

БІБЛІОТЕКА  
НАУКОВОГО ТОВ. ІМ. ШЕВЧЕНКА.

III

~~30985~~ / 1925

30985

БІБЛІОТЕКА  
НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА  
Імені  
ШЕВЧЕНКА  
У ЛЬВОВІ.

~~3098~~ / 1925  
7. \_\_\_\_\_





04

Роз. 213-8/150

ИП-22.684

3-1-4



Т. III

1925

Кн. 1-4

# БОГОСЛОВІА

## ВОНОСЛОВІА

НАУКОВИЙ ТРИМІСЯЧНИК

ВІДЯЄ

~~30985~~ / 1925

**БОГОСЛОВСЬКЕ  
НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО**



ЛЬВІВСЬКА БІБЛІОТЕКА  
АН УРСР  
№ 249 93 п

ЛЬВІВ — LEOPOLI

Печатається за дозволом гр.-кат. Митроп. Ординаріату  
у Львові.

## З М І С Т (INDEX)

I	СТОРОНА (PAG.)
Dr. Jos. Slipyj: De valore S. Thomae Aquinatis pro Unione eiusque influxu in theologiam orientalem . . . . .	1—18
Др. М. Чубатий: Про правне становище церкви в козацькій державі (Dr. N. Čubatyj: De statu ecclesiae iuridico in cosacorom republica) . . . . .	19—53, 181—203
о. Др. Г. Костельник: Границі вселенної (Dr. G. Kostelnyk: De finibus universi) . . . . .	54—90
о. Др. Й. Сліпий: Св. Тома з Аквіну і схолястика (Dr. J. Slipyj: De S. Thoma Aquinate atque theologia et philosophia scholastica) . . . . .	91—116, 226—229, 278—308
Др. Р. Ковшевич: Правна суть конкордатів (Dr. R. Kovševyč: De concordatorum iuridica essentia) . . . . .	204—217
P. Dr. Th. T. Haluščynskuj OSBM.: De ucrainis S. Scripturae versionibus . . . . .	218—225, 309—319
В. Пещанський: Дещо про українські і великоруські ікони (V. Peščanskyj: De veteribus iconis ucrainis et russis) . . . . .	320—326
<b>II Огляд и оцінки (Conspectus et recensione)</b>	
Die Aszetik des Hl. Alfons Maria von Liguori (о. Й. Схрейверс Ч. св. Ізб.) . . . . .	117—119
Alfred Feder S. J.: Lehrbuch der geschichtlichen Methode (о. А. Іщак) . . . . .	119—121
Max Schelers Phänomenologie der Religion (о. Др. Г. Костельник) . . . . .	121—124
о. Юрій Кміт: Проповіді на свята цілого року (о. Я. Левицький) . . . . .	124—126
Theophilus Spráčil S. J.: Conceptus et doctrina de Ecclesia iuxta Theologiam Orientis separati (о. І. Бучко) . . . . .	126—128
Grabmann: Hilfsmittel des Thomasstudiums aus alter Zeit (о. Й. Сліпий) . . . . .	128
Dr. Johann Fischer: Das Alphabet der LXX Vorlage im Pentateuch (о. Т. Галущинський ЧСВВ) . . . . .	128—130
Hermann Muckermann: Kind und Volk (о. Ю. Дзерович) . . . . .	130—132
Parthenius Minges O. F. M.: Compendium theologiae dogmaticae specialis (Dr. A. Landgraf) . . . . .	132—135
Ernst Müller: Theologia moralis (о. А. Іщак) . . . . .	135—137
Ludger Leonard: Die klösterliche Tagesordnung (Софронія Ерделлі ЧСВВ) . . . . .	137—138
Das Geheimnis des Auserwählung (о. А. Іщак) . . . . .	138—139
Dr. Josephus Slipyj: De amore mutuo et reflexo in processione Spiritus Sancti explicanda (о. Др. А. Іщак) . . . . .	139—141
Engelbert Krebs: Die Kirche und das neue Europa (о. Й. Сліпий) . . . . .	141—143
L' Abbé Dr. Jean Rivière: Saint Basile évêque de Césarée (о. П. Теодорович ЧСВВ) . . . . .	143—146
Dr. Michael Müller: Die Freundschaft des hl. Franz von Sales mit der hl. Johanna Franziska von Chantal (о. П. Хомин) . . . . .	146—148
E. Gilson: Saint Thomas d' Aquin (бр. Л. Жиле, Студит) . . . . .	148
Dr. theol. & sc. pol. Otto Schilling: Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas v. A. (Др. Роман Ковшевич) . . . . .	230—232
Die liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit, — ein Handbuch der Paramentik von Joseph Braun (о. В. Садовський) . . . . .	232—237
Dr. Max Mitterer: Geschichte des Eehindernisses der Einführung im kan. Recht seit Gratian (о. А. Іщак) . . . . .	237—241

P. de Mester, O. S. B.: Etudes sur la théologie orthodoxe. Deuxième série. Le dogme de la rédemption (première partie) (о. Лев Жилє, Студит)	241—242
Dr. Martin Grabmann: Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin (о. Йосиф Сліпий)	242—243
Dr. Bernard Leib: Rome, Kiev et Byzance à la fin du XI-e siècle. Rapports religieux des Latins et des Gréco-Russes sous le pontificat d' Urbain II (1088—1099) (Вячеслав Заїкин)	327—333
Ludwig v. Pastor: Die sixtinische Kapelle, die Stenzen und Loggien des Vatikans (о. А. Ішак)	333—335
Dr. Joseph Feldmann: Schule der Philosophie (Auslese charakteristischer Abschnitte aus den Werken der bedeutendsten Denker aller Zeiten)	
Dr. Theodor Rütther: L. Annaleus Seneca	
Dr. Johann Brinktrine: Anselm Prosligion	
Dr. Theodor Rütther: Gemeinschaft u. Wirtschaft nach ausgewählten Stücken aus den Werken des Thomas von Aquin	
Dr. Jos. Weidmann: Grundwissenschaftliche Kernfragen aus der Philosophie Johannes Rehmkes (о. А. Ішак)	335—336
Dr. Stephan Pfarrer: Psalmenschlüssel (Einführung in die sprachlichen Eigentümlichkeiten und in den Gedankengang der Brevierpsalmen) (о. А. Ішак)	336
Lindner Dr. Dominikus: Die Anstellung der Hilfspriester. Eine kirchenrechtsgeschichtliche Untersuchung (о. Др. В. Масцюх)	336—338
Karl Richstätter S. J.: Die Herz-Jesu Verehrung des deutschen Mittelalters (о. Й. Схрейверс ЧССп.)	338—339
1. Der Katholizismus als Lösung großer Menschheitsfragen, herausgegeben vom Akademischen Verein „Logos“	
2. Katholizismus und moderne Politik, т. само	
3. Der Katholizismus als Kulturfaktor, т. само (о. Й. Сліпий)	339—340
Ph. E. Legrand: Saint Jean Chrysostome (о. Й. Схрейверс ЧССп.)	341
У відповідь (о. Й. Сліпий)	341—343

### III Вибрані питання (Analecta)

о. Др. А. Ішак: Наука баптистів	149—162, 252—261
о. Др. Д. Дорожинський: В справі кодифікації канонічного права для гр. кат. Церкви	162—168
Др. В. Масцюх: В справі кодифікації канонічного права для гр. кат. Церкви	244—252
о. Вл. Толлочко: Що сталося з еписк. хрестом митрополита Булгака	344—346
о. П. Хомин: Конгрес для орієнтальної богословії в Любляні	347—348

### IV Всячина — Хроніка (Varia — Chronica)

на ст. 169, 262—265 і 349—350

### V Богословське Наукове Товариство

(Societas Theologica)

на ст. 170, 266—268 і 350

### VI Книжки й часописи (Libri et ephemerides)

на ст. 171—180, 269—276 і 350—358



Львів



Т. III



1925



Кн. 1-2



# БОГОСЛОВІЯ

## ВОНОСЛОВІЯ

НАУКОВИЙ ТРИМІСЯЧНИК

ВІДЯГ

БОГОСЛОВСЬКЕ  
НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО

ЛЬВІВ — LEOPOLI

## ЗМІСТ (Index)

	СТОР.
<i>Dr. Josephus Slipyj</i> — De valore S. Thomae Aquinatis pro Unione eiusque influxu in theologiam orientalem . . . . .	1—18
<i>Др. Микола Чубатий</i> — Про правне становище церкви в козацькій державі. [ <i>Dr. Nicolaus Cubatyj</i> — De statu ecclesiae iuridico in cosacorun republica] . . . . .	19—53
о. <i>Др. Гавриїл Костельник</i> — Границі вселенної. [ <i>Dr. Gabriel Kostelnyk</i> — De finibus universi] . . . . .	54—90
о. <i>Др. Йосиф Сліпий</i> — Св. Тома з Аквіну і схоластика. [ <i>Dr. Josephus Slipyj</i> — De S. Thoma Aquinate atque theologia et philosophia scholastica] . . . . .	91—116
<b>2. Огляди й оцінки</b> (Conspectus et recensioni): Die Aszetik des Hl. Alfons Maria von Liguori (о. Йосиф Скрейверс Ч. св. Ізб.) — Alfred Feder S. J.: Lehrbuch der geschichtlichen Methode (о. А. Іщак). — Max Schelers Phänomenologie der Religion (о. Др. Г. Костельник). — о. Юрій Кміт: Проповіді на свята цілого року (о. Я. Левицький). — Theophilus Spačil S. J.: Conceptus et doctrina de Ecclesia iuxta Theologiam Orientis separati (о. І. Вучко). — Grabmann: Hilfsmittel des Thomasstudiums aus alter Zeit (о. Й. Сліпий). — Dr. Johann Fischer: Das Alphabet der LXX. Vorlage im Pentateuch (о. Т. Галущинський ЧСВВ). — Hermann Muckermann: Kind und Volk (о. Юліян Дзєрович). — Parthenius Minges O. F. M.: Compendium theologiae dogmaticae specialis (Dr. A. Landgraf). — Ernst Müller: Theologia moralis (о. А. Іщак). — Die klösterliche Tagesordnung (Софронія Ерделлі ЧСВВ). — Das Geheimniss der Auserwählung (о. А. Іщак). — Dr. Josephus Slipyj: De amore mutuo et reflexo in processione Spiritus Sancti explicanda (о. Др. А. Іщак). — Engelbert Krebs: Die Kirche und das neue Europa (о. Йосиф Сліпий). — L'Abbé Dr. Jean Rivière: Saint Basile évêque de Césarée (о. П. Теодорович ЧСВВ). — Dr. Michael Müller: Die Freundschaft des hl. Franz von Sales mit der hl. Johanna Franziska von Chantal (о. П. Хомин). — E. Gilson: Saint Thomas d'Aquin (бр. Лев Жіле, Студит) . . . . .	117—148
<b>3. Вибрані питання</b> (Analecta): Наука баптистів (о. Др. А. Іщак). — В справі кодифікації канонічного права для гр. кат. Церкви (о. Др. Д. Дорожинський) . . . . .	149—168
<b>4. Всячина—Хроніка</b> (Varia—Chronica): Місійна виставка. — Clemens Bäumker. — Записки Чина св. Василя Великого. — о. Мартин Жіжі. — Дволітній курс латин. мови. — „Богосл. Наук. Товариство“ . . . . .	169
<b>5. Богословське Наукове Товариство</b> (Societas Theologica): Спільне засідання Секцій Бог. Н. Т-ва. — Рада. — Бібліотека. — Звіт . . . . .	170
<b>6. Книжки і часописи</b> (Libri et ephemerides) . . . . .	171—180

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

Annua subnotatio pro externis regnis 2½ Dol. am.

Litterae mittantur: „BOHOSLOVIA“

Léopol (Lemberg) Kopernik, 36.

Передплачуйте „Богословію“, Львів, Коперника 36.

Передплата в краю виносить річно 10 зол. п.

Члени Бог. Наук. Тов-а вільні від оventуальної підвишки.

**Прохаємо вирівнати залеглости.**



1987

## De valore S. Thomae Aquinatis pro Unione eiusque influxu in theologiam orientalem<sup>1)</sup>

auctore

*Dre Josepho Slipyj*

**C**larissime celebrato jubileo sexcentesimo anni canonizationis S. Thomae, iuvat et huius magnifici congressus occasione, in quo conamen unionisticum quasi personificatur et incorporatur, hocce anno, cum praeterito propter morbum et mortem piam meritissimi et dignissimi propugnatoris Unionis Metrop. Dr. Antonii Stojan conventus praeparatus ad actum feliciter reduci non potuerit, — ingenuosi sancti, qui Ecclesiam illuminavit magnamque partem in via Unioni paranda habuit, commemorationem facere.

Unio ecclesiarum mentem et cor Aquinatis sincere et vivaciter agitavit, nam opuscula Contra errores Graecorum, et Ad cantorem Antiochenum, Commentarii in Sententias, Quaestiones disputatae (de veritate, de potentia), Summa contra gentes, Summa theologica quaestionibus inter Occidentales et Orientales controversis uberrime abundant. Immo ante mortem suam sanctam, mandato Papae oboediens, iter Lugdunum suscipere non est cunctatus, ut Unioni adlaboraret, quamvis sentiret corpus animae desiderio subsidium denegare. Ideoque in hoc congressu, qui durum laborem unionisticum prosequitur, sanctissimo doctorum et doctissimo sanctorum laus et honor et veneratio merito debentur.

Ecclesia catholica maximas laudes Aquinati tribuit et Summus Pontifex nuperrime studiorum ducem honorifice eum declaravit edicens ad theologiam philosophiamve S. Thomae redeundum easdemque in spiritu et sec. mentem Doctoris Ange-

<sup>1)</sup> Quae dissertatio ad Congressum Velehradensem (1924) destinata erat, sed propter negata documenta itineris ibidem non est habita. Pars eiusdem relata fuit in Philosophica-dogmatica sectione nostrae „Societatis theologicae“.

lici evolvendum esse. In qua exhortatione etiam desiderium implicite contineri puto, ut labor scientificus unionisticae actionis super opera Aquinatis fundetur.

Immo et studium S. Thomae in Oriente colendum est, *primo* (I) cum primaeva scholastica in Oriente nata atque e theologia et philosophia patristica evoluta sit, *secundo* (II) cum revera theologia et philosophia Orientalis sub influxu S. Thomae et scholasticae reviruerit et Unio promota sit. Crescente enim influxu Aquinatis in Oriente simul unionem ecclesiarum confirmatam esse evincitur.

## I.

Neminem latet doctrinam scholasticam et S. Thomae Orientalibus Orthodoxis minime placere quin etiam illos ab ea abhorere. Putant enim scholasticam Orientalium mentalitati contrariam esse, eiusdem amplexu traditionem theologiam Orientis negari methodumque saeculis consecratam deserere<sup>1)</sup>. Ulterius occidentalem scholasticam consistere sec. eos in formalismo et hyperdialecticis quaestionibus dogmaticis defendendis, exaggeratis distinctionibus, futilibus ac ridiculis placitis evolvendis. Quid mirum, quod contumeliis eam obruant.<sup>2)</sup>

Tale iudicium orthodoxi theologi a protestantibus haereditaverunt praeiudicioque suo firmarunt. At persuasio haec re melius perspecta nullo fundamento nititur nec scholastica in

<sup>1)</sup> „Nefas est nobis relinquere graecos Patres, ac sequi vestigia Thomae Aquinatis, Johannis Scoti, Guilelmi Durandi ceterorumque scriptorum, quorum nomina penitus ignota sunt in ecclesiastica hierarchia ac vilia“, Tantalides — Παπιστικοί Ἐλεγχοί, Constantinopoli 1850, t. II, 281.

»Болѣ двухъ вѣковъ мы пересаживали съ Запада чуждое Русскому народу и православію безжизненное и слишкомъ формальное схоластическое богословіе«. Ал. Бѣляевъ. О соединеніи церквей р. 183. v. A. Palmieri — Theologia Orthodoxa, Florentiae 1911, 189, 191.

<sup>2)</sup> Cf. sententias Sylvester, Malynovskij aliorumque apud Palmieri op. с. 187—194. Н. Θ. Сумцовъ nominat scholasticam »высокомѣрное и пустословное умничаніе, хвастовство начитанностью, казуистическое богословіе«. О литературныхъ нравахъ южнорусскихъ писателей XVII. ст. (Извѣстія отдѣленія русскаго языка и словесности императорской Академіи наукъ 1906 г. т. XI. кн. 2. Санктпетербургъ 1906, 274).

ulla oppositione ad traditionem orientalem reperitur. Quid ergo conceptus nobilis scholasticae dicit?

1) Esse conamen rationis declarandi et exponendi veritates fidei easdemque in ordinem et nexum logicum redigendi. Quae a Patribus diversa occasione dicta, haec a scholasticis systematice proposita, melius evoluta ac strictioribus conceptibus expressa esse. Praeterea difficultates, quae contra revelatas veritates obiciantur, ratione solvi. Quod studium in scholis folum „Scholasticae“ nomen dedisse.

2) Toti labori subesse philosophiam Aristotelis, nota bene maximi philosophi graeci a Patribus graecis, in theologiam introducti.

3) Praeterea theologos scholasticos aedificium suum operibus patristicis, ut dictum est, superstruxisse, praesertim Augustino, methodum autem a Patribus graecis derivasse.<sup>1)</sup>

Fundamentalis ergo proprietas scholasticorum, veritates fidei, quantum fieri potest, ratione penetrandi et declarandi nec non ipsa philosophia aristotelica, quae spiritui graeco non sunt aliena, minime traditioni orientali adversantur. Nam protestantes praecise hoc obiciunt, quod Patres graeci speculativa conceptione rei revelationem mutarint et vitiarint.<sup>2)</sup> Verum tantum est Patres et scriptores graecos prae latinis speculativa mente praeditos sacra Scriptura incitante (1 Cor. 3, 1. 3. 15, Tit 1, 9. 1 Petr. 3, 15.) intellectus aciem ad veritates fidei apposuisse.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> „...Obschon sie (die Scholastik) in der Technik der Methode sich mehr an die griechischen Väter anschloß.“ Dr. M. Jos. Scheeben — Handbuch der katholischen Dogmatik I. Bd. Freiburg i. Br. 1873, 422.

<sup>2)</sup> „...Durch Anwendung der griechischen Dialektik, der griech. Philosophie das Wesen des Christentums umgestaltet... verändert worden ist... Der Grieche muß systematisch denken, er muß alles von einem Prinzip aus verstehen, er muß alle Einzelkenntnisse miteinander verknüpfen. So entsteht erst auf dem Boden des Griechentums eine eigentliche Theologie... Der schlichte Glaube wurde in komplizierte philosophische Spekulationen umgesetzt.“ E. v. Dobschütz, Griechentum u. Christentum, Leipzig 1908, 59 sg. Indicatae proprietates (systema, explicatio ac deductio veritatum, philosophica terminologia) scholasticos characterizant.

<sup>3)</sup> Cf. Scheeben I, 422. Dr. M. Grabmann — Geschichte der scholastischen Methode v. I. Freiburg i/Br 1909, 77 sq.

E schola Alexandrina Clemens de relatione inter revelationem et rationem quaerit, fidem vocans brevem et compendiosam eorum, quae necessaria sunt, cognitionem.<sup>1)</sup> Origenes quasi primam summam theologiae in opere Περὶ ἀρχῶν proponens animadvertit apostolos revelationem tradidisse, sed plura rationi investiganda reliquisse: „...Dixerunt quidem quia sint; quomodo autem, aut unde sint, siluerunt profecto, ut studiosiores quique ex posteris suis, qui amatores essent sapientiae exercitium habere possent, in quo ingenii sui fructum ostenderent...“<sup>2)</sup> S. Basilius ut dogmatum murum dialecticam extollit,<sup>3)</sup> S. Cyrillus magno ingenio speculativo ac dogmatico excellit.<sup>4)</sup> Omnia elementa scholastica S. Joannis Damasceni Πηγή γνώσεως praebet, qui maxime Aristotelem secutus summam theologiae graecae proponit, terminos technicos exponit et acuit. Sed caece Stagyritam non est secutus, quia Monophysitis et Nestorianis positionem suam opponit.<sup>5)</sup>

Laboris fructus defatigatus et dissidiis ac hostibus opressus Oriens scholasticis transmisit. Usquedum investigatores scholasticae theologiae inter se dimicant, in quantum scholastici latini a Patribus graecis singillatim dependeant. Nihilominus et catholici et protestantes auctores sibi persuasi sunt scholasticam nihil aliud esse, nisi continuationem theologiae patristicae graecae, influxum praeponderantem S. Augustini non negantes.<sup>6)</sup> Aequali modo fatentur opera Patrum grae-

1) Strom. MSG 9 481 A. 2) MSG 11, 116 sq.

3) Ἡ γὰρ τῆς διαλεκτικῆς δύναμις τεῖχος ἐστὶ τοῖς δόγμασιν, οὐκ εἶσα αὐτὰ εὐδιάρπαστα εἶναι καὶ εὐάλωτα τοῖς βουλομένοις. In Is. c. 2. MSG 30, 269 C.

4) Dr. Eduard Weigl — Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien, Mainz 1905, 1 (Forschungen zur christl. Literatur u. Dogmeng. v. 5) Grabmann o. c. I, 88.

5) Τίς τοῦτο τῶν Θεοφόρων εἴρηκε πώποτε; εἰ μὴ που τὸν παρ' ὑμῖν ἄγιον Ἀριστοτέλην ἡμῖν, ὡς τρισκαίδέκατον ἀπόστολον εἰσαγγήγοιτε MSG 94, 1141.

6) Sec. Catoire, scholasticam nihil aliud esse „que la continuation de l'éclectisme tempéré des penseurs orientaux chrétiens ou non, à partir surtout du IV-e siècle« — Philosophie byzantine et philosophie scholastique. Echos d' Orient (1909) 193 sq; Similiter iudicat A. Harnack „...alle wissenschaftlichen Entwicklungen des Abendlandes im Mittelalter sind lediglich eine Fortsetzung desssen, was die griechische Kirche in sich teils schon erlebt hatte, teils noch immer in schwachen Bewegungen erlebte«. Lehrbuch der Dogmengeschichte III<sup>3</sup>, 331.

corum occidentalem theologiam singulari modo fructificasse novamque materiam scholasticis suppeditasse. Quod factum est e. gr. apud Scotum Eriugenam et adhuc magis apud scholasticos XII s., quando praeter versiones latinas iam existentes<sup>1)</sup> Johannes Burgundius de Pisa († 1194) Gregorium Nyssenum, homilias Chrysostomi atque Damasceni de Fide Orthodoxa transtulit.<sup>2)</sup> Attentio ad opera graeca notabiliter crevit, quae etiam influxum in latinos auctores indubie exhibuit. E Damasceno praeprimis Hugo et Richardus Victorini, Abaelardus, Albertus M. abunde hauserunt.<sup>3)</sup> In elaboranda terminologia et refutandis adversariis Ἐκδοσις ἀκριβής τῆς ὀρθοδόξου πίστεως Praepositino, Martino de Fugeriis, Rolando de Cremona, Guiljelmo Altissidoriensi, Alexandro Halensi praelucebat.<sup>4)</sup>

S. Thomas non minorem attentionem atque antecessores, operibus Patrum graecorum tribuit. Ipse scientia linguae graecae non callebat, quamvis valorem eius summe aesti-

1) In lingua latina Origenis „de principiis“ et opera exegetica in versione Rufini existebant. — 9 homiliae in Hexaëmeron S. Basilii ab Eustatiō Afro, aliqua opera Chrysostomi ab Amiano et Mutiano, Didymi ab Hieronymo translata sunt.

2) „Hierdurch (F. O. translata) ist der Scholastizismus der ausgehender griech. Patristik mit der lateinischen abendländischen Scholastik in Berührung getreten u. hat in diese neue methodische Gesichtspunkte u. Anregungen, wie auch neue Materialien eingeführt“. (Grabmann — Gesch. d. schol. Methode II, 93. „Er (Damasc.) hat der abendländischen Scholastik gewisse Grundbegriffe der aristotelischen Logik und Ontologie, sowie wichtige Bestandteile der Psychologie u. Ethik des Stagyrten vermittelt u. hat dadurch auf den Entwickelungsgang der mittelalterlicher Philosophie eingewirkt.“ J. Hessen — Patristische u. scholastische Philosophie, Breslau 1922, 41.

3) „Besonders auffalend zeigt sich dieser Einfluß der griech. Väter im Anfange des 13. Jhts in der Gnadenlehre, welche hier auf einmal eine ganz andere Gestalt annimmt, als sie vorher unter dem ausschließlichen Einfluß des hl. Augustinus beim hl. Anselm u. bei Hugo hatte, u. zwar genau dieselbe, wie sie bei den griech. Vätern vorhanden war, weshalb denn auch später die Jansenisten die Scholastiker zugleich mit den griechischen Vätern des Pelagianismus bezichtigten“. Jos. Scheeden I, 423. „En effet, lorsqu'on lit avec attention son (Richard de S. Vict.) traité de la Trinité, on constate presque à chaque page l'influence grecque“. Régnon — Etudes sur la s. trinité, Paris 1892 IV, 240.

4) M. Grabmann — Die Geschichte der scholastischen Methode v. II Freiburg im Br. 1911, 369 sq.

mare. <sup>1)</sup> Rogatu nempe Aquinatis confrater eius Guillelmus de Moerbeke Aristotelis opera in linguam latinam vertit, ad quae Thomas epochales commentarios conscripsit, certiore viam theologiae sternens. Patribus graecis diligenter studuit nonnullaque eorum opera commentatus est (Pseudo Dionysii Areop. De divinis nominibus. <sup>2)</sup> Theologia orientalis propterea quoque attentionem doctoris Angelici alliciebat, quod tempore eius magisterii tentamina Unionis reviviscunt. Michael Palaeologus, imperator byzantinus, ad Urbanum P. legatos ad pertractationes ineundas misit. Papa S. Thomae rem theologice inspiciendam commisit librumque sapientem Hugonis Aetheriani „De haeresibus Graecorum“ commendavit. Qua occasione Thomas opusculum suum „Contra errores Graecorum“ confecit, in quo difficiliore locos Patrum graecorum in thesibus controversis explanavit.

In principio statim duas observationes praeponderabiles fecit. Obscuritates nonnullorum textuum inde oriri, quod scriptores non semper adaequate mentem suam expressissent incauteque repetitis vicibus locuti essent. Haereses demum ac disceptationes occasionem Patribus praebuisse „ut ea quae sunt fidei majori circumspectione traderent ad eliminandos errores exortos.“ (Prooemium). Nil mirum, quod ante Arium de dogmate consubstantialitatis personarum divinarum ambigua dicta occurrant. Sic et Augustinum ad liberum arbitrium ante haeresim Pelagianam non tam accurate atten-

<sup>1)</sup> Prof. L. Schütz — Der hl. Thomas v. Aquin und sein Verständnis des Griechischen. Phil. Jahrb. 8 (1895) 263—283.

<sup>2)</sup> In quantum Thomas a patribus graecis in singulis partibus dependeat, accurate responderi vix potest, cum inquisitiones scientificae inceptae sint: J. Durantel — Saint Thomas d'Aquin et le Pseudo-Denys. Paris 1919. M. Duffo — S. Jean Damascène, source de S. Thomas. (Bulletin de Littérature ecclésiastique 1906, 126—130). G. Bardy — (Les sources patristiques grecques de S. Thomas. Revue des scien. phil. et theol. 1923. (Nr. 4) 501 sq.) concludit: E Patribus graecis „Origène est habituellement réfuté. De saint Basile et de saint Jean Chrysostome seules les opinions cosmologiques occupent une place importante. Les vrais maîtres grecs du Docteur angélique sont Saint Jean Damascène et le Pseudo-Denys“. In christologia S. Cyrillum Alex. secutus est. Versionibus latinis, quae praesto erant, Thomas usus est, plures citationes e florilegiis et commentariis (P. Lombardi) depromens. Aliqua opera etiam in toto perlegit.



disse ita, ut Pelagiani ipsi ad opera eius recentiora provocaverint. Sequi inde, ut inadaequatae locutiones reverenter exponantur. Secundam rationem dissensus inter Orientem et Occidentem in lingua positam esse, quae in reddendo conceptu difficultatem faciat. E. gr. substantiam idem sonare ac hypostasim, at significationem omnino aliam esse; similiter causam et principium. De quo actum est in libro I. In secundo (II.) c. 1—20 Aquinas textus de processione Spiritus Si ab utroque discutit, c. 21—27 de primatu agit, c. 28 de azymis et c. 29 de purgatorio doctrinam tangit. Sic difficultates patristicas praecipuarum causarum dissidii Aquinas percurrit. Ex toto opusculo planum est S. Thomam conspectum doctrinae Patrum graecorum dare non intendere, sed textibus separatim sumptis explicandis incumbere.

Etiam in systematicis operibus Doctor Angelicus veritates ab orthodoxis impugnatas exponit et difficultates dispergit.

Sic profunde ad difficultatem orthodoxorum de capite Ecclesiae, etiam hodie actualem, respondit: „Si quis autem dicat, quod unum caput et unus pastor est Christus, qui est unus unius Ecclesiae sponsus, non sufficienter respondet. Manifestum est enim, quod ecclesiastica sacramenta ipse Christus perficit: ipse enim est qui baptizat, ipse est qui peccata remittit, ipse est verus sacerdos, qui se obtulit in ara crucis, et cuius virtute corpus eius in altari quotidie consecratur; et tamen, quia corporaliter non cum omnibus fidelibus praesentialiter erat futurus, elegit ministros, per quos praedicta fidelibus dispensaret... Eadem igitur ratione, quia praesentiam corporalem erat Ecclesiae subtracturus, oportuit ut alicui committeret qui loco sui universalis Ecclesiae gereret curam. Hinc est quod Petro dixit (Io 21, 17) ante ascensionem: Pasce oves meas, et ante passionem (Luc 22, 32.) Tu iterum conversus confirmas fratres tuos, et ei soli promisit (Math. 16, 19): Tibi dabo claves regni coelorum: ut ostenderetur potestas clavium per eum ad alios derivanda ad conservandum Ecclesiae unitatem

Non potest autem dici quod, etsi Petro hanc dignitatem dederit, per eum tamen ad alios non derivatur. Manifestum est enim quod Christus Ecclesiam sic instituit, ut esset usque ad finem saeculi duratura, secundum illud Is 9, 7.

Manifestum est igitur quod ita illos qui tunc erant in ministerio constituit ut eorum potestas derivaretur ad posteros pro utilitate Ecclesiae usque ad finem saeculi: praesertim cum ipse dicat (Math 28, 20). Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi.

Per hoc autem excluditur quorundam praesumptuosus error, qui se subducere nituntur ab obedientia et subiectione Petri, successorem

eius Romanum Pontificem universalis Ecclesiae pastorem non recognoscentes<sup>1)</sup>)

## II.

1. Patrologiae graecae influxum in opera S. Thomae vindicando generalem thesim sequimur asserentem theologiam occidentalem a graeca dependisse.<sup>2)</sup> Contra Roma in Oriente praeprimis auctoritate gaudebat. Albert Thumb,<sup>3)</sup> Ludwig Hahn,<sup>4)</sup> Michael Rackl<sup>5)</sup> dependentiam reciprocam Orientis ab Occidente invenire cupiunt. Sed tamen ultimus aperte fatetur dependentiam graecorum Patrum a latinis esse tam exiguam, ut cum influxu Orientis in Occidentem comparari non valeat.<sup>6)</sup>

Saeculo XIII condiciones omnino mutatae sunt. Theologia scholastica tam effloruit, ut odore suo et Orientem repleverit. Vix fieri potuit, quin tam praepotens mens, sicut erat ingenium S. Thomae, admirationem apud Orientales excitaret. Si opera Augustini in Oriente profundiora vestigia non reliquerunt, factum est propter ignorantiam linguae latinae apud Graecos.<sup>7)</sup> Quod obstaculum medio aevo pro viribus sublatum est.

Praeterea fautores Unionis opera latina perlegere coacti erant. Immo iidem propugnatores dissensum circa veritates controversas operibus theologicis latinis in linguam graecam translatis sublatum<sup>8)</sup>, reverentiam scientificam apud Graecos erga Latinos excitatum atque argumentis ab Occidentalibus

1) S. c. g. IV. 76.) De purgatorio cf. S. c. g. IV, 91, op. II. Ad cantorem Antiochenum c. 9.)

2) „...Der Osten war der gebende, der Westen der empfangende Teil.“ Otto Bardenhewer — Geschichte der altkirchlichen Literatur. III. Freiburg i. Br. 1912, 6.

3) Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus: Beiträge zur Geschichte u. Beurteilung der *Κεῖνή*. Straßburg 1901.

4) Rom u. Romanismus im gr.-römischen Osten. Leipzig 1906.

5) Demetrios Kydonos als Verteidiger u. Übersetzer des hl. Thomas v. Aquin. (Katholik 1915, 23).

6) „Freilich das muß man sich von Anfang an vor Augen halten, daß das Lateinische u. die abendländische Patristik für die griechische Theologie nie den Wert u. die Bedeutung besaß, den der Orient für den Westen hatte.“ op. c. 24.

7) Cf. Jos. Slipyi — Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photios — Innsbruck 1921, 80.

8) Quod dilucide apparet ex citationibus theologorum byzantinorum a Hergenröther „In librum de Spiritu So animadversiones historicae et theologicae“ (MSG 102, 399—542) congestis. Argumenta speculativa a scholasticis desumpta sunt.

propositis rem optime munitum iri putabant. Praeter Augustinum, Anselmum, Richardum Victorinum, praesertim Aquinas plures translatores in Oriente nactus est.<sup>1)</sup> Iam coetaneus Aquinatis, Guillelmus Bernardi de Gaillac († 1298) versionibus operum Thomae deditus erat, tamen apud graecos theologos nomen Doctoris Angelici primum in Concilio Lugdunensi divulgatum est, quod de adventu eius, ut viri ad scientiam theologicam valoris maximi, audierant. Nam adversarii Unionis Lugdunensis subito in Aquinatem invecti sunt, ut Mathaeos Angelos Panaretos (XIII s.)<sup>2)</sup> et postea adhuc magis Nilus Cabasilas (XIV s.)

Ex opposita parte tota series defensorum Unionis occurrit, qui opera Thomae et scholasticorum perscrutarunt. Ita monachus Maximus Planudes († 1310), qui et S. Augustini „De trinitate“ in linguam graecam transtulit, studiis scholasticis operam dabat,<sup>3)</sup> qui postea Unionem impugnabat.

1) Versionem armenam Summae theol. et c. gentes Bartholomeus Exiguus († 1339) et Mechitar Sebastianus (fundator Mechitaristarum) praepararunt. Summam c. gent in l. hebraeam Ignatius Ciantes († 1667), in chinensen Sum. theol. P. Ruglis transtulit. v. Echard et Quetif — Scriptorum Ordinis Praedicatorum, Lutetiae — Parisiorum 1719, 346–7. Karl Werner. — Der hl. Thomas v. Aquino, Regensburg 1858. Bd. I. 882–4.

2) V. Ehrhard in Krumbacher — Geschichte der byz. Litteratur, München 1897<sup>2</sup>, 94. „In cod. Vindob. gr. theol. 102 (Lamb. 258) f. 18, antithesis est Matthaei quaestoris contra Thomam Aquinatem“. I. Hergenröther — Animadversiones MSG 102, 412. not. 33.

3) Quaedam eius opera edita sunt MSG 147 et 161, 309–317. Ehrhard dubitat an Planudes Summam Thomae transtulerit. „Die Übersetzungstätigkeit des Maximus, welche noch einige Schriften des Boëthius, vielleicht auch des Thomas v. Aquino Summa theologica umfasste, weisen ihm eine eigenartige Stellung in der byzantinischen Litteraturgeschichte zu. Er ist der erste Byzantiner, der die lateinische Theologie einer näheren Aufmerksamkeit würdigt, op. c. 99. Sed Harles (in Migne) ut certam sententiam sustinere videtur Planudem Thomae Summam revera graece expressisse. „Thomae Aquinatis primae partis Summae questiones 49. Priores translatae per Maximum Planudem. Oxon. in cod. Barocc. 65., ad quem confector mss. Angliae etc. vol. I. p. 7 — „Liber ipse, ait, — ἀνετίγραφοι. Planudi tamen tribuitur in catalogo impresso; nescio quo auctore. Nam Demetrium Cydonium vertisse librum Aquinatis testatur Possevinus... Simpliciter vero a Montfaucon

S. XIV erga Doctorem Angelicum maximam pietatem et admirationem Demetrius Kydones<sup>1)</sup> fovebat, unus ex apertissimis et deditissimis defensoribus S. Thomae. Cydonius natus est e nobile familia (ca 1320) Thessalonicae. Propter ortam zelotarum seditioem Constantinopolim fugit, ubi apud doctum Joannem VI Cantacuzenum (1341—1355) gratiam invenit et a quo deinde in Italiam ad negotia diplomatica tuenda missus est. Mediolani degens scientiam linguae latinae supplevit pluraque opera latina in linguam graecam praepriis vero Summam contra Gentes a. 1355 vertit.<sup>2)</sup> Iam pridem sec. Rackl<sup>3)</sup> translata est ab eo Summa theologica.<sup>4)</sup> In separato opusculo Cydones Thomam contra Nilum Cabasilam defendit valde indignans in eum, quod Aquinatem ut infamem et puerulum derideret.<sup>5)</sup>

in Bibl. biblioth. mss. p. 505 E. Mediolani in cod. bibl. Ambrosianae esse dicitur S. Thomae Aquinatis Expositio orthodoxae fidei, Graece, interprete Maximo Planude“. MSG 147, 971.

<sup>1)</sup> Cf. A. Palmieri — Cydonius Démetrius (XIV—XV s.) Diction. d. théol. cath. III, 2454—58. Ehrhard o. p 102/3 et 487. M. Rackl op. c. Ph. Meyer — Kydones Demetrios R. E. f. pr. Th. u. K. XI (Leipzig 1902) 191 — Juraj Pavić — Dimitrije Kydones, grčki teolog, XIV vijeka Bogosl. Smotra (1924) 14—29. 209—224. Nonnulla eius opera in MSG 154, 825—1216 prodierunt.

<sup>2)</sup> Cf. notam in Cod. Vat. gr. 616 fol. 313<sup>v</sup> Cod. 1236 (Biblioth. nationale Anc. fonds gr. Paris) fol. 523. inscriptionem continet: Πίνξις τοῦ ἁγίου Θωμᾶ τοῦ Ἀκινου κατὰ Γροίξων βιβλία τέσσαρα.

<sup>3)</sup> Die griechische Übersetzung der Summa theologiae des hl. Thomas v. Aquin. Byz. Zft 24 (1923) 48—60.

<sup>4)</sup> Versio varie inscribitur. Cod. 146. Bibl. S. Mar. Venet: Τοῦ σοφωτάτου Θωμᾶ θεολογικῆς πραγματείας. Cod. Vat. gr. 1924: Τοῦ ἁγίου Θωμᾶ τοῦ Ἀκινάτου, τοῦ ἀγγελικοῦ διδασκάλου, τῆς θεολογικῆς συνόψεως μέρος... ζήτημα... ἄρθρον. A Cydonio superest versio „Ad Cantorem Antiochenum (Διᾱλήψις περὶ τῶν λόγων τῆς πίστεως ἐκδοθεῖσα παρ' ἀδελφοῦ Θωμᾶ ἐκ τοῦ Ἀκίνου πρὸς ψάλτην Ἀντιοχέα. Cod. Venet. 147, fol 1—14-v) et „Sermonis IV de festo Corporis Christi (τοῦ μακαρίου Θωμᾶ τοῦ ντε ἀκίνω ἐγκώμιος εἰς τὸ σῶμα τοῦ κυρίου... Cod. Escorial. Ψ IV 22. fol. 22—24-v. Cf. Pavić, op. c. 217/8.

<sup>5)</sup> „...Ὡσπερ τινα ἄτιμον ἢ παιδα τῶν ἄρτι φοιτώντων ὑπὸ τούτου συγχωρῆσαι καταγελάσται ἄνδρα τοσοῦτον, σοφία τὲ καὶ ἀρετῇ καὶ τῇ περὶ τὸν θεῖον λόγον μελέτῃ οὐ τοὺς ἐφ' ἡμῶν μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐπὶ θεολογία πάλαι βεβοημένων πολλοὺς ἀποκρύψαντα Cod. Vat. gr. 1103. fol. 1-r. (Πρὸς τοὺς τοῦ Καβάσιλα ἐλέγγους κατὰ τῶν περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος κεφαλαίων τοῦ μακαρίου Θωμᾶ).

Praeterea sub influxu Aquinatis duo opuscula de Spiritu Sancto et B. Virgine ab eo sunt conscripta.<sup>1)</sup>

Devotionem erga Thomam in Oriente testatur Κανὼν εἰς τὸν ἅγιον Θωμᾶν τὸν Ἀγγλίνον.<sup>2)</sup>

S. XV Georgius Scholarius, postea Patriar. byz. Gennadius (1453—59, † ca 1468) S. Thomam magni aestimabat; qui in principio Unioni favebat, deinde ad adversarios transiit. Gennadius abbreviationem 1 II. S. th. reliquit, quae auctorem in operibus Aquinatis bene versatum ostendit.<sup>3)</sup> Ab eodem Scholario nobis versio de „Ente et Essentia“ et „de Fallaciis“ restat.<sup>4)</sup> Verisimillime ipse in margine Ekloges glossam scripsit, in qua conqueritur Thomam fuisse Latinum.<sup>5)</sup> In dialogo

1) Σύγγραμμα τοῦ μακαρίτου κυρίου Δημητρίου τοῦ Κυδωνη περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος πρὸς τινὰ τῶν φίλων ἐρρέμενον περὶ τοῦτου cf. MSG 154, 864—957 Cod. Vind. theol. gr. 260 fol. 1—210. [Contra hoc opusc. pugnat Demetr. Chryzoloras (MSG 149, 683)]. — Λόγος εἰς τὸν εὐαγγελιστὸν τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου Cod. Barocc. 90. fol. 102—131.

Demetrio attribuitur quoque: Βίος τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν καὶ διδασκάλου Θωμᾶ τοῦ ἀπὸ Ἀκουίνου Cod. Nap. II. c. 30. fol. 38—40 cf. MSG 154, 831. Pavić I. c. 223/4.

2) Cod. Nap. II. c. 23. v. Krumbacher — Gesch. d. byz. Lit. 678.

3) Ἐκλογή τῆς πρώτης τῶν ἡθικῶν τοῦ σεσρωτάτου Θωμᾶ νδε Ἀκίνου. Cod. Vat. gr. 433 fol. 81-r 179-v. M. Grabman observat: „Allenthalben bemerkt man die sichere Hand eines, der den Stoff durchdrungen hat u. ihn vollauf beherrscht. Hilfsmittel des Thomasstudiums aus alter Zeit. Abdruck „Divus Thomas“ I Freiburg 1923, 26.

4) Τοῦ Θωμᾶ περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ τοῦ εἶναι, ἐρμενευθὲν καὶ πρὸς τὴν Ἑλλάδα μετενεχθὲν γλωττίαν παρὰ Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου. Cod. Bibl. Pal. Vindob. Hist. gr. 128, fol. 73-r — 92-v. Περὶ τῶν σεσισμάτων ἐκ τοῦ φιλοσόφου Θωμᾶ. Cod. Pal. gr. 235. Cf. S. Sálaville — Gennade Scholarios (Échos d'Orient (1924) 129—136. „De aeternitate mundi“ transtulit frater Gennadii, monachus Prochorus: Τοῦ μακαρίου Θωμᾶ ἀπὸ τοῦ Ἀκουίνου ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ἀιδιότητος Cod. Vat. gr. 1102. fol. 139-r—142-v.

5) Εἶθε, Θωμᾶ, μὴ ἦσθα γεγονῶς ἐν τῇ δύσει ἀλλ' ἐν τῇ ἀνατολῇ, ἵνα ἦσθα ὀρθόδοξος καὶ ἵνα ἐφρόνεις καὶ περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος ὀρθῶς, ὡς καὶ περὶ τῶν ἄλλων καλῶς λέγεις... Οὗτος σεφὸς πλὴν τοῦ εἶναι Λατίνος καὶ Βαρλααμίτης μᾶλλον καὶ ὁ Βάρλααμ. Θωμαίτης ἦν καὶ Λατίνος τὰ ἄλλα θαυμάσιος. Cod. gr. 1237. Bibl. nation. Par. cf. Cod. Vat. Gr. 433. apud M. Rackl — Eine griechische Abbreiviatio der Prima Secundae des hl. Thomas v. Aquin. Divus Thomas 9 (1922) 52.

prolixiori inedito de processione Spiritus S-i respicit Thomam et D. Scotum.<sup>1)</sup> Plura quoque de dissensu inter scotistas et thomistas tractat, ex quo apparet Scholarium sententias scholasticorum profundius cognovisse<sup>2)</sup>.)

In theologia scholastica erudite versati sunt Johannes Kyparissiotēs et Manuel Calecas. Primus theologiam dogmaticam methodo scholastica composuit: Ἐκθεσις στοιχειώθης ῥήσεων θεολογικῶν.<sup>3)</sup>

Manuel Calecas habitum Dominicanorum induit Perae et mortuus est Mytilene († 1410). In dogmatica synopsi etiam modo scholastico procedit.<sup>4)</sup>

Magnis laudibus Thomam immortalis Bessario extollit nominans eum σοφόν τε καὶ ἄγιον ἄνδρα,<sup>5)</sup> τῆς Ἀριστοτελικῆς σχολῆς διάδοχον etc.<sup>6)</sup> In argumentatione de processione Spiritus

<sup>1)</sup> Cf. Ehrhard op. c. 120. MSG 160, 304, Ἄλλὰ καιρός ἐστὶν ἐπισκέψασθαι, ὧ ἐβλόγιτε, εἰ βούλει, τὰ Λατίνων διδασκάλους τοῖς νεωτέροις περὶ τῆς τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐκπορεύσεως ἠπορημένα τοῖς τε ἄλλοις καὶ τῷ Θωμᾷ καὶ τῷ Σκότῳ.

<sup>2)</sup> Cf. „Refutatio Marci Eph.“ MSG 161, 53—61.

<sup>3)</sup> MSG 152, 741—992. „...Es ist der erste Versuch einer systematischen Dogmatik nach dem Muster der abendländischen Scholastik“. Ehrhard op. c. 107.

<sup>4)</sup> Cf. S. Vailhé-Calécas, Dict. de théol. cath. II, 1332/3 Ehrhard op. c. 111.

Aliqua specimina adducere liceat:

„Cum quidquid movetur, ab alio moveatur, dum exquirimus istud etiam, ac illud quis moveat, longo tandem processu, necesse est ut ad rem aliquam veniamus, quae moveat quidem reliqua, ipsa vero a nullo moveatur. Primus enim motor immobilis est; hicque adeo unus Deus est, quo nihil prius intelligatur. Igitur hinc quoque concludimus, Deum immobilem esse et immutabilem, infinita virtute seu potentia praeditum.“ De fide deque principiis catholicae fidei — MSG 152, 442 A. Cap. VI evolutionem vitae supernaturalis cum vita naturali comparat presse sequens doctrinam Thomae (S. th. III. q. 65. a. 1.): hanc vitam supernaturalem per signa sensibilia (δι' αἰσθητῶν) homini communicari. Ad augendam vitam socialem ac fovendam est baptisma, confirmatio (τοῦ μύρου χρίσεως) etc. MSG 152, 597 — Item in termino „notionis“ evolvendo (Contra Graecorum errores MSG 152, 135) et axiomate urgendo, quo affirmatur omnia esse unum ubi non obviet relationis oppositio, (ib. 144.) scholasticus apparet.

<sup>5)</sup> MSC 161, 196.

<sup>6)</sup> MSG 161, 200.

Si a Filio Summam theologicam manifesto prae oculis habet, cum et omnes theologi byzantini in Concilio Florentino Thomam manibus tenerent. Sic Bessario D. Angelicum in famosa quaestione scotistica, an Spiritus S. a Filio distinguatur, si ab eo non procedat, sequitur.<sup>1)</sup> In refutatione Marci Ephesini — ratiocinatione Aquinatis nititur, quando de distinctione personarum per relationem solam, cum materialis distinctio locum non habeat in Deo, disserit<sup>2)</sup>; similiter in explicanda praepositione per Filium (S. th. I. 9. 36. a. 3. et q. 45. a. 6. ad 2.) ac de Patre et Filio, ut aequali principio.<sup>3)</sup> Marco Ephesino Doctorem Angelicum appellanti, cardinalis respondet: „Tu vero et hoc vel calumniose vel imperite ad modum in sapientem sanctumque virum Thomam proiecisti dicens.“<sup>4)</sup>

Eruditio latina apud Bessarionem sine difficultate animadverti potest, cum in opere de sacramento Eucharistiae, de sacramentis ut signis tractet<sup>5)</sup> et in doctrina de transsubstantiatione distinctionem termini *a quo* et *ad quem* sustinet.<sup>6)</sup>

Influxus Thomae in theologiam byzantinam duobus quoque factis perlucide manifestatur: victoria Aristotelicorum byzantinorum et lite hesychastica. Aristotelici et Platonici byzantini s. XIV acerrime inter se pugnabant. Pro Platone erat Nicephorus Gregoras († ca 1359), ex parte Stagyritae Joannes VI Cantacuzenus. Ut positionem Aristotelicorum firmaret, Gennadius Thomae „De anima“ in linguam graecam convertit.<sup>7)</sup>

Alterum factum est Hesychasmus. Monachus quidam latinus e Calabria Constantinopolim venit, ut condiciones ecclesiae byzantinae cognosceret. Quo tempore monachi montis Athos de lumine in Tabor inter se disputabant autumantes lumen Christi, quod apostoli in transfiguratione viderant, ut modum actionis divinae esse increatum, sed distinctum ab

<sup>1)</sup> V. Hergenröther — Animadvers. MSG 102, 510 not. 89,

<sup>2)</sup> Θωμάς ὁ τῶν Λατίνων διδάσκαλος MSG 161, 53—60, 109, 189).

<sup>3)</sup> MSG 161, 168—173. v. o. П. Сліпий — Фотій і Філоке. Ніва (1923) 134.

<sup>4)</sup> Ref. M. Eph. MSG 161, 196 D.

<sup>5)</sup> MSG 161, 493—495.

<sup>6)</sup> ib. 501.

<sup>7)</sup> Εἰς τὴν περὶ ψυχῆς πραγματείαν Ἀριστοτέλους ἐξήγησις τοῦ Θωμά. Cod. Pal. gr. 235. fol. 33-r—201-v. cf. Ehrhard op. c. 101/2. de Wulf — Histoire de la philosophie médiévale, Louvain — Paris 1912, 571sqq.

essentia divina. Ad quod videndum in hac vita perveniri potest contemplatione et quiete, ἡσυχία καὶ προσευχή.<sup>1)</sup> Gregorius Baarlaam Hesychastas argumentis S. Thomae impugnabat: esse et agere idem sunt in Deo.<sup>2)</sup> Hesychasmum defendebant Gregorius Palamas, Joannes Cantacuzenus, Nilos Cabasilas, Josephus Bryennius, Marcus Eugenicus, Georgius Scholarius, ergo adversarii Unionis! Pro Thoma erant zelatores Unionis — Nicephorus Gregoras, Joannes Kyparissiotas, Joannes et Manuel Caleca, Demetrius Kydones, Barlaam de Seminaria (Calaber) et Gregorius Acindynus. Qui ultimus in opere Περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας serviliter fere transcribit argumenta Thomae, quod in Deo potentia passiva est inadmissibilis.<sup>3)</sup>

2. Capta urbe Constantinopoli incepta regeneratio theologiae graecae impedita est, quamvis non omnino demortua sit. Eo fortius colitur studium theologicum in Ucraina, Kioviae, quae centrum et sedes scientiae theologiae orthodoxae, praesertim s. XVII, evadit. In Academia Mohylana erudiebantur et Russi et Graeci et Rumeni et Jugoslavi et Bulgari. Itaque notandum est et in Ucraina theologiam sub influxu S. Thomae et scholasticae evolutam esse. Apud Unitos studia theologica ac philosophica super Thomam fundata fuisse per se patet.

