеріал, читає він потім відповідні гомілії Отців святих, та коментарі Єстія й Кальмета. Відтак переходить до філософії й богословії св. Томи з Аквіно. Перестудіювавши оттак докладно цілу сумму його, доповняє він біблійний і догматичний матеріал іще практичною богословією. Маючи як священник і вчитель колегії легший доступ до бібліотек і наукових кругів, залюбки заходив він до бібліотеки й архиву Пропаганди, де стрічав заєдно чимало старих і молодих знайомих і приятелів. Як обряд і спів, так цікавила його й історія нашої гр. кат. церкви. Огляд Кульчинського й Літопис Гарасевича не задовольняли його, бо давали загальні лиш начерки. Він немов привик уже до того, щоб кожну річ пізнавати основно й документно. В архіві Пропаганди находить він незвичайно багато листів, актів і записок, дуже цінних для розуміння історії нашої гр. кат. Церкви, але іще ніким не використаних. Особливого пієтизму набрав він для великого митрополита Йосифа Велямина Рутського, котрого великий наш приятель, Папа Урбан VIII назвав був „руським Атанасієм, Атлянтом Унії, стовпом Церкви“. Найшовши в архіві згромадження його життєпис, писаний наслідником, митрополитою Корсаком, переписує собі його наперед увесь у записник, а потім пише його ще раз гарним начерком на гарнім папері. Додає потім до життєпису копії листів Рутського й дає все тєє разом оправити в скірку о червоній красці, яку особливо він любив.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Копію цю забрали Москалі підчас світової війни з бібліотеки преосв. Митрополита Андрея.

Студіюючи обряд і історію своєї церкви, не відокремлюється о. Дольницький і від ширшого наукового світу західної Європи. Знаючи добре італійську мову, присвоєє він собі без трудношти наперед французьку, а далі й англійську мову, аж до ступеня легкого й вільного володіння ними.

Тимчасом зачала тиха покірна особа вчителя грецької колегії, о. Ісидора, ставати щораз більше зноюю й популярною серед духовних кругів Риму. Незабаром мав він стати й інтересною сензацією.

З давна давен було таким звичаєм, що на Папській понтифікальній Службі Божій євангелія читалась по грецьки а діякона давала грецька колегія св. Атанасія, — очевидно Грека родовитого. Грецький спів не робив на музикальних Італійцях великого вражіння, бо Греки, як інші східні народи, вважають за ідеал красоти, співати не чистим голосом, але стисненим через горло або ніс. Яке велике було здивування, коли на величавій Папській Службі Божій заспівав нараз грецьку євангелію руський учитель церковного співу, Don Isidoro, вихований на італійській культурі. Чистий басовий голос о широкій скалі, баритоновій кольоризації й великій силі, яка без трудношти опановувала величезні простори базиліки св. Петра, та нарешті спокійний побожний напів, зробили на всіх слухачів незвичайно сильне вражіння. Сам побожний Папа Пій IX звернув свою увагу на нечуваного досіль діякона й забажав побачити його. Та здивувався дуже, як станув перед ним невеликого росту й худавий священник о милім, усміхненим лиці: — судячи по голосі гадав він, що побачить великана. Маючи як найкращу опінію про нього, висказався Отець з великим признаннем про його службу, поблагословив його сердешне, й висказав своє бажанне, щоби він, по змозі, завсіди діяконував на його Службі Божій. Наймиліщі спомини із цих діяконувань вязались у Покійного з памятною Службою Божою в день 1800 літнього ювілею мученицької смерти св. верховних апостолів Петра й Павла в день 29 червня 1867 р., це є в день величавої канонізації нашого св. священномученика Йосафата.

Серед тихої праці, над нашим співом і обрядом церковним між нашими питомцями в грецькій колегії в Римі —

а був тоді між ними й Сильвестер Сембратович, Лемко, що вже в тих часах, як свідомий своєї народности Українець фонетикою підписувався — найшов о. Дольницький прихильника і сердешного приятеля в архієпископі Йосифови Сембратовичеви, котрого в 1865 році покликано до Риму як святителя для питомців грецької колегії. Обі святі душі зблизила до себе дуже скоро велика взаємна гармонія: добродушна, щира вдача, побожність, велика любов для Матери Божої, знання Письма св. і церковного обряду. Серед молоді братії не чув себе о. Дольницький ніколи самотнім на чужині: а коли приїхав і осів у його колегії святий Владика, почув він себе тоді по правді щасливим. А вже найбільшим щастям для нього було те, коли наш архієпископ, для якого він мав великий пієтизм, вибираючись у дорогу по збирання складок на канонізацію св. Йосафата, взяв о. Ісидора за свого товариша. Далека дорога до достойників австро-угорської монархії, в першій мірі церковних, була в виду великої цілі й милого товариства правдивою приємністю. Нераз і дуже радо згадував покійний про цю подорож, тим більше, що св. Йосафат благословив збірці. При його допомозі зібралось стільки гроша, що не тільки покрились усі видатки, але ще й зосталось чимало готівки, яку о. секретар передав (вже не пригадуємо собі добре, чи конгрегації св. Обрядів, чи Ч. Камері Апостольській) на майбутню канонізацію Українця.

Підчас тієї мандрівки загостив о. Дольницький і до свого рідного краю — не бачивши його майже 10 літ. Застав він тут серед духовенства й народу свого якийсь незвичайний рух, з якого не вмів він здати собі справи. Його одноцільна, гармонійна душа не могла збагнути всіх тих суперечностей, серед яких жила й якими непокоїлась наша галицька суспільність у 60 і 70-х роках минулого століття. Народня свідомість і просвіта будились у народі елементарною силою, — але розходились в двох протилежних і поборюючих себе взаємно напрямках: народнім і москвофільським. Нечисленна свіцька інтелігенція стояла при демократичних принципах і простій народній мові українській. Духовні круги, по званню слуги покірного Христа, жили псевдоаристократичними переданнями шля-

хецької Польщі, цурались простої хлопської мови, дома говорили по польськи, а писали штучним жаргоном церковно-словянсько-росийським (по рецепті „Слова“) й називали це „твердою рущиною“... З противенства до посягань Польщі звертались вони зі симпатіями до Росії, — не дивлячись на те, як вона саме в той час жорстоко нищила руську віру католицьку й українську народність, заганяючи тяжко досвідчований український нарід на Холмщині й Підляшу в обійми польських опікунів. Некритична малограмотність веліла їм добачувати в винародовлюючій московщині ідеал і піддержку „руської“ народности, та шукати свого порятунку в забийчій ассіміляції з московщиною на народнім і церковнім полі. Спеціально духовні круги, на жаль недостаточно образовані й поверховно думаючі, видвигнули, як рятунок церкви й народности, обрядове питання й ставили його в дусі ворожим до своїх рідніх церковних передань, а далі й до католицької Церкви. Чим менше мав хто річезового знання, тим більше почував він себе в праві все критикувати й реформувати. А нарід тимчасом, дивлячись на таку деморалізацію зі сторони своєї інтелігенції, шукав потіхи в горівці.

Бачив все теє побожний о. Дольницький, не знаючи однак, звідки воно походить й до чого прямує, — але відчував, що як не прийде основне оздоровлення, мусить воно дійти до якоїсь великої катастрофи. Тому з великим розчаруванням і жалем у серці вертав він з Преосв. Йосифом назад до Риму, щоби там посвятити всі свої скромні сили на приготування до величавої канонізації нашого великого заступника св. священомученика Йосафата. Найлучшим способом до сього було для його скромної вдачі, виконання поручень свого дорогого Владики, котрий після свого повороту до Риму приступив як третій постулятор канонізації побіч василіянського архимандрита з Грота-феррата о. Николая Контіерія й ігумена василіянської церкви свв. Сергія й Вакха в Римі, о. Михайла Домбровського. Коли росли приготування до великого свята, росла й душа й радість о. Дольницького. День канонізації, на якій він, як це вже було згадано, фунгував як Папський діякон, а потім величаві тридні в честь нашого Святого,

на яких він підчас академії в колегії Пропаганди мав промову, — зачислав він за найщасливіщі дні в своїм життю.

Коли торжества канонізаційні минули, а побожного Владика Йосифа вислано з Риму як Апостольського адміністратора перемиської єпархії, почувся о. Дольницький самотинцем. Вістки з краю про нездоровий обрядовий рух смутили його серце й будили мимоволі бажання, по змозі причинитись до поставлення сього питання на властиву археологічно-наукову підставу, замість політичної. Бивсь він з гадками, як це зробити, а не мав у кого порадитись, бо Греки були для нас далекими, а Василіянин Домбровський і воскресенці Кайсевич та Семенко стояли на проти-лежно ексцентричним ставовищі польським.

Несподівано найшлась чужосторонна людина, яка хоч у часті в пригоді стала. Саме тоді приїхав до Риму Еспанець Іван de Castro, вчений дослідник церковного співу латинської Церкви. Вибравсь він із Мадриду в тій цілі, щоби майбутньому Ватиканському соборови предложити свої гадки в справі реформи церковного співу. Бажаючи теж пізнати спів східних церков, звернувся він у цій справі до монастирів і колегій орієнтальних у Римі. „Між іншими, — каже він у своїй книзі про методу церковного співу грецько-словянського<sup>1)</sup> — пізнав я вчителя гр.-словянської літургії й співу руської церкви в Папській Колегії грецькій св. Атаназія Вс. О. Ісидора Дольницького, котрий дав мені в руки велику книгу п. т. Ірмологій, відбиту в Львові, в Королівстві Галичини 1816 р. Вона обіймає в словянській мові всі види пісень, що їх уживає церква грецько-руська, написаних вправді європейськими музичними знаками, але перенятих зі старих грецьких книг і за ними докладно справлених, як це на початку книги кажеться“. При допомозі музикального й справного вчителя пізнав de Castro ближше наш церковний спів і сподобав собі його дуже, даючи йому своє свідоцтво, що „напиви цієї книги можна вважати за лучші, більш автентичні й доскональші ніж усі ті, які знаходяться в деяких

<sup>1)</sup> Methodus cantus ecclesiastici graeco-slavici auctore Ioanno de Castro, Romae 1881, ст. XV.

новіших і подібних до них книгах того самого обряду, навіть і цих, які тепер уживаються в Грецькій церкві.<sup>1)</sup>

Підчас студіювання мельодій ірмолая само собою винуло питання про музикальну основу гармонізації кожного з вісьмох гласів з окрема, ц. зн. про вишукання й відчитання цих, що так скажемо, музичних фігур, які складаються на окремішний характер кожного голосу. Це було інтересне для музика-теоретика de Castro, а для нашого вчителя церковного співу, о. Дольницького, важніша була практична сторона цього питання, цебто знайдення такої научно-практичної методи, яка б дала наперед добрі теоретичні основи до науки нашого церковного співу, а потім методично вела саму науку з розумінням предмету, а не з механічним тільки вивченням напівів, як воно було в нас досіль. На прохання останнього зладив de Castro, який тимчасом осів у Римі на стало, як урядовець еспанської амбасади, методичний учебник нашого церковного співу п. т. *Methodus cantus ecclesiastici graeco-slavici auctore Ioanne de Castro, Hispano Accedit enchiridion canticorum eiusdem ecclesiae ab eodem auctore concinnatum. Romae 1881*“. Перед відбиттям цієї книжки мусіли дати на неї апробату фахові знавці. А дали її о. Дольницький Исидор і о. Петро Семененко, генерал Воскресенців. Апробата першого звучала ось як:

„Infrascriptus, professor liturgiae et cantus graeco-slavici in Pont. Collegio Graecorum et Ruthenorum de Urbe, accurate perpensa Methodo cantus ecclesiastici graeco-slavici a Domino de Castro elucubrata, eandem multarum vigiliarum, multipliciumque musices ecclesiasticae cognitionum partum esse existimo, atque tam quoad partem historicam, quam didascalicam, inter praestantia, Ecclesiis Dei valde salutaria monumenta, referendam esse censeo. Quoad partem quidem historicam

<sup>1)</sup> *Methodus cantus* ст. XVII. Очевидно, що тут виходив автор з тієї точки погляду, що наш український церковний спів є чисто грецький. Тимчасом воно так далеко не йде. Вправді основа нашого церковного співу (осмогласся) є грецька, але теперішня гармонізація тропарів, кондаків, подобних, сідалнів, самогласних, наславників, прокименів, а навіть догматів, є власна творчість нашого музикального вкраїнського народу, яка найшла найкращий свій вираз у прегарнім т. зв. київським напіві, який на Україні мусів уступити перед напором московщини, але доховавсь у нашій Галичині.

propter singularia quaedam e tenebris in lucem producta documenta; quoad didascalicam autem, propterea, quod in ea, animadversis huiusce aevi in docendo vitiis, ordine quodam naturali, plano ac simplici stabiliat bonam ac veram doctrinam, adeo ut exinde id brevi condiscere liceat, quod aliunde nonnisi post diuturnum tempus et nonnisi imperfecte condisceretur. Commendabile quoque eidem annexum Enchiridion Canticorum; quia cum ex una parte commodum sit parvitate molis, ex alia exhibet universa cantica typica hirmologii et insuper instruat notis musicis plura alia cantica opportuniora, quae hucusque nomini ex auditu addiscebantur. His si adiicias, Dominum de Castro primum esse, qui pro huius modi generis cantu veri nominis Methodum in lucem protulerit (ab initio enim ad nostra usque tempora nulla inter Slavo-Graecos aut etiam Graecos apparuit) sperandum iure merito est, divulgationem eiusdem ad uniformitatem cantus in Ecclesiis Dei inducendam, divique cultus decorem augendum non parum collaturam esse. — Isidorus Dolnicki. Romae, ex Aedibus Pontificii Collegii Graecorum et Ruthenorum, Calendis Junii, anno Domini 1876.“<sup>1)</sup>)

Про те, який вплив мав рецензент сам не тільки на повстання, але й на зміст цієї книжки, нема вправді згадки, але це видно з порівняння Методи з львівським Ірмолоєм 1816 р. Части, яких нема в послідньому, як: прокимени, великопосні й великодні співи, парастас і ин. походять очевидно від нашого вчителя.

Найважливіше слово в згаданій апробаті є натяк на одновидність церковного співу. Обрядова різновидність та звідси впливаюча полеміка й боротьба в краю боліла дуже о. Дольницького й він був незвичайно рад тому, що компетентний знавець ставить наш спів церковний на належній науковій підставі й висоті. Але спів це була одна тільки ділянка. Важніша але й далеко трудніша річ була одностайність у самій відправі богослужень. У практиці панувала тут мішанина й самоволя, а в теорії субективізм і хаос. Політичні прямування й часописи роздмухували пристрасти й так питання обрядове стало пекучою справою церковною. Колиб така важна наука, як літургика, стояла була в нас на належній висоті, може бути, що до такого

<sup>1)</sup> ibid. ст. VII.

стану й до таких спорів воно б не було дійшло. Дух літургики Попеля (1863) осуджував що крок практику нашої церкви, иншого підручника ні для науки ні для практики не було. (Пастирська богословія Д-ра Пелеша в той час що йно приготовлялась до друку). Серед такого положення вважав о. Ісидор за свій обовязок, зладити повний Устав нашого богослуження церковного, який би положив кнець замішанню і спорам. До такої роботи був він як найлучше приготований, та й за півтора десятка літ зібрав він уже багато потрібного матеріалу. Тепер взявся він до систематизування його по плянови, давно вже зачеркненому. Та тепер виявилось, що ця робота не така легка. Зібрати всі виписки з соток карточок в одну цілість й надати їй органічну єдність, це вимагало багато праці й часу. З венедиктинською пильністю й терпеливістю працював він, замкнений у своїй келії, не тижнями, не місяцями, а літами й тишився повільним вправді але певним і успішним ростом своєї праці. Чим більше росла робота, тим частіше виринали люки, неясности, сумніви. Для вирішення їх треба було мати більше наших церковних книг під рукою, ніж їх було в Римі, чи в грецькій колегії, чи в оо. Василіян. Зазначуючи сумнівні місця в рукописови, йшов він далі, та й серед роботи не спостерігав, як тимчасом літа минали, як добігав уже другий десяток його побуту в Римі. Тимчасом перейшов його любий архієпископ Йосиф Сембратович з адміністрації перемиської єпархії на галицьку митрополію й архієпископство львівське. Поборовши не малі трудности в обсаді опорожнених місць в Капітулі, звернув він опісля свою увагу на духовну семинарію. Були це останні літа вікового ректора Івана Слимаковського. Традиційний лад іще державсь на зверх і в середині; серед богословської молоді були вправді тертя між т. зв. поповичами й хлоповичами, але національної ворожнечі ще тоді між ними не було. Коли рівночасно зі смертю віцеректора Піпана в р. 1877 й духовник семинарії о. Ткачунік пішов на парохію, митрополита Йосиф, назначуючи на опорожені місця нових робітників, покликав із Риму на духовника семинарії о. Ісидора Дольницького. Перед виїздом до Львова уважав Папський діякон за свій святий обовязок, піти й попрощатись зі Святим Отцем, та просити



Його о святе благословення на нову дуже відвічальну працю. Великий приятель й оборонець нашої св. гр.-кат. Церкви, Папа Пій IX, поблагословив сердешно свого любого діякона на далеку дорогу й святу працю та й дав йому тоді на памятку артистичну копію трьох ангелів Фра Анджеліка da Fiesole.

З невеличкою, але цінною бібліотекою та із ще ціннішими обрядовими записками й скриптами приїхав новий духовник до львівської семинарії.

Тут починається другий період у життю й праці о. Дольницького. Львівська генеральна семинарія мала устрій по взору віденської, центральної. Духовний отець мав обовязок говорити духовні науки, слухати сповідей вихованців, правити утрени, — а крім цього вчити ще й обряду та співу церковного. Останнє розумілось відай тільки як літургійні вправи, бо основна наука богослуження повинна належати до університетських студій. Тимчасом, не знать із чиеї вини, так якось склалося, що професорами т. зв. пастирської богословії від Скородинського аж до Костека й Бартошевського були люде, котрі не дуже то знали цей предмет. З цього вийшло, що на богословії не вчили літургики, як треба, на що вже в 60-х роках жалувавсь Маркіль Попель<sup>1)</sup>. Не дивота отже, що тоді з нашим обрядом було таке, як на приклад тепер із нашим правописом. Брак наукової підстави й річевого поглиблення питання та знання викликав змагання зі сторони непідготованих самозванців, які вносили хиба ще більше замішання. Серед таких умов не легко було духовникови семинарії виступати як авторитетний професор у річі, яка, правду сказати, й не належала до нього. Однак річеве й основне знання грецького й східних обрядів, наших книг церковних і літургійних рукописів, тонке знання церковно-словянської мови й співу церковного надали відразу учителеви обряду в семинарії великої поваги й значіння. З його прибуттем притихають між питомцями, а далі й між священниками обрядові спори, одно слово о. Дольницького рі-

<sup>1)</sup> „На богословію не предподають Литургики. А однако Соборъ Тридентскій въ засѣданію XXII de sacrificio missae cap. VIII такъ рѣшилъ“ і т. д. Литургика или наука о богослуженію Церкви греческо-католической. Львѡвъ, 1863, ст. IV.

шає все, як сократове: „*Αὐτὸς ἔφα*“. Як духовник не мав він змоги, посвячувати багато годин на виклади обрядів, хоч як цього було треба. Робив він це через т. зв. учителів. У тих часах було в семінарії чимало богословців, священничих і дяківських синів, які досить добре знали від батьків своїх спів і устав церковний. За відповідними вказівками Отця духовного доповняли вони своє знання й вміість, здавали іспити й тоді ставали вони учителями для своїх товаришів. Як щоб була відповідна піддержка цієї системи зі сторони проводу семінарії, т. зн. колиб був відповідний нагляд на це, щоб такі науки відбувались правильно цілий шкільний рік, тоді наука обрядів стояла б у семінарії ще не так лихо. Але на це ніхто не глядів, а духовник семінарії не міг і не хотів мати у своїх руках езекутиви. З цього виходило таке, що учителі давали поміч лиш при кінці року, перед іспитами. Іспитувателем був звичайно сам О. Духовний. При цілій своїй доброті був він теж і поважним іспитувателем, та й вимагав потрібного знання предмету. Треба було також і богословцєви річ вивчити, бо инакше грозила йому „сумна друга кляса“. В виду цього, що не було відповідного учебника обрядів для кандидатів духовного стану, зараз у початках 80-их років написав о. Дольницький невеличку кпижечку: „О священних обрядах гр.-кат. церкви“, а питомці відбили її на літографії. Доказом потреби й ужиточности її є часті видання її (всіх б), та ріст об'єму за кожним разом. Не тільки на обряд звертав свою увагу о. Духовник. Дбав він однаково і про спів церковний. Будучи при тім і вчителем церковного обряду й співу в ставропигійській бурсі, зладив він на бажання Ставропигії Гласопіснецъ або напівник церковний (1894).

Як мила була йому праця для науки обрядів, та все таки була вона його другорядним завданням. По волі церковної влади і свого урядового становища був він у першій мірі духовником семінарії і в цю працю вкладав він цілу свою душу. Праця та тиха й назверх незамітна, але незвичайно важна й відвічальна, бо вона має в молодця, який приходить зі світу, вщипити духовний спосіб думання, почування й поведіння, має зробити при Божій допомозі зі світської людини духовну. Коли зважиться, що

зичайно душу питомця формує більше т. зв. дух заведення й оточення товаришів, ніж провід виховників, тоді зрозуміється, яке трудне було завдання одного духовника в ті часи, коли духовна семінарія з різних причин не представляла собою великої педагогічної сили. Контакт духовника з молоддю був вправді сталий, але не так частий, як треба було. Сповідь раз на місяць (роками, що суботи) й духовна наука що четверга рано не були вправді без успіхів, але великого впливу вони не могли мати. Тут треба було, як це в Римі й Відні практикувалось, щоденних розмишлянь. Дбайливий духовник бачив цю потребу, але не міг заспокоїти її, бо в старій семінарії не було відповідного місця на переведення цього в діло. Кімнати були за великі й за людні, музейні салі без відповідного урядження, а церква на зиму студена. Зі своєю журбою звірився він Св. О. Папі Львови XIII, додаючи, що доки семінарія не буде мати відповідного приміщення, годі буде у думати про належне духовне виховання й щоденні розмишляння вихованців. На цю заяву, як оповідав раз покійний, звернувся Св. Отець особисто до австрійського цісаря Франца Йосифа з проханням, щоби він звелів для добра Церкви й держави збудувати для українських богословців нову й відповідну семінарію. На бажання цісаря пішла ця справа скоро й успішно, центральні й краєві власти пішли новому ректорови о. Олександрови Бачинському на руку й так при вмілій і повній посвяті праці радника будівництва Гавришкевича, станула нова семінарія з гарними здоровими кімнатами й великими саями до науки. На жаль, домової каплиці, якої бажав собі о. духовний, в новій будівлі не передвиджено. І знову справа щоденних розмишлянь духовних, здавалось, станула на мертвій точці. Одначе і серед цього положення працьовитий духовник робить це, що є в його силі. Дає він своїм вихованцям поучення, що це є духовні розмишляння та як їх на славу Божу й пожиток душі робиться. Поучення ці дає він і письменно в книжечці, яку потім видано літографією п. з. „Аскетика, содержаща двѣ росправи т. є. Єдну о обрахунку совѣсти и другу о Розмышляню“ (1897). Крім цього жадає він від кожного вихованця, щоб написав хоч одно розмишляння, на доказ, що вміє робити

його. Вправи ці читає він сам пильно й поправляє, а потім складає в себе й дбайливо переховує.

Жиючи в близьких і сердешних зносинах з вихованцями, бачить він деякі шкідливі впливи й течії, які затроюють молодечі серця кандидатів священства. Як лік проти цього, а ще більше, як важний чинник побожного виховання духовної молоді в апостольським дусі заводить він 1883 р. за благословенням і вказівками преосв. митрополита Сильвестра Братство Воведення Пресв. Богородиці. Як сам каже <sup>1)</sup>, „заложено це Братство під назвою Воведенія П. Б. в храм з причини подібности, яка заходить межи входом П. Діви в храм а межи входом питомця в семинарію“. Св. Ап. Престол наділив це брацтво відпустами; а щоби члени його могли користати з них ціле своє життя, духовний провідник його прилучив своє брацтво до т. зв. Римської Примарії під титулом Благовіщення П. Д., наділеної щедрими відпустами. Брацтву цьому віддав О. Духовний усі свої сили, час і невеличкі, які мав, матеріяльні засоби. Устроїв для нього в одній з кімнат другого поверха окрему капличку, з прегарним урядженням <sup>2)</sup>. Для більшого пожитку членів брацтва, розширення й утрівалення його благодатнього впливу, а перш за все для збільшення почести Пресвятої Діви написав він великий підручник п. з. „Брацтво Воведенія П. Богородиць вь сѣменищи Львѣвско-Рускѣмъ и Начеркъ житя П. Богородиць при Храмѣ Іерусалимскѣмъ зь ѡдповѣдними поученнями моральними для членѡвъ Брацтва. Текст рускій з переводомъ латинскимъ“. (Львів, 1895). Книжка ця друкувалась яких 15 літ, бо автор не мав грошей на плату за видання. Скільки він зацадив гроша, стільки аркушів видавав — а всіх їх вийшло аж 80! Коли брацтво прийалось і поширилось між вихованцями семинарії, за благословенням митрополита Сильвестра поширив отець духовний великий і благословений його вплив і на інститутки, які виховувались при монастиях СС. Василянок у Львові,

<sup>1)</sup> Брацтво Воведенія П. Богородиць вь Сѣменищи Львѣвско-Рускѣмъ, Львів, 1895, ст. VII.

<sup>2)</sup> Т. Кудрик. Братство „Воведенія Пр. Богородиць“ в львівській духовній семинарії“. „Католицкий Вєсїд“, III, 1906, вип. 3, ст. 213-18.

Словиті, Яворові, а далі й Перемишлі та Станиславові. Для них видав він навіть маленьку книжечку з вибірками зі статутів, молитов і відпустів. Так благородне, повне апостольського духа серце духовного Отця семинарії взяло в свою побожну опіку й дівочу молодь разом з її провідницями, СС. Василиянками. Вплив дівочих законів на побожне виховання дівчат, а тим самим і суспільности, був завжди великий в католицькій церкві. Тому то й вона заєдно дбала про духовний рівень і розвій цих законів. В історії нашої гр.-кат. Церкви могли бути СС. Василиянки сповнити велике післаництво, колиб були вони мали за всіди належну опіку церковних властей і духовний провід. Тимчасом у нас доперва перший Сильвестер Сембратович, ще як професор богословії, звернув свою увагу на цю обставину й по своїм силам старався допомогати їм. Пізніше, як митрополита, при допомозі ОО. Василиян, уже реформованих, зреформував він і устроїв їхній новіціят у Словиті. А не маючи змоги, задля справ архієпархії, посвячувати їм більше бачности й часу, упросив побожного О. Дольницького, щоб цей з його рамени помагав СС. Василиянкам. Від тієї хвилі стає він духовним Отцем СС. Василиянок і як свою семинарію, так і їхні монастирі й інститути окружає він своєю дбайливою поміччу й сердешною опікою. По змозі часто довідується до них, дає їм духові науки, розяснює справи совісти, то привозить нові кандидатки до монастиря, то переводить ординаріятські іспити перед обітами, то нарешті жертвує скромненькі доходи зі своїх видань на будову їхньої церковці в Словиті. Видячи таку щиру батьківську опіку й любов, СС. Василиянки відплачуються за неї вдячним привязанням, а в тяжких хвилях під кінець його праведного життя дають йому у себе захист і дбайливу опіку до посліднього дня.

Так тихо й незамітно плили літа духовного апостолування о. Прелата серед богословської молоді й дівочих монастирів. Хоч з митрополитою Сильвестром лучила його сердешна приязнь, якої узли завязались були ще в Римі, хоч бував він у свого любого Владики щоденним гостем, у єпархіяльні справи, а в першій мірі в інстанції за кривнями чи свояками, не вдавався він ніколи. Але прийшла така пора, де важна церковна справа потребувала його

визначної участі й помочі. З багатьох причин зайшла потреба скликати і відбути провінціяльний собор нашої церкви, а в першій мірі, щоби вже раз покласти кінець обрядовій путанині. Не була це легка річ, але за Божим благословенням найшлись люди, які доросли до свого завдання. Такі світлі робітники, як оо. Ал. Торонський, Комарницький, Лепкий і інші, під умілим проводом самого Митрополита і справним та світлим редагуванням перемиського єпископа Пелеша приготували все, як слід і завдяки їхнім трудам львівський собор з 1891 р. належить до найкращих соборів католицької Церкви в новіших часах. Львину часті при цій великій роботі дав один з найважливіших членів передсоборної комісії, о. Ісидор Дольницький. Коли зважиться, що першим завданням собору було вирішити обрядове питання й завести єдність у богослуженнях і справуванню таїнств, та що на 15 титулів рішень собору більшу часті їх присвячено літургійним справам, щойно тоді видиться, яку велику працю дала одна лиш обрядова комісія. Найпильнішим робітником її і найбільш авторитетним членом був безперечно наш о. духовник семинарії. З його рук вийшли великі й основно оброблені трактати, які потім синод одобрив і прийняв у свої рішення<sup>1)</sup>. Коли їхній титул II. о Таїнствах і тит. III. о Освященнях і благословеннях, можна іще вважати за спільний овоч праці обрядової комісії, то без сумніву творами о. Дольницького є титули: IV. О всенароднім почитанню Бога (Чинности і рішення Собора ст. 108—153); V. О святій Літургії (ст. 153—182); VI. О храмах посвячених Службі Божій (ст. 182—189); VIII. О семинаріях духовних (ст. 208—218); IX. О священстві Нового Завіту (ст. 218—236); XI. О постах (ст. 240—243) і XII. О відправах за усопших (ст. 243—252). Сюди належать також і відповідні статті, які знаходяться в Додатку до Чинностей і рішень собора, а саме: Додаток: IV. Служба Непорочному Зачаттю П. Б. (ст. 49—74 по церковно-словянськи); XXX. Про скорочення церковного Правила (ст. 392—394); XXXIII. Про Службу Пржеде-

<sup>1)</sup> Гл. Чинности и рѣшенія руского провінціяльного собора в Галичинѣ ѓтбувшогося во Львовѣ въ роцѣ 1891. Львѡвъ, 1896. Додатокъ до Чинностей и Рѣшень руского провінціяльного собора въ Галичинѣ ѓтбувшогося во Львовѣ въ р. 1891. Львѡвъ, 1897.

освячених (ст. 402—404); XXXV. Правила для семинарії більшої й меншої (ст. 443—469); XXXVI. Про різні види богослужень (ст. 460—497, також по церковно-словянськи).

Вміла й благословена рука о. Дольницького віддала велику прислугу соборови, а тим самим і нашій церкві та народови. Вона поклала кінець обрядовим спорам і поставила нашу церковну відправу на такій сильній підставі і в такій клясичній формі, що тепер по правді наш обряд церковний мож вважати рівночасно і вповні грецьким і вповні католицьким і вповні нашим питомим українським. Це могла вчинити тільки одна душа о. Дольницького повна нутряної гармонії і повна святої харизматичної сили.

Тому, що рішення львівського собору санкціонували всі овочі довголітньої й побожної праці о. Прелата, вважав він тепер за свою повинність видати книжкою свій повний церковний устав, над яким працював він уже більш ніж 30 літ. Та й об'єктивно назріва вже конечна потреба на видання його, бо дотеперіші наші устави: почаївський і перемиський Шашкевича були куди не повні, та й ввиду рішень собора в неоднім застарілі. Упоравшись наперед із перевіркою латинського перекладу рішень Собору і Гла-сопісцем, взявся він до останньої редакції тексту уставу і через п'ять літ предложив рукопис до одобрення Митрополитичого Ординаріату. Завдяки довірю до особи й творів його, одержав він це одобрення без труднощів і передав рукопис до жовківської друкарні ОО. Василян. Вони теж доложили всієї дбалости до того, щоб книжка вийшла як найгарніше. Хто мав до діла з церковно-словянськими текстами, той мусить подивляти цей величезний вклад праці автора, друкарні й коректорів (по часті й питомців), що його бачиться в цій книжці, де тексти словянські й грецькі, відбиті в великій часті й петітом, повні наголо-сів і скорочень, вийшли бездоганно, з рідкими лишень похибками й то головно в грецьких цитатах. Друк ішов дуже скоро й за який рік появилась ця незвичайно цінна книжка п. з. Типікъ Църкве рѣско-картолїческіа (Львів, 1899). Головна її прикмета, це з одної сторони повнота тексту, узгляднення всіх випадків у церковній практиці нашої Церкви, а з другої сторони докладне опертя на джерелах,

що крок цитованих під текстом. Цей типик є річевим доповненням до рішень Собору, а тим симим і нашим богослужбовим кодексом. І по правді, від Собору затихають уже обрядові спори, а від появи типика о. Дольницького наші щорічні уставці й наше богослуження набрали стало, одноцільного вигляду.

Видання Типика треба вважати за вершок наукової творчости о. Прелата. Воно теж вінчає період найбільшої активности його, так сказатиб, активности на зверх. Кожда людина має свою пору діяльности, свого роду свою епоху, в якій розвиває вона найбільше свої сили й свою діяльність, в якій вона найбільше продуктивна. Властивою епохою діяльности о. Дольницького є 80-ті й 90-ті роки XIX стол., часи митрополити, а пізнійше кардинала Сильвестра Сембратовича. Потреби церкви, високоповажне становище духовника семинарії, зрілий вік, а на кінець особиста приязнь та близькість сердець старих знайомих, духовника й митрополити, витворили сю пригожу до діяльности атмосферу, яка теж і зазначилась найбільшими ділами. Зі смертю Кардинала зачали змінитись у семинарії особи, а з ними й системи. Хоч старенький, 70-літній духовний отець ніколи не засклеплювався у собі, але завдяки своїй сердечности й товарискости заєдно був у живім контакті зі своїм окруженням, одначе бачимо, що чим далше в літа, тим більше звужується круг його знакомства. А коли до того в семинарії поставлено молодших помічників духовника, котрі вже що дня подавали точки до розмишлянь, становище старенького „Дідуса“ зачало поволі сходити на другий плян. Лишились ще при ньому слухання сповідей, відправа утрени, іспити з обрядів і церковного співу, провід у брацтві Воведення, — але виголошення духовної науки до вихованців залежало вже від волі чи такту ректора семинарії. Розуміючи стое положення, старенький Дідусь ніколи не накидався своїми послугами, не мав жалю ні до кого, для всіх був однаково щирий і сердечний, але скуплявся вже більше у своїх книгах, у молитвах за Церкву св. й семинарію, даючи доступ до себе й помічну руку кождому, хто до нього з чим небудь звертався. Є це третій період в його життю, період тихої



але багатой в оводі творчості церковних служб і акафистів.

Маючи багато вільного часу, жие він життям молитви й звертає свою бачну увагу на розвиток і підєм духа побожності в нашій Церкві, завдяки новим набоженствам, повним божого благословення. Заспокоюючи бажання свого побожного серця, а ще більше на прошення побожних душ, пише він нові акафисти й цілі служби церковні: Серцю Христовому (акаф. 1897, службу 1910), св. Йосифови Обручникови (акаф. 1907, службу 1910), а далі акафисти святим Йоакимови й Анні (1909) і св. Йоанови Богословови (1910). Завдяки побожному натхненню, глибокості богословської думки, стилізації в душі Письма св. й Отців святих, твори ці стають гідно в ряді наших книг і пісень церковних і становлять правдиве богацтво нашої гр.-кат. Церкви, даючи свідоцтво її живучості й духовності.

Попри цю поетичну творчість працює він і ще далі як обрядовий законодавець. На прохання ректора семинарії о. дра Й. Жука пише він і видає „Підручник церемоній для питомців семинаря духовного до приличного услугованя в богослуженях так семинарских, як і архієрейских з додатком кількох питань о скороченім правилі церковнім“ (1907), а згодом, за його наслідника, підіймається ще на 80-ім році свого життя, великої праці: написання великого підручника церковних обрядів. З молодечим запалом береться до цього діла. Читає новіші літургічні студії, вертує видання грецьких і словянських літургічних рукописів Красносельцева й Дмитрієвского, пильно доповняє й справляє те, що вже писав. Бажаючи, щоб видання це було рівночасно й практичне, збирає для нього потрібні фотографії й рисунки та ладить кліші для ілюстрацій. Матеріал уже весь зібраний, рукопис приготований, як сам казав, з великою старанністю у трьох грубих сшитках. Для переведення останної редакції бере його з собою, їдучи 1914 р. на літній відпочинок до словицького монастиря СС. Василянок. І не передчував неструджений 85-літній письменник, що вже не доведеться йому спокійно докінчити цього діла так, як бажалось. Літом цього року счинилась велика світова війна. Російські

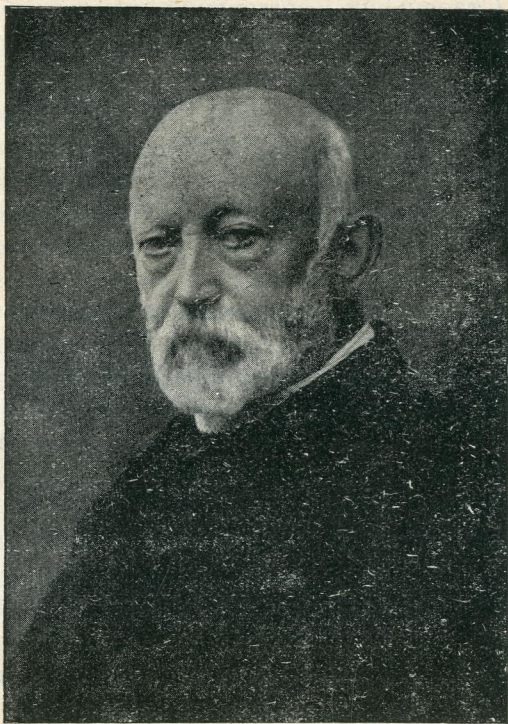
війська вдерлись у наш край і під їхнім напором приказав одного дня австрійський військовий командант всім, що жили в словицькім монастиреви, чим скорійше втікати, бо грозить ворожий напад на монастир. Старенький духовник взяв зі собою все, що мав найдорожше: рукописний свій італійський молитвословець, три томи рукописів обрядів і, як стояв, вибрався мерщій під вечір із сестрами-черницями в дорогу до Львова. Підчас тієї дороги арештовано його в селі Альфредівка біля Курович під закидом шпигунства. Відібрано від нього рукописи і серед частих наруг, побоїв і нелюдських знущань відправлено його через Львів і Новий Санч до Талергофу коло Градця в Стирії — до концентраційного табору... для державних зрадників! Терпіння свої із цього арешту й суду описав він з повним любови й прощення спокоєм у „Споминах з Талергофу“, з яких частину видано в календареви „Місіонаря“ на рік 1924 п. з. „Із минулих днів“<sup>1)</sup>.

Підчас тієї страдальної дороги Мати Божа опікувалась своїм вірним слугою. Товариші неволі й недолі, священики, колишні вихованці його, помагали йому як і чим лиш могли. Крім них найшлись потім і свої й чужі добрі люди, які витягнули його „з дому неволі“, допомогли прийти до сил і при Божій помочі здорово й щасливо вернути до своєї семинарії у Львові. Про милосерні вчинки опікунів своїх згадував він заєдно із щирою вдячністю. Часто споминав про милосерного графа Герберштайна з Градця. На терпіння свої — незаслужені — не жалувався він ніколи, бо знав, що „всі, котрі хочуть побожно жити в злуці з Ісусом Христом, будуть переслідвані“ (2 Тим. 3, 12). „Впрочім, — як каже сам у кн. Брацтво Воведенія (ст. 480) — для душ побожних причина прикростей може бути саме досвідчування, по словам Архангела Рафаїла до Товії: „Тому, що ти був милий Богу, за те треба було, щоби досвідчування досвідчало тебе““. Цього одного жаль тільки було йому, що при арештуванні військо відобрало від нього цінний рукопис про церковні обряди, та й що він десь відай запропастився. Були познаки, що передано його

<sup>1)</sup> Християнський Календар Місіонаря на 1924 рік. Річник XXI, Жовква, 1923, ст. 122—135.

до слідчого відділу військового суду в Градці, та навіть звертався туди з запитом і проханням о зворот, але дано звіттам відповідь, що в архіві суду не мож ніяк визнатись задля великої маси відобраних річей.

До семінарії своєї приїхав старенький Дідусь під кінець 1915 року, спокійний і бадьорий. Хоч у забудованню



О. Прелат Ісидор Дольницький у Талергофі.

семінарії не було тоді ні питомців, ні настоятелів, а лиш військовий шпиталь, — колиж по стільких переживаннях найшовся він у своїй хаті, серед своїх книжок, коло своєї братської каплиці, відітхнув спокійно. Подякував сердечно Матери Божій за те, що опікувалась ним у дорозі й привела домів назад здоровим. Дякував він заєдно Богу за вирятування з неволі і близької смерти, але його серце не могло заспокоїтись, бо його любий страдальний Ми-

трополита, а далі й товариші в семинарській праці: ректор і віцеректор семинарії були в російській неволі. Що дня молився він за них, молився також і за своїх вихованців, яких війна розкинула по всіх усядах, — молився, щоб усі вони при Божій помочі вернули назад до своєї праці. Молився і терпів далі, бо жити в той час у духовній семинарії було не легко. Нераз давався відчувати недостаток у харчах. Старенький і збідований духовник, хоч ніколи не вимагав для себе нічого, але очевидно потребував він мати й лекшу й ліпшу страву та стараннішу опіку, ніж дбайливі, але самі безпомічні СС. Службениці могли їх дати. Нераз жалувались вони сами на це перед своїм Дідусем, але він потішав їх заєдно своєю скромністю, своїм терпінням, своїми словами на науках духовних, у яких дуже часто звучала його душевна струна: „Въ терпѣнїи Вашемъ стяжите души ваша“.

Хоч підчас довгої неприсутности його в часі війни непрошені гості позабирали дещо з його скромної домашньої обстанови й убрання (пропали йому м. и. столовий французький годинник, ряса підбита лисами, то що), не дбав він за те, а лиш радів й дякував Матери Божій за охорону його скарбів: брацької каплиці й його книжок. За ними тужив він у вязниці й радів дуже, як з приїздом застав свою бібліотеку цілою. На відпочинок думки і потіху свого серця взяв він наперед читати життя Пр. Діви Марії в обявленнях Марії з Агреди п. з. Die Heilige Stadt Gottes. Живі образи з життя Матери Божої захоплювали його душу й серце, а коли прийшло на чергу її введення у Храм ерусалимський і святе життя в Храмі, віджила неначе на ново його свята душа в споминах про брацтво Воведення. Не було, на жаль, у ту хвилю ні питомців, ні брацтва. Але була жива надія, що вернуться сподівані. І на привітання їхне пише Дідусь під вражінням прочитаного „Акафист Входу Богородиці“.

Серед тієї любої праці забуває він за свою біду, за весь світ і не бачить, як на Львів зачинають знову насуватись грізні хмари зі сходу, з російського фронту. Пролом під Луцьком 1916 р. не зробив ніякого вражіння на спокійного, богомисленого Святця, який навіть не здавав собі справи з непередвиджених а можливих наслідків його.

Тимчасом грозив другий наїзд Москалів на Львів, а з ним загальна утеча мешканців з міста та навіть і священників. Щоби старенький а дорогий Дідусь не лишився без опіки й помочі, а монастир без Служби Божої, взяли в цю тяжку хвилю СС. Василянки свого опікуна, приятеля й отця духовного до свого захисту в монастиреви св. Мокрини при вул. Потоцького. Було це під кінець червня 1916 р.

З переїздом О. Прелата Дольницького до монастиря СС. Василянок фактично кінчиться його період духовного проводу в семінарії. Життя й праця в цій важній церковній інституції були для нього завжди милі. А хоч були нераз і в семінарії і в його життю тяжкі хвилі, з живою вірою, терпеливістю й повним спокою переданням на волю Божу переживав він все це погідно, терпеливо, з любов'ю, й на кінець діждався цього, що в останнім десятку літ перед війною вернув він назад у всі права й почести не лиш вислуженого, але й заслуженого духовника семінарії, окружений загальною вдячністю, любов'ю й належною пошаною від усіх. Тому то побут свій у СС. Василянок уважав він лиш хвилимовим, а сталим своїм місцем уважав він завжди свою семінарію. Коли потім у 1917 р. вернув ректор семінарії з неволі й опісля зачалась знову праця хоч у частині (друга часть вихованців була в домі бурси Тов. Педагогічного), старенький духовник хотів знову вертати на своє місце, до своєї давньої праці. І не дався він здержати инакше, як лиш формою хвилимової відпустки, яку вділив йому ректор на перехідний час, поки ціла семінарія не звільниться від військової займанщини. Однак бажав він заєдно бути в контакті зі своєю семінарією. Звідувався він до неї, коли міг, заряджував своїми кімнатами, як хотів, а правдивою радістю для нього було, як на брацький празник Воведення міг у своїй каплиці відбути брацьке свято, а. потім у своїх кімнатах погостити своїх братчиків.

Коли українсько-польська війна зруйнувала семінарію й не було вигляду на скору й правильну працю в ній, взяв О. Прелат всі свої книжки й кімнатну обстанову до себе до захисту, а навіть узяв сюди в переховок і свою брацьку каплицю, якій грозила як не руїна, то обкра-

дення зі сторони неперебірчивих і влізлих наїздників на семинарію.

Принявши святенького Дідуса в свій захист, прийняли з ним СС. Василіянки й благословення Боже. Як материнська молитва кулі відвертає й з дна моря добуває, так побожна й боговгодна молитва Вітця духовного відвертала не раз від захисту й монастиря небезпеки й нещастя. Монастир цей, як відомо, стоїть незаслонений на самім переді цієї часті міста, де були в 1919 р. найбільші бої. Стрільна падали густо, як град, довкола дому, а ні одно не впало в середину його й не зранило нікого. Були такі дні, де не було ні чим у печі запалити, ні що сиротам зварити. Терпіли всі, терпів і Дідусь старенький, і завсіди приходила в найтяжшу хвилю, не раз цілком несподівано, Божа поміч. А були це перші літа польської влади у Львові, літа рівно важкі як для захисту й монастиря, так і для О. Прелата. Шикани й безнастанні ревізії (26 — у дівочім монастиреви!), крадіжі, не давали спокою ні в день ні в ночі. Витримати серед такого пекла в спокою й любови могло лиш повне покори, терпеливості й надії на Бога серце духовного Отця. Воно теж потішало й піддержувало в Божім дусі й серця Сестер та сиріт. *Inter arma silent musae*. В такій военній атмосфері звичайна людина стає безсилою й неспосібною до всякої умової праці. Не так о. Прелат. Його ангельська, в Божі руки віддана душа не тратила ні спокою ні духовного скуплення. Мовби кругом нього нічого не було, молиться він і працює, як бувало за спокійних часів. Вважаючи втрату рукопису обрядів за волю Божу, зачинає він з покірною терпеливістю цю працю писати на ново. Не йде вона вже так, як колись йому йшла, бо вже й сил тих нема, що колись були, — але йде, хоч поволі, вперед. Бачилось йому, що найпотрібніша в нас річ, це правильна відправа Служб Божих. Зачинає від них і при Божій помочі пише „Устави всіх літургій обряду нашого“. Тимчасом тяжке положення нашого народу в часі війни каже шукати потіхи й помочі Божої в набоженстві до страстей Христових. На прошення о. ігумена Климента Студ. пише о. Прелат „Скарбницю страстей Христових“ і глядить за відповідними ілюстраціями до неї. Не довго трівала ця праця, бо творець

її заєдно носив рани Господа Свого в серці своїм. Заохочений цєю легкістю творення й осмілений услужністю старенького Дідуса, просить о. Ігумен про другу ще річ, дуже важну і потрібну для свого студитського закону: о написання всеночної служби св. Теодорови Студиті, свому родоначальникови. Не відказується свої послуги добрий святець, однаково щиро прихильний кожному за-конови. Студіює він уперед життєпис святого, а далі пише Службу преп. о. Теодорови Студиті й передає її унівському монастиреви. Добрий приклад потягає. Просять о такий самий дар і ОО. Редемптористи зі Збоїск. Прочитавши життя св. Альфонса Лігорія пера о. Лубенського, пише вправний і натхнений творець Службу св. Альфонсови, оснувателеви закону св. Відкупителя й учителеви св. Церкви. Даючи їм цю службу, додає він до неї, як малий подарунок, ще й Молебень до образу Неустаючої Помочі — чудотворного образу грецького мистця (з Крити, XIV стол.), який знаходиться й почитається в церкві св. Альфонса в Римі. Дивлячись на цю благословену працю свого Дідуса, СС. Василіянки відчувають, не без жалю, що й вони також не мають іще повної служби преп. Матері Мокрині, своїй оснувательці. Покликуючись на щедрість серця о. Прелата для других законів, предкладають вони йому й свою потребу та своє прошення. Їм Дідусь відмовити не в силі: дуже радо пише він для свого монастиря, котрому завдячує стільки опіки й помочі, Службу преп. Матері Мокрині, повну глибоких думок і ніжної поезії богомислення.

Аж дивно стає, коли глянешь на цю велику творчість і продуктивність вікового вже піснотворця серед таких умовин. А були це, як попередньо згадано, тяжкі часи. Нераз боліло серце Дідуса, коли бачив він недостаток у бідному монастиреви, а не в силі був йому допомогти. Платня, що її побирав він як емеритований парох (Рожанки, дек. Скільського), була смішно мала, без усякого значіння проти зростаючої з дна на день дорожнечі. Щедрого опікуна монастиря й сирітського захисту, преосв. Митрополити Андрея, саме тоді не було в краю. В такім тяжкім положенню рішається він на крок як найдалше йдучий: продає свої видання й рукописи жовківському ви-

давництву ОО. Василіян, здаючись притім цілковито на їхню оцінку що до високости заплати. Невеличка сума розійшлась скоро й знову лишився Дідусь без гроша. В цім скрутнім положенню, про яке ніхто із Львовян не мав може й думки, віддав своєму о. духовному велику прислугу один з колишніх вихованців, сільський душпастир, якого імени, на жаль, не знаємо. Довідавшись підчас своїх відвідин у Дідуся, що його емеритура така смішно маленька, спізнав він, що тут очевидно треба написати до краєвих властей й жадати від них законної підвижки. Робить він це негайно сам, пише до станиславівського воевідства, як треба, й як вислід його старання приходить значна підвишка платні дев'яностилітнього емерита, а з нею й полекша в положенню його. Справивши собі при допомозі дбайливих Сестер, що необхідно треба йому було, хоче ще „з останнього“ оказати свою вдячність Матері Божій і своїм опікункам СС. Василіянкам. З року на рік слаби щораз більше сили вікового старця, щораз то більше потрібував він їхньої помочі й самаританської послуги в слабости й в здоровлю, в день і в ночі. Нераз, особливо в часі недуги, яка з кожною майже весною приходила, догляд і несення такої помочі просто переходило слабі сили вбогих черниць, виснажених і так уже недостатками й іншими тяжкими працями. Однак не нарікали вони ніколи ні на Дідуся, ні на його неміч, ні на свою тяжку працю, — в імя Христове з великою любовю й посвятою дбали вони за нього, як за рідного батька. Бачив він це і з глибоко відчутюю вдячністю платив їм любовю за любов. Памятає за їхню стареньку церковцю в колишнім матернім монастиреви в Словиті й відкликається до своїх синів духовних, з посліднім своїм проханням, о датки на відбудову монастирської церковці в Словиті. Своім Сестрам у монастиреви св. Мокрини у Львові по змозі сам несе він до кінця свого життя духовну потіху й поміч, то в слуханню св. сповідей, то в духовних порадах і науках. Доки може, ходить до їхньої каплиці на поверсі. А коли не має вже сил ходити, каже виносити себе на кріслі, а далі сповідає у своїй приватній капличці, або в своїй кімнаті. Сюди сходяться нераз Сестри на вислухання його духовної науки. Хоч сили духа не опускали його до кінця



життя, бачив він, як з року на рік слабнуть що раз то більше сили тіла. Ноги відмовляли послуху, а безсонні ночі притомлювали видимо вікового старця. Перед смертю хоче ще лишити монастиреви пам'ятку по собі. Ліпшою пам'ятки дати йому не може, як Пречисту Діву. Любив він Її цілим серцем, і прикладом своїм та науками ціле життя заохочував своїх дітей духовних до любови Матери Божої. Тепер, неначе свій незабутній заповіт, хоче він поставити Її перед очима Сестер і дітей, а тим самим поставити і в трівкій пам'яті й серцях їхніх. Останню свою вислушину складає він на поставлення статуї Непорочної в монастирськiм захисті. Коли ціна перевисшила його ощадности, сплачує пильно решту ратами. Як привезено статую й поставлено її тимчасом у городі, тішився він нею дуже й нераз залюбки вдивлявся в неї, або показував своїм гостям із своїх вікон. Та не діждався він уже посвятити її. З технічних причин і перешкод у каменяря не мож було вже в осени ставити підмурівку під фігуру; треба було підждати ще до весни. Та серце Дідуса було вже спокійне, бо статуя була вже в монастиреви, й робота наперед заплачена.

Останній рік життя приніс іще о. Прелатови одну велику радість: поворот любого Митрополити Андрея до Львова. Працюючись в осені 1920 р. перед відїздом своїм до заморських братів з о. Прелатом, велів йому Преосв. Владика заждати конечно на свій поворот. І справді, коли після трьох літ вернув він щасливо до своєї столиці, старенький Дідусь зрадів дуже, що сповнились його бажання і Господь вислухав його горячих молитов за щасливий поворот достойного Путника. Зараз, на першу вістку про поборення великих і несподіваних перепон, та приїзд Преосв. Митрополити до Львова, старенький Духовник дріжачою рукою написав і післав йому своє привітання: „За ласкою Матери Божої додержав я послуху, тішуся благословеним поворотом і витаю сердечно Вашу Ексцеленцію“. Другою великою радістю духовного Вітця був останній братній празник Воведення в минулім році. Як це вже згадано було, коли міг, приїздив до семінарії старенький провідник на брацький празник і святував його по старому звичаєви в крузі молодих братчиків своїх. Пі-

зніще рік річно приходили вже братчики зі своїми провідниками в гостину до о. Прелата і в нього святкували це свято в сердешній радості, тим більше, що не було тоді кілька літ брацької каплиці. Колиж в останнім році на превелику радість о. Прелата й заспокоєння останнього бажання його серця, відновив о. Ректор семинарії брацьку каплицю й спровадив до неї назад ціле її урядження, бажав собі дуже старенький Дідусь, іще хоч раз перед смертю бути в своїй каплиці і разом зі своїми братчиками. Колиж лікар др. Паньчишин не міг дозволити йому, з огляду на стан здоров'я, на їзду до семинарії, послухний пацієнт піддався рішенню свого високоповажного опікуна й добродія, але бажав дуже, хоч побачитись іще зі своїми братчиками. Велику радість вчинив йому о. Ректор, коли прийшов із вихованцями, членами брацтва, до свого Отця духовного, і з нии разом відправили брацький празник з усіма старими звичаєвими молитвами, співами, науками, промовами й — гостиною. Серед тієї радості старенький Дідусь мов відмолоднів. Радів він дуже тоді в крузі своїх молодих любимців і радо згадував не раз за цей день. Брацтво Воведення, це була немов частина його душі; брацьке свято, це була завсіди велика радість для нього. І немов останнім розпорядженням його волі було упросити Митрополичий Ординаріят і Протоігуменат закону Василянського о займенування о. Йосифа Лучинського Вас., колишнього секретаря брацтва, духовним провідником тогож і своїм наслідником.

Видно, що святець передчував свою недалеку смерть, коли так запопадливо приготував усі свої справи на хвилю розлуки. Вже рік перед тим здавалось йому одної ночі, що буде вмірати. Просив, щоби Сестри закликали йому священика, нехай в останнє вислухає служби Божої й запричащається на дорогу до вічності. Додня прибіг о. Буцацький і зібрався на службу Божу. На превелике здивування Сестер, занепокоєних словами Дідуса про близьку смерть, зачав він сам відповідати священикови при Службі Божій, з початку тихо, а потім щораз виразніше. Сили очевидячки щораз більше прибували, а після св. Причастя почув себе Дідусь зовсім здоровим. З великою дякою при-

няв він цю радість із рук Марії, але й уважав її за близьке вже гробу *memento mori*.

На смерть був о. Дольницький завсіди готовий. Ціле своє праведне життя жив він так, що готов був кожної хвилі стати на суд Божий. Чистість сумління, святе богومислення, гідна відправа Служби Божої, особлива любов для Матери Божої і Найсол. Серця Ісусового, вмертвіння й невпинна та повна любови праця для слави Божої давали йому великий спокій серця й сильну надію на щасливу смерть. Хоч у своїм патріяршім віці освоївся він уже з гадкою про недалеку смерть, хоч нераз і сам за неї говорив, скількираз однак заглядала вона йому в очі, видно було на них богогомільну, повну покори тривогу перед великим маєстатом Божим. Ця повна віри, любови й надії богобоязливість є ознакою душ святих. Піддержували й скріпляли її щорічні духовні вправи, що тижня св. сповідь, а що дня приготування на смерть. Доки лиш міг кінчив таке приготування наш святець італійською пісонькою до Матери Божої власного укладу, або иньшою церковною піснею в честь Богородиці. Видячи, що дні життя його вже почислені, складає він іще для своїх сиріт свою похоронну пісню й просить, щоб йому діти заспівали її на гробі. Останнім актом волі його був власноручний запис, яким віддав він свої книжки Богословському Науковому Товариству.

Була саме весна, пора року, в якій старець останніми літами щораз то тяжше слабував. Скінчилось йому вже повних 94 літ, — що їх пророкував він собі ще півтора десятка літ тому. На першій тижні великого посту почув він себе нараз дуже ослабленим. Доглядаючий його лікар др. Барвинський сконстатував запалення міхура. З огляду на вік і загальний стан серця та звапнення жил не мож було й думати про ратунок життя. Ліки могли йому дати хіба тільки полекшу в терпіннях, знечулення боків. Спокійно, з переданням на волю Божу йшов він на зустріч вічності. Як спокійне, гармонійне було його життя, так спокійна, тиха й легка смерть.

Перед полуднем у суботу, дня 22 березня 1924, в день св. Сорок мучеників севастійських, прийняв він маслосвяття з рук сирітського опікуна, о. проф. Лициняка. Підчас прий-

мування останнього таїнства сам іще виразно й зі спокоем відповідав священникови. Принявши св. Апостольське розршення й благословення на хвилю смерти, видимо успокоївся й спокійно лежачи вдивлявся пильно в образ Матери Божої, який висів над його ліжком. Сестри тимчасом стояли навколішках і відмовляли молитви до Матери Божої. З початку повторяв за ними о. Прелат слова відповіді. Пізніше уста його ставали щораз повільніші і він лиш від часу до часу, при відповідних словах молитви, бився ще в груди. Далі тримав уже лиш руку на серці, а потім протягнув її ще до Сестер, — вже на останнє прощання. Сестра, котра найблизше стояла, поцілувала руку й дотулилась до неї заплаканими очима. Коли тимчасом Сестри зачали мовити молитву до Серця Христового, о. Прелат отворив очі й дививсь якийсь час у гору. Пізніше примкнув очі і віддихав лиш тихенько, мовби слухав тієї молитви. Віддих його ставав щораз повільніший і слабший. Воскова свічка горіла спокійно; притихав і шепіт молитви; наставала якась велика хвиля: немов чулось шум ангельських крил перед дверми раю. Ще один глибокий віддих. Спокійний, сильніший, один ще — й останній. Яке було тихе, святе життя, така й тиха смерть праведника. Спокійно віддав він Богу свою святу душу на руки Пречистої Матери, котру ціле життя горячо любив.

У кімнаті царила хвильку тишина. З очей сестер добувались слези. Мати ігуменя зачала відмовляти зі сестрами панахиду, — послідну життєву прислугу, а першу вже на дорозі вічності. Було це саме в полудне; в суботу, в день Господнього відпочинку, спочив добрий і вірний та неструджений слуга Божий.

Саме в ту хвилю, як умирав о. Прелат, мав о. кат. Лициняк ексорту до шкільних дітей. На вістку про смерть найдорожшого Дідуся, посвятив о. катихит теплий спомин помершому Святцеві; діти-сироти, для котрих він був немов рідним дідусем, спершу заплакали, а потім відмовили спільні молитви за упокой його праведної душі. Смерть Дідуся зробила в захисті й монастиреви велике вражіння. Посходились сестри, щоб побачити свого святого провідника й опікуна, помолитись за його душу та віддати йому останню земну послугу. На свій похорон

дав був покійник уже давно як найдокладніщі зарядження. Й убрання й священничі ризи й все проче давно вже було означене й приготоване. Вже два роки передтим замовив був собі о. Прелат дубову домовину в Братів Студитів унівських і як привезено її, тішився нею, кажучи, що вже має свою власну хату.

Після охолонення з першого вражіння взялись Сестри до приладження кімнати і вмерця. З гірки принесено труну і серед цвітів поставлено катафальок у тій самій салі, де покійний сидів. Дано тимчасом знати до Екск. Митрополити й до семинарії. На спільній нараді вирішено порядок похорону, яким занявся Ректор семинарії. В неділю пополудні приведено тіло до архикатедрального храму й там відправлено священничий похорон при участі Високопреосвященого Митрополити Андрея. На похорон прибули преосв. Йосафат єпископ перемиський і Йосиф єп. луцький та відпоручник перемиської семинарії. Підчас співаної Служби Божої, котру правила Митр. Капітула, мав прощальну промову ректор семинарії о. Теодозій Галущинський Вас., вихованець покійного Отця духовного. Повними пієтизму словами віддав він належну честь непорочному життю, євангельській простоті, щирій любові і милосердю боговгодного духовника, який виховуючи майже півстолітте кандидатів священства так високо підніс духа побожності в нашім духовенстві й нашім народі. До посліднього цілування станули побіч Впреосв. Митрополити всі майже львівські священники. Із провінції було кількох лишень найблизших парохів, бо за ради надходячої неділі годі було давати знати, а впрочім, стан погоди й доріг утрудняв приїзд на час. О год. 12-ій вийшов величавий похоронний похід із катедри на личаківський цвинтар. Число духовенства було імпонуюче. В похороні взяла участь також латинська духовна семинарія. Серед гарного співу богословців ішов похід вулицями Коперника, Баторія й Кохановського (до церкви семинарської, на жаль, не вношено її довголітнього духовника на послідню панахиду). За ласкавим дозволенням Впреосв. Митрополити Андрея зложено святого й вельми заслуженого духовника в митрополічій гробниці на вічний спочинок. Після похоронньої відправи заспівали ще сироти свому незабутньому Діду-

севи останню його пращальну пісню на вічну пам'ять. По трудах вікового дня спочив Божий робітник у святім винограді Христовім тихим блаженим сном великого праведника.

## 2. О. Дольницький, як духовний отець.

Із сімох десятків священничої діяльності о. Прелата припадає перших 20 літ на його вчителювання в колегії св. Атаназія в Римі а друге півстоліття на його духовництво во Львові. З огляду на те, що вчитель обрядів і церковного співу був у колегії тій лишень учителем свого предмету, а не мав впливу ні на провід ні на виховання наших богословців, духовним отцем став о. Дольницький щойно з р. 1877, ц. є з прибуттям до Львова й на цім становищі лишивсь він до смерті. Не хотів він ніколи прийняти інших, висших місць, які йому не раз пропонувано. В своїй скромності бажав він увесь свій вік служити Богу й його св. Церкві на цім місці, яке вважав він за найважлище й яке припало до вподоби його побожному й покірному серцю. Духовництво розумів він не як який уряд, чи як обов'язок, щось додаткового до життя й його праці, але як сам зміст його, котрий суцно захоплює всю душу. Коли, як каже Діонізій Псевдоареопагит, зі всіх Божих справ найбільше божою єсть, працювати над спасінням душ, то виховувати таких божих робітників, душопастирів, є особлива Божа ласка, яку дає Він тільки своїм вибранцям. Як при історії кожної духовної семинарії мож сказати слова св. ап. Павла: „Хоч маєте й багато виховників у Христі, але батьків не багато“ (1 Кор 4, 15), так і в історії нашої львівської семинарії змінювались нераз люде, змінювались системи виховання, але правдиве батьківство духовне завсіди було звязане нероздільно з особою о. Прелата Дольницького, — які не будь були часи, чи наставники, чи питомці. А були, на жаль, і такі хвилі, де ознака духовности цієї важної нашої церковної інституції основувалась майже тільки на одній його особі. Бо був він духовним отцем не тільки становищем, обов'язками, функціями, словами (цебто наукою й заохотою), але ще більше своєю особою, високими чеснотами, життєвим прикладом, святим богомисленням, яке надавало усім його наукам цю спе-

ціяльну черту духовного намащення й духовної сили. Вона простими словами вмiла промовляти до глибини душі, не тільки поривати, але й формувати серця. В його простих, щирих словах, — які нераз на бажання слухачів зачинались „весело“, а кінчилились дуже поважно, — звеніла непереможна сила євангельського ловця душ. Чулось, що тут промовляє не людська мудрість, а сила Духа св., бо, як Христос, так і він „учив як такий, що має силу, а не як книжники“ (Мт. 7, 29).

Про становище й обовязки отця духовного в семінарії висказавсь він у „Правилах для семінарії більшої й меншої“, що їх прийняв львівський синод у „Додаток до чинностей і рішень“. <sup>1)</sup> Норми ці, дуже коротенькі й скупенькі, вимагають від духовника, щоб не мішався він у семінарські справи, був для кожного вихованця приступним і безсторонним суддею й провідником його душі, радо слухав його сповіді, в неділі й свята мав короткі науки духовні, а перш за все навчав усіх вихованців способу молитви мисленої (розмишляння). Під його управою має вестись наука співу й уставу церковного й мають правитись богослуження в Церкві.

Правила ці, це вірне зеркало його власної тактики. В справі семінарські не мішавсь він ніколи, ніколи не просив ні за ким, — але теж і не замикав очей на стан та на положення вихованців і як бачив які хиби, осуджував їх „со всяким дерзновенієм“. Вважаючи за свій обовязок подати науку практик духовного життя, написав він для своїх вихованців, як уже попередньо згадано, „Аскетіку“. В ній дав він дві інструкції: про обрахунок сумління й про розмишляння, та при кінці (ст. 92—104) долучив, як зразок, розвинене розмишляння про зачаття Передтечі Госп. Книжечка ця писана річево й досить ясно, — але для такого, що вже знає теорію й практику як обрахунку сумління загального й частинного, так і розмишляння. Для початкуючих (а для таких вона призначена) писана вона по шкільному, без належної проглядности між головними а додатковими предметами, так, що приходилось богословцеві вперед довго набідитись, заки зміг він ви-

<sup>1)</sup> Уст. ІХ. О довжности Отця духовного, ст. 452—3.

знатись у предметі. Для практичного підручника це велика недостача. Видно, що це було тільки писане, а не вийшло з практичних викладів, як, наприклад, доданий при кінці зразок розмишляння. А впадає це ще тим більше в очі, коли порівняти аскетичну з кодексом духовного виховання в семінарії, книжкою „Брацтво Воведенія П. Богородиці.“ Про повстання цього твору вже згадано було серед життєпису о. Прелата. Тепер пригляньмось педагогічній системі духовного виховання в семінарії, як її розвиває в цій книжці наш Отець духовний.

Перш за все є це книжка призначена для членів брацтва. Має воно за ціль, допомогти богословцєви, перебуваючому в семінарії, виховати наперед себе, а потім виховувати і других, в душі побожности, за особливою поміччу Матери Божої (Брацтво, ст. 39/40). Підставою й жерелом сили для цього виховання є приклад з життя й чеснот Матери Божої за час перебування її, також на вихованні, в єрусалимськїм храмі. Таким чином у першій часті книжки говориться про Брацтво Воведення, його історію, устави, практики й відпусти (ст. 35—64). Є це трактат чисто формального значіння, в якому важні є дві замітки (на ст. 36 і 61), що відпустів, привязаних до часів, достапають народи східних обрядів по численню календаря юліянського. А що підставою існування такого брацтва є, розуміється, сам факт вшестя Богородиці в храм єрусалимськїй, питанню правдивости цього факту присвячено першу вступну розправу (ст. 1—31). Хоч писано її з діалектичною справністю та й не без критичного зміслу, хоч опирає автор свої докази на церковних книгах усіх обрядів і на словах богатьох старинних Отців святих, з боку історично-порівняної методи докази його приходиться вважати за невивстарчаючі, — хоч із цього виходячи, ще тим самим історичности факту заперечити годі. Але лишім це питання на боці й гляньмо на найціннійшу часть у книжці, це є на систему духовного виховання кандидатів священства, як її ставить О. Прелат — у „Начерку життя Пр. Богородиці при храмі Єрусалимськїм з відповідними поученнями моральними для членів Брацтва“ (ст. 65—621).

Наперед, як програмову річ, кладе він „Поклик до членів Брацтва“ (ст. 67—74). Є це, очевидно, одна з тих



наук духовних, що її держав колись Отець духовний до своїх вихованців. Поставивши перед очима братчиків подібність, яка є між вшестям П. Діви в храм, а вшестям їхнім у семінарію, заохочує він їх до розважання: 1. Божого призначення, 2. ціли його й 3. гідного приготування до неї в цім місці святім. Як найкращий спосіб до доброго приготування до священства ставить він особливе набоженство до П. Діви, котре полягає в трьох річах: а) в великім почитанню Її; б) в частім і побожнім взиванню Її о поміч; і в) у вірнім її наслідуванню. Для тієї ціли розвиває він святе Її життя й чесноти, як взір до наслідування й силу формування надприродного характеру в душі. Замітна є в цій промові сердешна батьківська любов його до своїх вихованців, яких називає він: „самоцвітами руської Церкви й зірками, що сяють на небозводі її серед ночі цього віку“ (ст. 67). Відповідно до поставленої програми дає він наперед начерк життя Богородиці в храмі, цеб то а) вступлення Її в храм; б) перебування в храмі і в) вийстя з Храму. У вступленню в храм бачить він і ставить приклад на відлучення від світу й повну посвяту себе на службу Г. Богу. На цих перших і підставових правдах про Боже призначення, відлучення від злого впливу світу й посвяту Г. Богу ставить він образ життя Непорочної в хвамі. В ньому бачить він події звичайні і незвичайні. До звичайних належать: ручні роботи (звичайні жіночі й спеціальні в храмі), умові заняття (наука св. Писання й єврейської мови) й духовні заняття: а) прилюдні (відвідини храму, участь у богослуженнях і заховування постів) і б) приватні (духовне читання й молитва). До надзвичайних подій належать: шлюб дівства П. Д. й заручини Її зі св. Йосифом. Ці точки служать для нашого Отця духовного за широку основу, на якій розвиває він ціле богацтво практичних рад для молодих кандидатів священства. В часах, коли ще мало хто відчував суспільне значіння ручної праці, виступає він проти панського духа легковаження робітників і вислугування другими, та заохочує своїх вихованків до відповідної духовному становищу ручної праці, зазначаючи її суспільну, економічну й педагогічну сторону: удержування порядку в церквах, відпочинок після умового напруження, „чи то заспокоєння своїх

потреб у випадках надзвичайних і несподіваних, в яких при несталості річей цього світу може найтись людина“ (ст. 118). Умові заняття Пр. Діви дають добру нагоду до прекрасної заохоти вихованців до науки св. Писання (ст. 129—150), церковно-словянської мови (ст. 150—54) й грецької (ст. 154—56), історії, обрядів і співу нашої рідної русько-кат. церкви (ст. 156) — ради, які коротко зібрано в рішеннях львівського собору „Про умітність священника“.<sup>1)</sup>

Духовні заняття Непорочної Діви, цеб то Її відвідини Храму в свята, участь у богослуженнях й заховування постів, є гарним зразком для вихованців духовної семинарії на те, з якими почуваннями серця треба й їм входити в дім Божий, як брати участь у церковних набоженствах, як розуміти й святкувати свята й заховувати церковні пости, та як дбати про лад і прикрасу церкви (ст. 158—98). А як життя Матери Божої в храмі було в великій части життям безнастанної молитви, так є воно й прикладом для кандидата на священника, майбутнього мужа молитви й то прикладом що до часу, предмету й способу молитви (ст. 201—50). До цих наук додано багато практичних уваг і пояснень про духовне читання (ст. 200), про полуночницю й всеночне (ст. 204/5), про значіння псалтирі (ст. 216), про набоженство до Пр. Діви (ст. 217, 238—41) то що. Найкращу і за всі найважнішу духовну раду подає при цім наш Духовик в цих словах: „Несімся часто почуваннями любови до П. Діви і, щоб тим милішими вони Її були, несімся ік Ній з серця Г. Ісуса. Подібно, коли несемся почуваннями до Г. Ісуса, несімся ними з серця П. Діви, особливо, коли лучимся з ним у Св. Причастю. Нічого доскональшого від цих практик не можу вам подати, нічого позиточнішого: бо сама память на П. Діву далеко більше значить перед Господом, ніж усі наші запали молебні“ (ст. 212). Дві надзвичайні події з життя П. Діви в ерусалимськім храмі: Її шлюб дівства й заручини з св. Йосифом Обручником дали о. Прелатови нагоду до порушення й розяснення двох дуже важних життєвих питань для нашого кандидата священства: дівства й супружжа. Наука про дівство зачинається цими словами (ст. 257): „Діти

<sup>1)</sup> Тит. IX, гл. 3, ст. 234—35).

наймиліші П. Діви! Черти чеснот Її, витиснені в ваших серцях, нехай явно докажуть світови, що ви не хибно славитеся Її синівством. Ви, котрі через вписання до Її Брацтва сталися особливими Її почитателями й наслідувачами, наслідуйте Її особливим способом і в чесноті ангельській, якою єсть чистота тіла. Коли не шлюбом, то бодай фактом; коли не всі, то бодай ті, котрим дано єсть, вибирайте собі й заховуйте дівство; а ті, котрі до цього високого стану не маєте крил відповідних, то бодай тепер заким іще вступите в стан супружій, заховайте досконально чистоту, готові потім заховати її бодай по вашому станови. "... (ст. 259) „Щобисте цінили дівство, не залишимо представити вам його висність, його заслуги й особливу його нагороду в небі; і привести вам на память стародавню дисципліну Церков східних, котрі своїх клириків підчиняли законови безженства; але видячи, що дух стародавньої побожності у тих же церквах з часом уменшився, і що дисципліна наших семинарій до так високої досконалости не досить відповідна, тримаємося поблажливости Церкви, котра для запобіження згіршенням, якіби вийшли з накиненого, а не чесно захованого целібату, лишила клирикам східним волю, вибирати собі або безженство, або женитьбу. І як хто з наших питомців має намір зостати в целібаті й засягає в цім нашої ради, ми не важимося беззглядно радити йому, вибрати собі той стан, але перше глядимо понуки до такої постанови й відповідність його сил до належного заховання безженности. Вивідуємося також, чи ті понуки, котрі його до цього наклонюють, є висші й духовні, чи чисто люцькі"... (ст. 260) „Бо такі понуки чисто люцькі, й негідні не то стану духовного, але й свіцького, не можуть зобовязати Г. Бога до зділання йому так великого чуда, яким є життя непорочне тіла людини, засудженої на страшну боротьбу вже від початку світа за непослух Г. Богу. А коли хто в виборі безженства руководиться по правді висшими понуками небесними, тому в Господі радимо прийняти стан безженний і захоуємо словами, прикладом і бажанням Апостола"... (ст. 261) „А зглядом боротьби щоденної зі своїм тілом, вона не має відстрашувати від целібату, наче неможливого до заховання; бо такому Г. Бог подає особливу свою поміч,

щоби не впав, але ще, щоби й побідником вийшов і при-готовляв собі вінці невянущої слави небесної. Не треба нам заховання заповідей або рад Божих мірити немічно нашою, але силою Божою; бо як щоби це було неможливе, тоб ані апостол цього не радив, ані це не булоб радою евангельською. Це сказали ми на поучення тих, котрі мають намір лишитись дівственниками.

„А тим, котрі до цієї високости не чуються покликаними, кажемо, нехайся вже й женяться, але так, щоби не забували, що вони мають бути обручниками іншої невісти, ц. є. тієї церкви, котру їм Провидінне Боже готує до управи. Впрочім, жалуємо їх, кажучи з Апостолом: „Скорбь плоти імѣти будуть такої“, це є прикрости, які походять від журб тілесних, ц. є. від людини тілесної, занятої річами дочасними й свіцькими, якими є тягарі взаємні подругів, тягарі дітей й родини; бо подружжа єсть безоднею журб, по словам С. Василія Вел. в Установах чернецьких Гл. 1. Нехай отже жениться такий, хто готовий на ці невигоди; але тією радою евангельською, так лицюючою станови священничому, нехай не помітує, ані не ставить її низше від супружжа, або на рівно з ним; бо це, що попушено твоїй немочі, ти не виноси над дівство, ні рівняй з ним, каже Златоустий в „Розправі про дівство“; і знов додає: „Супружжа позволено тільки слабосилим, котрі не можуть знести висше; а разом зі св. Отцями, Ісидором Пилузійотським і Єронимом уважає подружжа за овоч трийцятий, вдівство за шістьдесятий, а дівство за сотній“... (ст. 263) „З окрема же, в справі целібату, тому, що він є радою евангельською, ц. є радою Божою, треба ставити його висше над раду людську; й вельми недорічним є, радити кому щось такого, що противиться раді Г. Бога. А кажучи це, маєм на думці напаяти також глупоту деяких, котрі, видячи, як хто з вас хоче заховати безженство, насміваються з нього й стараються від цієї постанови його відвести, не дивлячись, що цим способом стаються богоборцями, ставляючи раду свою проти ради Божої“. На скріплення своїх поглядів наводить о. Прелат рішення Собору львівського (Тит. VIII, Гл. 2, ч. 13 і 14) та додає осібну главу про „Похвалу дівства“ на підставі слів

св. Писання, св. Отців грецьких і латинських“, розуму (безженство починається до набуття 1. більшої мудрости 2. більших заслуг, 3. приличнішого обходження зі святими річами і 4. до свобіднішого віддання річам божим) і давних приписів східних Церков (ст. 265—314).

Не забував теж старенький Дідусь, що він є духовним Отцем рівночасно й для тих, котрі не мають призвання до безженного стану. Він знав, що не можна замикати очей на їхні душевні потреби, що й їх належить узгляднити, й дати їм такі ради, які потрібні їхньому стану. А робить він це в дуже благородний і тактовний спосіб. Говорячи про заручини П. Діви зі св. Йосифом й про їхнє святе подружжя, описує він жидівський і грецький обряд вінчання (ст. 337—9), дає потім гарне пояснення нашого українського обряду вінчання (ст. 340—5), а накінець подає практичні ради для тих, котрі вступають у супружий стан, як цей важний крок у життя брати по Божому, на що вважати, а чого вистерігатися (ст. 347—66). Ради ці подано загально, але з поставлення їх побіч попередніх, призначених для кандидатів на безженних священників, виходить, що вони знову є для тих членів брацтва, котрі хочуть женитись.

Так ставив і розв'язував ці два питання наш Отець духовний ще чверть віку тому. Нині це питання стало ребром, як питання на часі. Та, на жаль, не всюди видно в дискусії, яка ведеться, цю зрілість думки, такт і любов, яку бачимо в божої людини, о. Дольницького. А зі справами святої Церкви мож тільки по святому обходитися...

Третій момент у життю Пр. Діви, Її вийстя з Єрусалимського храму, дає вихованцям зразок, з якими почуваннями треба вибиратись із семінарії: цебто треба пригадати собі всі добродійства Божі, одержані в цім святім домі, подякувати за них Богу й наставникам, попроситись з товаришами й попросити Бога й Матір його о благословення на дальше життя й на дальшу працю (ст. 367—74).

Другу часть книжки про Брацтво Воведення присвячено чеснотам Богородиці, що їх видно із попереднього представленого життя. Є вони, розуміється, прикладами, захоотою й джерелом сили для подібних чеснот богословця, а притім дають вони духовному Вітцеві що крок нагоду

до порушення відповідних моментів з життя семінарії на те, щоб їх з духовно-педагогічної точки висвітлити й вказати молодцеві дорогу до чесноти й до Бога. Коли першу чесноту Пр. Діви, любов к Богу, представлено досить теоретично (ст. 382—400), поучення про любов ближнього (ст. 401—25) є повне актуальних питань про відношення вихованця до старших, котрих треба шанувати,<sup>1)</sup> про залишення партійних спорів між товаришами (ст. 414—16), про милостиню для вбогих (ст. 417—23) й про патріотизм (ст. 423). Вінець прочих чеснот моральних Непорочної Діви (її ненависть до гріха і лагідність, послух, скромність, уміреність і здержливість, працьовитість, чистість, набоженство до майбутньої Матери Божої, слухняність Архієреєви й молитви за храм і народ) розкриває перед нашими очима ціле, нераз тяжке, положення вихованця в семінарії серед різних невігод, різних характерів і впливів, але теж і богатых ясных хвиль, та заєдно старається надати всьому надприродного світла й напрямку. Кінчиться цей трактат горячою заохотою до молитви за католицьку віру, за свою правдиву Церкву й за свій рідній українській нарід увесь, щоб і той, котрий жиє під насиллем російської держави, прийшов до пізнання й прийняття католицької правди (ст. 614—15). А на пересторогу його додано на прикінці слова польського єпископа Крассинського з р. 1773 про причини упадку польської держави (ст. 618—19).

Коли так глядеться оком на ціле те велике багатство духовно-педагогічних засобів, якими впливав на думу молодого вихованця Отець духовний, розуміється доперва, якою то великою духовною силою була його праця в семінарії. Високий духовний настрій, щира любов для питомця й добре розуміння його серця й положення, надавали його тихій праці цю чудотворну силу, яка з каменів робила дітей Авраамових. Ось тут і розвявка тієї таємниці, чому то при таких слабих педагогічних засобах, якими в давнину розпоряджала львівська духовна семінарія, виходили з неї побожні й ревні священики? — Із серця

<sup>1)</sup> пор. ст. 411 пересторога перед легкодушним докучуванням старшому настоятелю — відай віцер. М!

духовного Отця Дольницького плила живуца вода, яка була на життя вічне...

Книжка про Брацтво Воведення є, по правді, дуже цінним кодексом духовно-морального виховання кандидатів священства, та, на жаль, за мало знаним і ціненим, подібно як і інші в нас книжки (на прикл.: О. Кобилянського, Один фундаментальний брак у душпастирстві). Щаслива, й Богом благословена церква й нарід, котрі мають таких світлих і таких святих Отців духовних!