Ita Metr. Rutskyj in scholis theologicis Thomam et Damascenum ut basin ponit. De schola novhorodensi sic scribit: „In qua mane lingua vulgari leguntur controversiae, tempore pomeridiano casus conscientiae. Ut autem magis speciosum sit, acceptus est a nobis S. Damascenus slavonicus et leguntur quatuor libri de fide orthodoxa, in quibus non tantum controversiae omnes legi possunt, dando adnotationes ad textum sed etiam tota Summa theologiae S. Thomae.“<sup>4)</sup>

Praeterea discipuli ucraini in scholis latinis PP. S. J. doctrina scholastica et S. Thomae imbuebantur. Item Romae,

1) MSG 154, 839 not. 1. Ehrhard op. c. 43. Pavić, Bog. Sm. (1924) 15—17. „Ὁρθολογῶς σωματικοῦς ληπτὸν γίνεται“ ita Palamas apud Calecam — De essentia et operatione MSG 152, 324 C.

2) MSG 151, 1247 sq.

3) S. c. g. I, 16. et MSG 151, 1197 c. 3. „Ὅτι οὐκ ἔστιν ἐν τῷ Θεῷ δύναμις παθητική. Item S. c. g. I, 22 et c. 4. „Ὅτι ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ ἔστιν τὸ εἶναι αὐτοῦ.

4) Metrop. Andr. Szeptyckyj — Arch. d. S. C. de prop. f. II. vol. 337. fol. 237. Ucrain. Mus. nat. Leopold. Nr. 16121/17.



Florentiae, Pragmae, Parisiis (quam uniti tam orthodoxi) studiis theologicis operam dabant.<sup>1)</sup>

Sed non minoris momenti ac pro Unitis, erat Thomas et pro theologia Orthodoxorum. Maximi momenti est persona Petri Mohylae, qui ipse in Occidente eruditus,<sup>2)</sup> postea ut metropolita Kioviensis discipulos in universitates occidentales misit eosque studiis absolutis in Academia Kioviensi professores instituit. Quid mirum, quod magistri omnino doctrinam Aquinatis et scholasticorum occidentalium secuti sunt. Quia opera scholasticorum Kioviensium inedita et pro tempore inaccessibilia sunt, particulare iudicium de dependentia eorum ferri nequit. Sed e generalibus indicationibus et titulis deducere valemus Thomam in Kioviensi theologia et philosophia dominasse.<sup>3)</sup>

Cursus philosophicus biennium duravit, quo logica, physica (scien. naturalis) metaphysica expediebatur et vero omnia sec. Aristotelem. Quod iam e titulis praelectionum patet. Innocentius Popovskij opus suum inscribit: *Universa philosophia commentariis scholasticis illustrata, doctrinam peripatheticam complectens ingenuo auditori Roxolano exposita 1699.*<sup>4)</sup> Josephi Volčanskij manuale titulum prae se fert: *Philosophia universa doctrinam peripatheticam ad mentem principis philosophorum Aristotelis Stagyrtae complectens, commentationibus scholasticis illustrata atque in alma Kioviensi Academia orthodoxa Mohyliana ingenuo auditori Roxolano extradita annis 1716—1718.*<sup>5)</sup>

Auctores saepissime concludunt: „Ita Thomas, Scotus, Albertus Magnus, Avicenna, Arriaga et fere omnes philosophi

<sup>1)</sup> Academiam Vlnensem (fund. 1578) frequentabant Lazarus Baranovyč et Meletius Smotryckij. Romae, in Collegio S. Atanasii, studebant Ioasaph Krokovskij (prof. in Ac Kiovien. 1689—93). Theophanes Procopovyč (1711—15). aliique.

<sup>2)</sup> Notatu dignum est e Bibliotheca P. Mohylae combusta (1658 et 1665), librum Thomae „de sacramentis“ superesse, manu ipsius metropolitae subscriptum. Cf. Макарій Булгаковъ — Исторія кievской академіи. Санктпетербургъ 1843, 61.

<sup>3)</sup> »...Авторитетъ Ооми Акв. ставился выше другихъ« — Д. Вишневскій, Кievская Академія въ первой половинѣ XVIII ст. Кievъ 1903, 218.

<sup>4)</sup> Bibl. Monaster. S. Michaelis Kiov. Cod. Nr. 1706.

<sup>5)</sup> Bibl. Kiov. Sem. Cod. VIII. 1. 62. et VIII. I. 44. Cf. Макарій Булгаковъ — Петор. Кievской Академіи.

— cum quibus sit conclusio nostra.“<sup>1)</sup> Quaestiones profundas de demonstrabilitate existentiae Dei, de omnipraesentia divina aggrediebantur, quamvis et ridiculas e commentariis minoris valoris quandoque perpenderent.<sup>2)</sup>

Cursus theologicus quatuor annos complectebatur, quibus durantibus summa totius theologiae (non modo compediario) tractabatur. Questionibus controversis assidua attentio dedicabatur.

Schema theseos erat posterioris scholasticae: status quaestionis, argumenta, obiectiones. Argumentum e ratione assidue evolvebatur atque in dirimendis sententiis Thomae mens amplectebatur.

Theologi Kiovienses pari modo ac catholici commentarios in summam Doctoris Angelici conscribebant. Innocentius Popovskij reliquit: „Tractatus in primam partem Summae theologiae doctoris angelici divi Thomae de Deo...“<sup>3)</sup> Materia theologica iterum sec. Aquinatem distribuebatur. Praelectiones ex annis 1721—25 (forsan Prof. Volčanskij) incipiunt: „Nos universam theologiam dividemus in tractatus ac disputationes et anno praesenti sequendo Thomam agemus de Deo uno in essentia et trinis in personis atque de Angelis, quae autem ulterius erit disputatio annis sequentibus, si Deus voluerit, indicabimus.“<sup>4)</sup>

Praeter Thomam professores Kiovienses operibus recentiorum scholasticorum usi sunt. Saepe saepius Gregorius

1) Bibl. Kiov. Acad. Cod. J. 11. 66. 7. fol. 86.

2) Georg. Konyskij contemptim loquitur de istis commentariis „на смѣтяхъ интерпретовъ“. Vyšnevskij p. 175.

3) Bibl. Kiov. Eccl. Sophiae Cod. 221.

4) v. Булгаковъ — И. К. 137. Liber scholarius a. 1642—46 omnino sec. Thomae S. theologicam divisus est. ib. 69.

»Значить для составления своихъ лекцій по богословію професора Кіевской Академіи, помимо Өми Аквината, знакомились, повидимому, со всею католическою богословскою наукою, развившеюся послѣ Аквината по XVII. ст. включительно.« Вишневецкій 210/1  
 »У учителей богословія между которыми особенно славился Іоасаф Кроковскій были подъ руками руководственныхъ книги Петра Льомбарда, Өми Аквината, Дунса Скота і другихъ и по нимъ они составляли свои уроки«. Василій Пѣвницкій — Рѣчь о судьбахъ богословской науки въ нашемъ отечествѣ. Труды Кіев. Дух. Акад. Кіевъ 1869. т. IV. ст. 160/1.

de Valentia, Suarez, Lugo, Pallavicini aliique citantur.<sup>1)</sup> Non solum methodo scholastica docti Kiovienses usi sunt, sed etiam doctrinam catholicam tradebant excepta processione Spiritus Si a Filio et primatu. Nam in aliis quaestionibus controversis ut purgatorii, immaculatae conceptionis, epicleseos catholice sentiunt. Innocens Popovskij consecrationem per epiclesim directe impugnat,<sup>2)</sup> qui etiam immaculatae conceptionis dogma tenet.<sup>3)</sup> At Volčanskij Thomam, Albertum M., Bonaventuram contra Scotum adducit. In polemica literatura s. XVII s. Thomas saepe respicitur. Meletius Smotryckij S. Tb. (III. q. 8. a. 3; q. 25.) impugnat.<sup>4)</sup> Chrystophorus Philaletus in Apocrisi Sent. IV. q. 25. a. 3. ad 3. appellat.<sup>5)</sup>

Inde facile nunc oritur persuasio doctrinam Kiov. ecclesiae propter S. Thomae influxum cum catholica consonare eique ex omnibus orthodoxis proximam esse.

3. Sub influxu Kioviae Thomae doctrina Moscoviae propagata est. Primi professores, discipuli Academiae Mohylanae, theologiam scholasticam tradebant ut Simeo Polockyj, Theophanes Procopovyč, Epiphanius Slaveneckyj. Primus rector Theophylactus Lopatynskij († 1740) studia Kioviae persolvit

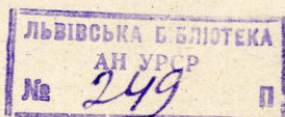
<sup>1)</sup> Cf. Palmieri — Theol. orth. 158.

<sup>2)</sup> „Irrepsit noviter erronea quorundam opinio dicentium conversionem eucharisticam fieri non per verba Christi: accipite et manducate: hoc est corpus Meum. sed per orationem sacerdotis consecrantis et per verba S. Basilii: „fac Domine, panem hunc honoratum corpus filii Tui...“ Bibl. Kiov. Eccl. Soph. Cod. 219. fol. 2<sup>r</sup> v. Вишневскій op. c. 223.

<sup>3)</sup> „Deipara Virgo pro nulla unquam instanti contraxit peccatum originale Ita Sacro-sancta Orientalis Ecclesia imo et occidentalis.“ Bibl. Kiov. Eccl. Soph. Cod. 221. fol. 205, Cod. 219, fol. 104<sup>r</sup> Вишневскій 227.

<sup>4)</sup> V. Др. Кирило Студинський — Памятки полемічного письменства кінця XVI і поч. XVII в. т. 1. Львів 1906 (Памятки укр. руської мови і літ. Т. 5.) 264. 284.

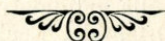
<sup>5)</sup> »Чи згожається зь своимъ Томашемъ Аквініотомъ, который, реченые Урбановы слова выкладаючи, твердить, же святокупство дѣется такъ презъ даючого, яко и презъ беручого рѣчи церковные взглядомъ причины, ласки, прихильности, послуги, датку, — а згода учинку всякого, тѣломъ выконаного; и дару всякого, который на пѣннзѣ можетъ быти ошачованый«. Памятки полемической литературы въ Западной Руси Кн. II. (Русск. истор. библиот. т. 7). Петербургъ 1882, 1616.



pluraque e Summa theologica S. Thomae hausit.<sup>1)</sup> At tellus pro scholastica in Russia non erat tam fertilis, sicut in Ucraina. Docti „Parvo-russi“ mox de latinismo suspecti sunt, immo et haereseos accusati. Ideo vocati sunt magistri graeci, fratres Lechudae.<sup>2)</sup> Eiecta scholastica post tam radicalem reformationem in theologiam russicam protestantismus, a Prokopovyč iam invectus, irrepsit. Apud recentes orthodoxos russos auctoritas Thomae restituitur.

Quae dicta ad conceptum de influxu Thomae in Orientem efformandum sufficiant, quamvis non plenum et perfectum. Plura enim opera huius periodi inedita, pulvere contacta in bibliothecis Vaticana, Ambrosiana, montis Athos, Venetianis, Oxoniensibus, Parisiensibus, Bucarestanis, Petropolitans, Moscoviensibus, Kioviensibus quiescunt operariosque ac editores exspectant.

Itaque una cum influxu conclusio de valore Aquinatis pro Unione patet. Opera S. Thomae frigora et glacies separationis ecclesiarum calefecerunt defensoribusque Unionis aptissima et tutissima arma praestiterunt. Plura argumenta (in processione Spiritus Si, doctrina de sacramentis) Orientales sibi apropiarunt. In operibus Aquinatis profunditas theologiae occidentalis Orientalibus apparuit eorumque productionem decadentem regeneravit. Puto me non multum a veritate aberasse cum affirmem, quo profundius theologi Orientales opera S. Thomae cognovrint, eo firmius Unioni ecclesiarum adhaesisse.



<sup>1)</sup> A Palmieri — Theol. orth. 165. Півницікій оп. с. 171.

<sup>2)</sup> „Вмѣсто ученыхъ малороссовъ, заподозрѣнныхъ въ шаткости мысли, въ школу призванье были Греки Лихуды.“ Півницікій оп. с. 172. Simeo Polockyj auctoritate gaudebat, quia imperator discipulus eius erat Non obstanter eius »Винець виры« interdictus erat, „потому что сплетенъ изъ вымышленій Скотовихъ, Аквиновыхъ, Ансельмовыхъ и тѣмъ подобныхъ еретическихъ блядословіій“. Sylvestro Medvedev paenitentia imposita erat. Theologi Mosquenses professionem facere coacti sunt: »что если писали душегубительныя, обманныя словеса, то это произошло отъ книгъ кievскихъ, отъ прелести латинскія, еже кievскія новыя книги утврждають“ ib. 171.

## Про правне становище церкви в козацькій державі

[Dr. Nicolaus Čubatyj — De statu ecclesiae iuridico in cosacorum republica]

I. Ecclesia in habitudine ad potestatem publicam et societatem iuxta acta secundae partis XVII saec.

II. Partes laicorum in muneribus ecclesiasticis instituendis.

III. Partes laicorum in bonis ecclesiasticis administrandis.

IV. „Homines ecclesiastici“.

V. Privilegia status clericalis.

VI. Iudicia ecclesiastica eorumque iurisdictionis amplitudo.

Sub finem XVI saec. in Ucraina unio ecclesiae non unitae cum Roma concluditur, quo pacto communitas ucrainica in fautores et adversarios unionis, ipsa autem ecclesia in duas partes dividitur. Pro unione pugnat tota fere hierarchia, contra vero clerus inferior et cosaci, favente nempe maiore parte laicorum. Coram republica polona uniti ut legales representantes ecclesiae ucrainicae habentur, disuniti autem utpote oboedientiam episcopis recusantes, reperiuntur in statu illegitimo. Attamen habito quoque respectu suae legalisationis ecclesia unita non valebat ea iura sibi vindicare, quibus catholicus clerus in Polonia gaudebat, imo etiam promissa atque cautellae in brestensi documento a rege polono factae, praetermissa nec ad actum deducta sunt. Quid miri igitur, quod opinio publica in Ucraina, tunc ceteroquin unioni minus favens, contra actum brestensem se convertit; in statu vero illegitimo existentem disunitam ecclesiam sub suam protectionem sumpsit. Protegentibus saecularibus a patriarcha Theophano restituta est hierarchia disunita (1620). Hic quaerenda est ratio, cur in restituta republica ucrainica sub Bohdano Chmelnyckyj (1648) unio ne tolerata quidem sit atque etiam iidem hetmani (praesules reipublicae), quorum benevolus animus erga unionem compertus est (Vyhovskij) hac in re nihil mutare potuerint. In republica cosacorum privilegiata religio facta est orthodoxa. Res, cuius interest, apparet relatio ecclesiae ad potestatem civilem; haec neque independenti positioni Ecclesiae catholicae in Occidente, neque caesaropapali praepo-

tentiae auctoritatis civilis in ecclesiam, sicuti in vicina Moscovia aut in Byzantio similis est. In Ucraina ecclesia dependens evadit non a potestate reipublicae, sed a communitate. Luculenter id proditur tempore pertractationum Ucrainae cum Moscovia de protectoratu imperatoris recipiendo (1654), demum in XVIII saec. quando politica autonomia Ucrainae aboleri incipit, illa commutatur.

Influxus hominum laicorum in rebus ecclesiasticis eo proditur, quod illi in muneribus ecclesiasticis, fere omnibus, instituendis magnas habent partes utpote in eligendis metropolita, episcopis, hegumenis quorundam monasteriorum et praepremis clero parochiali. Populus quoque per „tytarum“ a se electum administrat bona ecclesiastica. Ecclesia unita strenue pugnabat contra hunc nimium laicorum influxum in res ecclesiasticas et tandem ad finem XVIII saec. eum fregit. Clerus in Ucraina cum familiaribus aliisque laicis a se dependentibus format ordinem „hominum ecclesiasticorum“. Collectio legum ucrainicarum ex prima parte XVIII saec. sub titulo: „Права, по которымъ судится малороссійскій народъ“ (Leges sec. quas populus Parvae Russiae iudicatur), plures clausulas complectitur, ne coetus hominum ecclesiasticorum augetur.

Homines ecclesiastici, in specie vero clerici, compluribus gaudebant privilegiis. Personam clerici eiusque familiam tuetur lex pariter ac personam ordinum privilegiatorum — cosacorum et nobilium. Maximi vero momenti est privilegium fori. Iudicia ecclesiastica adhuc habebant personalem iurisdictionem, in homines ecclesiasticos quoad causas fere omnes, nec non iurisdictionem obiectivam in omnes orthodoxos quoad nonnullas causas. Comparantibus amplitudinem potestatis ucrainicorum iudiciorum ecclesiasticorum tempore antiqui, ucrainici principatus (saec. XI—XIV) et reipublicae cosacorum apparet illam sub utroque respectu esse limitatam. Iurisdictio obiectiva ferme ad causas matrimoniales limitatur. Aliae autem causae olim iurisdictioni ecclesiasticae redactae transmigrarunt iam ad forum iudiciorum saecularium. Singulare est, quod tunc iudicia saecularia poenas ecclesiasticas reis imponebant.

## I. Церква а державна влада та громадянство по правовим актам II половини XVII в.

Останні десятки літ до Хмельниччини се час завзятої боротьби між зєдиненою з Римом частию української церкви а незєдиненою. Незєдинена, православна церква стояла в сталій опозиції до польської держави; уніятська, хоч на позір мала дещо більше сприяючі обставини, на ділі — крім особистої прихильности зі сторони короля Жигмонта III і ще декого з його окруження — була полишена власній долі. Українські владики, які, крім двох, підчинилися апостольській столиці, створили для православної церкви доволі прикре положення саме з огляду на його правну сторону. Се старий порядок у церковному

життю, що в імені вірних мають право говорити лиш владики, а тут вони могли репрезентувати переконання і думку лиш части вірних — тих, що прийняли унію. Зате православне нище духовенство та нарід не були властиво управлені виступати в якихнебудь церковних справах перед державою, противно вони мали слухати владик, з якими однак їх вже нічо не лучило. Звідси то витворювався стан, який мусів доводити до різких конфліктів між обома сторонами за приходи, церкви й т. д. Всякі виступи православних перед державою поза плечима владик-уніятів правно носили характер непослуху епархіяльним єпископам та нелегального поступовання. Говорю тут в розумінню світського, а не церковного права, бо в сім случаю в розумінню церковного права правовість чи безправство залежить вповні від точки погляду католицького чи православного. Відновлення православної єрархії патр. Теофаном (1620), було теж вчинком нелегальним, який аж згодом в 30-тих роках легалізовано перед державою, хоч й тоді православну церковну організацію лиш толеровано як *malum necessarium*. Уніятська церква мала щоправда за собою стемпель легальщини та добути собі всі права, які мала латинська церква й духовенство, або хоч зреалізувати свої управління в таких розмірах, як їх предвиджував берестейський акт і його аннекси, було неможливим. Польський уряд як неутральний свідок придивлявся боротьбі обох таборів може якраз в імя засади *divide et impera!* Уніятське духовенство — як сказано — мимо на позір прихильного настрою польського уряду, повних прав духовного стану в Польщі аж до її упадку не добуло собі.

Настала Хмельниччина; козацький рух звернувся не лиш проти Польщі, але й проти унії. Не диво проте, що по сформуванню козацької держави унія не була тут вірою толерованою; вона згодом цілковито зникла з території нової держави. Навіть при гетьманах, яких симпатії до унії були безсумнівні (Виговський), або досить правдоподібні (Мазепа), ми нічого не чуємо про якенебудь існування уніятських громад на території козацької держави. Як сказано, унія правно в державі не була признаною. Тому й говорячи дальше про правне положення церкви й духовенства в нашій козацькій державі, матимемо на

увазі в першу чергу православному церкву, хоч кидаючи погляд на церковні події до повстання козацької держави або на сучасні поза границями Гетьманщини, то тут, то там торкнемося правних відносин і в уніятській церкві. Православна церква дістає зате в козацькій державі упривилейоване становище перед всіма другими толерованими віроісповідними групами. До неї примінено всі постанови литовсько-руського, польського та німецького права в користь католицької церкви. Колиж у XVIII в. піднято пробу перевести кодифікацію власного права, то кодифікатори не таяться з тим, що се лиш *mutatis mutandis* пересажені на рідний ґрунт артикули Статута, Саксона та Порядку<sup>1)</sup>. Тим чином православне духовенство в козацькій державі стає, подібно як католицьке на заході, станом зі своїм становим правом, а церква здобуває собі доволі значну самостійність супроти держави, питому радше католицькій церкві на заході, чим православної на сході, хочби в одновірній Москві. Та на ділі становище православної церкви на гетьманській Україні не ідентичне ні з типом західним, ні східним. При повній майже незалежності церкви від державної влади стрічаємося з величезним прямо голосом світського громадянства в церковних справах. Не диво проте, що не лиш фактичне, але й правне становище церкви в Гетьманщині переходить в окремішний тип, що є власністю лиш української землі, яко країни на пограниччю двох церковно-правних поглядів на відносини між духовною а світською владою — західно-європейською, католицькою та східно-європейською, православною.

<sup>1)</sup> Статут — се звисний Литовський Статут трьох редакцій з 1529, 1566 і 1588 р. Саксоном називали у нас польський підручник німецького права, зладжений львівським синдиком Павлом Щербичом 1581 р. на підставі курсуючого в Польщі підручника *Speculum Saxonum*, що значно вже відходив від оригінального німецького *Sachsenspiegel*, дальше на підставі підручника міського права *Ius municipale*, та підручника хелмінського права п. з. *Das alte Culmische Recht*. Підручник Щербича п. з. *Saxon seu Prawa Polski Maydeburškiy nasywaiaće Speculum Saxonum* був уживаний також на Україні, в першу чергу в міських судах, а за ними й в державних судах Гетьманщини, подібно як і другий підручник німецького права п. з. *Porządek Sądów u spraw miejskich prawa maydeburškięgo*, доволі поширений в Польщі та на Україні.



Таке становище української, православної церкви серед громадянства і в державі знаходить свій відгомін в цілій низці документального матеріалу зязаного з переяславським актом з 1654 р., в пізнійших статтях з другої половини XVII в., що нормують правні взаємини між Україною а Москвою, в гетьманських і полковничих універсалах, а вкінці в нашому правному збірнику з першої половини XVIII в. п. з. „Права, по которымъ судится малоросійській народъ“<sup>1)</sup>).

З черги перейдемо до подрібного зясування правного становища української православної церкви як інституції в козацькій державі, як воно представляється в правних жерелах сього часу, щоби опісля звернути увагу на правне положення духовного стану в Гетьманщині.

Подібно як в других державах сього часу і у нас гетьманське правління вважає церкву за Божу інституцію, що має свої надземські ціли, а якій з природи річи належитья виїмкове становище перед другими установами. Сей погляд, опертий на релігійнім підложу, перейшов також у правну ідеологію козацького уряду, впрочім він тягнеться червоною ниткою у всіх збірниках німецького та литовсько-українського права, на яких базували свої правні погляди й наші правники. Церква як інституція тішиться широким імунітетом від органів публичної влади, що уможливлює її зберегти свою самоуправу та судову

<sup>1)</sup> Збірник права п. з. Права, по которымъ судится малоросійській народъ, мало використований у нашій науці. Відкрито його в половині XIX ст. та печатав його щойно проф. А. Кістяківський в Київ. Унив. Изв. (1876—79). Сей правничий збірник походить з другої четвертини XVIII в. та містить права, по яким судилася Україна в добі Гетьманщини. Праці над кодифікацією сього збірника почались на приказ царського уряду 1728 р. та тягнулися аж до 1743 р. з перервами. Першим предсідником кодифікаційної комісії був генеральний суддя Іван Борозна, другим генеральний обозний Яків Лизогуб, під якого проводом переведено більшу часть праць. Кодифікацію покінчено 1743 р. під проводом генерального хорунжого Миколи Ханенка. Готовий збірник предложено в Москву до затвердження, однак в міжчасі змінився курс російської політики супроти України і готовий збірник санкції ніколи не дістав. Всеж таки для студій над історією українського права має він першорядне значіння, бо кодифікатори здебільша лиш скодифікували право, яким вже тоді суджено в публичних судах.

юрисдикцію. Ми свідками, як в перших десятках літ існування козацької держави вона не дає себе запрягти у віз, який поганяли сучасні гетьмани, але супроти козацького уряду зберігає значну незалежність, а навіть виступає як рівнорядний чинник, свого рода держава в державі. Зате вона вслухується дуже пильно у бажання громадянства, особливо її думаючої, більше освіченої часті. Митрополит виступає часто самостійно, незалежно від гетьмана, немов духовний гетьман, аналогічно до того, як й гетьман України ще довгий час зберіг старий, тепер вже пережитий характер, в першу чергу лиш гетьмана козацького стану. Ми свідками, що за часів першого гетьмана, великого Богдана, козацьке правління не вважає себе компетентним обов'язуючо говорити в імені церкви навіть зі заграничними урядами (Москвою); се авторитетно може робити лиш митрополит. На доказ наведемо оден, другий факт. Звісно, що до переяславського акту українська православна церква віднеслася спершу досить вздержливо; авторитетні духовні не брали в тім ділі участі. Колиж по переяславській раді (січень 1654) московські послы стали приводити нарід України до присяги на послух Москві, митрополит збороняє своїм церковним людям, себто тим, що жили в митрополичих добрах, присягати цареві, мовляв, се люде лиш від нього зависимі. „И митрополитъ говорилъ упорно: — читаемо в посольській реляції московського боярина Бутурлина — которые де шляхта и слуги и дворовые люди у него есть, и за тѣми въ Софейскомъ дому маестностей никакихъ нѣтъ, а служатъ де они всѣ ему митрополиту съ того, что онъ имъ дастъ отъ себя, и царскому величеству присягати имъ не годитца“<sup>1)</sup>.

Кілька тижнів потім виринув спір з московськими воєводами о кусок церковної землі, який вибрала собі московська залага під будову острога. Серед спору митрополит прямо заявляє воєводам, кн. Куракину та кн. Волконському, що гетьман Богдан Хмельницький міг піддатися цареві з усім запорожським військом, однак се ні його, ні підчинених йому духовних не вяже, бо мовляв „онъ де митрополитъ со всѣмъ соборомъ бити челомъ

<sup>1)</sup> Акты отн. къ ист. Южной и Западной Россіи, X, 256.

тебѣ государю о томъ, что ему быть подъ твоєю государевою високою рукою не посылаваль, и живетъ онъ съ духовними людьми о себѣ, ни подъ чьею властью“<sup>1)</sup>). Безперечно, що се слова кинені московським воєводам у сварці, та все таки вони ілюструють погляди українських духовних кругів на їх правні взаємини до держави та їх тенденцію за взором католицького духовенства як найбільше виеманципуватися з під залежності від державної влади. Переяславські переговори з січня 1654 р. та т. зв. Мартові статті, уложені сього таки року в Москві, хоч здебільша нормували усі справи України у відношенню до Москви, справу правного положення церкви в козацькій державі лишали на боці. Причини треба шукати в сій обставині, що митрополит як природний голова церкви доси не мішався у справи переговорів з Москвою та від себе не вислав до Москви ніякого посольства. Робить він се аж кілька місяців пізніше, висилаючи в липни від себе окреме духовне посольство у Москву під проводом звісного вченого полеміста Іннокентія Гізеля, ігумена Никольського Пустинного монастира в Київі; вона мала самостійно унормувати правне становище церкви в українській державі, що знайшлася під протекторатом Москви та в тій цілі уложити з царським правлінням свої „духовні статті“ аналогічно до загально-державних, мартових статей гетьмана Богдана Хмельницького. Аналогія вельми інтересна та знаменито освітлює взаємини церкви до держави в часах великого Богдана. Сі „духовні статті“ — як ми їх станемо називати — не дійшли до нас в остаточній редакції; маємо їх лиш в формі постулятів зі сторони митрополита, які по всякій певности були прийняті без значних змін. Вносимо се з того, що правне положення православної церкви по 1654 р. на ділі було таке, як воно зясоване у сих то митрополичих статтях. Вони констатують широкий імунітет церкви, як добре набуті права та привилеї з давних віків ще від старо-українських князів, а потім від литовських великих князів та польських королів. Українська православна церква з митрополитом на чолі є підчинена царгородському патріярхови.

<sup>1)</sup> L. с. X, 389—390.

Вона, як самоуправна церковна одиниця, користає з власної судової юрисдикції аж до найвисшої інстанції включно, якою є митрополит. Церковні уряди могли бути на будуче обсаджувані лиш правно предвидженим способом і то тільки українськими уроженцями, а так само духовних з України ніяким чином не можна було переносити на церковні уряди поза межі України. Та київська православна митрополія сягала поза межі Гетьманщини на землі Польщі та Великого Князівства, тому духовні статті застерігали митрополитови право свобідно зноситися з дієцезіями київської митрополії, що лишилися під чужою владою. Отсе головні постанови сих митрополичих статей з 1654 р.<sup>1)</sup>

Московський уряд сим разом видно уступив та згодився, щоби київська митрополія й на будуче була під благословенням царгородського патріярха та без ніяких змін зберегла свою дотеперішну самоуправу, хоч провідникови делегації Іннокентієви Гізелеви приходилося особливо що до першої справи зводити завзяту полеміку з Москвичами, якої слід зберігся в однім із документів до сього посольства, в архіві іностранних дел<sup>2)</sup>. Уступка царського уряду була лиш хвилева, доки відносини на Україні були в плиннім стані, а найбільше освічена часть українського громадянства — духовенство заняло неприхильне становище до переяславського акту. Та вже небавом користаючи зі слабости з української сторони за гетьмана Івася Брюховецького в т. зв. других московських статтях Брюховецького (1666 р.) знов висунуло царське правління жадання, щоби київський митрополит був в послушенстві московського патріярха<sup>3)</sup>. Заходи московського уряду знов не увінчалися успіхом задля рішучо неприхильного настрою Українців і на церковнім поли увійти в зависимість від Москви. Такий status quo зберігся аж до 1686 р. до вибору в митрополити Гедеона кн. Четвертинського. Тоді то без згоди українського духовного та світського громадянства, яке зібране на елекційнім синоді рішучо заявилося проти

<sup>1)</sup> Л. с. X, 741—742.

<sup>2)</sup> Л. с. X, 751—4. З Арх. Мин. Ин. Дѣлъ, Дѣла Малор. св. нр. 9, тетр. нр. 17.

<sup>3)</sup> Бантышъ-Каменскій, Источники Малороссійской Истории, Москва 1858, I, стор. 9, точка 5.

послушенства московському патріярхови<sup>1)</sup>, а лиш за згодою нововибраного митрополита та гетьмана Самійловича<sup>2)</sup> наказано з Москви „кіевской митрополіи быть подъ послушаніемъ патріярха московского между другими великороссійскими епархіями первоначальную и суда въ своей епархіи содержаны бѣ были, а патріярху въ тѣ суда не вступать и челобитень не принимать, соблюдая ту первоначальную митрополію въ такомъ содержаніи, какъ была подъ благословеніемъ вселенскаго константинопольскаго патріярха. Такъ же всѣмъ духовнымъ особамъ быть подъ митрополицикимъ послушаніемъ; а въ митрополиты выбирать волною елексією на посвященіе; гдѣ печатаніе книгъ, училища дѣтскіе имѣть и всѣ обыкновенія прежнія безъ перемѣненія содержати; а въ свѣтскія и въ военныя дѣла не вступати и къ полскимъ духовнымъ особамъ, безъ совету гетманскаго не писати а права ихъ и волности переменены и нарушены быть не имѣють“<sup>3)</sup>.

Царський указ був справді чимсь зовсім новим в життю української церкви. Се може перший раз від часів її існування світська власть видала так важне зарядження у чисто релігійно-церковній справі, як в справі послуху київської митрополії другому патріярхови. Сю сторону церковного життя респектували навіть польські королі, як довго ціла Україна була під Польщею, бо берестейський акт і старання піддати цілу українську церкву під послух римського папи все таки відбувалися за згодою синоду під проводом київського митрополита та в присутности єпископату. Царський указ може хиба рівнатися з ухвалою польського сойму з першого року панування Івана III Собеского (1676), яка забороняла православним Польщі зноситися з царгородським патріярхом<sup>4)</sup>. Колиж підійдемо до сього факту з точки погляду на правне відношення до себе духовної та світської влади на Україні, то він є по-

1) Писмо Авраамія митр. Білгородського до партіярхи московського Іоакима, Арх. Ю. З. Р. I, 5, нр. 12.

2) Арх. Ю. З. Р. I, 5.

3) Н. Василенко: Екстрактъ изъ указовъ... ст. 248—9. Матеріялы для исторіи економ., юридич. и общ. быта Старой Малороссіи, II. Чернигів, 1902.

4) Szaraniewicz, Patryarchat wschodni... ст. 129—130.

чатком переваги світської (сим разом ще посторонної) влади над духовною. Щоправда се не далось відразу відчувати у практичному життї, бо реакція проти такого наказування згори була доволі сильна не тільки серед духовного, але й світського громадянства. Се розумів також царський уряд, бо змінюючи найвищого зверхника української, православної церкви, майже зовсім не доторкнувся її внутрішнього устрою. Новий патріарх мав тільки посвячувати вибраного кандидата в митрополити. Поза тим самоуправний характер київської митрополії був незмінений; вона не зрівнувалася з другими великоросійськими епархіями, але ставала „первоначальною“ по патріаршій столиці. Як досі, так і на будуче митрополит був найвищою інстанцією для всіх церковних судів України; відклик від рішення митрополита до патріарха був недопускаємий, подібно як передше до царгородського патріарха. За місцевими людьми зберігалось право вільного вибору митрополита і других єрархів, так само всі установи української церкви в Гетьманщині мали бути ненарушені. В однім лиш случаю указ з 1686 р. обмежував дотеперішні права митрополита в порівнанню з його управненнями в духовних статтях з 1654 р., а саме, що обмежено свобідну кореспонденцію митрополита з духовними на території Річипосполитої; се міг він робити лиш за відомостю гетьмана. Покищо Москва сим вдоволялася; дальші свої централізаційні пляни відложено на пізнійше. Церковні реформи Петра В. були одним кроком наперед в напрямі централізації. По інструкціям звісного Духовного Регляменту заведено й в Києві духовну консисторію, а київський владика стратив свої митрополичі прерогативи. Та й Петрові реформи досягли лиш верхів церковного устрою на Україні<sup>1)</sup>, всякі окремішности української незєдиненої церкви знівлював аж царський указ з 1786 р., отже вже по остаточнім зліквідованню всіх останків політичної окремішности України. Імператорський указ до синоду й сенату з 10/IV 1786 р. перевів подрібні реформи на території бувшої київської митрополії, вводив степенування духовних посад та монастирів признаючи на всі церковні інституції та

<sup>1)</sup> Василенко, Екстрактъ, стор. 249—250, указ з 1734 р.

уряди відповідне удержання зі забраних під заряд держави церковних маєтків <sup>1)</sup>. Церква на Україні попалася в тісні пута цезаропапізму, стала інституцією, що мала працювати для державних інтересів великої Росії.

Як зі сказаного вище виходить, церква на Україні аж по кінець XVII в. зберігала свої ідіомати; византийсько-московський цезаропапізм був її чужий, а в його обійми попала вона аж тоді, коли Україна як політична одиниця перестала існувати. Дух українського державного та церковного права XVII в. сприяв можливо далекойдучій незалежності церковної влади від державної. Та миливбися, хто хотівби порівнувати фактичне й правне положення церкви на Україні до фактичного та правного положення католицької церкви на заході або хочби вже в сусідній Польщі. Там церква та духовенство замкнені в собі, а зависимі лиш від своєї влади — римського папи. Вплив не лиш держави, але й громадянства на церковні справи був обмежений. Там обов'язує засада, що в справах церковних може забирати рішачий голос лиш єрархія. Інакше було у православної церкви на Україні. Церква чи там духовенство у нас не є в собі замкнене як окрема інституція чи там стан. Зберігаючи свою самостійність супроти держави і не попадаючи в цезаропапістичну неволю, наша церква не зуміла зберігти подібної самостійності супроти громадянства. Вона не ізолюється від впливу світського громадянства, противно допускає його до голосу навіть в чисто церковних справах, не все з користю, коли йде о збереження ненарушимости канонів церкви. Світсько-громадянський елемент проникає в нас усі церковні установи, він впливає могутно на обсаду духовних урядів, а деколи навіть на вирішування чисто релігійних проблемів. Українське церковне право того часу та судова практика наших церковних судів стоять під великим впливом світського звичаєвого права українського народу, витворюючи нераз установи, які не все дадуться погодити зі засадами церковного права, як західного, так і східного. Се проникання громадянських чинників у церковне життя, свого рода, що так назвемо, громадянський папізм, є незвичайно характеристичною чер-

<sup>1)</sup> L. c. стор. 250 ssq.

тою у правовому життю української православної церкви XVI, XVII та XVIII в.

Нище обговорюючи подрібно деякі характеристичні інститути нашого церковного права, на многих місцях будемо мати докази на попертя вище сказаного. На сім місци насувається ще лиш одно питання, яке походження сього явища. По нашій думці, початків звичаю, що громадянство вирішує також церковні справи, треба шукати у старім вічевім ладі, який на кождім кроці надає окрему закраску нашому правовому життю в старій земській добі, а навіть ще довго по упадку нашої київської держави. Не говорячи вже блище про старі городські, вервні віча та др., вкажемо лиш на устрій т. зв. громад руського права ще в XV та XVI, а навіть XVII в. Де він зберігся, там громада вирішує всі справи громади з церковними включно. Аж щойно чужа правова культура видирає громадам з рук їх дотеперішні управнення. Коли завдамо собі питання, чому саме громадянство а не державна влада захоплює в свої руки вирішування так важних для державного життя справ, то мабуть не помилимося, коли поставимо твердження, що причини сього явища треба шукати у хронічній слабосильности нашої державної влади від смерти Ярослава, отже сливе від початків нашого християнського життя, а по упадку нашої держави в переважно неприхильнім настрою кождочасного окупатора до української церкви. Не диво проте, що коли східна церква вже з Візантії принесла зі собою тенденцію спиратися на світську силу, на українській почві шукала вона опертя на єдино сильнім, а рівночасно прихильнім для неї чиннику громадсько-вічевім. Звідси то й жерело так сильної інгеренції світської часті суспільности у церковних справах. Боротьбу з сим явищем підняла з одного боку аж унія в імя засади, що лиш єрархи мають рядити церквою, з другого боку Москва в імя державного цезаропапізму, до чого ще вернемо нище.

## **II. Роля світського громадянства при обсаді духовних посад.**

На всі церковні справи на Україні — як сказано — громадянство має в сій добі великий вплив. Воно не лиш



що живо інтересується справами церкви, але також бере участь при виборі кандидатів на духовні посади та в заряді церковним майном. Вертаючи до часів Гетьманщини, зауважимо, що се проявляється передовсім у мало не рішачім голосі не державної влади, але безпосередно світського громадянства при обсаді всіх духовних урядів, від митрополії до приходського духовенства включно <sup>1)</sup>.

Вплив вищих верств світської суспільности на вибір митрополита старий; походить ще з княжих часів, однак ся стара традиція в II половині XVI в. під польською владою стала переводитися, від коли обсаду київської митрополії і других владицтв узнав король своєю прерогативою. Хоч ніколи вона не зникла, то віджила на ново з повною силою від часів відновлення православної єрархії за гетьмана Сагайдачного. Тоді вибір і висвячення владик відбулися під охороною і при співучасті духовних, козаків та визначних українських громадян; від тоді сей спосіб обсади митрополичого стола увійшов у звичай, а з відновленням української держави, в право. Знайшло воно своє місце і в знаних вже нам духовних статтях з 1654 р. В третій точці говорилося там, щоби по смерті теперішнього митрополита, живучих єпископів, архимандритів та ігуменів вибір кандидатів на сі духовні посади відбувався вільними голосами духовних та світських людей — щобъ наступцы черезъ волное обиранье чину, какъ духовного, яко и мірскаго наступовали. Вибраними могли бути лиш Українці, бо в тій самій точці дальше говориться — а духовныхъ московскихъ на розсмотрѣніе и на всякія началства до Малыє Росіи чтобъ его царское величество не присылалъ. В рік Богданової смерті (1657) помер також духовний гетьман козацької держави митрополит Сильвестер Косів; на його місце на переяславській раді вольними голосами духовних і світських вибрано Діонізія Балабана згідно з постановами духовних статей з 1654 р. Насува-

<sup>1)</sup> Огляд виборного принципу при обсаді духовних посад в українській православної церкві до початку XVIII ст. дає Маркевич: Виборное начало въ духовенствѣ въ древнерусской, преимущественно юго-западной церкви до реформы Петра I. Полтава 1905. Праця була передше печатана в Трудах Київ. Дух. Академії 1871, сер.-вер.

ється питання, хто саме доконував вибору митрополита і в який спосіб? Кого треба розуміти під тими людьми „духовного и мірського чину“? З духовних брав в першу чергу участь другий по митрополиті церковний достойник в козацькій державі, чернігівський архієпископ, далі ігумени визначніших монастирів, київське та визначніше позакиївське духовенство — протопопи. Як виходить, усталеного спису управнених до голосування не було; ще менше був усталений спис людей мірського чину, що мали право брати участь у виборі. Вище згадано, вибір відбувся перед суверенним збором козацької держави, на військовій раді, якій прислугувало право вибирати гетьмана та вирішувати всі найважливіші державні справи. Там право участі мали всі козаки поголовно, хоч на ділі брала участь лиш старшина — генеральна, мало не вся полкова та звичайно козацький загаль того полку, де відбувалася рада та дехто з поближких полків. Напряма надавала старшина — отже побіч духовних людей, вони були ті люди мірського чину, яких голос рішав про вибір. Спеціально про переяславську раду з 1657 р. знаємо, що рішала там старшина. Вибраний не потребував царського потвердження, лиш апробати зі сторони царгородського патріярха, що нормально відбувалося через висвячення кандидата. Так само на військовій чигиринській раді (1663) вибрано слідуєчого митрополита Йосифа Тукальського. Першого митрополита, що прийняв благословення з рук московського патріярха, митр. Гедеона Четвертинського, вибрали духовні особи і мірські чини зібрані в Києві під проводом гетьмана Самійловича. Тепер з природи річи вже й посторонний чинник, Москва, мусіла мати деякий голос. Спершу він був невеликий, але згодом рішаючий навіть при застереженій „волній елекції“. Тепер ще само лиш прийняття свячення з рук патріярха було рівночасно затвердженням зі сторони царя. Впрочім при московським цезаропапізмі годі й подумати, щоби патріярх висвятив когось, хто бувби нелюбий самодержцеві. Про митр. Четвертинського знаємо, що він дістав потверджуючу грамоту від царів Івана й Петра. Ще одна обставина уможливила царському правлінню сильно впливати навіть на вибір кандидата в митрополита, бо хоч в згаданій грамоті з 1686 р. говорилося, щоправда — а на

Архієрейській Київській Престолъ въ предъидущія времена въ Митрополиты обирати имъ волною елекцією“, то рівночасно додавалося — по нашому Великихъ Государей... Указу, и за благословеніємъ Святѣйшого Патріярха Московского“<sup>1)</sup>. Свобода вибору митрополита скочувалася від тепер по тій самій стежці, що й свобідний вибір гетьмана. Право справді свобідного вибору обмежує при першим кроці сей государів указ, себто дозвіл царя, щоби вибір взагалі міг відбутися й то обовязково в присутности царського чоловіка. Кождому зрозумілим стає, яка се була — волна елекція. А й по такім виборі ще була потрібна згода патріярха — розумій царя. По такій процедурі відбувся аж вибір митр. Варлаама Ясинського (1690) по смерти митр. Гедеона. Про сей вибір маємо дуже подрібні джерельні вістки; дуже вони інтересні, проте варта їх навести. По смерти митр. Гедеона на запит гетьмана Мазепи, звернений до царя, як поступити при виборі нового митрополита, дістає гетьман той государів указ. Там писалося, щоби митрополита нового вибрати по старому обичаю і по гетьманським статтям, вольною елекцією, зібравши київських та других українських духовних і мірських знатних людей. Вибраний повинен бути мужем вченим зпоміж тамошних, природних горожан, людина політично і релігійно певна. Виконуючи указ государя, спрощує гетьман Мазепа до Київа людей — обоєго чину духовного и мірського, щоби — по старожитним вольностям й звичаям церкви Малороссійской, вольними голосами... всенародними в місто преставльшогося избрать нового<sup>2)</sup>). При сім виборі дасться ствердити два моменти, оден се цілковите відсунення від участі в виборі ширших кругів козацтва, що впрочім є згідне з внутрішнюю суспільно-становою еволюцією, яка під кінець XVII в. відбувається в гетьманській державі за Самійловича та Мазепи. Військову раду, в якій правно могли брати участь всі козаки, відсунено від всякого значіння при вирішуванню державних справ; її навіть не скликають. Тому коли мова про участь світських людей при виборі митрополита — то

1) Описаніє Соф. Соб. Дод. ч. 19, стор. 93.

2) Ibid. Дод. ч. 24.

мова тут про старшинську єрархію між козаками. Проте вибір митр. Ясинського відбувся вже не на військовій раді, але на духовно-старшинськiм зїзді в Київі, якого склад вже навіть дасться приблизно усталити. З духовних беруть там участь вже два владыки — чернигівський та переяславський <sup>1)</sup>, ігумени київських і других монастирів та протопопи; зі світських присутна там генеральна та полкова старшина й дехто зі знатних козаків. Другий замітний момент — се контролю і вплив царського уряду на вибір. І при збереженню старожитних вольностей і при вольній елекції, а навіть всенародно зуміли царські люди вибрати лиш бажаного Москві кандидата; явище се так добре нам знане при кождочасній обсаді гетьманського уряду. По сім звичаю був вибраний ще лиш оден митрополит — Йоасаф Краковський, три роки по його смерті (1718 р.) згідно з постановами звісного Духовного Регляменту настановлено в Київі духовну консисторію (1721), зложеноу з місцевого духовенства. Її тепер признано право вибору митрополита. Так як її народження відбулося без співучасті й волі її членів, так і її перший важніший виступ знегував царський указ. Вибраного консисторією в митрополити Іларіона Жураховського царський уряд не потвердив, а митрополитом сам назначив Варлаама Вонатовича. Він вже навіть не носив титулу митрополита, лиш архієпископа. Сим чином з другим десятиліттям XVIII в. старе звичаєве право, що митрополита мають вибирати люди духовного і світського стану, стратило свою силу.

Так само як вибір митрополита, по місцевому звичаєвому праву при сильній активній співучасті громадянства, відбувався на Україні також вибір єпископів та ігуменів; і тут взяв перевагу виборний принцип. Мав він також свою стару традицію в українськiм церковнiм праві, яку польські королі старалися переломити на передодні берестейської унії (II пол. XVI в.). Ще в половині XVI в. у виборі єпископів бере участь світське громадянство, а декуди навіть поспільство. Прим. при обсаді львівської столиці побіч клиру та шляхти великий голос мало міське поспільство згуртоване в брацтвах. У Львові від половини того

<sup>1)</sup> Переяславську катедру відновлено під кінець XVII в.

століття зачав вкрадатися антицерковний принцип наслідственності в родині Балабанів, який однак мусів уступити перед засадою виборності людьми духовного та мірського чину єпархії<sup>1)</sup>. Право вибору єпископа духовними та світськими людьми остоялося тут аж по кінець XVII в., себто до прийняття унії. В інших православних єпархіях в II половині XVII в. побіч права виборності виступає як помічне право королівської презенти, зясоване 1594 р. рішенням короля, яке звучало: митрополита и всѣхъ єпископовъ въ панствѣ нашемъ безъ поданья и презента нашего никто ставить, давать и посвящать не можетъ<sup>2)</sup>. Право королівської презенти побіч виборного принципу при обсаджуванню єпископських столиць удержалося при силі в єпархіях, що остали по 1648 р. при Польщі, а передовсім при настановленню уніятських єпископів і то зі значними обмеженнями, бо тепер мав тут до говорення ще хтось третій, сторонній, а саме — апостольська столиця. Право виборності в уніятських єпархіях зникло аж на початку XVIII в. Митр. Кишка не був вибраний, але іменованій королем в порозумінню з Римом<sup>3)</sup>. В уніятських дієцезіях нерідко за життя владики впроваджувано вже єпископа-помічника з правом наслідства — *episcopus coadiutor cum iure successionis*; про се дбали владики й Рим. Ціль була та, щоби забезпечити посідання владичої столиці перед посяганням православних, бо до відновлення православної єрархії, а навіть довго потім, кожда сідісваканція розпалювала боротьбу противної сторони о опорожнену катедру. Кількаразове фактичне настановлювання в уніятських дієцезіях єпископів-коадьюторів з правом наслідства мостило дорогу повстанню нового правного інституту, питомого уніятській церкві — єпископа коадьютора з правом наслідства. Зате у православних дієцезіях віджила на ново засада виборності єпископа духовними та світськими людьми. Жерела сього треба шукати у революційному, з державного польського становища крокови православних з 1620 р. Настановлення цілого ряду владик

1) А. З. Р. VI, 174.

2) Маркевич, Виб. Нач., ст. 92.

3) Narasiewicz, Annales eccl. ruth., ст. 582—3.

проти волі польського уряду, а лиш з волі православного громадянства та під опікою козаків — спричинило, що з одного боку сі громадянські кола мусли піддержувати настановлених владик усіми середниками, з другого боку се давало їм легітимачію мати своє слово у церковних справах, а в будуччині бути в праві брати участь у виборі владик. Так було до Хмельниччини, так остало й в своїй державі. Право вибирати владика має біле й чорне духовенство епархії, козаки та міщане<sup>1)</sup>. З поза епархії голос має митрополит та гетьманське правління. Чернігівський владика відграє у публичному життю Гетьманщини доволі важну, деколи більшу ролю, чим митрополит (прим. за єпископства Лазаря Барановича), тому місцеві кола, а також Москва, звертали на обсаду сеї столиці бачну увагу. Нам заховався навіть доволі точний опис одного вибору чернігівського владика. По смерті архієрея збиралися в архієпископськім дворі представники духовенства й світських людей чернігівської епархії на передвиборчу нараду. По всякій імовірности брали там участь з городського духовенства крилошани, з прочого епархіяльного протопопи, зі світських полкові старшини і сотники з полків на території дієцезії. На такій раді лиш намічувано кандидатів, яких імена подавалося до відома митрополита й гетьмана<sup>2)</sup>. Гетьман скликував обмежену військову раду, на якій крім генеральної старшини і лиш репрезентантів городского козацтва та Запорожців, були також представники митрополита і всіх станів чернігівської епархії. Кого вибрали, посилали до митрополита по свячення та потвердження. Від 1686 р. вибраного кандидата посилали у Москву по свячення й царське потвердження з грамотами від гетьмана і митрополита<sup>3)</sup>. Як бачимо, й при виборі владик громадянський чинник відгравав рівнож доволі важну ролю, а його силу зломив аж церков-

1) Як вище згадано, мова тут тільки про чернігівську епархію, бо другу дієцезію Гетьманщини, переяславську відновлено аж під кінець XVII в., коли то право виборности єрархів духовними та світськими доживало своїх останніх днів.

2) Подібний спосіб вибору вже передше пропонував Іван Вишеньський в посланію до кн. Острожського. Соловєв: Ист. Рос. X, 1449.