Як уже попередно було згадано, тягнулось печатання цієї книжки літами, бо скромні ошадности автора не завсіди могли покривати наклад великої книги, друкованої в двох мовах. З тієї відай причини не ввійшла в неї розправа про пісню Богородиці: Величає душа моя Господа“, як це було спершу пляновано (пор. ст. 129). Доперва пізніше (1921 р.) докінчив її автор як осібну книжку п. т. Толкування пісні: Величить душа моя Господа“ в мові українській і латинській. Находиться вона тепер між рукописами проданими жовківській друкарні ОО. Василіян й чекає на видання разом з іншими аскетичними творами о. прелата. А є там іще: „Столп памяти подвижников оукраинских за соединене церковне“ (1912). Є це побожно написана історія митр. Упатія Потія, св. свцмч. Йосафата, митр. Рутського, свцц. Матвія Шаргородського й деяких Василіян ісповідників нашої церкви. Важну черту в духовній праці о. прелата становить його велика любов для Матери Божої. В молодісті вернула Вона йому життя, а пізніше коли при безустаннім писанню стратив він зір, просив він Її о одну ласку: — таке світло очей, яке дало б йому змогу, сповняти свої обовязки. Мати Божа не тільки вислухала його прошення, але й дала йому таку силу, що до кінця життя ніколи на очі недомагав й не потребував вживати окулярів. З вдячності за те найрадше читав він і писав книжки про Пречисту Діву. Великий вплив мали на нього „Слава Марії“ (Glorie di Maria) св. Альфонса Лігорія. За їхнім прикладом написав о. прелат про „Чуда й ласки Матери Божої, обширну працю (220 чверток) на підставі джерел (головно: Келлера, 190 Mariengeschichten). Останньою працею покійного, було, як вже згадано, начерк життя Марії писаний на підставі

обявленъ списаних у книжці Марії від Ісуса з Агреди п. т. *Die geistliche Stadt Gottes, Leben der Jungfrau. Gottesmutter.* Рукопис його має також титул: „Місто Боже“. Перша часть того є вже в Жовкві, а друга, котру писав о. прелат при помочі лекторок СС. Василіянок, у них. Життя Пр. Діви доведено вже вправді до останніх її літ побуту в Ефесі, але ще не скінчено. Смерть перетяла недокінчену роботу.

До духовної праці покійного належать його духовні поучення. Говорив він їх не тільки до вихованців семинарії, але дуже радо й дуже часто до сестер-законниць, чи Василіянок, чи Службениць П. Д. Як брав він поважно це святе діло, видно із його духовних записок. Лишилось їх, о скільки пригадуємо собі, пять томиків. Є там виписки зі св. Писання, Отців св. і інших духовних книжок на різні теми, що про них доводилось говорити Отцеві духовному, а в других книжечках є начерки його казань на свята Господні, Богородичні й святих, з яких мож скласти ціле життя Ісуса, Пречистої, св. Йосифа й ин., та повний круг цілорічних наук церковних. Начерки ці мають звичайно дуже ясний і природній поділ, практичне заключенне й заохоту, — видно, що вийшли вони з попередніх розмишлянь і молитов їхнього автора. Цінний памятник тихої й святої молитви й праці великого духовника. Каже св. Лаврентій Юстиніані (*De oboedientia* гл. 20), що духовний провідник має бути „розумом передбачущий, повагою зрілий, щиро побожний, свідомий св. Писання, строгий для себе, співчутливий для ближнього, відданий заєдно молитві, серцем покірливий, правдомовний й обізнаний в усій духовній науці.“ Всі ці черти в високім ступені досконалости бачимо в нашого святого духовного Отця, — мужа по серцю Божому.

### 3. О. Дольницький як літургіст.

Вчисляючи обовязки Отця духовного в семинарії, каже львівський Синод (словами о. прелата), що „під його управою мають питомці вчитись співу й уставу церковного“ (Додаток, ст. 453). Що така наука має дати, про це говорить в главі „Про вмiстність священника“ (Тит. IX Чинностей і рішень, гл. III, ч. б) ось як: Але не останнє місце



має займати наука літургики, получена з безнастанною практикою; а тому, що вона є тісно звязана з догматами, повинен священик і букви й духа обрядів докладно доходити, щоби з тих скарбів міг подавати народови в своїх науках духовні справи. В цій то цілі повинен не лиш знати обряди й церемонії, як вони містяться в книгах літургічних, але також, як їх уживається, по давньому узаконеному звичаєви, а щоби усунути непевність їхню, будуть священики заховувати й виучуватись докладно перш за все цього, що цей Синод вже зібране й ним одобрено всему духовенству цієї провінції до заховання предкладає“ (ст. 235).

Ось і програма для науки церковних обрядів. Щоб її вимогам відповісти, повинен учитель обрядів, розуміється, сам уперед ці обряди добре знати, розуміти, любити, докладно виконувати, — та й так і ділом і словом уміло вчити. Що о. Дольницький був не тільки знаменитим, але й єдиним фаховим знавцем нашого богослуження, про це вже знаємо. Була теж згадка й про те, як та наука в семінарії відбувалась. Тепер пригляньмось ближше йому наперед, як учителеви, а потім як законодавцеві нашого церковного обряду й співу.

Свідомством і овочем його літургічно-вчительської праці є два твори його: а) підручник о обрядах гр. кат. Церкви і б) гласопіснець.

Покійний о. прелат приготував був, як відомо з попереднього, до друку повний учебник про церковні обряди, але військові власти австр. при арештуванні 1914 р. відобрали його й він десь має знаходитись у Градці. Тому беремо тут під увагу тільки видання літографовані, писані вихованцями семінарії, під оком учителя. Коли вийшло перше видання обрядів, не можемо сказати, за ради браку певних даних. Друге вийшло 1885 р. Неповний примірник його, який обіймає тільки часть минейну (Честь особеннѣйшая. Отдѣлъ минеи) має дату 27 лат. марта 1885 ст. 192, 4<sup>о</sup> літогр. Підпису писарів нема; почерк дрібний, виразний.

Слідуюче видання має титул: „О священныхъ обрядахъ греч. русск. церковей. Изданіе третое исправленое черезъ Высокопреподобного и Всесвѣтлѣйшого Отца Изидора Дольницького, почетного Совѣтника гр. кат. митр.

консист. съ отзнаками крыл : духовника гр. к. дух. сѣмен. львов. и пр. Львовъ 1887. ст. 16+814+16 ілл. 4.<sup>о</sup> літогр. в Інст. Ставроп. Писав Іван Смольний, богословець III р. — твердим язиччам. На титуловій карті примірника львівської дух. семинарії написав о. прелат червовим письмом : Semin. Leopol. — отже напис : видання третє треба вважати за правильний, коли автор не справив його.

Є це вже повний примірник, якого тип стало повторюється в дальших виданнях. Наперед іде наука про святі місця й річи, потім про загальний вид богослужень нічноденного круга ; — це є часть загальна. За нею йде т. зв. часть спеціальна, яка обіймає загальні устави служб октоїхових і минейних, а потім іще часть спеціальніща, яка має три відділи : минейний, тріодний і требниковий. При кінці додано ілюстрації, деякі з Евхологія Гоарового, деякі з Нової Скрижалі Венямина, а деякі є нової композиції. Виклад у книжці цій є, як звичайно в учебниках буває, короткий, ясний, а перш за все практичний. Автор лишає на боці питання історичні, догматичні, моральні чи містичні як такі, що належать до науки літургіки на університеті, а бере річ практично : — навчає як треба правильно, зі зрозумінням і побожно правити. Бо це є підручник не для теоретичної науки для практичних управ. Це рішає про обсяг предмету й напрямок викладу. Дуже інтересний є додаток автора, який знаходиться при кінці части загальної (ст. 276—83) п. т. *Παρεργασιον*, „про зміни деяких точок у текстах літургічних і обрядах, предложені (очевидно, самим автором) до розсудження комісії обрядовій“ (передсоборовій). На провінціяльнім соборі з р. 1891 деякі з тих точок прийнято а деякі лишено без зміни. І так, як бажав автор, пропущено на проскомидії слова : „сылою честнаго и животворящаго Креста и честныхъ небесныхъ силъ безплотныхъ“, бо вони не відповідають ідеї проскомидії. Пісню херувимську подано в тексті поправленім автором („образующе,.. принѣвающе,.. отложимъ печаль... яко... подъемлюще“...) — хоч його докази в обрядах і Соборі не відповідають правильному перекладови грецького дієприкметника на словянську мову. Слова освячення предкладає автор голосити ось як : „Сé есть тѣло мое“, „Сé есть кров моя“ — як це мають найстарші рукописні евангелії

Остромирова, Ватиканська, глаголицька й наші: Синьківська та клетотівська, та як це краще відповідає духови слов'янської мови. Відай з огляду на важність моменту, в яким виголошується ці слова, та, щоб не викликувати замішання серед народу, не прийнято цієї (впрочім правильної) поправки. Зоставлено також тропар призивання св. Духа („Господи, иже пресвятаго), хоч вже пізнішою вставкою в текст літургії (тому й в Службникови Петра Могили 1629 р. і Желиборського 1646 взято його в скобки), а в тексті Служби Божої св. Василя В. навіть видимо перериває хід думок. У поминаннях замість „Святаго Іоанна“ прийнято поправки, для літургії св. Йоана Злат.: „О святѣмъ Іоаннѣ“, а для св. Василя Вел.: „Со святымъ Іоанномъ“, як бути повинно. Що до церемоній, то жадає автор кадження на проскомидії „по крайній мірі на: Благословенъ Богъ нашъ спреизволивый“ (ст. 279). Та дивуємось, чому не жадає він тут і не жадав на соборі обкаджування покровців перед їхнім покладенням над пригтованими дарами, як це логічно виходить із попереднього благословення кадила й зі старих приписів і практик. Далі каже автор, що „нема причини обертатися на: Яко святѣ еси Боже нашъ і на „Яко да подѣ державою“ (ст. 279). На це відповімо: него paritatem. Звичай обертання на „Яко да подѣ державою“ і другий подібний до нього, переносення службника в часі Служби Божої з лівого на правий бік, як це було в нас перед синодом, був механічним і непотрібним наслідуванням латинської місії, тому його й скасував собор. Але обертання до народу на „яко святѣ еси“ мають дуже старі рукописи грецьких євхолоїв; тому синод задержав цей звичай, приписуючи, на диво, священникови розпостирати притім руки. Це вже певно додаток — не о. прелата. Правильна є замітка нашого автора (ст. 280), що „лучше було б умивати руки або перед великим входом після відновлення пісні Херувимської, так як приписується в Службнику святительським, і то в сосудохранильниці перед: Въ мирѣ въздѣжите“, або після великого входу, як приписує найдавніший кодекс слов'янський літургії ватиканської бібліотеки ч. 9.“ Собор рішив задержати стару практику нашу умивання рук перед: „Воньмимъ, Святає святымъ“, та протім через

недогляд приписав „поклонитись низько св. Дарам і виголошувати: Благодатію и щедротами“ — з чого виходить у практиці таке диво, що слова ці, звернені до Вітця небесного, виголошує священник звернений — до служашого. Правильно має тут текст служебника, відмінний від тексту синоду, що „Благодатію и щедротами“ каже священник „восклонься“, це є станувши просто (попередню тиху молитву мовить він нахилений), а доперва після скінчення возгласу робить глибокий поклін і відходить на бік престола умити руки. Дальшу замітку автора, що не треба перед службою Божою сходити перед ступені престола, на зразок інтроїту латинської місси, собор прийняв; не одобрив він однак його пропозиції, зазначувати малий вхід сходженням перед ступені престола, щоб там відмовляти молитву вшестя. Останнє питання поставлене автором, чи звичайний священник може сідати на горішнім сідалищі, вирішив собор позитивно, кажучи (ст. 166) „Іерей підчас Апостола сидить на горнім сідалищі.“ Точки ці поставив автор лиш як додаток, бо до науки обрядів питання реформації богослуження не належить. Це є тільки як ілюстрація до історії обрядовщини в нашій церкві з часів передсинодальних. На свої тези й пропозиції давав о. прелат заєдно річеві основи з літургічних текстів. Інші тогочасні реформатори рішали такі справи лиш оглядом на Росію й своїм авторитетом.

Четверте видання Обрядів вийшло через 4 роки пізніше, безпосередно перед львівським собором. При переписуванню титулового листка не змінено числа видання й воно фігурує хибно як третє. Титул його є, як звичайно: „О священныхъ обрядахъ грец: руск: церкви. Выданье трете поправлене черезъ Высокопреподобного и Всесвѣтлѣйшого Отца Изидора Дольницкого, почетного Совѣтника гр. к. митр. консист. зъ вѣдзнаками крыл: духовника гр. кат. дух. сѣмен. Львѣв. „пр.“ Львѣвъ 1891 ст. 360 + 440, 4<sup>о</sup>. літогр. у Косткевича без ілюстр. Писав його й видав Спиридіон Кархут, богосл. IV року. Вже з титулу видно, що писано його народньою мовою, й це є характеристична черта цього видання. Тексту попереднього видання не змінено, лиш справлено язичча на народню мову, за що видавець мав чимало докорів від товаришів, — а навіть

від семинарських властей. Т. зв. народовці були тоді в семінарії ще в меншості, тому й це видання вийшло в невеликім числі й нині є великою рідкістю.

Цього 1891 року в осені відбувся в новій духовній семінарії синод, який вирішив багато й важних справ в обрядовім питанні. Рішення собору, очевидно, мусіли мати вплив і на текст обрядів. Отже мож було сподіватись, що чим скоріше вийде нове видання, справлене по рішенням собору. На диво, так не сталось. Чи досвід послиднього видавця, чи спори між народовцями а москвофілами, чи може стан семінарії за нового ректора мітрата Туркевича, чи все це разом склалось так, що нове видання вийшло аж за 7 літ. Видання скінчено в маю 1898 р. а видавали його Василь Терлецький й Андрей Стрільчик, богословці IV р., писав Іван Прийма богосл. I року. Титул звучить: „О священныхъ обрядахъ грек: каѳ: церкви. Выданье четверте поправлене через Высокопреподобного и Всесвітлѣйшого Отца Изидора Дольницкого пралата Светѣйшого Отца Льва XIII П. Римс: почетного Совѣтника гр. кат. митр. консист. зъ вѣдзнаками крыл. духовника гр. к. дух. сѣм. львѣв и пр.“ Львѣвъ 1897. ст. 380—472. 4<sup>о</sup>. літогр. без ілюстр.

Наперед зазначено тут хибно видання: четверте, замість пятого. Сталось це тому, бо про видання Сп. Каркута не лишалось у семінарії ні сліду. Тимчасом між вихованцями Українці вже взяли чисельну перевагу, й тому на новім виданні, хоч воно писане ще з тексту редакції Смольного, видно вже що крок вплив народньої мови. Але не в тім його суть. Головна річ у цім, що це видання справлено по рішенням собору львівського, чого недосвідні редактори не зазначили. Під диктатом Отця духовного поправлено й доповнено текст, пропущено згадане попередньо *Παρεργον* і таким чином це видання віддає вже вповні синодальні рішення. До язовикових питань автор не мішався ніколи, лишав він це до волі богословцям. І так це шесте, останнє видання вийшло ще етимольогічним правописом, але вже чистою народньою мовою зі значним стилістичним вигладженням, хоч без важніших річевих змін у тексті. Титул його: „О священныхъ обрядахъ руско-кат. Церкви. Видане пяте поправлене черезъ Высокопреподобного и Всесвѣт-

лѣйшого Отца Изидора Дольницького почетнаго Совѣтника рус. к. митр. конс. зъ вѣдзн. крыл. духовника рус. к. дух. семин. львѣвс. и прч.“ Львѣвъ 1900. ст. VI+6+294+434+XXXVI табл. календаря й ілюстр. Видали його богословці IV р. Петро Патрило й Макуляк Антін, а писали Андрій Пшеспюрський і Іван Прийма, богосл. III р. і Орест Мартинович, богосл. I року. — спілка видавнича вже чисто українська.

Це останнє видання, найповніше й найпоправніше, приходиться вважати, ввиду втрати рукопису автора, за нормальний підручник його науки обрядів і, колиб уже того рукопису не відшукалось, за підставу до евентуального видання його друком. Попри теоретичну літургику є потрібний такой підручник і при деяких дрібніщих поправках може він іще принести багато користи, а тимсамим може о. прелат зостатись учителем наших обрядів і на дальше.

До науки обрядів церковних у семинарії належала також наука співу. Звичайно відбувалась вона практично: це є, треба було вивчитись гласів і напівів, та уміти застосувати їх. Про історію нашого церк. співу й теорію осмогласія не говорилось ні на університеті, ні в семинарії. До духовника належала тільки практична сторона питання. Але й тую вмів він поставити, як треба, щоб цей спів був правильний і розумний. Перш за все треба було зладити відповідний учебник, бо Ірмолой була за велика книга, а малий ставропигійський Гласопіснецъ з р. 1881-го був неповний і не всюди подавав правильну мельодію. Длятого, зараз після собору приготував і видав о. прелат учебник, а рівночасно й правильник нашого церковного співу, п. т. „Гласопѣснецъ или Напѣвникъ церковный. По образу общайшему пѣнія Галицко-Рускихъ Церквей во видѣ сокращеннѣ состави и знаменьми Ирмологійными заосмотри Ісидоръ Дольницкій, учитель священныхъ обрядовъ и пѣнія Церковнаго въ Бурсѣ Ставропигійскѣй и Духовникъ Сѣменища Львовско-Русскаго“. Львовъ, изъ топогр. Ставро. Інстѣт. 1894 ст. 294, 8<sup>0</sup> по церковно-словянськи. В короткій передмові (ст. 3—8) подано наперед поділ напівів церковних на підлеглі осмоглассю й на не підлеглі, а потім коротеньку теорію п. т. Склад ірмолой-

ного співу. Суцною прикметою його є 4 тетра хорди („основується на чотирехъ четверицахъ нотъ“), з котрих кожний має півтон межи третьою й четвертою нотою. Всіх нот є тільки 13, бо остання нота попереднього тетра хорду є початком слідуячого. Цим різниться ірмологічний спів від григоріянського й фігурального. Текст книжки становлять наперед напиви підлеглі осмоглассю (тропарь, кондаки, сідалні, степенні, ірмоси, стихири самогласні, подобні, болгарські й прокимени літургійні; ст. 9—134). Прокименів утрених не подано, хоч має їх і Methodus cantus Івана de Castro (ст. 133—5). Дуже цінними вказівками автора є поділ кожної мельодії на члени та зазначення осібногo заспіву, як де є, й закінчення. Все те означено звіздками, заспиви й закінчення двома. Це потрібне для льогічного й мельодійного співу. Друга, більша часть книжки, обіймає спиви непідлеглі осмиглассю. Одні з них повторяються ввесь рік, а одні співаються лиш у час посту чи великодня. Є це спиви вечірні, утрени, Служби Божої звичайної і св. Василія Вел., служби Пржедеосвящених, чотиридесятниці, страстного тижня й великодня. До них додано парастас, акафист, благословення Найсв. Таїнством і догмати 8 голосів (ст. 135—287). Пропущено оба прокимени постні й гимн „Тебе Бога хвалимъ“, а додано нову композицію автора на „Свѣте тихій“ (ст. 142—3) яка не принялась. Підручник цей нашого співу церковного є на скрізь практичний і методичний. У богатях місцях є орієнтаційні поучення, мельодії в поодиноких пассусах відмінні від напівника Івана de Castro — й цим вони цінні, бо подають наше багатство традиційного церковного співу, якого, на жаль, досіль ще не зібрано, не записано й не врятовано від запропащення. Похибок друкарських є досить мало, бо при усталенню тексту й коректі помагали свому Отцеві духовному музикальні знавці церковного співу богословці, а головно Йосиф Кишакевич. Для підручного вжитку вихованців семинарії при науці і вправах зладжено з цього Гласопісця вибірки й видано їх п. т. Гласопѣснець малый изять отъ Гласопѣснця большаго составленнаго отъ духовника Сѣменища о. прелата И. Дольницкого: изданъ въ употребленіе воспитанниковъ тогоже Сѣменища. Иждивеніем Сѣменища“. Львовъ 1905

года. Ст. VI+148, 12<sup>0</sup> літогр. в Андрейчина, писав богословець III р. М. Снігурович. Тут вже додано (ст. 141 і 2) і прокимени постні.

Досіль приглядалися ми праці о. Дольницького як учителя обрядів і співу церковного. Тепер гляньмо ще на нього, як на обрядового законодавця. Розуміємо його як законодавця не в тім значінню, будьто би він надавав нові які закони й правила для богослужень, або вводив нові які обряди, але розуміємо як найбільше авторитетного суддю в спірних питаннях, як по правилу повинно бути. А коли візьмемо під увагу всі літургічні рішення собору й Типик о. прелата, як одну цілість, котра обіймає й нормує всю нашу церковну відправу, приходиться сказати, що цю форму, яку вона має в нас сьогодні, надав її після великої й довгої підготовної праці — о. прелат. У такім значінню мож глядіти на нього як на літургіста-законодавця. Вправді на рішення львівського собору треба дивитись як на спільну працю цілої нашої комісії, а потім отців собору, але треба притім памятати, що підставою їхніх рішень, чи евентуальних поправок і доповнень, були еляборати о. прелата Дольницького. Видно це зі стилізації, церковної мови, способу викладу й самої річи. Дятого деякі з цих рішень собора братимемо тут як авторську власність покійного, далекі від думки, ставати суддею собору.

Найважнішим завданням першого нашого провінціального собору в Замості (1720 р.) було впорядкування церковної адміністрації й католицьке строєння св. Таїнств. Про впорядкування відправи богослужень думав собор і заповів був навіть видання правил „для заховання однообразности при церемоніях“<sup>1)</sup>, але вони не вийшли. Тільки сто літ пізніше зробив це для холмської епархії єпископ Ціхановський, видаючи 1811 р. *Porządek nabożeństwa cerkiewnego na dyecyzyę Chełmską przepisany*. Багато доброї прислуги міг був зробити перемиський „Типиконъ спрѣчь Оуставъ церковнаго пѣнія и особеннаго правилочтенія“ Я. Досковського (1852 р), який на ст. 9—74 подав „устав

<sup>1)</sup> Синодъ провінціальный рускій ѓтбувшійся въ мѣстѣ Замостю року 1720, тит. III. О тайнах, § IV О відправі св. Літургії.



святої відправи, то є, як править діяконъ зі священником, або сам священник на великій вечірні, утрени й літургії“. Але за ним стояла повага тільки приватної особи. Щоб цю справу поставити й вирішити, як слід, треба було законодатної поваги. І це було саме головним завданням львівського собору провінціяльного, упорядкувати відправи церковних богослужень, й завдання це виконав собор як найкраще. Обрядові рішення його обіймають титули: IV О всенароднім почитанню Бога; V О св. Літургії; XII О відправах за померших; — а в Додатку до чинностей і рішень: додаток XXX. Предложення обрядової комісії львівської що до скорочення правила церковного для приватного вжитку, одобрене синодом; XXXIII. Порядок Літургії Преждеосвященних і XXXVI. Про різні части богослуження. Всі вони є творами о. прелата й за них належиться йому велика вдячність.

Хоч не без інтересу було би, приглянутись ближше обрядовим рішенням собору, але це виходить поза рами нашого завдання. Немоżliве також, обговорювати тут усі погляди нашого автора, бо це б завело задалеко: подробиць є тут без ліку. Тому, лишаючи все те на боці, візьмемо під увагу лишень два питання, яких поминути годі, а саме: обряд св. причастія священника і норми для приватного відчитування церковного правила.

Характеристичною чертою літургічної праці о. прелата Дольницького є його повсякчасний згляд на грецькі книги й рукописи та на грецьку практику. В обряді причастія священника на службі Божій приписують евхології Гоара й П. Венедикта XIV, Єратикон царгородський і служебники незєдночених Словян наперед причастія Нсв. Тіла з долоні, потім зараз Нсв. Крови з чаші, а тоді доперва згортування св. частиць до чаші для св. причастія вірних. У наших же католицьких служебниках, зачинаючи від першого їхнього видання в Вильні 1692 р. (митр. Жоховського), приписується священникови після причастія Нсв. Тіла наперед згорнути всі св. частинки до чаші, а потім доперва причащатись Нсв. Крови. Так рішив і синод львівський (Чинности і рішення ст. 178). З того виходить, що одна й одноцільна чинність сакраментальна священника, якою є причастія Нсв. Тіла й Крови Господньої, переривається й розтягається

довгим нераз згортуванням св. частиць, та відтак іще витиранням дискаса. З другого боку не виключається можливість, згорнути наперед усі освячені частиці Нсв. Тіла в випадково неважну матерію жертви й таїнства (зіпсоване вино, одет, то що), й доперва опісля, як уже св. частиці все теє втягнули в себе, похибку цю спостерегти. Така можливість не є виключена й може бути навіть при дбайливості в увазі. А що робити тоді з св. частицями згорненими наприклад в одтову есенцію? Така нещасна помилка повинна бути а рiорі виключена, а крім неї бувають ще нераз і інші труднощі. З огляду на це треба було вернути тут до приписів і практики грецького обряду.

Друга справа, це спосіб скорочення церковного правила. На соборі найважливіша річ у тій справі була засада: вирішити, чи наші діякони й священники мають відчитувати церковне правило, чи ні? Колиж на II загальнім зібранню (дня 29 вер.) це питання рішено позитивно (Тит. IV, гл. 3, § 5), щойно тоді комісія обрядова одержала поручення, зладити відповідний начерк скорочення правила. Річ це не була легка й вимагала багато підготовної праці. Та де часу вже не було й для 4 загального зібрання, яке відбулось дня 6 жовтня, виготовив о. прелат „Предложено Комісії Обрядові Львівської що до скороченя Правила церковного для частного ужитку“. Як кожна спішна робота, так і цей проєкт є неповний й непередуманий, хоч торкається він справи першорядної ваги, бо молитви церкви. Неповний цей проєкт поперше тому, що ставить відчитування правила лиш як доповнення до всенародних відправ у церкві. Так виходить із стилізації глави „О часах канонних“ (Тит. IV, Гл. III § 3. ст. 119): „Той отже звичай у нас прийнятий віддавна (правити вечірні й утрени з I часом) мають душпастирі точно заховати; прочі же части богослуження мають відчитувати приватно і то після скороченого образця, складеного львівською комісією літургічною, а одобреного св. Апостольським Престолом. Той спосіб відчитування богослужебних чинів приватно, заховувати мають священники також у всі будні, в котрих звичайно не відправляєсь ніяке богослуження в церкві. Через те не узгляднено прочих

священиків, які не правлять богослужень парохіальних; а видно це ще й з того, що Предложення ні словом не згадує про службу недільну, яка є в молитвослові з 1876 р. (останнім перед собором): чи тоді, як діякон або священик не править богослуження в церкві, має він відчитувати службу воскресну, чи ні? чи відчитувати цілу, чи скорочену? Питання це не є таке дуже лишне, коли знані є нам священики, поважні й побожні, які день у день відмовляють тільки службу буденну, покаянну, — тримаючись букви синодальних рішень, очевидно не по духу церковного життя. Дальше мовчить собор про свята, страстний тиждень, великодній період, навечерря Різдва й Богоявлення, про відношення молитовника до типових приписів. З того виходить таке, що не знати навіть, чи вільно священикови перед святом відчитати з молитовника й ізборника все-ночне, та опустити тоді навечерря й полуночницю? Чи вільно йому, як що не має ізборника, на свята Господні чи Богородичні читати службу Солодкому Ісусови чи Благовіщенню, які є на те в великім молитовникови? Все те є важні питання, яких Предложення не узяло. А знову ті норми, які поставлено, є дуже механічні, неможливі до вияснення з літургічної точки погляду. Вечірні й утрени молитви приписується брати по одній цілій тиждень, відповідно до порядку гласів чи євангелій утрених. Тимчасом ані гласи, ані утрени євангелії не мають ніякої лучности з молитвами вечірні чи утрени. Поминаючи вже те, що в Греків і незєднаних Словян є вечірних молитов лиш 7, а утрених 12, молитви ці відносяться, по свому походженню, до різних частей відправи вечірні й утрени, головно до тих місць де приходять єктенії з такими възгласами, які мають молитви. Тому з цих молитов одні є важніші, другі менше важні, а деякі суцно в'яжуться з цілою відправою, на пр. вечірня молитва 8-ма, яка виражає цілу ідею вечірні, збираючи ввесь її молитовний настрій в одну цілість. Предложення соборове цього моменту не узяло. Таксамо каже воно одні псалми по два й три рази повторяти, а проча часть псалтирі, основного молитовника церкви, не є взято.

Таким чином приходиться справу наших священичих молитов уважати за річ неупорядковану, яка має лиш

тимчасові зарядження синодальні, а вимагає конечно лучности з життям і роком церковним. Колиб синод був це питання в пору передбачив, і о. Дольницький мав був час на розлідження й приготування його розвязки, без сумніву бувби він дав річ, як інші праці, основну, повну і певно без заміту з літургічного погляду. Вправді ще раз наткнувся о. прелат на питання скорочення правила церковного в додатку до Підручника церемонії п. т. „Кілька питань о скороченім Правилі церковнім“ (ст. 159—162), але це є лиш короткі відповіді на 4 питання: 1) Чи скорочене правило церковне обовязує під тяжким гріхом? 2) Чи в скороченім правилі можна опускаєти ектенії? 3) Чи в світлий тиждень має вживатись також скорочення? 4) В який спосіб можна б *іще* більше скоротити правило? Відповіді ці, як і самі питання, принагідні, не розвязують питання основно й є в них деякі речення, що на них не мож згодитись.<sup>1)</sup> Це є лиш красний доказ, що до питання про скорочення правила церковного треба підходити иншою дорогою, тією, якою йде звичайно о. прелат, цеб то дорогою історичних свідоцтв. І питання скорочення грецького церковного правила має також свою стару історію, воно йшло вже ріжними дорогами на зустріч до вирішення. Придорожніми знаками цієї дороги є: *Νέον Ἀνθολόγιον* Антонія Аркудія з 1598 р.; *Βίβλος ἐπιτάσιος* Никодима Святогробця (Липск 1782); лист Венедикта П. XIV *Quem religionis* з дня 17 мая 1755 (про скорочення правила церковного і Служби Божої для черців Василиян); проєкти архієп. Стефанополя й Єзуїта Мартинова предложені Соборови Ватиканському; — та накінець грецькі ізборники, як: *Ταμείον Ἀνθολογίας* (3 томи), *Νέον ταμείον ἀνθολογίας* (3 томи). *Πανδέκτη* (3 томи), які обіймають служби цілого церковного круга.

<sup>1)</sup> На пр. у пит. 2: „Впрочім в евангеліях більше характеризується молитва, чим у псалмах“ — молитвою в ектенії є тільки відповідь, а перша часть є лиш візвання молитовне. Що ектенія єсть більшою молитвою, ніж натхнений Духом св. псалом, цього твердити годі. У пит. 3: „На вечірні й утрени (світлого тижня) молитов вечірних і утрених нема, як ясно слідує з устава Пасхи“. Так, але з уставу Пасхи теперішнього. Повстання, розвій і значіння вечірних і утрених молитов каже інакше.

Але вернім до нашого питання про літургічне законодавство о. прелата Дольницького. Неначе доповненням його праць на синоді є рукопис: „Оуставы всѣх літургій обряда нашего“ (ст. 464), вже одобрений Митр. Ординаріятom дня 8/XI 1919. Є це, як вже було сказано, нова праця замість підручника обрядів, який загинув. Вже після повороту з Талергофу дуже пильно працював над нею покійний і дуже бажав собі, ще за життя його випечатання її. Не раз він допитувався нас, коли будуть ОО. Василіяне друкувати її, чому не друкують, бо це річ важна й потрібна? і т. и.

Як відомо, текст синодальних рішень ставить заєдно на першій місці відправу з діяконами, а лиш додатково згадує про одного священника. Тимчасом у иншій церковній провінції відправа з діяконами буває рідко, в виїмкових святочних випадках, а звичайною є відправа богослужень через одного священника. На цей стан, як на звичайний, наші обрядові устави не є закромні й молодий священник мусить добре нашукатись і набідитись, заким він вивчить все те, що до нього одного належить. В виду цього просили ми о. прелата, щоб він написав для молодих священників короткий уставець, як має правити церковні богослуження один священник? Услужний Дідусь не відмовив проханню й написав невеличкий сшиток п. т. „Церемонії священника на богослуженнях без діякона“ (ст. 83. 4<sup>о</sup> фонетикою). Є тут короткі й ясні приписи для звичайної і парохіяльної відправи вечірень, повечерій, утрень, часів і Служб Божих співаних та читаних. Рукопис цей перечитали ми разом з о. прелатом, причім дещо доповнилось або поправилося під оком і одобренням покійного (читання скінчено 10. IV. 1920 р.). Гадаємо, що попередньо згадані Устава Служб Божих й оці Церемонії священника повиннось чим скорше видати, хочби дорогою передплати, та й таким чином пошанувати його бажання й літургічний заповіт.

Крім цього законодавства літургічного, за яким стоїть головна повага синоду, єще є другий, не менше важний твір нашого духовного Отця, це його: Типікъ церкве руско-католическія списанъ от Ісидора Дольницькаго, Духовника Сѣменища Руско-Львовскаго. Львовъ, Иждивеніємъ

Сочинителя 1899, ст. 592. 8<sup>о</sup> з ілюстр. опр., друковано кирилицею (при кінці з киноварією) в Жовкві.

Кажеться в приповідці, що лад є душею справи. Так і устав є душею богослужень і тому в старині називали цю книгу: „Око церковне і водж усім книгам“, „си єсть изображеніє чина (порядку) церковнаго“. Як дві другі найважливіші книги церковні: служебник і требник, так і типик має свою історію й свою літературу. Вчений Лев Алляцій описав її в своїм огляді „De libris et rebus ecclesiasticis Graecorum dissertationes“ (Париж 1646, ст. 3—16), а бібліотекар гротаферратський Теодор Тоскані подав свої вчені замітки до деяких місць її.<sup>1)</sup> Яким способом історія цієї книги тісно вяжеться з історією церковного богослуження взагалі, виказав це проф. московської дух. академії І. Д. Мажветов в кн. „Церковний уставъ (типикъ) его образование и судьби въ греческой и русской церкви“ (Москва 1885). Не дивота, що багато вчених європейської слави присвячувало свою працю студіям із ділянки цієї книги,<sup>2)</sup> поки Гоар наших часів, проф. київської дух. академії Ал. Дмитрієвський не поставив її своїми монументальними виданнями й студіями на належну наукову висоту.<sup>3)</sup>

В нашій гр. кат. церкві були типики заєдно в великій пошані, тільки на жаль і великою рідкістю. Рукописних памяток після них не багато (Типик львів. університету, ОО. Василян львів., пок. о. прелата), а й видань було також досить мало (3 почаївські: 1770 і 1780; 2 неповні львівські 1814, 1833; 2 перемиські 1852 і 1870; 1 ужгородський Д-ра Микити 1890), тому й не дивота, що в нас мусів

<sup>1)</sup> Ad typica Graecorum ac praesertim ad typicam cryptoferratense S. Bartholomei abbatis animadversiones, Roma 1865.

<sup>2)</sup> Напр. Монфокон про Типик 1114 р. цісареві Ірини; Сієа про устав 1077 р. Михаїла Агталіята; проф. Міклошич і Міллер Acta et diplomata monasteriorum et ecclesiarum orientis t. II; Красносельцев, Типик св. Софії в Константинополі IX в.; Даничич, Типик хиландарського мон. св. Савви; Іречек, типик стуленецького мон. св. Савви і ин.

<sup>3)</sup> Анексѣя Дмитрієвскій, Описаніє литургическихъ рукописей православного востока. Томъ I. Типика Ч. I. Памятники патріаршихъ уставовъ и ктиторскіє монастырскіє патріаршіє типиконь святотробскій іерусалимскій и великой константинопольской церкви. Критико-библіографическое изслѣдованіє. Кієвъ 1907.

кожний радити собі, як умів, й це довело до стану, якого виразом є стара приповідка: „що попик, то типик“. Такий стан хаотичний є негідний бути в святій Христовій церкві, тому о. прелат Дольницький довго, а можна сказати, ціле своє життя, працював над тим, щоби зладити повний устав нашого церковного богослуження й дав його в згаданій книжці: Типік. Грецькі типикони, наші рукописні й печатні словянські мають свій порядок практичний: починаються від уставу для великої вечірні і всеночного, подають потім загальні уваги для церковних богослужень, а відтак порядок богослужень в період октоїховий, минейний і тріодний, а на кінці додають різні доповнення, про лучення різних служб зі собою (маркові глави), про пости, то що. Наші перемиські типики Досковського (1852) і Гр. Шашкевича (1870) є книжки вже більше систематичні. Вони подають наперед порядок і відправу церковних служб нічно-днегового круга, потім дають загальні приписи для змінних частей у будні й неділі, та спеціальні для свят сталих цілого року, а потім для круга великоднього. Цього порядку держиться й о. Дольницький, але бере його, як практичний учитель обрядів, також практично. Ділить книжку на 5 частей. У першій, котру називає „Загальний вид богослуження“ подає він (ст. 5—48) порядок відправи 4-ох вечірень, 3 повечерій, 3 полуночниць, 2 утрень і звичайних часів, а подає їх словами львівського собору (як своїми), та додає під текстом ноти. Завважає він притім (ст. 5, ув. 1), „що Собор подає устав тільки цієї I-ої части; устав же прочих чотирьох частей подаем ми з різних книг богослужних словянських і грецьких і звичаїв наших церков“. Друга часть (ст. 49—122) обіймає загальні устави різних служб октоїха й минеї — всіх 20: 7 несвяточних, а 13 звязаних зі святами. Можна в цім порядку добачити малу непослідовність: починається святими неполиелейними, потім йдуть полиелейні й всеночні (від малих до великих), а з днів тижня йдуть наперед неділі, потім будні й субота (від великих до малих). Третя часть (ст. 123—359) дає подрібні устави на всі випадки служб минейних 12-ти місяців від вересня до кінця серпня. З подиву гідною пильністю й докладністю бере автор під увагу кожний випадок, який може бути в даній службі,

виразно зазначає його, й дає для нього як найточніший устав, рідко коли відсилаючи до подібного випадку, який був уже передше. В четвертій часті (ст. 390—511) є устави для тріоди посної й цвітної. На цім кінчиться матеріал спільний, загально беручи, усім типикам. До нього додана ще часть пята, „устав про храми“, спеціальність типика о. прелата. Узгляднюючи звичаї й потреби наших галицьких церков подає він правила, як у храмовий празник виставляти Найсв. Таїнство на престоли, як робити богоносні (теофоричні) процесії й як відправляти храмовий празник у різні дні року церковного (ст. 612—537). На цім і кінчиться систематична часть типика. Далі йдуть уже лиш додатки: катавасії рядові на цілий рік (ст. 538—9), ектения на Чесного Креста (ст. 539), календар (ст. 540—538) число всеночних по грецьк. типикови св. Савви (ст. 558), спис служб великопосних і великодніх (ст. 559—64), тижневих (ст. 564), а на кінець 2 таблиці індіктіонові (ст. 565—72), різниці між римським а грецьким великоднем від р. 1901 до 1940. (ст. 573), і власного укладу автора таблиця великодня з виказами днів, неділь, гласів і евангелій утрених (ст. 574—82). Кінчить усе те устав про св. двері й завісу іконостасову (ст. 582). Спеціального виказу катизм для читання псалтирі нема. Ось і плян та зміст типика о. прелата Дольницького. Коли прирівнати його з иньшими типиками грецькими, словянськими, нашими рукописними і печатними, то він по перше виривається замітно своєю проглядною системою й певністю змісту. Норми його річеві, заєдно оперті на жерелах. А є цих жерел, цитованих під текстом непереврана сила. Рукописи грецькі й словянські, видання грецькі (Пропаганди, венецькі, царгородські, афинські), словянські (почаївські, унівські, львівські, стрятинські, перемиські, московські) стоять побіч себе як свідки за цею чи тою нормою. Ввесь спірний матеріал є в нотках, а в тексті тільки позитивні устави й це підносить дуже вжиточність книжки. Треба подивляти в автора широке знання й тонке розуміння предмету, та цей критичний змісл, який вміє відрізнити головну річ від подробиці й серед хаосу сперечних даних найти правильну дорогу й вихід. Свідків своїх не числить він, а важить, й де находить відповідну підставу, за тією стороною



йде він. Очевидно; що тут нераз мусів грати велику ролю суб'єктивний погляд, і серед такої маси подробиць мусять найтись недогляди й сперечности. Як кожна людська робота, так і цей типик має свої сильніші й слабші сторони, нераз і похибки, але безперечно муситься віддати йому першенство перед усіма, навіть грецькими і словянськими типиконами й ми є того певні, що його авторитет зостане довгі часи останнім словом у нашій Церкві.

Про типик о. Дольницького написав більшу студію о. Орест Сиротинський з перемиської єпархії. Два десятки літ тому мали ми в руках і читали цей рукопис. З великою пильністю зібрав критик виписки з наших книг церковних (головно перемиської капітульної бібліотеки) на доказ багатьох неточностей згаданого типика. Однак при ближшій пригляненню okazуються заміти критика лиш варіантами, яких в наших книгах багато. Річевих похибок, які мають більше значіння, тут не багато. Інші заміти критика що до стилю (тяжкий декуди й неясний), тенденційність в попиранню одних уставів, а усуванню других, прийнятих загально (стихира храмова на литії, повторювання стиха „Сь нами Богъ“, на великім повечеррю, дзвонення на страстних євангеліях), це річ особистих поглядів. Неоправданий є закид проти „лишньої чолобитности перед уставами грецької церкви“ — бо це як раз в о. прелата добре, що достроюється до грецького обряду там, де треба. Ми б радше зазначили, що в Типикови о. Дольницького, як це було в уставах про храми, так треба було і в інших місцях нераз виразніше зазначати питоменности нашого українського обряду, як старої спадщини або культурного доробку нашої гр. кат. церкви. Замітимо хіба ще, що (на ст. 123) пояснено Собор, *Σύναξις*, як „собрание людей на торжественное почтение чудотворных Икон П. Б.“ „Собор“ в книгах церковных значить тільки, що в с е н о ч н е й протиставиться звичайно полиєєєви; є це радше збір священників, ніж народу й має заєдно місцевий характер.<sup>1)</sup> На ст. 149 подано хибно день св. свщмч. Йосафата 31 октобрія, замість 2 Ноемврія. Ст. 269 і 271 нема згадки

<sup>1)</sup> К. Никольській, Обозрѣніе богослужебныхъ книгъ по отношенію ихъ къ церковному уставу, СПетерб. 1858 ст. 237, ув. 383.