3) Маркевич, Виб. Нач., стор. 100.

ний московський централізм на початку XVIII в., впроваджуючи в сю ділянку церковного життя давлячу перевагу царського уряду з рівночасним обмеженням прав духовенства, знесенням прав світських кол, а навіть із вкороченням прав митрополита, якому доси від непамятних часів прислужувало право potwierджувати і святити електів.

Ту саму правну, питомо українську ідеологію — себто засаду виборности, що при настановленню архиєреїв, в повних розмірах стрічаємо щойно при виборі приходського духовенства. Право прихожан настановляти собі пастиря душ не зайшло до нас ні звідки; воно місцеве, своєрідне. Нагадує воно нам первісні християнські часи; однак не знає його вже ні сучасне церковне право східне, ні західне. Частинно лиш стрічаємо щось подібне у західно-європейських магдебургіях. Коріння сього нашого правного інституту сягають у глибоку старину правової культури України, у часи громадсько-вічевого устрою. Вєрв — стара наша громада з доби Руської Правди, се не лиш округ самоуправної адміністрації, вєрвного — пізнішого копного — суду, але також округ одної парохії, якої осідок стояв в центрі вєрви. Якщо громада — вєрв, зібрана на вічу, вирішує найважніші судові та адміністраційні справи в найширшому значінню, тож нічо природніше — по ідеології старого, українського, звичаєвого права — щоби й право настановлювання приходського священика та церковного причоту, заряд церковним майном та опіка над церквою рівнож належали до громади — зглядно виконного органу громадського віча — старця та його ради — добрих людей. Безумовне право виборности приходського духовенства стрічаємо по цілій українській землі в добі власної держави, довгі віки ще по її упадку, а навіть у сій частині України, що найбільше була виставлена на чужі культурні впливи — себто в Галичині в добі т. зв. руського права (*tempus iuris ruthenicalis*), то є в XV, а навіть XVI ст. Слідячи сю культурно-правну прояву в обсягу церковного життя, можна запримити ось яку засаду: де в громадах зберігся старий, самоуправний устрій, себто в громадах руського права, право вірних вибирати собі священика все було ненарушене. Противно, де упала громадська самоуправа, де на

місце руського права введено право німецьке або волоське, там також захитується й се право громади <sup>1)</sup>). Такий генеральний наступ на самоуправний лад наших громад піднято в Галичині на переломі XV та XVI століття, а на українських землях великого Князівства в половині XVI в. себто тоді, коли скріпилася домініяльна влада (приватна чи королівська) над селянином, коли зросли підданчі повинности, а навіть утревалося кріпосне право над мужиком. Остаточо се сталося з появою III редакції Литовського Статута. Домініяльний пан часто підносить право настановлювати своїм підданим священника; правних і фактичних середників до сього мав подостатком. Кожному є ясным, яка небезпека грозила моральному уровеню такого духовенства, ставленників зненавидженого пана. Проти вмішування домініяльного пана у сю ділянку церковного та громадського життя піднімає спільну боротьбу громада й церква <sup>2)</sup>). Треба признати, що в більшості з успіхом, бо домініяльному панови не дуже залежало на сій прерогації, а зате залежало на успокоєнню громади. Затє, де власник села хотів ломити се право громади, там мав силу се зробити. Старе право прихожан на вибір духовних в міських громадах піддержало введене загально магдебурське право, яке також і на заході знало виборність міських парохів. Наші кодифікатори Прав... покликаються саме в тім згляді на магдебурське право <sup>3)</sup>). В перших роках XVI в. інститут виборности приходських священників дочекався навіть точного зясування зі сторони духовної власти. Митрополит Йосиф Солтан на просьбу виленських міщан видає 1511 р. таке рішення в справі настановлювання приходського духовенства. Опорожниться парохія якимнебудь способом — через смерть пароха або усунення за кару, прислугує прихожанам право вибрати собі кандидата на

<sup>1)</sup> Громадами руського права звали ті громади, яких внутрішній устрій не улягав ніяким змінам, себто був такий, як в давнині. Нові оселі основувано вже лиш на німецькому, нерідко на волоському праві. В громадах німецького права не було самоуправи; громадою правив іменований дідичом вїт (Vogt або Schulteis — звідси польське *sołtys*). Громади волоського права се пастуші оселі; їх самоуправа посередна між оселями руського а німецького права.

<sup>2)</sup> На виленськїм соборі 1509 р. гл. Маркев. Виб. Нач. ст. 123 ssq.

<sup>3)</sup> Права... гл. VI, арт. 3.



пароха і з поручаючим письмом або з висланою особою прислати до владики по свячення. Владика провірює інтелектуальне та моральне уздібнення кандидата. Якщо провірка випала негативно, парохіяне до якогось (блище неозначеного) часу мають предложити іншого кандидата; не зробилиби сього, тоді єпископови прислугує право з уряду назначити священика та з письмом від себе поручити йому обняти посаду<sup>1)</sup>. В тім митрополичім рішенню право виборности парохів сильно підчеркнене і воно збереглося в повній силі всюди там, де не підірвали його якісь посторонні чинники фактичного чи правного характеру. Таким важним чинником у підірванню принципу виборности приходського духовенства була церковна унія. Хотяй в акті берестейської унії зберігалася обовязковість східного права, то згаданого інституту се не вратувало, бо його не знали постанови східного права; він питома українського походження. Централістичний дух католицького церковного права, започаткований на Тридентськім Соборі, продирався також й у внутрішнє життя уніятської церкви та не зносив ніякої інгеренції світського громадянства у такі суто церковні справи, як настановлювання парохіяльних духовних. Право призначування парохів переходить в компетенцію дієцезального єпископа при збереженню обмеженого права патронату. Впрочім вибір кандидатів на парохів став неможливий ще й тому, що Тридентський Собор ставив постулат образування будучих духовних в окремих

<sup>1)</sup> Ось дослівне рішення митр. Йосифа: Коли которого священика Богъ съ того свѣта збереть, або пакъ мы въ которого отоймемъ церковъ за его вину, а дѣти наши мѣщане межъ себе найдуть которого дяка доброго или попа въ тотъ часъ и съ нимъ сами къ намъ придуть, або его зъ листы своими пришлютъ, просячи причиняючися за нимъ, мы маемъ осмотрѣти и обрати съ нашими духовными: если онъ буде годныи къ той церкви Божей, тогда ему тую церкву дадимъ; а будетъ ли тотъ негодныи къ той церкви Божей, и мы иному дадимъ. А естли дѣти наши мѣщане виленскіе у подобный часъ такого попа или дяка межи себе не обыщутъ и къ намъ за часъ не пришлютъ, а ми зъ нашими духовными водли церковное устави обравши которого попа доброго къ той церкви годного ему церковъ дадимъ, тотъ маеть тую церковъ держати, кому перво дадимъ и до мѣщанъ маемъ листъ нашъ писати о немъ къ приходу тое церкви; они мають его принять и послушны быти по нашему благословеню. — Арх. Сбор. VI, 4. Вильна 1869.

семинаріях, а митр. Рутський й приватно й на Кобринськiм Синоді (1626 р.) ревно працював над введенням сеї постанови в життя також в уніятських епархіях. Другою причиною була ся обставина, що в часі боротьби між прихильниками а противниками унії обі сторони вічно передиралися за поодинокі приходи, церкви й т. д., тому уніятські єпископи не вважали вказаним для добра унії лишати сю справу лиш громаді та наражатися на се, що одна чи друга парохія опиниться в руках православних. Де унія була утрєвалена, там принайменше в XVII в. воля прихожан була респектована.

Зате у православній церкві виборний принцип при обсаді парохій не тільки що зберігся, але з окозачінням України, а тим самим зі скріпленням громадського самоуправного ладу він вповні розвивається та такий переходить у козацьку державу. Визначні люди духовного і мірського чину з цілої держави вибирали митрополита; ті самі кола в першу чергу з дієцезії вибирали владика, духовні меншого округа вибирали собі протопопа, якого владика лиш апробує, парохіяне свого пастиря душ. Стрічаємося тут з тою самою засадою виборности, що проникла цілу козацько-клясову, потім і державну організацію Гетьманщини аж по кінець XVII ст. Замітне, що коли мова про вибір приходського духовенства, то ще в XVIII ст. виступає сей правний інститут перед нами мало що не в такій формі, як її начеркнув ще на початку XVI в. митр. Йосиф Солтан. В добі полемічної літератури дочекався він богословсько-юридичного узгляднення у автора Апокрізіса<sup>1)</sup>, а аскетичного у знаного поборника православія, Івана Вишенського, в листі до кн. Острожського<sup>2)</sup> Зовсім подібне зясування права прихожан вибирати собі священника стрічаємо у нашiм збiрнику права з XVIII в., у Пра-

<sup>1)</sup> Читаємо там: „міряне признають за собою неотъемлимое право избирать достойныхъ іерарховъ и никто проти ихъ воли не долженъ поставляться, на основаніи антиохійскаго собора“. А дальше сам автор розумує: „пастыри церкви избираются для народа, для него и надъ нимъ поставляется духовная власть, потому-то онъ долженъ и избирать ихъ самъ изъ среды себя, поелико только одному ему можетъ быть извѣсна жизнь избираемого и его благочестіе“. (За Марк., ст. 129).

<sup>2)</sup> Соловєвъ: Ист. Рос. X. 1449.

вах... Читаймо митрополиче рішення з перших років XVI в. і відносні постанови Прав..., то нас прямо вражає, у як незмінній формі пережив сей принцип три, а може й більше віків. Читаємо там, що коли опорожниться якась парохія, мають прихожане й поміщик села або й фундатор церкви спільно вибрати кандидата на нового пароху не пізнійше, як до трьох літ по смерті попередника. Кандидат мусить відповідати всім вимогам церковного права — отже мусить бути православної віри, мати в парохії добру славу, бути образованим (учителній), походити з правого подружжя, бути повнолітним і не вихрестом. Сам акт вибору має відбуватися згідно з церковними канонами (без симонії) та однодушно — по общему согласію и усмотренію. Вибраного має громада з поручаючим письмом слати до владики по свячення. Якщо прихожане до трьох літ не вибралиби нікого або післалиби недостойного, який не відповідає приписам церковного права, а мимо того, що єпископ його відкинув, громада в короткім часі не вибраниби другого гідного, то право назначення пароху переходить на владику, а громада мусить його прийняти так, якби він походив з вибору<sup>1)</sup>. Хотяй наш збірник, говорячи про

1) Права... гл. VI, арт. 3. пункт 1 і 2. „Въ которомъ городѣ, мѣстечки или селѣ, при церквѣ настоящаго священника не станеть, или вновь где церковь построена будетъ надлежитъ старшинѣ, фундаторамъ и прихожанамъ, а въ владѣльческихъ маестностяхъ — владѣльцамъ и прихожанамъ же, въ немедленномъ времени, а не далѣе какъ въ треть года, избирать въ презвитери, по ихъ общему согласію и усмотренію, безъ покупа, дружби, всякой страсти и протчего неприличія, изъ людей достойнихъ, а именно: которій бы билъ православноя вѣры, честнаго обхожденія и добраго состоянія, учителній, изъ законнаго супружества рожденній, не новокрещенній, не младолѣтній, но лѣтъ совершеннихъ, и во всемъ такого чина достойній; а по избраніи, при писменномъ о той его достойности свѣдѣтельствѣ, архіерею той епархіи представляють для посвященія; архіерей же, безъ таковаго избранія и свѣдѣтельства никого не избраннаго къ той церкве посвящать, и посвященнаго уже, въ настоятель не опредѣляя, насильно насилать не имѣеть.

Когда же, въ небитіи при церквѣ настоящаго священника, ...не изберуть кого достойнаго... въ презвитери чрезъ треть года и затимъ би церковь осталась праздна безъ священнослуженія, или, хотя бь кто и избранъ былъ, но къ оному чину недостойній, и то отъ архіерея и прочаго духовнаго правительства доподлинно било би

се, покликується на обов'язуюче в Польщі та на Україні німецьке право (Саксонське Зерцало), а навіть мова там про участь власника села у виборі духовника, то мимо сього опертий він на нашім старім, звичаєвим праві; принцип виборности приходського священника прихожанами, тут сильніший від свіжо введеного за польським приміром — права дідича, а навіть права єпископа ординарія. Роля владики лиш берегти, чи особа достойна духовного уряду та чи відповідає вимогам церковних канонів. Підносимо се тому, бо на українських землях під Польщею в тім самім часі (кінець XVII, початок XVIII ст.), під впливом католицького церковного права, опертого на тридентських постановках та постановках шляхотського, домініяльного права, бере цілковиту перевагу засада, що пароха призначає ординарій на предложення патрона; громаду розбиту шляхотською долею там відсунено зовсім від участі в сім ділі. Відноситься то рівно до уніятських і православних приходів. Тільки в міських громадах брацтва аж до упадку Польщі зберегли за собою право настановлювати приходника. Зате — як сказано — в Гетьманщині се право громади остало при повній силі, а навіть там, де були вже поміщики цивільні чи старшини, їх вплив на вибір невеликий, а висказана норма в Правах... се радше постулять того нового старшинсько-шляхотського ладу, що вже й в Гетьманщині в тім часі став домінуючим, чим фактичний стан. Для зілюстрування повного права прихожан вибирати собі духовника наведемо оден документ акту вибору приходника з другого десятка XVIII ст. в селі Пусто-войтівка ромненського округу. Вибір відбувся під проводом ромненського протопопа Федора Семеновича скоро по смерті пароха села о. Самуїла. Перед протопопом стала громада під проводом старости Стефана, отамана Івана та других представників громади і всі вони одноголосно за-

усмотрено — то во мѣсто таковаго, должні будуть тѣ избиратели избрать и представить инаго, достойнаго; если бѣ же, въ томъ пренебрегая, и въ скорости никого другаго не избрали, тогда архіерей и мимо ихъ, по своему усмотренію, къ той церквѣ кого изволить за настоятеля посвятить или готоваго священника опредѣлитъ силенъ будетъ толко бѣ оній священникъ... былъ достоинъ и обходился бѣ... съ прихожанами такъ, какъ би и отъ нихъ самихъ былъ избранъ.

явили, що на учителя і пастиря душ людських вибрали вони собі дяка Василя, чоловіка гідного та знаючого відправу. Він має ожентись з дочкою покійного пароха та зараз по висвяченню обняти посаду, щоби „церковъ божественная не была на долгий часъ во отправѣ замедлѣнна“<sup>1)</sup>). З документа виходить, що сам вибір та пертрактації з кандидатом відбулися вже передше, а тепер наступила лиш офіційальна декларація громади перед протопопом, як урядовою особою зі сторони владики, на кого упав вибір. В імени громади говорить староста Степан. Громадські представники входять з нововибраним в умову. Справи матеріального вивінування пароха з одного боку, а обовязки приходського священника зглядом громади з другого боку, нормувалися окремими писаними умовами або льокальним звичаєвим правом; часом одним і другим. Умова звичайно означувала висоту поборів за треби, а парох обіцявав повнити свою службу побожно та нічого більше не жадати від громади понад се, що є в умові. Обовязки пароха супроти громади зясовують також Права...<sup>2)</sup>). На пароха накладається там обовязок добре обходитися з людьми, не утискати їх надзвичайними поборами, не бити, а бути духовним отцем; прихожане знова обовязані віддавати йому належну честь, слухати його заряджень та заряджень вищої духовної власти. Списування окремих

1) Гл. Киев. Стар. 1898/I. (З Арх. Генер. Канц. По Чер. оп. нр. 262). Документ походить з 1713 р. та звучить: Передо мною Феодоромъ Семионовичомъ, протопопоу Роменскимъ, зехавши въ село Пустовойтовку по змершому небожчику отцу Самуилу, ставши всѣ едностайне и вся громада упрошають по змершому небожчику по падѣ, иже всѣ мовлять: ежели приймешъ сего дяка на имя Василя, который у насъ третий рокъ на дяковствѣ зостаеть, бо онъ покорный и способный въ отправѣ церковной, дочер еи взяти, и ми на то всѣ позволяемъ жеби мѣли себѣ за учителя и пастиря душъ людскихъ, жеби церковъ божественная не била на долгий часъ во отправѣ замедлѣнна.

Притомъ было людей зацнихъ и вѣри годнихъ, напродь: при Стефану, старостѣ Оксютимскому и Пустовойскому, Ивану, атаману, Заворотку и Микитѣ, войту, рибалцѣ Ивану, ктитору Чорному и Мартину Иваненку и Степану Тимошенку и Ничипору Черевку, и Феодору Бабью и иного на той часъ было не мало.

Стефанъ, староста, со всею громадою низко кланяюсь.

2) Права... гл. VI, арт. 3, пункт 3.

умов, а також уміщення відносних постанов у Правах... будь-що-будь в збірнику світського права, свідчить лиш про се, що се були справи, на тлі яких, видно, приходило частіше до конфліктів між парохом а прихожанами. Приміром ще й нині так дразлива справа поборів за треби, в половині XVIII в. була так само актуальною. Нам навіть зберігся документ з того часу, який свідчить, що до гетьмана Розумовського підношено жадання, щоби світська влада усталила такси на треби — свого рода Йосифінський патент<sup>1)</sup>. Інститут виборности приходського духовенства перетревав аж до знесення самоуправи України — отже скоро цілий вік мимо того, що вже багато вчасніше Духовний Реглямент Петра В. віддавав сю атрибуцію в руки дієцезальних владик<sup>2)</sup>. Нарід боронився проти накидуваних з гори духовних. Прим. ще 1768 р. київський митр. Арсеній Могилянський доносив Св. Синодови, що прихожане і поміщики на Україні проганяють духовних призначених з гори згідно з Духовним Регляментом, а жадають висвячення своїх вибранників, хоч вони до духовного уряду неспосібні<sup>3)</sup>.

Юридичний звичай XVI і слідуєчих віків, що світські люди беруть також участь при настановлюванню настоятелів деяких монастирів, не легко навязати до якоїсь подібної установи з часів нашої першої держави. Його початки сягають мабуть вже в часи чужої окупації. Монастирські жилища, позбавлені опіки своїх князів, мусіли шукати опертя і опіки у благочестивого громадянства, щоби удержатися при ворожій владі та дальше повнити свою культурну працю. Річ ясна, що з опікою продиралися світські впливи й в монастирські мури, коли прийшлося по опорожненню місця настоятеля заступити його другою особою. Ще й іншою дорогою продиралися світські впливи у монастирські мури — монастирі посідали добра, а до заряду ними потребували світських людей, які

1) Р. 1751 полковник Теодор Остроградський в окремім листі просить гетьмана Розумовського усталити такси на треби, бо на подібні жалоби духовна власть мовчить. — Київ. Старина 1891/IX.

2) Духовний Реглямент, стор. 38 (за Маркев.).

3) Руководство для сельскихъ пастырей 1861, стр. 568 (за Маркевичем).

очевидно рівнож хотіли мати голос при настановлюванню монастирського настоятельства. Вкінці деякі монастирі все були осередками культурного життя, тому не диво, що світлійші люди зпоміж світського громадянства інтересувалися тим, що діялося в монастирських мурах та дбали, щоби провід монастирського жилища опинився в належних руках. Тут треба шукати жерела сього звичаю, що, подібно як при виборі митрополита та владик, світські люди беруть також участь у виборі настоятелів деяких важніщих монастирів. Ясним є кождому, що увага української суспільности під ворожою або що найменше невтральною для східної церкви владою зверталася в першу чергу на стару твердиню української духової культури, Печерську Лавру і тут вже найвчасніше здобули собі світські люди голос при виборі настоятеля. Вісти про таке право мірських чинів маємо вже в XVI в. При виборі настоятеля Київсько-Печерської Лаври беруть участь вже тоді духовні та мірські чини, одначе склад управнених дещо інший, як при виборі владик. З духовних управнених є до вибору в першу чергу жителі — старці того манастыра Печерского, всѣ братья чернцы, крылошане, застолпники и вся капитула, з мірських чинів шляхта київської землі — князи, пани шляхта, обыватели зъ землѣ Киевское<sup>1)</sup>. А біле духовенство? Доказів про якусь значнійшу участь білого духовенства не маємо. Київсько-Печерська Лавра навіть у відносинах до митрополичої влади тішилася егземпцією, а була підчинена прямо патріярхови яко ставропігія ще від р. 1484. Митрополит міг тільки на прошення жителів Лаври настановлювати ігумена або духовника<sup>2)</sup>. Правда, в добі берестейської унії зроблено пробу підчинити Лавру митрополитови (1595), одначе се зарядження польського уряду, оперте аж о авторитет папи, по чотирьох роках відкликано (1599). Чи проте мало світське духовенство голос при виборі архимандрита? Митрополит — титулом свого поважного становища в українській церкві — так; може ще дехто з визначніщих духовних людей, зате щоби правно була предвиджена участь репрезентантів духовен-

<sup>1)</sup> Арх. Ю. З. Р. I, 1, ч. 14 з р. 1576.

<sup>2)</sup> Арх. Ю. З. Р. I, 1, ч. 1.

ства — то мабуть треба відповісти — ні. Вибраного архимандрита в добі унії лиш потверджував король, побираючи при сім невисоку оплату 50 золотих. Від коли козащина стала також заінтересованою в культурному життю наддніпрянської України (від Сагайдачного), голос козаків у сій справі був не останній. За Гетьманщини право потверджувати печерського архимандрита, вибраного духовними і мірськими чинами, належало до гетьмана, від часів церковної зависимости України від Москви — до московського патріярха. Правда, 1686 р. московський уряд в порозумінню зі своїм патріярхом знехтував ставропігійські привілеї Лаври та підчинив її митрополії<sup>1)</sup>, одначе вже Петро В. наново виняв Лавру зпід митрополичого присуду, а яко — древню Ставропигію — підчинив прямо московському патріярхови<sup>2)</sup>. Йому відтепер Лавра була прямо підчинена. Поза Печерською Лаврою не всі монастирі стояли в однаковій зависимости від держави та громадянства. Прим. всі прочі київські монастирі — як Михайлівський, Пустинно-Миколаївський, Межигорський, рядилися зовсім самостійно з внутра — отже самі лиш монахи<sup>3)</sup>, — інші при співучасті православних громад і брацтв, прим. виленський Троїцький та львівський Онуфрїївський. В сих останніх світське громадянство не лиш що має голос при виборі настоятелів, але навіть бере участь в адміністрації монастирських маєтків. Як вже вище нераз згадувано, пояснити се можна лиш напруженими відносинами між прихильниками а противниками унії так, що монастирі, щоби остоятися, мусіли спиратися на піддержку зорганізованого православного загалу — в першу чергу брацтв.

### III. Участь світських людей в заряді церковним майном.

Говорячи про правні взаємини церкви до держави та громадянства, завважуємо у нас на Україні знаменну прикмету — коли ходить о заряд церковними маєтками.

1) Опис. Кієво-Соф. Собора, Київ 1825, Дод. 19, стор. 92—3.

2) Л. с. Дод. 35, стор. 177—8.

3) Ак. З. Р. II, 121 і Опис. Кієво-Соф. Собора, Дод. 46, стор. 256—7.



Церква на Україні хоч посідає значні маєтки, однак ними сама звичайно безпосередно не завідує. У нас пробивається немов ідеалістичний погляд на завдання духовних, що їх справа дбати про спасення душ, книжне діло, віддаватися аскезі, а про матеріяльні річі духовних інституцій най дбають світські люди, що стоять bliще церкви. На заході протинно, навіть само церковне право пильно береже, щоби матеріяльні засоби були у виключному завідуванні церкви, а духовні самі управляють своїми маєтками; тасто положили вони великі заслуги коло розвою матеріяльної культури країни. Інакше у нас; люди мірського чина не лиш що мають голос у суто церковних справах, але також завідують духовними маєтками. А може часто якраз протинно згадувані вище управлення світських у церковних справах опираються на факті заряду церковними добрами. Право й обовязок світських православних кол завідувати духовними маєтками новійшого походження та сягає рівнож в часи берестейської унії. Боротьба між прихильниками а протинниками унії о приходи, церкви, монастирі, катедри, мусіла заінтересувати ширші кола світського громадянства, бо лиш вони могли оборонити посідану позицію перед протинною стороною. Відносилося се очевидно більше до протинників унії, бо вони як сторона, що не могла покликуватися перед польським урядом на право, мусіли самі дбати о забезпечення свого стану посідання. Тут жерело зорганізованої опіки громадянства над церковним добром в особах т. зв. ктиторів по народньому титарів. Подібну установу стрічаємо ми у других православних народів, у Сербів та Румунів, одначе генетично уряд нашого титаря сягає у західне право церковного патронату. Патрон є рівночасно опікуном церкви, дбає про її піддержання, потреби й т. д. Де був патрон православної віри, там його первісний характер зберігався довше. Та вже в XVII в. православних патронів було щораз то менше, а патрон неправославної віри, річ ясна, не міг відповісти свому завданню. Тому православні віроісповідні громади, спершу свідомійші міські, а згодом і сільські стараються самі о потреби церкви; тим чином на передодні Хмельниччини серед розгару релігійних боротьб появляється на Україні при кожній православній церкві виборний

церковний староста, званий ктиторем або титарем. Вже сама назва ктитор вказує на походження від патрона; бож найважнішим жерелом права патронату на заході було ктиторство або оснування церкви<sup>1)</sup>. Опираючися на довіру своїх одновірців та церкви, значіння і управлення титара ростуть. Титар переймає у свою повну управу церковне майно, касу та має при помочи начальства громади, в містах при помочи виборної церковної управи, дбати про всі інтереси Божого дому. В часі опорожнення прихода він переймає також під свій заряд приходські маєтки, дає ініціативу до вибору нового пароха, заключає з ним умову, підписує акт вибору та поручає письмо до владики, дбає про настановлення дяка та другого церковного причоту. Титар є наставником „сестер мироносиць“, що збирали жертви на церкву, та шпитальних старців, що жили на прокормленню церкви. Він має велике значіння серед цехів, що все стояли близько церкви. Задля того вчислений він до церковних людей та підпадає під юрисдикцію церковних судів. Його значіння в громадянстві поважне; ктиторів стрічаємо часто у ратушних судах<sup>2)</sup>. Зате роля священника у заряді стисло церковного майна зовсім пасивна. Інституція ктитора поширилася зі західних окраїн України на схід по обох сторонах Дніпра. Виборне ктиторство перетревало на правім березі аж до упадку Польщі, на території Гетьманщини до четвертої десятки XVIII в. Царський уряд, ліквідуючи громадянські впливи на церковні справи України, забажав втягнути в зависимість від держави також уряд ктитора. Року 1734 появляється указ, який наказує вибирати на ктиторів лиш когось з полкової старшини, чим властиво знесено виборність титара. В консеквенції змінюється церковно-правний характер сього інституту; титар перестає бути церковним чоловіком себто виходить з під церковної юрисдикції. В таким характері перестає він бути опікуном церкви, а є радше мужем довіря уряду при кожній церкві. При так змінених обставинах церква старається відзискати належний її вплив на

<sup>1)</sup> Дехто виводить се слово від латинського tutor, отже опікун церкви.

<sup>2)</sup> Гл. Містечко Борисполе, ст. 73—4. (За Слабченком. Малор. полкъ, ст. 155, Зап. Нов. Унив. Вип. I. Одеса, 1909).

заряд церковного майна і досягає се в сей спосіб, що парох на спілку з ктитором адмініструють церковним добром. Значіння ктитора в Гетьманщині від половини XVIII в. паде тому, що ктитор стратив ґрунт, на яким опирався його авторитет — довіря загалу. Слід замітити, що сей інститут питомий українському церковному праву перейшов на північ до Москви і загально поширився<sup>1)</sup>.

В сказанім вище торкнулися ми кількох правних питань, що відносяться до церкви як інституції та вказували на характеристичну черту у правовому життю церкви на Україні, а се могучий вплив не держави, але самого громадянства на церковні справи. З черги приглянемося правному положенню духовенства як стану і церковних людей в державі, бо мимо того, що духовні стояли зі світською суспільністю у живім контакті — правно творили вони в козацькій державі окремий стан, про що ми вже мимоходом згадували на попередних сторінках.

#### IV. Церковні люде.

Заки приступимо до зясування правного положення духовенства в державі, мусимо усталити, хто підпадав під поняття духовного. У вузшім значінню належали тут лиш духовні з вищими свяченнями та монахи, у ширшому їх рідні, церковний причот, єпископські та монастирські управителі, вкінці люде, що жили при церкві; всі вони належали під присуд духовного, єпископського суду. Та до певної міри належала тут ще величезна скількість селян, що жили у церковних добрах і стояли під присудом єпископських та монастирських управителів. Тим чином підходимо до ширшого поняття, чим духовні, себто до поняття церковних людей. Поняття церковних людей знане нам з часів земської доби і є — як сказано — ширше від поняття духовенства. Є се всі фізичні і правні особи, які під публично-адміністраційним та судовим оглядом підпадають під юрисдикцію церкви.

На протягу кількох соток літ склад людей належних під церковну юрисдикцію змінявся, під деяким оглядом звужувався, під деяким розширявся. Вже в давнині до

<sup>1)</sup> Слабченко, Малор. полкъ, стор. 153 ssq.



церковних людей належали не лиш духовні з вищими священнями, але також їх рідні, весь церковний причот з ріднями, всі бідні, каліки, сироти та изгої, що стояли під опікою церкви, дальше деякі люде лиш хвилево як паломники, а вкінци гуманітарні інституції, як странні доми, лічниці, приюти і т. д. За чужої влади богато з дотеперішних церковних людей вийшло зпід церковної юрисдикції, як прим. изгої, бідні, каліки, паломники та гуманітарні інституції, хиба що їх удержувала церква, зате з огляду на змінений суспільний лад між церковними людьми знайшлися всі селяне, що жили в церковних добрах, а тим самим підлягали домініяльній власті церкви. Підчас коли за часів княжої доби церковні устави точно нам усталюють, хто належить до церковних людей, то з часів козацької держави не маємо документу, який подававби нам критерії приналежности під юрисдикцію церкви. Не маємо сих джерел не тому, щоби вони затратилися, або щоби ся справа була неясна, але тому, що у практичному життю се була річ знана і усталена через довгі віки на підставі Номоканона і світського права, як Статута, Саксона, Порядку і др. Коли сучасні адміністраційні чи судові уряди говорять про сю справу, то згадують про неї як про річ кождому знану, а покликаються загально на церковне право. Прим. говорячи про персональну юрисдикцію наших церковних судів, наш правничий збірник Права, по которим судиться малороссійский народ, покликують на церковне право „что духовному суду по церковнимъ правиламъ принадлежит“<sup>1)</sup>. Лиш принагідно чуємо, що до церковних людей належать також управителі владичих та монастирських дібр, церковні піддані, слуги, а навіть дрібні бояре, що живуть на церковних добрах<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Права... гл. VI, арт. 1, пункт 1. Всякіє власти духовніе и ихъ управители никого изъ мирскихъ въ духовній судъ въ дѣлахъ мирскихъ земскихъ, о имѣнія, долги, побои, грабительства, и въ другихъ симъ подобныхъ, а особливо въ криминальныхъ, къ своимъ судамъ привлекають не имѣють, и мирскимъ какогo нибудь званія и чина людемъ ни изъ кого въ такихъ мирскихъ дѣлахъ въ духовномъ судѣ справедливости не искать, но токмо что духовному суду по церковнымъ правиламъ принадлежитъ, тое въ ономъ от правлять и рѣшено бытъ имѣть.

<sup>2)</sup> Гл. Ак. Ю. и З. П. X, 256 і статті Дамяна Многогрішного.

В статтях Дамяна Многогрішного (1669) згадується навіть про існування якихсь списів церковних підданих. „И учинить имъ книги — читаємо там — сколько за Архієпископомъ и за монастиремъ въ отчинахъ ихъ мужиковъ“<sup>1)</sup>. В тім случаю ходило о се, котрі посполиті мають користати зі звільнення від податків на військо, бо згідно з четвертою точкою згаданих статей „до Архієпискуплихъ и Епискуплихъ и до монастырскихъ до подданныхъ ихъ, въ податехъ на войско дѣла нѣтъ“.

Упривилейоване становище духовних та церковних людей взагалі манило людей, приналежних до других, нищих і вищих верств дістатися й собі під церковну юрисдикцію та користати з упривилейованого положення. Як сказано, то відносилось до верств правно вище положених — козаків та до нище поставлених — посполитих. Видно, що надто часто лучалося, що козаки переходили у духовний стан, а тим чином звільнялися не лиш від всіх державних тягарів фінансової натури, але й від головного козацького обов'язку — військової служби, коли за гетьмана Данила Апостола появляється царський указ (1734), який забороняє владикам святити в єреї та діякони козаків і козачих дітей без дозволу приналежних полкових канцелярій, а знатних старшин без дозволу генеральної канцелярії. Якщо владика висвятивби козака без приписаного дозволу, а у нього не булоби дітей здібних понести за нього обов'язок військової служби, то мається у нього козацький ґрунт відібрати, а віддати світським крєвнякам козацького стану. Що більше — указ нормує навіть справи тих козаків, які прийняли духовні свячення до появи указу (1734). Що буде з обов'язками військової натури, що тяжіли на їх приватних ґрунтах — має рішити їх бувше полкове начальство згідно з обов'язуючим правом — по правамъ<sup>2)</sup>. Про які се права

<sup>1)</sup> Бантышъ-Каменскій: Источники, I, стор. 11.

<sup>2)</sup> Василенко, Екстрактъ, стор. 249. Указ з 1734 р. — Изъ малороссійской старшины, козаковъ и ихъ детей, безъ атестатовъ полковничихъ и старшини полковой, а знатныхъ безъ позволенія генеральной канцелярії въ дьяконы и попы не посвящать, а которые до сего указу посвящены и имели за собою жалованье и козачіе ґрунта, и техъ будутъ челобитчики, и тѣ дела решитъ по правамъ; а кто за тѣмъ указомъ будетъ посвященъ, а дѣтей мужеска полу въ службѣ

мова, указ не згадує, та він має мабуть на думці постанову глухівських статей Дамяна Многогрішного (1669), де говориться, що лиш бенефіціяльні маєтки світського духовенства та монастирські добра є вільні від всіх державних тягарів (військової служби й податків), зате з приватних маєтків світського духовенства мається побирати податки на військо, як еквівалент за обовязок військової служби — а изъ протопоповскихъ и поповскихъ маєтностей поборы на козаковъ взимать противъ уложенъя козацкихъ маєтностей<sup>1)</sup>. Саме в тім часі, коли появился згаданий вище указ, що мав перепинити перехід козаків у духовний стан, наново підняла свої праці окрема комісія над кодифікацією права Гетьманщини під проводом визначного нашого юриста, генерального обозного Якова Лизогуба, якої плодом був звісний вже нам збірник — Права, по которимъ судится малоросійский народъ. В 4 артикулі VII глави знайшли своє місце провідні думки згаданого указу. Забороняється там громадам без посвідки відносної військової канцелярії вибирати козаків на приходських священників та посилати їх до свячення; владикам забороняється такі особи висвячувати. Канцелярії можуть потрібні посвідки видавати лиш козакам або неспосібним до військової служби або таким, у яких є кому за них повнити військову службу. В сім другім случаю вільно посвідку видати лиш тоді, коли є до сього важна причина, отже як кандидат справді надається до духовного стану, а громада конечно бажає собі мати його за священника. Сю обставину треба на посвідці виразно зазначити и „аттестовать за таковими съ яснимъ показаніємъ о его жъ способности и желаніи прихожанъ“<sup>2)</sup>. Не менше як пере-

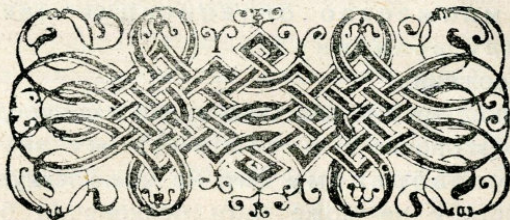
не будетъ, и у тѣхъ козацкіе грунта отбирать и отдавать родственникамъ.

<sup>1)</sup> Л. с. стор. 248.

<sup>2)</sup> Права... гл. VI, арт. 4. Не имѣють никакіе прихожане никого изъ войскового званія, а паче знатнихъ людей, въ чинъ презвитерскій избирать и для посвященія архіереємъ представляютъ мимо тѣ канцелярії, въ которихъ они вѣдоми суть; а хотя бъ и представленны были, таковихъ архіереи не должны посвящать безъ соизволенія и аттестатовъ тѣхъ же канцелярій; да и канцелярії оніе по искупу или по другой страсти аттестатовъ ни за какими войскового званія людьми давать не должны; а давать аттестати токмо за таковими,

ходу козаків у духовний стан, беріг уряд, щоби й ряди церковних посполитих — селян, не збільшалися через перехід у церковні села посполитих з нецерковних сіл. Такий перехід був також сполучений зі шкодою для публичних фінансів призначених на військові цілі. Всі нецерковні посполиті платили державний податок як еквівалент за неповнення військової служби; переходив такий посполитий під юрисдикцію церкви, ставав вільним від плачення згаданого податку, на чім тратив лиш державний скарб. Не диво проте, що держава, апробуючи приналежність духовних підданих під церковну юрисдикцію та їх звільнення від плачення державних податків, в згадуваних вже глухівських статтях гетьм. Дамяна Многогрішного застерігала собі — „и въ Архієпископли и въ монастирскіє вотчини вновъ ничово не принимать“ — себто, щоби в церковні добра не принимати на оселення нових посполитих.

(Продовження слідує).



кто би не былъ къ службѣ воинской способенъ, или би имѣлись у кого другіе сими, брати или родственники, вмѣсто его служить могущи, онъ же бы былъ во всемъ того сана достоинъ и аттестовать за такими съ яснымъ показаніемъ о его жъ способности и желаніи прихожанъ.

О. Др. Гавриїл Костельник

## Границі вселенної

[*Dr. Gabriel Kostelnyk — De finibus universi*<sup>1)</sup>]

(Продовження).<sup>2)</sup>

8. Проти заключення нашої тези в антиномії про границі простору можливий є ще й такий закид: Простір є безконечний у напрямі до щораз більшого — він тягнеться щораз дальше та дальше, й так у безконечність. Хоч поодинокі його части є зміримі, та всі разом вони не є зміримі, бо їх є безконечно багато. Так думають усі, що вважають простір за безконечний. До сього відноситься друга з ряду теза Erhardt-a: Безконечне множество ограничених частей дає безконечну величину.

Опроверження:

Сей закид ми вже властиво збили в попередньому розважанню. Безконечне в метафізичному значінню ніде й ніколи в сотвореному світі не може існувати. Отже частий простору не може бути безконечно багато. До сього долучуємо ще слідує розважання.

Дійсне безконечне навіть у частях не може підходити під міру, бо кожда його часть мусіла би рівнятися цілості (отже була би безконечною). В безконечному часті не має ніякого значіння, вона тут не є можлива. З того, що часть безконечного мусіла би рівнятися цілому безконечному, W. Ostwald<sup>3)</sup> заключає, що „безконечне“ не є ніяким поняттям, бо воно є суперечне в собі. До сього W. Ostwald

<sup>1)</sup> Summarium vide Bohoslovia II (1924) 28.

<sup>2)</sup> Гл. Богословія II (1924) 28—50.

<sup>3)</sup> Wilhelm Ostwald: Monistische Sonntagspredigten (Leipzig 1911 j 1912).



додає, що се такі не є для нас ніяким нещастям, бо ми безконечности ніде й ніколи не потребуємо. Він так розумує:

Возьмім два ряди чисел:

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 і т. д.  
2 4 6 8 10 12 14 16 18 20 і т. д.

Нехай кожний з тих рядів поступає в безконечність, то безконечне другого ряду буде саме два рази більше від безконечного першого ряду. Але оба ряди, каже Ostwald, є безконечно великі, отже собі рівні. Безконечне першого ряду чисел становить тільки половину „безконечного“ другого ряду, отже воно є лише його частию, а по мимо сього рівняється безконечному другому ряду. Виходить, що безконечне рівняється котрійнебудь своїй часті. Ясно, що таке поняття є в собі суперечне.

Щож на се сказати? Ostwald побаламутив прозоре поняття „часті“ непрозорим поняттям „безконечности“. Части лише доти є частию, доки є менша від цілості. Де части мала би рівнятися цілості, там части не є можлива, там нема частий. Тож у безконечнім части не має ніякого значіння.

Математичне безконечне не є здійсненою цілістю. А де нема цілості, там не може бути частий. Якщоб математичне безконечне мало статися цілістю, то воно мусіло би статись обмеженим числом. Перший ряд чисел, який ми навели за Ostwald-ом, у кожній своїй позиції буде саме за половину менший від відповідної позиції другого ряду. Можемо отже в першому ряду поступати в безконечність, але ніколи не дійдемо до тої позиції, котра рівнялася би відповідній позиції другого ряду. Тож безконечне першого ряду ніколи не буде рівнятися безконечному другому ряду, бо до безконечного годі дійти, бо воно ніколи не може здійснитись. Ось так відвертаємо цілий аргумент Ostwald-а. Математичне безконечне — се лише знак: „тут нема кінця“. А, як таке, не має воно ніяких частий. Безконечне першого наведеного ряду чисел можемо вирівняти з безконечним другим ряду тільки як знак („тут нема кінця“), а не як якусь конкретну величину. Таким способом одно безконечне завсіди буде координоване з другим

(с. є. завсіди обниматиме цілість сього другого безконечного), а ніколи не буде субординоване другому (с. є. не буде його частю).

Як у математичному, так і в фактичному безконечному часть не може мати значіння. Вправді: про фактичне безконечне сказали ми, що воно мусить бути здійснене в своїй цілості. А якщо воно є цілістю, чому не могло би мати частий? Треба однак завважати, що „цілість“ тут не має вповні того самого значіння, як звичайно. Фактичне безконечне є ціле здійснене, с. зн. що його вже не можна побільшити, а се ще не значить, що воно має безконечно много частий. Як у математичному, так і в фактичному безконечному котранебудь часть мусіла би рівнятися цілості: безконечне ціле мусіло би знаходитися в кожній своїй часті, бо лише так було би незміримим. А коли цілість знаходиться в кожній своїй часті, то ніколи не маємо часті, тільки завсіди й всюди цілість. Се знова значить, що таке єство ні в частях не підходило би під міру, що воно загалом не мало би частий.

Простір цілий не знаходиться в кожній своїй часті зокрема взятій, простір росте додаванням часті до часті (границі частий тут є лише льогічні, але величини дійсні). Простір підходить під міру в своїх частях, отже він мусить підходити під міру також у своїй цілості. Він мусить бути цілістю в звичайному значінню. А се значить, що простір має точно опрєдєлені границі.

9. Ще вкортці застановимось над фактичним безконечним, щоби так до кінця довести наше розважання безконечного загалом.

У фізичному світі ніде нема місця, нема можливості для дійсного безконечного. Форми існування, які знаходимо в природі, простують до математичного безконечного, а таке безконечне ніколи не може стати дійсним. Як примір може нам послужити колесо, котре мало би обертатися з неограниченою скорістю. В тому випадку кожда з його точок в одному і тому самому моменті мусіла би знаходитися на всіх місцях, котрі переходить, обертаючись довкола осі. Отже кожда точка в кожному моменті мусіла би знаходитись також на своєму первісному місці. Значить: вона повинна би рухатись, а заразом

і не рухатись. А се виключене. Фактичне безконечне мусить на висшому становищі, у висшій формі лучити всі ті суперечности, котрі виступають, коли в „природі“ по якійнебудь лінії простуємо до (природного) безконечного. Чи таке безконечне, така висша форма існування є чимсь неможливим? Ostwald, визискавши поняття математичного безконечного, представивши його чимсь у собі суперечним, відкидає всяке безконечне. Та так поступати значить: засліплюватися. Вдійности ми доконче потребуємо фактичного безконечного. Щось в об'ємі цілого буття доконче мусить бути безконечним під оглядом існування, тревання. Все, що існує, не могло повстати колись, бо так мусіло би з нічого і без нічого повстати; а також не може воно існувати в формі математичного безконечного, бо такий ряд не може бути формою існування. Отже щось в об'ємі цілого буття мусить існувати у формі дійсного безконечного. А що такої форми нема в „природі“, то її мусимо покласти в „надприроду“. Ось такі наслідки влучного розуміння тонкостей безконечного загалом.

Чи дійсне безконечне є формальним впопеченням (здійсненням) нашого математичного безконечного? Се не може бути, бо математичне безконечне, як таке, ніколи й ніде не дається здійснити. Дійсне безконечне мусить посідати таку форму, котра здійснює в собі се, чого хоче дїпняти математичне безконечне; та воно здійснює се трансцендентно, а не формально. Щоб собі ліпше представити, як така форма відноситься до форми, котрою оперує наше математичне безконечне, хай нам послужить до сього слідуєче порівняння. В геометрії деколи означають коло як „правильний безконечно-многокутник“. Чим більше кутів має якийсь правильний многокутник, тим більше зближується він до форми кола. А колиб якийсь правильний многокутник посідав безконечно багато кутів, то в нічому не ріжнився би від кола. Се має своє значіння, коли „безконечне“ беремо в математичному значінню. Одначе в метафізичному значінню мусимо ствердити, що многокутник з безконечно многу кутами є неможливий: атже безконечно многу кутів не може існувати. А коло помимо сього є можливе. Отже в мета-

фізичному розумінню річи коло не є те саме, що „правильний безконечно-многокутник“. В колі „кут“ вдійсності не має значіння: коло не повстає розвоєм правильного многокутника, але перескакує, перевищує форму правильного многокутника, тай прибирає зовсім нову, специфічну форму<sup>1)</sup>. В напрямі розвою від правильного многокутника до правильного безконечно-многокутника мало би повстати коло, але без зміни форми, котра включає в собі „кути“, коло ніколи не повстане. Отже тут потрібне якесь „salto mortale“: з гусениці повинен повстати мотиль... Зовсім подібно відноситься фактичне безконечне до математичного. Фактичне безконечне (Бог) в той спосіб здійснює в собі се, чого хоче дїпняти математичне безконечне, що його природа перескакує форму математичного безконечного, бо та форма без своєї зміни не дається здійснити. Те саме мають означати слова св. Августина: „всяка безконечність стається якимсь невимовним способом ограниченою в Бозі“<sup>2)</sup>. Вічність Бога не є формальним здійсненням безконечного множення моментів. Як коло перескакує форму „кутів“, так вічність перескакує форму „моментів“, усеж таки вона здійснює в собі те саме (хоч не так само), що мало би здійснити безконечне множення моментів. Се значить, що в істнуванні Бога нема ні початку ні кінця. Істнування Бога посідає таку форму, котра виключає форму початку й кінця.

Тут мусимо повернути до антиномії Канта, над якою ми вже застановлялись. Кант помічує тільки математичне безконечне: „Сукцесійна синтеза, котра ніколи не може бути доведена до кінця“. Се його дефініція безконечного загалом. А ся дефініція означає математичне безконечне. До такого безконечного простуємо, поступенно додаючи часть до части, число до числа. Кант не спостеріг, що таким способом ніколи не одержимо „безконечного“ — хіба тільки як знак. Де додається часть до части, там безконечне не може повстати, бо з одної

<sup>1)</sup> На периферії правильного многокутника не є всі точки однаково віддалені від середовища, а в колі всі точки на периферії є однаково віддалені від середовища.

<sup>2)</sup> De civitate Dei: L. 12, c. 18.

сторони: таке безконечне мусіло би посідати часті (атже додаємо часть до часті); а з другої сторони: безконечне не може мати частий. Відносячи математичне безконечне до дійсного буття (себто: представляючи математичне безконечне яко форму істнування), Кант висновує подібні софізми, як і Зенон з Елеї. Коли приймемо — аргументує він — що світ під оглядом часу не має початку, то в кожному даному моменті вічність уже скінчилася<sup>1)</sup>. Алеж безконечність якогось ряду полягає саме на тім, що сукцесійна синтеза ніколи не може закінчитись. Отже безконечний, уже закінчений, ряд є неможливий, тож світ під оглядом часу мусить мати початок. (Так у тезі.)

Кант тут згори приймає (як вихідне założення), що світ під оглядом часу не має початку, тай аргументуючи, зводить сю думку до абсурду. Ось сей абсурд: якщо світ під оглядом часу не має початку, то в кожному даному моменті вічність уже уплила, скінчилася — (а вічність ніколи не може скінчитися). Алеж удійности нема тут ніякого абсурду. Вічність, якщо вже її приймемо, ні в одному моменті не може закінчуватися, бо вона перескакує форму моментів, вічність не росте додаванням моменту до моменту. Між вічністю та часом є така ріжниця, як між колом та правильним багатокутником. Аргументація Канта лише тоді мала би якась значіння, колиб ми хотіли доказати: що час (с. є. тревання, котре росте додаванням моменту до моменту) не має ні початку, ні кінця. Одначе і в тім припадку ся аргументація не була би стійна в такій формі, яку дійсно має. Вона не є вільна від „адвокатських“ софізмів. Котрийнебудь даний момент уважає Кант за останній у ряді моментів часу (а згори приймає, що сей ряд не має початку). Котрийнебудь даний момент уважає він за такий, котрим вічність — себто: сукцесійна синтеза моментів часу — кінчається. Алеж удійности ніодин даний момент не є такий. За кождим моментом слідує другий, отже вічність, понятя як сукцесійна синтеза, ніодним моментом не кінчається. Колиб Кант дожив останнього моменту часу світа,

<sup>1)</sup> „so ist bis zu jedem gegebenen Zeitpunkte eine Ewigkeit abgelaufen — — — verflossen“.

лише тоді міг би сказати: ось, вічність сим моментом скінчилась!

З іншої сторони: як уже хочемо якимось міряти ряд моментів безконечного часу, то котрийнебудь даний момент часу можемо вважати лише за (льоґічно) перший — а саме за такий, котрий функціонує як перший у нашій численню: від нього зачинаємо числити. Приймивши, що світ під оглядом часу не має початку, не можемо зачати від дійсно першого моменту, бо такий виключаємо. А також не можемо зачати від (дійсно) останнього, бо про такий нічого не знаємо. Отже можемо зачати тільки від даного моменту. Ідім же тепер від того моменту вперед (у будучність), то тут нічого не можемо сказати: ані що час колись скінчиться, ані що не скінчиться. А ідім узад (у минувшість), то маємо перед собою безконечний ряд моментів. Прецінь ми вже згори приймили, що світ під оглядом часу не має початку. Отже сукцесійна синтеза моментів від даного моменту взад ніколи не буде закінченою: с. зн. не буде закінченою із сторони минувшости. Та вона ніколи не є закінчена ні в теперішности, бо даний момент, від котрого ми зачали числити, є лише льоґічно останнім (зглядно: першим), а вдійсности він є одним членом, що знаходиться між іншими членами безконечного ряду. Отже аргумент Канта є софістичний. Коли хтось уже згори приймив, що час є вічний, то послідовно кождий даний момент мусить уважати за такий, у котрому вічність триває, жиє. Але головна похибка Канта полягає в тому, що він у вічність вніс моменти, число; що поминає вічність як „безконечну сукцесійну синтезу моментів“. Як знаємо, така форма безконечного не може бути формою існування. Якщо хтось приймає вічність, то послідовно мусить приймати: що форма вічности стоїть понад моментами, понад минувшістю й будучністю, понад частиами. Час с. є. тривання, котре складається з моментів, не може бути вічним — мусить мати початок.

11. Після аргументів тези нашої антиномії простір не може бути безконечний, бо росте додаванням части до части. Алеж антитеза — зовсім іншою дорогою — доводить нас саме до противного заключення:

Простір тягнеться щораз даліше — аж у безконечність, бо ніде не можна визначити йому границь. Антитеза ґрунтується на слідуєчих аргументах:

1) Припустім, що простір має границі. А що знаходиться за тими границями? Ніщо. Та якщо ніщо не знаходиться за границями простору, то ніщо не ґраничує його — простір тягнеться щораз даліше — аж у безконечність. Се те, що Alf. Lehmen каже: „простір конечно уявляємо собі всюди“<sup>1)</sup>.

2) Кожда границя ділить простір на дві сторони, отже супонує простір по обох своїх сторонах. А се значить, що границі є можливі тільки в просторі. Остаточні границі простору супонують противний (позасвітовий) простір. Отже просторови ніде не можна визначити границь. Spinoza се вповідає як аксіомат: „Nemo fines alicuius extensionis sive spatii concipere potest, nisi simul ultra ipsos alia spatia hoc immediate sequentia concipiat“<sup>2)</sup>.

3) Виміри простору — бодай після звичайного поняття — є простими лініями, а відношення між ними є постійне: в кожній точці простору виміри перетинаються під простим кутом ( $90^\circ$ ). Якщо се дійсно так є, то виміри простору ніде не можуть замкнутися (с. є. простір не може мати границь), бо вони щораз більше віддаляються від себе, чим більше віддаляються від спільної точки. (Фіг. 1).

(Лінія  $BB_1$  є більша від лінії  $AA_1$ ; лінія  $CC_1$  є більша від  $BB_1$ ;  $D, D_1, D_2$  означують виміри простору).

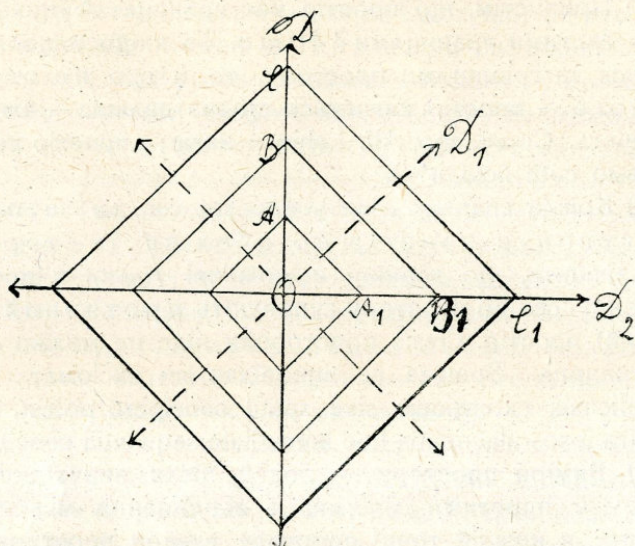
Не треба забувати, що виміри представляють нам тільки скелет простору. Виміри — се тільки лінії, одначе вони представляють повню — себто: нутро простору (як геометричного тіла). Тож коли виміри простору щораз більше віддаляються від себе, чим більше віддаляються від спільної точки, так се значить, що простір щораз побільшується, чим даліше йдемо від якоїнебудь його точки в котрунебудь сторону. Отже простір ніде не може замкнутися, не може кінчитися.

Се можемо ще й так представити:

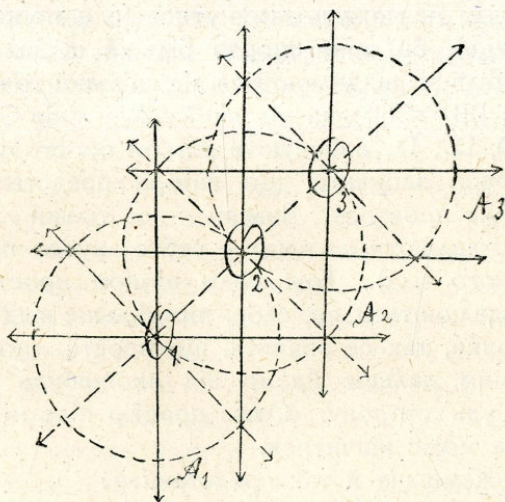
<sup>1)</sup> Lehrbuch der Philosophie... Von Alfons Lehmen. S. J. Zweiter Band: Kosmologie und Psychologie. Freiburg in Br. 1911. Стр. 40.

<sup>2)</sup> Principia philosophiae Cartes. Pars II. Axioma X.

Котранебудь точка в просторі може бути тою, в якій перетинаються виміри простору. З кожної точки йдуть виміри на всі сторони. Отже ніодна точка в просторі не може бути граничною точкою. Коли з кожної точки



Фиг. 1.



Фиг. 2.

в просторі ідуть виміри на всі сторони, так се значить: що каждая точка в просторі супонує простір довкола себе. (Фиг. 2).



(Точка  $O_1$ , з котрої ідуть виміри на всі сторони, супонує простір кулі  $A_1$ ; точка  $O_2$ , котра є граничною точкою кулі  $A_1$ , супонує простір кулі  $A_2$ ; точка  $O_3$  супонує простір кулі  $A_3$  — і так у безконечність).

Таким способом простір у всіх напрямках щораз більше росте, а ніде не може кінчитися.

Ось хрест для філософів: простір не дається поняти ані як обмежений, ані як необмежений... Алеж годі впадати духом. Треба шукати розв'язки сеї незвичайної антиномії.

## II.

### Порішення антиномії про границі вселенної.

1. Значіння антиномії загалом.
2. Хибні абсолютизації досвіду загалом.
3. Хибні абсолютизації досвіду що до просторових границь.
4. Функції „нічого“, з котрим стикаються границі простору, при розважанню тих границь.
5. Неможливість зображення границь простору; ціла аргументація антитези в антиномії про границі простору ґрунтується тільки на сій змісловій неможливості.
6. Можливі є такі границі, котрі домагаються простору тільки по одній своїй стороні.
7. Простір може бути обмежений, але його границі на кожному місці мусять замикатись на внутр простору. Чому в просторі немислимий ніякий отвір?
8. Конструкція простору під геометричним оглядом.
9. Якого рода є конечність та загальність звичайної (евклідової) геометрії? Арифметика можлива тільки одна, геометрії можливі різні.

1. За розв'язкою антиномії про границі простору треба шукати на становищі об'єктивістичного світогляду, бо якщо вона тут не далася би порішити, то не далася би порішити на ніякому іншому становищі. Ми бачили, що Кант сеї антиномії вдійсности не порішив; простір, як „предмет про себе“, в нього є і нескінчений і скінчений.

Кант хибно розумів значіння антиномії. На його думку: антиномію становлять два між собою суперечні суди, оба однаково сильні, оба логічно вповні поправні — хибною тут мала би бути сама природа розуму. Антиномії мали би бути природними софізмами нашого

розуму. Ось, як він про се висказується: „Тут ось показується нове явище людського розуму; а саме зовсім природна антитетика, за котрою ніхто не мусить нищпорити ні штучні викрути ставити, бо в неї розум сам від себе та необхідно попадає“<sup>1)</sup>. Антиномії — такий дальший хід думок Канта — можна лише так розв'язати, що річий не будемо вважати за „річи про себе“, лише за модифікації нашої суб'єктивної природи. На природному (об'єктивістичному) становищі вони вдоволяючо не даються розв'язати. Антиномій нема ні більше, ні менше, тільки чотири<sup>2)</sup>. Ось їх тези: 1) Світ має початок у часі і під оглядом простору є замкнений у границях; 2) Кожда зложена субстанція в світі складається з поєдинчих частий, тай загалом ніщо не існує, як тільки поєдинче (*das Einfache*), або се, що з сього складається; 3) Причинність після законів природи не є одинокою, з котрої явища світа загалом даються вивести. Для вияснення тих явищ треба приймати ще й причинність через волю (свободу); 4) До світа належить щось, що є — або як часть, або як причина світа — абсолютно кінечним еством. В „Критиці практичного розуму“ та в „Критиці осудної сили“<sup>3)</sup> наводить Кант ще й інші антиномії — видно призабув, що в „Критиці чистого розуму“ (яку першу з ряду написав) висказався: що антиномій не може бути ані більше, ані менше, як лише чотири!

Вдійности антиномій може повставати неопределено много, а при різних предметах. При кожній труднійшій проблемі майже правильно повстає то сильнійша, то менш сильна антиномія — а саме: повстають аргументи *pro i contra*. Так при просторі стрічали ми ось які антиномії: 1) Теза: Простір є „щось“; антитеза:

<sup>1)</sup> *Krit. d. rein. Vern.* стр. 340.

<sup>2)</sup> „Diese vernünftelnenden Behauptungen sind so viel Versuche, vier natürliche und unvermeidliche Probleme der Vernunft aufzulösen, deren es also gerade so viel, nicht mehr auch nicht weniger geben kann, weil es nicht mehr Reihen synthetischer Voraussetzungen gibt, welche empirische Synthesis a priori begrenzen“. *Ibidem*, стр. 382.

<sup>3)</sup> „Kritik der Urteilskraft“.

Простір є „ніщо“ (котре однак існує); 2) Теза: Простір є чимсь об'єктивним; антитеза: Простір є чимсь суб'єктивним; 3) Теза: Простір є *ens sui generis*; антитеза: не є *ens sui generis*; 4) Теза: Простір є чимсь сотвореним; антитеза: є чимсь несотвореним; 5) Теза: Простір є обмежений; антитеза: є необмежений. А можливі є тут ще й інші антиномії. Так н. пр. теза: Виміри простору в кожній його точці перетинаються під однаковим кутом (усюди творять однакову констеляцію кутів). Се значить, що простір є однородний. Антитеза: Виміри простору не перетинаються в кожній його точці під однаковим кутом. Простір є різнородний.

Кант похибив, коли жерело антиномій поклав у саму природу розуму. Антиномії — се в нього „природне явище людського розуму“, се сильця, в котрі розум „необхідно попадається“. Таке представлення антиномії відбирає розумови його авторитет, припускає, що розум є з природи помильний. Та якщо розум з природи помильний, то його природа помильна. А коли природа розуму помильна, то вже ніяким способом не можна дійти до правди. Бо хтож буде критикувати розум? Поза розумом уже немає в нас висшого середника для пізнання. Думаю, що Кант тут потягнув аналогію між зміслами й розумом. Як змісли з природи можуть обманювати (сонце є величезне, а очі представляють нам його малим), так і розум може з природи („необхідно“) помилятися. Алеж така аналогія є недорічною. Для просудження вартости зміслових спостережень є в нас висший середник — себто: розум. Але для просудження вартости розумових пізнань не маємо середника, котрий був би висший від розуму. Отже якщоб розум з природи обманював (хочби лише в тому ступні, як змісли), то ми вже були би безрадними. Вправді розум може помилятися, та не необхідно, лише випадком. Причина сеї помилки ніколи не міститься в самій природі розуму, тільки в спеціальних обставинах, в яких розум *hic et nunc* найшовся. Аристотелеви та схолястикам даємо тут повне право. Розум помиляється тільки *per accidens*, а не *per se*.

Судження є ділом, котрого чинниками є: принята

природа розуму, с. зн. запас природних здібностей розуму (властива природа = те, що розумови природжене) і набута „природа“<sup>1)</sup> розуму. Елементами набутої при-природи розуму є: 1) дані досвіди, 2) льогічне підготовлення розуму. До суперечних судів ніколи не доводить принята природа розуму (в противному припадкові розум уже ніяким способом не міг би дійти до порішення суперечних судів), а може довести лише набута природа розуму. Або дані досвіди є недостаточні, або льогічне розважання є недостаточне, або хід думок не є поправний. Принята природа розуму відноситься до набутої як *potentia ad actum*. Хоч розум і помиляється, хоч доходить до суперечних судів, усеж таки посідає спроможність (*est in potentia*), щоби пізнати правду, щоби суперечність порішити. Так розум завжди може самого себе критикувати: принята природа розуму є тим судією, до котрого завжди можна відкликуватися „*a rara male informato ad raram melius informandum*“. Коли Кант свої антиномії порішав, то покликувався на чисту (с. є. властиву, прийату) природу розуму. Отже вдійсности не вкладав жерела антиномій у саму природу розуму. Та се його діло, а його слова, як знаємо, задалеко пішли.

З того ясно, що в антиномії не можуть бути і теза й антитеза льогічно зовсім поправними, але або в одній, або в другій мусить критися якась хиба.

2. По тім устааленню значіння антиномії загалом, приступаємо до розв'язання антиномії про границі простору вселенної. Ми могли запримітити, що в аргументації тези сеї антиномії становлять підставу самі чисті поняття (безконечне, скінчене, часть ітд.); а в аргументації антитези такою підставою є зображення простору. Аргументацію тези ми з усіх сторін провірили, й показалося: що її годі опрокинути. Треба отже шукати за хобою в аргументації антитези. Зображення простору легко може нас вводити в блуд, тому треба провірити все, що з тим зображенням у звязи.

Досвід проявлюється нам через змисли. Та змисли схо-

<sup>1)</sup> Се можна назвати „природою“ лише настільки, наскільки при-звичаєння вважаємо за природу („*consuetudo altera lex*“).

плюють річ тільки частинно; щойно розум творить цілість річи. А що розум се виконує на підставі зміслових даних, то дуже легко може попадати в блуди. А саме: в тих частинностях річи, які схоплюють наші змісли, можуть і не проявлюватись прикмети, що приналежать сій річи, як цілости. Так розум падає жертвою досвіду, жертвою зміслового неточного представлення річи. Творячи цілість річи, розум або припише річи менше, як їй вдійсности належить; або припише їй більше, чим їй належить.

Досвід залюбки абсолютизуємо. Сей факт має велике значіння в людському життю. А має він свою дуже важну додатну, але й уємну сторону. Про додатну не тут нагода говорити. Уємна сторона наведеного факту полягає в тім, що абсолютизуючи досвід, упереджуємось до властивого стану річий — попадаємо в сильця, з яких дуже тяжко приходиться нам визволити. Хай нам будуть приміром звісні примітивні думки: що земля стоїть, а сонце, місяць, звізди кружать довкола неї; земля є осередком світа; земля є велика, а звізди малі; ітд. Се певне, що не так слабість нашого розуму, як забсолютизування досвіду стоїть нам на перешкоді в пошукуванню за правдою.

Тим, що абсолютизуємо досвід, наші поняття часто не відповідають цілости річи, — а вони мають представляти отсю цілість. І коли розважаємо цілість річи, то приходимо до суперечностей, котрі аж тоді зникають, як змінимо первісне поняття річи. Для приміру возьмім примітивне поняття землі (поверхні, форми землі). В досвіді земля представляється нам площею. Примітивний чоловік абсолютизує се спостереження, тай землю, як цілість, уважає за площу. В звичайних потребах таке поняття є доволі вірним провідником (атже воно утворене після части землі, а донебудь на землі знаходимось, завсіди бачимо тільки часть землі). Та коли станемо розважати цілість землі, тоді примітивне поняття землі показується зрадливим: доводить до суперечностей. Ось антиномія: Теза: Земля мусить мати свій край (с. є. мусить бути обмежена), бо вона змірима в частях, отже і в цілости. Антитеза: Земля ніде не має краю, бо всюди по одній її части зараз слідує друга: можна іти зе-

млею, хочби і як довго, а на край світа годі дійти. — З тої антиномії годі визволитися доти, доки лишаємось при примітивному поняттю землі. Нове поняття — а саме: що земля є кулею — усуває антиномію: остається теза, а антитеза відпадає. Так антиномія зникає із зрелятивізуванням досвіду. Ось у чому полягає се зрелятивізування :

В примітивному поняттю поверхня землі має абсолютний характер: позема<sup>1)</sup> площа землі є zarazом поземою площею для цілої вселенної. Що знаходиться над сею площею, се також для цілої вселенної є в горі; а що знаходиться під нею, се й для цілої вселенної є в долі. Проста лінія, що лежить на поверхні землі, стосується до двох точок вселенної, котрі-то точки детермінують абсолютно позему лінію. — Наукове поняття відбирає поверхні землі той абсолютний характер. Поверхня землі не стосується до точок вселенної, але до осередка землі. Земля має форму кулі. Тим поняття „в горі“ та „в долі“ дістають місце — зглядне значіння. Що для мене є „в долі“, се для моїх антиподів вдійсности є „в горі“ — якщо маю на думці якийсь абсолютний напрям. А що для вселенної є в горі, а що в долі, се для нас скрите. Правдоподібно і тут сі поняття мають лише зглядне значіння.

Інший примір: Постійно досвідчуємо, що тіла падають з гори в діл. Епікур забсолютизував се спостереження, коли своїм атомам приписав силу, яка їх заєдно тягне в діл в абсолютному значінню. Але бо таким самим правом могли би ми атомам приписати силу, котра їх заєдно тягне в гору. Чомуж атоми мали би падати якраз в діл? Чому не могли би стреміти до гори? Після Епікура (як се вже Демокрит учив) простір є зовсім порожний, тож ні в долі, ні в горі нема в ньому нічого такого, що притягало би атоми. Отже й тут можемо поставити антиномію. Теза: Атоми заєдно стремлять у діл (в абсолютному значінню). Антитеза: Атоми заєдно стремлять до гори (в абсолютному значінню).

<sup>1)</sup> Також сей вираз утворений після примітивного поняття форми землі.

Newton своїм сформулюванням гравітації усунув сю антиномію. Він відкрив, що падання тіл є наслідком взаємного притягання тіл. Кожде тіло притягає інші тіла в усіх напрямках, котрі виходять з осередка притягаючого тіла. Так Newton відобразив напрямови падання тіл той абсолютний характер, який приписав йому Епікур. Сила гравітації після Епікура стремить у напрямі, що стосується до двох точок вселенної, котрі-то точки детермінують абсолютно прямовісну лінію. А після Newton-а сила гравітації стремить у напрямі, що стосується не до якихсь точок вселенної, але до точки в самому притягаючому тілі — себто: до осередка тіла. З тих примірів переконуємося, що зрелятивізування фактів досвіду стається подекуди спасенним — а саме: коли ці факти хибно забсолютизовані.

Чи антитеза в антиномії про границі простору не основується на хибних абсолютизаціях досвіду? Пригляньмося її аргументації із сеї точки погляду, а викриємо, що її підставу становить якраз хибна абсолютизація досвіду.

3. В досвіді завсіди запримічуємо, що кожда площа тай лінія мають простір довкола себе. У досвіді знаходимо щораз дальший та дальший простір, а кінця не знаходимо. Під напором сього досвіду привикаємо думати: що кожда площа й лінія мусять ділити простір на дві часті; що кожда точка мусить мати простір довкола себе. А одначе се ще велика квестія: чи тому, що ми в досвід спостережуємо, що по одній точці в просторі у всіх напрямках слідуєть інші точки, се вже конечно так мусить бути завсіди й всюди? Чи ми тут не абсолютизуємо досвіду хибно? Що можемо навести для підпертя думки: що кожда точка в просторі домагається простору із усіх сторін довкола себе? Нічого иншого, крім факту досвіду. Алеж сей факт свідчить тільки про се: що в нашому окруженню є; а не про те: що се всюди так мусить бути.

Раз мав я таку розмову з одним примітивним чоловіком. *Я*: Земля є кулею. *Він*: Хтож се бачив? Всі видять, що земля се рівнина! *Я*: Якщо земля є рівниною, на чому вона стоїть? що її піддержує? *Він*: Землю під-

держує вода. Я: А що піддержує отсю воду? Vin: І знов земля! Я: Якже се? Vin: Колиб копати щораз глибше та глибше, то ми дійшли би до води, а за тою водою є земля, за сею землею знов вода — і так без кінця! — Ось маємо хибну абсолютизацію факту досвіду. Думаю, що аналогічний блуд поповнюють усі ті, котрі простір уважають за безконечний actu —: за простором простір і так без кінця. І Newton і Кант упали жертвою сього блуду.

З новочасних славних мужів науки Kepler освідчався за обмеженням простору всесенної, бо — після його думки — гармонія небесних тіл домагається обмеженого простору. Poincaré, Einstein і ин. також є приклонниками сеї думки.

Висказ Канта, котрим він проголошує простір безконечним, свідчить про се, що суд про безконечність простору не є нічим иншим, як хибною абсолютизацією досвіду: „Простір зображуємо собі як дану безконечну величину“. Се не доказ, лише супозиція, котра має бути певна задля самого досвіду — себто: задля того, що нам є дане в досвіді з огляду на простір. Кант ніколи й не доказує безконечности простору (в антитезі І. антиномії доказує він, що тілесний світ є безконечний; а доказує се при помочи супозиції, що „порожний“ простір є безконечний). Безконечність простору — після остаточної оцінки Канта — має бути судом а priori. Schopenhauer виповів се зовсім отверто. В його скрижалах судів а priori („praedicabilia a priori“) знаходимо суд: „Простір не має ніяких границь, але всі границі є в ньому“<sup>1)</sup>. Та в дійсности саме суперечний суд є судом а priori. — Простір мусить мати свої границі, бо росте додаванням части до части; а таким способом завсїди одержуємо тільки ограничену цілість (наскільки вона вже здійснена). Тут присудок з конечністю вяжеться з підметом. А в суді „простір є неограничений, безконечний“ нема такої звязи. Неограниченість, безконечність простору вяжеться із звичайним нашим поняттям простору лише так, як вяжеться й з примітивним поняттям землі (земля є площею). Підставою тут є забсолютизування фактів досвіду. Як тільки усунемо се забсо-

<sup>1)</sup> Schopenhauer: Die Welt als Wille u. Vorstellung II. B.



лютизування, то переконаємося, що по кожній точці в просторі не мусить слідувати дальший простір на всі можливі сторони; що в просторі може бути й така точка, за якою вже нема простору. Кожда площа тай лінія в нашому оточенні ділять простір на дві часті, одначе се так не мусить бути *ex necessitate naturae*. Можливі є площі, за котрими нема вже ніякого простору.

В досвіді знаємо лише такі границі, де границя є кінцем одної річи а початком для другої річи (се так бодай для нашого зображування). Доси сягає стіл, звідти слідує простір (заповнений воздухом), а потому слідує мур моєї комнати ітд. Ніде в досвіді нема такої границі, за котрою не було би вже нічого — навіть „порожного“ простору. І ось тому привикли ми думати, що всі можливі границі мусять бути саме такі, які знаходимо в досвіді. Якихсь инакших границь ми не спроможні навіть зобразити собі. Для нашої уяви дійсно немає кінця простору. Ся уява, се зображення звичайно стається хрестом для нашої чистої думки, — думка не знаходить способу, щоби ставитися понад зображення, а повинна би, бо вона має бути судією вартости зображення. І так повстає колізія, антиномія: коли чиста думка глядить на саму себе, приходить до переконання: що простір не може бути нескінчений; а коли глядить на зображення простору, то не вміє знайти способу, щоби оспорити неограниченість простору. „Чи є яка тому (себто: просторови) границя, чи нема? Як є, то яка, і як се може бути, щоби поза нею нічого не було? Прецінь кожда границя мусить мати дальше свою границю. А як нема, то як собі загалом щось безграничного, безмежного уявити?“ Так у нас І. Копач.

„Ніщо“ за границями простору мучило вже старинних філософів. Так н. пр. находимо у Люкреція Кара (в німецькім перекладі): *Erde begrenzet das Meer, das Meer umschliesset die Erde; Luft umgrenzet die Berge, hinwieder die Berge den Luftraum; Aber was sollt' umgrenzen das All?*

\* \* \*

Aber da ausser dem All sonst nichts annehmen sich lasset, Ist kein Äusserstes da, kein Mass noch Ende der Dinge<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> De natura rerum I, 940-985. (Німецький перекл. видання „Reclam“).

Алеж з того, що ми не спроможні зобразити собі такої границі, за котрою вже нічого не було би, ще не слідує: що така границя є чимсь про себе неможливим. Скількиж того ми не спроможні зобразити собі, а прецінь се легко можемо собі подумати як можливе, ба й мусимо приймати як дійсне! Так не можемо собі зобразити енергії, духа, Бога ітд., а одначе ті єства собі думаємо і вважаємо їх за дійсні. Думка дальше сягає, як зображення. Саме тому думка може бути судією для зображення (для зміслових даних).

4. Зображення не сміє ставити думці перепон, не сміє обмежувати думки. Якщоб ми хотіли лишитися тільки при зображенню, то мусилиб обмежитися на звіринному світогляді. Чиста думка — се той спаситель, що визволює нас з пут, які накидує нам зображення. Кант ставить таку квестію: „Якщо світ є скінчений і обмежений, то слушно можемо ще питати, що становить сю границю?“<sup>1)</sup> Тут Кант ясно відповідає: що він знає лише про такі границі, де „щось становить“ границю, де дві річи граничать із собою, де одна річ ограничує другу. (Лише такі границі знаходимо в досвіді). Основуючись на тому поняттю, можемо так розумувати: Якщо за границями вселенної вже нема нічого, то тоді ніщо не ограничує вселенної, ніщо не становить границь вселенної, а с. зн. що вселенна не має границь, що вона нескінчена. Лише річ може щось ограничувати, „ніщо“ не може становити ніякої границі.

Тут треба нам повернути до аргументації антитези I. антиномії Канта; треба нам провирити сю аргументацію. Після сеї антитези світ знаходиться в „порожному“ просторі, котрий є безконечний. (Так у першому моменті). Отже заходить відношення не тільки між річами в просторі, але також між світом та „порожним“ простором. „Порожний“ простір уважає Кант за „ніщо“. А ограничення світа через „ніщо“ не є ніяким ограниченням: отже світ з огляду на простір є неограничений с. є. безконечний. — Кант міг був тут обійтися і без „порожного“ простору. Якщо „порожний“ простір сповнює ту саму (льо-

<sup>1)</sup> L. с. Стр. 398.

гічну) функцію, що й ніщо онтологічне, то наводження „порожного“ простору є злишне. Кант міг був так розумувати: Якщо світ під оглядом простору є обмежений, то за границями світа (під „світом“ тут треба би розуміти також простір) є „ніщо“; але обмеження світа через „ніщо“ не є ніяким обмеженням, с. зн. що світ під оглядом простору є безконечний. (Саме таку форму має перший аргумент нашої антитези в антиномії, про яку розправляємо). Таке сформулювання аргументації антитези містило би в собі менше блудів, ніж се, яке вдійсности в Канта знаходимо, але воно мало би й менше (позірної) сили. „Порожній“ простір в сій антитезі Канта має подвійну функцію: 1) функціонувати як „ніщо“, 2) як безконечне. (Як бачимо, сі функції суперечні). Тим, що „порожній“ простір є безконечний, а він не обмежує світа (бо він є „ніщо“), антитеза так представляє річ: мовби світ розпливався, розходився по тому безконечному „порожному“ просторі, — отже світ продовжується в безконечність. Ось які сильні паральогізми вмів Кант укладати.

Як уже знаємо, Кант хибно представив антиномію про границі світа. Ся антиномія повинна зачіпати виключно простір, отже при остаточних границях вселенної можна оперувати тільки тим, що за сими границями мало би знаходитися буквально ніщо, а не якийсь „порожній“ простір. Так приходимо до першого аргументу нашої антитези в антиномії про границі простору. „Ніщо“ не може становити ніякої границі; простір тягнеться щораз дальше — в безконечність, бо ніщо не обмежує його. Слід, щоб ми перевірили отсю аргументацію. Що „ніщо“ не може становити ніякої границі, се ясне. Але чиж для одної річи завсіди й всюди мусить становити границю инша річ? Вправді є випадки в природі, де одна річ обмежує другу: так н. пр. пару в машиновому кітлі обмежують стіни кітла; але крім тих випадків існують инші, де річ сама обмежується. Що обмежує цеглу, лампу, землю ітд.? Сі річи самі обмежуються: сягають доти, а не дальше. А се саме головний, первісний спосіб, яким річи обмежуються. Отже й простір вселенної може сам обмежу-

ватися: сягає до якоїсь границі, а не дальше. Хоч за тими границями є „ніщо“ с. є. нема вже нічого, то простір таки не простягається в безконечність. Бо як „ніщо“ не обмежує простору, так також і не тягне його в безконечність: не накладає просторови границь, але й не побільшує його об'єму. Ніщо онтологічне не входить в рахунок в істнуванню, діланню та відношенню річий. Се головне правило можемо розложити на такі два правила: 1) Ніщо онтологічне на ніяку річ не накладає ніяких обов'язків; не обмежує ніодної річині в істнуванню, ні в діланню, ні в відношенню. 2) Ніщо онтологічне не бере на себе ніяких обов'язків, не сповняє ніяких функцій. Функції може сповняти лише єство. Спосіб істнування кожної річи (in ordine reali) залежить від того, що є, а не від того, що не є (не від „нічого“). Чи отже простір є обмежений чи необмежений, се залежить виключно від природи простору без ніякого згляду на ніщо онтологічне. Се „ніщо“ тут таке безсильне, як усюди. Цегла не стала би більшою, а тим менше: безконечною, якщоб усе на світі (також простір) пропало, і якщоб її границі стикалися з „нічим“ с. є. якщоб ні з чим не стикалися. Як величина цегли залежить виключно від скількості атомів, які її творять, так величина простору залежить виключно від тої дійсної протягlosti, яку простір посідає, а не від того, що мало би знаходитися поза границями простору. Так перший аргумент антитези впадає. Він не бере під увагу сього, що річ може й сама обмежуватися. А се саме головний, первісний спосіб, яким річ може обмежитися.

5. Якщо за границями простору вселенної нема вже нічого, так сі границі є границями тільки з одного боку — а саме: з внутрішнього боку простору. Границі простору не мають зовнішньої сторони. Се так бодай для нашої уяви.

Вже в Епікура находимо нерв сеї думки.

Quod finitum est — аргументує він, — habet extremum;  
Quod autem habet extremum, id cernitur ex alio extrinsecus;

At quod omne est, in non cernitur ab alio extrinsecus.  
Nihil igitur, cum habeat extremum, infinitum sit necesse est.<sup>1)</sup>

Николай з Кузи (Cusanus, † 1464 р.), розважаючи границі вселенної, приходять до переконання, що світ не може мати ані осередка, ані периферії, бо в противному випадку мусів би знаходитися в якомусь відношенні до якогось „зовнішнього світа“, отже (наш світ) не був би цілим світом. — По всьому, що ми сказали, ясно, що в тих думках Cusanus-а становить підставу думка: що світ (простір) не має ніякої фігури з зовнішньої своєї сторони, що він загалом не має зовнішньої сторони. Cusanus не міг сеї думки сформулювати, як слід, і тому прийшов до хибних заключень, що світ не може мати ані осередка, ані периферії.

Таких границь ми не всіли зобразити собі, бо тут мусіли би ми зобразити собі також „ніщо“, а „ніщо“ не дається зобразити. Хотячи уявити собі зовнішню сторону границь простору, повинні би ми ставитися поза простір вселенної, та що там нічого нема, посуваємося в нашій уяві, щораз дальше тай дальше, а виходу з простору не можемо знайти. Ось так обманює нас уява, так приходимо до думки: що простір є безконечний, що просторови годі покласти границі, що простір всюди мусимо собі „подумати“. Вдійсности: як земля (доки лишаємося при примітивному поняттю землі) не тягнеться щораз дальше та дальше аж у безконечність, так простір не тягнеться в безконечність, але се тільки ми робимо в нашій уяві, бо не можемо знайти виходу з простору, як не можемо знайти кінця землі. Поняття: що земля є кулею, — усуває сей блуд, в який нас уводить уява; а при просторі те саме робить поняття: що границі простору мають тільки внутрішню сторону.

Та чи се дійсно можливе, щоби границі якоїсь річи стикалися з нічим онтологічним і щоби — для нашої уяви — були границями тільки з внутрішньої сторони річи? Сю квестію уважаємо вже за розвязану. На своєму місці<sup>2)</sup> виказали ми: що тіло могло би існувати також і тоді, колиб простір (порожнеча) і не існував. А в горі зазначили ми, що ніщо онтологічне не обмежує річи в її існуванні. Як річ має свою означену природу (сили, прикмети) без

<sup>1)</sup> Cicero: De divinatione II, 50.

<sup>2)</sup> В попередній часті, яка тут не випечатана.

усякого згляду на ніщо онтологічне, так також має й свою означену величину, свої границі без усякого згляду на „ніщо“. Возьмім кулю, якої промір виносив би 100 кльм. Припустім, що пропадає весь простір і всі річи в ньому, а лишається тільки отся куля. Чи вона могла би лишитися? Без сумніву. Атже вона існує о своїй силі також тоді, доки існує світ, що зовні неї; отже хоч сей світ пропав би, то вона лишилася би, бо їй лишилася би та сама сила, яку мала передше. Возьмім, що та куля є порожним простором. За її границями є ніщо онтологічне, а її промір виносить 100 кльм. Хоч усе в тій кулі в нашому випадкови лишилось би таке саме, навіть її границі, то для нас — для нашої уяви — границі кулі змінилися би. Доки куля є в просторі (доки простір знаходиться також поза її границями), доти її границі мають і зовнішню сторону (для нас). З котроїнебудь граничної точки кулі можна бачити і щось иншого (пр. простір, що зовні кулі), а не тільки кулю. Границі кулі тут є помітними: доти сягає куля, а відти зачинається инша річ. Але якщоб поза обємом сеї кулі вже ніщо (навіть ні простір) не знаходилося, то границі кулі стали би непомітними. Тоді ні з одної граничної точки кулі не могли би ми бачити чогось иншого, як тільки часть самої кулі. Для нашої уяви отся куля так само не мала би границь, як не має границь дійсна величина простору вселенної. А в дійсности та куля мала би определену величину. Ось бачимо, що ціла аргументація антитези в антиномії про границі простору основується тільки на тій нашій нездібности, щоби уявити собі такі границі, котрі стикалися би з нічим онтологічним.

6. Чи простір є скінчений, або нескінчений, се залежить виключно від власної природи простору, а не від онтологічного нічого. Якщо простір має таку природу, котра виключає огранічення, то лиш у тому випадкови він є безконечний. Колиж простір є скінчений, то він мусить мати форму правильного або неправильного геометричного тіла. Границями простору мусять бути площі (в усякому випадку), а можуть бути лінії тай точки. Ще раз мусимо повернути до обговорюваної вже kwestії, щоби остаточно порішити її. Чи площа тай лінія до-

магаються простору по обох своїх сторонах? або вистане простір тільки по одній їхній стороні? Чи фігура кожного геометричного тіла домагається простору по обох своїх сторонах (як внутр, так із зовні)?

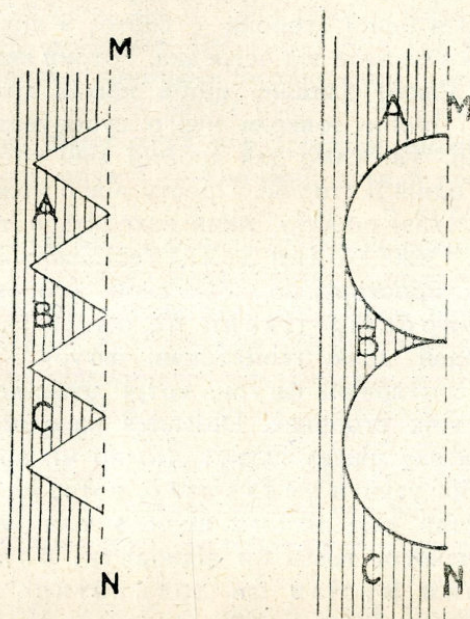
Що площа і лінія конечно домагаються простору бодай по одній своїй стороні, се ясне <sup>1)</sup>. Атже де нема простору, там не є можлива ані площа, ані лінія. Але для круглої лінії, а так само для поверхні кулі вистарчає простір тільки з одної сторони — себто: з внутрішньої. Периферія кола залежить від осередка, котрий находиться внутр кола. Се зовсім злишне, щоби кожде коло вважати за вписане: щоби довкола нього супонувати ще й описане коло. Так само для простої лінії вистарчає простір тільки по одній її стороні. Просту лінію можна нарисувати, маючи на увазі простір, який находиться тільки по одній її стороні. Отже бодай деякі геометричні фігури не домагаються простору по обох своїх сторонах: вистане для них простір тільки по одній їхній стороні. Кажу „бодай деякі геометричні фігури“, бо вдійности є й такі геометричні фігури, котрі домагаються простору по обох своїх сторонах. Descartes на одному місці <sup>2)</sup> висказує ось яку цікаву гадку: „Колиб ми питали: що було би, якби Бог усунув усяке тіло, котре міститься в якійсь посудині, тай вже ніякого иншого тіла не пустив би на місце усуненого, треба би відповісти: боки посудини тим самим мусіли би дотикатись“. Мусимо признати, що отся гадка є стійною, одначе тільки в тому випадкові, якщо простір є також якимсь тілом. Колиб між боками посудини зовсім ніщо — навіть простір, vacuum — не знаходилося, то боки посудини вже не могли би розлучатися, бо не було би можливости для сього.

Після першого нами наведеного правила про ніщо онтологічне, кожда річ може все сповнювати, що лише в її

<sup>1)</sup> Се так лиш у тому випадку, коли площі й лінії вважаємо границями геометричних тіл — отже акциденсами. А коли вважати площі тай лінії субстанціями с. е. тонесенькими фігурами, що є витяті з простору або з матерії, то в такому випадкові прості площі і лінії могли би істнувати й без ніякого простору: не домагалися би простору по нодній своїй стороні.

<sup>2)</sup> Principia II. 18.

силі — без ніякого згляду на „ніщо“. Але друге правило звертає увагу на се, що не кожда річ, яка існує між іншими річами, є так уложена, щоби без усякої своєї зміни могла існувати без усіх тих річий. Лише та річ може стикатися з нічим онтологічним, котра вистарчає сама собі. Ніщо онтологічне ніодній річи не може дати ані підмоги, ані можливости. І тому то не всі геометричні фігури можуть

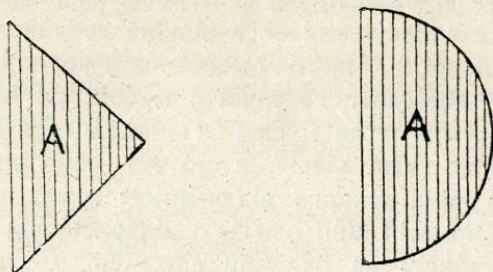


Фіг. 3.

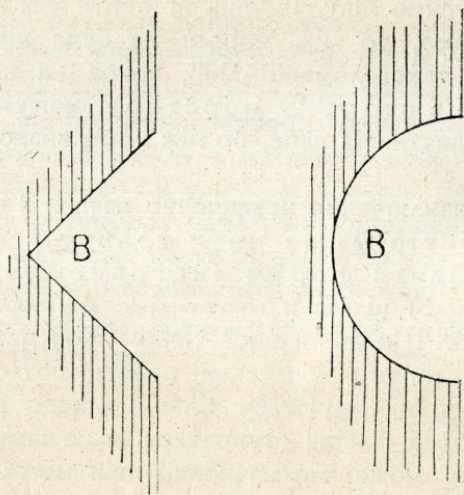
стикатися з нічим онтологічним. А саме: деякі фігури супонують можливість також зовні свого об'єму, а можливістю для геометричних фігур є простір. Се значить, що деякі фігури домагаються простору по обох сторонах своїх границь. Припустім, що з нічим онтологічним мала би стикатися фігура, котрої границями є ломана лінія. (Фіг. 3.) Така фігура в деяких місцях отвиралась би по тій стороні, де нема можливости для отвору с. є. де нема простору. Отже отвір тут не міг би лишитися отвором, а с. зн. що така фігура не могла би стикатися з нічим онтологічним.



Поодинокі вершки ломаної лінії вже не могли би розлучатись, отже отвори (Фіг. 3.)  $A$ ,  $B$ ,  $C$  вже не були би можливими, але мусіли би сплитися в одно: ломана лінія  $A B C$  мусіла би замінитися в просту  $M N$ .



Фіг. 4.



Фіг. 5.

Лише така фігура може стикатися з нічим онтологічним, котра на кожному своєму місці замикається в сторону онтологічного нічого, бо лише така фігура обмежується на той простір, який лежить звнутр її границь. (Лише такі границі можуть бути границями тільки з одної своєї сторони). Отвір в сторону „нічого“ є неможливий, замкнення можливе й конечно. Про те легко можна перекопатися на поданих рисунках (Фіг. 4, 5).

В 4. рисунку нема можливости, щоби різні части лінії відставали від себе; отвір *A* не є можливий (сторону онтологічного нічого означає злініювана часть рисунку). А в 5. рисунку замкнення *B* є можливе: різні части лінії тут можуть відставати від себе, бо між ними знаходиться простір. Сі заключення не є ніякою штучкою, але відповідають дійсности. Части ломаної лінії, котра отвиралась би в сторону абсолютного нічого, мусіла би відставати від себе, с. зн. між ними мусіла би знаходитися означена відстань у простій лінії, а що тут нема нічого (ні простору), то нема ніякого віддалення: різні части сеї лінії були би в простій лінії о ніщо віддалені від себе, а с. зн. що вони зовсім не були би віддалені. Се виходить уже із самої дефініції того, що хочемо сконструувати: якщо хочемо, щоби між двома лініями знаходилась відстань, то мусимо таку відстань вставити між ті лінії; а коли її не вставимо, то між лініями не буде ніякої відстани. Але части такої ломаної лінії, котра на кожному місці отвирається в сторону простору, можуть у простій лінії відставати від себе, бо між ними знаходиться дійсна віддаль.

7. Се заключення незвичайно важні. З них виходить: 1) що простір може мати границі; 2) що він не може посідати форми якогонебудь геометричного тіла; 3) що в просторі є неможливий ніякий отвір. Що до першої точки: Хоч виміри простору є простими лініями, хоч усюди перетинаються під простим кутом, хоч придержуються тільки одного принципу „рости“ (— щораз більше отвиратися, а не замикатися), всеж таки простір може мати границі: він може нагло замкнутися — так, як і кожде геометричне тіло. Кожде геометричне тіло, почавши від свого осередка, на всі сторони щораз більше росте, приближуючися до своїх границь, а тут нагло кінчається, обмежується. Так антитеза в антиномії про границі простору паде. Простір, хоч він як великий, таки мусить мати свої границі: мусить мати границі, бо ніщо, що росте додаванням части до части, не може бути неограниченим; а простір саме так росте. З иншої сторони: простір, як бачимо, може бути обмежений. Число небесних тіл, хоч яке воно ве-

лике, напевно не є безконечне, бо таке число не може існувати, отже простір також з тої рації (щоби помістити в собі всі тіла вселенної) не потребує бути безконечним.

Нинішні наші поняття про генезу, уклад і рух небесних тіл дуже красно годяться з тою думкою: що простір є обмежений. Астрономічні теорії, що нині панують, не потребують безконечного простору. Алеж се не завсіди так було! Ось як про се думав Люкрецій Каро (котрий лиш переповідав думки Епікура):

Wäre noch ferner der Raum des Ganzen in sichere Grenzen — Eingeschlossen, beschränkt von allen Seiten und endlich, — Dann so hätte die Masse des Stoffs durch eigene Last sich — Längst zu Boden (!) gesenkt und wäre zusammenflossen <sup>1)</sup>).

Мені видається, що ближше вияснення границь простору — а саме: що простір мусить бути, може бути і дійсно є обмежений, се щось так спасенне для людського розуму, як ті думки: що земля є кулею, що земля не є осередком вселенної в тому значінню, начеб усі небесні тіла кружили довкола землі, — і подібні думки. Щойно тут можемо повним правом сказати: що уникаємо недорічних питань про скінченість і нескінченість простору — уникаємо їх, бо їх розв'язуємо вдоволяючо для всіх інстанцій; уникаємо блуду в антиномії про границі простору, бо відкриваємо: в чому він полягає; уникаємо розумових мук, розумової боротьби (пригадаймо собі, як про границі простору висказуються Paulsen і Копач), бо річ стається для нас ясною і переконуючою.

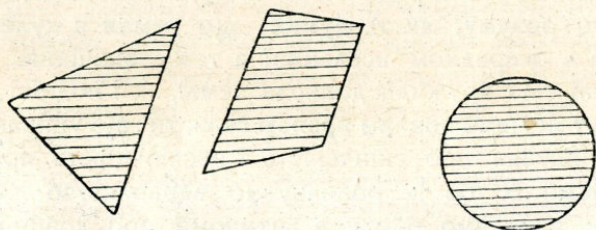
Ті, що зрослися зі схолястичним поняттям про простір, можуть мені поставити такий закид:

Що є поза границями простору? Чи є там „*potentia*“? або може її нема? Якщо є „*potentia*“, так се значить, що там є простір. Відповідаю на се: Отсю трудність викликає лише схолястичне поняття, після котрого простір є „*possibilitas extensionis corporis*“; а се поняття, як ми виказали <sup>2)</sup>, нестійне. Поза границями простору вселенної є „ніщо“ під оглядом фізичним, одначе під оглядом метафізичним там є „*potentia*“ усього, що лиш є можливе (отже тіла, духа, енергії ітд.), а не тільки простору. Се значить, що там так нема простору, як нема тіла, гравітації ітд. Колиб отже Бог хотів там сотворити якийсь новий світ, то мусів би вперед сотворити простір, с. є. мусів би метафізичну можливість простору перекинути у фізичну дійсність.

<sup>1)</sup> De natura rerum I, 968—971.

<sup>2)</sup> В попередній частині, яка тут не випечатана.

Що до другої точки: Простір може посідати лиш одну з таких фігур, котрі на кожному своєму місці замикаються в сторону зовні себе, а отвирються в сторону внутр себе. Лише для тих фігур вистає простір тільки по внутрішній їхній стороні, лише такі фігури є совершенно замкненими в собі цілостями. Такими є форма кістки до гри, кулі, еліпсоїду ітд. Яку з тих фігур простір дійсно посідає? Се годі викрити, та се (бодай для нас) не має великого значіння. Раціональне першенство мусимо приписати тим фігурам, котрі оминають форму кутів, а такими є форма кулі, еліпсоїду. Дуже можливо, що простір має форму кулі. Ся форма раціонально є найвідповідніша для „призначення“ простору.



Фіг. 6.

Що до третьої точки: Отвори є можливі в матеріальних річах, бо ті річі є в просторі. Вони ніде не стикаються з „нічим“ онтологічним. Але простір стикається з нічим онтологічним, тож отвори, щілини, розлучення є в нім неможливі (Фіг. 6.). Се отже не є такою тайною, як н. пр. Paulsen-ови видається.

Якщоб у просторі отвори мали бути можливими, то за простором мусіла би існувати ще якась инша протягла субстанція, а за простором нема вже ніякої такої субстанції. Бо й щож се значить „отвір“? Значить: щоби між одною й другою частию річи заходила порожня протяглість; а колиб між одною й другою частию порожньої протяглости (себто простору) мав знаходитися отвір, то тут таку потрібну протяглість для розлуки частий мусіло би становити абсолютне ніщо, а ніщо не сповняє ніяких функцій. З того виходить: що в просторі є неможливі такі фактичні части, як у матерії, що простір є абсолютно

один; части в ньому є тільки льогічні. Не є можливі два світи, котрих простори були би між собою розлучені.

8. Приходимо до проблеми, котру видвигнуто щойно в 19. віці. Ось вона: Як простір сконструований під оглядом геометричним? Чи він має три виміри? чи більше? Чи він однородний? чи ріжнородний? Чи виміри простору ідуть простими лініями? чи круглими? Чи в кожій точці перетинаються під простим кутом ( $90^\circ$ )? Чи під меншим? чи більшим? Або може на ріжних місцях перетинаються під ріжними кутами? або всюди творять однакову констеляцію кутів (хоч-сі кути не є всі між собою однакові)? ітд. Зараз з почину треба завважати: що ми в тих квестіях хіба ніколи не прийдемо до якоїсь певної відповіді. Тим одначе ще не кажемо: що ті квестії є нераціональні. Не є а ргіогі виключене: що простір може бути так сконструований під геометричним оглядом, як у тих квестіях натякається. Вправді, ми приривчаєні думати: що простір має три виміри, що сі виміри є простими лініями ітд., — ми се беремо за факт досвіду. Але чиж примітивний чоловік не бере за факт досвіду й се, що лінія, котра лежить на (ідеальній) поверхні землі, а не змінє свого напрямку, є простою? А вдійсности тут ніодна лінія не може бути простою (на поверхні кулі ніодна лінія не може бути простою). Наше звичайне зображення простору утворене після частий простору (досвідно завсіди пізнаємо тільки незначну часть простору), а в частях простору можуть і не проявлятирсь прикмети цілости простору, як у частях поверхні землі не проявлюється: що земля має форму кулі. Отже се не є виключене: що простір, як цілість, може посідати не зовсім такі геометричні прикмети, які ми йому приписуємо на підставі нашого звичайного зображення. У величезних розмірах простору є доволі місця для всіляких можливостей. Лінія, котру ми вважаємо ідеально простою, могла би бути частью периферії того кола, яке дотикається границі простору і його осередка. На мільярди кільометрів часть такого кола здавалась би ідеально простою, а вдійсности була би круглою. Не є а ргіогі виключене: що, як на поверхні землі не є можлива проста лінія, так також у просторі вона не є можлива. Та, як

уже згадано, тут годі дійти до якоїсь певности. Пустім просту лінію, хай іде, не змінюючи свого напрямку, й що станеться з нею? В безконечність не може йти, бо простір є обмежений. Що ж отже буде з нею? Чи дійсно лишиться простою, дійде до граничної точки простору, тай там стане? Або може щораз більше так заокруглюватиметься, що поверне на те саме місце, звідки вийшла? Або буде так заокруглюватися, що буде блудити по всій вселенній? Тут хіба сміло можемо сказати: *Ignoramus! et ignorabimus!* Досвід каже нам замало, а спекуляція може сказати й за богато, бо не є достатньо в'язана фактами досвіду.

Геометрія Евкліда добре відноситься до простору, поскільки досвідно пізнаємо його. Тож доти буде зайвою працею змінити отсю геометрію, доки не виявиться якась — бодай чисто спекулятивна — потреба. Не можна однак згорі заперечити, що така потреба не могла би нам насунутись. Не є моєю річю подрібніше розправляти про геометричну конструкцію простору, але спробую навести одну таку спекулятивну потребу, щоби геометрію Евкліда, наколи розходиться про цілість простору вселенної, заступити якоюсь іншою геометрією.

Один з моїх університетських професорів поставив раз на семінарі таке запитання: „Якби поставити гармату на край простору вселенної, тай вистрілити, куди полетіла би куля?“<sup>1)</sup> Питання було поставлене для жарту, тож і відповіді слухачів не були дуже обдумані, але містили в собі те, що кому в тім моменті прийшло на думку. Один сказав: „Гармата не могла би вистрілити!“ Другий: „Певно, що куля не полетіла би зовні простору!“ Третій: „Гармати не можна би поставити на край світа!“ Інші відповіді були подібні до тих. На тому жарт скінчився; поста-

<sup>1)</sup> Таке саме питання находимо вже у Люкреція Кара: *Nimm, es wäre der Raum des Alls in Grenzen geschlossen; Würde, wer sich zum äussersten Rand desselben erhöbe, Einen beflügelten Pfeil von da zu werfen, obgleich er Diesen mit angestrengeter Kraft absendete, würd'er Solchen weiter hinaus, wohin er ihn sendte, treiben, Oder würde zuletzt ihn etwas hindern und obstehn?*

вленого питання не порішено. Із схолястичного становища се питання так треба би порішити, що гармата на „краю“ вселенної так само вистрілила би, як і тут, де ми є, бо „порожний“ простір є безконечний *potentia*: де є тіло, там є також простір довкола нього. Отже властиво ніде нема краю просторови. (Схолястичний простір „безконечний *potentia*“ вдійсности сповнює ту саму функцію, що в інших простір безконечний *actu*). Та зовсім инакше представляється річ, коли приймаємо: що простір є обмежений. Чи можна би поставити гармату на край простору? Чи гармата вистрілила би? Куди пішла би куля? Найпростіша відповідь була би така, що гармату годі поставити на край простору вселенної. Але чомуж се мало би бути неможливим? Хиба тільки ізза фізичних неможливостей (небесні тіла — мож би твердити — є так із собою — силою гравітації — звязані, що завсіди лишаются в середині простору, а не можуть дійти до його границь). Всеж таки бодай метафізично мож би гармату поставити на край простору. Чи в тому випадкови гармата вистрілила би? Куда пішла би куля? Припустім, що простір має форму кулі. А що отся куля є — що так скажу — „безконечно“ велика, тому її границі на кожному місці представлятимуться рівною площею. Якби гармата стояла на самому кінці простору, не могла би вистрілити, бо куля не мала би куди піти. А якби стояла трохи перед самим кінцем простору, вистрілила би, але куля — колиб уже дійшла до граничної точки, або станула би, або нагло завершила би в бік — так, що при тому описала би якийсь кут. Що тут могло би спричинити таку наглу зміну в напрямі руху кулі? Границі простору не є якимись матеріальними площами, отже куля не могла би відбитись від тих границь, ані границі не застановили би кулі. Простір не спиняє руху тіла, не починається до зміни напрямі руху тіла. Инше тут годі сказати, як се, що для тіла, котре при кінці простору задля своєї кінетичної енергії мусіло би далі рухатися, вже там нестало би місця с. є. зовнішньої можливости для руху. Лише з тої причини тіло мусіло би або застановитися, або нагло завернути в бік. Та в той спосіб границі простору не були би укритими (для уяви вони завсіди бу-

дуть укритими), бо де тіло, котре правильно рухається, без ніякої позитивної перешкоди нагло мусіло би змінити свій напрям руху, або стати, там знаходилось би на граничній точці простору вселенної.