про долю служби за усопших в великопосні суботи, як вони випадуть на Обрітєння Ч. Глави або 40 мучеників. Ст. 463 каже автор, що молитов великодньої утрєні не говориться, бо вони привязані до шєстипсальмя, — а тимчасом є вони привязані до єктєній, які є після кожної замітки. Про типик о. прєлата й ще раз повторяємо, що це є його найбільший життєвий твір, яким поклав він безсмертні заслуги для нашої церкви.

До законодапної праці його належить накінєць ще й „Підручник церемоній для питомців семинара духовного до приличного услугування в богослужєннях так семинарських як і архієрєйських з додатком кількох питань о скорочєнім правилі церковнім уложив Ісидор Дольницький, Духовник семинара львівського. У Львові 1907. З печатні ОО. Василян в Жовкві ст. 174 мал. 8<sup>о</sup>. Книжка ця вийшла з літургійних і педагогичних потреб семинарії: йшло о достойну і взірцеву відправу семинарських богослужєнь, о правильне і свідоме услугування при архієрєйських відправах та о лад при рукоположеннях на священничі ступєні. Відповідно до цих потреб обіймає Підручник церемоній устави для асист при святочних вечірнях, утрєнях і Службах Божих, при архієрєйських Службах Божих читаних і співаних, та про церемонії при рукоположеннях. Не треба казати, що устави відзначаються ясністю, докладністю й правильністю, та що докладне заховування їх підносить молитовний настрій у тих, котрі правлять і служать, як також тих, котрі є присутні як учасники, на відправі, чи уділюванню таїнства священства. Нєлад на більших відправах, це болюча ознака малокультурности народу, а протівно, лад і правильність є ознакою віри й побожности. З огляду на те, що богослужєння з асистами правляться не тільки в семинарії, але нераз й по парохіальних церквах у містах на більші свята, та підчас канонічних візитацій єпархій, підручник цей має ширше значіння й поза мурами семинарії. Книжечка видана дуже гарно; писав її автор своєю мовою, переклав українською богословець Іван Чичула, стиль і термінологію справив один з прєфектів студій. Норми, які вона подає, повинні заховуватись по всіх духовних семинарях і монастирях,

у яких єсть більше клириків, — тим більше, що подав їх найбільш авторитетний знавець нашого церковного богослуження.

#### 4. О. Дольницький, як піснотворець.

Третім полем святої праці й заслуг о. прелата є його поетична творчість. Поезія є зеркалом найніжніших почувань душі; а із усіх людських почувань найвищими й найчистішими є почування релігійні. Тому є релігійна поезія найвищою із усіх її родів. А коли її повстримають служити особливій справі Божій і святих Божих, якої виразом є публичне церковне богослуження, тоді такі твори стають невмовкаючим голосом вічної церкви, яка на подобу горішнього Єрусалиму співає разом з ангелами і святими небесними славу. Церковна поезія є цвітом живого життя церкви: його вираженням, оживленням і овочем. Розбудження церковного життя, будить поетів до співу; завірає життя церковне, мовкнуть і поети. Видно це із історії церковної поезії взагалі, а нашої української з окрема. Коли наш український нарід став християнським по духу й правді і видав із себе святих, найшлись у нас і співці їхньої святої слави. І співали вони славу наших святих князів Володимира й Ольги, Бориса і Гліба, преподобних Антонія й Теодосія печерських, співали святі служби Покрову Богородиці, перенесення мощів св. о. Николая чудотворця, співали акафисти празникам Матери Божої, строєнням Господнім, святим угодникам Божим. А коли наш нарід прийняв св. єдність церковну й видав із себе великого мученика за неї, св. Йосафата, зачав наш побожний католицький нарід і йому пісні співати й святі служби служити. Пізніше, коли з упорядкуванням нашого церковного життя на Замоськім соборі оживився дух побожности в нашій народі, появляються служби Найсвятішій Евхаристії і Состраданію Пресвятої Богородиці — а рівночасно з ними творить увесь нарід цілий вінець коляд і пісень Богогласника. З застоєм релігійного життя в нашій народі в першій половині XIX століття притихає й релігійна творчість. Пробудження побожности в нашій народі під кінець XIX в. й оживлення її поваги набоженствами і брацтвами, нашло свій вираз у цілім богацтві



нових церковних пісень. Рівночасно Дух св. настроює побожне серце свого вибранця, о. Ісидора Дольницького й він співає нові церковні служби, яких потреба назріває в нашій св. католицькій Церкві, серед нашого побожного народу.

Першим оwoчeм поетичної творчості о. Прелата є Служба Непорочному Зачаттю Пр. Богородиці. Друкована вона перший раз у „Додатку до Чинностей і рішень синоду“<sup>1)</sup> 1897 р., а пізніше вийшла накладом перемиського єпископа Константина Чеховича особною книгою п. т. „Служба Непорочному Зачаттю П. Бди. Передрукъ зъ Додатку до чинностей й рѣшень руского провінціального Собора ѓтбувшогося во Львовѣ въ р. 1891. Перемышль, 1901. Зъ печатнѣ руского Собора Крилошанѣ“, ст. II+18 фол. На початку служби подана коротка її історія цими словами: „Треба знати“, що після дефініції догмату про Непорочне Зачаття П. Богородиці, яку довершив Його Святість Пій XI року Б. 1854, преосвященні наші Владики веліли своїми окружними листами всім церквам своїх епархій святкувати празник цей таким самим способом богослуження, як святкуються прочі більші свята Богородиці. Але тому, що служба свята цього положена в Миней 9 грудня, не є чисто богородична, ані не є безпосередно Непорочного Зачаття й є визначена на один день тільки, а до того ще й не має виду повного більшого Богородичного свята, ані уставу на стичніть її з неділею Праотців, — тому на бажання нинішних наших Преосвящених Владик, зібраних на нараду перед теперішнім синодом, склали ми особну Службу Непорочного Зачаття П. Богородиці, в формі більших празників Богородичних, яка має співатись 9. грудня й до віддання його. А службу, яка находиться в Миней, щоб її не лишати, перенесли ми з 9 грудня на 8-го, щоб була вона немов передсвяточною для цього празника. Крім цього заосмотрили ми її потрібними уставами й предложили на одобрення Синоду“. Очевидно, що й одобрив синод цю службу в ці-

<sup>1)</sup> Dog. IV. Стор. 49—74; лат. переклад: Acta et decreta Synodi provincialis Ruthenorum Galiciae habitae Leopoli z r. 1891. Romae 1896, Appendix p. 55—78.

лости<sup>2)</sup>, без усяких поправок, хич треба було змінити початок Кондака, який разить своєю старозавітною плястикою, й замість „днесь перстомъ св. Духа“ поставити: „днесь силою“. Служба Непор. Зачаттю о. Прелата є оригінальною творчістю його, хоч джерел, якими міг він користуватись, було дуже багато. Навіть грецьких пісень церковних і служб єсть ціла збірка, а видали її черці Василяне Кристоферратські Теодор Тоскані й Йосиф Коцца<sup>1)</sup>. Із тієї здрірки взято лиш сідален утрений (по першим стихословію: Ликъ пророческій), а прочі сідални взято з богослужних книг Церкви: римської, єгипетської, сирійської, халдейської й вірменської — на знак віри всієї Христової Церкви в Непорочне Зачаття. Стихири вечірні малої (п. т. Госп. воззвах) оповідають про св. Якіма й Анну, а великої про упадок прабатьків у раю й перемогу Марії над діаволом. Стихири литійні величають славу Непорочної, а канон утрений навіязує до неї незвичайно влучно мотиви біблійних 8 пісень. Читаючи цю службу, маєть ся вражіння, що це не є твір новий, сьогочасний, але десь видобутий із старих рукописів, твір з часів св. Андрея Критського, чи Йосифа Солунського, чи Юрія Никомидійського, які склали подібні канони в честь Непорочно Зачатої. Той сам біблійний стиль, образний спосіб представлення, та сама ясність думки й побожний настрій, та сама велика любов Марії. Ще більше оригінальним оказався наш піснотворець у другім своїм творі: „Акафість къ сладчайшему Сердцу Ісусовому“<sup>3)</sup>. На зразок акафістів до Богородиці й Найсол. Ісуса подає він у 12 кондаках і ікосах коротенькі образці з цілого життя Серця Ісусового, від Благовіщення аж до Сшестя Духа св., представляючи в них велику любов Його й милосердя для грішних людей, велич й славу любови Божої. Образці в ікосах гарненькі, немов камеї, не раз ширше розвинені, за те величання („Радуйся“) додані до них — короткі, всього по 7

<sup>1)</sup> Инакше думає автор брошури: Нашъ обрядъ и облатиненіе его. Оттискъ изъ Церковнаго Востока, Львів, 1913, ст. 40—42 ув.

<sup>2)</sup> De Immaculata Deiparae Conceptione Hymnologia Graecorum ex editis et manuscriptis codicibus cryptoferratensibus, cura Theodori Toscani et Josephi Cozza, Romae 1862.

<sup>3)</sup> Источникъ Милосердія, Жовква, 1898.

в кождім ікосі. Даючи рецензію на цей акафист, каже „Богословській Вѣстникъ“<sup>1)</sup>, що „твір сей, це окраса нашої вбогої церковної літератури. Читаючи ці новоутворені кондаки й ікоси, видиться відразу, що це діло незвичайної вартости. Не знати, що в нім більше подивляти, чи чистоту і правильність церковно-славянської мови, чи глибокий богословський підклад, чи поетичні красоти, котрими цілий цей твір ясніє, чи вкінці намащення Духа Божого, котрий його відзначає“.

Щоб заохотити побожні душі до відмовлювання цього акафисту, виеднав автор для нього відпусти (Рішення св. Згром. для розширення віри дня 14 жовтня 1892), й переклавши латинською мовою, післав його свому товаришеви зі шкільної лавки, проф. Николаєви Ніллесови Єз. в Іно-мості. Цей умізтив його в своїй книжечці: „*Varia pietatis exercitia erga St. Cor. Jesu*“<sup>2)</sup>, називаючи його *opus egregium*. А були це часи, в яких з політичних зглядів не можна було отверто говорити про набоженство до Серця Ісусового, бо це вважалось за латинщення нашого обряду. О. Прелат не дивиться на це, а видаючи в нашім народі, завдяки праці ОО. Василян, великий підєм набоженства до Найсол. Серця Ісусового, пише цілу службу йому й одержавши потвердження львівського митрополичого Ординаріату (з дозволом на відправу її в п'ятирицію після віддання свята Найсв. Евхаристії, або в слідуючу неділю), видає її своїм накладом п. т. „Служба Священнѣйшему Сердцу Ісусовому. Твореніє Ісідора Дольницькаго, Духовника Сѣменища Львовско-Рускаго“. Жовква, типогр. ОО. Василян, 1909, ст. 18, 8<sup>0</sup>.

В синаксарі (ст. 13) подається коротенька відомість про історію, ідею й значіння набоженства до Найсол. Серця Ісусового, та спосіб, як мож у нас доступити відпустів привязаних з гідною відправою його. В полеміку, чи це набоженство є по обрядови, чи проти обряду нашого, автор і не думає вдаватись — питання це вже вирішила католицька Церква, а ми можемо лиш користати

<sup>1)</sup> I Вип.. 1900, ст. 23.

<sup>2)</sup> Oeniponte 1893, ст. 79—95; вид. 5-е, 1898, ст. 81—98, й особною відбиткою п. т. *Acathistus dulcissimo Cordi Jesu ex op. „Varia pict. exercitia“ exscripta a Nicolao Nilles S. J. Oeniponte 1898, ст. 20, 8<sup>0</sup>.*

з тієї ласки. Нагоду до користання з неї дає наш святець, даючи нам цю прегарну Службу. Стихири на вечірні горячими, повними сили св. Духа словами величають велику любов Серця Ісусового до нас. Перед чтеннями взятими з пророка Ісаїї, стоїть перше із I. Соборного листу св. Йоана — річ незвичайна, щоби на вечірних чтеннях був уступ із нового Завіту (й належало було цього оминати). Стихири стиховні згадують про докази любови Серця Ісусового з життя Його святого на землі, а утрени пісні майже всі присвячено любові страждаючого Ісуса. Високий молитовний настрій цієї Служби непереможною силою настроює молячесья серце до горячої любови Ісуса, особливо, коли її поволі читається й при тім розмишляється. Любов к Серцю Ісусовому і Непорочній Діві, природно, повела серце богомільного о. Прелата до любови тих святих осіб, які стояли найблище Ісуса й Марії. А були це: св. Йосиф Обручник, святі Яким і Анна, та св. Йоан Богослов. В честь св. Йосифа написав він акафіст і цілу службу, а в честь прочих святих кілька акафістів.

Оживлення нашого набоженства для св. Йосифа є овочем нашої живої лучности зі св. католицькою Церквою, ознакою нашої побожности й пошани для дівства. Над цим працював наш духовний Отець увесь свій вік серед вихованців семинарії й серед законних сестер і це мож уважати в часті за овоч його праці, коли назріла в нашій церкві потреба складати нові служби цьому „тихому Святому“.

Акафіст до св. Йосифа вийшов в жовківській печатні 1907 р. п. „Акафість святому Іосифу Обручнику. Твореніє Ісідора Дольницького, Духовника Сьменища Руско-Львовського“, ст. 34 малої 8<sup>о</sup>, — весь дохід з нього призначений на церкву П. Б. в Словиті. Перед молитвою подано „Відомости о св. Йосифі“ (ст. 5—13), щоби кілька даних про походження, ремесло і смерть Святого, а потім про його велику гідність, святість і почитанне в нашій обряді, римській церкві, та спеціально в львівській архієпархії. Пісні акафісту співають про чесноти св. Йосифа, проявлені в часі Різдва Хр., утечі до Єгипту й тихого життя св. Родини в Назареті. Стиль цього акафісту досить тяжкий, а вже нескладний є приспів: „Радуйся Об-

ручныче присподѣвственний великія Богоматере“, ліпше булоб може змінити його на: „Радуйся св. Іосифе, покровителю Церкви Католическія“.

Служба св. Йосифови вийшла через 3 роки пізніше п. т. „Служба святому Іосифу Обручнику. Твореніє Ісидора Дольницькаго, Духовника Сѣменища Львовско-Рускаго“, Жовква, печатня Ченців Василян, 1910, ст. 19, 2<sup>о</sup>. Синаксар (ст. 13—14) подає ті самі відомости про почитання св. Йосифа в нашій гр.-кат. Церкві, які є в передмові до Акафисту, а сама служба означає ще один крок уперед, коли вона призначається на день 26 грудня, цебто на злуку зі Собором Пресвятої Богородиці. Апробата преосв. Митрополити Андрея на видання цієї служби має рівночасно при собі розпорядження, щоби правилось її щорічно по всіх церквах дня 26 грудня. На це вправді ремствує автор брошури: „Нашъ обрядъ и облатиненіє его“<sup>1)</sup>, називаючи це противоріччям нашим церковним книгам, — але він очевидно забуває, що на другий день після Різдва Пресв. Богородиці є память св. праведних боговітців Якима й Анни, а після Стрітєннєя св. Симеона Богоприємця і Анни пророчиці. Отже коли після Різдва Хр. — є Собор Пресв. Богородиці й св. Йосифа Обручника, — є це цілком по духу нашого обряду. У службі св. Йосифу, яка відповідно лучиться з різдвяною, в вечірних піснях величаються великі чесноти Святого, а канон утрєні подібно, як акафист, співає про поодинокі хвилі з життєя св. Родини й зазначає в них ролю св. Опікуна першої Церкви Христової. Стихири хвалитні є ті самі, що були додані до акафисту й величають могуче заступництво св. Йосифа. Служба св. Йосифови писана легше, ніж акафист, а характеристичною чертою її є безнастанна лучність слави св. Йосифа зі славою Ісуса і Марії.

Того самого 1910 року видав о. Дольницький ще два акафисти. Перший: „Акафїсть святимъ и праведнымъ

<sup>1)</sup> Ст. 38: „...поставленіє почитанія св. Іосифа Обручника на первомъ мѣстѣ (передъ св. Іоаномъ Предтечею, св. Николаемъ [?] и др.) съ попыткою даже поставитъ особый праздникъ въ честь его на мѣсто (?) Собора Пресв. Дѣвы — это нововведеніє мѣшаєтъ духу (?) нашего обряда и стоитъ въ противорѣчьи съ нашими церковными книгами...“



Богоотцемъ Іоакіму и Аннѣ. Твореніє Ісидора Дольницкаго, Духовника Сѣменища Львовско-Рускаго“. Жовква, ст. 48, амл. 8<sup>о</sup>. І тут також подано наперед „Відомости о св. Якимі й Анні“ (ст. 3—20), про їхнє походження й місце перебування, про події з їхнього життя (за свідощтвами Отців св.), про гідність, святість і заслуги св. Боговітців, про їхнє почитання в церкві грецькій і римській (архи-брацтво св. Анни в Римі, а мощі Її в Генуї). Акафист співає про їхнє праведне життя, вислухання молитви в старості, велику потіху в різдві Богородиці, виховання Її дома в Назареті й віддання на виховання до храму, про щорічні відвідини Її в храмі, про праведну їхню смерть в Єрусалимі, виведення Ісусом з Аду й знесення з ним на небо. Кінцева молитва, взята з італійського, просить Святих о живу любов для Ісуса й Марії, та їхню опіку в життю й смерті.

Другий: „Акафість святому Апостолу и Євангелисту Іоанну Богослову. Твореніє Ісидора Дольницкаго, Духовника Сѣменища Львовско-Рускаго“. Жовква, 1910, ст. 24, мал. 8<sup>о</sup>. Тут є лиш сам акафист, бо св. Іоан Євангелист, як біблійна особа є добре знаний. На тлі біблійної й церковної історії основуються пісні акафисту. Співають вони про покликання й вибір його на Апостола, життя з Ісусом і Марією, апостольську працю в Асії, Римі, Патмосі й Ефесі, про його опіку над заблуканим молодцем (за істориком Євсевієм), а головно про його безупинну науку християнської любови, яку зачерпнув він із Серця Христового. Образці ці не йдуть за собою у стислім хронологічнім порядку, але гарно вяжуться в один вінець слави „Улюбленця, Дівственика, Сина великої Богоматері“. Кінцева молитва просить сердечно Святого як Апостола, Євангелиста, Наперсника, Любимця Христового, Дівственика, Ісповідника, Пророка, Проповідника любови й Сина Богоматері, — о відповідні ласки для нашого серця й нашої душі. Ніжна струна горячої любови звенить увесь час у цій гарній пісні в честь любого ученика Христового й великого вчителя Божої любови, — цього небесного щастя на землі й долині сліз.

Крім вичислених акафистів і служб уложив іще о. Прелат, як це згадано було в життєписови, цілу низку

служб церковних, яті находяться в рукописах. Одні з них продано жовківській друкарні й вони чекають на відбиття. А є це: 1) „Акафість Входу Пр. Богородици, на основѣ откровеній П. Бци съдѣланныхъ рабѣ Божіей Маріи отъ Іисуса“. Писано 1919 р. на чисть, а Митрополитим Ординаріятом одобрено 16. VII. 1920. — 2) „Служба перенесенію Мошей св. священномученика Іосафата“ (1921, стор. 39), приготована на цю радісну хвилю, коли мощі св. Священномученика нашого вертатимуть з Відня до нашого народу, до своєї святої унії. З воскресенням унії, оживленням і обною культу св. Іосафата прийде черга й на память тих ісповідників і мучеників за католицьку віру, що їх видав наш український народ на Холмщині й Підляшю. Предбачив цю хвилю наш співець-пророк і написав для неї „Службу св. мученикамъ и исповѣдникамъ Церкви рускія“ (1920, карток 16).

Інші, яких писанно на прохання законів, знаходяться й правляться в них. І так у Братів Студитів є „Служба Преподобному О. Феодору Студиту“, в ОО. Відкупителян (Редемптористів) є „Служба св. Алфонсу Лігорію, учителю Церкви“ и „Молебень иконѣ Неустающей Помощи“ (1920), а в СС. Василянок є „Служба Преп. Матери Нашей Макринѣ“ (1921). Булоб добре, при найблизшій виданню Трефолоя видати й ці служби, щоби вони стали духовною скарбницею й для других законів і церков наших. На цім кінчимо перегляд поетичної творчости о. Прелата. Додаємо іще тільки це, що „Акафість св. Священномученику Іосафату“, виданий 1901 р. у Жовкві, уложив не о. Прелат, а богословець Олександр Дикий; о. Прелат тільки поправив його, доповнив, вигладив і переклав славянською мовою, котрою він знаменито володів.

### 5. Закінчення.

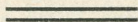
Великість людини мірється звичайно моральною вартістю її душі й успіхами її праці на зверх. Перша є звичайно підставою цих других. Коли після розглянення в життю й праці о. Прелата Дольницького приходиться під кінець сказати послідне слово про нього, рука зачинає дріжати. Немов чується в серці таємний голос: „скидай ходачки зі своїх ніг, бо місце, на яким ти стоїш, є святе!“

Святих людей оцінювати чи судити не вільно: їх можна тільки подивляти й славити, а віддаючи належну честь нашому духовному Отцеві й його добрим ділам, славимо ми Вітця небесного, який своїх святих дарів не поскупив свому доброму слугі. Як людина, як священник і як святий богомолець мав він великі дари Божі, котрими добре орудував на спасення й освячення своєї душі, душ своїх дітей духовних і на славу Божу. Як людина мав він — сирота — в Бога свою долю: кріпке здоров'я, талан до науки, пам'ять, охоту й витривалість до праці; великий дар естетичний, лагідність, добрість, терпеливість і милосердя; спокій, погідність і веселу вдачу, яку дає незіпсоване серце й чисте сумління. Кожда людина має в своїм характері чи обходженню якусь, хоч одну слабу сторону: в нього ласка Божа, мож сказати, привернула назад первісну незіпсованість природи, втрачену через первородний гріх; так, що в нього не мож було добачити ні одної слабкої сторони: — хіба була нею щира, безгранична добрість, голубиє серце, ангельська душа. Це був, по правді Ізраїльтянин, „в котрім не має неправди“. На цім благословенім природнім характері сильно й одноцільно стояв його священничий характер. Священником був він не лишень зі звання, з уряду, з праці, але ще більше з ласки Божої, по цілій природі своєї душі і цілого свого ества, „по духу й правді“. Молитва, праця, вмертвіння; чистість серця, святість сумління, святе богомислення, апостольська ревність і безгранична посвята — це суцні черти його священства. А прикрашувала їх заєдно тиха скромність, покора, самовідречення, щедрість, жертволюбивість, любов для богослуження, любов для Марії. Мало хто й знав, що він до 70-го року життя ніколи не снідав: — Хліб Небесний був для нього поживою душі й стравою для тіла. Що він за краших часів утримував бідних учеників, це знали люде; а це, що він приватно, що місяця, давав двадцятьом кільком старцям і старушкам по 1 кор., хоч сам мав скупеньку гажу, цього мало хто знає. Бідному не відмовляв він ніколи нічого, давав останню сорочку зі себе. Духовна послуга, сповідь, наука, відправа, була правдивою радістю для нього. На свята, празники, відправи їздив він усюди, куди просили його, куди лиш міг: до монастирів

О.О. Василян, С.С. Василянок, до кривих, до знайомих, нікому не відказував. Куди лиш явився він, там Дух св. вітав. Коли глянешся на всю цю працю ділом і словом, молитвою й письмом; коли глянешся на великі овочі його праці: стільки побожних священиків, набожність до Матері Божої й Серця Христового, до св. Йосифа, св. Якима й Анни, св. Йоана Богослова, св. Йосафата; синод львівський, правильність в обряді й співі церковнім, стільки нових молитв, таке оживлення в нашій грецькій обряді — приходиться нам сказати про нашого Отця духовного те саме, що св. Петро сказав про свого Божого Вчителя: „прейде благодѣтельство, ... яко Бог бѣше съ нимъ“ (Діян. 10, 38). А працював він простенькими засобами, так, що нераз мож було бачити, як із його тихої праці сяє Божа Харісма, таємна Божа сила. Особа його свята й свята його праця є явним доказом благодатности й святости нашої грецько-католицької Церкви й Божої опіки над нашим побожним українським народом. Вона вказує також, що це значить правдивий католик: що сильне привязання до святої римської віри й Апостольського престолу йде в парі з любовію й привязанням до свого грецько-українського церковного обряду. Не той щирий католик, хто нехтує свій обряд, а той, хто, як о. Прелат, любить його, знає, вірно заховує, береже й боронить його чистоти та правильности. Ця особлива черта з життя й праці о. Прелата нехай лишається нам дороговказом на будуче. З о. Дольницьким зійшов у могилу єдиний у нас фаховий знавець і обрядовий законодавець. Мимоволі тут насувається питання: що тепер буде з нашою літургією, з нашим обрядом? Ті рідкі добровольці, котрі хочуть на цім полі працювати, заким ще стануть знавцями обряду, стають відразу його реформаторами. Мало хто хоче заховувати обряд, а кождий чується в праві на власну руку реформувати його. Життєва праця о. Прелата вказує ясно на те, що незнання, недбайливість, раціоналізм, махінальне наслідування інших обрядів й самоволя не дають іще права нікому реформувати це, що мається в першій мірі виконувати. Пієтизм для святої справи, якою є богослуження й церковний обряд, є так само цінною чертою священичого серця, як набожність, слухняність, вірність, —

а є це також одна з прояв цього, що називається: sentire cum ecclesia. Над виплеканням здорового священничого духа прикладом своїм і живим і писаним словом працював о. Прелат увесь свій довгий вік. Як лишилась по ньому велика любов к ньому в його дітей духовних, так заповітом його нехай зістане його побожність і з неї випливаюча любов і привязання до церковного обряду. Це був зміст його життєвої праці, його слави й заслуги в Бога. Це нехай буде живим пам'ятником по ньому.

Львів, дух. сем. Писано в кімнаті о. Прелата.



## Кобринський Синод 1626.

[*Johannes Rudovyč — De synodo Kobrynensi a. 1626 habita*]

Summarium v. Bohoslovia p. 1. (1924).

(Докінчення).

### III.

Під днем 12 марта 1625 р. прислав папа Урбан VIII приказ Рутському, щоби скликав провінціональний собор кожного четвертого року, та щоби такий собор тривав що найменше тиждень<sup>1)</sup>. І узнав Рутський, що саме наспіла відповідна пора на компромісову полагоду спору з православними й порозумівшись з королем, рішився скликати собор до Кобриня на 6 вересня 1626 р. Король заповів православним сей собор на соймі, а в три неділі по замкненню сойму видав дня 31 марта універсал, яким дозволив „велебному отцу митрополитѣ съ епископами, архимандритами, игуменами и иншими всими станы духовными и свѣтцкими религіи Кгрецкоѣ будучими тотъ синодъ отправовать и о добромъ душъ людскихъ и потребахъ церковныхъ обмышлять“<sup>2)</sup>.

Універсал зредагований дуже справно й обережно так з огляду на католиків, які все застерігаються проти вмішування світської влади в чисто церковні справи — до яких належить безперечно провінціональний собор — як і з огляду на православних владик, яким відмовило правительство легалізації, та взагалі на православну шляхту й міщан, що могли зігнувати королівський зазив, не явитися на соборі та

<sup>1)</sup> А. Петрушевичъ. Дополненія ко Сводной Гал.-рус. Лѣтописи съ 1600 по 1700 годъ. 1891. Стор. 125 і 126.

<sup>2)</sup> Текст королівського універсалу напечатаний в Актахъ Запад. Россіи. Т. IV. Стор. 515 і 516. Ч. 226.

скомпромітувати короля. Заадресовано універсал до єпископів, духовенства і „ко иншымъ всимъ вобецъ стану духовного и свѣтцкогю людямъ религіи Кгрецкоѣ въ панствахъ нашихъ... будучимъ“. Зазив на собор, звернений до людей „стану свѣтцкогю“ та взагалі грецької релігії, міг відноситися лиш до православних, бо в урядових актах називано їх людьми „грецької релігії“, і лише на православнах соборах являлися й брали активну участь „міряни“.

Виключно для православних був вставлений кінцевий уступ універсалу, яким гарантує король безпеку всім приявним на Кобринськiм Соборі. Такої за поруки не потребували уніятські, а православні владика, а в першу чергу Борецький. Ціль і програма собору була подана лиш загальними й гнучкими словами „о добромъ душъ людскихъ и потребахъ церковнихъ обмышлять, о потребахъ и покою церковномъ старатися и як найлѣпѣй молгобы быть радити“. Нароком згадав король о церковнім мирі, бо головною ціллю майбутнього собору було замирення уніятів з православними. Вістка про скликання собору заврушила православних, а заставила до роботи уніятів.

Православна шляхта й козаки рішучо відмовилися від участі в соборі, а їх відмова була льогічним наслідком відповіді, яку дали послі королеви на посліднім соймi.

Інакше прийняли універсал єпископи і братства. Єпископи бачили, що їх позиція стає щораз тяжшою; силу козаків підтяла тамтогорічна катастрофа над Куриковим озером, в самім Києві стояло польське військо, братства не мали довіря до них, ряди шляхти проріджувалися наслідком переходу на унію, в латинство або й в протестанство. Се були важкі причини, що промовляли за компромісом з уніятами<sup>1)</sup>. Але здержувалися від рішучої відповіді, бо не мали за поруки, що Рим і правительство згодяться на двох єпископів в одній єпархії, а евентуально на поділ сих єпархій,

<sup>1)</sup> Д. И. Иловайскій. Исторія Россіи. Т. IV, выпускъ I. Москва, 1899, стор. 228.

в яких були уніятські єпископи — легальні і нелегальні — православні. А бажали вони удержатися за всяку ціну на єпископських престолах.

Противники переговорів з уніятами довідалися про схильність своїх єпископів до згоди і рознесли широко вістку, мовби вони бажали унії. Се зробило пресію на єпископів; митрополит Борецький рішив очиститися з сього закиду, видав пастирський лист до всіх православних „великоименитого Російського роду“, в яким заявив, що він і архієпископ Мелетій Смотрицький твердо стояли і стоять при східних патріярхах і не робили і не роблять ніякої угоди з відступниками від православної церкви<sup>1)</sup>.

Протягом 1626 року Татари нападали кілька разів на Україну. Польського війська було там за мало, а й се мусів Конєцпольский перекинути на північ, — бо Шведи хотіли заняти пруське князівство. Польща потребувала козаків до оборони полуднево-східних областей і тому перестала нищити їх<sup>2)</sup>. Митрополит Йов, бачучи зріст козацької сили, рішив не їхати на Кобринський Собор, та ще й повідомив про се московського царя Михайла. Дня 31 липня ст. ст. вислав він лист до царя з донесенням, що уніяти „заповіли свій собор у Кобрині на 26 серпня ст. ст., на яким проклинуть і віддадуть світським судам православних, як не послухають їх і не являться на соборі“. Та не жахаючися сього, рішив не явитися на сім соборі<sup>3)</sup>.

Братства, подратовані касатою нових ставропігій, склонялися до переговорів в справі замирення, а Виленське братство св. Духа навіть навязало переговори з уніятами. Та заявилося воно проти окремого, незалежного українського патріярхату і зажадало, щоби й уніяти признали власть царгородського патріярха. На се відповів їм уніятський єпископат, що католики

<sup>1)</sup> С. Голубевъ. П. Могила. Т. I. Стор. 279—281.

<sup>2)</sup> Кулишъ. Украинскіе козаки и пани... Русское Обозрѣніе. Москва. 1895, вип. IV. Стор. 657.

<sup>3)</sup> Архивъ Юг.-З. Т. Росс. VI. ч. I. Стор. 580.



признають лише власть папи і не підуть під власть царгородського патріярха. Братство відмовилося тоді від участі в соборі.

Митроп. Рутський ладився перевести на соборі дві справи: замирити уніятів з православними і дати почин реформі світського духовенства. Досі старався митрополит головно про реформу Василян, надіючися, що побожні, образовані, трудящі і здисципліновані ченці допоможуть йому перевести реформу світського духовенства і поставити його на належнім рівні моральности й знання<sup>1)</sup>. Реформа чина вже довершувалася; на конгрегації в Новгородовичах 1617 р. злучилися монастирі Білої Руси і Литви в одну провінцію св. Тройці<sup>2)</sup>, між монахами були люди широкого знання і європейської культури, що кінчили студії в папських колегіях: в Римі, Відни, Празі, Оломуці, Брунсберзі<sup>3)</sup>, а опісля так справно вели василіянські школи, що король дав сим школам такі самі права й привилеї, які мали польські школи. Василяни навіть стали монополъ на ведення шкіл для Русинів<sup>4)</sup>.

Тепер належало подбати про образования і відповідне виховання кандидатів на світських священників і про реформу парохіяльного духовенства. Се була тяжша справа, ніж реформа чина. Єпископи мусіли отворити і удержувати хоч одну центральну семинарію, зачинаючи роботу ab ovo і числячи лиш на себе та на поміч папи і вбогого духовенства.

Рутський не жахався труду й жертв „на переполіровання білого духовенства“ та на семинарію, з якої виходилиби безженні священники, що возьмуться до науки, піднесуть престиж українського духовенства

<sup>1)</sup> К. Харламповиєв. Западно-русскія православныя школы... Стор. 503. і Likowski Unja brz. Стор. 318.

<sup>2)</sup> Шематизмъ провинці св. Спасителя. Львѡвъ, 1867. Стор. 244—248, і St. Załęski o. c. Стор. 96—101.

<sup>3)</sup> Вихованками колегії св. Атаназія в Римі були: Рутський, Лев Кревза-Ржевуський, Антін Селява. Рафаїл Корсак, Ілля Морховський. Єремія Почаповський. Пахомій Оранський, Методій Терлецький. Харламповичъ, o. c. Стор. 509.

<sup>4)</sup> Архивъ Ю.-З. Р. III. № 45, і Харламповичъ. Стор. 500.

в очах латинян та „давши покой женамъ, въ чистости правой жити хотелибы и пильнейшыя кнѣги и науки были“<sup>1)</sup>.

Від вступлення на митрополичий престіл збирав Рутський фонди на семинарію. В 1620 році доносив про се Конгрегації de propaganda fide і просив о жертву — 1000 талярів, які мав до роздачі папський нунцій у Польщі<sup>2)</sup>. 1621 р. просив папу Павла V о інтервенцію в короля, щоби наслідники кн. Острожського („Archi-Schismatici“) звернули на семинарію хоч частину дібр, забраних єпископам: луцькому і пинському. Інтервенція папи на помогла; церковне майно роздано скоро латинникам, а на семинарію нічого не лишилося<sup>3)</sup>.

Митрополит не закладав рук, збирав датки, а 10 марта 1623 р. написав до Риму письмо про свою постанову отворити семинарію і просив о моральну і матеріяльну піддержку. З поручення папи відписав йому кардинал Бандіні 5 липня 1623, що папа радіє сьому ділу, дасть значну грошеву запомогу, лише нехай негайно береться за діло. Митрополит не гаїв часу і 27. січня 1624 вислав на руки свого протектора Бандіні проєкт грошевої збірки та відмітив ціль і хосен з проєктованої ним семинарії ось так: „З проєктованої семинарії будуть виходити семинаристи, світські священники безженні. Правда, се є в нашім обряді нечувана новість і ми не стрінемо нічого подібного ані кілька літ, ані кілька віків назад. А одначе неодно бажає сього. За час унії зробили ми багато такого, що зпочатку дуже осуджували наші противники, а тепер вони самі наслідують се. Те саме може повторитися і що до побожних священників. Образованих, безжених священників будемо приміщувати у всіх єпархіях по містах, при катедральних церквах, колегіятах, які дають більше середників на удержання і більші вигоди, ніж другі парохії. З поміж них будемо імену-

<sup>1)</sup> Памятники полемической литературы въ Западной Руси. Кн. III. Петербургъ, 1903. Стор. 745. Антіррисіс Іпатія Потія.

<sup>2)</sup> Труды Кіев. духовн. академіи. Кієвъ, 1870. II. Стор. 474.

<sup>3)</sup> Harasiewicz. Annal. Стор. 287.

вати візитаторів сільських церков, а навіть і парохів для тих послідних, а тим чином підготовиться підпору і прикрасу унії. До рїжних міст на Русі будемо посилати їх на управителів шкіл, щоби вчили молодїж, скріплювали побожність і віру, а вони — як безженні — будуть сповняти свій обовязок радо і з дійсним вдоволенням. А де стануть душпастирями, там справнійше будуть ходити коло панів, щоби піднесли їм дотацію; а сі послідні негайно пізнають, що мають до діла з людьми ціннішими, ніж їх попередники. Монастирі наповняться хорошими черцями — вихованцями тої семинарії, і з сього заведення може розлитися багато добра по всій Русі. Смїло можемо обіцювати собі, що тим середником невдовзі звалимо схизму в цілім королівстві“<sup>1)</sup>.

Проект митрополита одобрив папа на внесення Конгрегації de propaganda fide, яка візвала дня 5 мая 1624 р. виленського єпископа Воловича, а 9 серпня нунція в Польщі, щоби помагали Рутському отворити семинарію.

Про семинарію згадує митрополит і в листі до секретаря Пропаганди Ментія та наводить у нїм нові причини, промовляючі за скорим зреалізованням його просьби. „Недавно прилучено до Польщі Смоленськ і Сїверцину. Живуть там православні. Латинський клир не наверне їх на католицизм, бо вони ненавидять латинян. Се можуть зробити лиш Русини-католики, що говорять тою самою мовою, є того самого обряду, відправляють богослуження на славянській мові і з тих самих книг“<sup>2)</sup>.

Римська курія рішила сповнити бажання митрополита, а папа заявив в декреті з 14 серпня 1625 р., що уніятські єпископи є дійсними єпископами, як і латинські, мають право отвирати школи, та що руське католицьке духовенство має користуватися тими

<sup>1)</sup> Чтенія въ Императорскомъ обществѣ ист. и древ. росе. 1871, Месква. Кн. I. Стор. 123—124, і Іоанъ Стрѣльбицкій. Уніятскіє церковные соборы съ конца XVI вѣка. Стор. 73.

<sup>2)</sup> Harasiewicz. Annales... Стор. 296.

самими привілеями і правами, що й латинські духовні<sup>1)</sup>.

Протягом 1625 і 1626 р. перевів Рутський переговори з єпископами, монастирями і з представниками духовенства київської митрополії про організацію семінарії і висоту датків на отворення заведення та дістав запоруку з Риму, що папа піддержить се діло своїм впливом і грішми.

Підготовивши сю справу, видав „універсал“ — пастирський лист, — яким запрошував католиків і православних на собор до Кобриня. Зредагував він сей універсал обережно. Справу замирення постаив у першу чергу. Запрошував він синів одного народу, братів, тепер розеднаних ріжною вірою, щоби зіхалися з усіх сторін Руси та в братній любові обдумали спосіб замирення обох церков, щоби весь наряд міг не лише одними устами, але й одним серцем хвалити Бога. Запрошення на собор вислав усім єпископам: католикам і православним. Разом зі своїм письмом післав православним ще й королівський універсал, яким обезпечувалася недоторкаємість їх осіб у дорозі до Кобриня, на соборі і в часі повороту зі собора.

До виленського братства св. Духа вислав окремого післанця з запрошенням. Представників саме сього братства бажав він бачити на соборі тому, бо в нім гуртувалися передові люди між православною шляхтою і міщанами Білої Руси, Волині й Литви, його старшиною був загально тоді знаний парламентарист Древинський, компроміс з братчиками міг дати почин до занехання боротьби між уніятами і православними.

В серпні 1626 р., саме перед Кобринським собором була четверта василіянська конгрегація в Лавришеві. Був там й митрополит Рутський. Протоархимандрит Рафаїл Корсак і ігумени монастирів Св. Троїцької литовської провінції жертвували осьму часть доходів

<sup>1)</sup> Bullae et Brevia Summorum Pontificum, S. Congregationum Decreta... Poloniae Regum Diplomata... in offic. Poczajovien-sibus edita Anno 1767. Pars I. Стр. 43 і 45.

зі своїх монастирів через чотири роки на основання і удержання семинарії та відступили на сю ціль минський монастир і всі його доходи<sup>1)</sup>. Лиш настоятелі монастирів: лавришівського і жиривицького обіцяли дати по 100 зл. п. оден раз.

Саме дня 22 серпня, як зачиналася лавришівська конгрегація, вислав папа Урбан VIII два письма про оснування семинарії до нашого єпископату: одно звернене до митрополита, а друге до всіх сімох єпископів<sup>2)</sup>. В письмі до митрополита підносить папа його ревну працю, жертвенність і дбалість про просвітне і моральне двигнення духовенства. Дуже радо йде він на стрічу бажанню митрополита й приказує отворити семинарію, яка стане гімназією для руської молоді, захистом і твердиною унії, причиниться до скріплення віри між населенням та pomoже приєднати незєднаних до правдивої церкви. Жертвенність митрополита папа високо цінить, але й він сам хоче дати доказ батьківської любови до руського народу і тому жертвує на семинарію 1000 скудів. Також і єпископи, котрі мов семираменний свічник розливають світло правди по руській землі, будуть присвічувати свому народови гарним приміром жертвенности.

Ще не дійшли папські письма до рук єпископату, а 6 вересня 1626 р. отворив Рутський перший уніятський собор в монастирі св. Спаса в Кобрині. Явився митрополит і п'ятох єпископів, архимандрит і ігумени більших монастирів та виднійші представники духовенства: крилошани і протопопи (декани). Собор був нечисленний, але між його членами були умні і досвідні єпископи і священики, що надавалися до переговорів з православними. Та православні не явилися. Єпископів стероризували і київські братчики і козаки, а виленське братство виправдувалося, що запрошення було неясно зредаговане і незаадресоване до нього та що не хоче вдаватися в релігійні диспути<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> К. Харламповичъ. о. с. Стор. 510.