Творець світа так робить, щоби не заглядати йому в пальці. Як усі лінії на поверхні землі непомітно змінюють свій напрям, ніколи не доводять на „край“ землі, але завсіди з одної частини землі доводять до другої, так *ex analogia*, *ex convenientia* й границі простору повинні би бути подібно укритими. Якщо простір є ідеально гармонійно сконструований, то всі лінії, що прямують з простору на зовні простору, повинні непомітно змінити свій напрям, тай завертати назад у простір. Простір повинен би придержуватись двох принципів: рости і разом замикатися. Гармата, поставлена на якенебудь місце в просторі, повинна би так вистрілити, як і тут, де ми знаходимося. Така теорія про геометричну конструкцію простору, котра усунула би піднесену помітність границь простору, була би цінніша від тої теорії, котра допускає отсю помітність. Се певне, що така ідеальна теорія про геометричну конструкцію простору мусіла би вважати всі лінії в просторі круглими. Алеж се незвичайно трудно об'єктивно узасаднити подрібно розвинену якусь таку теорію. Атже простір (бодай як нам здається) є місцем для всіх можливих ліній. Нутро геометричного тіла не так легко звести на спеціальні лінії, як поверхню геометричного тіла. Вдійсности простір міг би бути й дуже штучно устроєний, а міг би бути й так, як про се ми звичайно думаємо. Границі простору можуть бути непомітними *ex facto* (як се ми вже згадали), хоч і не є непомітними *ex natura*. На рівній, гладкій площі яйце „з природи“ не може стояти ані на одному своєму вершкові. Та якщо саме про се розходитьсь, щоби яйце стояло на одному зі своїх вершків, то можна собі помогти фактом, як се анекдота приписує Колюмбові. Щось подібного міг зділати Творець із границями простору, щоби стали непомітними. Він міг так сполучити всі небесні тіла, щоби ніколи не приближалися до границь простору. Отже таким способом ці границі *de facto* були би укритими.

Над новими геометриями („метагеометрія“, „пангео-



метрія“, „абсолютна геометрія“, „геометрія не-евклідова“ ітд.)<sup>1)</sup> не маємо потреби застановлятися. Тільки се хочемо завважати: що всяка нова теорія про геометричну конструкцію простору може мати тільки тоді значіння, якщо супонує, що простір є обмежений. Твердити, що паралельні лінії в безконечности (якщо під тим розуміти дійсну безконечність) сходяться, або віддаляються від себе — се значило би лишатися при твердженню Евкліда: що паралельні лінії ніде й ніколи не сходяться, ані не віддаляються від себе. В безконечности всі геометричні фігури вирівнюються (трикутник, чотирикутник стається колом ітд.); безконечно велика фігура не є ніякою фігурою. А се значить: що в геометрії для дійсної безконечности нема місця.

9. Якнебудь простір устроєний під геометричним оглядом, про загальність, про кінченість геометричних правд — маємо тут на думці геометрію Евкліда — не треба побоюватись. Колиж Кант про се побоювався — а саме тоді, як ставився на становище об'єктивістичного світогляду, то він не зрозумів, як слід, значіння геометричних правд. Передовсім се треба зазначити, що кінченість арифметичних правд не є того самого рода, як кінченість та загальність геометричних правд. Елементи арифметики (число та всі арифметичні операції) є абстракціями вищого ступня, чим елементи геометрії (лінії, кути, фігури ітд.). Число стоїть понад усіма специфічними природами: число можна відносити до всіх річий: до простору, до часу, до матеріяльних і навіть до духових еств. А геометричні елементи привязані до спеціальної природи — тільки до протяглих еств. Отже загальність геометричних правд далеко вузша, чим загальність арифметичних правд. Також під оглядом кінчености різняються арифметичні правди від геометричних. Арифметичні аксіоми а priori виключують інші можливості:  $1+1=2$ ;  $1-1=0$ ;  $2 \times 2=4$ ; ітд. — се завсіди й усюди саме так мусить бути, бо тут нема інших можливостей. Всі арифметичні аксіоми основуються на принципі тожсамости,

<sup>1)</sup> Сі назви не означають різних родів не-евклідової геометрії; се лише різні назви для одного роду, але в тім роді є різні відміни.

тому вони є а priori пізнані; їх конечність є наглядна. А аксіоми геометрії (яканебудь вона була би) не є а priori пізнані, лиш а priori супоновані. Тому-то вони властиво й не є аксіомами (с. є. per se наглядними правдами), лише постулятами. Що дві паралельні лінії, перетяті третьою простою лінією, на кожному місці в просторі творять однакову констеляцію кутів, се не є а priori наглядне, тільки постульоване (супоноване). Так само: що проста лінія є найкоротшою дорогою між двома точками, що сума кутів кожного трикутника виносить  $180^{\circ}$ , ітд. А коли проста лінія в просторі є так само неможлива, як на поверхні кулі? Арифметичні аксіоми є одиноко можливими, отже абсолютно конечними в собі, і де в природі будуть здійснені елементи арифметики, там мусять бути здійснені елементи саме тої арифметики, котру ми знаємо. Не так річ мається з аксіомами геометрії Евкліда. Вони не є одиноко можливими, отже не є абсолютно в собі конечними, і тому в природі не мусять бути здійснені. Правди звичайної геометрії є конечними в світі лише тоді, якщо аксіоми сеї геометрії є здійснені в світі. Як уже раз приймемо аксіоми звичайної геометрії, тоді все в тій геометрії розвивається з конечністю. Тут уже виступає чиста логіка. Всі точки периферії кола мусять бути однаково віддалені від осередка кола — ex definitione; бо колиб у якомусь випадку так не було, то ми тут не мали би кола, але щось іншого. Сума всіх кутів кожного трикутника (з простими боками) мусять виносити саме  $180^{\circ}$ , бо простий кут виносить  $90^{\circ}$  — ex definitione, а се легко виказати, що сума всіх кутів трикутника завжди рівняється сумі двох простих кутів. По аксіомах у геометрії виступає арифметика, тож геометричні висновки стоять і без ніякого огляду на досвід. Нуме мав повну рацію, коли твердив: що правила про коло були би конечними правдами й тоді, колиб у світі не існувало ніяке коло. Елементарну конечність становить тут дефініція, а потому виступає арифметична конечність. Побоюватись за чисто ідеальну (с. є. абстрактну) конечність та загальність геометричних висновків було би такою самою недорічністю, як побоюватись за загальність та конечність арифметичних висновків. За

таку конечність і загальність геометричних висновків ніхто й не побоювався. Побоювання може виступити щойно тоді, коли застановляємося над відношенням ідеальних геометричних висновків до дійсного простору. Одначе також і се побоювання не є доволі обдумане. Висновки звичайної геометрії є в світі лише там загальні й конечні, де є здійснені (або бодай можливі) саме того рода фігури, котрого рода є фігури звичайної геометрії. Атже геометрія Евкліда не є безусловною наукою, вона не твердить: що сума кутів кожного кождіського трикутника виносить  $180^\circ$ , але тільки трикутника з простими боками, та й се ще при умовях, що простір є однородний, з трьома вимірами, що виміри в кожній точці перетинаються під простим кутом, котрий виносить  $90^\circ$ . Атже сума кутів трикутника з круглими боками може виносити й більше і менше, як  $180^\circ$ . Якщо отже існує якийсь простір з чотирма вимірами, або якщо простір не є однородний, ітд. — то в тому просторі вже не були би можливі саме ті (бодай не всюди і не всі) фігури, котрі є предметом звичайної геометрії. В тому випадкові мусіли би ми утворити нову геометрію з новими фігурами. *Positis ponendis* також отся геометрія була би в собі конечною — так, як є в собі конечною й геометрія Евкліда. Геометрії є можливі різні. А помимо того всі будуть конечними в собі — якщо вже приймемо їх аксіоми (елементи). Вони не будуть між собою суперечними, бо розминаються вже в корені, де ще нема конечности: кожда з них супонує инакший простір (під оглядом геометричної конструкції), отже кожда має инший свій формальний предмет. (Знаємо, чому в арифметиці щось такого є неможливе. Арифметика вже в своїм корені є конечною с. зн. одиноко можливою позицією). Хай собі простір якнебудь буде геометрично устроєний, а не втіче від наших *κατ' ἐξοχήν* геометричних правил. Лиш нехай нам покаже: який він є, то ми знайдемо правила, котрими приловимо його.

Ось так переконуємося, що Кант також із огляду на конечність та загальність геометричних правд зовсім даремно покинув становище природного світогляду. Його представлення конечности та загальности геометричних

правд сліпе, вузьке, упереджаюче. Геометрію Евкліда хотів він представити безуслівною наукою, якою є арифметика, а такою геометрія не є, тай не потребує бути.

Се ще треба завважати: що проектування якоїсь неевклідової геометрії має тільки тоді сенс, коли простір уважаємо за щось, що зовні нас існує. Бо якщо простір є лише суб'єктивною формою, якщо він лише постільки існує, поскільки його зображуємо собі, то що тоді може значити супозиція: що паралельні лінії в „безконечности“ (с. є. дуже далеко від нас) перетинаються, що простір не є однородний — й таке инше? В тому випадкові простір є саме такий, як собі його зображуємо, — а яким він буде колись і десь, про се нічого не можемо сказати. Ось так переконуємося: що на об'єктивістичному становищі всі проблеми, звязані з простором, даються порішити вповні вдоволяючо, гармонійно.





## В. Тома з Аквіну і схоластика

[*Dr. Josephus Slipyj — De S. Thoma Aquinate atque theologia et philosophia scholastica*]

- I S. Thomae iubiläum ac studia honorem scholasticae revindicantia.
- II Scholasticae conceptus eiusque prima vestigia.
- III Conspectus periodi ante Doctorem Angelicum.
- IV Scholasticae aurea aetas atque iuventus S. Thomae.
- V Universitas Parisiensis.
- VI Contemporaneae scholae philosophicae et theologicae.
- VII Aquinas in Italia commorans.
- VIII De secundo magisterio Parisiensi.
- IX Universitas Neapolitana et Thomae ultima vitae.
- X De Summa theologica eiusque influxu in medio aevo.
- XI Singularia in sententiis Doctoris Angelici.

### І. Ювілей Томи і регабілітація схоластики

1. Цілий католицький Світ і передусім богослови радісно святкували 600-літні роковини канонізації Томи з Аквіну<sup>1)</sup>. З вдячністю і говінням згадували се звеличання Томи Церквою і гляділи на сего великого святого як на примір чеснот і геніального теолога. Його наука, то орлиний злет богословського ума не лише цілого середовіччя, але й наших століть.

З пошаною й почесною стрічали і ми се велике свято, не лиш як вірні сини Церкви, але й України. Бо зі студіями над Томом відроджувалася і росла теологія на Україні. Не говорячи про богословські студії нинішніх часів, в основу яких лягли твори Томи, але в віці відродження Унії, митр. Рутський уважав конечним впровадити Summ-у Аквіната до українських шкіл, щоби на ній оперти і укріпити ідею зєдинення, задержуючи при тім ціхи схід-

<sup>1)</sup> Сего року припадає 700-я уродин.

ньої теології творами св. Івана Дамаскина<sup>1</sup>). Подібно й нездвинений Могила був переконаний, що теологію на Україні піднесе тільки через Тому. І на Аквинатових творах з легким, православним перелицьованням, дійсно бодай посередно спочивала Київська Могилянська Академія в часі свого розцвіту і падала з занепадом Томиної науки та зростом протестантського впливу.

2. Величаючи Тому як епохального філософа і теолога, чиж мимохіть не будиться підозріння, що він усеж таки в (хоч найзнаменитшим і найгеніяльнійшим) представником схолястики, на якій згадку страх проймав і ще подекуди проймає новочасних учених. Атже — тяжко повторюється нераз — стрінутися в історії з більше закостенілою, бездушною, сухою і некритичною епохою, як схолястична. Схоляст викликував завсіди поняття якогось заскоружлого, без зміслу для життя і дійсности вченого, що зовсім погряз в своїх чисто умових абстракціях. Долучім до тої характеристики ще брак пошанування для індивідуальности і досвіду — а навпаки замилювання до банальних і перетончених питань — і будемо мати в грубших зарисах сей непривітний образ схолястики.

Ось як відзивається один такий голос: „Для нас сьогоднішних імя схоляст зовсім не звучить мило. Коли ми знаємо або припускаємо, що якийсь вчений, передусім теолог, не старається з життєвого боку уняти сучасні проблеми, а знова надармо під натиском авторитативної минулости намагається перестарілою методою висвітлювати перестарілий зміст, то зовемо його схолястом<sup>2</sup>)“.

Ще суворійший осуд як про теологію видав монахійський професор Карло Прантль про середньовічну філософію, заперечуючи загалом її існування<sup>3</sup>).

<sup>1</sup>) Гл. письмо до питомців грецької колеґії про школу в Новгородку (1624). Архів Проп. т. 337. л. 237. Збірка митр. А. Шептицького в „Національнім музею“ у Львові, ч. 16121/17.

<sup>2</sup>) G. Krüger — Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit, Tübingen 1905, 259

<sup>3</sup>) „So müssen wir es allerdings als einen Fortschritt begrüßen, daß aristotelischer und aristotelisch-arabischer Stoff zugeführt wurde; aber es ist damit noch beileibe nicht gesagt, daß es in dieser zweiten Hälfte des Mittelalters etwa irgend einen „Philosophen“ gegeben habe“. Навіть Тома не заслуґує на імя філософа. С. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, Leipzig 1867, Bd. III, 2.



Св. Тома з Аквіну

Рівно непривітним поглядом, як протестанти і вільнодумці, дивляться на схоластику і незєдипені теолоґи. Насперше вони пересвідчені, що схоластична богословія стоїть у різкім противенстві до грецької традиції, а тимсамим є вже чимсь згїрдним<sup>1)</sup>. Суть схоластичної теолоґії лежить в заміні обявлених правд на метафізичні абстракції через філософійне мудрування. Не диво, що в ній намножилося безліч дистинкцій і смішних квестій. Аристотелівська філософія місто того щоби прояснити Божі правди, як бажали собі схолясти, оповила їх в іще густійшу мраку. Так думає і Бєляєв, Малиновскій, Іванцов Платонов, Сильвестер і др.<sup>2)</sup>.

Той погляд російських учених перейшов і до укр. історій літератури. Не диво, що і наші історики літератури називають схоластичну методу „перестарілою“ і невдачу Київо-могилянської Академії приписують саме її схоластичному напрямови. Вина схоластицизму була, що виходили з Академії слабосильні характери.

„Київська православна Академія була заснована на взірєць єзуїтських колегій і ведена наскрізь схоластичною методою, яка тоді навіть у Польщі була вже перестаріла. Отсим то не диво, що вона не виховала ані одного визначного письменника і ані одного сильного характеру, а натомієць наплодила велику масу учених, що понесли свої услуги в Московщину...“<sup>3)</sup>.

Подібно, хоч обережнійше говорить про київську схоластику М. Возняк, вказуючи на деякі культурні заслуги схолястики, що вправляла і розвивала розум — приучувала до абстрактної думки, усувала туцу ненависть до всього чужого — і т. д. За се вказує на мертву схоластичну форму і псуття характеру одиниць диспутами.

„А що диспути відбувалися без щирого внутрішнього переконання, бо були тільки засобом виявити свій бистрий розум і вміння, найти аргумент для оборони навіть фальшивої засади, звідєсь і виходила велика небезпека на скристалізування характерів вихованців, бо така наука не давала ніякого (!) світогляду

<sup>1)</sup> Пор. Tantalides — *Ναπιστικὴ Ἐλεγχὴ*, t. II. Κωνσταντινούπολις 1850, 281. A. Palmieri — *Theologia orthodoxa*, Florentiae 1911, 189 сл.

<sup>2)</sup> Palmieri о. с. 187—191.

<sup>3)</sup> Іван Франко — Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р. Львів 1910, 60.



вихованцям і не виробляла у них постійних переконань<sup>1)</sup>. Але в тих поглядах не тяжко доглянути деяких суперечностей. І так що до сухої форми, то пересаду в ній здержувала якраз риторика старанням про гарну форму. Стисла логічність ставила греблю „вишукано краснорічливим балакунам“.

Що до диспут — то мабуть ніде не мали вони такого реального ґрунту, як у нас ізза боротьби між католиками і незєдиненими і хто зна, чи сама схолястична метода не зміцнила тодішнього православ'я? Щоби відповідати на строго логічні аргументи, треба було самому вперед навчитися консеквентно думати і логічно боронитися. А що між українськими схолястами були мало свідомі і навіть національні ренегати — то чиж вина тут схолястики? Таких було в нас на жаль, і хто зна чи не більше, вихованих вже на „поступовій“ методі...

Треба однак признати, що схолястика прийшла до нас зманірована і не найшла сильних умів, що пхнулиби її вперед.

3. Та легко можна днесь відітхнути, бо сей погляд в головній мірі належить вже до історії<sup>2)</sup>. Почавши від кінця минулого століття, наука крок за кроком — але постійно змінювала свою гадку про схолястику. Показалося ясно, що ті відємні осуди полягали радше на упередженнях і пересудах, як на об'єктивній правді... З вдоволенням можна підмітити, що і в самім протестантським і ліберальнім таборі находимо погляди на схолястику вповні додатні. І так Р. Зеберб, протестантський теолог зазначає з признанням, що схолястика звернула бистре око на найвисші цілі людського знання. В ній багато строгої, поважної богословської думки, якої так обильно не подибуємо в пізніших століттях. Що до ориґінальності не можна ніяк рівнати 19-е століття з 13-тим. Але до такого погляду можна прийти тільки через зрозуміння церковних умовин, в яких зродилася схолястика<sup>3)</sup>. Та й справді не

<sup>1)</sup> М. Возняк — Історія укр. літератури. т. II. ч. 1. Львів 1921, 299. Подібний погляд має і С. Єфремов — Історія укр. письменства, Ляйпціґ 1924, 178—187. Суто односторонніми і подекуди зовсім ненауковими треба назвати погляди на Середновіччя Івана Франка висловлені в творі „Данте Аліґієрі“, Львів 1913.

<sup>2)</sup> „Eine gerechte Beurteilung der Scholastik kann sich nur aus dem geschichtlichen Verständnis der religiösen, kirchlichen

менш як старинний і новочасний, зміряв і середновічний ум до розвязки питання про всевіт.

Противно як для Прантля, є для А. Гарнака, протестантського історика догм, схоластика нічим иншим як науковим думанням<sup>1)</sup>. Звісний німецький філософ-ідеаліст Рудольф Айкен, хоч відказує схоластиці права впливати на модерну думку, признає їй безумовну історичну вартість. Як зразок організації вона є прямо мистецьким твором<sup>2)</sup>.

Ще більше похвально як про цілу схоластику висловився Фридрих Павльзен про схоластичні диспути: „Диспутація була без сумніву знаменитим середником до впевнення, присвоєння і вправи в уживанню знання. Вона надавалася, щоби степенувати приявність знання і зручність у скорім і певнім збагненню чужих гадок і їх відношення до власних. Можна прийняти, що середновічний вчений посідав в обох частях таку вправність, яка ледви чи тепер так легко де найшласьби“<sup>3)</sup>. Тої самої гадки у нездине-

und wissenschaftlichen Verhältnisse, aus denen die Scholastik hervorging, ergeben. Diese Betrachtung führt aber zum Urteil, daß die Scholastik die höchsten Ziele menschlicher Erkenntnis sicher in das Auge gefaßt hat und dass sie mit einem staunenswerten, nie rastenden Scharfsinn und mit treuer Verwertung aller ihr zu Gebote stehenden Erkenntnismittel sich um die Erreichung jener Ziele bemüht hat... Wenigstens auf der Höhe der Scholastik, ist eine solche Fülle ernsten, strengen Denkens und ein solches Mass begeisterter Hingabe an eine grosse Sache in der Scholastik vorhanden gewesen, wie man es nicht in allen Zeitaltern der Geschichte der Theologie findet“. Reinhold Seeberg — Scholastik. Realenc. f. prot. Theol XVII<sup>3</sup>, 707. Leipzig 1906.

<sup>1)</sup> „...Weil die Scholastik eben nichts anderes gewesen ist als wissenschaftliches Denken“. A. Harnack — Lehrbuch der Dogmengeschichte III<sup>3</sup>, Freiburg 1897, 326.

<sup>2)</sup> „Also bleibt es dabei, dass was dem Mittelalter genügte, für uns heute nicht mehr auslangt, die wir andere Ansprüche an den inneren Zusammenhang unserer Gedankenwelt stellen müssen“ R. Eucken — Thomas v. Aquin und Kant, Kantstudien VI (1901) 16. „Für seine Zeit war dieses Werk bedeutend und fruchtbar und auch in der Folge der Jahrhunderte hat es für den Zusammenhalt des Lebens und für die Disciplinierung der Geister viel mitgewirkt u. gefördert. Also die historische Leistung bleibe bei Thomas wie bei Aristoteles in allen Ehren“ ib. 27. „Die Scholastik ist ein unvergleichliches Meisterwerk der Organisation“. Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Leipzig 1904<sup>5</sup>, 277.

<sup>3)</sup> F. Paulsen — Die deutschen Universitäten. Berlin 1902, 29.

них в теолог Макарій Булгаков, що ставить високо диспути в „Могилянській Академії“: „Нечого уже говорить о томъ, какъ полезны были диспуты или самыя приготовленія къ диспутамъ для образованія разсудка и уясненія понятій самыхъ студентовъ, которые должны были осмотрѣть и обсудить избранный предметъ съ величайшею подробностію и отчетливостію“<sup>1</sup>).

Схолястичні диспути були наче духові турні, де ученики старалися напружити свій мозок і показати свої духові спосібности. Притім вони зближували слухачів до професора. Отже схолястика то не період стагнації філософічної думки.

Слухаючи тих похвал, хибним булоби ідеалізувати схолястику в кожній добі і під кожним оглядом. Де сильне світло, там багато тіни. Як кожда нація в своїм життю, так і кожда наука в своїм розвою має славні часи розцвіту і сумні упадку. Таку долю переживала і схолястика: по золотій добі в XIII століттю прийшли часи зманіровання. Над тим занепадом болюють і самі знаменитші схолясти (Gregorius de Valentia, Melchior Canus і др.) та відрікаються її прогрівів<sup>2</sup>). На ті пересадности і промахи схолястики звертає також виразно увагу Папа Лев XIII в енцикліці „Aeterni Patris“.

Найголовнішою причиною упадку схолястики було мабуть се, що вона, передусім в XV і XVI ст. не старалася вдержати рівного кроку з емпіричними науками і через те замотувалася нераз в теоретичні міркування позбавлені всякої реальної основи. Як далеко то посувалося — свідчить се, що оповідають про авероїста Цезара Стромі-ого († 1603). Він не хотів дивитися через телескоп на небозвід, щоби не сумніватися в нерухомости небесних тіл<sup>3</sup>). Denifle<sup>4</sup>) завважує, що в добі упадку схолястики рукописи св. Отців рідшають, а з тим у парі йде беззмістова пересадна діялєктика. Коли ходить знов о київську схолястику, то вона мала за

1) М. Булгаковъ — Исторія кievской академіи, Санктпетербургъ 1843, 60.

2) Пор. Palmieri — op. с. 193—195.

3) Dr. K. Wais — Scholastyka i neoscholastyka. Lwów 1922, 4.

4) D. Denifle — Chatelain, Chartularium Univ. Par. Paris III, (1894) IX.

слабі коріння, щоби опертися протестантській бурі, а що Україна була відтята від заходу, тому не могла слідити за живчиком пізнійшої схолястики і з нею відродитися.

Для доповнення погляду спитаймо ще тут, хто то пустив схолястику ізза тих частних промахів в таку чорну неславу? Не може бути днесь сумніву, що головна вина тих клевет спадає на гуманістів середних віків, Еразма з Роттердаму і др. Озлоблені на схолястів за їх неклеясичну латину, висмівали їх і докоряли їм при кожній і незначній нагоді. До помочі станули їм відтак середновічні релігійні новатори, які в демагогічний спосіб іще завзятійше накидалися на схолястичних теологів. Перед вів Мартин Лютер, якій чув прямо відразу до „*via Thomae*“<sup>1)</sup>. Від Лютра одідичили сю ненависть протестанти, а від них нездвинені. В протестантській школі вчилися про схолястику її вільнодумні ученики.

4. Регабілітація схолястики в очах ученого світа наступила безумовно в наслідок поглиблення дослідів над її історією, головно католицькими теологами і істориками. Совісні студії показали, що в схолястиці криється за втертими формулами стисле думання, за субтельностями — глибина думки, а за шабльоном — багато індивідуальности і психологічного мотиву. Вправді інші квестії займали середновічні уми, з яких многі лежать на периферії новочасної уваги, але колись були вони пекучими питаньями. Кілько бурливого життя містить в собі пр. такий аверроістичний спір. Дальше в схолястиці було зрозуміння для емпіричних, природничих наук при тій скромній техніці середновічних лябораторій (Альберт Вел., Роґер Бекон)<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Папу боронять, каже Лютер „*die päpstliche Lehrer, Prediger, Pfarrherr und Beichtväter, sonderlich aber die Theologisch-scholastici. Denn solch verdampft Volk tut nicht mehr, denn treibt nur die unträglichen obgenannten Gesetze des Papst in das arme Volk... Denn die scholastica Theologia nichts ist, denn eitel erdicht, erlogen, verflucht, teufelisch Geschwätze und München-träum und doch damit die armen Seelen unter sich treten*“. Deutung der zwei greulichen Figuren, Papstesels zu Rom und Mönchkalbs zu Freyberg in Meissen gefunden, Sämtliche Werke, Erlangae 1841. т. XXIX, 4. Поп. Hartmann Grisar — Luther, — Freiburg 1/Br. Bd. I (1911) 66. 108 сл.

<sup>2)</sup> Dr. M. Grabmann — Der Gegenwartswert der geschichtlichen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie. Wien 1913, 15 сл.

Минуле схоластики показало, що вона, як напрям і школа науки, може з честю засісти в пантеоні людської культури. Історичні студії над схоластиком показують їй також певний шлях будучого розвою<sup>1)</sup>.

Багато нагромадженого рукописного матеріялу про схоластику спонукало деяких французьких учених до студій над ними. Пригадаймо собі лиш кілька імен: Amable і Christ. Jourdain, Rousselot, В. Hauréau, L. Delisle (Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale). Історичними студіями над схоластиком займалися Albert Stöckl, що написав історію середнов. філософії і Karl Werner, автор кількох монографій про Тому, Суареза і др. Основані Клемменсом Bäumker-ом і видані з гр. Hertling-ом і M. Baumgartner-ом „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“ принесли свіжий матеріял і нові погляди. Оригінальні і популярні твори про схоластику видав проф. Мартин Grabmann, що невпинно працює далі на тім полі.

Нове світло на схоластичну добу кинув домініканець Генрих Denifle своїми монументальними творами: „Geschichte der Universitäten des Mittelalters“ і „Chartularium Universitatis Parisiensis“. В них вказав він на умовини схоластичної спекуляції та її звязь із цілим культурним життям середновіччя. З ним працював Ієусовець Франц кард. Ehrle, заслужений управитель ватиканської бібліотеки. Оба з Деніфлем видавали якийсь час Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters. Berlin (1885 р.) Кард. Ерле написав кілька розвідок про розвій францісканської школи, августинізм і аристотелізм, боротьбу проти Томи<sup>2)</sup> і ин., якими знимав темний серпанок з тих питань.

Новооснована „Академія ім. Альберта Вел.“ в Кольонії поставила собі рівнож за завдання історичні схоластичні студії.

Коло поправного видання творів францісканських схо-

1) „Die Scholastik besitzt in der Geschichte ihrer Vergangenheit ihre beredteste Empfehlung und Verteidigung und die sicherste Anleitung zu ihrem Ausbau“. F. Ehrle — Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik mit besonderer Berücksichtigung der Schule des hl. Bonaventura“. ZfkTh. (1883) 3.

2) „Kampf um die Lehre des hl. Thomas v. Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode. ZfkTh. (1913) 266—318.

лястів заслужилося „Collegium S. Bonaventurae“ в Quaracchi. Старанням головно Фіделіса а Fanna і Ігнатія Jeiler-a <sup>1)</sup> видано взірцево твори св. Бонавентури і дещо з писань його ученика Матея з Акваспарти. Медиолянська — Università cattolica здобуває собі рівнож імя в обсягу схолястичних студій. Бельгійськими схолястами занялася льованська школа під проводом Hoffmanns-a і M. de Wulf-a <sup>2)</sup>.

В Англії працює Оксфордська францісканська школа, яка видала між иншим твори Roger-a, Bacon-a і дещо з John-a Pesham-a, противника св. Томи.

В нинішних часах студії над схолястикою зосереджуються в Римі (Ehrle, Pelster, Pelzer, Xiberta) в ватиканській бібліотеці. Легко можна завважити, що Рим стає загалом осередком богословських студій. З погляду на сей живий науковий рух мильно хтось заключавби, що праця над схолястикою завершена. Се щойно початки! Скільки питань пр. про початки впливу Томи з Аквіну та його перших учеників, про Скотову школу, про вік упадку схоластики (Cajetan), боротьбу гуманістів із схолястикою і т. д. жде терпеливо довголітньої праці.

Студії над середовічною схолястикою незвичайно трудні. Тут треба відгребати припорошені рукописні твори і перегризати той тяжкоствавний матеріал. До глубше задуманих творів печатані джерела вже зовсім не вистарчають. Велику трудність справляють нечиткі рукописи ізза многих скорочень і похибок переписчиків <sup>3)</sup>.

Та однак та мозольна праця приносить стократні плоди. Вона має широке, не тільки чисто книжкове завдання. Історичні досліди над схолястикою мають неопінене значіння для філософії, а ще більше для теології. Вони прояснили подекуди ґенезу новочасної філософії (Декарта, Спіноци, Ляйбніца) і деяких її проблемів. Розвіт неосхоластики, річ

<sup>1)</sup> Гл. Franzisk. Studien — Festnummer zur hundertjahrfeier des P. Ignatius Jeiler (1823—1923) Münster 1924. 1 2 Heft.

<sup>2)</sup> Les philosophes belges — Louvain. Цінні є професора в Фрибургу P. Mandonnet-a праці з часів св. Томи Siger de Brabant et l' Averroisme latin au XIII-e siècle.

<sup>3)</sup> Добре завважив се кард. Ерле: „I dotti sono raramente calligrafi ed i calligrafi raramente dotti“. Lo studio dei manoscritti, Gregorianum (1922) 202.

ясна, йде в парі з пізнанням її минулого. Для богослова відкрилися нові свідоцтва з передання і цікаві дискусії над многими квестіями.

На кінець для української схолястики мають сі студії переломове значіння. Можна лєкше підійти тепер до наших схолястів, яких творів майже ніхто ще не старався простудіювати, порівнати стан науки в нас з розвитком на Заході і *sine ira et studio* сказати про заслуги нашої схолястики обєктивне слово.

Ювілейний обхід є усвідомленням ваги студій над схолястикою, її регабілітації, рекапітуляції дотеперішних здобутків і скріплення в надії на світлу будучність. Відрадним обявом її впливу і значіння був виступ представника схолястики о. Августина Джемеллі, францісканина і ректора катол. медіол. універ. на інтернаціональнм філософичнм конгресі в Неаполі в маю 1924 р.<sup>1)</sup>

## II. Поняття схолястичної теології і її перші завязки

1. Слово схоляст, схолястика походить від грецького *σχολή* — час вільний від занять і посвячений науці. Звідси схоляст означав учителя і ученика *artes liberales*, і пізнійше — в середних віках — того, що в школі займався філософією і теологією. Хоч що до дефініції схолястики нема днесь згоди між істориками, то все таки в схолястичній теології можна вибрати головні прикмети, які її ціхують і на що загально всі годяться.

1) Найперше схолястична теологія се наука витворена в школі. Підчас коли в наших часах між школою і наукою звязь розвільнилася, то колись була вона далеко тіснійшою. В своїй основі спочивала схолястична теологія на філософії Аристотеля. 2) При\* її помочи старалися схолястичні теологи пірнути розумом у правди віри, їх проникнути, скільки змога, зовсім не думаючи забиратися до розвязки таїнств. Крім сего її завданням є погодити обявлення з розумом — чому і в що маємо ві-

<sup>1)</sup> Вже давнійше признавав R. Eucken: „So verdient es allgemeine Beachtung, dass der Thomismus heute immer mehr von einem defensiven Verhalten zu einem offensiven übergeht“. Thomas v. Aquino und Kant. Ein Kampf zweier Welten. Kantstudien Berlin (1901.) VI, 1.

рити? 3) З сим старанням лучиться инше, а іменно систематично упорядкувати всі правди віри та розв'язати підношені проти них закиди. Те, що в ріжних отців при ріжних нагодах і в ріжних трактатах було сказане більше або менше ясно, то в схолястичній богословії уняте в одну гармонійну, льогічну цілість. 4) До осягнення сеї ціли послугувалося поправною і стислою термінольоґією і загалом своєрідною технікою (силльоґізм), навченою в Аристотеля.

Хоч схолястична теольоґія розвинулась щойно в середних віках, то всежтаки вона супонує вже патристичну<sup>1)</sup>, в якій вже можна доглянутися сильно розвинених схолястичних зародків.

Найбільше філософійно обдарованим народом були Греки. В них кожда система дає своєрідний ориґінальний погляд на дійсність. У Греків також правди, які саометно пізнає людський розум (причиновість, головні етичні засади, об'єктивність змислових вражінь і т. д.) стали предметом філософійного оброблення. Загалом природне пізнання завдяки Плятонови і Аристотелеви осягнуло найбільшу висоту<sup>2)</sup>. Християнство убагороднило аристотелівську філософію, вивіяло з неї половину і усовершило пізнання деяких тяжких правд (істнування Бога, субстанціяльність душі, позагробове життя і т. д.) Систему Стаґирита вибрали християни не тільки з природного опортунізму, що оружем ворога найбезпечнійше боронитися, але тому, що він найкрасше надавався до зрозуміння і розвинення правд віри. Особливо помічною стала вироблена термінольоґія (*οδοια, ελποστασις*

<sup>1)</sup> „Die Scholastik aber beginnt erst dort, wo die positive Theologie aufhört; indem sie den Inhalt, welchen die positive Theologie auf jene Weise aus den Quellen der Offenbarung ermittelt hat, mit der Spekulation bearbeitet, sowohl um weitere Erkenntnisse zu gewinnen, als auch um die schon gewonnenen tiefer und vollständiger aufzufassen“. Jos. Kleutgen — Theologie der Vorzeit, Münster IV (1873<sup>2</sup>), 28.

<sup>2)</sup> „Es war das Höchste, was die reine natürliche Denkkraft erreichte, wie die griechische Kunst seiner Epoche im Reiche des natürlich Schönen: beides Normen von bleibendem Wert für die weitere Entwicklung der Menschheit“. Fr. Ehrle. S. J. — Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik. Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit. I. R. 6. H. Freiburg i/Br. 1918, 3.



і т. д.). „Фільософія виховала“ каже св. Климент Александрійський — „грецький нарід для Христа, як закон виховав Жидів“<sup>1)</sup>).

2. Примінення грецької філософії в науці віри стрічаємо досить вчасно. Ся робота слідна передусім в александрійській школі, в якій властиво розпочинається богословська наука. Климент Александрійський береться до питання про відношення розуму до віри. Він картає деяких вірних, що не хочуть вчитися філософії й діалектики і роздумувати, а знати йно чисту віру. Вони подібні до виноградара, що, не плекаючи лози і вітиї, хотівби мати грозна<sup>2)</sup>).

До систематизації правд віри забрався Оріген в творі *Περὶ ἀρχῶν*<sup>3)</sup>, даючи першу синтезу богословської науки. Велику ерудицію діалектичну видно в св. Атаназія і всіх трьох Каппадокійців у тринітарній науці. Великим зміслом для спекуляції і систематизації відзначався св. Кирило Александрійський, якого звать навіть найбільшим схолястом зі всіх Отців<sup>4)</sup>).

Коли в александрійській школі переважала ще плятонівська філософія зі своїм ідеалістичним полетом, то противно антиохійська (Діодор з Тарсос, Теодор з Мопсвестії, св. Іван Хризостом), що держалася радше реального змісту св. Письма, стала звертатися до Аристотеля, тимбільше, що на нім оперлися були Несторіяни і Монофізити. Від VI ст. з Леонтієм Византійським († коло 543) Стагірит опановує зовсім грецьку патристику. Наглядним доказом сего є твори св. Івана Дамаскина († 750)<sup>5)</sup>. Він перший зібрав увесь теологічний матеріал в одну цілість, долучуючи як пропедевтику аристотелівську філософію — головно термінологійні пояснення. *Πηγή γνώσεως* Дамаскина було для Сходу тим, чим пять столітій опісля *Summa* Томи для Заходу. Твір ділиться на три часті: В I поданий огляд філосо-

<sup>1)</sup> Strom. I, 5. MSG 8, 717.

<sup>2)</sup> ib. I, 9. MSG 8, 740.

<sup>3)</sup> MSG 11,

<sup>4)</sup> Pop. Dr. M. Grabmann — Die Geschichte der scholastischen Methode, Freiburg i/Br. I (1909), 88.

<sup>5)</sup> „Durch den grossen Einfluss dieses Mannes auf die Nachwelt wurde das Studium des Aristoteles... völlig in den Schulen herrschend“. I. Hergenröther — Photius, Patriarch von Konstantinopel, Regensburg II (1867) 327 сл.

фійної термінології після Аристотеля, Порфирія і Аммонія. Там також приходиться ославлена без причини теза: *philosophia theologiae ancilla*; *Πρόλει δὲ καὶ τῇ βασιλίδι ἄβραις τὸν ἑλληρευϊόδα*.<sup>1)</sup> В II вичислені 100 вресей як історичний вступ. III часть то властива догматика, яка розпадається знова на чотири книги: В першій бесіда о триєдинім Бозі, в другій про сотворіння, в третій і четвертій про воплощення. В тій останній говориться і про тайни і про останні річи. Та сей поділ теології не походить від Дамаскина, але зроблений після Петра Льомбарда<sup>2)</sup>. Оригінального не дав сей твір багато, а є він радше вислідом праці попередних століть.

До VIII ст. грецька теологія має характер більше полемічний оборонний перед вресями, а тимсамим є вона несистематичною. *Πηγή γνώσεως* було під тим оглядом великим кроком в історії теології і філософії і воно носить на собі виразне знамя схоластицизму. Нема нині жадного сумніву, що в византійській імперії церковна культура далеко перевисшала західну. Греки розвинули високо розуміння правд віри. Ті гіганти теологічного ума як Атаназій, Василій, Григорій, Хризостом остануть на все ясною славою Сходу. Та дивна річ, розвій східної теології припинився. Роздори і упадок византійської держави, брак церковної єдности — так конечної до розцвіту правдивої теології і дальше зубожіння орієнтального клиру під правлінням Турків, пхнули східну теологію стрімголов у занепад<sup>3)</sup>.

Сей здобуток грецького богословського ума переняли середновічні схоласти. Виправді першим отцем в середновіччю був завсе св. Августин, але нема сумніву, що і грецькі вітці дали сильний бодець схоластичній теології. Твори східних отців знані були на Заході переважно з фльорілегій в фрагментарнім перекладі Руфіна, Евстатія, Аміяна і Муціяна. Грецький вплив на латинську схоластику починається властиво в XII ст. з перекладом „О православній

<sup>1)</sup> MSG 94, 532.

<sup>2)</sup> Rauschen — Wittig, Grundriss der Patrologie, Freiburg i/B. 1921, 313.

<sup>3)</sup> Пор. о. Й. Сліпий — Pontificium Institutum Orientale, Нива (1921) 302.

вірі“, третьої часті Дамаскинового „Джерела пізнання“, яке зладив Іван Бургундій з Пізи († 1194).

З Дамаскина пізнав Захід деякі основні правди аристотелівської логіки, онтології, психології і етики<sup>1)</sup>. В теології дістали схоласти через Дамаскина новий матеріал (в науці про пресв. Тройцю і в христорогії) і навчилися ясно означати і усталювати термінологійні вирази<sup>2)</sup>. Через те очевидно вплив на схолястичну спекуляцію зростав і рівночасно скріплювся в теології традиційний доказ ex auctoritate.

Сю звязь і безпереривність треба мати на бачній увазі з огляду на згадані погляди незддинених теологів, що ставлять схоластику як щось ворожого східній традиції. Вправді про зависимість схолястів від грецьких Отців наука не сказала ще свого останнього слова, але самий факт признають нині всі проти Ehrharda безумовно. Спір іде радше про ширину впливу. Рівнож і протестанти признають лучбу схоластики з грецькою патристикою<sup>3)</sup>.

1) „Er hat der abendländischen Scholastik gewisse Grundbegriffe der aristotelischen Logik und Ontologie, sowie wichtige Bestandteile der Psychologie und Ethik des Stagiriten vermittelt und hat dadurch auf den Entwicklungsgang der mittelalterlichen Philosophie eingewirkt“. Johannes Hessen — Patristische und scholastische Philosophie. Breslau 1922, 41.

2) „Hierdurch (перекладом Дамаскина) ist der Scholastizismus der ausgehenden griechischen Patristik mit der lateinischen abendländischen Scholastik in Berührung getreten und hat in diese neue methodische Gesichtspunkte und Anregungen wie auch neue Materialien eingeführt... Von Petrus Lombardus, Gundulphus, Johannes Cornubiensis usw. an bis in die Zeiten der Hochscholastik begegnen wir fort und fort Zitaten aus der Schrift „De fide orthodoxa“ und Äusserungen der Hochschätzung für deren Verfasser“. M. Grabmann — Die Geschichte der scholastischen Methode. Freiburg i/Br. II (1911) 93—94. — „Ja auch für die lateinische Scholastik wird er (Joh. Dam.) eine nicht unwichtige Quelle, seitdem Burgundio von Pisa im 12. Jht sein Werk ins Lateinische übertrug“. Clem. Bäumker Die patristische Philosophie — Allgemeine Geschichte der Philosophie (Kultur der Gegenwart I. Bd Leipzig — Berlin 1913, 298.

3) „...Alle wissenschaftlichen Entwicklungen des Abendlandes im Mittelalter [sind] lediglich eine Fortsetzung dessen, was die griechische Kirche in sich teils schon erlebt hatte, teils noch immer in schwachen Bewegungen erlebte“. A. Harnack — Lehrbuch der Dogmengeschichte III<sup>3</sup>, 331.



### III. Погляд на добу перед Томою (від IX-ого до половини XIII ст.)

1. Коли ще на Сході наука цвила в повній силі, на Заході бушували вже кочівничі орди вандрівних народів і нищили клясичну культуру. Старі школи майже зникли з лиця тої землі. Щойно в VII і VIII ст., коли осіли номади і зачали кристалізуватися мирні державні умовини, стала з ними відживати давна культура. На перше місце вибивається франконська держава. Але ще передше найшло захист і тліло наукове життя на британських островах (Англія, Шотляндія і Ірляндія). Від IV ст. ширилося там християнство. В 669 р. після папа Віталіян двох учених монахів в цілі організації шкільництва — Теодора з Тарсос і Адріяна з Африки. Вони оснували там школу на старий зразок і вчили метрику, астрономію і арифметику та грецької і латинської мови<sup>1)</sup>. З тої школи вийшов Beda Venerabilis († 735) і її вплив поширився небагом на франконську державу. Карло Великий взявся поважно до заснування наукових огнищ і тим дав почин середовічній схолястиці. З поміж його реставраторів шкільництва вибивається Алькуїн (735—804), що побирав науку в Йорк, де вчив колись Беда. Карло Вел. покликав його на свій двір. Найславніша школа, яку оснував, була в Тур (Tours). Праці писані Алькуїном (*De dialectica*, *De animae ratione*, *De fide sanctae et individuae trinitatis libri tres*<sup>2)</sup>) мають характер наскрізь компіляторський.

Наука пішла по давньому плянови, який ціхує цілу схолястику. В школі вчили *artes liberales*, і так в триліттю (*trivium*) граматику, риторіку і діалектику. За се в чотириліттю (*quadrivium*) кладено вагу на математичні і природописні науки (арифметику, геометрію, музику і астрономію<sup>3)</sup>). Книжок уживано старих, о скільки можна було їх де вигребати, бо бібліотеки були вбогі. Та з часом кате-

<sup>1)</sup> Quod usque hodie supersunt de eorum discipulis, qui Latinam Graecamque linguam aequè ut propriam in qua nati sunt, norunt. Beda, *Historia eccl.* IV, 2. MSL 95, 174 A. Pop. Schultze, *Die Bedeutung der irischen schottischen Mönche für die Erhaltung der Wissenschaft.* Zentralblatt für Bibliothekswesen 1889.

<sup>2)</sup> MSL 100—101. <sup>3)</sup> Гл. Otto Willmann — *Geschichte des Idealismus*, Braunschweig 1896, 416—419.

дральні і монаші книгозбори росли і давали змогу посунути розпочату науку вперед.

В діалектиці вчили логіки і диспутування після Аристотеля і Порфірія, якого нецілого знали з Боетія. Се був завязок філософійних студій. По укінченню *artes liberales*, які становили підготовчий курс, розпочиналася теологія. Богословські науки йшли після св. Августина. Його теологічним дорібок одушевлялися і вдоволялися многі віки. Бо гіппонський єпископ приковує увагу читача і аналізою і синтезою і інтуїційним уяттям правд віри і логічними виводами і психологічною обсервацією. Від нього навчилися схолясти поважати авторитет Церкви і її передавання <sup>1)</sup> і рівночасно розумом вглублюватися в об'явлення <sup>2)</sup>. Своім, наскрізь універсальним і бистрим умом обняв він зі знанням річи і глибокістю майже всі догматичні (екклезіологія, наука о Пр. Тройці, христологія, сакраментологія) і біблійні квестії. Не диво, що весь Захід був засіяний його творами. Св. Августин, то найзнаменитша індивідуальність в старинній історії Церкви.

В IX ст. вибивається на овид замітна своєю оригінальністю постать Івана Скота або Еріюґени (з Ірляндії † 877). На дворі Карла Лисого вів він школу і розвинув живу літературно-наукову діяльність. В першій мірі оперся він на св. Августина, а що знав і по грецьки, то переняв багато поглядів з грецької патристики, з якої перевів на латинське Діонізія Псевдоареопаріта (*De divinis nominibus*) і Максима Ісповідника (*Ambigua*). Найбільшим його твором є „*De divisione naturae divinae* <sup>3)</sup>), в яким нуртують панте-

<sup>1)</sup> „Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas“. *Contr. ep. Manichaei, quam vocant fundamenti*, c. 5. MSL 42, 176. „(Patres) quod credunt, credo; quod tenent, teneo; quod docent, doceo; quod praedicant, praedico“. *Contr. Julian. I*, c. 5, 20 MSL 44, 654.

<sup>2)</sup> *Disputationis disciplina ad omnia genera quaestionum, quae in Litteris sanctis penetranda et dissolvenda plurimum valet. (De doctr. christ. II c. 31, 48. MSL 34, 58)*. „Philosophi autem, qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accomodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tanquam iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda“, *ib.* c. 40, 60. p. 63.

<sup>3)</sup> MSL 122. *Pop. Dr. J. Slipyj — Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photios. Innsbruck (1921), 83 сл.*

істичні погляди. Світ сотворений з нічого, а радше вийшов з Божого нутра, до якого знова поверне. До пізнання Пр. Тройці можна після него дійти розумом.

2. Серед нових неспокоїв (напади Норманів, Мадярів, Сараценів), наука мусіла знову шукати притулку головно в монастирських мурах і ждати весняного сонця XI ст. По тім застою науковий рух знову відживає, починаються філософічно-теологічні спори, які зачали діялектики з трівіум. Були се вандрівні, часто світські люди, що маючи нагоду в навчанню діялектики до мудрування (і граматика, що займається словами, пособляла сему) посувалися не раз в своїм критиканстві до оспорювання правд віри і голошення ересей. Так пр. Беренгар († 1088) заперечив пересуществлення в Пресв. Евхаристії, тому що на його думку воно противиться розумови. XI ст. знаменує отже напруження між філософією і теологією, розумом і вірою.

Якраз тоді підняли клич реформи монахи в Кліні (Cluny). На чолі станув папа Григорій VII. Між иншими домаганнями двигнено відділення влади духовної від світської.

Тоді також Петро Даміані († 1072)<sup>1)</sup>, надворний папський богослов, обстоював думку відділити світські науки від теології, а вже найбільше діялектику, щоби не надуживано її проти віри. Але щож, Даміані побороюючи діялектиків, мусів сам хоч-нехоч послугуватися нею.

Між діялектиками повстало з самого початку ізза спору про *universalia* (*genus et species*) два напрями, реалістичний і номіналістичний. Вже Порфірій ставив собі питання, чи рід існує і оставив його нерішеним. Боетій завважує в коментарі до категорій, що розводиться не над річами, але словами. Іван Еріюгена вчив Плятонів реалізм: Рід існує *ante rem* як вічні ідеї — і той погляд панував по школах. Та номіналісти винайшли в Боетія, що Аристотель був мабуть противної гадки, але до властивого його погляду ізза незнаних творів не дійшли і попали в другий

<sup>1)</sup> MSL 144—5. Той сам напрям заступав відтак більше умірковано Lanfrank, MSL 150. Пор. Dr. M. Baumgartner — Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen u. scholastischen Zeit, Berlin 1915, 245.

екстрем: Загальним поняттям не відповідає в дійсності ніщо, є тільки одиниці, осібняки. Поняття то умова, суб'єктивна сполука подібних осібняків, се *conceptus rationis, flatus vocis, nomina*. Звідси звуться номіналістами. Головним їх вождом був Росцелін з Компієнь (Compiègne † 1126). Своє номіналістичне толкування переніс він на Пр. Тройцю: не може бути спільного бства і одної натури в Бозі, лиш три відрубні особи; одність родова є чисто понятєва. З твердження *tres personae, tres res*, слідуєть *tres dii*, отже тритеїзм. Церков відкинула його науку як еретичну в *Soissons* 1092 р., через що твори його знищено і про його аргументацію довідуємося тільки через Анзельма і Абелярда.

Проти Росцеліна виступив глибоко релігійний і високоспісбний св. Анзельм († 1109). Родився в Горішній Італії в Аоста (коло 1033), перейшов Бургундію, Францію і задержався в Нормандії у Лянфранка. В Бек вступив до Бенедиктинів і зістав відтак архієп. в Кентербірі (Canterbury). Хоча слухав у Лянфранка повздержливих осудів про діялектику, про відділення теології від філософії, то переконався небаром сам, що такий стан неможливий. Напір Маврів, слухи про закиди з Орієнту показували, що боронити правд віри можна супроти них в першій мірі розумом. Та й згага пізнати розумом правди віри непокоїла не лише неспокійних духів і очайдухів, але й поважні, віддані вірі уми. Треба отже було конечно шукати лучби між вірою і філософією. І в своїх творах <sup>1)</sup> показав св. Анзельм дорогу для сеї праці і став справжнім батьком схолястики: *Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam* <sup>2)</sup>, Треба вірити і при помочи науки зрозуміти обявлення, о скільки можна. Річ ясна, що компетенція ума в пізнанню тайн віри тим іще далеко не була означена. Се щойно зробили Альберт Вел. і Св. Тома. Анзельмовій засаді просвічує надія на можливість вглянути розумом в обявлені правди і поступ в тім напрямі. Кантуарійський єпископ мав велику пошану до св. Отців і читав їх пильно, передусім св. Августина і не обмежувався на вибиранню сентенцій, але передавав їх передумані в новій концепції.

1) MSL 158—9. 2) *Proslogium* 1. MSL 158, 227 BC.

Вдержання рівноваги між переданням і розумом ціхує цілу його творчість.

В творі „*Cur Deus homo*“<sup>1)</sup>, поставив св. Анзельм теорію задоситьвчинення через воплощення. Бозконечна обида Бога мусить бути змита найстрашнішою карою. Прощення провини Адамової без покаяння противиться Божій справедливості. Рід людський не міг сам задоситьвчинити — хиба карою в пеклі. Оставалося, щоби Син Божий дав задоситьвчинення Богови.

Популярним є його хибний онтологічний доказ на існування Бога: Мусить існувати найсовершенніше Ёство, понад яке не можна собі совершеннішого подумати. Бо якщо не існувалоби таке найсовершенніше Ёство, то таке саме, але існуюче, булоби ще совершенніше. Отже подумане найсовершенніше Ёство мусить існувати<sup>2)</sup>. Св. Анзельм переочив тут, що *a posse ad esse non valet consequitio*. Подуманий стан далеко не є ще дійсністю.

Заколот діялєктичний не вгавав і в XII ст. Коли номіналісти обстоювали тільки реальність осібняків, а в поняттю бачили йно подібні прикмети існуючих річий, то реалісти аргументували в инший спосіб: Наука оперує поняттями. Але та сама наука займається дійсністю, отже поняття є дійсні. Ціла акція зосереджується коло трьох імен: Абелярда, св. Бернарда і Гільберта Порретанського<sup>3)</sup>.

Абелярд († 1142), то живий, рухливий, все неспокійний дух, імпульсивна, пристрастна і честилюбива натура. Вже як ученик пірвався легкодушно до пояснення пророцтв Езехїїла, а в пізнійшій віці брався нераз з умним успіхом до вияснювання правд віри. Як з одної сторони, будучи гарним з вигляду, палким бесідником і ще зручнішим діялєктиком, зеднував собі легко симпатію в оточенню — так з другого боку через своє критиканство попадав легко в конфлікт. Учив по ріжних містах, але всюди коротко. В часі учительювання розпочав був любовний роман з своєю ученицею Гельюїзою, який скінчився обопільною неславою.

<sup>1)</sup> MSL 158, 359 слл.

<sup>2)</sup> Proslog. c. 2—3.

<sup>3)</sup> Th. de Régnon S. J. — *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité* — 2-e série. Paris, *Théories scholastiques* Paris 1892, 54—108.



В боротьбі діалектичній станув проти номіналістів, але небавом проголосив свій концептуалізм: Між дійсністю і словом є поняття — *conceptus*. Дійсній річі можуть відповідати різні поняття. Сим розумованням загнався він, подібно як Росцелін, в тринітарну науку. Одному Богови, каже Абельярд, відповідають три поняття: Могучости (Отець), Мудрости (Син), Любови (Дух Св.)<sup>1)</sup>. Поганські філософи також дійшли до пізнання Пр. Тройці.

Ся наука викликала рішучу опозицію, якою проводив св. Бернард з Клерво († 1153), вдумчивий містик, а рівночасно і наскрізь активний характер. Він є основником середньовічної містики. Покора і любов Бога є конечні до містичного піднесення духа<sup>2)</sup>. Щойно тоді чоловік зноситься до найвисшого пізнання правди. Найвисшим знова ступенем розважання є екстаза<sup>3)</sup>.

Бернардова особа мала великий вплив на публичну католицьку опінію. Він упімнув його по дружньому, а що се не мало успіху, тому був змушений виступити зовсім явно і отверто<sup>4)</sup>

Справа очевидно опинилася на соборах і церква два рази осудила Абельярда, який прирік справити свої твори. Але небавом його все слаба воля улягла намові підхлібників і він визвав св. Бернарда на диспуту в Сен (Sens), та там стратив відвагу і вибрався з апелом до папи. По дорозі заїхав до монастиря в Кліні, де монахи відвели його від того наміру і він вступив до чина і помер як монах в St. Marcel sur Saône, повєднавши з Церквою і Св. Бернардом. В своїм життю поповнив не один промах, але на дні його душі тліла все іскра любови до Христової віри. Абельярд посідав безперечно могучий вплив на сучасників. Як бистрий диспутатор не раз запускався поза межі філософії в богословську область. Найбільшою його хибю було се, що

<sup>1)</sup> MSL 180, 1171.

<sup>2)</sup> De gradibus humanitatis et superbiae MSL 182, 943 A.

<sup>3)</sup> De consideratione ib. 806 C.

<sup>4)</sup> Dilexi et ego eum, et diligere vellem, Deus testis est: sed in causa hac nemo unquam proximus mihi erit, vel amicus. Nec secreta commonitione seu correptione malum hoc attendandum est, quod ipso se prodente, tam publicum factum est. ep. 326. MSL 182, 532 D.

хотів поставити правди віри на раціоналістичну основу. За се в заслугу треба йому вмінити, що своєю симпатією до світських наук — а ще більше до старинної філософії улекшив дорогу арабській і аристотелівській літературі до схолястики. Крім сего своїм твором „*Sic et non*“<sup>1)</sup>, де зібрав мнимо противорічні гадки в теології, запобігав сервілістичному розумінню свідоцтв і спонукував до критичного розбору трудностей<sup>2)</sup>.

По програній номіналістів прийшла черга на реалістів. На соборах в Soissons і Sens вони раділи і притакували з вдоволенням осудженню Абеяярда, який приймаючи за суд, звернувся до Гільберта Поретанського зі словами: *Tunc tua res agitur, paries dum proximus ardet*:<sup>3)</sup>. І справді небавом сповнилися його віщі слова.

Гільберт, то тип середньовічного реаліста, спокійний, понурий як готицькі храми в полутінку, в своїх поглядах неясний. Вчився довго і в многих професорів, накінець в солідній єпископській школі в Ляон (Laon) в Анзельма і його брата Радульфа, перенятих традиційним духом. Там пізнав Абеяярда, але з ним мало зносився. Науку брав дуже поважно, за се Абеяярд шуткував собі не раз з учителів.

З Ляон пішов Гільберт до Парижа на вчителя, а відтак родинне місто Пуатіс (Poitiers) просило його обняти там школу, чого він піднявся. Внедовзі став він в Пуатіс єпископом. В проповідях про Пр. Тройцю збудив він підозріння в своїх архидяконів Арнальда (якого прозивали ізза пересадної поваги „*qui non ridet*“) і Кальона. Вони обвинили єпископа, а до них прилучилися ще Петро Льомбард, Роберт з Мелюн і св. Бернад. Щойно на соборі в Раймсі 1149 узнано погляди Гільберта за єретичні. Він приймав реальну різницю між божеством т. є. природою Божою і особами Божими. Суть (*essentia*) Божа не є Богом, але формою, через яку є Бог (*forma, qua est Deus*)<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> MSL 178, 1330 сл.

<sup>2)</sup> Ввиду сего твердить Dr. Fr. Rüsche — (Aus mittelalterlicher Geisteswerkstatt; Theol. u. Glaube. 1922, 140.) „Anselm gab der Scholastik das Programm, Abälard die Methode“.

<sup>3)</sup> Gaufridi — Vita Bernardi III, 5. MSL 185, 312.

<sup>4)</sup> MSL 185, 595—618. „Als Realist musste Gilbert sagen: das universale — die menschliche Wesenheit, ist das jenige,

Ся форма є одна, навпаки *forma quae* є трояка, питома трьом особам. Звідси закидали йому *quaternitas*, єство Боже і три особи.

Гільберт піддався судови і прирік справити свої твори. На оправдання тих єресей можна сказати се, що термінологія мимо вложеної в ню великої праці не була ще твердо усталена.

3. Одно з найбільших завдань, яке сповнила схолястика є усистематизування філософічного і теологічного знання. Ся праця слідна вже в патристичних часах у флорівлігах. І так від V ст. збирано на якусь тезу досадні вискази і гадки (*уѡѡѡи* — *sententiae*) та змістові речення зі св. Письма і традиції. З грецьких знана є „*Doctrina Patrum*“ видана проф. Дікампом. На Заході перший Св. Проспер Аквитанський зібрав 392 ріжних гадок з Августина „*Sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum liber*“, відтак Ізидор з Севілли, Таус і др. Від Абелярда ся література дуже поширилася задля систематичного поділу, уживано радо „Сентенцій“ в школах. Найпочитнішими були Сентенції Петра Льомбарда.

Коли Абелярд здобув уже був собі голосне імя в Парижі, тоді вибрався на париський університет з Льомбардії студент Петро з порученням від еп. з Люкки до св. Бернарда. В Парижі укінчив він студії, був магістром і на кінець вибрано його там єпископом († 1164). Його „*Sententiarum libri quatuor*“<sup>1)</sup> стали підручником для кількох століть аж доки не виперла їх Сумма св. Томи. Мабуть по св. Письмі Льомбард найшов найбільше коментаторів.

Твір попереджає прольог. „*Cupientes aliquid de penuria ac tenuitate nostra cum paupercula in gazophylacium Domini mittere, ardua scandere, opus ultra vires nostras agere prae-*

---

wodurch der Einzelne ein Mensch ist, aber sie ist nicht der Mensch selbst; sie ist die forma, *qua* est homo, nicht die forma, *quae* est homo; sie ist nicht ein Mensch, aber die Matrix aller Menschen. Gerade so, fuhr er fort, verhält es sich auch bei Gott. Die göttliche Wesenheit ist dasjenige, wodurch Gott ist, aber sie ist nicht Gott selbst; sie ist die allgemeine forma, *qua* est Deus, nicht *quae* est Deus“. Carl Joseph von Hefele — Conciliengeschichte, Freiburg i/Br. 1886<sup>2</sup>. V, 505.

<sup>1)</sup> MSL 192, 521 сл.

sumpsimus“. Сим твором хоче він подати зрозуміння правд віри і протиставити його тим, що свої погляди ставлять вище обявлених правд. Своєю гадку між поглядами традиції не висуває він наперед і не думає переступати зачеркнену ними границю. Зібрання висловів св. Отців уважає він потрібним „ut non sit necesse quaerenti librorum numerositatem evolvere“. Накінець бажає, щоби він найшов не тільки читачів, але й критиків. Сентенції діляться на 4 книги. В першій розводиться о Бозі, Його свійствах і Пр. Тройці. II кн. обнимає сотворення і первородний гріх, III науку про відкуплення, чесноти і гріх. IV про тайни і останні річи. Тому, що св. Івана Дамаскина знав він тільки з 8 початкових глав „Fides Orthodoxa“<sup>1)</sup>, поділ його є самостійний. За Льомбардом йшли в поділі Александер з Гельс, Альберт Вел., Бонавентура і другі. Щойно Ульріх з Штрассбурґа і св. Тома змінили в дечім розложення матерії.

Причин тої великої популярности, якою тішився Льомбард в середновіччу було більше. Найперше він зарадив загальній тоді потребі уняти в органічну цілість увесь теологічний матеріал. Дальше магістер Сентенцій, як загально звать Льомбарда, держався всіми признаного авторитету св. Августина. При тім царює в його творі науковий спокій, благородна уміркованість в критиці, певність в уняттю і зглядна прозорість поділу. Сі прикмети і передусім апробата лятеранського собору<sup>2)</sup> запевнювали магістри на довгі часи поведження в школах і тим зробили з Сентенцій епохальну книжку<sup>3)</sup>.

Перебігаючи оком передтомістичну добу, не можна поминути в теологічній творчости чина Августинців-еремитів, який недалеко Парижа мав монастир св. Віктора. З нього вийшли знамениті богослови, що творять осібну школу, основану реалістом Вільгельмом з Шампо (Champre-

<sup>1)</sup> Пор. I. Ghellinck — Les oeuvres de Jean de Damas en occident au XII-e s. Rev. des questions histor. t. 88, 149—160.

<sup>2)</sup> „Nos autem sacro approbante Concilio, credimus et confitemur cum Petro Lombardo“. Denzinger Ench. symb.<sup>10</sup>, n. 432.

<sup>3)</sup> Пор. Scheeben — Dogmatik I, 427. Dr. K. Werner — Der hl. Thomas v. Aquino, Regensburg (1858) I, 312 сл. M. Grabmann — Geschichte der schol. Methode, Freiburg i/Br (1911) II, 404—407.

аух † 1121). Замітна вона тим, що ввійшла в тісну зв'язь з грецькою патристикою. Головними представниками є Гугон і Рихард.

Гугон († 1141) син саксонського графа, мав основне загальне образование і цікавився містикою, теологією і світськими науками, його „Didascalion“ — теорія семи вільних мистецтв, становить наче пропедевтику до богослов'я, яку знова розвиває в „Summa sententiarum“ і в найважливішій своїй творі „De sacramentis fidei christianae“<sup>1)</sup>. Склонний з природи до містичного роздумування, клав він малу вагу на строгологічну докладність.

Те саме недомагання слідне і в Рихарда († 1173). Хоч він віддавався тільки теології, то праця його носить рівнож знамя богомислення. Рихард багато вчитувався в твори філософічні і св. Отців як латинських так і грецьких. В доказах на існування Бога виходить він з досвіду<sup>2)</sup>. За Вальтера († 1180), який усунув з теології діялектику і філософію, школа Святівікторинська упадає<sup>3)</sup>.

За вихованка Святівікторинської школи можна до певної міри уважати і Александра з Гельс (doctor irrefragabilis † 1245). Він розпочинає ряд найславніших схолястів Альберта, Томи, Бонавентури і Скота. Вже був архідяконом одної з англійських церков, коли любов до науки потягнула його до Парижа. В приязних зносинах стояв з Святівікторинцями і наглядна тому в него залежність від Рихарда. Як професор париського університету вступив він 1222 р. до Францісканів, продовжуючи відтак свою вчительську діяльність.

На бажання папи Інокентія IV видав Александер свої виклади: *Summa universae theologiae*. Сей загальний наголовок носили філософічні, догматичні і канонічні твори, передусім почавши від XII ст., в яких пробивалося самостійне і систематичне опрацювання предмету автором. За

1) MSL 176, 183.

2) Sic sane ex his, quae videmus, ratiocinando colligimus et ea esse, quae non videmus. MSL 196, 894. (De trinit. I, 8).

3) Діялектика для Вальтера була річ диявольська. В тім зміслі писаний є його твір „Contra quatuor Labyrinthos Franciae (т. є. проти Абеяярда, Гільберта, Льомбарда і Петра з Пуатіє)“. MSL 199, 1127 слл.

се сентенції були більше компілятивною роботою і виключно богословського догматичного змісту<sup>1)</sup>.

Св. Тома високо ставив Александра, бо його Сумма перевищує систематикою всі попередні. Doctor irrefragabilis наводить обильні цитати зі св. Отців, латинських і грецьких. Часто покликується він на Сумму визначного схоляста Препозитива (Präpositinus de Cremona † 1230), з якого переписує і цілі уступи. Він углядає також науку Аристотеля.

Вже як сучасників Аквіната треба назвати для доповнення представників оксфордської школи: Robert Grosseteste († 1253) і Roger Bacon († 1294). Ся школа клала вагу на біблійні студії і емпіричні науки. Тому плекала природописні і лінгвістичні студії. З тої школи вийшов і противник Томи, бистроумний Іван Дунс Скот (ур. коло 1270).



<sup>1)</sup> Пор. Dr. M. Grabmanu — Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas v. Aquin, Freiburg i/Br. (1919) 3 сл.

# ОГЛЯДИ Й ОЦІНКИ

## (Conspectus et recensiones)

Die Aszetik des Hl. Alfons Maria von Liguori von P. Karl Keusch C. SS. R. Freiburg Schweiz 1924. Studia Friburgensia. XXXIX + 417. 8°.

Св. Альфонс Ліґуорі, єпископ з Санта Аґата в Італії, основник чина Редемптористів, зібрав проголошений учителем Церкви в р. 1871 за визначні твори з обсягу морального, догматичного і аскетичного богослов'я. Автор обмежується на розгляданню аскетичної науки Святого. І се вже величезне завдання, якого він підіймається.

Щоб зобразити дійсне значіння св. Альфонса для аскетичного життя і його незвичайний вплив на душі, треба поставитися в ті часи, в яких жив Святий і здати собі справу з тих шкід, які заподіяла душам єресь янзенізму. Піп IX в „Breve Doctoratus“ з 7. липня 1871 каже, що викорінення сеї єреси є заслугою св. Альфонса.

Під згубним впливом головних представників Янзенізму як Saint-Cyran, Antoine Arnauld, Pascal і пр. навіть побожні душі здержувалися літами від св. Причастія. Монахині як пр. les Mères Arnauld чванилися, що від трьох літ не відбули Великоднього св. Причастія. Священики здержувалися від правлення Служби Божої, вважаючи себе негідними приступити до св. трапези. Розрешення не давано навіть добрим душам хіба доперва після ряду повторених сповідий. Богато людей не допускано до першого св. Причастія скорше як в 20 або навіть 30 році життя. Одною з канонічних покут, яку радо накладано була заборона приримати св. тайни протягом 8—10 літ.

На Ісуса Христа гляділи як на безоглядного судю, а не як на доброго Пастиря, котрий на свої рамена бере загублені вівці. Ніжне і повне довіря почитання Пречистої Діви нап'ятовано ідолопоклонством, кривдою заподіваною Ісусови Христови. Одним словом, під позором строгости і пошани для святих річий, душі віддалювалися від Спасителя і від св. Тайн, які Він установив в поміч грішникам.

Ціла аскеза св. Альфонса бере собі за ціль поборювати сю єресь янзеністів. Він пише значну кількість аскетичних творів повних синівської любови до Ісуса Христа

і Пречистої Діви і незрушеного довіря до Їх доброти. Він не перестав заохочувати християн до припинання св. Тайн, об'легчує їм доступ до них, валить цілу барикаду ложних умовин, які накладали янзеністи приступаючим до св. Сповіді і св. Причастія. Він веде християн до стіп Престола і вчить їх молитись до Ісуса, з Ним говорити, з довірем складати в руки Пречистої Діви всі свої потреби, яких Мати Милосердя з певністю вислухає.

Тяжко здати собі справу хочби приблизно, що за незвичайний вплив мав св. Альфонс на католицьку побожність.

Протестант Dr Brovinck каже, що самотнім чоловіком, який в XVIII ст. з піднесеною головою йшов против всіх єресей був Альфонс з Ліґуорі.

Багато його творів переведено на мови арабську, вірменську, китайську і малябарську. Перед кількома літами його приготування на смерть переложено заходами Пропаґанди на мову етіопську, а цар Менелік сам покрив часть коштів видання. Від 1857—66, протягом 9 літ одна книгарня Casterman в Tournaї продала 220.100 томів письмен св. Альфонса. „Найкращі молитви“ св. Альфонса діждалися вже 20 літ тому свого 146-ого видання.

Лиш один французький книгар в Монтобон продав за кілька літ 170.000 примірників „Дороги жоввіра“. Не дивно проте, що о. Карло Кайш присвятив цілу книжку розгляненню аскетизму св. Альфонса з точки научної. Він обговорює з черги початки аскетичної науки св. Альфонса, її суть або основи, а вкінці її високу вартість.

В першій часті автор вишукує різні чинники, які впливали на св. Альфонса як аскетичного письменника, передовсім його релігійне і літературне виховання, його покликання до місіонарства, його стичність з особами, що занимались внутрішнім життям, його особисту святість та джерела, з яких він черпав свою науку.

Опісля студіює він суть аскетизму св. Альфонса. Святий збирає практично свою науку в один принцип, а саме: Досконалість полягає на любови Бога, а любов Бога полягає в практиці на виповненню Його волі. В сей спосіб понятя досконалість є обовязуюча для всіх, відповідно до життєвих відносин кожного. Її набувається поступенно, через відречення (життя очищення), через виконування чеснот (життя просвічення), та через сполуку з Богом (життя зєдинення). Однак ніхто не може провадити такого життя без ласки, і щоб набути таку ласку то потреба до сего з одної сторони постійної молитви, а з другої сторони постійної синівської любови до Пречистої Діви, яка є орудницею всіх ласк.

Молитва і почитання Пречистої Діви — се дві основні черти духової науки св. Альфонса.



На третім місці висвітлює автор вартість аскетички св. Альфонса, розглядаючи її насамперед саму про себе, а відтак прирівнюючи до науки кількох святих особливо визначних в сій матерії як пр. Ігнатій з Льйоли, Франц Салез і Вікент à Paulo.

Різниця між аскетичним стремлінням св. Альфонса а св. Ігнатія з Льйоли дуже виразно зазначена.

Св. Ігнатій експлуатує більше особистість людську, св. Альфонс звертається більше до переможного ділання ласки. Св. Ігнатій зачинає від виконування моральних чеснот і тою дорогою доходить до любови, св. Альфонс зачинає від любови і від неї зходить до виконування всіх прочих чеснот.

Аскеза св. Ігнатія послугується як середником більше набожністю приватною, св. Альфонс не погорджує нею, однак опирається передовсім на збірних молитвах Церкви і богослуженнях.

Св. Ігнатій звертає увагу свого ученика на власну нищоту, наказує йому довгі і подрібні іспити совісти. Св. Альфонс спрямовує увагу душі передовсім на Ісуса Христа і Пречисту Діву, їх доброту, довіря, з яким треба до Них звертатися і звідси він очікує більше чистоти серця як з частого розважування своїх упадків гріховних.

Книжка о. Keusch-а є працею солідною, багато удокументованою, і певно та значно причиниться до пізнання засад духового життя, яких учить в своїх творах св. Учитель Церкви.  
*о. Йосиф Скрейверс Ч. св. Ізб.*

*Alfred Feder S. J. — Lehrbuch der geschichtlichen Methode, Regensburg 1923/4 (Verlag Kösel & Pustet). XV + 372, 8°.*

Мало є подібних підручників як отсей, що виявляє нам нутро духової праці дослідника історії, котрий вказує на ті наукові засоби, якими мусить оперувати дослідник минулого, коли хоче дати твір о трівкій научній вартості.

Загально відома річ, що брак наукової методи є найбільшою перешкодою в научній продуктивності многих таланів. Неодин маючи природний філософічний, філологічний або історичний дар не може нічого поважнішого написати, бо брак йому методи. Нераз трудно набути методу і в найліпших семінарах. Тому дуже цінним і до нині одним підручником методичної наукової праці взагалі була книжка Фонка „Das wissenschaftliche Arbeiten“, толкована на всі майже мови. Щож до історичної методи з окрема, то після Langlois-Segnobos (Introduction aux études historiques 1898) і Bernheim-а (Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie 1908) являється книжка Федера найповажнішим підручником з сего обсягу.

Троєюкою дорогою має іти дослідник історії в своїй науковій праці до ціли. Він має знайти і пізнати джерела (документи, акти), він має їх критично розслідити (ясно зрозуміти зміст і вичинити зерно правди), він має зложити працю в одну цілість або дати синтезу. Се не наче три головні коритарі великого научного лябіринту, по яким водить нас Федер, вказуючи найдалші і найсекретніші його закутки, пояснюючи скриті тут прилади і предмети, які треба знати і яких треба вжити при научній роботі.

Бібліотеки, архіви, музеї, збірники історичних актів і документів, бібліографічні підручники і лексикони, хроніки, біографії, мемуари, написи, німі свідки і жива традиція в формі переказів, історичних пісень, легенд і приповідок, все те, що потрібне пізнати дослідникови минувшини на самім вступі його праці, описує і вчислює Федер з німецькою точністю і педантерією. Жалувати лиш можемо, що автор не виходить тут поза західну Европу, що невідомі йому східно-європейські збірники документів як пр. Рус. Ист. Библиотека, Акти Ю. Зап. Россіи, Жерела до Історії Укр. Руси або хотьби польська бібліографія Фінкля.

В другій фазі научної праці викладає і пояснює Федер ті засоби научної критики, при помочи яких має дослідник відрізнити апокриф від первісного письма, легенду від правдивого оповідання, фальшиву грамоту від оригінальної і т. д. Зовнішні і внутрішні критерії дають дослідникови можливість пізнати, чи джерело є автентичне і первісне (*integrum*). Фільольогічна і герменевтична критика, якої правила подає автор, має помочи дослідникови пізнати правдивий змісл документа і його правдомовність.

Третьою і кінцевою фазою научної праці є синтеза, яка полягає в ядернім викладі подій після їх зверхнього і внутрішнього порядку та в їх історичнім представленню. Виклад може бути річевий, прагматичний або психольогічний і сей останній є найліпший. Порядок хронольогічний, географічний або річевий причинюється до зовнішньої ясности теми. Але важніше ще є внутрішнє упорядкування, яке виказує внутрішню лучність між поодинокими подіями, до чого потрібні особисті прикмети дослідника іменно обективність (свобода від пересудів) і правдивий світогляд. Історичне представлення іде або в напрямі стислого і критичного досліду (*Forschung*) або в напрямі представлення досліджених вже подій в новім світлі. Один і другий рід досліду може ограничатися або до одного або до цілого комплексу питань. В першім випадку маємо монографію, в другім історію.

Крім того існують декші форми історичного представлення як нарис і фейлетони. Тут належить також рецензія т. є критичний осуд научної праці, о скільки відповідає вона вимогам науки. Дальше до істоти історичного представлення належить зовнішня будова і поділ праці та риторичні засоби (плястика, злиття, індивідуалізація явищ), якими автор не нарушуючи історичної обективности має зацікавити читача.

Всі три фази історичної методи не йдуть віддільно, але мають зліятися в один творчий акт в часі наукової праці.

Понадто розсипує автор в своїм підручнику цілу масу критичних уваг пр. про фальшиві критерії, про вартість доказу а *silentio* або займається у вступних увагах (ст. 1—65) ріжними академічними питаннями як дефініцію історії, де подає відмінну від Bernheima свою дефініцію, та питанням, чи історія є наукою в стилім слова значінню, де розбирає критично аристотелівську дефініцію науки. Знайдемо тут високо інтересні місця про історичну і моральну певність, про відношення історичного методу до віри, про передумови критичної праці та помічні науки. Цікаві уступи про матеріал до писання (папірус, пергамін, папір, пера, чорнила), про способи писання (курсив, полуустав, устав), про друк доповнюють вступні уваги.

Легкий перегляд і ясний поділ книжки крім розділів і параграфів також на точки збільшує її вартість.

Не пересадимо, коли поворожимо сему позиточному підручникови в скорім часі більше накладів.

о. А. Ішак.

**Max Schelers Phänomenologie der Religion** nach ihren wesentlichen Lehren allgemein verständlich dargestellt und beurteilt von *Dr Joseph Geysler*. Freiburg in Br. 1924. Ст. 116. 8°.

Автор, один з найповажніших нинішних німецьких представників неосхолястичної філософії (родж. 1869 р., від 1917 професор на університеті в Фрайбургу в Бр., а від 1924 професор в Монахії), як каже вже сам титул книжки, подає в тім творі виклад і оцінку феноменологічної філософії модерного німецького філософа М. Шелера.

Годиться насамперед сказати кілька слів про Шелера та про гезезу його філософії. М. Шелер (родж. 1875 р., від 1919 р. професор на університеті в Кольонії), ученик Р. Айкена, прилучився до філософичної школи, яку започаткував в Німеччині Едмунд Гуссерль (родж. 1859 р.).

Можна сказати, що се „твереза“ школа, яка займається субтельною аналізою психічних явищ, стоячи на звичайному природному становищі (в наслідок чого вона в опозиції до субктивізму, психологізму, сензуалізму, раціоналізму і т. д.). Змісти свідомости даються поділити на дві загальні категорії під оглядом їх походження: одні (як пр. *sinus, cosinus, атом...*) ми самі своїм розумом „творимо“ = відкриваємо, другі (як пр. любов, ненависть, зелене, червоне, солодке, причина, субстанція...) дає (= наказує) нам наша природа, а наш творчий розум може тим змістам тільки рефлексивно приглядатися. Сі природою нам дані елменти („*reine Gegebenheit*“) є основними в пізнанню, а саме ними займається „феноменологічна філосо-

софія“. Вони є „феноменами“ в тім значінню, що а) вони нам абсолютно певно дані, б) що вони є „сущностями“ (Wesenheit) річий, (які ми безпосередно бачимо, „Wesensschauung“). Але чи тим „феноменам“ відповідає дійсність зовні нашої свідомості? Гуссерль подає тільки половичну відповідь на сю квестію. Відкидає „апріористичну“ концепцію Канта: феноменів не творимо ми (як се Кант учив), але вони нам є дані. А всякому феноменови з природи річи відповідає предмет. Але чи сей предмет є тільки інтенціональний (objectum intentionale, або може таки зовні нас існуючий (Ding an sich)? Гуссерль не відповідає на отсю квестію, бо вона на його думку не належить до феноменологічної філософії. До феноменології належить тільки се, що нам безпосередно дане; а відповідь на піднесену квестію можна би подати шойно на підставі осудів, висновків та доказів. Ось тому світогляд Гуссерля вважають за свого рода „ідеалізм“. Незвичайно заслужився Гуссерль особливо для логіки, обчистивши її від „психологізму“.

М. Шелер знов головно займається етичними й релігійними проблемами, розв'язуючи їх у дусі феноменології Гуссерля. Розголос і повага обох тих філософів у Німеччині великі. І тому зрозуміле, що також католицькі філософи стараються зайняти супроти них становище — особливо супроти Шелера, який для католиків симпатичний тим, що по довговічному „непорозумінню“ й воюванню між новочасними філософами та теологами він узаasadнює релігію й етику таким способом і з таким вислідом, які для католиків бодай in globo приємливі.

Шелер основує релігію не на метафізиці, але „на релігії“ т. є. на релігійних елементах, які нам безпосередно в свідомості дані (можна би сказати: на „релігійних інтуїціях“). Вказує він на те, що релігія далеко випередила метафізику, як отже могла би основуватись на ній? До пізнання „релігійної сфери“ не доходимо дискурзивним способом (осудами, заклинаннями), але інтуїцією: божество безпосередно бачимо й відчуваємо. Гайзер завважує, що се ще не є онтологізм (бо онтологізм відкидає суб'єктивні психічні акти в пізнанню божества, а Шелер приймає такі суб'єктивні психічні акти — інтуїцію). Метафізичне пізнання Бога — на думку Шелера — є шойно додаткове: коли через інтуїцію ми вже осягнули безпосередне пізнання божества, шойно тоді дискурзивне розумове пізнання може приступити до „надбудовування“. Метафізичним способом можемо пізнати, що Бог є „ens a se“ та що він є „причиною світа“, але — як се виразними словами Шелер твердить — ніколи не могли би ми в той спосіб пізнати, що Бог є „особовий“ та що він є „духом“. А без особовости божества нема основи для релігії. В чім отже добачує Шелер наше

матірнє пізнання Бога, яко особового й духового „ens a se“? В любови до Бога, яка нам дана яко природний факт у нашій душі. А що любити можна тільки особового й духового Бога, то з того слідує, що природа дає нам інтуїтивнє поняття особового й духового Бога. Ось се наше „Wesensschauung“ що до Бога. А таке пізнання після засад феноменологічної філософії є абсолютно певне: воно ж первісне — „urgegebene“.

(Отже аргументація Шелера не є така сама, як у Шляєрмахера, котрий бачив основу релігії в почуттю залежності від Абсолюта. Сього однак Гайзер не підносить).

Супроти релігійної філософії Шелера заняв становище ще один німець-католик: Erich Przywara S. J. (в своїй книжці: „Religionsbegründung. Max Scheler — J. H. Newman“, Freiburg in Br. 1923). Гайзерови доводиться полемізувати з Пшиварою, бо Пшивара ставиться до філософії Шелера більш непримиримо, як Гайзер. Пшивара закидає Шелерови, що він не виходить поза ідеалізм: він аналізує релігійні дані нам феномени, але чи тим феноменам відповідає корелят у зовнішньому світі, на се Шелер не має ясної й певної відповіді.

Гайзер боронить Шелера в той спосіб: „Einen Gott zu lieben, an einen Gott zu glauben, einen Gott zu fürchten, zu einem Gott zu beten usw., wäre die grösste Sinnwidrigkeit, wenn dieser Gott blosses Intentionalobjekt wäre“ (стр. 37). Та всеж таки під кінець своєї книжки й сам Гайзер висказується про Шелера подібно, як Пшивара: „Merkwürdig, wie Scheler zwischen phänomenologischen Objektivismus, subjektiven Idealismus und Phänomenalismus hin und her schwankt, ohne in den einzelnen Fragen jeweils die scharfen Scheidungslinien zu sehen und zu zielen!“ (73).

Алеж той самий закид треба зробити й Гайзерови. Він хитається між плятонізмом, томізмом і феноменалізмом Шелера, не подає точних розмежень, не схоплює подрібно того, що в Шелера неслухне. Безперечно, се була тяжка задача, бож zarazом треба було належно оцінити інтуїцію що до її суті й що до її функцій (як вона повстає? як розум до неї відносить? яка її ноетична вартість? і т. ин.), а се щойно „десидерат“ у філософії. Тай сам виклад Гайзера не є без закиду. Нема тут тої ясности, якої оправдано можна би собі бажати на підставі обітници під заголовком книжки „allgemeinverständlich dargestellt“. От для приміру одно місце: „Es gilt, unsern geistigen Blick auf die Phänomene des Bewusstseins zu richten und an diesen Anschauungen als an exemplifizierenden Fällen mittels der Methode der Reduktionen die allgemeinen Wesenheiten des Seins und der Werte sowie die Wesensverhältnisse unter den verschiedenen Wesenheiten zu erschauen“ (20). Се звучить так,

як колиб було виняте з „Критики чистого розуму“ Канта. Феноменологічна філософія загалом аж кишить різними старими й нововишуканими термінами. Вже хочби й по тім видно, що тут ще повно логічних ще нескоординованих відрухів, ломань, змін логічних перспектив, а се нехибні ознаки початків у досліджуванні нової правди. Коли та правда вже з усіх боків ясна, тоді — замість преріжних термінів — вистарчає одно звичайне слово для її означення. Бо зріла правда завсіди проста.

*о. Др. Г. Костельник.*

*о. Юрій Кміт. Проповіди на свята цілого року.* Накладом автора, 1924, ст. 240. 8°. (Друкарня Ставропігійського Інституту у Львові).

Доля проповіді схожа не в одному з долею поезії. Візьмім хочби тільки самі зверхні обставини їх творення. Поезії пише майже що другий гімназійний ученик, а певно що десятий академік їх печатає; проповіді знов пише може який десятый священник, а що сотний видає їх друком. Ніщо дивного, що як до численних збірників поезій ріжних молодих поетів ставиться інтелігентний світ дуже критично, так і нові збірники проповідий витає духовний загал з великою здержаністю. Подібно з великою резервою взяв я до рук збірник святочних проповідий о. Юрія Кміта. І скажу отверто, що після прочитання першої проповіді я з неохотою відложив книжку на бік. Щойно пізнійше, просто з обовязку, прочитав я цілий збірник, прочитав раз і другий... І мило розчарувався, бо несподівано відкрив в о. Кміті оригінального в дечім проповідника.

Проповіди о. Кміта се переважно радше розважання, як проповіді. Голосити їх дуже трудно. Вони дають нам властиво передовсім обильний матеріал до проповідий. Або вкінці — се переважно радше проповіді до читання, як до голошення, і то до читання інтелігентним кругам.

У виборі тем о. автор зовсім не претенсіональний. Теми звичайні, скажім, буденні, але при тім не теоретичні, а суто практичні, життєві, виховуючі. І тут саме головна прикмета самостійности о. Кміта. Се проповідник не слів, а діл. Абстрактного пустомельства у нього не знайдеш. Він проповідав тільки те, що належить до сути християнства, тільки те, що може причинитися до правдивого убагороднення й ухристиянізування слухачів, що отже для релігійности й культури їх душ позиточне й конечне. У нього теми пр. такі: про важність виховання і його завдання, про християнське милосерде, про надію, про те, що всі християни повинні бути мучениками, про час і вічність, про те, що ми всі повинні стати святими, про мир з Богом, з ближ-

ними і з собою, про завдання чоловіка стреміти до переображення свого життя і т. д.

Другою прикметою проповідий о. Кміта се їх актуальність і своєрідність. Автор се людина 20 ст., він відчуває потреби слухачів 20. ст. і до них приміюється. Побіч авторитетів давних, покликується також на нові (Smiles, Förster). Його проповідь є рівночасно й апологетикою. Дуже симпатичною вкінці прикметою проповідий о. Кміта є їх своєрідність. Кожда майже проповідь має український колорит; проповідь на Світлий Второк є ціла патріотична, а в проповідях на св. Петра й Павла та на св. Михаїла патріотичне закінчення.

До найбільш удалих проповідий я зачислюби проповідь на Непорочне Зачаття (ст. 25—35), на Благовіщення (ст. 98—106), на Велику Пятницю (ст. 107—114) і на св. Петра й Павла (ст. 132—141).

Уклад проповідий відповідає вповні прийнятим правилам гомілетики.

При кінці зверну увагу на се, що вражає читача.

Перша проповідь, а се на Введення, в котрій говориться про виховання дітей (ст. 1—14) не повинна була цілковито увійти до цього збірника. Се не проповідь, а тяжкий, педагогічний реферат. Так само за тяжко уложені проповіді на Різдво Хр. (ст. 35—44), на собор Прч. Богородиці (ст. 44—55) і на Новий Рік (ст. 64—73). Не належно упорядкований матеріал в проповіді на св. о. Николая (ст. 15—25).

Одною з головніших хиб проповідий о. Кміта се їх непопулярність. Думаю, що навіть для інтелігентніших слухачів деякі проповіді за тяжкі.

Не мило також вражає (бодай мене) дуже часте віршування. Се псує настрої. Не перечу, що деякі віршовані місця гарні і справді поетичні, але в проповіді се небувале і не все на місці.

Я вистерігався би також в проповідях занадто змодернізованої мови, пр. таких слів, як: найнеобнятше (!) спасіння, обновління, омертвіння, ворогітня, наготовник і т. д. Се шкодить або популярности проповіді або її практичності (проповіді призначені для галицького, переважно селянського населення!).

Більше уваги слідби було також звернути на цитати (їх загалом за багато!). Дуже часто читаємо після цитату „ibidem“, а до чого, зглядно до кого се „ibidem“ відноситься, годі відгадати (пр. на ст. 87). Нераз також якийсь уступ або тільки починається, або тільки кінчиться знаками наведення так, що не знати, чи се слова самого о. автора, чи цитати. В однім місці знаходимо цитат з Breitenreicher-a (ст. 93), а в нім висказ про... українську державу...

В проповіді на Трьох Святителів (ст. 85—86) невідповідне для наших людей порівняння з кораблем і компасом. Довжезне порівняння Іс. Христа зі світлом в проповіді на Стрітєння (ст. 90—97) нагадує дуже проповіді з часів Галатовського. Остаточнo се радше розправа, як проповідь.

Вкінци слід придержуватися утертого вже й загально прийнятого способу писання чужих біблійних імен, отже не Робоам, а Ровоам, не Есав, а Ісав і т. д.

о. Я. Левицький.

*Theophilus Spačil S. I. Conceptus et doctrina de Ecclesia iuxta Theologiam Orientis separati.* Orientalia, anno IV. Series II. Christiana Num. 2. 1923. 40 ст. 8°. Roma 1923. Pontificio Istituto Orientale. Sectio prima: Doctrina Photii. Sectio secunda: Doctrina librorum symbolicorum.

Після бажання Велеградського Конґресу з 1922 р. а особливо на просьбу бл. п. Антона К. Стояна Архієпископа Оломунецького піднявся автор написати коротенький огляд науки про Церков у незєдинених новітних богословів східних з XIX і XX ст. Та щоб належно її зрозуміти, подає автор в отсім маленькім зшитку коротко науку Фотія і т. зв. символічних книг про Церков. Книжочка призначена в першій мірі для студентів теолоґії і має служити як доповнення до шкільних підручників, які — на теперішні часи — за мало уваги звертають на поняття східних теолоґів в фундамєнтальній доґматиці, а іменнo в трактаті о Церкві. Треба бути правдиво вдячним авторови за так ядерно і звязко представлену науку Фотія в I. секції та символічних книг о Церкві — в II секції.

Що до науки Фотія, то він вправді не написав якогось систематичного твору о Церкві, однак він часто і при ріжних нагодах говорить про Церков. Звідси і непевний характер науки Фотія в тій справі, бо не всюди у него одна і та сама думка, яка змінялась досить часто відповідно до того, яке було його відношення до Риму. Фотій хитався у своїх думках, а дуже часто противорічив собі. Загально можна сказати, що від 1863 р. Фотій практично перечить примат папи, закидуючи римській Церкві хиби у вірі, опираючись рішенню папи а навіть кидаючи екскомуніку на папу. Вправді в деяких случаях і по 863 р. він на зверх поступав так якби признавав універсальну папську власть, а в його письмах можна найти много місць в користь римського примату, однак ще більше аргументів є проти примату так в практичнім поступованню як і в його письмах. Впрост і отверто виступив Фотій проти примату у своїм творі „Πρὸς τοὺς λέγοντας“ а відтак у „Συναγωγαὶ καὶ ἀποδείξεις“, у яких не заперечуючи примату Петра старавсь опрокинути рації, що промовляють за римським



приматом, та закидує деяким папам ересь або пофалшування актів соборів. Головний однак блуд Фотія — се ложна суппозиція, що примат залежить від якогось славного факту, чи міста, чи особи, а не від апостольського наслідства.

Що до символічних книг<sup>1)</sup>, то з тих многих, які є в незєдинених на сході, нема ні одної, яку приймалиб всі однаковим авторитетом. Головнійші се: 1) Ісповідання віри Геннадія Схолярія патр. царг. (1460). 2) Відповіді патр. Єремії для теологів з Тібінген (1576). 3) Ісповідання віри Дозітея патр. Єрус. (1672). 4) Православне ісповідання католицької віри приписувана Петрови Могилі (1643). 5) Ісповідання віри Митрофана Крїтопульоса (1625). 6) Многі енцикліки Царг. Патр. з котрих важнійші: а) Відповідь Антіма VI на енцикл. Пія IX „*In suprema*“ (1848) і б) Відповідь Антіма VII на енцикл. Льва XIII „*Praeclarum gratulationis*“ (1895). 7) Катехізм Філярета, митр. москов. (1823).

Всі ті документи хоч не однакового авторитету — взяті разом представляють науку незєдиненого Сходу і з них можна пізнати, в чім та наука згоджується, а в чім різниться від католицької. Для нас важнійше то друге.

Отже всупереч катол. науці всі вони твердять, що одним фундаментом і головою Церкви — Христос. Всі апостоли були рівні. Найвисшу власть в Церкві має собор вселенський — без папи. Примат папи — виключується впрост. Правом церковним годяться признати почесний примат задля якогось столичного міста, а Могила признає певного рода примат Церкви єрусалимській. Поодинокі Церкви є автономні. Єдність універсальної Церкви творить взаїмна любов, тасама віра, злука в тих самих молитвах і тайнах, або також підчинення авторитетови всел. собору. Підметом непомильності є собор (без папи), а після Антіма VI навіть — нарід; нігде нема сказано, що Церков се товариство совершенне, а після того самого Антіма VI найвисший суд належить до світської влади. Членами Церкви є вірні, після Дозітея і грішники, а після Митрофана і Філярета тільки праведники. Неясно говорять, в чім лежить видимість Церкви. Головна нота Церкви се права віра, означена в 7 всел. соборах.

Много квестій не порушують цілком ті символічні книги. Нпр. як можна розрізнити законні собори від прочих, чого треба, щоби дефініція собору була непомильною, які ріжницї і яке відношення церковної влади до світської. Мало або й нічо не говорять про членів Церкви, про пред-

<sup>1)</sup> Книга символічна се книга, в якій міститься ісповідання віри якогось релігійного товариства часто з узглядненням противенства до інших ісповідань. (У католиків такою символічною книгою є прим. римський катехізм).

мет непомильності, про поступ у справах віри, про внутрішнє життя Церкви.  
о. Іван Бучко.

Prälat Dr. M. Grabmann. **Hilfsmittel des Thomasstudiums aus alter Zeit.** (Abbreviationes, concordantiae, tabulae) auf Grund handschriftlicher Forschungen dargestellt. Sonder — Abdruck aus: Divus Thomas, III. Serie, 1 Jahrg. Freiburg (Schweiz) St. Paulus — Druckerei 1923. ст. 67. 8°.

На основі багатого рукописного матеріалу, зібраного з муравлиною пильністю по італ., австрійських, німецьких, французьких і др. бібліотеках, дає нам Гр. поняття зросту і впливу Томиних поглядів. Сі ексцерпти, скорочення і скрути творів Томи свідчать як найкраще про перший похід Аквіната на здобуття катол. теології. Довша увага присвячена abbreviatio Johannis Dominici, якому папа Іван XXII казав скоротити 2II Summ-и theol. Згадана також *Ἐκλογή* — Юрія Схоляріуса (патр. Геннадія).

В другій частині переходить автор рукописи конкордацій в яких відразу бачимо, що прихильники Томи (не противники, як думав Mandonnet), звернули увагу на розвій думок у свого вчителя: *Hic sunt articuli, in quibus aliter (melius) dixit Thomas in summis quam in scriptis.* В III розд. обговорює Гр. таблиці і індекси (словники), яких уживано для орієнтації в поглядах Томи.  
о. П. Сліпий.

Dr Johann Fischer. **Das Alphabet der LXX. Vorlage im Pentateuch.** Eine Textkritische Studie mit einer Schrifttafel. Münster i. W. 1924. 8°. XVI + 120. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung. (Alttestamentliche Abhandlungen, X. Band. 2. Heft). Ціна 3.25 Mk. нім.

Як з наголовку видно, автор поставив собі завдання на основі критики тексту дослідити, якою азбукою писаний був єврейський текст Пятикнижжя Мойсейового в тім часі, коли LXX-перекладчиків ладили грецький його переклад. Повисша проблема є не тільки дуже спеціальною, але й незвичайно трудною до вирішення. Головна трудність в тому, що нині не маємо ані первісної форми єврейського тексту, ані оригінального перекладу LXX. Один і другий дорогою переписувань і перероблювань підпав всякого рода змінам, як про се свідчать численні варіанти в поодиноких рукописах і виданнях. Надто й єврейська азбука на протязі цілих століть, бо від 1850. зглядно 1500. р. перед Хр., з котрого то часу походять новонайдені єврейські написи на горі Синаю, аж до 2. р. по Хр. (папірус „Nash“) зглядно коли возьмемо під увагу всякого рода палімпсести до 137. р. по Хр., перейшла значну еволюцію. Як виказує при кінці названої книжки дуже старанно виготовлена табеля, єврейська азбука пережила за той час чотири добі. І так розрізняємо нині: 1. стару єврейську і стару арамейську

азбуку; 2. середню фенікійську, середню єврейську і середню арамайську азбуку, до якої зачисляється також т. з. самаританська азбука; 3. нову фенікійську, арамайсько-єврейську і нову арамайську азбуку; 4. на кінець квадратну, вже останню азбуку, котра до нині є в ужиттє. — Само собою розуміється, що заки одна форма азбуки уступила, а друга здобула собі місце, був час, де і одна і друга рівночасно була в ужиттє.

До розв'язання проблеми, якою азбукою писаний єврейський текст мали перед собою LXX-перекладчики, можна дійти двоякою дорогою, історичною або критикою тексту.

Історичні свідоцтва дотично переміни єврейської азбуки в св. письмі є досить скупі й неточні, а подекуди й противорічні (ст. V—X). Тому й учені біблісти послуговувалися радше критикою тексту і на основі тих різниць між єврейським а грецьким текстом, котрі могли повстати з переміни єврейських букв, виказували свої погляди, якою азбукою був писаний тодішній єврейський текст.

Само собою розуміється, що не всі дійшли до того самого заключення.

І так J. M. Hassenkamp, J. G. Eichhorn, A. Merx, A. Schulte, G. Hoberg є за старою фенікійською, зглядно самаританською азбукою. R. Rittel займає посереднє місце. Він є тої гадки, що єврейський текст LXX-перекладчиків мав помішану й стару й нову азбуку. За новою арамайською зглядно квадратною азбукою заступаються L. Capellus, W. Gesenius. K. Vollers, R. Driver, N. B. Swete і др. Як з імен видно найвизначніші біблісти (ст. XXII—XV).

Не від річи буде тут зазначити, що на німецькім орієнтальнім конгресі, котрий відбувся в Берліні дня 9. цвітня 1923 р., Fr. X. Wutz поставив в повисшій проблемі цілком нову гіпотезу. Він твердить, що LXX-перекладчики мали єврейський текст писаний грецькими буквами, як се опісля зробив Оріген у своїй Гексапля (Theol. Blätter II. (1923) № 5).

Dr J. Fischer, бажачи розв'язати питання єврейської азбуки тексту LXX-перекладчиків, опирається головнє на критиці тексту. Притім ограничується лиш на Пятикнижє Мойсейове.

Дослід перепроваджує слідуочною методою: В I. части виказує переміну букв в Пятикнижю (ст. 1—77). Вперед бере під увагу імена власні, виказуючи, де переміна букв повстала в самім грецькім тексті дорогою переписування та перероблювання, а де повстала з мильного чи неточного читання єврейського тексту (ст. 3—77).

В II. части порівнює вже усталені переміни, походячі з єврейського тексту зі всіми формами єврейської азбуки. Заразом виказує, котра з тих форм може, а котра не може



підходити під переміну букв (ст. 78—113). Тут знова узглядною на першій місці поодинокі форми єврейської азбуки (ст. 82—98); а відтак старається означити форму кожної букви з окрема, як вона могла виглядати в єврейським тексті LXX — перекладчиків (ст. 98—113).

На основі повисших дослідів доходить вкінці до такого заключення: Азбука єврейського тексту LXX — перекладчиків не була ані старо-єврейська ані самаританська, але новоарамейська, котра однак вже в поодиноких буквах зближена була до квадратної (ст. 115).

Коли ходить о оцінку сеї праці, то годиться запримітити слідуєче: Влучно поступив автор, що обмежився на Пятикнижжє Мойсейове. Нині не улягає сумнівови, що т. з. LXX — перекладчики не пішли поза Пятикнижжє Мойсея. І коли говориться про грецький Александрійський переклад св. письма, то не як одноцільний твір, але розуміється цілий ряд перекладів, довершених ріжними авторами та в ріжних часах (Cf. H. B. Swete, *An Introduction of the Old Testament in Greek*, ст. 23 і 315). Ізза того, коли ставимо питання, якою єврейською азбукою міг бути писаний текст, котрим послуговувалися при перекладі LXX — перекладчиків, то під тим текстом розуміється тільки Пятикнижжє Мойсея (власнїву Тору) а не всі книги Ст. З.