<sup>2)</sup> Theiner Augustinus. Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae. T. III. Romae. Ст. 379. <sup>3)</sup> Жуковичъ. Кобр. соборъ. Ст. 20.

Отці собору ждали на них, „але иж жаден с противное сторони не только на початок, але и на конецъ собору не прибил“, самі відбули собор, сконстатувавши з жалем, що мимо заходів не осягнули найважнійшої цілі собору — „замирення грецької релігії“<sup>1)</sup>.

Всю свою роботу і заходи звернув тоді собор на виховання і науку молодіжи, на піднесення рівня просвіти парохіяльного духовенства і його оборону від кривд та усунення недостач у нього. Сповняючи бажання єпископату і ухвали лавришівської конгрегації, рішив собор оснувати семинарію в Минську для шляхотської молодіжи з цілої Русі і для кандидатів духовного звання. На оснування і удержання сього заведення обовязалися єпископи зложити більші грошеві суми, а ігумени всіх монастирів Св. Троїцької конгрегації другий раз обіцяли давати осьму часть своїх доходів через чотири роки. Минський монастир і всі його маєтки віддав чин на семинарію. А ще крім того обовязалася Св. Троїцька конгрегація дати учителів для семинарії, що вчилиби всіх предметів у п'ятих клясах гімназії аж до реторити по латинськи, а богословія для кандидатів духовного звання викладалиби по руськи<sup>2)</sup>. На низших курсах викладною мовою мала бути латинська, а на богословію руська. Всі вихованці семинарії мали учитися рідної мови; школа мала плекати національні почування, виховувати свідомих громадян, „бо лише тоді буде гарно

1) Уніяти не уважали замирення безнадійним і таки дальше вели переговори з православними в сій справі. На соймі 1627 р. уложили уніяти й православні компромісову формулу, яку втягнено до соймового дневника під днем 23 падолиста. Згодилися обі сторони покищо жити в мирі, а виленський єпископ Волович упевняв, що буде мир, бо зі всіх сторін роблять заходи о се. (Xiądz Biskup Wileński upewnił tym, że uspokoiemy, bo koło tego chodziemy). Жуковичъ. Сейм. боротьба. Вип. V. Стор. 128.

2) Обітниця Св. Троїцької конгрегації дати п'ятих професорів для п'ятих кляс є певним доказом, що проєктована уніятська гімназія мала придержуватися програми єзуїтських гімназій і мати кляси: 1) infima, 2) media, 3) suprema, 4) humanitas aut poësis, 5) rhetorica. (Ratio studiorum. S. J. Moguntiae, 1600).

розвиватися церковне й громадянське життя, як молодь буде вчитися в своїй школі“.

Про управу семинарії і припинання кандидатів мав рішити слідуючий собор єпископів.

Організацію і програму науки минської семинарії хотів собор уложити після наукової програми римської колегії св. Атанасія і єзуїтських колегій. В заведенню проєктувалися низші курси (*studia inferiora, gymnasium*) і висші курси (*studia superiora*), щоби воно могло суперничати з єзуїтською виленською академією, в якій руська молодь дуже часто покидала свій обряд<sup>1)</sup>. Про філософічний курс не згадується; мабуть не думали отворити його. Лиш деякі єзуїтські колегії мали сей курс, а доступ до нього був утруднений<sup>2)</sup>.

Поладнавши справу семинарії для вибраної молоді, помянув синод і синів плебейських священників — сільських душпастирів, та поручив єпископам на найблизшій єпархіяльній синоді упімнути священників, „аби синов своїх з молоду цвичили такъ в науках, яко и в обычаях, станови священническому належачихъ“.

Рутський, бажаючи як найскорше зібрати середники на семинарію та ще бачити здійснення своїх заходів, скликав єпархіяльний собор духовенства київської єпархії на день 15 жовтня 1626 р. до Новгородка. Отворив його промовою і подав до відома представникам духовенства, що Кобринський Собор ухвалив отворити семинарію в Минську, в якій будуть учитися „діти священічі, шляхотські і ріжних станів“, та візвав все духовенство до жертв на проєктоване заведення. Зібрані рішили дати одноразово по копії литовських грошей від кожної парохії, а лишє парохи красше вивінуваних парохій мали дати більшу жертву на загально корисну ціль.

Духовенство виконало свою синодальну ухвалу

1) Hnrasiewicz. Annales... Стор. 274.

2) К. Харламповичъ. о. с. Стор. 91—93.

і на єпархіяльнім соборі 1628 р. зложило 200 золотих <sup>1)</sup>.

Рутський так був захоплений основанням семінарії, що відступив для неї більшу часть доходів зі свого родинного села „Рута“, а в своїм завіщанню (з 20 марта 1627 р.) благав свого наслідника, щоби виплатив з доходів митрополії обіцяних 10.000 золотих та „жебы складанка на семинарыумъ през смерт его не разрывалась“ <sup>2)</sup>.

І єпископи давали жертви на семінарію понад своє зобов'язання. Монастирі — хоч не радо і не точно — сплачували обіцяні суми, папа, король, виленський латинський єпископ, духовенство та багато панів-шляхтичів давали більші датки на колегію, в якій бажав Рутський виховувати українську й московську молодіж.

А одначе не здійснилися бажання папи Урбана VIII і Рутського. Частину грошей захопили козаки 1630 р.<sup>3)</sup>, а решту позичили Василяни польському правительству на виплату військови належного жолду і вони також пропали. В листі до Пропаганди дня 1 лютого 1632 р. заповідав Рутський відкриття семінарії таки сього року, але не виконав сього, бо не мав середників <sup>4)</sup>. При минській монастирі св. Козьми і Дам'яна була покищо лише низша монастирська школа, і аж минська конгрегація в 1652 р. рішила оснувати семінарію з новим роком.

Собор признав се, що єпископи будуть мусіти ще довший час рукополагати кандидатів „з домашним образованием“, майже не підготованих до священничого звання, і тому рішив, що єпископ має доти держати при катедрі новопоставленого пресвитера, аж навчиться відправляти Службу Божу і уділяти св. Тайни.

<sup>1)</sup> Харламповичъ. Стор. 511.

<sup>2)</sup> Русскій историческій сборникъ. Ч. III. С. Петербургъ, 1869. Стор. 243.

<sup>3)</sup> Чтенія въ Императорскомъ обществѣ истор. и древн. рос. 1871. Кн. I. Стор. 126. і I. Стрѣльбицкій. о. с. Стор. 80.

<sup>4)</sup> »Богословія« кн. 3 і 4. 1923, Львів. Стор. 281.



Зовсім слушно негодували учасники собору, що король Жигмонд і його правительство є несловні і не додержують обітниць. По заключенню уній: фльорентійської і берестейської обіцяли королі Володислав II і Жигмонд III у своїх універсалах надати єпископам сі самі свободи, почеси й привилеї, які мали латинські єпископи, зрівняти уніятське духовенство в правах і вольностях з латинським та берегти церковне добро і допомогти відібрати загарбані маєтки<sup>1)</sup>. В перших роках по заключенню унії правительство і сойм манили уніятів, обіщували їм полекші, права й привилеї, надіючися, що унія стане мостом до латинізації й польонізації, а боротьба між уніятами і православними зовсім виснажить наш нарід. Та колиж побачили, що наша католицька єрархія і духовенство плекають релігійність, просвіту й культуру між нашим народом, стараються спинити його винародовлення і політичне ослаблення, змінили свою тактику, стали рівнодушні, а то й неприхильні до унії, а король виправдувався часто, що не має сили виповнити свої приречення, або й таки прямо відмовлявся. Рутський змалював се вірно в своїй „Інформації“, а собор ствердив те саме в своїй ляпідарній ухвалі, в якій поручив володимирському єпископови Мороховському і луцькому Почапівському удатися до короля і інших впливових осіб з письмами від собору і зажадати виповнення всього того, що обіцяно уніатам при заключенню унії королівськими універсалами з 1493 р., з 30 червня 1595 р., 29 мая і 15 грудня 1596 р.<sup>2)</sup>.

Ще більшу нехить до унії і уніятської єрархії виявляла більшість латинського єпископату й духовенства, бо наші єпископи-католики високо освічені і свідомі націоналісти, були завадою в їх акції між православною шляхтою й міщанством. Рутський доніс про се римській курії і в своїй „Інформації“ подав багато примірів пониження нашого єпископату та утруднювання йому діяльності, зобразив важкі обставини,

1) Bullae et Brevia, pars III. Стор. 1—18.

2) Harasiewicz. Annal. Стор. 290.

серед яких жило духовенство <sup>1)</sup>). Ухвала собору, щоби єпископи: Мороховський і Почаповський представили лґатови Апостольської Столиці „всѣ тежары, которіе поносят от римлян“, прилюдно стверджувала віродостойність митрополичого звіту. Оборонну акцію рішив собор вести доти, аж єпископи й духовенство вибрють собі належні права. Митрополита просили владика, щоби пильно беріг митрополичий архів, а на найблизший собор привіз всі акти, що відносяться до унії і є доказом свобод, признаних уніятм. Також і парохам наказав собор хоронити від затрати фундаційні грамоти і привилеї та віддати їх у переховання до єпископського архіву, звідки видадуть їм, як треба буде боронитися перед нахабами. Внаслідок соборової ухвали і заходів вибраних делегатів велів папа дня 14 січня 1627 р. нунцієви в Польщі інтервеніювати в короля за унією й жадати, щоби виконано все те, що обіцяно Русинам при заключенню унії, починаючи від фльорентійського собору <sup>2)</sup>).

Трийцятий рік минав від заключення берестейської унії. Уніятська єрархія зібралася вперве на собор в Кобрині. Досі мусіли наші владика добувати для унії право на існування і простір до дальшого поширення та вести боротьбу на два фронти: з непримиримими православними і неприхильними латинянами.

Зійшовшиє перший раз на собор мусіли вони обдумати способи внутрішнього скріплення церкви й усунення сих недотач, які найбільше шкодили її. У першу чергу треба було зробити край симонії та вимаганню й протизаконному побиранню грошевих датків від духовенства і вірних.

Правительство й польська суспільність уважали православні духовні уряди, від найвисших до найнизших, лише простими джерелами доходу, служебними бенефіціями, за які мусіли „обдаровані“ оплатитися „подавцямъ хлебовъ духовныхъ“. Єпископ оплачувався королеви та „панятам, княжатам“ і двірським до-

<sup>1)</sup> Harasiewicz o. c. Стор. 287—291.

<sup>2)</sup> Pelesz. Geschichte d. U. П. Стор. 184.

стойникам, що рекомандували й піддержували його кандидатуру. Настоятелі монастирів і парохі давали значні грошеві суми патронам за „подавання“ монастиря або парохії та ще й зобов'язувалися до всяких послуг, робіт і чинитьб для них. Багато парохій продавали пани на вічні часи за високу ціну. Користлюбивий пан — писав Сакович — не дивився на вартість особи, що шукала парохії, не журився моральними інтересами своїх підданих, але уважав на ситу попівську калитку і свій зиск. Лакомі пани воліли мати в своїх маєтностях попів схизматиків, а не уніятів<sup>1)</sup>. Бувало й так, що якийсь монах — біглець з монастиря діставав парохію від пана, а деякі багатші світські священники купували презенти на монастирі.

„Обдаровані“ церковними урядами старалися відбити собі виплачену суму за презенту, й тому єпископи брали оплати від духовенства, а парохі брали від вірних побори „від словіди, від хрестин і виводу і від інших церковних служб“<sup>2)</sup>. Отці синоду знали, що симонія се рак, який з'їдав православну церкву та спинював поширення унії. І виніс собор рішучі ухвали проти симонії та неладу при обсаді парохій. Єпископам приказав собор, щоби не брали від „ставлеників“ при рукополаганню і не рукополагали двох для одної парохії, священникам заборонив платити за парохії „шкідливе набыте церкве, то єст през знесене сумы яке абы згола выкоренено было“, не дозволив монахам самовільно виступати з монастиря й забирати парохії світським священникам, а світським священникам дозволив старатися о презенту на монастир аж тоді, як дістануть дозвіл на се від духовної власти.

Синод станув на становищі, що при обсаді єпископій, парохій і урядів настоятелів монастирів належить держатися зовсім постанов католицького канонічного права, як се практикувалося при обсаді латинських церковних достоїнств і парохій.

1) Грушевський. Іст. Укр. Т. V. Стор. 283.

2) I. Szaraniewicz. Rzut oka na beneficya kościoła ruskiego za czasów Rzeczypospolitej polskiej. Lwów, 1875. Стор. 9.

Православні собори і єпископи починаючи від XV віку часто жалувалися на „беззаконен брак, блуд, розводи без розбору“ та на маловаження постанов супружого закона, списаного в Номоканоні. Те саме лучалося і між уніятами. Собор прийняв і проголосив деякі закони, ухвалені на тридентійському соборі<sup>1)</sup>, а саме: заборонив тайні шлюби (*clandestina matrimonia*), наказав, щоби подружжя заключалися перед власним парохом або іншим священиком, якого парох або єпископ уповновласнить, в прivity двох свідків і в день. Інакше дані шлюби узнавав синод неважними, а на священика, що не держався сеї ухвали, мав єпископ наложити діймаву кару.

Внаслідок інгеренції світської влади в справі православної церкви ослаб вплив і власть царгородського патріарха й митрополита на єпископів; становище православних єпископів стало більше незалежним і самостійним. Здецентралізувалась, але й ослабилася церковна влада; діяльність єпископату маліла, його робота не все була доцільна і обдумана, підношено зовсім оправдані заміти про моральну вартість деяких членів церковної єрархії.

Навпаки Рутський вимагав від підвласних йому єпископів зорганізованої праці не лише в єпархіях, але й в державних світських установах, які претендували собі право рішати про судьбу унії, безушиного стороження церковних інтересів, єдності в цілях і змаганнях цілого єпископату, частих взаємин єпископів з митрополитом, щоби рішення важніших церковних справ були вислідом виміни думок цілого єпископату. В „Інформації“ з 1624 р. жалувався він перед папою на брак активності в єпископів і мале зацікавлення церковними справами; „сидять дома — шише він — не являються на соймах і не помагають мені боронити унію, та ще й соблазняють вірних ло-

<sup>1)</sup> Sessio XXIV. C. I. De reformationi matrimonii. (Canonas et decreta Concilii Trident. Aem. Richter. Lipsiae, 1853. Стр. 216—218).

<sup>2)</sup> Harasiewicz o. c. Стр. 292.

манням посту: їдять мясо, що їм, як монахам, не дозволено, хіба за диспензою в часі недуги“.

З понуки митрополита ухвалив собор, що єпископи і протоархимандрит мусять що року присилати письменно звідомлення про „церковні справи“, а митрополит виготовить доклад про відносини і стан цілої церковної провінції для Апостольської Столиці.

Окремою ухвалою поручив собор митрополитови скликати що четвертого року провінціональний собор, на яким зібрані „обмишлялиби о добрі душ люцких і потребах церковних“.

На кінець заявив собор свою думку в справі, яка не належала до його круга ділання, а саме затвердив митрополичій засуд на жидичинського архимандрита Никодима Шибинського.

На рекомендацію митрополита іменував король Шибинського архимандритом 1621 р. Рутський поручив луцькому єпископови Почапівському „поставити“ і ввести його в уряд архимандрита та відобрати присягу, що буде совісно завідувати монастирським майном, нічого не продасть, не дасть своїй родині, ані не заставить. Та новий архимандрит жив весело, прогнав з монастиря трудящих і побожних монахів, продавав, задовжував, роздавав своїй родині і винаймав монастирські добра без відома митрополита та маловажив його упізнання. Рутський визвав його на свій суд, який засудив Шибинського на зложення зі священства і архимандричого уряду. По затвердженню засуду собором велів єпископ Почапівський увязнити Шибинського 12 вересня 1626 р. і відіслав до Св.-Троїцького монастиря у Вильні „на покаянія“, звідки випустив його митрополит, аж по шістьох роках 1632<sup>1)</sup>.

Вижидаючи православних, радили „отпі собора“ до половини вересня<sup>2)</sup>, а перед замкненням собору велів митрополит списати всі ухвали „для вѣдомости тых, которие дома позостали“. Сей їдкий натяк був

1) Архивъ Ю.-З. Р. Т. VI. Стор. 495, 503, 532, 534, 563, 565, 578, 652.

2) Ibid. Стор. 653.

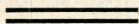
заадресований до православних, що зігнорували митрополічне запрошення на собор. Опісля зладив латинський переклад ухвал, який вислано до Риму до папської апробати.

Папа Урбан VIII велів двом комісіям кардиналів переглянути і поправити текст і одобрив його 6 грудня 1629 р. В апробаційній грамоті висловив похвалу митрополитови і єпископам за ревну працю, побожність і привязання до Апостольського Престола, наказав оголосити акти собору і придержуватися їх.

Між руським оригінальним текстом і його латинським перекладом є різниці. В перекладі пропущено початковий уступ про запрошення православних на собор, а на те місце вставлено рішення на основання семинарії в Минську.

Зовсім пропущено в перекладі першу і другу точку соборових ухвал про недодержання обітниць королем і про кривди, заподіяні уніятим латинянами, бо про се доніс Рутський до Риму ранше, 1624 р., в своїй інформації. При кінці пропущено ще й соборове затвердження засуду на архимандрита Шибинського.

Печатаємо оба тексти, бо вони доповняються й дають точніший образ першого уніятського собору.



## Огляди й оцінки

(*Conspectus et recensiones*)

*Dr. Johannes Stufler*, prof. theol. dogmaticae in universitate Oenipontana — *Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante* — Oeniponti (Innsbruck) sumptibus ac typis societatis librariae „Tyrolia“ 1923. XX + 423. 12°.

„Ce serait une erreur de croire que théologiens puissent s'endormir sur les travaux de leurs devanciers, et se contenter de traités consacrés par l'usage. Il faut de temps en temps rendre une vigueur nouvelle à la science sacrée, en la faisant sortir de l'ormière. Et comment obtenir ce renouveau? Par l'énergie d'une conception nouvelle? — Non certes, puisque la théologie n'est pas une science humaine ayant ses origines dans la raison; mais par un retour aux sources de la tradition doctrinale“ (Régnon, *Études sur la s. trinité* I, 331). Мимохіть приходять на думку сі важні й глибоко продумані слова французького богослова по прочитанню книжки Штуфлера, котра вчинила нині в богословській літературі багато розголосу і розбудила наново призабуту полеміку між томістами й моліністами. Ся стара боротьба не дала досіль позитивної вдоволяючої розв'язки й сего свідомий є автор. Тому він і не думає розводитися над давними доказами і ними воювати. Хай завважить тут гадка самого св. Томи, якого авторитет не лиш по обох сторонах, але загалом у католицькій церкві незвичайно великий і що раз більше зростає.

Автор ділить свій твір на три книзі, які попереджає вступом зі загальним оглядом спірних точок та з долученням розв'язок кількох знатніших богословів (Рессі-я, Cornoldi-я, Paragni-я й Billot-a). Наука томістів зосереджується в т. зв. *praemotio physica*, фізичній спонуці, якою Бог впливає на вільну волю так, що вона зовсім певно рішиться в сім а не в іншій напрямі. Ласка вистарчаюча (gr. *sufficiens*) вправді до вчинку волі вистарчає, але в дійсності її ніколи не склонює. Тільки ласка успішна (gr. *efficax*) доводить до діла. Бог знає цілу будучність і всі її можливості якраз з сього, що Сам призначає відповідну спонуку, з якої знає непохибно, який вчинок буде слідувати.

Противно кажуть моліністи. Томістична розв'язка ниве-

чить свободну волю. На їхню думку Бог співділає безпосередно з волею, як частна причина. Співділання Боже рівночасне (*concursum divinum simultaneum*) не спиноє волі рішатися в сім або тім напрямі, вона є індеферентна.

По котрій стороні стоїть св. Тома? Відповідає Шт. ні по одній ні по другій. То як тоді годить Аквінат сі дві причини: Співділання Боже і волі людської, або радше, в чім лежить ділання Бога (*motio divina*) при довершенню вчинку волі?

I. Відповідь на се знаходиться вже в *De veritate* q. 22. a. 1. Бог дає і піддержує спосіб і силу, якими сотворіння порушуються. Не способом нагальним, але питомим кождому сотворінню веде Бог усе до цілі. Тома йде за Аристотелем. Сей називає природним рухом те, що походить з внутрішних принципів. Противний є рух нагальний, насильний (*motus violentus*), який походить від зовнішньої причини (камінь спадаючий з гори — кинений в гору). Бог сотворив ства, дав їм природні спосібності, дороги і ціль, до якої всі прямують. Колиби Бог, як зовнішня причина, спонукою (премоцією) зовнішню впливав на рішення волі, тоді акт походивби від зовнішнього, не внутрішнього принципу. Ся основна думка пробивається в багатьох текстах св. Томи і нею вияснює Шт. ті тексти, які наводять томісти на попертя свого погляду (*De pot.* q. 3. a. 7. *C. gent.* 3, 67. *In 1.* q. 105. a. 5). Річ йде в них про спонуки і вплив Бога, але посередний — через природні сили і спосібності сотворінь, а не о премоцію. Треба відрізнити посередність осібнякову (*mediatio suppositi* — між Богом і вчинком нема ніякою підмету — сотворіння) і безпосередність сили (*immediatio virtutis*), коли вона не залежить ні від якої іншої і не є ніякій підпорядкована. Бог ділає посередністю осібняковою, але безпосередністю сили, бо людська сила і залежить від Божої і є їй підпорядкована. Виходить з того в Томи, що Бог є першим і головним діячем всіх учинків. Річ ясна, що нема тут місця для томістичної премоції, але й для моліністичного рівнорядного співділання. Аквінат виключує змогу ділання двох підпорядкованих собі причин безпосередністю осібняковою і в тій точці томісти стоять ближше Томи. Що Тома не був моліністом се виразно признає і зазначає Шт. (ст. 95—97). До того признавався впрочім отверто й сам Molina (*De conc.* q. 14. a. 13. *disp.* 26. *Paris* 1876, 153) — але не його прихильники.

II. За таким загальним начерком йде питання, в який спосіб ділає Бог на розум. Відповідь випливає зі згаданих висше основ: „*Sic igitur Deus movet intellectum creatum, in quantum dat, ei virtutem ad intelligendum et in quantum ei imprimit species intelligibiles et utrumque tenet et conservat in esse*“. *S. th.* I. q. 105. a. 3.



Розум немовляти є наче чиста табличка і щойно при допомозі вражінь зі зовнішнього світа витворює собі поняття. До першого акту пізнання спонукує Бог природною склонністю, до прочих воля. В S. th. 1. II. q. 109. a. 1. і In Boët. de trin. q. 1. a. 1., на яких опирають томісти премоцію — має Тома на увазі рівнож *immediatio virtutis*, а не *suppositi*. Бог предвидів усе до найменших подробиць і все впорядкував, одначе виконання сего полишив орудним причинам — сотворінням.

В III. кн. автор переходить до вчинку людської волі. Як пояснити те, що Бог і найбільше вперту волю може повернути *salva libertate*? Бог співділає з кожною постановою волі, о скільки дав їй вроджену нахильність до доброго — *velle autem nihil aliud est, quam inclinatio quaedam in obiectum voluntatis, quod est bonum universale. Inclinare autem in bonum universale, est primi moventis* (S. th. 1. q. 105.). Коли отже розум представить предмет волі, вона може згодитися або ні, подібно як камінь паде, коли усунеться перепона і сей рух природний може походити лише від Творця природи. *Movetur enim lapis sursum ab homine, qui naturam lapidis non causat; sed hic motus non est lapidi naturalis; naturalis enim motus eius non causatur nisi ab eo, quod causat naturam. Unde dicitur* (8 Phys. t. 29. 30. 31. et 32.), *quod generans movet secundum locum gravia et levia. Sic ergo hominem voluntatem habentem contingit moveri ab aliquo, qui non est causa eius; sed quod motus voluntarius eius sit ab aliquo principio extrinseco, quod non est causa voluntatis, est impossibile. Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest, quam Deus*“ (S. th. 1. II. q. 9. a. 6.). Якщо Бог впливавби через *praemotio* на вчинок волі, тоді сей походивби зі зовнішнього джерела а не від внутрішнього. На се ще сильніший доказ дає текст *de caritate* a. 1., де Тома збиває погляд Льомбарда, що чеснота любови не є ріжною від ділань св. Духа в душі. Інакше вчинки любови походилиби з джерела зовнішнього і не можнаби їх брати за заслугу волі. „*Si igitur actus caritatis in homine non ex aliquo habitu inferiori procedat, naturali potentiae superaddito, sed ex motione Spiritus Si, sequeretur alterum duorum: vel quod actus caritatis non sit voluntarius, quod est impossibile, quia hoc ipsum diligere est quoddam velle; aut quod non excedat facultatem naturae, et hoc est haereticum... sequeretur etiam, si actus caritatis sit solum a principio exteriori movente, quod non sit meritorius*“.

Воля рішається при допомозі розуму, але від Бога залежить се, що людина знаходиться в сих а не инших умовах і що дістає саме таке вражіння і таке ділання на волю (*motus primi*). Бог усе те предвидів і уложив і знає, що в таких умовах наступить згода волі — а в инших ні і що

такі діткнення і спонуки доведуть до акту, а інші ні. Сім способом Бог непохибно може впливати на рішення. Се відноситься і до природного і до надприродного стану. Шт. вносить, що св. Тома приймав умовне знання — *scientia media*, хоча самої назви не знав.

В надприроднім стані воля сама не є спосібна до надприродних учинків, тому вплив Бог з ласкою освящаючою надприродні стани (*habitus infusi*), які дають можливість а також і нахильність до надприродних учинків — подібно як в стані природнім має воля природну нахильність до доброго. Ся правда, яку признають зараз усі богослови, вважаться в Томи тісно з попереднім основним становищем природного і нагального руху в сотворінь.

При кінці говорить Шт. про *actus remote ad iustificationem disponentes*. О скільки ті вчинки не походять зі стану віри й надії (*habitus fidei et spei*) — то не є вони суццо надприродні (*entitative supernatur.*) лише *quoad modum*. І в сій точці найшов Штуфлер найбільше спротивлення у критиків, на які він рівнож вразливо відповідає.

І хоча до сеї книжки поставилися томісти неґативно, то однак кождий мусить признати, що вона дає перший одноцільний і вичерпуючий погляд на науку Томи в спірних точках молінізму й томізму і то в новім освітленню. Важне є се, що Штуф. бере під увагу твори Томи в хронологічнім порядку, бо Аквінат нераз зміняв свої погляди головнo в Summi. Що часом сам твердив з іншими богословами — се в останнім творі — згадує як *quidam dicunt*, ставлячи иншу, влучнішу гадку. Заслугою Шт. є, що він перший вказав на поняття руху в Томи і Аристотеля, відмінне від погляду пізніших богословів (*motus naturalis, m. violentus*). Через рух природний у сотворінь Бог є головним і першим діячем вчинків. З логічною послідовністю потягнув він сю нитку через цілу аргументацію Томи і дав дійсно одноцільну систему, хоча може в поодиноких точках є неясности, на які звертають увагу критики. Сі висновки о. Штуфлера треба вважати за новий здобуток богословії загалом, а з окрема схолястичних студій.

Може той погляд Аквіната бувби ще нагляднішим, колиб автор зясував був його на тлі поглядів співчасників і попередників Томи, як Бонавентури, Александра з Гельс і др., що не були аристотеліками. Брак замітки про ориґинальність Томи відчуває читач в деяких питаннях, на які схолястичні студії кинули нове світло — *pro rationes seminales* в августи́нців і противну гадку Томи (ст. 119–121), про вроджені поняття в августи́нців і творення понять з вражінь в Томи (I. 1. с. 1.).

Книжка видана дуже старанно майже без печатних

похибок і з показчиками. Мож побажати, щоби вона причинилася до розяснення сего, одного з найтрудніших питань, а не до відновлення старих, нераз нагальних спорів. Хай приклад св. Томи просвічує в дискусії; він і в найгорячіших диспутах умів заховати подиву гідну рівновагу і ма-єстатичний спокій.

о. Йосиф Сліний.

**Про духовні вправи.** 1. Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen. Nach dem spanischen Urtext übertragen, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von *Alfred Feder S. J.* Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage. 1922. Regensburg, Manz. ст. XI, 191. 16°.

2. Exerzitienleitung. Die Referate des Kurses für Exerzitienleiter, der vom 17. bis 20. August 1922 im Canisianum zu Innsbruck gehalten wurde. Herausgegeben von *Georg Harrasser S. J.* 1923. Innsbruck, Tyrolia. ст. 258. 8°.

3. Exerzitienleitung. II. Band. Die Referate der zweiten Exerzitientagung, die vom 7 bis 10 August 1923 im Canisianum zu Innsbruck stattfand. Herausgegeben von *Georg Harrasser S. J.* 1924. Marianischer Verlag. Innsbruck. ст. 227. 8°.

1. В ювілейнім році св. звщмч. Йосафата годиться згадати й про Духовні вправи св. Ігнатія. По перше тому, що їхні ювілеї близькі собі. На 1922 рік припадали чотирисотні роковини написання книжечки Духовних управ (1522), та й трисотні роковини канонізації св. Ігнатія Лойоли (1622). По друге тому, що наш св. Священномученик Сам також ці духовні вправи відправляв. Хоч життєписці Святого не звертають на це належної уваги, годі однак не бачити, чи заперечити впливу Духовних управ св. Ігнатія на деякі сталі практики св. Йосафата, — що про них говорить ця книжечка в додатках до т. зв. першого тижня. Св. Йосафат у чудовій, по правді католицькій гармонії лучив у собі подвижницький ідеал східних святих з їхніми довгими усними молитвами, строгими постами, затворництвом, — з практиками подвижників західних: богомисленою молитвою (розмишленням), боговидінням (контемпляцією) й ин. т. зв. духовними вправами.

Чотирисотні роковини й конституція теперішнього Св. О. Пія XI Summorum Pontificum з дня 22. липня 1922. р., яка установляє св. Ігнатія патроном духовних управ, звернула особливу увагу на його „Духовні вправи“. Під цю хвилю зладив історик, дослідник життєпису св. Ігнатія, і методолог, Альфред Федер Єз., професор філософічно-богословського інституту в Фалькенбурзі, новий німецький переклад з еспанського оригіналу, як його подають Monumenta historica Societatis Iesu (Monumenta Ignatiana Ser. II.

Exercitia spiritualia Sancti Ignatii de Loyola et eorum directoria). Matriti 1919.

Переклад цей призначено в першій мірі для практичного вжитку книжечки, але й узгляднено потреби теоретичного розуміння й студій її. Для тієї ціли додав автор невеличке, але цінне Введення (ст. 1—16). В ньому знакомить він читача з історією повстання Духовних управ, як оwoчу особистих переживань св. Ігнатія; з їхньою системою, як проводом підчас духовних управ і в практичнім життю духовнім, на дорозі очищення душі від гріха, просвічення й обнови волі, та зєднання її з Богом, як з остаточним призначінням людини; нарешті з історією тексту книжечки, та її великого благодатнього впливу й духовної сили, яку бере вона при помочі ласки Божої зі стислої послідовности своєї системи й свого мистецького психологічного укладу.

Переклад еспанського тексту Духовних управ (ст. 17—163) є вправді дослівний, але вповні відповідає духови німецької мови; стилізація його така легка й гладка, що при читанню затирається вражіння перекладу. В кількох місцях представляв текст не малі труднощі для перекладача. В тих випадках автор не завсїди йшов за Monumenta-ми Ignatiana-ми, а старавсь труднощі розв'язувати самостійно, поправляючи притім нераз знаменитий впрочім латинський переклад генерала єз. Івана Ротгаана, та оба німецькі: Безімянний (Регенсбург 1892) і Гандманна Єз. (тамже 1904). В розв'язках автор щасливий; однак у 12. правилі про розличування духів, де говориться, що лукавий ворог, як жєнщина, слабкий проти сильного опору волі, а сильний, коли має волю проти нерішучости (*fuerte de grado*), — слова ці переложено неясно: „stark bei freiem Willen“ (ст. 146). Нескладно теж переложено слово *supino*: „das Gesicht nach oben, auf dem Rücken liegend“ (ст. 54).

До перекладу тексту додано при кінці (ст. 164—185) коротенькі замітки й пояснення. В більшій частині є вони фільольогічної натури, коли розбирають первісне й властиве значіння еспанського тексту чи поодинокого слова. Інші відносяться до лучшего розуміння вказівок і системи Духовних управ, або дають практичні ради читачеві. Пояснення ці подано там, де поправді їх треба, та й у міру, не так дуже обильно, як при згаданім лат. перекладі ген. Ротгаана, де по prostu нераз текст тратиться з перед очий. Підчас духовних управ це велике розсіяння й перешкода. Тому о. Федер дав свої пояснення на кінець книжечки. Що в них недогідне, це осібна нумерація для кожного уступу. Лучше було б дати нумерацію тяглу, а тоді не треба би було додавати ще й сторін при числах.

2—3. Духовні вправи стали життєвою потребою наших часів. На матеріальне й моральне розбиття й повoєнну

руїну Європи не має иньшого ліку, крім духовної обнови одиниці й ухристіянення суспільного життя. Коли збанкрутувала матеріальна культура, uzдоровлення може дати тільки uzдоровлення душі. І саме бачимо дуже відрадну появу серед душопастирської праці католицької церкви — велике оживлення, рух, широко розвинену організацію на полі місії парохіяльних і духовних управ по всіх католицьких краях. Цю практичну звязь духовних управ св. Ігнатія з життям наших часів розкривають звіти з двох курсів для провідників духовних управ, які відбулись в Іномості (Innsbruck) в серпні 1922 й 1923 року.

Курси ці вийшли з чисто практичних потреб. Вже від ряду літ мусять багато свіцьких священників давати духовні вправи то шкільній молоді, то церковним брацтвам, то релігійним згромадженням, то становим товариствам. Серед сьогочасних тяжких і відповідальніщих життєвих умов відчували вони потребу річезового й основного поучення про ведення цього важного діла, — поучення та вказівок від мужів науки, духовного життя та практичного досвіду.

Услужливі сини св. Ігнатія пішли на зустріч цьому бажанню. В своїм, світової слави й великої заслуги інституті для виховання кандидатів священства *Canisianum*, устроїли вони в часі літніх ферій два по собі наступаючі курси присвячені веденню духовних управ. Хоч хвилеві обставини були тяжкі (1922 зубожіння Австрії, а 1923 наглий спад німецької марки), учасників зіхалось над сподівання багато: в I році до 200, у другім 160, — знак, що справа ця актуальна. А брали участь у курсі не тільки свіцькі священники, але й черці кільканацять ріжних законів, які займаються місіями й духовними вправами. Вєсь хід наук і нарад з обох курсів видав в окремих книжечках п. т. *Exerzitienleitung* редактор й суспільний діяч, о. Юрій Гаррасер *Сз.* і цим зробив він велику прислугу ширшому кругови душопастирів, а самій справі запевнив він трівку вартість.

Обі книжечки доповняють себе взаїмно й доперва обі разом становлять одну цілість, яка дає образ системи, розвою, організації й практики духовних управ св. Ігнатія. Перший том дає докладний звіт з перебігу першого курсу, починаючи від приготовань, привітів, вступних промов; за поодинокими викладами йдуть звіти з дискусій у такім порядку, в яким вони відбувались, а при кінці книжечки додав видавець погляд виставки друків і книжок, які відносяться до духовних управ. Другий том упорядковано вже більше систематично, дискусію додано при кінці, без імен учасників. До цього тому додано: 1. Правильник духовних управ епархії Монастирської (*Münster i. W.*); 2. Рішення нарад про дух. вправи в Манресі (Еспанія); 3. Англійську

програму дух. управ 14. Річ єпархіяльного місіонаря з Фрайбурга Генриха Бокля (Boskel) — Про вагу духовних управ для релігійної обнови народу.

Єсть ще й предметова ріжниця між обома курсами, згл. томами. Перший має в собі виклади про теми підставові, напрямові; другий присвячено поодиноким, доповняючим питанням, які з огляду на свою вагу заслуговують на докладне оброблення. Річево дадуться всі виклади зібрати до трьох точок: А) теорія й історія дух. управ; Б) практика й організація й В) пропаганда. До доброго ведення практики й пропаганди дух. управ треба докладно знати їхню теорію й історію; тому з признанням треба зазначити, що теоретичну сторону питання висвітлено з рівною дбалістю, як і практичну, хоч може не так всесторонно, як учасники курсів (чи читачі звітів) собі цього бажали.

А. Теорію дух. управ у загальних начерках дано в трьох викладах: Івана Віммера, п. т. Нутряна будова вправ св. Ігнатія (I. ст. 22—54); Карла Ріхстеттера (Richstätter), Ігнатіяньські вправи (II, ст. 5—23), та Антона Данчера (Dantscher), Добір предмету й представлення старих правд у вправах з огляду на обставини часу (II, ст. 51—62).

Під нутряною будовою вправ розумів Віммер ту дорогу, або ті ступені, по яких св. Ігнатій веде душу до християнської праведности. Виходить вона від першої й основної правди, що людина є сотворіння Боже. З тієї фізичної залежности її від Бога випливає моральне зобов'язання її до служення Йому. Овочем тієї служби є слава Божа, а нагородою за неї є спасіння душі. Все, що є, й що людина має на землі, створено за ради людини на те, щоб воно помагало їй в прямуванні до тієї цілі. З тієї основної правди виходить практичне заключення, що людина має вживати створінь лиш на стільки, на скільки вони помагають їй до її призначення, а бути незалежною від них, о скільки би вони були перепону в цій службі Божій. Таким чином осягає людина байдужність волі зглядом створінь, самозречення, — перший і зворотний крок у наверненню душі до Бога. На цій підставі зачинається духовна праця й боротьба душі в її прямуванні до Бога. Наперед усуває вона перепону, якою є гріх, а потім просвічається прикладом і силою, яка йде від Христа, як провідника на дорозі життєвої боротьби, праці й терпіння — а потім радості й слави. Вершком тієї дороги є зєднання душі з Богом у любові. По думці св. Ігнатія триває ця дорога штири неділі, ц. є. штири довші чи коротші періоди часу одного місяця, відповідно до потреб подвижника. Придорожними знаками на ній є: розмишляння про царство Христове, в якому подвижник прилучається до Христа, як

свого полководця; розмишляння про два прапори, Христа й Люципера, яке перестерігає душу перед хитрістю й зрадою злого духа; про три парі людей, які навчають брати службу Богу поважно, рішучо й послідовно; про три роди покори (= поборности), які навчають благородної, героїської любови убогого й пониженого Христа. Коли вже воля таким чином рішилась шукати виключно слави Божої й не робити ніякої уступки самолюбству, тоді для початкуючих приходить справа вибору стану, а для тих, що його вже вибрали, поправа життя (згл. служби). Тайни страждань і слави Богочоловіка дають цій праці раз у раз нового освітлення, поглиблення, сили й духовної радості. На кінець вертають духовні вправи щераз до їхньої підстави, до взаємин між людиною а Богом і створіннями. Але там було відношення між необмеженим і недоступним Паном, а слугою, який абсолютно від Нього зависить разом з усіми творіннями. Тут, після дороги очищення й просвічення, є вже щире, сердешне зєдочення, в якому Бог з любови віддає людині творіння й Себе Самого, — а людина також з чистої любови віддає Богови взаємно себе й все те, що має від Нього. Таким чином єсть Бог початком і кінцем духовних управ.

Цей підставовий виклад про суть і систему дух. вправ викінчив автор вправді старанно, але нема в ньому тієї плястики й проглядности, яка є в згаданого попередньо Федера, ні тієї глибини думок, що в Ф. Геттінгера (*Die Idee der geistlichen Übungen*), ні того зміслу практичного, з яким представляє дух. вправи Р. Гандманн (*Allgemeine Einführung in die geistl. Übungen*, Salzburg 1899, гл. III, ст. 17—41). Може бути, що автор у дечім не хотів випереджувати дальших викладів, та й тому вибрав таку саме форму представлення, яка однак не може задоволити ні тих, що вже знають річ, ні тих, що доперва хотять її ближше пізнати. Ясніший і більше річевий є рівнобіжний виклад К. Ріхштеттера про ігнатянські вправи (II. ст. 5—23) К. В них є дві великі думки: а) Бог єдиний початком і кінцем усього; б) Ісус наш цар і спаситель, предмет нашої покірної любови й джерело сили. Сили тієї добувається душевною працею подвижника по вказівкам духовного провідника. Праця ця відповідає вповні душевним способностям і потребам людини. Питанню цьому присвячено виклад Ф. Гагайера (*Hatheyer*), Про психологію дух. управ (I, ст. 58—75), цеб то про цю непереможну силу, з якою вони на душу впливають. Вона походить з відсіль, що дух. вправи полягають на праці подвижника, яка а) втягає до роботи гармонійно всі сили людини: фантазію, розум, почування й волю; б) цілу душу зосереднює серед мовчання й скуплення заодно на одну точку; в) має на згляді волю

й стан людини, та дає їй легке й природне орудування способностями, але притім 2) домагається рішучости й енергії. Ця незрівняна гармонія між основними правдами дух. управ а індивідуальністю подвижника є доказом їхньої животности. Видно це з викладу А. Данчера про добір предмету з огляду на обставини часу (II, ст. 51—62). Ідеєю дух. управ є віддання душі на службу Богу по взору Сина Божого. Способів на це подають дух. вправи дуже багато, так, що їх мож назвати по правді практичною школою виховання характеру, духовного життя й апостольства. Перш за все є вони школою християнської аскетички й містики. Цьому предметови присвятив Ф. Гатайер другий гарний виклад про відношення дух. управ до аскетички й містики (I, ст. 89—104). Аскеза (подвижництво) є прямування душі до праведности. Проявляється воно в побороуванню гріха й пристрастей, та набуванню чеснот при помочі ласки Божої й співділання з нею. Одним елементом у цій праці є молитва, як розмишляння про події, розважання правд і розсліджування своєї совісти, — а другим праця над самозреченням і виконування добрих діл. І саме дух. вправи є одним непереривним подвигом для очищення серця, вправи волі в чеснотах, а перш за все виконуванням сердешньої любови для Спасителя. Хоч вони про містику (боговидіння) й не згадують, однак цим, що вони навчають чистоти серця, повного самозречення, глибокої покори, безупинного розмишляння про покору й пониження Христове, вони є найкращим приготуванням до благодатнього стану боговидіння. (Спеціальний виклад про містичне життя душі а ігнатянські вправи мав на другім курсі Ф. Ріхштеттер; видано його в розширеній формі поза збірником окремо, накладом Тиролії в Іномості). Духовні вправи мають не лиш поправити життя, згл. обновити службу Богови, але й заправити побожних практик у дальшій життю після вправ. Під цим зглядом є ігнатянські вправи великою скарбницею духовних рад і подвижницьких практик, які допомагають до того, щоби обнову життя вдержати й далі та поступати в ній уперед. Серед них на першій місці стоїть розмишляння й обрахунок сумління. Про різні способи розмишляння мав виклад Ф. Гатайер (II, ст. 24—50), даючи в першій, теоретичній часті його огляд сімох метод: розважання (*consideratio*), властивого розмишляння (*meditatio*), приглядання (*contemplatio*), переймання зміслами (*applicatio sensuum*), та трьох способів молитви (*tres modi orandi*) — а в другій практичній ради, коли й як цих метод уживати. Про иньші духовні ради книжечки вправ св. Ігнатія говорив І. Віммер на першій курсі (I, ст. 137—153). І так говорив він ширше про частинний і загальний іспит совісти й про розмишляння.