Надто автор мав ще і ту корисну обставину, що якраз в Пятикнижжю мало хто звертав увагу на переміну букв, а се тому, що зі всіх книг Ст. З. Пятикнижжє є найліпше переложене і найбільше підходить до єврейського тексту. Годиться вкінці піднести, що автор виказує всесторонне знання єврейської мови, а передовсім її історичного розвою і є дуже добре ознакочлений з критикою тексту. Працю свою переводить з подиву гідною точністю і правдиво німецькою витревалістю.

Помимо сего заключення, котре автор поставив не є останнім вже словом у поставленім питаннїю. Воно липається все тільки правдоподібною гіпотезою, котра однак кидає багато нового світла на останнє розв'язання сеї так спеціальної проблеми.

о. Т. Галуцїнський ЧСВВ.

*Hermann Muckermann: Kind und Volk. Der biologische Wert der Treue zu den Lebensgesetzen beim Aufbau der Lebenslage. Zweiter Teil: Gestaltung der Lebenslage. 11—15 verbesserte Auflage. 28 bis 36 Tausend Verlag Herder & Comp., Freiburg im Breisgau 1924. ст. 281. 16°.*

Перша частина, під заголовком: „Vererbung und Auslese“ говорить на основі біологічних правил о приготуванні до супружества, а друга частина, яку саме обговорюємо, о відносинах в супружестві, і подає способи, як би

німецьку родину поставити в таких життєвих умовах, щоби побудувати „вірну природі нормальну родину“ (naturtreue Normalfamilie) в протиставленню до „неприродної великої фамілії“ (unnatürliche Großfamilie) і „неприродної карловатої родини“ (unnatürliche Zwergfamilie).

Сей поділ на такі три роди родин оснував Мукерман на менше більше 2500 родинах, які автор обсервував. Крім власних дослідів і обсервацій послуговується Мукерман цілою низкою дослідів інших учених німецьких біологів і лікарів і ставляє тезу, що лише родина, яка живе нормальним супружним життям веде раціональну політику заселення (Bevölkerungspolitik) і так побудований організм державний дасть державі трівкі підвалини і світлу будучність. А така раціонально ведена господарка заселення, починаючи від найменшої клітини державного організму, якою являється родина, супружество є конечна. Для приміру наводить в діаграмі число населення у Франції і Німеччині по великій німецько-французькій війні 1871 року т. є. з перед пятьдесяти літ і число з р. 1914 т. є. в році вибуху світової війни. Населення Франції виносило тоді кругло 36 мільонів і за пятьдесять літ збільшилося всего о три мільони т. є. виносило 39 мільонів, підчас коли в Німеччині зросло з 41 мільонів (в р. 1871) на 68 мільонів в р. 1914 т. зн. о 27 мільонів більше. Цифри страшні! Протиставмо ті два числа 3 а 27 мільонів, а вони виразно кажуть, що Франція через свої мальтузіянські і неомальтузіянські методи є нацією на вимертю. Але той самий діаграм (на ст. 24) показує, що і в Німеччині з року на рік дається зауважити зменшення числа родин.

Щоби запобічи депопуляції німецького народа, треба ратувати найменші клітини державного організму себто родину. Вона є найбільшою культурною вартістю, вона є джерелом всеї сили народа і вдоволення. І тому то в третій часті сеї книжки обговорює Мукерман під загальним заголовком: „Das Heim und das Land der Seele“ про способи, якби то родину зробити щасливою, вдоволеною, здоровою. Він називає сі вимоги: „Mindestforderungen“ себто найменші вимоги, від яких заспокоєння починається щойно нормальне людське життя. З книжки Мукермана довідуємося, скільки в Німеччині зроблено так державою, як і приватними людьми, щоби побороти соціяльну нужду. Основуються окремі: „Deutsche Gesellschaft für Bevölkerungspolitik“, „Vereinigungen für Familienhilfe“, „Gemeinnützige Baugesellschaften“ і ин., з незвичайно гарними цілями, з великим числом членів, з рухливою діяльністю.

Однак над усі ті змагання до поліпшення соціяльного положення має ставити Мукерман поглиблення релігійних ідеалів католицької Церкви серед німецького народа.

І справді лише релігія буде стояти на сторожі святости супружа, чести мужа, гідности жінки, здоровля родини, права дитини, навіть права її до життя, добра народа і будуччини вітчизни. Вже старинний поет Гораций признає величезну вартість релігійних ідеалів, пишучи:

»Delicta maiorum immeritus lues,  
Romane, donec templa refeceris...

Справді! треба признати, що Німці і у своїм упадку є великим народом. Якже инакше розв'язує Радянська Росія і Україна соціальну квестію. Вона якраз противно: старається підкопати основи релігії і вирвати її з корінем з серця свого доси побожного, віруючого народа.

Книжки Мукермана читаються легко, з приємністю, а о їх почитности свідчить ось хочби ся обставина, що в короткому часі розійшлося 17.000 примірників, а відчитам його з царини біології прислухуються тисячі слухачів.

о. Юліян Дзерович.

*Parthenius Minges O. F. M. Compendium theologiae dogmaticae specialis.* Pars prior continens doctrinam de Deo, Creatione, Redemptione obiectiva. Ratisbonae 1921. XI + 367. 8<sup>o</sup>.

Pars posterior continens doctrinam de gratia, de Ss. sacramentis Ecclesiae, de novissimis. Ratisbonae 1922, VIII + 350. 8<sup>o</sup>.

Dogmatica specialis P. Minges omnino salutanda est tanquam recentissimum tentamen conscribendi theologiam dogmaticam secundum mentem Scoti. Cuius doctrina olim celeberrima et in Universitatibus Europae primariis ac propriis magistris tradita, hodie non tantum minus cognita, sed etiam a permultis minus recte intellecta est, non raro ut minus catholica, immo ut haeresi favens designatur.

P. Minges aptus est ad Scoti doctrinam in lucem effeendam et insuper ab iniustis accusationibus defendendam, quippe qui per totam suam fere vitam enucleandae Scoti doctrinae incubuerit et scientia literaturae Scoto contemporaneae omnino emineat.

Dolendum tamen omnino est dogmaticam hanc per modum compendii elaboratam esse et sic partem speculativam diversarum quaestionum non semper satis explicari. Pars positiva e contra magis evolvitur. Hunc quoque suum finem M. egregie attigisse videtur, explicationem nempe doctrinae Scoti saepe male intellectae et proinde suspectae. Textus quam plurimos ex ipso Scoto promendo eosque inter se conferendo etiam lectori iudicium de modo suo argumentandi permittit. Necnon quae sic statuit citando alios Franciscanos, praesertim Alexandrum Halensem et S. Bonaventuram fulcitur.

Dispositio operis in nullo quasi a dispositione aliorum compendiorum differt. Theses proprie non proponuntur. M. procedit per paragraphos, quae tamen omnino thesibus aliorum compendiorum correspondent. Conceptus praesertim quasi semper omni cum claritate et mira cum facilitate evolvuntur.

Speciatim ex multis notata velim sequentia:

Gratum opus perfecit auctor etiam in hoc compendio explicando modum probandi existentiam Dei ab Alexandro Halensi, Bonaventura et Scoto propositum, qui saepe ut innatismum vel ontologismum sapientes designabatur (I 21 n).

Argumenta pro existentia Dei, quae sua facit, modo consueto evolvuntur, sed statui speculationis philosophicae praesentis non iam correspondere videntur, sicut etiam crisis Kantianismi (I 27 s.).

Argumenta ex ratione pro infinitate, immutabilitate, unitate et simplicitate Dei multa quidem proponuntur vel potius innuntur, tamen nullum modo eo, quo proponitur, sufficiens videtur. Ratio huius defectus in eo videtur esse, quod non sufficienter fundamentalis locus competens conceptui aseitatis perspiciebatur. Aseititas enim eodem modo ac dicit independentiam ab omni alio dicit necessitatem physicae et realis existentiae sui. Hoc secundum cardo est totius speculationis circa attributa absoluta Dei.

In inquisitione circa praescientiam libere futurorum dolendum est nullum habitum esse respectum eorum, quae Cardinalis Billot docet hac de re in suo manuali.

Omnino etiam dolendum partem speculativam in dogmate de Trinitate non magis esse evolutam.

In tractatu „de actionibus Dei ad extra circa angelos haec nota (I 197) omnino attentionem meretur: a Schola Franciscana censet angelum et animam nostram, etsi sunt substantiae omnino incorporeae, tamen compositos esse ex materia et forma, ergo quandam materialitatem habere et hanc materiam esse unius et eiusdem rationis cum materia primo-prima rerum corporalium. Haec materia est potentia mere passiva, sicut forma est potentia mere activa; est enim potentia accipiendi accidentia, potentia mutabilitatis, quae omni creaturae competit. At non est res mere potentialis, sed substantialis, substantia partialis, quae accedente forma corporea fit corpus, cum forma animae fit anima, cum forma angeli fit angelus. Est enim materia primo-prima Scholasticorum, res concreta et individualis omnibus creaturis communis. Haec theoria refelli non potest, quia de ultimis momentis essentialibus corporum, nedum de ultima essentia animae et angeli, nihil certi scimus\*...

Gratos nos sibi reddidit et auctor eo, quod circa Spiritismum quoque principalia tractavit, non eum tamquam fraudem in genere reiiciendo, sed in phaenomenis eorumque causis distinguendo (Palmieri in sua philosophia naturali iam similiter rem tractaverat):

(I 208 ss.). „1) Non licet dubitare, quin multa saltem eiusmodi phaenomena, quae passim describuntur in ephemeridibus et libris spiritisticis reapse evenerint. 2) Aliqui effectus, e. c. rotatio mensae, videntur declarari posse naturaliter. 3) Effectus alii videntur poscere causam intelligentem eamque supermundanam. 4) Deus vel angeli boni non possunt esse causa horum phaenomenorum. 5) Nec animae defunctorum possunt esse hi spiritus apparentes. 6) Auctores phaenomenorum spiritisticorum, inquantum reapse poscunt causam supermundanam, nonnisi daemones esse possunt“.

Argumenta ex ratione pro immortalitate animae humanae (I 224 s.) non sufficienter evolvuntur. Quapropter forse auctor notat: „Cognoscibilitas naturalis animam esse immortalem, nonnisi est moralis, non metaphysica nec physica, sed sufficiens est omni homini bonae voluntatis ad religiose vivendum et moriendum“. Obiectiones Scoti contra immortalitatem nobis non videntur adeo insolubiles, ut „lumen cognitionis naturalis non evidentem redarguere“ eas valeat.

Sine ulla sufficienti probatione donum rectitudinis seu immunitatis a concupiscentia inordinata in statu ante peccatum ut donum accessorium seu praeternaturale nominatur, nulla mentione facta eius sententiae, quae in huius negatione cardinem totius doctrinae de gratia sanante videt (I 237). Quapropter et cl. M. peccati originalis essentiam in illam labem constituit, quae in anima est ex privatione gratiae sanctificantis inesse debita.

In tractatu de redemptione generis humani diffuse evolvitur doctrina Scoti circa sufficientiam satisfactionis Christi: „Doctor Subtilis (cfr. 3 d. 19) dicitur docuisse, satisfactionem Christi non ex sese esse sufficientem, condignam adaequatamque, nedum superabundantem, sed tantum ob benignam et liberalem acceptationem a parte Dei, qui supplet supplenda. Verum est eius verba hincinde ita sonare videri. Sed doctrina tota ambigua non esse potest, si non unum alterumque locum, sed omnes locos secundum contextum serio perpendimus“ (I 319).

Doctrina de Immaculata B. M. V. Conceptione, si abstrahimus ab argumento scripturistico, quoad partem positivam praeclare evolvitur.

Ex fine compendii, nempe instruendi alumnos O. S. F. pro laboribus in vinea Domini exercendis certe ampla extensio tractatus de Sacramentis declaranda est (II 72—294). Circa praesentiam corporis et sanguinis Christi sub accidentibus panis et vini auctor insufficienter notat (II 175): „Aliqua relatio inter species sacramentales et corpus Christi est admittenda, quia corpus Christi est nonnisi ubi species sunt, et quia pereuntibus speciebus etiam praesentia Christi cessat. Haec autem dependentia non potest esse nisi moralis et supernaturalis, non physica et naturalis. Christus eucharisticus manu sua potenti servet fortasse species in esse, sicut Christus olim S. Petrum super aquas ambulantem ab interitu praeservavit. Theologi cum scholasticis dicere solent, omnipotentiam



Dei (vel Christi) miraculose quantitatem dimensionam seu extensionem corporalem panis et vini immediate sine subiecto in esse retinere et dein per hanc quantitatem dimensionam sine novo miraculo alia accidentia panis et vini portare“.

Circa doctrinam Scoti de effectu formali quantitatis M. hoc in contextu nihil habet.

In tractatu de operatione Dei mundum consummante. quem in fine posuit totius compendii, doctrina iam nominata de materialitate spiritus creati adhibetur ad explicandam poenam ignis in inferno et purgatorio. Dicit nempe, quod hac supposita (II 313) „admittendum esse videtur, etiam animas separatas et daemones physice rebus corporeis affici posse, praesertim igni, saltem igni infernali a Deo ad torquendos damnatos praeparato. Absque dubio haec materia angelica, si qua sit, nobis prorsus imperceptibilis est. at etiam tota poena infernalis mysteriosa est et manet; pariter substantia spiritualis creata nobis incomprehensibilis est“.

Compendium P. Minges, non obstantibus dictis, quae tantum partes quasdam eius respiciunt, omnino dignum est locum tenere a latere Compendiorum Dogmaticae publicatorum ab asseclis Thomismi et Suaresianismi. Ipsum meritum habet doctrinam Scotismi multis in locis claram reddidisse. Ceteras proinde scholas in disputatione de controversiis multum iuvabit.

Nullatenus tamen M. praetendere potest, se in omnibus, quae ut Scoti evindicavit doctrinam, simul etiam veritatem tenere.

*Dr A. Landgraf.*

*Ernst Müller* — *Thelogia moralis*, Lib. I recognoverunt et auxerunt Ignatius Seipel et Jos. Ujčić, Ratisbonae 1923 (Fried. Pustet.) Ціна брош. 5·75 Mk н. опр. 6·75 Mk н. XVI+506, 8°.

Тим, що привикли до моральної Noldina, дає отсеї підручник старого віденського автора много несподіванок.

Першою милою несподіванкою є виразно апольогетична метода, яка каже формулювати в тези моральні засади і боронити їх перед єретичними поглядами.

Дальшою несподіванкою є погляди автора на деякі моральні загадки різні від поглядів, що нині переважають в школах.

І так в трактаті: de lege заступає Мілер погляд старої школи, що власть походить безпосередно від Бога (ст. 208), що власть духовна не може приказати чисто внутрішніх актів (216 ст.) та новіший погляд — мабуть встановлений вже видавцями — що тиранови вільно ставити не лише пасивний, але під певними умовами навіть активний опір. (in ipso actu aggressionis active resistere ст. 212).

Коли заходить сумнів права, каже моральна іти за свободою людської волі після одної з моральних системів.

Нині держаться моралісти переважно системи пробабілізму, яку розвинув і поширив св. Альфонс лігурійський проти ригоризму янзеністів з одної сторони і проскрибованого римським престолом ляксизму з другої сторони. Мілер є рішучим приклонником тзв. еквіпробабілізму і думає, що заступає погляд св. Альфонса. Непорозуміння, начеби св. Альфонс був еквіпробабілістом, усунула вже давно наука. Gaudé, Ter Haar, Aertnys, Hüppert, Noldin, Ballerini, Lehmkühl розяснили перед двадцяти роками се питання і виказали, що св. Альфонс був пробабілістом. Супроти того мусіли видавці Мілера змінити його гадку про еквіпробабілізм св. Альфонса, що зробили в особнім § 82 під наголовком: adnotatio editoris.

Також поправкою видавців є, на мою думку, погляд, що проти тирана вільно виступити збройно під деякими услів'ями. Не маючи під рукою давнішого видання підручника Мілера, не можу сего документно ствердити, але приходжу до такого заключення на слідуєчій підставі: Нольдін заступає ще погляд (Theol. mor. II т. 313.), що спротив тиранови не може виходити поза пасивний опір, бо qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit. Інакший погляд заступає вже віденський професор моральної Шіндлер (Lehrbuch d. Moralthologie 1913<sup>2</sup> III 790). Він думає, що дозволений є активний опір проти тирана, коли цей наступає на життя і інші основні добра горожан. Тому коли такий теж погляд стрічаємо в новім виданню Мілера, думаємо, що се поправка його видавців.

Подібно зробилиби — на мою думку — видавці лиш прислугу новому підручникови, колиби поправили в нім перестарілий вже погляд Мілера на безпосередне походження світської влади від Бога. Аргументи, якими попертий є сей погляд (ст. 209.) цілком не промовляють до переконання. Супроти поступу суспільних наук ледве чи дасться нині оборонити погляд, що світська власть походить безпосередно від Бога. Зате без захитання прінципу легко дасться доказати і оборонити посередне походження влади від Бога.

З вдячністю читається наведені на ст. 213—15 вказівки Ап. Престола з 6/X 1859, як заховуватися в випадках ворожого наїзду супроти чужої влади: Не вільно поминати чужої влади в часі Сл. Божої; не вільно співати „Тебе Бога хвалим“ з нагоди проголошення чужої влади на тимчасово опанованій території; не вільно іллюмінувати, наліплювати або виставляти чужобарвні хоругви, хиба що булоби получене з великою шкодою; духовенство має заховуватися пасивно, не запрошувати чужих властей до церкви, а колиби явилися непрошені, не віддавати їм жадної почеси. Нарід не має вступати в військову службу, а коли

побирають силою, при найближшій спосібности усуватися. Парохи не є обов'язані давати спису поборових чужим властям і т. д.

В слідуючій виданню розширити належалоби трактат „о грісі“ обробленням головних гріхів.

Автор загалом визначається надзвичайною ясністю, іменно в формулюванні принципів. Історичний огляд шкіль і блудів проти моральних засад, як також богата література від св. Томи почавши, аж до найновітших часів та відклики до нового канонічного кодексу, підносять вартість підручника Мілєра в новім опрацюванні Саїпля і Уїчіча.

*о. А. Ішак.*

**Die klösterliche Tagesordnung.** Anleitung für Ordensbrüder und Ordensschwwestern, die täglichen Übungen ihres heiligen Standes im rechten Geiste zu verrichten. Mit einer Auswahl von Gebeten von P. Ludger Leonard 1924<sup>6</sup>, Regensburg. Verlag Josef Kösel und Friedrich Pustet K. G. VIII+586, 8°. Ціна 4:30 мк нім., брошур. 5:50 опр. авл.

Книжка складається з двох головних частин. Перша — се науки, що відносяться до духовного життя, друга частина обнімає різні молитви, церковні та принагідні, псалми і духовні сентенції.

У вступі подає автор історію двох хорів в чинах і деяких конгрегаціях. Відтак переходить до щоденних обов'язків в монастирі, почавши від раннього вставання до вечірнього спочинку. Всі справи, які відносяться до монашого життя, обговорює ясно, приступно і досить обширно. Автор подає вказівки, як має заховатися монах (монахиня), встаючи рано, в гадках, словах і ділах. До того навіязує науку про добре намірення, розважання, його потреби і значіння в духовім житті. Два крила, на яких душа підноситься до неба, є молитва і праця. Побожне слухання Служби Божої пригадує присутність Ісуса Хр. в Пресв. Тайні Любови і дає нагоду авторови говорити про Ісуса Хр. в Пресв. Тайні Евхаристії, про посіщення Вязня Любови. Мовчання — се конечно услів'я духовного життя, без него немає духа молитви ні скуплення.

З сим вяжуться завваги про капітулу, як відбувати св. сповідь, приймати св. Причастія духовне і сакраментальне. День кінчиться іспитом совісти частним і загальним.

В другій часті подає багатий вибір церковних молитов обов'язкових і призначених до приватного вжитку.

Зміст книжки дуже багатий, правдива скарбниця духовна не лиш для монаших осіб, але також для тих, що бажають пізнати монаше життя та його обов'язки в цілі вступлення до монастиря. Вона може рівнож бути поміч-

ною до пізнання монаших обов'язків для сповідників жіночих монастирів.

Що „Die Tagesordnung“ справді цінне, найліпшим доказом се, що з VI, значно побільшеного і уліпшеного, видання зладжено в короткім часі переклади в англійській, французькій, італійській і португальській мові.

Читач знайде не одну гадку і вказівку, що допоможе йому усовершити і успішніше освятити свою душу.

*Софронія Ерделлі ЧСВВ.*

**Das Geheimniss der Auserwählung** — Eine spekulativ-theologische Untersuchung von *Dr. theol. Friedrich Murawski* — Paderborn 1924 (J. Schönning) 8<sup>o</sup> 74.

Incidit in Scyllam, qui vult vitare Charybdim можна сказати про розв'язку загадки божого передпризначення (praedestinatio), яку силкується дати богословська спекуляція. Що видумає одна школа, це безпощадною критикою нищить друга і справа вияснення таїнственності божого передпризначення остається по нинішній день на правду тяжким хрестом богословів.

Догмою віри є, що Бог хоче всіх людей спасти (1. Тим 2, 4) але зарівно певно можемо сказати, що не всі люди осягають вічне щастя. І коли виключимо тих, що з власної вини тратять вічне життя, то лишається поважне число таких, котрі тратять його без своєї вини пр. діти, що умирають без св. хресту. Але навіть якби тільки один однісінький чоловік без власної вини утратив вічне спасення, то під знаком запитання стоїть непохитна догма віри про загально спасаючу божу волю. І тут лежить ціла трудність передпризначення. Бо як погодити загально спасаючу божу волю з призначенням хотьби одного тільки чоловіка на вічну гибель? Про передпризначення до ласки і слави говорить Ап. Павло: котрих він предвидів, тих і призначив бути подібними до образу його Сина (Рим 8, 29.) — отже звідси теологічно певне є призначення інших до вічної кари. На тій підставі повстала єресь Лютра про абсолютне і невідкличне божє передпризначення одних до вічного щастя, других до вічної кари (massa damnata). І справді, хто обстоює догму про загально спасаючу божу волю, має непобориму трудність в поясненні загадки передпризначення. Хто ж знова обстоює абсолютне передпризначення, той мусить відкинути загально спасаючу божу волю, отже попаде в єресь — incidit in Scyllam, qui vult vitare Charybdim.

Розв'язці цього питання присвятив Др. Фр. Муравський свою дисертацію, за яку одержав докторський ступінь на богословському факультеті в Фрайбурзі. Автор не пішов утертими слідами спекулятивних теорій схоластики. Він ставиться негативно до всіх схоластичних дистінкцій. Відкидує

старі теорії ante praevisa — post praevisa merita (ст. 16—20), збуває мовчанкою всі інші теорії як пр. про ланцюх природних причин, або in signo rationis prioris et posterioris (Sie können ohne weiteres ausser acht gelassen werden ст. 59.), взагалі ставиться негативно до всіх старих і нових схолястичних системів, як опертих на ялових дистінкціях і навіть хотівби перечеркнути саме слово prae destinatio — Vorherbestimmung як занадто антропоморфічне (ст. 47). Думаю, що маємо до діла не з відокремленими поглядами автора, але з цілою новішою німецькою богословською школою, коли у Др. Муравського стрічаємося з безпошадною критикою всіх схолястичних теорій і дистінкцій, які він називає видумками, що противорічать деколи ясно пізнаним правдам, шкодять богословській науці, розпалюють непотрібно боротьбу шкіл і т. д. (ст. 28—30).

Але окрім критики схолястичних системів дає автор дещо нового. Правда те дещо, яке він як остаточний результат дослідів збирає при кінці книжки в кількох точках не є чимсь для нас невідомим, або якоюсь несподіваною. Є це, як він сам каже — nur aus längst bekannten neue Ansichten (Vorwort, 7.) Остаючи вірним засадам своєї школи, шукає автор розв'язки питання не в схолястичних дистінкціях, але в висвітленню правдивого поняття божих свійств, іменно незмінности (вічности) і всевідучости. Кінцеві висліди праці такі: 1) Незмінність і всевідучість божа виключають „предвидження і предуставлення“, бо Бог теперішнім актом розуму видить все, що буде. 2) передпризначення до ласки і слави є нічим іншим як тільки божим діланням на зовні 3) Це ділання відноситься до всіх людей, о скільки всі одержують потрібну до спасення ласку — отже предвидження і передпризначення є лиш назвою per denominationem externam. 4) Число передпризначених обнимає правдоподібно всіх вірних.

Ціллю праці було виказати, що передпризначення є лиш метафізичним питанням, яке не має жадного значіння для практичного релігійного життя, бо ані не ограничує людської волі ані доброти і справедливости. І сю ціль автор вповні досягнув.

о. А. Ішак.

*Dr. Josephus Slipujj — De amore mutuo et reflexo in processione Spiritus Sancti explicanda*, Видання „Богословії“ Extractum e „Bohoslovia“ t. 1 (1923) Ed. „Bohoslovia“ Ч. 1 Львів 1923. III+29. 8°.

Отся праця є продовженням студій над св. Тройцею, які розпочав автор розвідкою: „Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photios“. Полеміка Фотія не знайшла майже ніякого відгому на Заході, який ішов в розвою августиїнської діаграми що до науки про походження св.

Духа своєю дорогою. Слід в слід за схолястиками іде автор в згаданій латинській розвідці, студіюючи їх науку про походження св. Духа. Від Ріхарда Вікторіна і францісканської школи аж до Д. Скота, Абелярда і св. Томи та потриденційських отців шукає автор розвязки питання, в яким відношенню є св. Дух до Отця і Сина як до двох. Божих осіб. Великий спекулятивний хист, глибока знайомість схолястичної літератури робить невеличку обємом розвідку інтересною тимбільше, що автор дав дещо нового. Крім ясного образу схолястичної науки про походження св. Духа від Отця і Сина, як від одного начала, образу, що представляє розвій августинського і томістичного напрямку та слабу періпетію обох напрямків в часах потриденційських, дав автор дві позитивно оригінальні річі: закріпив в богословській науці захитаний дещо погляд на становище Скота Еріюґени в справі походження св. Духа і розяснив трудну квестію: „*cur spirant duo?*“

Одній і другій справі присвятім більше уваги. За кого не мали дослідники Івана Скота Еріюґену, того знаменитого богослова 9-го віку, що одинокий на цілі три століття схолястики (до Гуга Егеріяна XII в.) посідав яке таке знання грецького язика і східних Отців! Він випередив в своїй троїчній філософії світлий ум св. Томи. Він як сучасник Фотія був одиноко спосібний до вирівнання і розяснення тих закидів, які поробив римській церкві гордий патріях.

Він певно бувби зробив велику прислугу Церкві, наколиби в його часах були такі умовини, як пр. в часі флорентійського собору, значить, колиби була істнувала іренічна а не полемічна атмосфера. А однак — що за фатум! Нові дослідники уважають його на переміну то закаптуреним приклонником Фотія (Hergenröter, Neander, Schulz) то речником поглядів св. Августина (Dräseke) то брехуном (Rand). Тимчасом Скот-Еріюґена не був ані одним ані другим ані третим. В своїм творі: *De divisione naturae* називає він виразно походження св. Духа від Отця і Сина *fides catholica*, натомісь висилує свій ум над розвязанням одного начала: *cur spirant duo tamen una spiratione* і розвязує це питання після аналогії огня, світла і проміння, як це розвязували східні Отці. Католицьку славу Скота реституував Др. Сліпий вже при кінци німецької розвідки: *Die Trinitätslehre des byz Patr. Photios*.

В новій праці п. з. *De amore mutuo et reflexo* кладе автор натиск, як погодив Іван Дунс-Скот († 1308) дві іпостаси з одним началом. В протиставленню до Августина і старої францісканської школи не пояснює Дунс-Скот одного начала спірації зі взаємної любови двох іпостасій Отця і Сина, бо ця взаїмність не ратує одного начала, а радше

піддержує два начала дихання. Ум Дунс-Скота виключає можливість родження Сина в походженню Св. Духа. Спірація не є впливом взаємної любови Отця і Сина, але Отець і Син, о скільки їх спільне существо є предметом їх любови, спірують як одно начало. Не любов альтруїстична між Отцем і Сином, як твердили Августин і францісканська школа, а любов еґоїстична спільно пізнавасмої божої натури є жерелом спірації після Д. Скота. Спільне начало супонує дві іпостаси лиш тому, що так вимагає порядок ділання. В кождім діланню акт розуму попереджає акт волі. Отець актом розуму продукує Слово, а воля уділена пізаному слову продукує Св. Духа. Так отже одно начало (воля любов) ділає через дві іпостаси: Duo spirant tamquam uno principio. Отже не попав і другий Д. Скот в вресь Фотія, хоч не потребував держатися поглядів Августина і францісканської школи, щоби пояснити одно начало спірації в двох іпостасях.

А другий позитивний здобуток дослідів автора, це кінцева відповідь на питання: cur spirant duo. На це питання відповідає св. Августин і францісканська школа: quia perfectio amoris (benevolentiae) id requirit. Св. Тома і його школа кажуть: quia amor verbum de re amata praesupponit. А. Д. Скот дає ще докладнійшу відповідь: non quia perfectio amoris, sed quia ordo principii agentis id requirit i. e. quia amorem praecedit intellectio, пояснюючи ще, що розумати треба Св. Духа як чисту реляцію св. Тройці, а не як продукт двох іпостасій. Отець і Син це властиво реально ідентична активна спірація, отже одно начало Св. Духа.

Може бути, що мало хто зацікавиться у нас розвязкою такої субтельної квестії, якою є внутрішнє життя Прсв. Тройці. Коби було знання позитивної богословії не то спекулятивної, а ще до того писаної тяжкою латиною середновічних схолястиків! А прецінь стисла наука не може числити на широку популярність. Вона має право сягати по найвищі секреті людського знання, не оглядаючися на різні вподобання. І коли в скарбницю знання складається щось позитивного, має це безперечно виспу вартість, ніж звичайне компілювання. Тому вважаємо, що автор вибрав „благу часть“, яка не відійметься від него і бажаємо, щоби продовжував свої досліди над троїчною наукою з догматично-історичної точки від Фотія і Керулярія до Калеки, Кавасія та Симеона болгарського на Сході, до „Зерцала Богословії“ Траквиліона Ставровецького та київо-могилянської Академії у нас, до Філярета, Малиновського та Беляєва в Великоросів.

о. Др. А. Іуцак.

*Engelbert Krebs — Die Kirche und das neue Europa, sechs Vorträge für gläubige und suchende Menschen. Freiburg i/Br. 1923. Herder u. Co. VIII+191. 8°.*

Як виглядати буде нова Європа, як знайти з тої руїни вихід, вказати дорогу до відбудови — сі думки печуть не один мозок, гризуть не одно серце. Найблагогородніші одиниці призадумуються на вид того відчуження народів, економічного занепаду, розбиття суспільного життя — загалом обниження і упадку культури.

Автор вказує як на перший многоважний чинник при відбудові життя — на католицьку Церкву. Сю гадку розвиває він в 6-и викладах, які мав в Фрибурзі в церкві св. Мартина. Ними зацікавив він не тільки католицькі круги, але і протестантські.

Найперше шукає о. Кребс за причиною сучасної нужди і бачить її в вибуялім суб'єктивізмі, що найвисшою нормою своїх гадок і стремлінь поставив своє *Я*, поза яким не хоче бачити нікого, ні Бога ні ближнього. Він зродив еґоїзм одиниць, держав і народів, що поза собою не хочуть признати другому права на життя і розвій, не кажучи вже про підмогу. Силу, яка моглаби спинити той розклад зруйнованої Європи має тільки одна кат. Церков, що і в часі війни одинока накликала до заперестання проливу крови і погамовання пристрасної мести. Ніяка людська праця і ніякі зусилля не допоможуть в тім розкладовім процесі — тут треба надземської могутости. Зразком тої перетворюючої, обновлюючої сили Церкви, говорить автор в другім викладі, є поборення поганства, збудовання византійської держави і імперії Карла Вел. В середніх віках вона вийшла побідно з протентатських заколотів. — І нині ся Церква накликувала і накликує до любови, до діл милосердія (жертви для голодуючих), до мира. Її акція не остала без відгомону і між протестантами, між якими слідний рух до католицизму.

Як треба розуміти Церкву, про се питає автор в третій часті — (*Amt u. Geist*). Вона не є виключно внутрішнім надприродним життям в одиниці, але то є зорганізована суспільність з владою і підчиненими. Бог хоче, щоби ми через других спасалися, *non solus, cum solo Deo*. Єрархія має Божий авторитет за собою і тому відвічальна за науку не є одиниця і її розум, як в протестантів, але повага Церкви.

В трьох останніх викладах о. Кребс представляє оновлення внутрішнього життя (*Dogma u. Leben, Sakrament u. Gnade, Meßliturgie, Mystik u. Caritas*). З них стає яснійше, чому природні середники не вистарчають. Гріх первородний полишив той нахил чоловіка до зла і йому протиділає ласка Божа. Може при виказуванні того скріплення суспільного життя Церквою, булоби добре розвинути гадку про Пресв. Евхаристію, як тайну, що об'єднює вірних — коли говорить про те саме ділання її як жертви. При кінці подибуємо огляд уніоністичної акції. Автор дивиться на Росію, як за



передовних часів, не відріжнюючи в ній змагань України з її відмінними стремліннями. Він засягав свої відомости в кругах аристократичних російських (нашого Митрополита зве russisch[!] unieter Erzbischof), з яких довідуємося, що на основі quasi патріярх. юрисдикції в Росії, даної Пієм X і потвердженої Венедиктом XV наш Митрополит поставив ексархом Росії Леоніда Фіодорова. До справи біритуалізму не займає свого становища, але реферує погляд російських емігрантів, що дво-обрядових священників звуть „маскованими“. З тих відчитів, може не раз держаних в тяжкій тоні, знайде і апольоґет і проповідник не одну плідну гадку.

o. Носиф Слинуй.

*L'Abbé Dr. Jean Rivière: Saint Basile évêque de Césarée. Paris, 1925. in 8°, p. 320, Librairie V. Lecoffre, — J. Gabalda, éditeur, Rue Bonaparte, 90 (Collection: „Les Moralistes chrétiens“).*

У відродженій католицькій Франції спостерігаємо інтензивний рух на всіх майже царинах діяльності. Слідний він також на полі науковім. Праця розвивається збірними силами і має організований характер. Поминувши отже поодиноких представників з великим іменем і з великими заслугами на всіх ділянках знання, маємо для них також окремі збірні видання. І так для богословії є „Bibliothèque de theologie historique“ і „Bibliothèque theologique du XIX siècle“, „Études de theologie historique“, „Études de theologie orientale“; для біблійних студій маємо „Études bibliques“; для історії церковної „Bibliothèque de l'enseignement de l'Histoire eccles.“; для аскези між іншим збірку „Les Saints“, яка нині числить вже 100 томів. Подібне явище бачимо на філософійнім полі. Маємо ту колекції „Les grands philosophes“ (25 томів), Bibliothèque française de Philosophie“ (під проводом J. Maritain-a), „Archive de Philosophie“ з паралельною до нього збіркою „Bibliothèque des Archives de Philosophie“. Аналогічне видавництво повстало і в науці католицької моралі: „Les Moralistes chrétiens (Textes et commentaires). під проводом професора факультету католицької богословії в Штрасбурзі M. Baudin-a.

Досі появилися монографії про св. Тому з Аквіну, св. Івана Золотоустого, св. Василія і про Паскаля, як моралістів. Вісім інших монографій приготовується, а низку сих праць має закінчити останній том під заголовком: La philosophie de la Morale chrétienne. „Ціллю сего видавництва є дати змогу пізнати християнську мораль такою, якою вона є на ділі, як її розуміли і навчали великі моралісти християнські“; — „як її ворогам так і приятелям вложити в руки тексти, в яких вони моглиби розпізнати її вірні черти“.

До числа сих великих заступників — вироблених гли-

боко продуманих в собі й у взаємній лучности, хоч іще не зісистематизованих засад моральних є патріарх і законодавець монашого життя, св. Василій Вел. Місце між ними йому справедливо належиться. „Хоч потреби контроверзійні потягали його до проблем найбільше спекулятивних, »природний однак нахил його духа, здається, вів його найперше до навчання християнської моралі«. (V. Allard, Dict. theol. cath. a. Basile). Лишень два з його трактатів і кілька принагідних листів посвячені догматичним питанням. Противно „видається, що всі твори св. Василія є моральними трактатами, бо й у своїх коментарях і в похвальних бесідах святим він усьо майже зводить до морального поведення“ (Tillemont, Mémoires t. IX. ст. 257.). Він сам признається до сего наклону душі, будучи далеко більше вразливим на дидактичний бік св. Письма.“<sup>1)</sup> Вправді св. Василій „ніколи не старався виложити званево і в цілу ширінь християнське моральне право, а ще менше усистематизувати його принципи і примінення. Се не теоретик, що догматизує, але проповідник і апостол..., однак зайвим булоби говорити, що Василієва мораль є майже так суцільна в основі, як мало впорядкована в формі.“<sup>2)</sup> Кождий отже, хто хоче представити католицьку мораль в її головних представниках і в її — сказатиби — жерельних текстах, сей не може поминути св. Василія з його духовою спадщиною.

Дати її вірний і оригінальний образ — се якраз мета праці Рівієра. Дві річи при тім має він на оці. Наперед хоче показати, що попри зверхню роздробленість, мораль св. Василія є „суцільною в основі“, що попри випадковість ріжних писем Святого ми маємо по нім повну моральну систему в начерку. Мимо сего однак бажає він дати нам в руки не свою перерібку, але діло св. Василія, оригінальний текст його творів. До сего достосовується й метода автора в його праці. До нас говорить сам Святий, — довгі тексти з гомілій, бесід, аскетичних творів безустанно чергуються зі собою. Проміж них вставлені коротенькі коментарі, де автор реасумує думку св. Василія або вяже тексти в льогічну цілість або характеризує чи то особу Святого чи спосіб його думання або підхоплює знаменні черти його моралі, а сі уваги дуже влучні, глибокі і цінні для осуду пре св. Василія. Однак при всім тім се не відірвані тільки афоризми. Перед нами розвивається послідовно ледви не ціла моральна система в її властивім, глибоко філософійнім значінню, в її ядерних і стислих дефініціях, у взаємній лучности і підпорядкованости поодиноких живел життя морального, в її приміненнях, так як ясно докладно і живо стояли вони перед освіченим, виробленим а глибоким духом св. Василія, навіть

<sup>1)</sup> Introduct. ст. 18. 19. <sup>2)</sup> тж. 20.

тоді коли він не думав про теорію, коли цілий був зайнятий практичною стороною щоденного життя, коли говорив до простих слухачів.

Автор дає нам пізнати наперед загально принципи життя морального як їх подав св. Василій: — найвисше правило сего життя, себто найвисше добро чоловіка, яке в усім повинно определяти його свобідну діяльність, — його головні орудники, його труднощі і перешкоди, його елементарну методу. Се перша часть твору.

Друга часть дає нам образ індивідуальної моралі Святого. І їх завданням втілити в чоловіці ідеал морального совершенства, розвинути цілу його природу освячену і піднесену ласкою. Плекати отже релігійне чувство аж до містичних станів любови, образувати розум знанням і вірою, виховувати і дисциплінувати волю в її відношенню до низшої природи і духа, до блудів людської природи і чеснот, отсе головні витичні індивідуальної моральної праці а разом се заголовки поодиноких розділів сеї части.

Про суспільне життя св. Василій нігде нарочно не трактував, а однак навіть у сім питанню маємо його вказівки. Їх представляє нам третя часть. Перший розділ говорить про родину і про суспільність як політичну так і церковну; три слідуєчі — про одну з найбільш пекучих суспільних kwestій, іменно про багатство і вбожество, про обовязок милостині і про язву лихви. Се питання вічно актуальне моглиби ми назвати питанням про приватну власність матеріяльних дібр, її доцільність, значіння суспільне і індивідуальне тай її обовязки.

Четверта часть дає нам загальний нарис християнського совершенства з його передумовами і потрійним законом любови, самовідречення і того, що автор називає «законом плідности», себто добрих діл питомих сему станови. — Ось загальний начерк цілої праці.

Очевидно в нарисі християнської моралі св. Василія не розходиться о означення подрібних обовязків у кождім стані і на кождім становищі, ані о определення моральної вартости поодиноких учинків, — після методи теперішних підручників моральної, — але радше о філософійний погляд на цілість надприродно-морального життя і його внутрішню розбудову, так як св. Василій її нам полишив у своїй принагідній, несистематично оброблюваній спадщині. — Дальше льогічний розклад матеріялу є більше штучний як природний. Перед собою ми не маємо ще цілости життя надприродного так всесторонно і так повно і так внутрішню звязку та льогічно представленої, якби на се позволяло навіть то, що св. Василій по собі лишив. Рівнож деякі части не зовсім повні: — між орудниками життя морального (P. I. Ch. I.) ми не знаходимо окремої згадки про ласку, хоч у науці св. Вітця вона займає визначне місце.<sup>1)</sup> Остання

<sup>1)</sup> Попів. Dr. Eug. Scholl: Die Lehre des heil. Basiliius von der Gnade Freib. in Brg. 1881.

часть про християнське совершенство представляє нам його лише в загальних чертах, не запускаючись у глибоку його аналізу. Однак до суцільного зображення моральної св. Василя се великий крок наперед і велика підмога і поминути сего діла не буде міг той, хто схоче систематично зібрати і представити аскезу великого вчителя, яким є св. Василій.

о. П. Теодорович ЧСВВ.

*Dr. Michael Müller: Die Freundschaft des hl. Franz von Sales mit der hl. Johanna Franziska von Chantal — Eine Moralthologisch — historische Studie, 1923., Verlag Josef Kösel u. Friedrich Pustet K. B. München, ст. 302, 8°.*

Питання, чи між особами різного пола може існувати правдива приязнь, чи можлива є між ними чисто духовна, вільна від усякого еротичного зворушення любов — викликує дві противні собі відповіді. Модерний пансексуалізм твердить, що приязнь між особами різного пола в її чисто духовій формі є виключена, що всі схлонности і прямування чоловіка походять з чисто тілесних причин і зворушень. Але той матеріялістичний погляд противиться таким чином явним фактам історії і ставляє в сумнів несплямлену чистоту осіб, що жили в такій взаємній духовій приязні і що їх моральну велич оцінила і признала історія Церкви, як пр. між св. Павлом а Теклею, св. Петром а Петронелею, св. Амвросієм і Монікою, св. Іваном Золотоустим а Олімпією і ин. Але наймаркантнішою приязню між святими особами, яка колинебудь на протязі історії існувала — це приязнь св. Франца з Салес і св. Іванни Франціски з Шанталь.

Приязнь, яка існувала між обоіма святими через кільканайцять літ (1604—1622) піддає автор дуже критичній аналізі і доказує, що це була чисто духовна приязнь, як це й слідно з їхніх взаємних відносин і їхнього внутрішнього життя. При тому користується їх листами (коло 500) і теоретичними міркуваннями та поглядами св. Франца на тему любови і приязні, до яких святий дійшов на основі своїх власних переживань і на основі студій над Плятоном, Арістотелем, св. Томою, Aelred-ом і гуманістами. Францова теорія любови (в його творі „Traité de l'amour de Dieu“) і приязні (в його „Introduction à la vie devote“) — це в рівній мірі вислід його теоретичних студій і особистого досвіду.

Св. Франц подає волюнтаристичну дефініцію любови, кладучи в процесі повстанання любови головний натиск на діяльність волі (котра вже з природи призначена на це щоби була в злуці з добром і внаслідок того »convenance avec le bien« родиться в ній уподобання після того, як розум пізнає, що даний предмет є добрий. Уподобання зворушує волю і вона пускає в рух всі свої

сили, щоби уподобане добро осягнути, а осягнувши його, зединюється з ним в одну цілість) і тим різниться від св. Томи, що добачує суть любови в самому уподобанню. Любов ділить Франц на: любов пожадання (Begierlichkeit) і любов доброжелання (Wohllöben). Через любов пожадання бажаємо собі якоїсь річи задля сподіваної користи, а через любов доброжелання бажається любленій особі чогось доброго. І ця остання любов служить не власним інтересам, але віддана внутрішній доброті любленого ества. Приязнь — після Франца — це взаїмна любов двох осіб, що обидва знають про свою взаїмну прихильність і на тій підставі мають взаїмно якусь спільноту. Розрізняє слідуючі етичні ступні приязни: плотська (тілесна), змислова і духовна. Дві перші не є приязню. Правда приязнь щойно духовна, а вона після етичного змісту духовних прикмет, на котрих спочиває, ділиться на три групи: приязнь, що ґрунтується на інтелектуальних здібностях, моральних прикметах та на християнській побожності. Найвисше стоїть приязнь, що полягає на спільноті християнської побожності. Побожність полягає на правдивій любови Бога, а тому що суть усякого совершенства лежить у величі любови Бога, тому й побожність є цілком ідентична з совершенством, а приязнь, що опирається на таку побожність, являється найвисшою моральною точкою ідеалу приязни. І всі, що живуть в такій приязни, — це «люди з серцями ангелів або ангели в людському тілі», вони подібні до святих в небі, що живуть у такій самій приязни. Сам Бог є причиною, метою і спільним знам'ям такої приязни.

А така власне приязнь була між св. Францом і св. Іванною Шанталю. Доказ свій переводить автор сміло і з логічною послідовністю, а опанувавши цілий листовний матеріал та твори святого, начеркнув нам правдивий і з психологічного боку вірний образ двох людей з ангельськими серцями, переплітаючи свою працю густо цитатами їхніх листів. Приятельська любов обох святих була з любовю до Бога перетоплена в одну нерозривну єдність, а думка на Бога була самотнім мотивом усіх їх вчинків. „Наша любов — каже сам Франц — є ціла в Бозі, а Бог є в цілій нашій любові“. Франц довго передумував над тим, чи його приязнь є згідна з волею Божою, довго і строго іспитував себе, аж вкінці прийшов до того переконання, що сам Бог вложив ту любов в його серце і жадає доказів її, а на чоло свої аскези, поставив засаду, що душа людська повинна ставитися до всяких предметів рівнодушно і лиш тоді і остільки їх любити або ненавидіти, оскільки вони Божій волі відповідають або противляться. „Не треба нічого любити, хіба що з любови до волі Божої“.

В останній главі згадує автор про смерть обох святих та про ревні заходи святої біля опублікування листів св. Франца і започаткування його беатифікаційного процесу. В закінченню підносить автор хосен тої святої при-

язни для обоїх святих, бо вона причинилася до їх усвершення і була для них під кожним зглядом благословенною.

Автор дуже зручно підходить до усіх психологічних тонкостей глибокої містики св. Франца, що узмістовлюється в його святій приязни, розяснює всесторонно те, що на перший погляд видається неясним, з незвичайною ерудицією справляється з усіми труднощами, так що книжку читається з великим інтересом аж до кінця. *о. П. Хомин.*

*E. Gilson. Saint Thomas d'Aquin* (collection: les moralistes chrétiens, textes et commentaires). Paris, Gabalda, 1925. 12°. 380 p.

Гільзон, який присвятив схоластиці вже більше своїх праць, заступає погляд, що конче треба учеників відірвати від підручників і зробити їм доступними студії прямо з текстів. Впрочім признає він, що трудна мова св. Томи знеохочує початкуючих. З того згляду вважав він за річ хосенну вибрати і перекласти кілька текстів відносно повдинчих, де находилисьби маркантно виражені питоменности томістичної моралі: одноцільність, яка її пронизує і її згармонізованя з метафізикою. Сі тексти, повязані зі собою коментарями, говорять про Найвисше Добро, про людські діла і їх внутрішні основи, про добро і зло, про закони і чесноти. Не зборонюючи собі переставок, конечних для сего, щоб французьке видання стало легко зрозумілим, автор старався зберегти в перекладенім тексті технічний характер оригіналу.

Введення підчеркує новість і вагу томістичної моралі. Вона втілює в християнський систем гелленський ідеал людського життя, як його поняв Аристотель самим розумом; з Етикою до Нікомаха набули права горожанства в християнськїм супернатуралізмї грецьке пізнання і краса. Се згармонізованя Аристотелізму з християнізмом не означає ще зближеня до себе двох ріжнородних дійсностей, але неначе вислуханя домагань природи через дар ласки і несподіване завершення гелленізму. Томістична моральна се християнський гуманізм. З сих причин ренесанс в основі датується від XIII ст. Наколи видається, що ся моральна стоїть в суперечности з августинівською традицією, то такий антагонізм є тільки позірний, тому що кожда з сих наук може задоситьвчинити вимогам, яким відповісти ставить собі за ціль друга. Впрочім августинська традиція, тут не сама одна; існує друга давніша в християнськїм світі як августинізм, гуманна і оптимістична традиція грецьких Отців, і на неї може томістична мораль законно покликатися.

Наколи додати, що Gilson викладає на Сорбонні, де — як відомо — перед кількома десятками літ знання томізму було дуже мало поширене, то мож оцінити поступ, якого вразом є його книжка.

*бр. Лев Жіле, Студит.*

# Вибрані питання

## (Analecta)

Стережіться ложних пророків, що приходять до вас в овечій одіжі (Мт. 7, 15)

**Наука баптистів.** Що вчать баптисти? Таке питання завдає собі не один, що чув про звичай тої секти торжественно приймати до себе членів через понурення в ставі або ріці. І справді. Погружування дорослих це обряд, від якого баптисти прийняли свою назву. Є це обряд — що виразно треба підкреслити — а не Тайна, бо баптисти відкидають вслід за Кальвіном і Лютром всі св. Тайни. Ласка освячуюча не існує для них, бо визнають вони науку Лютра, що спасає єдина сильна віра. Признають за те ласку дійствующу, яка відроджує чоловіка св. Духом і помагає в освяченню через проповідь, молитву і спільноту (сполучення) святих т. є. вірних (сектантів). Вслід за тим не існує для них первородний гріх в католицьким значінню. Гріхом первородним називають вони гріховну склонність людської природи (*fomes peccati*), що після науки католицької церкви є одним з наслідків первородного гріха. Виправді полишили вони зі св. Тайн хрещення і св. Вечеру, але це суть після них лиш зверхні знаки приваляности до їх громади так як пр. знак св. хреста є у всіх християн зовнішнім знаком християнства. Дальше блудять баптисти в науці о церкві, бо не признають церковної-єрархії взагалі, ані неомильної науки (*magisterium authenticum*). Св. Письмо узнають вони одиноким і виключним жерелом віри, з якого кождий може черпати віру після впадоби, не оглядаючися на жадний автентичний його виклад по думці протестантських реформаторів, що признають внутрішнє обявлення ключем розуміння св. Письма. Головою сектанської громади є Христос, видимого начальства нема у них, є лиш в їх секті два уряди: старших (настоятель, пастор, проповідник, учитель) і діаконів, з котрих останні мають дбати про потрійну трапезу, господню, старших і убогих. Почитання святих і образів святих уважають мерзистю перед Богом. До декальогу всувають вони як другу заповідь: „не будеш творити собі образа ані жадної подібности“, а дев'яту і десяту заповідь лучать в одну. Вірують в вічну на-

городу і вічну кару та в близький прихід Христа, котрий воскресить лиш „вірних“ і заложить між ними тисячлітнє царство на землі, доперва потім наступить страшний суд і друге воскресення (невірних).