До цього додав він іще дальші вказівки й практики духовного життя, як: про ради уміщені в замітках (*annotationes*), про правила для розличування духів, для ведення скрупулятив, для католицького думання й церковного почування, для давання милостині, для ладу в їді й питтю, та про правила для переведення спасеного вибору. За цими теоретичними викладами йдуть два рівнобіжні історичні начерки: К. Ріхштеттера (*Richstätter*) про Ріжнородні духовні вправи старих і нових часів (II, ст. 74—89), та К. Судбрака (*Sudbracka*) про Розвій і стан замкнених дух. вправ для свіцьких людей (I, ст. 108—124). Перший виклад мав на меті виказати взаємини між духовними вправами св. Ігнатія а вправами других святих і подвижників, та, на жаль, прелегент поминув період старих отців св., а зачав своє порівняння із середних віків. Наперед згадує він про „*Exercitia spiritualia*“ св. Бонавентури († 1274) і св. Гертруди († 1302), про т. зв. Вправи Тавлера (*Tauler*) із XIV в., про кн. „*De ascensionibus spiritualibus*“ Гергарда Цігфена (*von Zütphen* † 1398), про „*Exercitatorium*“ Бенедиктинського Авви Гарчії Чіснера (*Garcia Cisneros* † 1510) та накінець про „*Exercitia*“ Николая Еша (*van Esch*), учителя й виховника св. Петра Канізія. Новітні часи мають подібні до ігнатіянських вправи в присутности Божій (*Vergegenwärtigung Gottes*) і т. зв. літургічні вправи, які процвітають у Голяндії і Бельгії та вчасти й у Німеччині. Другий виклад Судбрака подає наперед коротеньку історію книжечки дух. управ, а потім підносить заслуги св. Карла Бормея († 1584) та св. Вінкентія від Павла около поширення й організації дух. управ для народу. Завдяки ревним працям єзуїцьких місіонерів поширилися вони в XVII і XVIII віці не тільки в західній і середній Європі, але й поза Європою, в Америці і Хінах. Касата закону єзуїцького хоч перепинила, але не знищила дух. управ. Завдяки неструдженій праці блаж. Антонії De Paz (de) San José цвили вони далі в Аргентинії, аж поки з обновою закону єз. генерал Іоан Ротгаан не відновив студій і практик дух. управ. У нових часах видно всюди в західній і середній Європі великий рух у напрямі поширення, поглиблення й організації дух. управ, як здорову ознаку релігійної обнови в наших часах. Образ цього руху дає спеціальний огляд поодиноких країв у збірнім артикулі п. т. *Zur Exer-citienbewegung in verschiedenen Ländern* (I, ст. 126—136). З нього бачимо велику й доцільну працю поодиноких законів, домів і спеціальних організацій дисцепіальних для розбудження ідей й поширення практики дух. управ в як найширших кругах усіх станів, перш за всіх тих, які найбільше їх потребують і де є, серед молоді, робітників і т. зв. інтелігенції.

Б. За цими теоретичними й історичними викладами йдуть практичні інструкції для провідників духовних управ. Це як раз було завданням обох курсів. Вже багато раз були в теоретичних викладах і практичні ради для подвижників чи провідників. Але це було лиш принагідно. Систематично виложено ці справи в осьмох викладах, по штири на кожному курсі. У першій викладі п. т. „Техніка вправ“ (I, ст. 77—86) дав А. Данчер (Dantscher) начерк порядку дух. управ (час тривання й порядок поодиноких занять), настрою серед них (скуплення, мовчання, точности, почування, сповіді, закінчення), огляд тем і способу наук та прикмет провідника, як мужа молитви, праці, ревности, любови й терпеливості. Рівнобіжно до цього викладу дав францисканин О. Новат образ діяльности модернього дому реколекційного в Берлі (Werl, Westfalen), цебто представивши його догідне положення й доцільне уладження, вказав на спосіб праці подвижників серед самотини й мовчання, їхні розмишляння, читання й розмови з духовним провідником, приготування до сповіді й спільне св. Причастя, як сердешне зєднання зі Спасителем. Після дух. управ веде дім далі свою працю в цім напрямі, щоби овочі цих управ заховати, утревалити й що місяця обновляти. Притім веде цей дім і пропаганду за вправами через казання, товариства, а найлучше через старих учасників (II, ст. 131—143). Де такого спеціального реколекційного дому нема, там мож робити дух. вправи в школі, інтернаті, сиротинці або монастиреви. Як у такім положенню радити собі, дав вказівки Лев Бонсельє (Bonsels) у викладі п. т. „Домашні дух. вправи в своїй власній парохії“ (II, ст. 159—173). В ньому попри річи формального ладу й прохарчування дав він начерк тридневих наук для вироблення ясного християнського світогляду й глибокого релігійного пересвідчення, сильної й здисциплінованої волі, та благородного й мужного настрою серця, вірного церкві, вірного Христови.

Це була більше формальна сторона дух. управ. З річевого боку дали оба курси дуже цінні вказівки для вправ ріжних станів. Кожний з них має свої потреби й обставини, та й тому вправи їхні вимагають спеціальної тактики. І так Управи для мужеської молоді (виклад П. П. Поля [Pohl] I, ст. 154—65) мусять мати на згляді сьогочасне положення й настрої молоді, її духа незалежности й манії критикування, її слабість характеру й гнучкість перед опінією, її скептицизм і релігійну байдужність, а над усе її нужду моральну. Відповідно до цієї психи треба достроїти спосіб трактування молоді й цілу техніку дух. управ. Духовний провідник має бути для молоді сердешним приятелем і батьком, як у науках, так і в личнім контакті та спо-

віді. Хто має труднощі, тому треба дати нагоду й заохоту до того, щоб він щиро й сердешне виговорився. В науках треба бути позитивним, ясним, займаючим, а перш за все одушевленим для правди, віри, чесноти, чистоти, надприродних ідеалів, Христа й Його св. церкви, — щоби це одушевлення влити в благородні й податливі серця молоді. Для робітничої молоді треба дати християнське розуміння праці й матеріяльних дібр, свідомости обовязку, відвічальности, совісности й мужества, ощадности, взаємної помочі й апостоляту, а для дорослих християнську науку про су-пруже й її благодатній вплив на суспільне положення матери й дітей. Іншої тактики вимагають вправи для му-щин (виклад А. Ерсіна, I, ст. 171—89). Тут треба наперед уміти приєднати їх, особливе робітників, інтелігентів і мі-щан. а потім обновити й оживити їхнє життя віри й ласки, життя родинне, станове й публичне. До цього ведуть не так апольогетичні науки, бо вони не є в силі привести до правдивої й трівкої поправи життя, що є цілею дух. вправ. Тут треба щирого серця й повного любови розуміння труднощів, серед яких живуть слухачі. Треба тим, що живуть серед світу відкрити силу, красоту й багатство надприродного порядку й життя, розбудити в них любов для Христа й Його св. церкви, як одинокої провідної зорі й життєвої дороги серед мороки й недолі часу. Легші й успішніші є дух. вправи для жіноцтва (виклад Ю. Гаррасера, I, ст. 192—209), завдяки релігійному настроєви жіночої душі. Тут не вистарчить однак мати на згляді єдине фанта-зію й ум женщины, бо розбудження почування є тільки перша половина дороги. Для обнови життя треба дати ще й ясне релігійне просвічення розуму, й формувати волю сталими життєвими принципами таї практичними вказів-ками. До того треба так добирати й обробляти теми, щоби вони відповідали життєвим обставинам і потребам женщины, як: дівчини, жінки, матери, виховниці, учительки, робітниці, уряднички, чи бюрової сили. Чим лучше знатиме провід-ник станові обовязки й труднощі женщины, чим краще навчить їх цінити власну гідність, честь, призначення, стан і працю, тим миліші, практичніші й успішніші будуть такі дух. вправи. Особливе значіння мають т. зв. станові дух. вправи (викл. П. Рункля [Runkel] II, ст. 144—58), які мо-лодцам і дівчатам дають високе розуміння важности й свя-тости супружжа, перестерігають їх учас перед хибними кро-ками чи грішними надужиттями (котрі потім тяжко мстяться) й так допомагають до християнського заключення й ведення подружжа. Святе й щасливе життя родинне, це найважливіша справа для наших часів.

Збірні дух. вправи для ріжних станів рівночасно, знано вже й практиковано від давна в формі т. зв. народніх чи

парохіяльних місій. Різні закони мають свої методи, по яким з великими успіхами ведуть це діло на славу Божу. О скільки місії ці ведуться по системі книжечки духовних вправ св. Ігнатія, головно на основі розважань фундаменту й вічних правд першого тижня, стають вони народними духовними вправами (виклад К. Ріхштеттера, II, ст. 63—73). Основна правда про призначіння й кінець людини є заєдно та сама, чи хто один відправляє духовні вправи, чи він проповідає в місті на місії. Але для нинішніх часів в духовних вправах як для народу, так для робітників і інтелігентів треба вперед оживити й поглибити віру в існування Бога та потребу релігії й богочести. Як у духовних вправах, так і в місіях найважливішою метою є поправа життя, — тому не повинно в них бракувати загальної сповіді, ні наук про дівочу чистість і святість супружжя та про освячаючу ласку. В справах суспільного питання найлучше не полемізувати з соціалізмом, навіть не називати його по імені, але підчас наук принагідно збивати його неправдиві кличі доказами на противні їм правди. Доперва на останній день добре буде, заповісти найважливішу науку про сьогочасні суспільні питання. Тоді, коли вже всі після св. Причастя є в добрім настроєві, й коли церква вже повна, є час і нагода на це, щоб основно розправитись із соціалізмом. Треба однак брати його не як політичну партію, й не як господарську систему, але як найзав'язтішу й найшкідливішу єресь за всі, які колинебудь були. Добре приготовані й вміло переведені народні духовні вправи й місії є в силі всюди розбудити нове релігійне життя, а ласки черпані з Найсв. Евхаристії розвинути його в повній повні. Для наших часів важне теж при духовних управах оживити літургічне життя, поглибити розуміння його й так скріпити прив'язання до церкви й її життя. На Заході, перш за все в Голяндії, робиться дуже багато для популяризування церковних богослужень у т. зв. „літургічних тижнях“, „літургічних вправах“, а в цій праці веде перед закон венедиктинський. Богато популярних літургічних книжечок у Німеччині свідчить про животність тієї праці. Як лучити її з дух. вправами, кілька гадок подає про це виклад К. Ріхштеттера п. т. „Вправи й літургія“ (II, ст. 90—101), який є рівночасною тихою обороною на закиди противників ігнатянських дух. вправ, закиди несправедливі, що ці вправи вбивають літургічного духа. На жаль, цей виклад більше історичний, ніж практичний.

В. Последню групу викладів обох курсів присвячено справі пропаганди й організації реколекційного руху. Ядерно й практично вияснив це питання Карло Судбрак (Sudbrack) у двох викладах п. т. а) Пропаганда дух. управ (I, ст. 211—27) і б) До організації руху за

духовними вправами (II, ст. 102—30). Пропаганда дух. управ має за завдання, притягнути як найбільше людей, головно майбутніх мірян-апостолів до замкнених вправ. До цього треба багато молитви, апостольської ревности душопастира, релігійних товариств, побожних одиниць, преси, оголошень, летючок і книжечок. Найлучшими агітаторами, як це вже попередньо сказано, є ті, що самі з гарними успіхами відправили такі вправи. Другим моментом є грошева сторона таких вправ, цебто допомога вбогим, а побожним душам, щоби й вони без журби за прожиток і заробіток могли який час посвятити Богови й своїй душі. Збірки в церкві, вкладки союзів місійних, доходи з релігійних продукцій, добровільні складки й датки в харчах (на таку ціль люде дуже радо дають) певно підуть на руку тим, хто займеться такими вправами. Навіть така тяжка справа, як питання про відповідний реколекційвий дім дасться при Божій помочі й запопадливости чи духовного чи свіцького місіонаря з успіхом вирішити, поки кожна дієцезія не здобудеться на свій власний дім для духовних вправ. Трівкою поміччу в цім ділі є місійний союз, ц. є товариство тих, що самі відбули дух. вправи, за ради попирання тієї практики. Вони є в сталім контакті з дієцезіяльним провідником дух. вправ, вяжуться в парохіяльні кружки, відбувають що місяця спільні обнови вправ й наради, а від часу до часу спільні зїзди, чи навіть конгреси. Важною підмогою в цім є релігійна преса, чи навіть спеціяльні часописи, присвячені духовним вправам („Der Ruffer“ — Leutesdorf a. R.; „Paulus, Organ der Missionskonferenz“ — Kelkheim, Taunus; „Neues Leben“ — Werl, Westfalen; „De Thabor“ часопись голяндських Редемитористів і „Manresabode“, інструкції для священників). Цей рух за духовними вправами має створити апостолят свіцьких людей і так внести практичне християнство в усі обставини сьогочасного життя, в родину й товариство, в робітню, справницю (бюро) й фабрику, в горожанське й публичне життя. До цього треба свідомої й усильної праці душопастирського священства, законів і свідомих свіцьких католиків. Казання, сповідальниця, товариства й особистий контакт повинні бути сталим місцем агітації за вправами, а потім за трівким скріпленням оочів дух. вправ. Сталі установи, як церковні брацтва, марійські громади, дні обнови місій і дух. управ, парохіяльні свята дають душопастиреви багато нагоди свідомо й доцільно вести діло дух. вправ далі. Досіль було воно надзвичайним способом серед душопастирської праці. Тепер, по волі Св. Отця Пія XI й багатьох католицьких єпископів, мають духовні вправи стати звичайним і сталим способом душопастирства.

На цім кінчимо огляд питань, що їх поставили й ви-

яснили прелегенти на обох курсах. Побіч цих викладів у звітах записано ще й дискусію слухачів і учасників. У дрібних округах кидає вона на порушені питання стільки живого світла й здорового зерна, що стає цінним доповненням до слів прелегентів. Видно це наглядно з II тому, де (на ст. 177—92) всі замітки з дискусій зібрано разом у 5 точках: 1. Предмет розмишляння; 2. Ціль дух. вправ; 3. Зверхній устрій; 4. Провідник; 5. Організація й пропаганда. Таким чином тісні рами ігнатіяньських вправ по воліневолі аранжерів інструкційного курсу для провідників розширились у всестороннє оброблення й поглиблення теорії й практики дух. вправ узагалі, а в висліді дали оба курси незвичайно інтересний образ апостольської праці католицького духовенства й католицької церкви в теперішню тяжку хвилю. Це змагання сили Духа св. з сьогочасним лихом, яке підточує душевні сили людини є незвичайно відрадною появою наших часів. Певність сили Божої й побіди, яка пробивається в словах прелегентів настрює оптимістично й одушевляє слухача й читача. Правдива приємність, слідкувати за ходом нарад, за тією духовною стратегією на ловлю душ для царства Божого. Оба томи *Exerzi-tienleitung* це безперечно найінтересніша поява серед найновішої душопастирської літератури. Видані вони вміло й старанно. Для нового видання краще було б видати їх укупі, або пересипати в більше систематичнім порядку. Із похибок завважено в I т.: ст. 31 рядок 7 з низу *praecambulum* зам. *punctum*; ст. 110 рядок 11 з гори 1548 зам. 1584; ст. 163 рядок 11 з низу *Siegesahnen* зам. *Siegesfahnen*; на ст. 231 бракує передостаннього рядка, який перенесено на початок ст. 232. В списі літератури бажано б було бачити ще: P. Debuchy, *Introduction à l'étude des exercices de S. Ignace*, 1906; M. Meschler, *Die Exercitien des H. Ignatius von Loyola. Als Manuskript gedruckt. Roermond 1907.* (Третє видання. Ч. I. Пояснення до кн. дух. управ, Ч. II. Виклад розмишлянь кн. дух. управ); Мадридське видання тексту дух. вправ і їхньої історії; з р. 1919 в *Monumenta Ignatiana*, та кн.: *Betrachtungen und Erwägungen zum Gebrauch bei Leitung von Priesterexercitien*, 1890. Regensburg, Pastet. Манреса Шміда вийшла вже в 6. виданню Фрідріха 1903 р. При кінці бракує спису річей. В другім томикові на ст. 53 переставлено також при ломанню складу 1 рядок другого уступу на кінець зам. на початок.

Закінчимо словами пращальної промови I-ого курсу: „Нові часи потребують нових способів. Коли перед тим місії осягнули багато, то, здається, тепер повинні дух. вправи стати на першій місці. У вправах пізнали ми спосіб, як себе освятити, щоби також і других тією дорогою довести до святости. В будуччині повинні духовні вправи стати

звичайним способом душопастирування: тому священники душопастирі повинні ознайомитись з ними, щоби потім самі могли добре проводити вправам... Коли ми себе й других освячуємо в дух. управах, показуємо невірющим чудні діла Божі". (Еп. Вайц, I, ст. 231 і 235).

Еп. О. Боцян.

1. *Ks. Nikodem Cieszyński: Miecz ducha. Zbiór kazań kwadransowych na niedziele całego roku. Poznań — Nakładem autora. Стор. 394.*

2. *Ks. Nikodem Cieszyński: Lud jako lew się podniesie. Zbiór kazań i mów kościelno-narodowych. Poznań 1921. Ст. 15. 8°.*

1. В часі пари, електрики, самоходів, літаків, коли людськість гонить за своїми справами і інтересами з зворотною швидкістю, мусить і Церков приноровитись до уподобань вірних, до економії часу і скорочувати колись довгі, предовгі свої богослуження та обмежувати промови своїх проповідників до найдальших границь. Виходячи з цієї засади повстають т. зв. „Fünfunutenpredigten“, яких вже в спорі в німецькій гомілетичній літературі а спроби їх знаходимо і в польськiм, католицькiм проповідництві. За засаду при таких проповідях мусить бути поставлена теза: „Non multa, sed multum“, і удачність проповіді залежить найголовніше від того, щоб автор умів з цілої низки доказів, аргументів, примірів, порівнянь уживаних в довшій проповіді вибрати це найкраще, це „multum“, яке має лишити слід в душі слухача своєю яскравістю, ясністю, логічним аргументуванням.

Зразком таких коротких проповідей є також книжка кс. Нікодема Цешинського п. з. „Miecz ducha“. Як слідно з вступного слова поважаний о. автор здає собі справу з цієї трудности пишучи: „трудно в коротких проповідях тему а особливо підставові правди вичерпуючо обговорити“. В наслідок того повертає автор не раз до тієї самої теми в иншій, дальшій проповіді, бо чув, що не все есенціальне, кінцеве, річеве удалось в одній змістити. І так прим.: о повздержности (абстиненції) від напоїв маємо аж три проповіді (ст. 24, 282, 353); о безсмертности душі дві (ст. 317, 375); о Найсв. Евхаристії три (ст. 147, 172, 252); о грісі три проповіді (ст. 115, 231, 296); о жалю за гріхи дві (ст. 180, 339).

З переднього слова видно, що автор є дуже вражливий на це, щоб його не посуджено о брак самостійности, оригінальности, „przepisywania choćby dwóch stronie, choćby z najwybitniejszych kaznodziejów, których „odsłonięcia“ przedziej czy różniej dokona uczciwa krytyka“. Він застерігається навіть против посуджування о плягіят назви свого

збірника від німецького збірника: „Schwert des Geistes“, бож він взяв цю назву з листу св. Павла до Ефесян гл. VI. ст. 17. „І шолом спасення візьміть, і духовний меч, котрий є слово Боже“... Скрупулянтність аж надто посунена, бо прим. і в нас в 70 роках вишла книжочка, пропагуюча тверезість п. з. „Духовний меч“, а св. Письмо своєю кожною стрічкою є скарбницею загально всім доступною і ніхто не може відмовити чи Німцєви, чи Полякови, чи Українцєви послуговуватись нею.

І чи справді автор був такий на скрізь оригінальний? З одної сторони так, з другої ні. Нічого оригінального не дав нам автор у своїх темах, нічого оригінального у переведенню їх, аргументації. Ті самі аргументи, які стрічаємо у нього, стрінемо і в кождім иншій збірнику проповідий.

Оригінальною і Цєшинському питомою власністю є три річи, а саме: 1. Гарна мова, а особливо в описах. Для прим. подамо опис бурі на мори в проповіді на 4 неділю після богоявлення: „В північній часті палестинської землі, в провінції Галилеї лежить озеро Генезарет, або тибєрїядське. Серед розкішних горбків на принаднім побережю цього озера розсілись міста славні з діяльності Христа Господа і Апостолів. Адже багато учеників Іс. Христа було передше рибакими і тут в тїм озері закидали вони сіти. Св. Петро походив з Бетсаїди, міста положеного над озером, а домове огнище заложив собі в Капернаумі також на побережю озера... Тут одного дня, бажаючи переправитись на другий беріг озера Христос поспішно сїв з учениками до лодки. Було це під вечір. По горячїм, упальнім дни чорні хмари покрили небо і вчасний вечірний сумерк почав западати. Але вони вже були відбили від берегу і знаходились власне серед широких філь озера. Нагло завив вітер і встєклий погнав по воді, взбурюючи вї плесо. Филі, гонені вітром, почали повставати величезні, ричали з білоу піною на хребті і метати завзято нещасною лодкою. А лодка пірвана шаленим виром немов дрібна лупина орїха западалася в глєб або бігла в гору, кидана з филі на філю. Апостоли блїді, з розкудовженими волосями, серед голосних криків і накликувань горячково звивали полотна, виливали воду впадаючу до лодки і дрожали, бо буря не вгавала, а беріг серед пїтьми бурі згинув їм з очий. Вже їм здавалось, що страшна смерть з глибини витягає по них свої рамена. А Ісус мимо гуркоту громів і рику морських валів спав спокійним сном“... Справді гарний, плястичний образ. І таких описів у Цєшинського є більше. Назву для прим. опис винниці (на ст. 93); опис Єрусалима на ст. 276; прегарний опис великодного ранку на ст. 158 і инші.

Ті чудові, стилістичні описи свідчать о тїм, що проповіді призначені є для інтелігенції, яка умілаб оцінити



їх, розкошуваласьби ними, та тут нас трохи дивує друга оригінальна ціха Цешинського, а саме подекуди рубашність у висловах спрямована хіба до чвертьінтелігента або простолюдини. Подам примір на се і для вірности віддам їх оригінальними словами Цешинського у польській мові: „Często są winni temu rodzice, którzy za mało podkreślają swoją władzę, a za wiele dzieciom swoim pozwalają. Wszak prawda, słaba w dziecku swoim zaslepiona matka? Każesz córce szyc lub „statki“ ścierać, a córka się krzywi, bo zamówiła się do przyjaciółki na śmiechy i zabawę, a może mowy nieskromne, więc dąsa się i hardo ci odpowiada; a ty zamiast energicznie domagać się, by zrobiła to, co ty każesz, rozżalona wprawdzie i rozgoryczona, pozwalasz córce pójść na swawole“ (ст. 42). Або: „Nie rozmawiajcie w kościele, nie rozglądajcie się, wy panienki, czy podziwiają wasze kapelusze i stroje, wy młodzieńcy i mężczyźni za ładnymi kobietami, wszyscy oddalajcie od siebie troski domowe i w zadumie świętej szczerze i serdecznie odmawiajcie wasze modlitwy“! Таких місць можна би було і більше навести [прим. ст. 67 „podłace się panienki“; ст. 301 і др.] та ми обмежимось лише на цих наведених примірах на доказ цього, що автор не завивав в бавовну а сердечно ганьбить виновних і називає річ по імені.

Трета ціха оригінальна проповідий Цешинського є дуже часта згадка про війну та воєнне лихоліття. Автор підчеркує у переднім слові це як додатну сторону своїх проповідий кажучи, що „świeże barwy, pochodzące z wrażeń współczesnej Wielkiej wojny, były tak epokowe, iż także w migawkowych obrazkach kwadransowych kazań warto było już odtworzone zostawić“. Ми знов позволимо собі бути іншої думки. Як що ці проповіді мають бути не історичним документом, а практичним підручником для проповідника то часте покликуння на воєнне лихоліття тепер в часі мира є уємною стороною практичности цих проповідий. А тих примірів є споро [прим.: ст. 37, 67, 171, 215, 229, 251, 258, 288 і мн. инш.] а нераз займають вони і цілу сторону, то випустивши ті місця, як в часі мира непридатні, що з трісторонної проповіді останеться?

Цешинський знає болі, блуди свого народа і наповідає його сердечним, батьківським голосом. Він атакує соціялізм (ст. 265), маріявітизм (ст. 256, 265), секту суботників (ст. 266), анабаптистів, закидує в досадний, оригінальний спосіб брак обовязковости, наводячи слова славного письменника польського: „Niestety obok patrona, który nazywa się Wódkociągiem, mamy jeszcze kilku niemniej wpływowych: Małoroba, Dużojada, Mnogospała i Rublochwyta“.

Взагалі він добрий знаток свого народа, своєї історії, своєї літератури і його проповіді густо попереплітані сти-

хами з польських письменників, а як що наводить чужі стихи, то дає їх у своїм гарнім перекладі.

Підручник його буде добрий і для довгих проповідий для тих проповідників, які не мають часу і спромоги приготуватись з більших підручників і які вміють покористуватись підданими їм думками та аргументами, розвиваючи їх, доповняючи їх після власного способу говорення, проповідання.

2. Друга збірка церковно-народних промов при різних нагодах. Вони, як заявляє автор, не мають за ціль вносити світські річі на амвон, а політику до церкви, ні! Він бажав лише приглянутися з висоти Тавора дорогам Провидіння, які проявляються не лиш в життю одиниць, але і цілих народів, що мають право до самостійности і мають задачу сповнити Божі заміри на землі. І справді о. Цешинському се знаменито удалось.

Збірник обіймає десять промов при слідуєчих нагодах: 1. Голос потіхи і перестороги серед Великої війни; 2. Мова виголошена на поминальнім Богослуженню за бл. п. Генрика Сенкевича; 3. Процесія Божого Тіла серед Великої війни; 4. Промова в сотну річницю смерти Тадея Костюшки; 5. Промова в сотну річницю смерти творця легіонів Генрика Домбровського; 6. Промова на поминальнім богослуженню за оборонців Познаня; 7. В річницю конституції Третього Мая; 8. „Перекуйте плуги ваші на мечі“, проповідь підчас воєнного богослуження; 9. Св. Йосиф, опікун утиснених і робітників; 10. Релігійна туга новочасної душі а християнство. Великопостна конференція виголошена до офіцирів в Торюню 22. марта 1921 р.

Цешинський шукає все в своїх промовах аналогії в історії свого народа з історією народу жидівського і переводить паралелю все дуже влучно, мовою патетичною, може і за бомбастичною, на всякий спосіб дуже гарною, чим нагадує патріотичні промови нашого о. прелата Леонтія Куницького.

З всіх його названих тут промов згадаємо з окрема дві, а саме тому, що вони доторкаються нашої історії, нашого народа. Перша з них, це промова на поминальнім богослуженню за Сенкевича. Цешинський ось що говорить: „I płacze kraj cały od niebosiężnych, śniegiem osrebrzonych turni tatrzańskich, poprzez głuche puszcze litewskie aż do Bałtyku fal szmaragdem lśniących, od dzikich porohów szerokiego Dniepru, gdzie wśród nocy księżycowych z cichych kurhanów wstają luźne watahy mołojców kozackich aż po szerokie równiny nadwiślańskie i nadwarteńskie, grzmiąc echem wojennej wrzawy szwedzkiej. Cała Polska płacze, bo całą Polskę On opisywał“. Як бачимо Цешинський в часах самоозначення і самоста-

повлення народів мріє о історичній Польщі аж по пороги Дніпрові. Рух імперіялізму, панування одного народу над другим, так противний науці Христа бе з кожного слова Цешинського і разить на проповідниці, бо проповідниця не віче, не збори політичні національних шовіністів, дарма що так Цешинський в передмові застерігався против вношення політики на амвон.

Друга промова, на яку годиться звернути увагу се мова на богослуженні за оборонців Познаня, які впали від німецьких куль в листопаді 1918 року. Право Поляків до Познаня та цілої Великопольщі голосить автор ось якими словами: „Lud nasz tem ufniejszy mógł być w pomoc nadziejską, że napastowano i znieważono go w świętych uczuciach narodowych, tem ufniejszy, że walczył on na własnej ziemi, jęczącej od przeszło stulecia pod stopami brutalnych ciemiężców, tem ufniejszy, że po strasnym huraganie dziejowym już rzeczywistym blaskiem płonąła nad głową promienna gwiazda wolności; tem ufniejszy, że czuł nad sobą krzepiące technienie modlitw, spływających z drżących ust matek i siostr i narzeczonych i kładących się mocarnem błogosławieństwem na uznojone czoła. Zaledwie jedna minęła noc, już miasto było w naszym posiadaniu, już odetchnęły nieco bojaźliwe, niewieście serca, już można było ostatecznie wróżyć zwycięstwo“ (ст. 82). І ми також в памятнім для нас 1918 році „не бажали чужого, але свого лиш добра“ і чому ж так завзято нас не хочуть розуміти та чому боротьбу о рідну землю називають „inwazją ukraińską“?... Се треба о. Ц. конечно пригадати.

На кінець годиться піднести, що Цешинський для піднесення краси мови, для додання їй архаїчного поважного виду запозичаєся словами чисто українськими, прим.: „żertwa“ (вмісто: ofiara) ст. 20; „ninie“ (вм. dzisiaj) ст. 28; „siolo“ (вм. wieś) ст. 42; „gorze nam“ (горе нам, вм. biada nam) ст. 55; „zrałemi kłosami“ (зрілим колоссям, вм. dojrzałemi kłosami) ст. 61; „stanice wojenne“ (воєнні станиці, вм. stacje, postoje wojenne) ст. 26; „turmu“ (вм. więzienia) ст. 6. і т. д.

о. Юліян Дзерович.

*Alois Bukowski S. J. Die russisch-ortodoxe Lehre von der Erbsünde. Innsbruck 1916 (8°, 108). Sonderabdruck aus der Z. F. K. Th. 1916 N. 1—3.*

Відомий нам з давніших велеградських зїздів А. Буковський є одним з поміж польських богословів, що займається студіями над православною догматикою. Ідея А. Пальмієрія запізнати католицький Захід з наукою православного Сходу та трактувати догматичні ріжницї між ними не в полемічний а в іренічний спосіб знайшла в нїм ревного приклонника. Вже 1911 р. появилася була його поважна студія з того обсягу п. з. Die Genugtuung für die

Sünde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie, яка викликала не мале зацікавлення вченого світа. Неменший інтерес представляє для нас отся друга студія над наукою російської церкви про первородний гріх, з якої вислідами хочемо познайомити наших читачів.

Від коли Філярет еп. чернігівський підніс в своїм двотомовім підручнику „Православное догматическое богословіе“ Чернігів 1854 вид. I. проти латинської церкви закид семіпелаяїнізму що до науки про первородний гріх, від тоді вперто повторюють цю небелицу всі православні підручники догматики як Сильвестра Малиновського а навіть підручник для середних шкіл Виноградова. Про православних апольогетів чи радше полемістів або професорів „обличительного богословія“ вже й не говорити. Іннокентій, Петров, Епіфанович, Писарев, Кремлевський, Бургов всі вони з виїмком Светлова ведуть боротьбу з вітраками обвинюючи католицьку церков в фальшуванні правдивої науки про первородний гріх, вихвалюючи своє правдиве становище в золотій середині між протестантизмом а римським пелаяїнізмом. В дійсности між наукою православної а католицької церкви нема жадної основної ріжниці що до гріха первородного, якого наслідком є зіпсовання вивисшеної Богом в раю людської природи і смерть душі, як каже тридентійський собор. Непорозуміння походить звідси, що в католицьких підручниках крім стану чоловіка вивисшеного в раю (*status naturae elevatae*) і сумного стану чоловіка впавшого (*status naturae lapsae*) обговорюється ще стан не дійсний а ідеальний (подуманий) чоловіка природного (*status naturae purae*). Іменно намічується питання: Яким бувби перший чоловік без раю і без особливших божих зглядів а так собі з природними лиш дарами душі і тіла. Відповідь на се теоретичне питання є: чоловік обдарений чисто природними дарами бувби таким, яким є нині, значить ріжнівбися від Адама лиш тим, що не мавби божої ласки. Сю чисто теоретичну квестію взяли православні за католицьку науку про наслідки гріха і сконструували твердження, неначеби католицька церков учила, що наслідком гріха первородного є лиш позбавлення божої ласки. Отже по думці православних не вчить католицька церков, що наслідком гріха первородного є ослаблення розуму і волі, склонність до злого і яра пристрастий, але вчить як еретик Пелагій, що гріх Адама має лиш чисто зовнішній юридичний характер, нічим в своїх наслідках не нарушує людської природи, яка є сама з себе спосібна осягнути чи заробити собі божу ласку і право до неба. Ось і готовий закид. Зле вчить Лютер, коли вважає наслідком гріха таке зруйнування природних спосібностей чоловіка, що він неначе мертва колода валяється в гріховній пропасти, з якої немає найменшої спроби видобутися. Не ліпше вчать ка-

толики, коли вважають гріх первородний чисто зовнішнім випадком, що в нічім не упослідив дарів людського духа. Ми православні визнаємо одинокую правдиву науку св. Письма і Отців, що гріх первородний лишив глибокі знаки упослідження в людській природі!

Боротьбу цю з урвними ересями католицької церкви розпочав Філарет чернігівський а Сильвестер Малеванський дав їй історичну перспективу. Хто тому не винен, що так учити католицька церква! Винен тому не Августин, який оборонив вправді правдиву науку церкви перед пелагіянською ересью, але сам попав в противний екстрем, який визнають нині кальвіністи і лютерани. Винен тому св. Анзельм, який ратуючи науку західної церкви перед хибним екстремом Августина попав знов в противний екстрем ставлячи твердження, що первісна праведність (*justitia originalis*) полягала виключно в чисто зовнішнім діланню ласки, а гріх первородний в її утраті. Винен тому Бонавентура і Тома з Аквіну, які шукали чогось посередного між Августином а Анзельмом в науці про первородний гріх. Винен тому Дунс. Скот, що закріпив остаточно з западній церкві анзельмівське поняття первородного гріха, яке санкціонував тридентський собор. Всі такі і подібні обвинувачування католицької науки православними збиває А. Буковскі з академічним спокоєм.

Виказує він, що ні Августин не попав в екстрем, ні Анзельм ні Бонавентура ні Тома ні Дунс. Скот не вчать сего, що їм приписують православні. Тридентський собор виразно вчить в першім каноні 5-ої сесії: *Totum Adam per illam praevagationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatam fuisse*, що покривається зовсім з наукою православної церкви. Отже про екстреми схолястичних отців і про хибну науку тридентського собору не може бути бесіди. Наколиби хоть один з православних полемістів перечитав котрого небудь з обвинувачуваних отців, бувби здивований і ударяючою згідністю з наукою східних отців і апостольської церкви. Всі закиди походять з непорозуміння і всі відклики до отців з другої або третьої руки.

В своїй розвідці сягає автор до символічних книг православної російської церкви і переходить опісля до Теофана Прокоповича, Стефана Яворського, Самуїла Миславського, Фальковського і Лебединського, отже до православних письменників, які належать до української літератри. Він виказує, що символічні книги всі без виїмку, отже „віроісповданє“ Петра Могили, Дозитея (Митрофана Кривофула чомусь автор не згадує) і „про странний катехизм“ Філарета московського учать згідно з церквою католицькою про первородний гріх і його наслідки. Доперва Теофан Прокопович відступає від традиційної православної науки

під впливом протестанцьких підручників Quenstäda (Theologia didactico polemica, Wittenberg 1685) і Gerhard'a (Loci theologici, Frankfurt 1657). Вправді має він своїх противників в Стефані Яворськім і Плятоні Левшині, однак протестанцькі впливи продовжує по Прокоповичу Самуїл Миславський († 1798), який видав під іменем Прокоповича<sup>1)</sup> його і в дальшій тягу свої виклади догматики держані на могилянській академії. Науку Прокоповича і Миславського повторюють і дальше поширюють Іреней Фальковський († 1827) на становищі ректора казанської академії і Сильвестер Лебединський († 1808) на становищі ректора казанської академії. Опісля не стрічаєм вже протестанцьких впливів в російській церкві аж до новіших часів, де загально бере верх закид пелягійнізму киданий в сторону католиків.

І в тій часті розвідки належиться признання А. Буковському за це, що докладно розслідив в чім і від кого був залежний Теофан Прокопович та його наслідники. Шкода лиш, що автор не вміє нічого сказати про „Зерцало Богословія“ Ставровецького, яке випередило символічні книги і було першим друкованим підручником (1618 р.) православного богослова.

о. А. Ішак.

*Michel d'Herbigny S. J. L'Unité dans le Christ. Orientalia, anno IV. Series II. Christiana N. 1. 1923. 32. ст. 8<sup>o</sup>. Roma 1923. Pontificio Istituto Orientale.*

Маленька се брошурка написана предсідником Папського Орієнтального Інститута в Римі на бажання певної групи православних, які хотілиби пізнати католицьку думку в справі зєднання церков. Автор напевно задоволів їхнє бажання, представляючи католицьку думку і способом правдиво вченого богослова, який докладно орієнтується у закидах православних і zarazом способом правдивого апостоламіссіонара, який нічим не дражнить а старається тільки ясним світлом правди опрокинути противні переконання. Звідси й велика вартість сего докладу, якого ціллю є, допомогти до сповнення того бажання Христового „да вси будуть єдино“ висловленого у тій величній архієрейській молитві на Тайній Вечері. Всі що носять християнське імя повинні стреміти до тої єдности в Христі. Отець Небесний певно вислухав і вислухує молитву Сина. На жаль однак, як зі сторони Бога нічого не бракує, так зі сторони людей в їх свободній волі заходить перешкода а згл. рестрикція у аплікованню крові і молитви Христової. Треба ту перешкоду усунути. Політика і дипломатія тут безсильні, бо якраз вони носять вину роздору. Тільки молитва у злуці з Христом і любов правди може причинитись до відбудови

<sup>1)</sup> Christianae orthodoxae theologiae in Akademia Kieviensi a Theophano Prokopovič eiusdem academiae rectore postea archiepiscopo novogrodensi adornatae et propositae, Lipsiae 1782.

загальної християнської єдності, якої так горячо бажав Бож. Спаситель, до якої так безнастанно накликає церков католицька. Трудности, підношені незєдиненими в сути річи се тільки пересуди і непорозуміння. І так а) що до рівності всіх єпископів то й католицька церков так само вчить, що в єпископській колегії всі єпископи рівні таж як в колегії Апостольській всі були рівні. Не в більшим єпископ київський чи казанський від кантуарійського чи париського; та всеж таки не в то само єпархія московська і париська, бо що иншого чин, а що иншого судовласть (юрисдикція). б) Примат Петра і Папи Римського не в ідолопоклонством ані субституцією Христа. Папа в свідомий того, що в чоловіком грішним і мусить сповідатися. Він в тільки Христовим намісником, так як кождий священник, що відправляє Службу Божу або уділяє розрїшення — займає місце Христа. Примат не елімінує прочих єпископів, а радше обєднює їх, скріпляє і проводить ними. Не може Папа знести єпископату, так як єпископат не може знести папства, бо одно і друге в встанови Божої. Для тих, що мають трудність у признанню Примату рїшаючим аргументом повинна бути наука св. Льва Великого Папи Римського, собор Халкедонський і його згідність з дефініціями Ватиканського собору, бож справедливо завважує один з найвизначнійших істориків православних В. Болотов (Лекції по історії древней церкви т. III. ст. 281—285), що в св. Льва Вел. находимо вже ті всі прероґативи на юрисдикцію Папи Римського так, як їх здефініював Ватиканський собор. І справді св. Лев Великий говорить о приматі Петра і його наслідників не менше ясно, як Пій IX чи Лев XIII. А що до 28 канону на соборі Халкедонськїм то він цілком не в проти римських амбіцій, бож він виразно признає першенство Римови а доперва другий степен Царгородови. Папські лґати відразу запротестували проти тих світських рацій, св. Лев ніколи не затвердив того канона, а патріярх Анатоль узнав слухним становище Папи.

Для незєдинених Славян повинна бути переконуючим аргументом ще й поведінка св. Слав. Апостолів Кирила і Методія таї протест сего останнього проти кан. 28 у перекладі Номоканону.

Не треба отже отягатись в узнанню правди, ані не чутись упокореним в тім, що йдеться за волею Христа реалізуючи його бажання „да вси будуть єдино“, бажання єдності церкви у рїжнородности обрядів і мов літурґічних. О ту єдність повинні молитись всі християни, її надіялись, її підготовляти. Вона напевно прийде. Автор закінчує наведенням символічної есхатольогічної візії великого російського мислителя Володимира Соловєва, яка находиться в йогож посліднім творі „Три діяльогі“. Ото при кінци світа, коли Антіхрист тріюмфує, папа Петро II, що з малень-

кою горсткою вірних і монахів остав вірним Христу, співає перед Антіхристом обітницю божу: „Не одоліють“! Дві другі групи менші наслідують той спротив. Ото митрополит Йоан представник православних і професор Павлюс в імені кількох віруючих протестантів зачинають зближатись до папи Петра. Разом вони ісповідують Христа, Сина Божого, Слово воплочене, що умер і воскрес за спасіння світа... В тім моменті звершуєсь єдність. Представник православних митрополит Іван кличе: Вже час, діти, щоб сповнилась послідна просьба Ісуса: Да будуть єдино, щоб наш брат Петро міг пасти послідні вівці Господні. Представник послідних віруючих протестантів інтонує: „Ти вси Петр“. Довершуєсь зєднання Церков. А ось світло... Великий знак показуєсь на небі: жена одіяна сонцем. Отсе наш прапор. Кличе папа, спішим до него. І спішать всі правдиві Христіяни до Непорочної Диви.

о. І. Бучко.

*Josephus Donat S. J.*: Summa philosophiae christianae. **Logica et introductio in philosophiam christianam.** Oeniponte (Innsbruck) 1922. ed. 4-a et 5-a, IX + 227 typis et sumptibus F. Rauch. III. **Ontologia**, Oeniponte 1921 ed. 4-a et 5-a VIII + 259. typis et sumptibus F. Rauch.

Маємо перед собою овод і вислід довголітних трудів на філософійній катедрі в Іннсбруці автора твору: „Die Freiheit der Wissenschaft“. Діло подумане широко: Автор бажає в рамках підручника для університетської молоді подати цілість християнської філософії „philosophiae perennis“, приноровленої однак до вимог і стану сучасної думки.

Звідсіля мова проста хоч благородна, стиль ясний, спосіб розвинення гадок здержаний, обєм томів стягнений, до чого служить — окрім иншого — дрібний друк у матеріялі інформаційнім і історичнім. Підручник узглядноє курсе коротший і ширший, як у програмі, якої можнаби держатися при викладах.

Попри то автор, як сам каже (Log. Proem.) „заєдно має на оці висновки солідних, модерних розслідів, головно з обсягу наук досвідних“. Проте підносить нові питання або прояснює старі матеріялом позиченим у наук позитивних, прим. „De formis gramaticis vocabuli et propositionis (Log. un 197 - 214), де трактує про відношення між граматикою а льогікою, більше однак по фільольогійному чим по філософійному; — пильно зясовує й піддає оцінці новітні блуди в квестіях, про які приходиться йому говорити; велику вагу кладе на історичний хід і розвиток поодиноких питань. Часті цитати зі сучасних авторів, представників ріжних філософійних напрямів дозволяють якби безпосередно ввійти в атмосферу модерної гадки.

Подібно як у льогіці так і в онтольогії автор старається заєдно бути в бігу духових, сучасних течій і вже то піддає судови чи то поняття прим. „про вартости“ (пн.



251—261) чи то принципи, прим. „Замкненої природної причинової“ (pp 435—440), які в загально поширені в модерній філософії, — вже то ширше обробляє загади, які під теперішню хвилю в більш актуальними, прим. про красу, що вийшов у нього окремим естетичним коментарем.

Додатною його стороною є добірні приміри, частий контакт з дійсністю й досвідом; часто бере він докази а posteriori й тоді ad hominem виступають вони наглядно. Та чи сей бік не є за односторонно переведений: — зміст понять нераз виступає неясно ізза браку ядрених, „стислих“ і прямих определень; нераз бажалобся також метафізичних доказів, які ведуть до послідних основ і так доперва потрафлять остаточно заспокоїти допитливий ум.

Замітити можнаби ще й те, що передусім в онтології дається відчувати брак внутрішнього систематичного підкладу. Автор належить до т. з. ширшої школи томістичної, або як її називав Ueberweg до схолястичного еклектицизму. Й се відбивається головню на онтології, яка завсігди як є основою всякої філософійної думки так і передусім виражає на собі знамена даної системи. Звідсіля загальний поділ цілої онтології in „universalissimas rerum notiones (ens, entis status, proprietates —), ordines et genera“ et „causas“ (Ont. ст. 190) (як на ділі є він захований) в більше штучно чим річево логічним і в нім автор руководиться моментами радше практичними як оглядом на внутрішню, органічну послідовність. — Квестія в метафізиці основна: De actu et potentia в недостаточно розвинена. Принципи, що впливають з понять снаги й чину, в найвищими законами не лишень природи, але самого буття й через се послідними раціями, до яких остаточно й загально зводиться всяке доказування, в слабенько й дуже не повно намічені. — В питанню: De distinctione inter essentiam et esse доказ на ріжницю розумову не переведений стисло. Доказувати, що між суттю й буттям є якась ріжниця, ім. розумова, — се зайвим, на се годиться ціла школа; як щож автор бажав в 3-ій тезі (Ont. n 87 etsq.) доказати, що між одною а другим є лишень ріжниця розумова (distinctio rationis), тоді доказ його не видержує суду. З того, що „ens ab alio“ non ita se habet sicut ens a se, не слідно, що in ente ab alio є ріжниця лишень розумова між суттю й буттям; з другої сторони як що буття яко таке є до сеї міри положним совершенством, що в Бозі є воно самовсобним, то ніяк нема в тім противорічності ні таїнственності, що в сотворінню між суттю а сим положним його совершенством є ріжниця річева, як на загал між всякою снагою (potentia) й чином (actus). Очевидно, що буття в сотворінню не є ens quod, але ens quo або принципом вства, себ то актом суцню до сего спрямованим, щоби зі своєю снагою, т. є. зі суттю дати „unum ens, quod“.

вже то можливе, як що й буття саме є лише можливе, вже то дійсне, як що буття є здійснене.

Рівнож у квестії про послідню основу „possibilium“ автор не дає точної і прозорої розв'язки. На ст. 63 (п. 132) автор перечить, немовби то річи можливі залежали від Божої суті лишень оскільки в ній мають дальшу основу, а властиво від Божого розуму „quatenus eorum notae demum per eius representationem formaliter constituuntur“. На ст. знова 69 (п. 145) читаємо: „Possibilia in essentia divina continentur eminenter et fundamentaliter, non vero formaliter. Через що вони стають і де знаходять formaliter, на се не маємо ясної відповіді.

Однак мимо сих — на нашу думку — неточностей, обі книжки як формою шкільного підручника совершенно в держаного так і висше згаданими прикметами осягнули то, що є так вельми поширеними й що нині ми маємо перед собою вже 5-е їх видання. *о. др. П. Теодорович ЧСВВ.*

*Пантелеймон Куліш*: Твори. Том IV. Псалтир. Бібліотека „Укр. Слова“, ч. 37. Берлін, 1923, ст. 264, — 16°.

„Псалтир або Книга хвали Божої“, переспів псалмів П. Куліша, вийшов уперше окремою книжкою у Львові, 1871. Другим накладом вийшов Псалтир також у Львові 1909 р. в III т. творів Куліша видавництва „Руської Письменности“. Берлінське видання „Укр. Слова“ є отже виданням третім.

На переспіви псалмів Давидових треба глядіти з двоякого становища: зі становища артизму і вірности. Артистичну сторону полишаємо нашим літературним критикам, хоч годі й нам не згалати, що переспів Куліша є переважно високо поетичний і дуже гарний. — Зате в переспіві значні недомагання що до вірности. Розуміємо, що переспів не є те саме, що прозовий переклад. Але всеж таки і поет мусить віддавати вірно думки первовзору. Довільність дозволена тільки що до слів, але не що до самого змісту. Вже в своїм прозовім перекладі (хоч також, признаємо, дуже гарнім), відбігає Куліш дуже значно від первовзору, але в переспіві та довільність доведена місцями до крайних границь. От пр. пс. 16, 11: „Изгонящи мя нынѣ, обыдаша мя: очи свои возложаша уклонити на землю“, віддає поет так:

Де ні обернемось, всюди	всюди проводять очима,
нас оступають занеклі, —	зорять, <i>припавши на землю...</i>

Дуже воно гарно, але зовсім не віддає думки псаломника. Або слова пс. 66, 11: „Бразды ея упои, умножен учита ея: въ капляхъ ея возвеселится возсіяючи“, переспівує поет так:

На землю глянеш, і напоїш,	рука твоя водою повна,
і збогатиш її дарами;	<i>всім тварам посилаєш їжу.</i>

В ще більшій мірі невірний переспів псалму 89 (90). Очевидно, що піднесені нами заміти невірности мають головно значіння тільки для богословів. *о. Я. Левичукій.*

## Вибрані питання (Analecta)

В 600-літні роковини канонізації св. Томи з Аквіну видав папа Пій XI енцикліку, в котрій хвалить чесноти цього світлого схолястика і застановляється над глибиною його науки. Чистота, покора і любов Бога та ближнього, отсе три головні чесноти, якими визначалося життя святого. Глибокий філософічний ум получений з великою побожністю, що ясно проникав причину всіх річий, зложив скарби свого духа в двох пам'ятних творах: *Summa theologiae* і *Summa contra gentiles*. Вже сучасний Томі папа Александер IV. назвав його в своїм письмі „улюбленим сином, що з Божої ласки набув правдивий скарб знання і науки“. Наслідник Александра папа Іван XXII висказав при нагоді канонізації в бесіді зверненій до консисторії кардиналів ось такі слова: „Він просвітив божу церков більше, чим всі учені і хто лиш рік один студював його писання, витяг звідтам більше користи, ніж той, що через ціле своє життя студював науки інших учених“. З огляду на світлість ума зачислив папа Пій V св. Тому до ряду отців церкви і надав йому титул „ангельського доктора“, а отці тридентського собору поклали на престолі *Summæ theologicæ* св. Томи на рівні з Євангелієм. В новітших часах поручив папа Лев XIII в енцикліці „*Aeterni Patris*“ (1889) студії в богословських заведеннях на підставі писань св. Томи, чому завдячуємо розцвіт томістичної філософії і теології. Папа Пій X в енцикліці „*Motu proprio*“ каже, що від смерті аквінатського доктора не було жадного собору, на котрім він сам зі скарбами своєї науки не бувби присутний, а папа Венедикт XV в обнародованім собою „Новім кодексі канонічного права“ потверджує методу, науку і засади ангельського доктора, як обов'язуючі в богословських студіях (cap. 1366 § 2).

Згадуючи вискази своїх попередників, називає папа Пій XI св. Тому „універсальним доктором церкви“ тому, бо він „писав переповнений надприродним духом, після котрого жив, а його писання, в яких містяться засади і норми всіх святих наук, мають універсальний характер“.

Дальше підчеркує папська енцикліка філософічний реалізм томістичної науки проти ложного ідеалізму, який вдерся в новочасну філософію і панує в теорії пізнання під назвою суб'єктивізму і агностицизму. На тім здоровім реалізмі опирається правдивість і певність доказів на існування Бога пізнаваного з видимого світа, що є догмою католицької церкви, здефініюваною ватиканським собором.

Також схолястична метафізика засуджена в новочасній філософії на баніцію, не сміє бути погорджена тим, хто хоче зблизитися до св. Томи. Певно, що філософія є найблагороднішою з поміж наук, однак після існуючого порядку, який уст новило боже провидіння, не є вона першою, бо вона не обнімає всіх річий разом. Як на початку Summ-и contra gentiles, так і Summ-и theologicae описує св. Тома порядок, що перевищує природу і силу людського поняття, якого чоловік не в силі здогадатися, колиби йому цього не відкрила Божа доброта. Є це область віри, а богословія, це наука віри. Цю науку опановуємо тим досконаліше, чим глибше знаємо документи віри і чим більше маємо розвинений дар філософування. Без сумніву богословія Аквінана має одну й другу прикмету. Тому св. Тома є найзнатнішим учителем не так ізза своєї філософії, як ізза своєї теології. І так в апологетиці полягає його заслуга в тім, що він перепровадив докладну різницю між правдами розумовими і правдами віри, між природним і надприродним порядком. Коли ватиканський собор определив, що в правдах віри, які даються пізнати простим розумом, є до певної міри потрібні обявлення на це, щоби їх певніше пізнати, а в загадках віри безумовно конечно є обявлення, то послугувався виключно доказами св. Томи. Він доказує, що хоча правди віри є загадочні і неясні, то мотиви віри мусять бути ясні і певні, і додає, що віра цілковито не ставить перепон ані не накидає людству ярма, противно, є найбільшим добродійством, бо є „в нас до певної міри початком вічного життя“.

В догматиці є св. Тома незглибимий у викладі гадок віри, як пр. про внутрішнє Боже життя, про надприродне кермування світом, про відкуплення роду людського Ісусом Христом, продовжуване Церквою і св. Тайнами.

В моральній ставить св. Тома засади, після яких можна впорядкувати всі людські чинності відносно надприродної цілі. Як знаменитий богослов бере він на увагу не лиш чоловіка самого, але також родину і товариство та усталює їх норми до держави. Тому в другій частині його Summ-и theologicae є знамениті розділи про батьківську власть в родині і про відносини держави до горожан і про право природне і право народів, про війну і мир, про справедливість і власність і т. д. Коли голошені ним засади булиби

практиковані в публичнім життю і в міжнародних відносинах, то певно не много бракувало би до бажаного „мира Христа в царстві Христа“. Не менше знаменитою є його аскетична і містична богословія, де моральні засади приносивлює він до різних класів людей, що живуть після звичайних правил або стремлять до християнської звершености.

В кождім напрямі розвинене богословське знання св. Томи є збудоване на глибокім знанню св. Письма, яке викладає після норм усталених відтак Львом XIII (Providentissimus Deus) і Венедиктом XV (Spiritus Paraclytus). Виходячи з засади, що св. Дух є властивим автором св. Письма, не подає він в сумнів історичної віродостойности св. книг і на підставі буквального зміслу св. Письма відгадує також духовий його змісл потрійного рода: аллегоричний, тропічний і анагогічний. Вкінці має св. Тома незвичайний дар надавати плодам богословської науки в молитвах і гимнах літургічну одіж. Є він поетом і найбільшим славителем Найсв. Євхаристії, звідси, крім титулу ангельського доктора, заслугує він також на титул євхаристичного доктора.

Після всего сказаного переходить папська енцикліка до витягнення практичних висновків. Для молодіжи є св. Тома взірцем покори і чистоти. Від нього, як чоловіка найбільшого знання, має студіююча молодіж примір, як поконувати гордість духа і просити покірно повноти Божого світла для своєї науки. В нім маємо примір, як уникати зміслового розсіяння, щоби в розважуванні мудрости око наше не було запоморочене. Тому наминає нас св. Письмо: „В злобну душу не ввійде мудрість і не замешкає в тілі відданім гріхови“. Колиби чистота св. Томи в хвилі найтяжшої проби була потерпіла упадок, правдоподібно церков не мала би нині ангельського учителя. В часі нинішнього зіпсуття обичаїв, що проводить молодіж до утрати чистоти, підносить енцикліка з натиском обовязок ширення ангельської міліції під патронатом св. Томи, а саме серед кандидатів духовного стану і надає всі відпусти, які були уділені Венедиктом XIII. і іншими попередниками на Петровім престолі. Монахи мають в св. Томі примір, як відказуватися від всяких достоїнств, щоби жити в послузі і умирати в святости свого стану. Всі вірні можуть взоруватися на св. Томі в ніжній побожности до Пречистої і любови до Найсв. Тайн. Щоби устерегтися блудів, які є вихідною точкою всякого нещастя наших часів, треба нині більше ніж колинебудь держатися науки св. Томи. Як колись в часі голодних літ в Єгипті лунало слово: „Ідіть до Йосифа“, так тепер кличе папська енцикліка до всіх, що шукають правди: „Ідіть до Томи!“ щоби від нього набратися здорової науки і поживи, потрібної душі до вічного життя.

Вкінці взиває енцикліка учителів духовних заведень, щоби були товмачами думок св. Томи для своїх учеників та щоби в суперництві та викладанню розбіжних богословських поглядів уникали острих виступів, які нарушують взаємну любов. Нехай один від другого не жадає більше — каже енцикліка — як від всіх жадає Церков, спільна мати і учителька. Бажанням, щоби річниця в честь св. Томи причинилася більше до піднесення поваги учачої церкви, як його слави, та подрібними інструкціями, як належить обходити 300 літний ювілей в домініканським ордені, до котрого св. Тома належав, а також в духовних Семинарах і богословських заведеннях, кінчиться енцикліка Пія XI. датована дня 29. червня в день смерти Верховних Апостолів 1923 р.

о. Др. А. Ішак.

Лист св. свщмч. Йосафата. Письмо св. Йосафата до якогось ігумена (гл. „Богословія“ I, 205/6) не находило в цілій літературі належної уваги. Письмо се було колись в посіданню П. Н. Батюшкова, видавця збірної праці під заг.: „Памятники русской старины въ западныхъ губерніяхъ“. Сей цінний документ був оголошений друком і як facsimile в останнім томі тогож видавництва: „Холмская Русь“ (Люблинская и Сѣдлецкая губ., Варшавскаго Генерал-Губернаторства) ст. 380—381, (гл. „Богословія“ I. с.)

В третій нотці (3) на ст. 380 поданий сей лист також в руськیم перекладі, а між ст. 380—381 є його facsimile, з котрого видно, що св. Йосафат зужив тут до писання невеликої чвертки паперу, сьогодні добре вже пожовклого. Папір зберігся майже в цілости, тільки з відвотної сторони є підклеєний, в наслідок чого в тім місці букви листу дещо згущені. Ціли й лист писаний рукою Святого. Характер доволі читкий, тільки в підписі переходить у справдішній вихор викрутасів, ізза чого нелегко відчитати його usque ad arisem.

Історія листу така :

В р. 1621 відбувся в Лавришівськیم монастири під проводом митрополита Рутського другий зїзд оо. Василян, на котрім вибрано протоархимандритом Виленського архимандрита Льва Кревзу-Ржевуського, а провинціалом — Івана Дубовича. Отже згаданий лист написав св. Йосафат до невідомого по імени архимандрита полоцької архієпископії, котрий не приїхав ураз з іншими до Лавришева.

На відвотній стороні оригіналу листу є польська напись :

*„List Świętego Jozafata Ręką własną pisany do Iżumena niewiedzieć jakiego, Roku 1621. in Februario, napominający go ad Unionem.*

*Fascicul 157. N 3.*

*Ab illustrissimo Domino Carolo Copec Castelano Trocensi, Capitaneo Brestensi haec epistola Beati Josaphati manu propria donata est templo Brestensi Sanct... I...»*

В книжці Х. Зоненберґа: „Исторія города Бресть-Литовска 1016—1907“ (Бересть Лит. 1908), дуже мало говорить вона про його церкви, щоби можна було усталити, про котру з них тут бесіда. Рід Кошців на Литві є по нинішній день.

*о. Влад. Толочко.*

**Участь князів Радивилів в Берестейській Унії.** В ювілейнім році пригадується нам книжка п. з. „Zbiór listów własnoręcznych różnych kardynałów do rodziny XX. Radziwiłłów (1545—1729)“, видана перед кільканадцятьма літами (без дати!) в Вильні з портретами і facsimile. Відбитка має 16 ст. Документи, про котрі говорить заголовок згаданої відбитки, знаходилися перед війною в Царській Бібліотеці Публичній в Петрограді під ч. 226 серії автографів. Вони дісталися туди невідомою дорогою з Білоруси. Про се свідчить напись на їх заголовковій картці: „Z księgozbioru Książąt Radziwiłłów“ w Nieświerzcu.<sup>1)</sup> Szafa VIII. N 3“.

Із залученого низше листу кардинала San Severino до наверненого недавно на католицьку віру кн. Миколи „Чорного“, колись голови кальвінізму на Литві й Білоруси, довідуємося, що молодий князь мусів брати немало участь у Берестейській Унії. Сей лист (cf. fol. 110) звучить так:

„Illustriss.e et excelentiss.e Dne.

„Gratissimus omnibus mihi imprimis fuit in urbem adventus Reveren. Patrum Dominorum Episcoporum seu Wladicani (sic) Wladimiren et Lucioiren, ut se suos coepiscopos, Metropolitam, totamque Graecorum nationem quae in Russia moratur cum hac Sancta et Apostolica Sede in unitate verae atque catholicae fidei, veteribus reiectis atque detestatis erroribus atque schismatibus coniungerent, quod ut spero propediem conficietur; tanta est in his Rev. dis Patribus pietas, ut Deo optimo maximo in primis auctore quibus boni ab ipsis sperandum sit. Res omnino est ex qua boni omnis summam capere laetitiam debent, et ex qua melioris indiciis atque uberioris exspectandi sunt fructus. Ego vero quoad potero invabo praestantissimos hos viros, qui mihi etiam carissimi erant Excelentiae Vrae causa, cui me et cupere et velle omnia felicissima pro certo habeat, et dum me plurimum commendo,

<sup>1)</sup> Несвіж, місточко пов. слуцького, з. мінської, славне з величавого замку ординації Несвіжської й Клецької кн. Радивилів, де міститься неоціненої вартости архів.

Deum optimum maximum precor, ut illam diu incolumem servet. Romae die IX. Decembris MDXCV.

Excell. tiae Vrae

Studiosus s.tor Jul. Ant.

Card. S. Severinae (sic)".

Єпископи Володимирський Іпатій Потій і луцький Кирило Терлецький виїхали до Риму (ad limina apostolorum) з поручаючими листами кн. Миколи К. Радивиля. Рід Радивилів мав широкі зносини з колеґією кардиналів. З Радивилами переписувалися отці пурпурати: Alessandro, San Severino, Lancelotto, Como, Farneze, di Montalto, Baroni, Nozius, Deza і зачислений недавно до блаженних Роберт Bellarmin. Отже згаданий кн. Микола К. Радивил дав єпископам лист до кард. San Severino, з котрим вони познайомилися в Римі на кілька тижнів перед заключенням Унії української церкви з Римом. Незвичайна побожність українських єпископів збудувала кардинала, а княже письмо ще прихильніше настроїло його до гостей з далекої України. Кард. S. Severino виявив їм навіть щось більше, бо справдішну братню любов.

Лист кард. S. Severino має дату 9. грудня 1595 р.

Відбитка подає facsimile того листу, написаного очевидно секретарем, а тільки підписаного власноручно високим кореспондентом.

З дописок видавця видно, що в „Römische Quartalschrift“, Heft 4. з р. 1910 мала появитися більша студія з під пера п. Остої Мьодушевської про переписку кардиналів з Радивилами. Чи справді появилася, не знаємо.

Лист кард. S. Severino дотично Берестейської Унії подав до друку D. Antonio Staerck O. S. B., котрий перед війною займався в Росії науковими дослідями.

о. Влад. Толочко.

**Поборювання порнографії.** Полове життя мусить бути тримане все в карбах, коли не має звести як осібняка, так цілий рід на ніщо. Звіринний світ має охорону проти шкідливих наслідків надто вибуялого полового життя в короткому часі запліднювання, а у чоловіка є лише одна охорона проти сего ворога людського рода: в чувстві соромливості. Воно повстає в чоловікові з відрази до полового зла. Чоловік стидається тому, бо його честь терпить або є в небезпеці, що може потерпіти. Він відчуває невдоволення, бо зробив щось поганого, хоч би лиш в думці. І сей половий стид чоловіка дає молодцеві силу опанувати повстаючий в нім половий гін і заховати його перед згубними наслідками полової розпусти під оглядом гіґієни і моралі. Тут не прудерія, але гіґієна буде домагатися чистоти аж до супружного ложа, бо для кожного, який від-



дається половому життю поза супружеством, грозить багато небезпек. Передовсім небезпека зараження половою недугою, яка має фатальні наслідки як для нещасливого зараженого, так для його майбутнього потомства. Для дівчини криють ще позасупружжі зносини ту небезпеку, що або зістане нешлюбною матір'ю, або через зігнанне плода спричинить собі величезну шкоду для свого здоров'я, а також в дуже многих випадках відповідь за се надужиття перед карним кодексом.

І в супружестві в хвилі, в яких вимагає соромливість, щоби повздержатися від полового життя.

У всіх тих покусах і боротьбах сього часу, які ставляють до опанування своєї волі великі вимоги, в полова соромливість найвірнійшим союзником. Вона в найсильнішою охороною в тих хвилях життя, які ведуть до проституції. Бо хіба в дуже рідких випадках, жінка, яка має розвинену стидливість, віддасть своє тіло неограниченому числу людей за гроші, а з другої сторони відкине мущина з обридженням і стидом від себе таке продавання жіночого тіла і тимсамим стид буде найліпшою охороною проти язви проституції.

І державі буде залежати на тім, щоби мати не скарловатілих, хирлявих, фізично і морально знищених горожан, а сильне покоління, яке піднесе своїми головами і руками добробут нації і оборонить її силою оружа перед ворогами. Тому мусить держава боротися проти ворогів стидливости, які напосілися знищити здорового духа нації, вириваючи з серця людей могутню зброю і чувство стидливости. А тим страшним ворогом — се порнографія. Вона, граючи на найнижших інстинктах, схлібляючи змисловости, розпалюючи уяву, відбирає чоловікови стид, нищить основи моралі, підкопує святість тайни супружества, бурить гнізда родинні. Тому право мусить з повною рішучістю проти неї виступати. Бо здоровий осібняк буде з початку з сильною відразою на се реагувати, але мало в людей, які були так сильно імунізовані проти сеї трутини, щоби вона зовсім ніякої шкоди їх душі не нанесла, особливо, коли порнографія виступає в принадній формі. Колишній стид змінюється поволи в розсмакування сею огидою, уява наповнюється поганими образами, які пруть слабі осібняки до зреалізування підповіджених порнографією актів.

Реасумуючи все доси сказане можна вплив порнографії схарактеризувати так: а) вона витворює душевний стан, який спиняє або обмежує розвій полові стидливости; б) вона притуплює і вбиває нарешті половий стид; в) взбуджує полове подражнення аж до хоробливого стану еротоманії; г) будить успалі відемні гони.

Про се, що порнографія згубно впливає на людську душу знали люди вже від давна, але мимо того світ-

ська власть в старину і в середніх віках не знала ніяких заборон проти поширювання порнографії. Аж коли з винаходом друкарської штуки та удосконаленням технічних способів в початках 19. століття масове розповсюдження порнографії приняло великі розміри, виділи себе державні власті змушеними видати протипорнографічні закони. Зразу терпіли від тої язви поодинокі нації, особливо Французи і Мадяри, але небагом почала порнографія загрожувати всім державам. Бо звинні і влізливі торговці сеї погани висилали свої оголошення і каталоги за границю і шукали всюди покупців. Торговці порнографією мали своїх кореспондентів, своїх комівоаяжерів, свої склади в найбільших містах цілої землі. Торговля порнографією, стала міжнародною, а її поборювання було, на жаль, обмежене границями і законами держави. Легкість, з якою порнографія переступала границі держави, унеможливляла її нищення, бо держава, в якій розповсюджувано заграничну порнографію, не могла досягнути винного, бо її власть кінчилась на границі держави.

З другої сторони в многих краях не карано фабрикації порнографії, лиш її поширення і через се було неможливо змусити фабрикантів до закинення свого ремесла, якщо вони свій товар спродавали поза границями держави. Знов деінде карано розповсюдження порнографії лиш тоді, якщо те відбувалось прилюдно. Несовісні торговці використовували ті пожалування гідні браки законодавства і обминали їх ріжними способами. Коли навіть нераз держава приловила такого купця, він виправдував себе, що він продав приватно, на жадання покупця.

Для поборення сього лиха потворились в поодиноких краях приватні товариства, а особливо два з них: „Bureau Genevois d'information contre la littérature immorale“ в Женеві і „Société centrale de protestation contre la licence des rues“ в Парижі пізнали, що лише міжнародною акцією дасться побороти або бодай зменшити згубні впливи сього страшного ворога людськості.

Вони спросили 14 німецьких, 2 бельгійські, 1 данське, 42 французких, 1 англійське, 8 італійських, 1 норвеське, 5 нідерляндських і два швайцарські товариства, яких відпоручники зіхались в Парижі 21 і 22 мая 1908 на нарду і на тім конгресі (Congrès international contre la Pornographie) постановлено:

а) Є конечним міжнародними постановами здавити:

1. фабрикацію і тримання на складі письм, рисунків і предметів, які загрожувалиби добрим обичаям;
2. оферування і продавання таких письм, рисунків і предметів, колиб се навіть не відбувалось прилюдно.

б) Що до оферт, продажі і пересилання таких рисунків, книжок і предметів, які псують добрі обичаї, має уважатися се як сповнений злочин і що до місця, де вони зістали витворені, як і там, де вони зістали розповсюднені. В тій цілі держави мусять собі допомагати взаємно передаванням документів, даванням вияснень, щоби кожда нація винного могла у себе потягнути до одвічальности.

в) Треба скликати дипломатичну конференцію, яка постараласьби аналогічні закони в своїх державах перевести.

Виконуючи постанови уступу в) звернувся конгрес до французького правительства і просив його, щоби воно, коли узнасть потребу міжнародного управилення сеї пекучої квестії, скликало в 1910 році конференцію до Парижа. І справді такий дипломатичний конгрес скликано.

В його обрадах брали участь заступники правительств: німецького, австрійського, угорського, бельгійського, бразилійського, данського, еспанського, північноамериканського, французького, англійського, італійського, нідерландського, російського і швайцарського і дня 4 мая 1910 видано міжнародні постанови до побороування порнографії, спрецизовані в 8 точках, які малиб раз на все острими карами спинити розповсюдження порнографії між горожанами названих держав.

Через всевітну війну 1914/1918 і взаїмну ворожнечу держав між собою притихло виконання сих постанов, але по ратифікації версальського договору дістали сі постанови силу правну в повнім обсягу. До тих постанов конгресу мусять приноровитись і новоповсталі держави (прим. Польща) як спадкоємці держав, що підписали декрет з 4. мая 1910.

Є надія, що спільними силами осягнуть держави зменшення лиха, побороення страшного ворога людського, порнографії.

*о. Юліян Рудович.*

Конгрегація S. Officii дала (16/11 1923, Acta A. S. (1923) 585), потверджуючу відповідь, що священники звільнені від евхаристийного посту [гл. Богословія т. I (1923), 175/6] можуть спожити вино й воду при очищенню чаші. Св. Конгрег. de disciplina sacramentorum [A. A. S. (1923), 389 слл.] з дня 7. мая 1923 подає як найточніші вказівки для переведення процесу *matrimonium ratum non consummatum*, якими має руководитися і Східна церков. *о. Й. С.*



## Всячина — Хроніка (Varia — Chronica)

† Преосв. Др. Йосиф Севастіян Пельчар, лат. єпископ в Перемишлі (ур. 1842 р.), помер 27/3 с. р. Покійний розвинув був як проф. крак. університету живу діяльність словом і письмом, уряджуючи апольгогетичні відчити і видаючи богосл. твори з обсягу канон. права і пасторальної, читаних і нашим духовенством, пр. Prawo małżeńskie katolickie, Rozmyślania o życiu kapłańskim і и.

**Римські торжества з нагоди 600-літньої канонізації св. Томи.** Вслід за папською енциклікою відбувся в Римі науковий „Томістичний тиждень“ (settimana tomistica) між 17—25 падолиста 1923 в честь св. Томи. Визначніші учені всіх католицьких університетів взяли участь в цій торжественній академії, яку в присутности кардиналів, єпископів, пралатів і численної аудиторії отворив секретар академії Талаямо. Сердешною промовою повитав він зібраних та прочитав привітну телеграму св. Отця, який заявив своє живе зацікавлення науковою академією і надіслав апостольське благословенство.

Перший відчит мав кард. Більот про філософію св. Томи в ХХ ст. Він вказав на безнастанні зарядження св. Столиці в справі науки св. Томи — явище одинокє в історії церкви, якого годі пояснити чисто природними мотивами. Бєсідник піддав острій критиці модерністичну філософію, яка не хоче нічого знати про поворот до Томи і вказав на велике значіння томістичної філософії для богословії, без якої послідна не моглаби мати значіння науки, не моглаби уходити за fides quaerens et inveniens intellectum.

Другого дня перечитано привітні телеграми від ріжних високих шкіл і заведень. Відчит мав єп. Мацелля про відношення Арістотеля до схоластики. Тома не був сліпим обожателем Арістотеля. В многих точках відбігає від нього, в інших поправляє його і „вихрещує“ і так творить свою власну філософію, що відповідає людській природі і об'явленню, що є синтезою плятонської і арістотелівської мудрости, однак перевищив одну й другу.

Третього дня реферував Марітен світський професор філософії в католицькїм Інституті в Парижі про значіння св. Томи для новочасности. Бєсідник, що повернув сам від

філософії Берґсона до Томи, поручав з запалом конвертита томістичну філософію, як одинокий ратунок серед нищівного загального духового хаосу. З радістю стверджував він, що поклик папи повернути до Томи знаходить відгомін серед деяких світських кругів Франції.

Четвертого дня славив мадритський еп. Ейо и Гарай св. Тому як знаменитого учителя містики; слідуючого дня реферував предсідник філософічного інституту в Льованні Делпльо аж про становище св. Томи до родини. В трьох точках зібрав учений професор соціології погляд св. Томи на супруже: Супруже є зі становища природного права доживотною нерозривною звязію іменно в формі моногамії. Рівночасно є воно Божою установою, яка має бути вільна від особистої або збірної химери.

Шестого дня (22/XI) пописувався історично-критичною студією монахівський професор Грабман, який на підставі рукописної авероїстичної метафізики Сіже з Брабанту, знайденої в монахійській двірській бібліотеці, як також на підставі праської диспути з 1279 р., також віднайденій в рукописи, доказував, що св. Тома признавав реальну різницю між єством і сутністю (*esse et existere*). Присутний кард. Ерле підніс з признанням заслуги неструженого монахійського дослідника над спірним питанням, якщо би воно мало поважних противників.

Послідний реферат мав Домініканець Кордовані, професор католицького університету в Медіоляні. Він представляв новітні пантеїстичні погляди італійських філософів і опрокидував їх томістичними аргументами та доказував їх неужиточність.

Крім повиспих публичних рефератів обговорювано на томістичній академії в окремих для членів академії призначених засіданнях справу методологічного характеру. Іменно професор римської колегії „*Angelicum*“ Гарігу-ля Гранж доказував, що в школах уживаний від часів Християна Вольфа порядок наук філософічних (Льогіка — Критика — Онтологія — Космологія — Психологія — Теодіцея — Етика) не є ані доцільний ані систематичний. Він пропонував впровадити інший порядок, якого тримався Аристотель, а за ним св. Тома і осягнув в дискусії признання більшости. Другий реферат на довірочнім засіданню академії мав проф. Гредт з колегії св. Анзельма про відношення приватних наук до схолястичної філософії. Учений видить в поглядах дослідників природи на подільність тіл згідність нових дослідів з томістичною наукою про матерію і форму. Третій реферат мав проф. колегії „*Sagrani-cum*“, Ді Сома, про відношення томістичної філософії до модерної. Засадниче зближення обох є неможливе, хоч многі висліди іменно з обсягу експериментальної психо-

льогії, віддають схолястиці цінні услуги. В дискусії признано потребу вживання в філософії латинської мови, як також потребу порівняння термінів модерної філософії з термінами схолястичними та пояснення одних другими.

Томістичний тиждень закінчено торжественним прийняттям у св. Отця в беатифікаційній салі, де в приязности майже всіх в Римі мешкаючих кардиналів, патріархів і єпископів, виспих пралатів і настоятелів монастирів, славив кардинал Лавренті св. Тому як мужа святости й науки. Опісля висказав св. Отець своє вдоволення з ходу томістичного тижня і висказав бажання, щоби такі міжнародні, научні томістичні конгреси повторювалися в Римі, що є столицею християнського світа.

Останнього дня в неділю (25/XI) відбулося церковне торжество. В головній домініканській церкві *Sta Maria sopra Minerva* відправив кард. декан Ванутелі торжественну Службу Божу в приязности 16 кардиналів і многих достойників, які віддали почесь виставленим мощам св. Томи. Проповіду і молебнем, підчас якого кардинал Ерле уділив благословення Найсв. Дарами, закінчено вечером свято в честь св. Томи.

„**Національний Музей**“ імени митрополита Андрея гр. Шептицького у Львові під проводом кустоса д-ра Іларіона Свенціцького устроїв з нагоди 300-літної річниці ювілею св. свщм. Йосафата Кунцевича виставу ікон святого і книг, які містять богослуження, молитви і пісні в його честь.

Іконописна вистава дуже слабо заступлена, бо має всего два образи святого і копію. Образи, один має походити з Вільна, другий доставлений Преосвященним еп. Й. Боцяном з Буська, оба з 18. віку. Копія з 18. віку, з образу св. Йосафата, який то образ походить з Полоцька, зараз знаходиться в Зєбжидовицькім кляшторі. Є ще образ св. Йосафата „в молитві над Двиною“ мальований акварелями в візантійськім стилі 1923 р. артистом-малярем Пещанським.

Більше різнообразно та багатше заступлена вистава книжкова. в старославянській, українській, латинській, італійській та польській мові, з ділу богослужебного та історичного. На згадку заслугують: Мінея почаївського видання з 1776 р. і Вослѣдованіє празникомъ унівського видання з 1738 р. що містять нічно-дневну службу „блаженому“ свщмч. Йосафатови, Служебник вилєнського видання 1692 р. і *Breviarium Romanum* — передрук з 1667 р. зі службою дневною святому, Богогласники почаївського видання з 1790 р. 1825 р. оба мають одну старословянську і дві польські пісні святому, Акафистник жовківського видання з 1905 р. та Ізборник дра Т. Мишківського. На окладинці уривка зі служебника

московського друку, часів патріярха Йосифа, є поміщена замітка о убитю св. Йосафата, що має бути сучасною дати убиття. З історичних, заслугоють на увагу „Cursus vitae“ І. Мартинова 1865 р. і Якова Суші 1665 р. Iosaphatidos Й. Ісаковича 1748 р. Specimen Ecclesiae Кульчинського 1733 р. і йогож Compendi della vita 1867 р. Два твори Контієрого: Il diaspro prodigioso та Vita di S. Gosafat. В кінци Menologium Bazylikańskie з 1771 р.

Попри сі книжки є ще декілька инших, богослужебних новійшого видання та брошури підрядної вартости. Найціннішим предметом є відписи актів канонізаційних.

**Найденна незвісної доси коптійської рукописи євангелія св. Йоана з V. ст.** На стариннім коптійським кладбищи в місцевости Gau-el-Kebir, коло міста Achmim в полудневім Єгипті, минулого року в зимі провадив розкопи Англійський археологічний Інститут.

Між иншими найдено урну, в котрій дуже добре задержана була рукопись коптійська писана на папірусі. Рукопись має 43 карток на 254 мм високих а 114 мм широких, записаних з обох сторін. Директор згаданого інституту, знаний єгиптолог, Flinders Petrie, по докладнім розслідуженю виказав, що се коптійський переклад євангелія Йоанового з кінця IV а найдальше з початку V столітя.

Як відомо, коптійська мова є се найдальша еволюція староегипетської мови. Датуюється воно від III. ст., коли то впроваджено грецьку азбуку з доданням сімох відмінних знаків з давного демотичного письма на специфічно єгипетські звуки. Посідає вона багато грецьких і арабських слів. Вже в XVI. ст. виперла її зовсім мова арабська.

В коптійській мові розрізняємо пять діалектів: сагідський, богарський, ахимійський, фаюмський і мемфійський. Ні в однім з тих діалектів не існує переклад цілого св. письма. Найчисленнішу літературу посідають тільки два діалекти: сагідський і богарський.

Ново знайдений кодекс належить до діалекту ахимійського. Сей діалект не жив довго. Початки сягають III. ст. а в V. уступив перед найсильнішим діалектом сагідським.

В кождім випадку се відкриття не тільки має велике значіння для студій над коптійською мовою, але також для егзеґези. Важною тут є обставина, що вже в IV. ст. існував переклад коптійський євангелія Йоанового, якраз того євангелія, проти котрого автентичности і достовірности так сильно наступає вільнодумна протестантська критика.

Видання найденної рукописи wraz з цілим критичним апаратом піднявся Herbert Thompson, один з найвизначніших знатоків коптійської мови.

(Cf. Times з 21.XII. 1923 р. — Verbum Domini vol. 4. Fasc. 2. p. 58—59).

**Ephemerides theologicae Lovanienses** — тримісячник присвячений догматиці, моральній і канон. правові — почав виходити в сім році. Видають професори льванського університету. Писаний є по лат. і французьки і дає точні перегляди літератури. Редакт. є проф. А. Janssen. Зміст подаємо між часописами.

**Collegium angelicum** в Римі, яке зреорганізував п. Пії Х (1909/10) і яке ведуть ОО. Домінікани — числило в 1922/3 — 238 слухачів. Університет обнімає виділ філософ., теолог. і правничий. З професорів знані в нас Garrigou-Lagrange і Schultes.

**Душпастир**, офіційальний органъ гр.-кає. єпархії мукачевської — почав виходити з 1924 р. Містить він багато катехитичних вказівок і популярних розвідок. Його редагує „Товариство катехитовъ мукач. єпархії“. Відвічальним редактором є проф. Дух. Семин. в Ужгороді др. Юлій Григашій. Се видання причиниться до поглиблення релігійного життя на Підкарпаттю і богословської науки.

**Polskie Towarzystwo Teologiczne** у Львові відбуло 23. лютого конституюючі збори в прияві 28 священиків. Головою вибрано о. проф. Вайса, секрет. о. проф. Клявека. Товариство перебрало на себе редакцію „Przegląd teologiczny“. Вкладка річна 10 зол. п. Свою діяльність розпочало урядженням академії в честь св. Томи в універс. авлі.

**Новий висший філософійний інститут** католицький оснований в Rochester (U. S. A.). Еп. Hickey представив своїм вірним потребу такого інституту та вони в дуже короткім часі зложили на його руки 919.000 дол. Викладати будеться філософія після св. Томи.





# Богословське Наукове Товариство

(Societas theologica)

На фонд „Богословії“ зложили: Й. Е. Митроп. Андрий гр. Шептицький 250 дол. Жертводавець 28 дол. Ректорат гр.-кат. Дух. Сем. у Львові 40 дол. Складка Свящ. зі Станісл. діец. (29/X 1923) 1 міл. Мкп. — Щире й велике Спасибі!

Конститууючі збори Богословського Наукового Т-ва. (Докінчення). Письмо від Ап. Нунція звучить:

Nuntiatura Apostolica  
Polonia

Varsavia, 16 Aprile 1923.

Nr. 4661.

*Egregio Sig. Direttore!*

La ringrazio vivamente del gentile pensiero che ha avuto nell' offrirmi il primo fascicolo della Rivista teologica „Bohoslovia“, e delle belle espressioni di filiale devozione verso la S. Sede, con cui mi accompagna l' offerta. Lodevolissimo è lo scopo che si prefigge la rivista, poichè nel mentre tende ad elevare maggiormente il livello scientifico del clero ruteno, tende in tal maniera ancora a facilitare il progresso dell' azione unionista tra coloro che mossi della grazia del Signore a convertirsi alla Religione cattolica, vogliono entrare nel seno della loro Madre, conservando però il loro rito orientale, da essa sempre altamente venerato.

Benedicendo di cuore a Lei, Signor Direttore, e a quanti collaborano nella rivista, le offro i sensi della speciale considerazione con i quali ho l'onore di rassegnarmi

Rev. mo Signore

dev. mo per servirla

Sac. Giuseppe Slipuj

† *Lorenzo Lauri*

Direttore della Riv. Bohoslovia  
Leopoli.

Arc. di Efeso Nunzio apost.

Инші визначні особистости жертвували грошеву допомогу, а закордонні редакції ввійшли з ред. „Богословії“ в тісніші взаємини. Одним словом, о. Др. Й. Сліпий певний, що перша пробна праця вдалася знаменито і справа нового Т-ва віщує красну будучність. На кінці заявляє, що з нинішнім днем видавництво і редакція „Богословії“ переходить на власність Б. Н. Т-ва і воно переймає на себе його дальшу долю. Вкінці з признанням згадав технічну працю С. Зубрицького, ст. бог. IV. р. гр.-кат. Дух. Сем. у Львові, в редакції і бібліотечі. — Звіт о. Дра Й. Сліпого прийняли збори голосними оплесками, а предсідник ще окремо виразив йому щире подяку.

З черги приступлено до вибору Управи Т-ва. Вибір голови послідував при помочи карток. 22 голосами вибрано о. Теодозія Галущинського ЧСВВ. Явним голосуванням вибрано о. Йосафата Скрутня ЧСВВ. — генеральним секре-

тарем, о. Дра Й. Сліпого — директором бібліотеки, о. Дра Івана Бучка — скарбником; до контрольної комісії вибрано: о. Дра Романа Решетила, о. Дра Гната Цегельського і о. Володимира Д. Садовського. Предсідник зборів проголосив вибір управи Б. Н. Т-ва.

Кінцева точка була присвячена внесенням і запитам. О. Т. Галущинський ЧСВВ. запропонував зібраним членам вислати привітні письма до св. Отця, Митрополита і єпископів. Збори прийняли пропозицію, передаючи їй Раді Т-ва. О. Др. Йосиф Сліпий порушив справу членських вкладок, ставляючи за основу висоту 1 ам. доляра. По живій дискусії прийнято внесення, щоби членська вкладка рівнялася 1 ам. доляра на рік. Далі, о. Др. Й. Сліпий піддав під дискусію дуже пекучу справу льокалю Т-ва. Стало на тім, що домівка Т-ва міститься наразі в дух. семінарії у Львові, при вул. Коперника 36. Кілька слів присвячено також способови заінтересовання Т-вом і видавництвом „Богословія“ в ширших кругах нашого духовенства. В тім напрямі промовляли о. Др. Й. Сліпий і передусім о. Др. Г. Цегельський, котрий подав навіть конкретний плян зреалізованя сеї думки. Збори прийняли сей проєкт, передаючи його Раді. О. Др. Т. Мишковський піддав думку постаратись про окремі чеки для Т-ва, щоби скорше можна було одержувати грошеві посилки.

По вичерпанню всіх точок програми предсідник зборів, о. Пл. Філяс ЧСВВ. в кінцевій промові ще раз підніс вагу Б. Н. Т-ва, подякував усім присутним за зацікавлення і зрозуміння наукової установи у нас, та пожелав новому Т-ву як найкрасших успіхів у научній праці.

Збори покінчились о год. 7<sup>1</sup>/<sub>2</sub> вечером.

Зараз по загальних зборах, дня 18. XII. 1923, генер. секретар повідомив окремим письмом (актів ч. 10) Митроп. Ординаріят про вислід зборів, просячи притім о затвердження вибраного голови. Про доконаний вибір звідомлено також єпископські Ординаріяти в Станиславові, Перемишли, Кріжевцях і Пряшові (актів ч. 11), дирекцію поліції у Львові та українську суспільність (гл. „Діло“ ч. 208 з 1923 р.; „Наш Прапор“ ч. 39. 1923 р.). Дійсним членам секцій розіслано обіжник (актів ч. 12), яким подано до відома їх іменовання, а рівночасно прошено їх переслати Управі Т-ва свою згоду на вибір.

Одержавши прихильну відповідь більшости дійсних членів Управа запросила їх письменно (актів ч. 13) на окремі сходини в цілі уконституовання 4 секцій і формального визначення заступника голови Т-ва, як сього домагаються статuti. Згадані сходини відбулись дня 24. XII. 1923 р. в домівці Т-ва з таким вислідом: I. Секція бібліотна — о. Др. Т. Мишковський голова, о. Т. Галущинський

ЧСВВ. містоголова; II. С. філос.-догматична — о. мітрат Ол. Бачинський голова, о. Др. Г. Костельник містоголова, о. Др. Й. Сліпий секретар; III. С. істор.-правнича — аґенди сеї секції поручено вести о. Др. Гр. Лакоті; IV. С. практично-богословська — еп. Др. О. Боцян голова, о. Й. Скрейверс містоголова, о. Ю. Дзерович секретар. Заступником голови Т-ва став о. мітрат Ол. Бачинський.

Повне уконститування секції істор.-правничої відбулося на засіданню сеї секції дня 4. III. 1924 р. До неї належать: о. Др. Діонізій Дорожинський, о. Др. Андрій Іщак, о. Леонід Лужницький, о. Др. Григорій Лакота, о. Др. Василь Масцюх, о. Др. Іван Лятишевський. З поміж сих членів вибрано о. Дра Д. Дорожинського головою, о. Дра В. Масцюха містоголовою, о. Л. Лужницького секретарем. Сей склад приняла до відома Рада Т-ва на своїм засіданню дня 23. III. 1923.

**Звичайні засідання Ради Б. Н. Т-ва** відбулися дня 16. I. 1924 і 23. III. 1924 р. Друге засідання Управи Т-ва помітне тим, що на нім м. и. прийнято отсих нових звичайних членів: о. Менцінський Омелян — Маластів, Монастир ОО. Василян у Дрогобичі, о. Бартків Евстахій — Романів, о. Петик Іван — Вяцковичі, о. Сулятицький Михайло — Колодня, о. Милянч Николай — Мочари, о. Др. Бойчук Авксентій — Стайславів, о. Семків Володимир — Миклашів, о. Коверко Максим — Борки, о. Хлистуян Андрій — Сновичі, о. Залітач Алексій — Яворів, о. Др. Богачевський Константин — Перемишль, о. Карпович Стефан — Красносілці.

Так отже Б. Н. Т-во має досі звичайних членів 31, дійсних 17, себто разом 48 членів<sup>1)</sup>.

Для цілости сего огляду годиться ще згадати, що Митроп. Ординаріят затвердив вибір голови Б. Н. Т-ва грамотою з д. 18. I. 1924. Ч. 1/Орд., а статuti Т-ва зі свого боку затвердив також Еп. Ординаріят у Станіславові, грамотою з д. 15. I. 1924. Ч. 4/Орд., і Протоігуменат Чина св. Василя В. у Львові, дня 24. III. 1924. Ч. 162.

*о. Й. Скружень ЧСВВ., секретар.*

**Всесв. і Впр. о. Мітрат Алекс. Бачинський**, генер. вікарій львів. архід, містоголова Б. Н. Т. і дійсний член філ.-догмат. Секції, обходив сього року 80-ту річницю уродин. З сеї нагоди зложило Духовенство Ювілятові щирі побажання. Відпоручник Б. Н. Т-ва дякував йому між иншим за письменську богословську працю.

**Бібліотека** одержала в дарі від Вс. і Впр. о. кан. Вол. Громницького (Тернопіль) 2 томи. Вс. о. Ст. Ратича (Тернопіль) 4 т. і 70 монет. Вс. о. В. Толочка (Вильна) 3 т. — Щ. Сп.

<sup>1)</sup> Приняття нових членів подається до відома в слідуючій книжці.



# I) Книжки і II) часописи <sup>1)</sup>

## (I. Libri et II. ephemerides) <sup>1)</sup>

### I.

*о. Бодревич Данило*: **Стежечка в рай або Майське Богослуження**. Накладом Літературно-Видавничого Інституту „Добра Книжка“. Львів, 1924 р. Б. ст. 193, 16°.

**Жонатий клир а безженство клиру**. Накладом Товариства Безженних Священиків ім. св. свящмч. Йосафата. Друк Льва Данкевича. Написав безженний священик. Станиславів, 1924, ст. 23, 8° м.

*о. Кміт Юрій*: **Проповіди на свята цілого року**. Друкарня Ставропігійського Інституту у Львові, 1924, стор. 240 — 8° м.

*о. Котович П. ЧСВВ.*: **Молитвенникъ для греко-катол. руського народа**. Ужгородъ. 1923. Книгопечатня Акційного Общества „Унію“, ст. 480 — 32°.

*о. др. Левицький Ярослав*: **Життя апостола унії Св. Свмч. Йосафата**. Накладом Ювильейного Архіеп. Комітету. Львів, 1924, ст. 32 — 16°.

*Мешлер М.*: **Пресв. Діва Марія. Її чудесне житє і блаженне Успенє**. Видавництво Чина св. Василя В. у Жовкві. Книжка СХLІ, 1924. Жовква, ст. 197 — 16°.

*Огієнко І. проф.*: **Український стилістичний словник**. Підручна книжка для вивчення української літературної мови. Накладом Української Книгарні і Антикварні. З друкарні Наукового Товариства ім. Шевченка. Львів, 1924, стор. 496, — 16°.

**Памятка зі св. Місії, пригадуюча найголовніші правди вічні**. Накладом Видавництва ОО. Редемптористів, 1923. Печатня ОО. Василіян у Жовкві, ст. 562, — 32°.

---

**Additiones et variationes in rubricis generalibus Missalis Romani ad normam Bullae „Divino afflatu“ desumptae ex altera editione Vaticana iuxta typicam a S. R. C. approbata**

<sup>1)</sup> Опущені адреси часописів гл. кн. I. (1924) 86 сл.

<sup>1)</sup> Omissas directiones ephemeridum vide fasc. I. (1924) p. 86 sqq.

anno 1923. Romae 1924. Via Pompeo Magno, 21. Apud administrationem Ephemeridum liturgicarum.

*X. Cieszyński Nikodem: Uniwersytet Lubelski.* Jego powstanie i rozwój. Wydawnictwo „Ligi katolickiej“ w Poznaniu. X. 1924, str. 20, — 16°.

*Ettlinger Max: Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart.* Band VIII. der Philosophischen Handbibliothek herausgegeben von Clemens Baeumker, Ludwig Baur, Max Ettlinger. Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet K.-H. München, 1924. S. VII+326, — 8°.

*Faculté de théologie protestante.* Université de Strasbourg. Programme des enseignements. Imprimerie alsacienne. Strasbourg. 1924.

*Grabmann Martin: Das Seelenleben des heiligen Thomas von Aquin.* Nach seinen Werken und den Heiligsprechungsakten. Der katholische Gedanke. Veröffentlichungen des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker zur Pflege der katholischen Weltanschauung. Theatiner-Verlag. München, 1924. Band VII. S. 118, — 16°. — Preis: brosch. M. 1·50, kart. M. 2.—.

*Kramp Joseph S. J.: Opfergedanke und Messliturgie.* Erklärung der kirchlichen Opfergebete. Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet K.-G. Verlagsabteilung Regensburg, 1923. Grundpreis: — 80 Mk. III und IV Auflage, ct. 185, — 16°.

*Neubecker Dr. Friedrich Karl: Russisches und orientalisches Eherecht.* Osteuropa-Institut in Breslau. Vorträge und Aufsätze. I Abteilung: Recht und Wirtschaft. Heft I. Verlag von G. B. Teubner in Leipzig und Berlin, 1921, pag. 18, — 8°.

*Xiberta Fr. Bartholomaeus F. M-a: De Mag. Guidone Terreni, Priore Generali Ordinis Nostri, Episcopo Maioricensi et Elnensi.* Extractum „Analecta ordinis Carmelitarum“. Annus XV. Vol. V. Romae 13. 1924. Apud curiam generalitiam, Via Sforza Pallavicini, 10. pag. 93, — 8°.

## II.

### Душпастьрь. 1924, ч. 2.

Зміст: Историческій срокъ. Путь изъ тупика. Енциклика Пія XI-го о св. Іосафатъ. Катехизисъ для дѣтей. Катехизисъ для dorosлнхъ. Нарочиты мѣста изъ сочиненія Св. о. Іоанна Златоустаго „О Священствѣ“. Россіяннъ священникъ Верховскій, конвертитъ, о соединеніи Церквей. Аскетика. Право. Подъ упорядкованіемъ жалованіе священниковъ. Офіціальна часть. Собесѣдникъ. Проповѣдникъ. Особны вѣсти. Литература. Отъ редакціи.

Ч. 3. — Путь изъ тупика. Енциклика Пія XI-го о св. Іосафатъ. Катехизисъ для дѣтей. Апологія. Будуйме всѣ совокушно храмъ Бога живого. Аскетика. Право. Офіціальна часть. Собесѣдникъ. Недѣля Сыропустна. Недѣля 1. св. і Великого Поста. Недѣля Крестопоклонна. Особны вѣсти. Литературны вѣсти. Отъ редакціи.

Ч. 4. — Святѣйшій Вселенскій Архіерей О. Пія XI., Патріархъ,

Папа Римській. Новый єпископъ Американскій — „Василій“. Отеческі слова. Пастырскій листъ митроп. А. Шептицького, єпископівъ Гр. Хомишина, Никити Будки, Діонизія Нярадого, Іосифа Боцяна і Іосафата Коциловского, поводомъ 300-лѣтнього ювілея мученической смерти св. Іосафата. Катехизисъ для дѣтей. Апологія. Искреннее слово къ Высокопреподобнымъ душпастирямъ. Про братства Н ѱвятѣйшой Евхаристіи. Счисленіе исповѣдниковъ. Дайме вѣрникамъ свободу въ выбраніи сповѣдателя. Аскетика. Право. Офіціальна часть. Собесѣдникъ. Проповѣдникъ. Отъ редакціи.

Ч. 5. — Христось воскресъ! — О католической вѣрѣ и о християнскомъ житіи. — Пастырскій листъ 6 єпископовъ гр.-кат. поводомъ 300-лѣтнього ювілея мученической смерти св. Іосафата. Катехизисъ для дѣтей. Апологія. Душпастьрь. Вѣсти. Случай. Аскетика. Право. Собесѣдникъ. Проповѣдникъ. Особны вѣсти. Отъ редакціи. До редакціи.

Ч. 6. — Чудо исторіи. О католической вѣрѣ и о християнскомъ житіи. Пастырскій листъ 6 єпископовъ гр.-кат., поводомъ 300-лѣтнього ювілея муч. смерти св. Іосафата. Катехитика. Апологія. Душпастьрь. Аскетика. Право. Офіціальна часть єпархіи мукачевской. Офіціальна часть єпарх. пряшевской. Проповѣдникъ. Особны вѣсти. Расписка предплатителей. Отъ редакціи

**Літопис політики, письменства і мистецтва, тижневий огляд під редакцією С. Томашівського. 1924. Nr. 14—20, — 4<sup>о</sup>.**

**Релігійно-науковий Вістник, неперіодичний журнал Б-ва Св. Покрови 6 ої С. С. див. (Skalmierzyce, Szczyrbiorno. Obóz intern. Nr. 5, ks. P. Wiłon). 1923, ч. 11—12, ст. 110, — 8<sup>о</sup>.**

*І. Кобиский:* Де-кілька думок М. Костомарова про церковні реформи. *С. Гільгі:* Страждання і Любов. *С. Т.:* Боротьба з релігією на Україні. Про „Собор Московської Живої Церкви“. *В. Біднов:* Коронування Богдана Хмельницького та Івана Виговського. *Давид Тейй:* Афоризми й думки.

Ч. 13—15. — *Редакція:* Два роки. *Євген Бачинський:* Про мішані шлюби. *В. Степовий:* Релігійне життя на Україні. *М. Свечинин:* Молитва дитини. *І. К.:* Самогубство в народньому світогляді і в церковному освітленню. *Др. Чабіні:* Церква Вірменська. *Паніні:* „Бог-гроші“. Доклад Українського Православного Братства імені св. Кирила і Методія в справі утворення українського національного еміграційного православного єпископату. Ріжні вісти. † Протоіерей Анаталій Волкович. Хроника. Огляд преси.

**Стара Україна. Часопис історії і культури. Львів, 1924. II—V. ст. 74. — 4<sup>о</sup>.**

Зміст: 1574—1924. В 350-ліття друкарства на Україні. Памяти першого друкаря України. (Іл. Свенціцький). Іван Хведорович, фундатор постійного друкарства на Україні. (Ів. Огієнко). Спомини Ів. Федоровича про початки друкарства на Україні. (Ів. Кривецький). Перша книжка надрукована на Україні. „Апостол“. Львів 1574. Бібліографічний опис. (Вол. Дорошенко). Графіка друків Ів. Федоровича. (Мик. Голубець). Доля друкарні Ів. Федоровича. (Мих. Возняк). Надгробні каміні Федоровичів у Львові. I. Доля надгробного каміня Ів. Федоровича. (Ів. Кривецький). II. Наукове зацікавлення надгробним камінем І. Федоровича. (Б. Михайлович). Надгробний камінь сина Ів. Федоровича. (Б. Михайлович). Міscellanea Fedorowyciana: Львів чи Заблудів? (Іван Зілинський). Як Львів поминав Ів. Федоровича в 300-ті роковини його смерти, 1883 р. (Гр. Галабурда). Хроника. Бібліографія.

**Сільський Світ.** Ілюстрований місячник присвячений усім галуззям господарки та сільському життю. Перемишль, Зелена 5. 1924, ч. 2—4.

**Bogoslovska Smotra.** (Ephemerides theologiae). Godište XII. Broj I. Izdaje: Hrvatska Bogoslovska Akademija u Zagrebu, 1924, — 8<sup>o</sup>.

*Dr. A. Gahs:* Znanost religija u teologiji: prema filozofiji i apologetici, a onda i prema etnologiji. *Juraj Pavić:* Dimitrije Kydones, grčki teolog XIV vijeka. *Dr. J. Oberški:* Slovenci prema papinij nepogrješivosti za vatic. sabora 1869—70. *Aem. Springer, S. J.:* Doctrina S. Thomae de Eucharistiae necessitate. *Dr. J. Šimrak:* Povijest murčansko-svidničke eparhije i crkvene unije u Jugoslavenskim zemljama. *Dr. A. Savič:* Tell-el-Amarnski izvještaji i sv. Pismo. Habiri i Israelci (Hebreji). Bilješke iz bogoslovske literature. Bibliografija. Recenzije.

### Civilta Cattolica.

Nr. 1767. — SS. D. N. Pii Div. Prov. Papae XI. — Epistola Encyclica L' Enciclica all' episcopato francese sulle associazioni diocesane. Alla ricerca dell' unita' nella chiesa anglicana. Lo studio della lingua latina nella scuola classica. Un orfano di guerra. Scienze naturali. Un maestro di ascensioni. Bibliografia. Cose romane... etc.

Nr. 1768. — Associazioni „diocesane“ e associazioni „culturali“. L' idealismo attuale e il soggettivismo del reale. Relazioni tra Russia e Santa Sede nella prima meta' del secolo scorso. Rassegna sociale. Cervello e pensiero. Per la propagazione della Fede. Bibliografia. Cose romane... etc.

Nr. 1769. — La nuova riforma scholastica. La nuova legge sulle opere pie. Un orfano di guerra. Relazioni tra Russia e Santa Sede nella prima meta' del secolo scorso. La tomba del faraone Tutankamen. Studi letterari italiani. Il dizionario di archeologia christiana e di liturgia. Bibliografia. Cose romane... etc.

Nr. 1770. — „Manzoni intimo“. „Analecta“ D' arte subalpina. La nuova riforma scholastica. Il Papa Formoso (891—896). Dalla Biblia del Guttenberg alla nuova revisione della Volgata. I. „carnets“ del conte Giuseppe de Maistre. Bibliografia. Cose italiane... etc.

Nr. 1771. — Allocuzione del S. Padre Pio XI nel Concistoro del 24. Marzo 1924. Per l' anno LXXV. della „Civilta Cattolica“. La „Civilta Cattolica“ nei suoi inizi e alle prime prove. La riforma della legge sulle Opere pie. Una recente critica del trasformismo. Un manuale internazionale delle organizzazioni cattoliche. Bibliografia, etc.

Nr. 1772. — Fallimenti del liberalismo e „un futuro ordinamento costituzionale“. L' idealismo kantiano e il nuovo „punto di vista“ del prof. Gentile. Il Papa Formoso (891—896). Un orfano di guerra. Rassegna di psicologia. Per la storia della capella musicale di Loreto. Bibliografia, etc.

Nr. 1773. — Il settimo Centenario dell' Universita di Napoli. La Madre di Dio universale mediatrice di grazia. „La Civilta Cattolica“ e l' assolutismo politico — Ricordi. Attuazioni sociali: „l' Action Populaire“. Una nuova storia delle indulgenze (N. Paulus). Bibliografia, etc.

Nr. 1774. — Morale e diritto nel giornalismo d'oggi e di 75 anni fa. L' idealismo kantiano e il nuovo „punto di vista“ del Prof. Gentile. Un orfano di guerra. La Madre di Dio universale mediatrice di grazia. Una recente critica del trasformismo. La continuazione del „Dizionario Apologetico della Fede Cattolica“ (A. D' Alès). Bibliografia, etc.

### Echos d' Orient. Nr. 133, pag. 128, — 8<sup>o</sup>.

*I. M. Jugie:* L' auteur de la vie de saint Clement de Bulgarie. *V. Grumel:* Un théologien nestorien: Babaï le Grand (VI-o-VII-e s.). *C. Emereau:* Environs de Chalcedoine: Pierre tombale et plaque de marbre sculptée. *David Lathoud:* Le sanctuaire de la Vierge aux Chalcopratia. *P. Pezaud:* Chalcopratia Zeineb-Djami, Étât actuel des ruines. *P. Spath:* Les manuscrits orientaux de la bibliothèque du P. Paul Spath. *D. Voiron:* „Scènes de désordres“ a Jérusalem et à Bethléem en 1690. *J. Lacombe et V. Grégoire:* Chronique des Eglises orientales: I. Patriarcat grec de Constantinople. II.

Eglise de Grèce. III. Patriarcat grec de Jérusalem. Eglise orthodoxe de Roumanie. Bibliographie.

### **Ephemerides liturgicae, Nr. 2--3.**

Acta Sanctae Sedis. S. Rituum Congregationis. Decretum novam Martyrologii Romani editionem approbans. Dissertationes. *A. Barin*: De ecclesiis (continuatio). Notae et discussiones: *P. B.* De Missalis Romani altera editione Vaticana iuxta typicam. *A. Schumacher*: De Calendarii reformatione. De „Libro Sacerdotali“. *P. A. Castellani*. Praefatio de S. Ioanne de Deo. Sequentia in honorem S. Ioannis de Deo. Praefatio et Sequentia de S. Augustino Eccl. Doct. Consultationes. Bibliographia.

Nr. 4. — *Burckard Joannes*: Ordo Missae.

### **Ephemerides Theologicae Lovanienses. Fasc. 2.**

Articuli: *A. Van Hove*: Leges quae ordini publico consulunt. *J. Bittremieux*: De instanti collationis Adamo iustitiae originalis et gratiae. Doctrina S. Bonaventurae. *G. Arendt, S. J.*: Quomodo in favorem fidei solvatur a S. Pontifice matrimonium in infidelitate contractum. Nota theologico-canonica circa canonem 1127. Notae et miscellanea. *J. Coppens*: Une controverse récente sur la nature du péché originel. *G. Kiselstein*: La délégation pour l'assistance au mariage. *N. Sanders, O. F. M.*: De rentes-trijd in Holland. Recensiones. Elenchus bibliographicus. Chronica.

### **Estudios Eclesiásticos. Numero 10.**

Articulos: Abad, C. M-a. Doctrina mistica del V. P. Luis de la Puente. Bover, J. M.: Pedro „Vicario“ de Jesu-Cristo. Restrepo, F.: La Catequesis en la primitiva Iglesia. Portillo, E. del: La primera edición y las primeras falsificaciones del Instituto de la Compania. Pérez Goyena, A.: Formación de un Indice expurgatorio espanol. Ugarte de Ercilla E.: „Los hondos de Taulero“. Boletines: Gil, H.: Boletin de Teologia Pastoral. Notas y textos: Abad, C. M-a: Cartas y notas autógrafas inéditas del V. P. Luis de la Puente sobre algunos de sus libros. Bibliografía.

**Der Eucharistische Völkerbund.** Organ des Eucharistischen Völkerbundes im hl. Geist für die Einigung der Christenheit. Herausgeber: Anton Puntigam S. J. Wien, IX, Canisiusgasse 16. 1924. IV. Jahrgang, Nr. 1—8.

**L' Europa Orientale.** Rivista mensile pubblicata a cura dell' Istituto per l' Europa Orientale Roma, Via Nazionale 89. Anno IV. 31 gennaio 1924. Nr. 1, — 8°.

*I. Grafenauer*: La nuova letteratura slovena. *N. Bonnes*: L' attività sociale del partito popolare sloveno. Situazione politica dell' Europa Orientale al 15 gennaio 1924. Rassegna culturale. Rassegna bibliographica.

29 Febbraio 1924. Nr. 2. — *G. Maver*: Ivo Vojnović. *A. Cronia*: Riflessi italiani nella letteratura serbo-croata. *U. Urbanaz-Urbani*: Il poeta serbo Svetislav Stefanovič. Situazione politica dell' Europa Orientale al 15 febbraio 1924 (A. G.).

31 Marzo 1924. Nr. 3. — *I. W. Kosmowska*: La Polonia durante la guerra mondiale. *P. Kasandrič*: Aleksa Santic. *Ernesto Hediger*: I canti popolari lettoni. Rassegna politica. Rassegna economica. Rassegna culturale. Recensioni e bibliografie.

Nr. 4. — *A. Cronia*: La poesia bulgara all' epoca delle lotte per l' indipendenza. *S. Troitskij*: L' organizzazione della Chiesa russa all' estero negli anni 1920—23. *St. A. Kempner*: Le condizioni economiche della Polonia sotto il dominio straniero. Situazione politica dell' Europa Orientale al 15 aprile 1924. Rassegna bibliografica. Recensioni di libri sulla Russia. *A. Giannini*: Anselmo Lorecchio.

### **„Gregorianum“. Fasc. 1. 1924.**

Articuli: *G. Mattiusi*: Eccellenza dell' Angelica dottrina; *J. M.* La mediación universal de Mariá segun San Ambrosio. *B. Jansen*: Structura philosophiae religionis Kantianae. *J. Buwet*: Degrés d' inspiration et



tradition orientale aux IV—V siècles. Notae et disceptationes: G. Arendt: De radice inviolabilitatis sigilli in Sacramento Paenitentiae, iuxta doctrinam S. Thomae (Suppl. Q. XI, A. 1). P. Schepens: Sententia Suarezii de essentia sacrosancti sacrificii Missae. Fr. Huerth: De imperfectione positiva. Conspectus bibliographici. Recensiones.

**Jahrbuch des Missionshauses St. Gabriel Mödling bei Wien.** Druck und Verlag: Missionsdruckerei St. Gabriel, Post Mödling bei Wien. I. Jahrgang. 1922, str. 291, — 8°.

*P. W. Schmidt:* Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien. *P. W. Koppers:* Missionsgedanke und Missionspraxis im Buddhismus. *P. Joh. Brunsmann:* Der monotheistische Ursprung der Religion. *P. Jos. Grendel:* Die persönlichen Ausgänge in Gott nach der Auffassung des Morgen- und Abendlandes. *P. A. Kapfenberg:* Zur Klarstellung des katholischen Missionsbegriffes. *P. Matthias Hack:* Der kathol. Religionsunterricht in Togo während der dortigen deutschen Missionstätigkeit. *P. Alfred Fräbel:* Die Entwicklungsgeschichte des Meßkelchens. *P. Dam-Kreichgauer:* Der Menschenfresser. *P. Dam-Kreichgauer:* Aus der Urgeschichte des indogermanischen Zahlensystemes. *P. Steph. Richarz:* Was sagt uns die Geologie über das Alter des Menschen? *P. A. Wirtgen:* Die natürliche Gotteslehre als vornehmster Teil der Metaphysik. *P. W. Koppers:* Leben und religiöser Entwicklungsgang eines großen Gelehrten der Gegenwart.

**Nederlandsche katholieke Stemmen.** Maandschrift voor de r. k. Geestelijkheid in Nederland met Verlof van z. d. h. den Aartsbisschop van Utrecht en Medewerking van eenige Seculiere en reguliere Priesters uitgegeven onder verantwoordelijke Redactie van Mgr. Dr. A. C. M. Schaepman en J. L. Jansen. Rijnsenburg (Driebergen), 1924. XXIV. Jaarg., 3, 4 Afl.

**Nova Revija.** Vjeri i nauci. Uredništvo i Uprava. Franjevački samostan, Makarska. Dubrovnik, 1924. Br. 1, pag. 111, — 8°.

*O. Petar dr. Grabić:* Problem Papine vlasti u našem narodu. Le probleme du pouvoir du Pape dans notre patrie réunie. *Dr. Josip Mantuani:* Sv. Frančiček in umetnost. S. François et l'art. *U. Talija:* Novi pogled u teoriji koedukacije. Un nouveau point de vue dans la théorie de la coéducation des sexes. *Krsto Stošić:* Kršćanski karakter. Le caractère chrétien. *Dr. fra T. Velnić:* Ekonomsko etička nauka evanđelja. La doctrine économique de l'évangile. Kulturni pogledi. Književni pregled, etc.

**Orientalia Christiana.** Vol. II, Nr. 9. Pontificio Istituto Orientale. Roma 1. Piazza della Pilotta 35. 1924, pag. 130, 8°.

*Leib Bernard:* Deux inédits Byzantins sur les azymes au début du XII-e siècle. Contribution à l'histoire des discussions théologiques entre grecs et latins.

Nr. 10. — *Lemmens P. Leonardus, O. F. M.:* Hierarchia latina Orientis 1622—1922. Mediante S. Congr. de Propaganda Fide instituta. (Pars II).

**Przegląd Katolicki.** Tygodnik. Warszawa (Krakowskie Przedmieście, 71). 1924. Nr. 1—20.

**Przegląd teologiczny.** 1924, I.

*Ks. Ignacy Opiola:* Poznawalność i niepojętość Boga u Ojców Kappa-dockich. *Ks. Karol Mazurkiewicz:* Z młodych lat księdza Benedykta Herbesta. *Dr. Stanisław Zajaczkowski:* Z dziejów katedry lwowskiej. Recenzje. Z ruchu teologicznego. Nauki biblijne. Kronika.

**Revue d' Histoire et de Philosophie religieuses.** 1924, Nr. 1.

*G. Baldensperger:* Les cavaliers de l'Apocalypse (Apoc. IV, 1—8). *R. Will:* Le Culte mystique. — Notes et documents: *P. Alphonse:* Jean

Astruc (1684—1766). — Vient de paraître: *A. Causse*: Israël et la vision de l'Humanité. *H. Strohl*: épanouissement de la pensée religieuse de Luther de 1515 à 1520. — Etudes critiques: *Fernand Ménégoz*: Une „Philosophie de la Civilisation“. Revue des Livres. Notices bibliographiques.

Nr. 2. 1924. — *A. Lods*: Astruc et la critique biblique de son temps. *R. Will*: Le culte mystique (suite). — Etude critique: *W. Monod*: Le problème du bien. — Vient de paraître: *M. Goguel*: Introduction au N. T. Le IV-e évangile. Revue des Livres. Revue des périodiques.

**Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.** Nr. 2. — 1924.

*A. Gardeil, O. P.*: Le „Mens“, d'après S. Augustin et S. Thomas d'Aquin. *M. D. Roland Gosselin, O. P.*: Le désir du bonheur et l'existence de Dieu. *G. Théry, O. P.*: Le „De rerum principio“ et la condamnation de 1277. *J. A. Destrez, O. P.*: La „pecia“ dans les manuscrits du moyen âge. Bulletins. *M. D. Roland—Gosselin, O. P.* *R. Bernard, O. P.* Bulletin de Philosophie. III. Métaphysique. IV. Logique. *M. D. Chenu, O. P., G. Théry, O. P.*: Bulletin d'Histoire des doctrines chrétiennes. Chronique. Recension des revues.

**Theologie und Glaube.** 1 Heft. 1924.

*Dr. Joseph Feldmann*: Thomas von Aquin in der modernen Philosophie. *Dr. Johannes Linneborn*: Rechtliche Verpflichtungen des preußischen Staatsfiskus für katholische Kirchengemeinden. *Abt. Dr. Simon Landersdorfer, O. S. B.*: Ein samaritanisches Psalterium. *Dr. Albert Schmitt, S. J.*: Zur Fastenordnung der Bistümer Deutschlands. *Wilhelm Klinkenberg*: Großstadtseelsorge und Laienapostolat. *Albert Rembold, S. J.*: Die eucharistische Weissagung des Propheten Malachias. *Dr. Hermann Müller*: Zur Geisteslehre des heiligen Alphons von Ligouri. Erlasse und Entscheidungen. Aus der Theologie der Gegenwart. Literarischer Anzeiger.

**Theologisch-praktische Quartalschrift,** Linz. II Heft.

Inhalt: Zeitgemäßes zur Predigt, von Otto Cohausz, S. J. Die Prüfungen mystischer Seelen, von Konrad Hock. Der Dekalog, von Dr. Karl Fruhstorfer. „Aufgefahren in den Himmel, sitzet zur Rechten Gottes“, von Franz X. Steinmetzer. Fundamentalthesen der kathol. Pädagogik, von J. Bernberg. Liturgischer Dienst und eucharistische Volksandacht in der Karwoche, von Jos. Kramp, S. J. Der heilige Paulus als Handarbeiter, von P. Kost. Confiteor und Indulgentiam, von Dr. P. Franz Zimmermann. Das neue Kirchenrecht und formlose und letztwillige Verfügungen zu frommen Zwecken, von P. Heribert Jone, O. M. Cap. Brautunterricht. Pastoral-Fälle. Mitteilungen. Erlässe des Apostolischen Stuhles, von Dr. W. Grosam. Bewilligungen und Entscheidungen in Sachen der Ablässe. Bericht über die Erfolge der katholischen Missionen. Kirchliche Zeitläufe. Literatur. Dank der Redaktion.

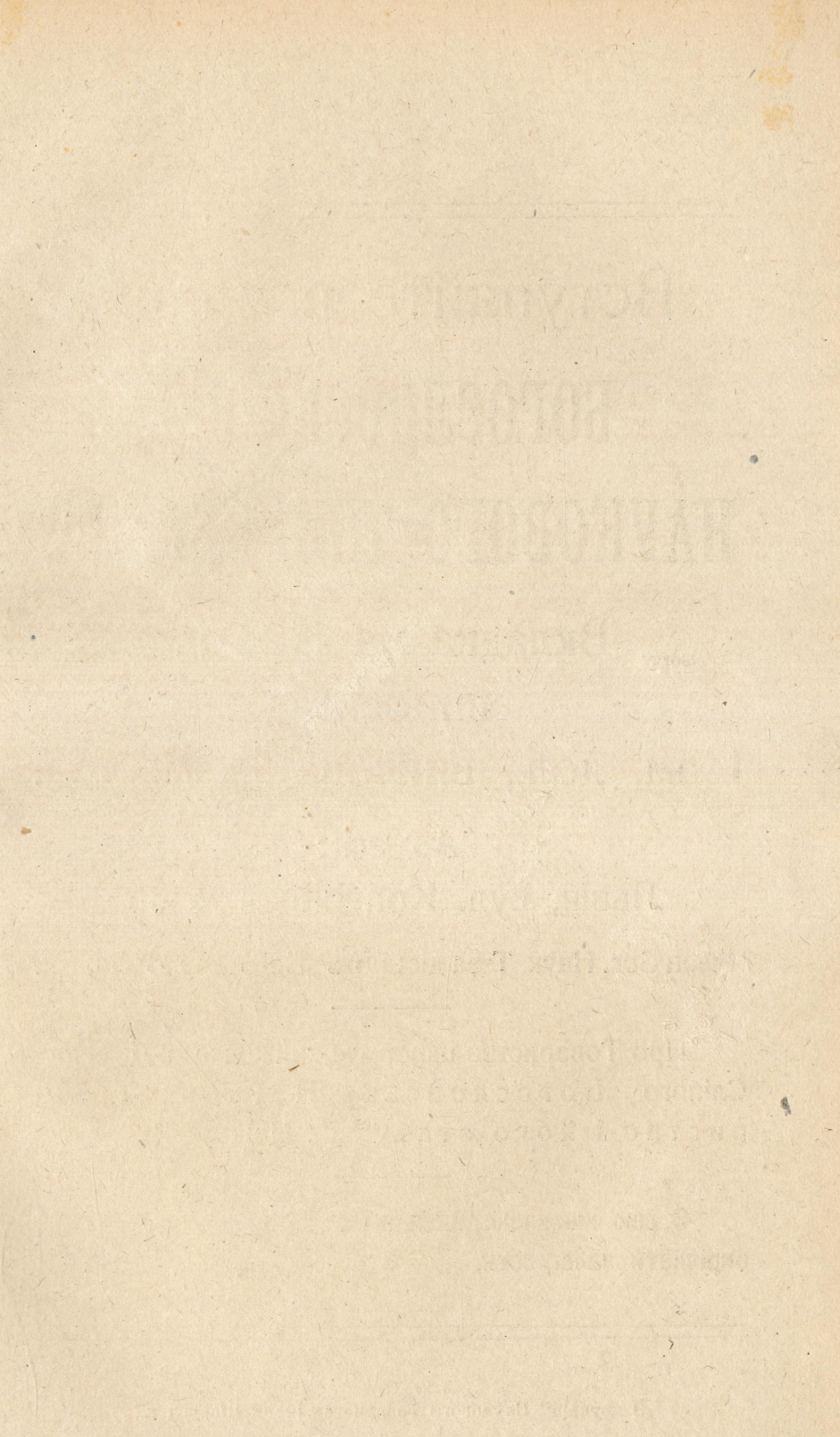
**Zeitschrift für katholische Theologie.** I. Innsbruck, 1924.

Abhandlungen: Der Gewißheitsgrund des göttlichen Glaubens (*Johann Stufler*). Der neuentdeckte Kommentar des hl. Ephraem zur Apostelgeschichte (I Artikel) (*August Merk*). Zur Frage des Schuldcharakters der Erbsünde (*Josef Blasius Becker*). — Literaturberichte — Übersichten, Rezensionen und kürzere Anzeigen. — Analekten. — Literarischer Anzeiger Nr. 178.

II. Abhandlungen: Die Bedeutung des tridentischen „salva illorum substantia“ (s. 21 c. 2) (*J. Umberg*). — Der analytische Charakter des Kausalgesetzes, verteidigt gegen Isenkrahe (*Bernhard Franzelin*). — Der neuentdeckte Kommentar des hl. Ephraem zur Apostelgeschichte (II Artikel) (*August Merk*). — Literaturberichte: A) Übersichten, B) Rezensionen und kürzere Anzeigen. — Analekten.

Печатается за дозволом гр.-кат.  
Митр. Ординаріату у Львові.

Редакцію веде: о. Др. Й. Сліпий.  
Ed. curam gerens: Dr. Jos. Slipuj.



---

---

Вступайте в члени  
БОГОСЛОВСЬКОГО  
НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА.

Вкладка на 1924 р.

ВИНОСИТЬ

1 ам. дол., вписове  $\frac{1}{4}$  ам. дол.

Адреса:

Львів, вул. Коперника ч. 36.

Члени Бог. Наук. Т-ва дістають „Богословію“ даром.

---

Про Товариство інформує книжочка о. Др. Йос. Сліпого „Богословське Наукове Товариство і його статuti“. Ціна 25 гр.

---

З сею книжкою, висилаємо складанки і прохаємо вирівнати залеглости.

---

---