Така є в короткім начерку наука баптистів. Тепер придівімся ближе їх поодиноким правдам віри. Баптисти називають самі себе „християнською громадою, вірними ісповідниками Ісуса Христа, що правдиво навернені і відроджені божим словом і св. Духом після особистого визнання одиноко спасаючої віри в триєдиного Бога, у смерть Христа дають себе хрестити, щоби в дитиннім послузі сповнити божий приказ і безупинно старатися з цілого серця бути все подібнішими свому предтечі Ісусови в слові, ділі і життю, щоби стати світлом світа і солю землі“.<sup>1)</sup> Після науки баптистів хрещення мусить попередити правдиве навернення божим словом і св. Духом, а також особистим визнанням віри в триєдиного Бога. Цего вимагають інші віроісповідання лиш від дорослих, але рівночасно вчать, що треба хрестити малих дітей, щоби змазати первородний гріх і відродити дитину до надприродного життя. Такого відродження, як висліду ділання св. Тайни баптисти не признають. Після них св. Тайна хрещення не доконує відродження, але хто приймає цю Тайну має вже перед тим бути відроджений. Сю свою науку опирають вони на слідующих місцях св. Письма: Іван Хреститель (Мт. 3, 2—8) перше проповідав покуту, а опісля хрестив лиш тих, що з Єрусалима, Юдеї і цілої надйорданської околиці приходили до него і „визнавали свої гріхи“. Христос, що не сам, але через своїх учеників хрестив в Єноді близько Салиму (Ів. 3, 23.) старався передше приготувити Жидів до хрещення наукою. По своїм воскресенню сказав він до Апостолів: Ідїть отже, навчайте всі народи, хрестячи їх в імя Віця і Сина і св. Духа, навчаючи їх заховувати все, що я заповідав вам (Мт. 28, 19). На підставі тих слів належить перше учити, а опісля хрестити. Так само передає цю волю Христа Марко (16, 15): Ідїть в увесь світ і проповідуйте Євангеліє цілому сотворінню. Хто увірить і охреститься, спасенний буде, а хто не увірить, буде осуджений.<sup>2)</sup> Ап. Петро відізався в часі перших Зелених Свят так: Покайтеся і нехай охреститься кождий з вас в імя Ісуса Христа (Діян. 2, 38).

Сотника Корнилія казав Петро охрестити потім, як він і його рідня прийняли св. Духа (Діян. 19, 47). Той самий Апостол називає хрещення „пожаданням доброї совісти перед Богом (Пет. 3, 21.). Дитина не може жадати

<sup>1)</sup> Dr. Max Heimbucher — Was ist von den Baptisten zu halten, Regensburg 1918 (Verlagsanstalt G. J. Manz) ст. 1—2.

<sup>2)</sup> Гл. про цей закид баптистів „Богословія“, 1924, 78—79.



а також не може мати взагалі совісти. Ап. Пилип проповідав Христа в Самарії і ті що увірили, далися охрестити: „хрестилися мужі і жінки“ (Діян. 8, 12), але не діти. Той самий Пилип жадав від етіопського скопця перед хрещенням віри: „Коли віриш цілим серцем, можна (охрестити)... І казав стати в вози і вийшли оба в воду, Пилип і скопець, і охрестив його“. (Діян. 8, 37 сл.) Також Ап. Павло передше став учеником, а опісля був охрещений Ананієм (Діян. 9, 18). До сторожа вязниці, що питався, що йому робити, щоби бути спасеним, відповідають Павло і Сила: Віруй в Господа Ісуса Христа, а будеш спасений ти і твій дім. І щойно потім охрестився сторож вязниці (Діян. 16, 19—34). Начальник синагоги в Коринті Крисп увірив з цілим своїм домом в Христа і тому охрестив його Павло (Діян. 18, 8). Коли Павло прийшов до Ефезу і знайшов деяких учеників, що хрестилися у Івана Хрестителя, поучив їх, що Іван хрестив хрещенням покаяння на те, щоби вірили в маючого прийти Ісуса і опісля охрестив їх в ім'я Господа Ісуса (Діян. 19, 1—6.). Так отже — кажуть баптисти — всі місця св. Письма, де є бесіда про хрещення, нічого не говорять про хрест дітей, а лише про хрест дорослих, котрі визнавали свої гріхи, творили покуту, слухали божого слова і вірили. Тому хрест дітей противиться біблій, є людською видумкою і порожньою церемонією. Лиш „біблійне“ хрещення або „хрещення віри“ має вартість. Слова Апостола: Один Господь, одна віра, одно хрещення (Еф. 45) обов'язують по всі часи всі народи землі. Вправді „хрещення віри“ не дає відпущення гріхів, але належить до вірного наслідування Христа, бо „треба нам сповнити кожду правду“ (Мт. 3, 15), і виконати божий приказ (Мт. 28, 19; Мр. 16, 16; Діян. 2, 38): Хрещення є завершенням навернення, погребанням і воскресенням в Христі (Рим. 6, 3; Кол. 2, 12) пожаданням доброї совісти перед Богом (Пет. 3, 21.), знаком Христового ученика, вступом до Христової громади. Тому повинні віруючі хреститися.

Спосіб біблійного хрещення полягає після баптистів в цілковитім одноразовім зануренню, що також опирають вони на св. Письмі (Мт. 3, 16; 3, 11; 3, 6; Діян. 8, 38; Гол. 3, 37; 1 Кор. 10, 1; Пет. 3, 20).

Баптисти вважають себе спадкоємцями апостольських передань. Твердять, що хрест дітей появляється щойно в 3-тій віці, а в 13. в. приймає характер загального звичаю. Тертуліян згадує про хрест дітей як про надужиття, якого треба вистерігатися. Оріген († 254) є перший, що апробує звичай хрестити дітей, але він — кажуть баптисти — не визначається здоровою наукою, а практикою хрещення дітей намагає покрити свою ложну науку про передземне існування і гріховний упадок душ. Пізніше впро-

ваджує сей звичай Кипріян († 253), але він також — пише баптист Равшенбуш — не є вільний від блудів. Він іменно є творцем папства, Служби божої і чистилища.<sup>1)</sup> Отці перших двох віків, як Юстин муч. або Іриней нічого не знають ще про хрест дітей. Також спосіб хрещення через поливання не був відомий аж до 14-го ст. Про це свідчить каміння — кажуть баптисти — численні баптистерії, що стоять по нинішній день. На Сході цей спосіб практикується до тепер (пр. в російській церкві), на Заході шез він з кінцем 13-го віку мимо протесту Петра з Бруїс в початках 12-го віку і Вальдензів та анабаптистів (новохрещенців) перед і по реформації. Однак новохрещенці на спілку з менаїтами мають три хиби, як каже Равшенбуш. Хоч признають хрест дорослих, але хрестять через поливання, хрестять без попереднього визнання віри і покути, хрестять без попереднього голосування громади відносно прийяття нових членів.<sup>2)</sup>

Така є наука баптистів що до їх основної догми про хрест дорослих.

Про інші правди їх віри, довідуємося з 14 артикулів віри, які уложив німецький баптист Леман в р. 1847, а підписали і прийняли опісля всі баптистичні громади. Сей баптистичний символ віри має заголовок: „Визнання віри і устрій громад охрещених християн“. Його перероблено в 1909 р. і прийнято в новій формі на згромадженню баптистів в 1912 р. Думаю, що нема основної різниці між правдами віри німецьких і англійських та американських баптистів.

1. Про божє слово. „Віруємо і визнаємо, що св. Письмо Старого і Нового Завіта є правдиво натхнене Св. Духом, містить разом правдиве божє обявлення для людського роду, є нехибним жерелом пізнання „Бога і одинокою нормою віри і життя“. <sup>3)</sup>

2. Про Бога. „Віруємо і визнаємо, що є один Бог Творець і Вседержитель всего. В св. Письмі пізнаємо Бога, як Отця, Сина і Св. Духа, по своїй сути звершене і нерозривне єдинство“. (В катехизмах участь анабаптисти про почитання Бога, якому одному належить честь. Почитання померших святих і їх образів є мерзістю перед Богом й ідолопоклонством).

1) M. Heimbucher op. s. 12.

2) M. Heimbucher op. s. 14.

3) Девтероканонічні книги Ст. Завіта (Товія, Юдит, Премудрости Ісуса Сина Сірахова, Варуха і першу і другу Макавейську) відкидають баптисти як апокрифи, що противляться божому слову. M. Heimbucher op. s. 49.

3. Про гріх. „Віруємо і визнаємо, що Бог сотворив чоловіка на свій образ в цілі свого прославлення і вічного життя з ним. Через покусу сатани згрішив чоловік, стався Богови непослушним і попав в духову і тілесну смерть. Ціле його потомство є тому з природи уломне і неохоче до доброго, спосібне і склонне до злого, але також через власну вину раз-у-раз грішне перед Богом.

4. Про відкуплення. „Віруємо і визнаємо, що Бог відкупив від гріха і його наслідків через Ісуса Христа. Коли сповнився час, післав свого єдинородного Сина в виді грішного тіла, але без гріха. Ісус Христос сповнив божу волю цілковитим послухом і дав своє життя в жертву за гріх. Він стався проклоном для нас, бо носив наші гріхи і умер за нас на хресті. І це вічне цілковите відкуплення Сином Божим є одинокою причиною нашого спасення. Доконавши відкуплення своєю кровю, воскрес і сів по правій стороні божого маєстату на висоті і зіслав нам Св. Духа, який робить нас охочими прийати в вірі благословенства цього знаменитого відкуплення. Він заступає нас як первосвященник перед Отцем, є з нами по всі дні аж до кінця світа і введе нас остаточно в своє вічне царство“.

5. Про покликання. „Віруємо і визнаємо, що було відвічним вільним божим уподобанням і повною божою постановою спасти грішників і запровадити їх до вічної щасливості. Але ми визнаємо, що св. Письмо учить так само певно про відвічальність чоловіка перед Богом. Тому що Бог хоче помочи всім людям і привести їх до пізнання правди, наказує всім людям цілого світа творити покуту і вірити в Євангеліє“.

6. Про відродження. „Віруємо і визнаємо, що чоловік лиш через Св. Духа і бже слово може бути пробуджений з духової смерті і приведенний до пізнання свого гріха. Коли він правдиво жалує за гріхи і в почуттю своїй вини прибігає до Христа, осягає через віру в Него відпущення гріхів і оправдання перед Богом. Сим діланням ласки Св. Духа відроджується до живої надії і може жити новим життям“.

7. Про освячення. „Віруємо і визнаємо, що відроджені в Христі суть освяченими. Сталий вплив мешкаючого в них Христового Духа дає їм спосібність опертися побідно покусам гріха, на які віруючий ще наражений, бути Богу послушними і принести свої тіла на святу і милу жертву. Освячення починається з відродженням і продовжується через ціле життя. Ціле його — се цілковите переображення віруючих в образ Христа. Особлившими, Богом постановленими середниками до поступу в освяченню є молитва, бже слово і спільнота святих“.

8. Про хрещення. „Віруємо і визнаємо, що устано-

влене Христом хрещення має бути аж до його приходу доконе його громадою на таких, що визнають свою віру в Христа. Діється це одноразовим зануренням хрестимця в воду в імя Вітця і Сина і Св. Духа. Лиш тим способом сповнюється божий приказ і установа Христа задержув своє глибоке первісне значіння... В хрещенню заявляє віруючий, що він покладає свою надію одиноко на смерть і воскресення Христа, свого Спасителя, в Него вірує як в відкупителя від клятви і заплати гріха; що записується душею і тілом Христови і умиртвляє старого чоловіка, щоби з Христом віджити до нового життя. Хрещення є також урочистою заявою і божим запевненням віруючого хрестимця, що він з Христом умер, похоронився і воскрес, що його гріхи змиті і він є божою дитиною, в котрій Отець має уподобання. Хрещення має збудити в хрестимім певнішу і сильнішу свідомість його ратунку і щасливости. Але це може статися лиш там, де Бог наперед через Св. Духа збудить правдиву спасаючу віру в Сина Божого“.

9. Про Господню Вечеру. „Віруємо і визнаємо, що Господня Вечера є заповітом Христа своїй громаді, в яким вона споживає в духовий спосіб тіло і кров Христа і проповідує його смерть, доки він не прийде. Пригадка мук і смерти як також свідомість, що святкуюча громада становить одно тіло в Христі, стає в той спосіб наново живою в їх серцях. Ми обстоюємо се, що при доконуванні торжества має бути докладно захований апостольський спосіб. Господня Вечера, що має бути споживана після висше згаданої поважної самопроби, виключно для тих, що ласкою божою стали божою власністю і прийняли хрещення“.

Запримітити треба, що хрещення і Господня Вечера не є Тайнами, лиш установами Христа, які представляють лучність з Ним вірних, іменно раз через прийяття хрещення, а більше разів через святкування Вечері Господньої, якої доконує пастор в слідующий спосіб: Відправивши благодарну молитву, ломить хліб і подаючи його вірним, вимовляє рівночасно слова установа. Так само подає вірним чашу з вином, вимовляючи при тім слова установа. Віра католицька вчить, що під хлібом і вином є укритий Христос правдиво, дійсно і формально (*vere, realiter et formaliter*) — баптисти вчать, що хліб і вино не перемінюються в тіло і кров Христа, але в видимім з видимим і під видимим знаком хліба і вина споживають віруючі в вірі цілого Христа в духовий спосіб.

10. Про громаду Господню. „Віруємо і визнаємо, що після св. Письма цілість віруючих творить тіло Христа. Так само віруємо, що за волею Христа і вказівками Апостолів є обовязком вірних лучитися в громади, щоби плекати спільноту святих. Такі громади це добровільно зам-

кнені стоваришення в вірі охрещених учеників Ісуса, що відділені від світа і уряджені по волі Христа в призначені до ширення побожності своїх членів, як також до ширення царства божого на землі і прославлення Христа. Одиною головою громади в Ісус Христос і видимих голов на землі нема. Новий Завіт знає лиш два уряди в громаді, іменно уряд старших або єпископів і уряд діяконів. Громада вибирає сама собі старших (проповідників, єпископів, учителів, настоятелів, пастирів, — це різні науки одного і того самого уряду) і слуг (діяконів) котрі через положення рук в приділені до своєї служби... Як кожний инший член, в вони підчинені дисципліні громади... Обовязки членів громади полягають на взаїмній сердечній любови, на живій чинній участі так в душевних як і тілесних добрах всіх і на совіснім уживанню дарів ласки та виконуванню приписів, які Христос як голова громади їй дав. Тому в обовязком кожного члена брати участь в святкуванню Господньої Вечері, бути правильно присутним на зібраннях установлених громадою і після можности причинитися до будови божого царства. Громада порядкує всі свої справи на згромадженнях своїх членів через голосування, в якім мають всі члени рівний голос. Приняття нового члена може відбутися голосуванням лишень за попереднім ознакомленням з його душевним станом і за особистим визнанням віри перед громадою. При тім в дуже пожадана згідність всіх голосів. Зарядження Христа Мат. 18, 15—17 (коли згрішить проти тебе брат твій, іди і покажи йому між тобою і ним одним і т. д.) повинен сповнювати кожний член. В отже обовязком кожного члена зарівно приймати як і уділяти братнього напіннення. Громада має право і обовязок виключити таких членів, котрих життя противорічить їх вірі і котрі не хотять дати себе привести до сердечного, явно висказаного жалю і постанови поправи, отже требають в грісі. Члени, котрі стягнуть на себе вину публичного згрішення, тяжких або більше разів повторюваних гріхів і котрих слово не заслугує на віру, мають бути виключені без огляду на їх запевнення жалю. Приняття наново виключеного члена діється як і кожде инше приняття на підставі визнання віри“.

Громада вибирає старших і діяконів, переконавшись вперед про їх божє покликання і спосібности. На поручення громади впроваджуюється їх торжественно в їх уряд серед молитви і положення рук таких, котрі самі в вже рукоположені. Обовязком старшого в вчити, проповідати чисте і незіпсоване божє слово, хрестити і справувати Господню Вечеру після установи Христа, управляти душами вірних, удержувати християнський лад і порядок і самому давати добрий примір громаді. Діякони мають старшим помагати в їх уряді, завідувати добром громади, опікуватися вдовами

і убогими. Діакон повинен дбати про потрібну трапезу: Господню, старшого і убогих.

11. Про християнський день спочинку. „Віруємо і визнаємо, що тижневий спочинок з творчої волі Бога і є даний людям на спасення. Коли Жиди установили семий день як суботний на знак свого союзу з Богом, святкуємо ми як члени Нового Завіта по приміру перших християн перший день тижня як особливо посвячений Богови. День той освятив сам Господь через воскресення свого Сина і виляття св. Духа. Ми вважаємо себе обов'язаними шість днів працювати зі сталою пильністю і совістю, а неділю посвятити цілковито Богови і здержатися від праці т. з. оминати кожду працю, що не є конечна ані любовою ближнього не наказана. Господній день має нам служити заняттю божого пізнання і правдивої побожності до сердечної злуки членів Христа як також до праці для божого царства. Ми є за тим, щоби кождий в недільний день читав св. Письмо, щоби діти були в нім обучувані і щоби правильно відвідувати богослуження. Ми вважаємо цей день цінним божим даром дуже потрібним для існування християнської громади“.

Крім богослуження відбувається в неділю недільна школа, в якій доростаюча молодь навчається в вірі і приготується до прийняття хрещення. Свято неділі є Богом обявлене в четвертій божій заповіді. Перша заповідь каже: „Не будеш мати інших богів крім мене“. Друга: „Не будеш творити собі жадного образу ані подібности“. Третьє: „Не зивай імени Господа Твого даремне“. Четверте: „Пам'ятай день святий святкувати“. П'яте: „Шануй віця твоего і матір“. Дев'яту і десяту заповідь лучать баптисти в одну, так що мають також 10 божих заповідей.

12. Про супружество. „Віруємо і визнаємо, що Бог установив супружий стан, чоловіка і жінку для тілесної і душевної помочи на дорозі призначення людського роду. Тому що супружество є заразом горожанською установою, маєтсья заключувати після краєвих законів, однак не треба занедбувати також християнського вінчання. Розвід з причин незгідних з божим словом вважаємо після Нового Завіта недозволеним. В випадках супружого віроломности і злого опущення віримо, що розвід і поновне вінчання невинної сторони може мати місце після слова божого“.

13. Про начальство. „Віруємо і визнаємо, що начальство є від Бога установлене для оборони справедливих і покарання проступних. Вважаємо своїм обов'язком давати безусловний послух всім його законам, оскільки нам не ограничають свободного виконування обов'язків нашої християнської віри і об'легчують її задачу тихого і спокійного життя у всякій побожності. Також по приказу св. Письма

вважаємо себе обов'язаними молитися за начальство, щоби воно по божій волі і при його ласкавій опіці уживало собі повіреної сили до ширення мира і справедливости. Вважаємо, що надужиття присяги в християнам заборонене, але що начальством вимагана присяга, яка в врочистим візванням Бога на свідка правди, повинна бути зложена. Ми віруємо також, що начальство після науки Нового Завіта не даром носить меч. Воно має право і обов'язок виконувати кару смерті, як також уживати меча до оборони вітчизни. Тому признаємо себе обов'язаними виконувати военну службу, коли взиває нас до цього начальство. Вважаємо, що наша віра не перешкоджує нам приймати світський уряд“.

Баптисти в за розділом церкви від держави. Лучність одного з другим противиться після них Новому Завітові і провадить до несправедливости. Уживати державного гроша в інтересах однорелігійної партії це те саме, що вносити одну, а понижувати другу партію.

14. Про останні річи. „Віруємо і визнаємо, що Господь наш Ісус Христос прийде другим раз в силі і славі. Вважаємо день його появи завершенням його діла спасення, котрого правдивість і чудову велич будуть тоді оглядати очи цілого світа. Ті, що заснули в Христі, воскреснуть в незмінчивій славі. Потім живучі вірні переміняться нагло і підуть разом з воскресшими на стрічу Господа. Ми будемо повсякчас при Господі, будемо його оглядати як він в, будемо йому рівні і з ним рядити в його звершенім царстві. Ми віруємо в загальне воскресення і всесвітній суд, на котрім всі люди будуть мусіти стати явно перед Христом — судією, щоби одержати заплату після своїх діл за тілесного життя. Як божий Син всім вірним дасть щастя, так видасть засуд погуби на всіх безбожних. Віримо кріпко, що після виразних висказів св. Письма один і другий стан в вічний. Віримо, що кінець теперішного часу предскажуть знаки часу. Пам'ятаємо на слова Господа (Апок. 22, 12). „Се приходжу скоро!“ і чекаємо на него з молитвою. „Прийди Господи Ісусе! (Ак. 22, 20).

Баптисти вірять в перше і друге воскресення. До першого воскресення стануть лиш умерші віруючі, які злучаться з живучими і будуть з Христом рядити в 1000 літнім царстві, в котрім то часі буде уратований Ізраїль як варід. Потім наступить послідний бунт проти божого народу, який Бог здавить огнем з неба. Вкінці прийде останній день, в котрім відбудеться загальне (друге) воскресення мертвих і страшний суд. Коли баптисти кажуть, що Син Божий наділить вічною щасливістю всіх вірних на страшнім суді, то виходить се послідовно з їх науки, що віруючий, відроджений християнин не може тревати в грісі. Він може — бо має ще „грішну натуру“ — попасти в гріх,

коли не чуває і не молиться, навіть може виречися Христа, як Петро; але нове життя, „боже сімя“ (Ів. 3, 9.) лишається в нім, осуджує гріх і побуджує його скорше чи пізніше до жалю і покути. Понадто є він в руці Господа, що в вірі захочує його до вічної щасливости. <sup>1)</sup>

Так виглядають баптистичні правди віри в теорії. А в практиці? Баптисти кажуть: Закріплення правд віри в якимсь Символі віри противиться поновній засаді свободи віри і совісти. Сформулування їх символу віри було викликане лиш потребою виказатися перед властями коротким підручником для неофітів і спростувати різні закиди. Але в дійсности вважають себе незв'язаними жадним символом віри; навіть баптистичним ні, бо це людська видумка, а не боже обявлення. Баптисти цеж божі вибранці! Ласкою божою відроджені до живої надії, Христом визволені від клятви і примусу закону і піднесені до свободи божих дітей, хотять уживати цієї золотої свободи. Тому їм не даються загнати в межі людських видумок чи наук. Нехай це будуть навіть найдостойніші Отці церкви — всі формули ними видумані не мають обов'язуючої сили всегда нині і присно... Баптист чується зв'язаним лиш Богом і на божім слові вишколеною своєю совістю. Тому „нехай біблія сама за себе говорить! Вона говорить так виразно, так ясно, так нехивно, що навіть дурні не можуть похибити. Всі людські формули і символи віри минуться, одні слова Господа тривають на віки“. <sup>2)</sup>

### § 3. Наука і становище католицької церкви.

Одно тіло й один дух... один Господь  
одна віра, одно хрещення (Єф. 4, 4).

„Нічо нового під сонцем“ — сказав якийсь мудрець. І те саме треба сказати про науку баптистів. Бо крім нової в дечім практики занурювання повторюються в їх науці знані в історії єресий елементи хіліястичні (їх арт. 14 про 1000-літнє царство Христа), пелягійанські (про первородний гріх і освячення арт. 9, 7, 8), іконоборські (арт. 2) і реформа торські (про устрій церкви св. Письмо, Господню Вечеру, передпризначення і оправдання арт. 1, 5, 6, 9, 10). Признати однак треба, що в своїй науці не пішли баптисти так далеко, як сучасні протестанти, що перечать божество Христа і натхнення св. Письма та визнають цілковитий раціоналізм що до божого обявлення.

Але йдім за порядком!

1. Учуть баптисти, що важний є лиш хрест доро-

<sup>1)</sup> М. Heimbucher, op. c. 49—60.

<sup>2)</sup> М. Heimbucher op. cit. 61.



слих і то хрест через цілковите занурення під умовою попереднього навернення через божє слово і публичного визнання сильної єдиноспасаючої віри. Отже голосять потрійний блуд. Бо ані не дасться доказати, що Ісус Христос установив хрест лиш для дорослих, ані що практика занурення є виключною практикою апостольських і пізніших часів, ані що хрещення не є Тайною, установленою на відпущення гріхів (*ex opere operato*), а лиш зверхнім знаком.

а) Всі місця св. Письма, якими баптисти силуються доказати хрест дорослих суть правдиві, але односторонно натягнені. Се натягання полягає в тім, що баптисти ігнорують рівночасно або перекручують многі інші місця св. Письма, з яких виходить ясно, що хрещення „водою й Духом св.“ є конечним середником (*necessitate medii*) для всіх до осягнення спасення, отже і для дітей. „Істинно істинно кажу тобі, коли хто не родиться з води і Духа, не може увійти в царство Боже“ — казав Христос до тайного ученика Никодима (Ів. 3, 5.) Отже дітям бувби замкнений вступ до божого царства, якби Христос установив лиш хрест дорослих. Ап. Павло голосить тезу, що Бог хоче всіх людей спасти (Тім. 2, 4—6; 4, 10), що Христос умер за всіх (Рим. 5, 18; 8, 32; Кор. 5, 14) тезу, яку проголосив Христос ясними словами: Бо Син Чоловічий прийшов шукати і спасти те, що погигло (Мт. 18, 11.) „Так нема волі у Вашого Вітця, що на небесах, щоби загинув один із сих малих (Мт. 18, 14).“ Говорить отже св. Письмо не лиш про конечність, але і про спосібність всіх без виїмки прийняти хрещення, яке є першим середником спасення. Не виключає й дітей, які не маючи крім гріха первородного жадної вини, не малиби одинокого середника спасення в св. Тайні хрещення.

Отці церкви вважають клясичним доказом конечности хрещення всіх, отже і дітей, слова, які Христос сказав до Никодима<sup>1)</sup>, тому стараються баптисти ослабити сей клясичний текст. Вони кажуть, що під водою розумів Христос слово божє, бо такої метафори уживає Ісаїя 55, 1, і сам Христос в розмові зі Самарянкою (Ів. 4, 14) каже: »а вода, котру я йому дам, буде в нім жерелом води, що тече в жите вічне«. А на іншій місці: коли хто спрагнений, нехай прийде до мене і пе (Ів. 7, 37). Але даремний викрут. Після засад здорової герменевтики сам текст або контекст вказує, де треба розуміти якесь слово у властивім або перенесенім значінню. В Ів. 3, 5 говорить Христос про відродження з води неначе з лона матери до життя ласки через св. Духа і так а не інакше розуміють »воду відродження«. Ап. Павло (Тит. 3, 5 Єф.

<sup>1)</sup> Тертуліян, Кирило Алекс., Іван Золотоуст., Амврозій, Августин гл. Rouet de Journal — Enchiridion patristicum nn. Зов. 1206, 1324, 1716.

5, 26) і всі Вітці церкви. А тридентський собор анатемізує кожного, хтоби метафорично розумів слова Христа у Ів. 3, 5<sup>1)</sup>. (Sess VIII. c. 2.)

Впрочім самі баптисти залишили толкування Ів. 3, 5. в метафоричнім значінню. Вони кажуть, що під „водою“ треба тут розуміти правдиву воду, але Христос хотів тими словами вказати Нікодимови на хрест Івана Хрестителя. Бо лиш Іванове хрещення могло бути відоме Нікодимови, тому що свого хрещення еще Христос не був установив. Інакше не ганив би Нікодима: Ти є учителем в Ізраїлі і сього не знаєш? <sup>2)</sup>

Але й сей викрут марний! Христос говорив Нікодимови про хрещення, яке мав установити. А нагана відноситься до його незнання тих місць Старого Завіта (Із. 1, 16; 44, 3; Єзех. 36, 25; 47, 1; Йоїл 3, 18; Захарія 13, 1.), де говориться про обнову Ізраїля Мессією через воду і Духа. Так мусить упасти наука баптистів не лиш про хрест дорослих, але й про їх відродження словом божим, коли непохитно стоїть католицький виклад клясичного тексту Ів. 3, 5.

Від Кипріяна почавши говорять про давний звичай хрещення дітей всі Отці церкви як найвиразнійше.

І так Кипріян каже: Si etiam gravissimis delictoribus et in Deum multum ante peccantibus, cum postea rediderint remissa peccatorum datur et a baptismo atque gratia nemo prohibetur, quanto magis prohiberi non debet infans, qui recens natus nihil peccavit. <sup>3)</sup>

Оріген: secundum Ecclesiae observantiam etiam parvulis baptismum dari. <sup>4)</sup>

Кирило Алекс: *Εἰ τις μὴ λάβῃ τὸ βάπτισμα, σωτηρίαν οὐκ ἔχει, πλὴν μόνων μαρτύρων.* <sup>5)</sup>

Августин: Beatus Cyprianus non aliquod decretum concedens novum, sed Ecclesiae fidem firmissimam servans ad corrigendos eos, qui putabant ante octavum diem nativitatis non esse parvulum baptisandum. <sup>6)</sup>

Але проти згаданих Отців церкви висувають баптисти твердження, що в перших двох віках по Христі, отже до Іринейя включно, ніхто з Отців не знає нічого про хрест дітей. Іриней говорить ще виразно про хрест дорослих. Тертуліян побороює хрест дітей, що йно „еретик“ Оріген і „папіст“ Кипріян впроваджують хрест дітей.

На се кажемо, що хотяй Оріген блудив в науці про передземне істнування душ, то був це блуд його філософічних поглядів,

1) Si quis dixerit aquam veram et naturalem non esse de necessitate baptismi, atque ideo verba illa: „Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto“ ad metaphoram aliquam detorqueri A. S. Denzinger — Enchir. Symbolorum 1911<sup>a</sup>, n. 558.

2) Heimbucher op. c. 87.

3) Rouet de Journal — Enrichidion patristicum n. 586.

4) Ibid n. 496. 5) Ibid. n. 811. 6) Ibid. n. 1440.

які хотів він погодити з божим обявленням. Про хрест дітей говорить він в 14-тій гомілії до Луки, де його ніхто не може підозрівати о ересь. Тоді був хрест загально вживаний як давнє апостольське передання. І про це говорить Оріген в своїх поясненнях св. Письма. Так само Кипріян не є папистом ані творцем чистильного огня і Служби Божої. Відомий є прецінь спір Кипріяна з папою Стефаном в справі поновного хрещення відпавших від віри, як також відомо в історії, що первенство римської столиці не улягає сумнівови від часів Св. Івана і папи Климента. Службу Божу в головних основах сотворили вже Апостоли, як свідчить про се наука 12 Апостолів звана *Δεχρίς*, а Ап. Павло згадує, що правив в Тroadі Службу Божу (Діян. 20, 6). Про чистилище вчить ще перед Кипріяном Тертуліян, отже й тут минаються баптисти з правдою. Щож до Іринея то він ясно говорить про хрест всіх, дітей, хлопців, молодців: *Omnes venit per semetipsum salvare, omnes inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos et pueros et seniores et iuvenes* (Adv. haeres. l. 2, c. 22, 4.<sup>1</sup>) Отже не може бути спору про це, що Іринея знає вже про хрест дітей, як про давний звичай. Вкінці Тертуліян не побороє, як думають баптисти, хрещення дітей, але радить уділяти його дітям вже дорослим, щоби на випадок смерти кумів або опірности дітей не наражувати кумів на нездійснення даного приречення що до християнського виховання дитини (De baptismo c. 18).<sup>2</sup> Найстарший з Отців церкви св. Юстин, який як ученик Полікарпа сягає апостольських часів, нічого не говорить проти хресту дітей, коли каже в своїй Аполюгії: "Ὅσοι ἀν πισθῶσι καὶ πιστεύωσιν ἀληθῆ... ἄγοντα ὅσ' ἡμῶν ἕνθα ἕδωρ ἐστὶ καὶ τρόπον ἀναγεννήσεως, ὃν καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ ἀναγεννήθημεν, ἀναγεννώμεθα. Ἐπ' οὐράτου γὰρ τοῦ Πατρὸς... καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ Πνεύματος Ἁγίου, το ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν ποιούμεθα..."<sup>3</sup>) Тут говорить він лиш про хрест дорослих тому, бо має на думці поган, проти котрих пише оборону християнської віри. Однак де говорить св. Юстин про спасення всіх, там каже виразно, що всі люди є спосібні прийняти через св. хрест духове обрізання (Dial. c. Tryphone c. 43).<sup>4</sup>

Деякі стараються доказати, що в св. Письмі є виразні сліди хрещення дітей. І так там, де маємо звістки про хрещення цілого дому (Діян. 16, 15, 33; 18, 8; I Кор. 1, 16) — думають деякі — можна догадуватися про хрест дітей. Також слова Христа: Зіставте дітей і не бороніть їм приходити до мене (Мт. 19, 14) понимають деякі як натяк на хрест дітей. Сей останній текст читаємо між іншими в „Православнім протисектантським катехізмі“ (Кременець 1921, ст. 15). Але такі докази зі св. Письма занадто силувані і не знаходимо їх у св. Отців. Дальше загальною нормою є, що правдою обявленою є все, що виразно знаходиться в св.

<sup>1</sup>) Rouet de Journel — Enchiridion patrist. n. 201.

<sup>2</sup>) Ibid. n. 310. <sup>3</sup>) Ibid. n. 126. <sup>4</sup>) Ibid. 135.

Письмі або що легко при помочи одної льогічної передпосилки (praemissa) заключаємо зі св. Письма. Інші докази не мають вартости обявленої правди. Тому відкидаємо їх з повним правом.

о. Др. А. Іцак.

Продовження слідує.

**В справі кодифікації канонічного права для гр. кат. Церкви** <sup>1)</sup>. І. До р. 1917. канонічне право не було скодифіковане; були рішення вселенських і частных соборів, конституції й енцикліки папські, інструкції і декрети римських конгрегацій, були різні збірники тих постанов, але кодексу канонічного права в юридичнім значінню слова не було. Щойно в р. 1917. виданий епохального значіння Codex iuris canonici скодифікував західне право церковне. А коли сей Кодекс з днем 19. мая 1918. одержав обовязуючу силу для Церкви західної, показується конечна потреба скодифікування канонічного права для східної Церкви. На жаль, вісім літ минає від того часу, а кодифікація її права не переведена, що не лише не відповідає достоїнству східної Церкви, але й спричинює шкоду, особливо в супружих справах.

Покинувши східне право церковне, ми прийняли в більшій часті законодавство західного права, котре Кодекс з р. 1917. в многих річах, головно супружих, змінив, внаслідок чого вийшла дивоглядна аномалія: в нашій Церкві обовязують доси такі постанови західного права, котрі перестали вже бути правними постановами, або іншими словами: ми остали без обоснованого права церковного. Так на пр. після східного права споріднення в бічній лінії становить розриваючу перепопу супружу до 6. степеня (після числення римського права: tot gradus, quot generationes inter personas <sup>2)</sup>) т. є. до 3. степ. західного права (після прийнятого в західній Церкві германського, або т. зв. канонічного числення на л. б.: tot gradus, quot generationes a stirpite communi. П. Іннокентій III постановив на Соборі Лятеранськїм IV (1215 р.), що споріднення в лінії бічній єсть розриваючою перепоною до 4. ст. включно (після канонічного числення <sup>3)</sup>). Звичай, а відтак Пров. Собор Львівський з р. 1891 ввели сю постанову західного права в нашій Церкві <sup>4)</sup>. Міжтим новий Кодекс (кан. 1076) змінив дотеперішне західне право і згідно з східним правом обмежив споріднення яко перепопу супружу до 3. степ. л. б., ввиду чого в нашій Церкві нема тепер ні постанов західного права, ні східного, бо споріднення є в нас і дальше розриваючою перепоною до 4. ст. л. б. включно.

<sup>1)</sup> На сю тему радо отвираємо дискусію, бо справа дійсно великої ваги і пекуча. Виміна гадок і завваги тут безумовно потрібні. *Ред.*

<sup>2)</sup> Гл. Blastar: Syntagm. alphab. lit. В cap. 8 ap. Bever. t. II. P 2 p 54. Σ. t. VI. 125.

<sup>3)</sup> с. 8. X. IV, 14. <sup>4)</sup> Дод. XXXVIII, тит. III. § 26.

Ще наглядніше представляє се другий примір. Після східного права властиве свояцтво є звязь, яка повстає з законного супружества одного супруга до споріднених другого,<sup>1)</sup> а після західного права: звязь одного учасника тілесних зносин до споріднених другого<sup>2)</sup>. Як видно з наведених дефініцій, то східне право уважає жерелом свояцтва супружество, а західне: тілесні зносини. Кодекс змінив поняття свояцтва в дотеперішнім праві західнім і, повертаючи до поняття клясичного римського права, згідно з східним правом, постановив, що жерелом свояцтва є важне супружество (кан. 97 § 1) і що перепона свояцтва в бічній лінії сягає до 2. ст. включно (кан. 1077 § 1). Тому що нові постанови західного права не обовязують східної Церкви (кан. 1), то і доси покутує в нас свояцтво законне і незаконне, попереджаюче і послідує, перепона до 4. ст. л. б. з законного посвоячення, а до 2. ст. з незаконного, втрата права *petendi debitum coniugale*, просьби до Апост. Престола о розрішення від перепони свояцтва в 1. ст. лінії прямої з незаконного свояцтва і — нова аномалія — евент. розрішення Апост. Престолом від „перепони“, котра не є вже перепною.

Ті й інші приміри вказують, що з хвилею видання Кодексу західне право церковне наблизилося не в одним до східного права, від котрого ми добровільно відчужилися, а тепер остали при многих постановвах західного права, котрі перестали вже бути обовязуочими правними постановвами. Тому крайна пора, щоби зєдинена Церков східна прийшла в посідання кодифікації свого права канонічного.

А кодифікація та може довершитися в двоякий спосіб: або скодифікованням матеріялу на основі законодавства східної Церкви, або прийняттям вже скодифікованого матеріялу в Кодексі і його приміненням до постанов східного права. В першій случаю булаби се праця о много більша і труднійша ніж коло Кодексу з р. 1917., бо коли над кодифікацією західного права канонічного трудилася повних дванадцять літ папська комісія з 17 кардиналів і з великого числа каноністів і богословів, котрим стояли отвором богаті Ватиканські бібліотеки, то що сказати о праці над скодифікованням східного права церковного, до чого і фахових робітників може би не найшлося много і жерела не були би всім легко доступні. Впрочім се було би і злишним<sup>3)</sup>, бо

<sup>1)</sup> *Ἀρχαιοτάτη δὲ ἐστὶν οἰκειότης προσώπων ἐκ γάμων ἢ μὲν συντημένη συγγενείας ἐκτός.* (Theophil. paraph. Inst. I. 10. § 6; гл. Dr. J. Zhishman, Das Eherecht d. orient. Kirche, Wien 1864 ст. 291).

<sup>2)</sup> с. 15, С. XXXV, q. 2, 3; с. 3. С. XXXV, q. 5; с. 32. С. XXVII, q. 2.

<sup>3)</sup> На пр: *Ordinarii plurium provinciarum ecclesiasticarum in Concilium plenarium convenire possunt, petita tamen venia a Romano Pontifice.*

такий самий а навіть може і лучший успіх можна би осягнути прийняттям вже скодифікованого матеріалу в Кодексі західної Церкви і приміненням його, де сего треба, до прав і привілеїв східної Церкви, на основі жерел східного церковного права.

В тій цілі належалоби з 2414 канонів Кодексу:

а) 248 канонів скодифікувати після постанов східного права (кан. 96, 132, 135, 213 § 2, 339, 487—681, 700—706, 720—725, 796, 803, 806, 821, 823—824, 846, 852, 867—868, 875—876, 945, 949, 978, 981—982, 985.3°, 987.2°, 1002—1006, 1072, 1076—1077, 1108, 1142—1143, 1197—1202, 1250—1254, 1264, 1406—1408);

в) 33 канонів частинно змінити (кан. 1, 2, 125.2°, 136, 338 § 3, 349, 462, 734—735, 784—785, 788—790, 792—795, 798, 822, 851, 859 § 2, 862, 917, 955, 964, 1079, 1147, 1155, 1177, 1247, 1579, 1993);

г) 77 канонів подати лиш в скороченню (кан. 230—270 о кардиналах, о курії Римській, св. конгрегаціях, трибуналах і урядах курії Римської і о послах папських; кан. 293—328 о вікаріях, префектах і адміністраторах Апостольських, о пралатах низших);

д) 150 канонів опустити (кан. 1999—2141 о беатифікації і канонізації Святих, що належить виключно до Апост. Престола; кан. 1092 о заключенню супружества з услівем; кан. 1101; 1125; кан. 1104—1107 о супружестві совісти);

е) 1906 канонів (прочих) подати в перекладі, зазначаючи при тім в замітці число канону латинського Кодексу. Ту належать також канони 1552—2414, котрі обнимають право процесове і карне, а в чім в головних чертах нема ріжниць межі східною і західною Церквою.

Кодифікація, переведена в висше згаданий спосіб, мала би аналогічні приміри в історії. Незвдинений митр. київський Петро Могила подав в своїм Евхольогіоні (1646 р.) постанови о тайні супружества і першу часть тих постанов взяв з *Rituale Romanum* папи Павла V (виданого в Кракові 1634 р.), поробивши в вільнім перекладі такі зміни, які відповідали науці і дисципліні незвдиненої східної Церкви

qui suum Legatum designat ad Concilium convocandum eique praesidentum (кан. 281). Parochus est sacerdos vel persona moralis cui parocia collata est in titulum cum cura animarum sub Ordinarii loci auctoritate exercenda (кан. 451). Omnes fideles tenentur impedimenta, si qua norint, parochi aut loci Ordinario, ante matrimonii celebrationem, revelare (кан. 1027). Poena ecclesiastica est privatio alicuius boni ad delinquentis correctionem et delicti punitionem a legitima auctoritate inflicta (кан. 2215). — Нове скодифіковання предмету висше наведених і сотних інших канонів Кодексу могло би змінити що найбільше поодинокі слова а не суть самої річи.

о супружестві; поняття тайни супружества подав за римським катехизмом. <sup>1)</sup> З Евхольогіона Петра Могили перепечатано ті постанови з одною поправкою і чотирма скороченнями в першій виданню Кормчої книги (1649—1653) під 50 главою. <sup>2)</sup> Подібно також синод Замостьський руководився при укладанні свого законодавства в більшій частині західним правом церковним, а мимо того рішення сего синоду мають характер східного права, „що завдячується розумному редагованню поодиноких рішень“.<sup>3)</sup>

І кодифікація канонічного права для гр. кат. Церкви повинна мати повний характер східного права і тому належало би усунути все те, що противилося би історичній традиції і невідлучно наслідувало би латинську кодифікацію, як пр. назва і поділ кодексу, порядок канонів, жерела, на яких ґрунтуються поодинокі правила.<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Др. В. Масцюх, Церковне право супруже. Перемишль. 1910. ст. 70.

<sup>2)</sup> Op. cit. ст. 71 і 567—577.

<sup>3)</sup> Там же ст. 73. Др. Масцюх обчислив, що в титулі II і III синоду Замостьського є зацитований собор Тридентський виразно 12 разів, *tecto nomine* 44; *corpus* I. С. 18 разів *tecto nomine*.

<sup>4)</sup> В органі Мукач. Епархії „Душпастьрь“ 1924. ч. 7. стр. 350—355. др. Ю. Д. Григаший предложив проєкт кодифікації церковного права для гр. кат. Церкви старо-славянського обряду після пляну др. Н. Руснака, вікарія Пряш. Епарх., поданого в його праці: „Az új kánonkódex és az egyház keleti jogfegyvelme. — Новий Кодекс канонічний і постанови східної Церкви“. Після того проєкту мав би і заголовок східного кодексу бути той самий, що західного, і канони мали би йти в тім самім порядку, як в латинській кодексі, і текст канонів остав би незмінений (о жерелах нема згадки), лиш треба би в 34 канонах змінити поодинокі вираження, а 307 канонів переробити в дусі і по правилам східної Церкви.

Хоч др. Григаший називає того рода проєкт знаменитим і горячо його поручає, то на нашу думку кодифікація переведена після такого проєкту і пляну була би як раз невідлучним наслідуванням форми латинського кодексу. Замітимо при тім, що митрополит Йосиф Велямин Рутський на провінціальному синоді Кобринській 6. вересня 1626. впровадив форму заключення супружества під загрозою неважності тими самими словами, що собор Тридентський декретом *Tametsi*, не згадуючи при тім про рішення самого собору Тридентського, щоби тим не спричинювати закиду, що до грецької Церкви вводиться латинська дисципліна через оголошення рішень собору Тридентського. На основі того, що установляти супружі перепони, розриваючі і збороняючі, належить до найвищої влади церковної, Апост. Престол не одобрив такого рішення синоду, а зарядив, щоби вперед проголосити або декрет *Tametsi* собору Тридентського або видане папське бреве, уложене словами того декрету, аж потім рішення синоду зістали потверджені 1629 р. (П. Венедикт XIV, *De synodo dioeclesiana*. lib. XII, cap. 5, n. 7—11; гл. Масцюх, Церковне право супруже, ст. 73).

В сто літ пізніше, р. 1736, поступив так само провінціальный си-

Чим для Латинників було *Corpus iuris canonici*, тим для Греків *Πηδάλιον*, для Румунів „Правила“ (*Endreptarea legii*) а для Славян „Кормча книга“, т. є. книга управи корабля або Церкви. Кормча книга повстала з давних грецьких збірників церковного права з поясненнями трех авторизованих каноністів Аристена, Зонара і Вальсамона; найдавніші її рукописи сягають другої половини XIII ст. Межи многими иншими збірниками мала Кормча книга також на старій Русі першенство в церковнім уживанню. І ся то символічно-історична назва могла би і тепер служити яко заголовок канонічного кодексу для гр. кат. Церкви.

Як назва, так і поділ книги повинен відповідати поділові давних збірників східного права. Найдавніші систематичні збірники церковних правил, як також номоканони були поділені на титули, глави і правила (канони); так прм. *Συναγωγή* I. Схолястика з VI ст. на 50, *Σύνταγμα* незвісного автора з VII ст. на 14 титулів, а також і номоканони з тих часів: один на 50, другий на 14 титулів. Щоби без потреби не роздроблювати матеріялу і для більшої проглядности можна би Кормчу книгу поділити на 14 титулів, титули на глави, а глави на правила (канони). Розложення матеріялу на поодинокі титули усталилаби кодифікаційна комісія; для влекшення справи предкладаємо слідуучий поділ матеріялу в більшій часті після латинського Кодексу, бо се само в собі не мало би впливу на характер книги, тому що східна Церков, як висше сказано, не має доси скодифікованого свого канонічного права:

Титул I Загальні постанови. II О духовенстві. III О монахах. IV О церковних брацтвах. V О Тайнах. VI Право супруже. VII О св. місцях і часах. VIII О Богослуженню. IX О учительськім чині Церкви. X. О церковних посадах і дочасних добрах Церкви. XI О судах. XII О проступку. XIII О карах. XIV О карах за поодинокі проступки.

Правила повинні основуватися на жерелах східного права: при наведенню инших жерел належить узгляднювати лиш ті, що обовязують також Східних а звісно, що навіть папські конституції і енцикліки не всі мають обовязуючу силу для східної Церкви.<sup>1)</sup>

нод зєдинених Маронітів, проголошуючи ту саму форму заключення супружества що й декрет *Tametsi*, не згадуючи при тім самого Собору Тридентського і рішення синоду одержали особливше папське потвердження. (*Synod. Mont. Liban. a. 1736 P 2. c. 11 § 8 n. 12. Coll. Lac. II. p. 166. гл. Dr. F. H. Vering. Lehrbuch d. kath. orient. u. protest. Kirchenrechtes, Fr. i Br. 1893 ст. 873).*

<sup>1)</sup> Папські конституції і енцикліки після рішення П. Венедикта XIV обовязують Східних лиш в слідуучих трьох случаях: 1 *in materia dogmatum fidei*; 2. *si Papa explicite in suis Constitutionibus faciat mentio-*



Оставалоби ще одно питання а саме, в якій мові належало би скодифікувати канонічне право для гр. кат. Церкви з церк.-сл. мовою? І на це находимо відповідь в історії. Коли ми прийняли християнство, перші духовні єрархи, котрі прийшли до нас з Греції, принесли з собою разом з іншими книгами також збірники церковного права, які в IX—XI століттях були в уживанню в Греків, т. є. номоканон в 50 титулах і номоканон в 14 титулах. Оба ті номоканони зістали вже за великого князя „книголюбця“ Ярослава Мудрого переведені на славянську мову. В такій мові дійшли до нас памятники давного церковного права під іменем церковних уставів перших двох християнських князів Володимира і його сина Ярослава. На церковно-славянську мову переведено номоканон Фотія з поясненнями Аристена, пояснення канонів Зонара, Вальсамона, синтагму Властара і збірник канонів, уживаний на Україні, що повстав з кінцем XIV в. з покутничої книги І. Постника, Зонара, Аристена і ин., а який Петро Могила видав 1646. р. друком яко додаток до свого Евхольогіона. Всі ті і многі інші збірники церковного права приходять часто від XIV ст під іменем Кормча книга. Перше печатне видання Кормчої книги в р. 1649 вийшло в церковно-славянській мові. За тим промовлялиби ще й практичні згляди.

Тому що на просторах єпархій з церк.-сл. мовою нема доси вироблених і всіми привятих юридичних термінів церковного права, і тому що кодекс канонічного права призначений не для народа а для духовенства і для грядучих поколінь, було би порадно скодифікувати канонічне прав в такій мові, яка лучить всі ті єпархії гр. кат. Церкви, а такою мовою є мова літургічна, т. є. церковно-славянська. Се однак не було би перешкодою до перекладу на народну мову, подібно як латинське видання Кодексу не здержує перекладу на інші мови.

Не в нашу ціллю входити в подробиці способу переведення праці коло скодифікування канонічного права для гр. кат. Церкви, все таки зазначити належить, що еляборат головної комісії під проводом Митрополита Галицької провінції провірилиби комісії поодиноких єпархій і по одержанню згоди Ординаріїв всіх єпархій еляборат сей разом з замітками або доповненнями поодиноких єпархіяльних комісій вернувби до головної комісії в ціли переведення остаточної редакції. Так приготований матеріал міг би прийти під наради пленарного собору і по одобренню Апост. Престолом ставби обов'язувати як кодекс цілу гр. кат. Церков.

II Якщо кодифікація цілого права канонічного не моглаби бути в недовгій часі переведена, було би вказаним задля висше поданої причини по можности як найскорше скодифікувати право супруже. В латинським Кодексі права канонічного супруже право находиться в канонах: 96 - 97, 1012—1143 і 1960—1992. Приймаючи кодифікацію Кодексу, належало би поробити слідуючі зміни:

Кан. 96 § 2 і 3: „Скільки є роджень, стільки є ступнів“. — Кан. 1031 § 2. 1<sup>о</sup>: опустити слова: *vel ad Sacram Poenitentiarium*. — Кан. 1032. місто: *de quibus in can. 91*: „ті, що не мають нігде замешкання або нібизамешкання“. — Кан. 1047. м.: *S. Poenitentiarum*: „Апост. Престола“. Слово: *de*

*nem et disponat de praedictis*; 3. *si implicate in iisdem Constitutionibus de iis disponat, ut in casibus appellationum ad futurum Concilium*. (Гл. Acta s. Sed. 1908, 82.).

quo опустити. — Кан. 1048 м.: nisi ad normam can. 204 § 2: „хиба з важної і наглої причини“. — Кан. 1076 § 2: м.: usque ad tertium gradum inclusive: „аж до шестого степеня включно“. — Кан. 1077 § 1 м.: usque ad secundum: „аж до четвертого“. — Кан. 1079: „Духове споріднення з хрещення уневажнює супружество межі хрещеним а хрестячим і хрестними родичами“. — Кан. 1092 опустити, бо супружество з поданням усліва незнане в східнім праві та й сам обряд вінчання сего не допускає. — Кан. 1099 § 1, 3<sup>о</sup> опустити. — Кан. 1101 опустити, бо в нас є инший обряд вінчання.— Кан. 1103 § 2 опустити слова: ad normam can. 470 § 2. — Кан. 1104—1107 опустити, бо супружество совісти незнане в східнім праві, так як до важности супружества суще благословення священника не сміє бути таємно уділене<sup>1)</sup>. — Кан. 1108 § 1 і 2: Хоч супружество може бути заключене в кождім часі року, то все таки після давних законів і звичаю від непамятних часів заборонюється відправляти весілля від дня по св. Филипї до Богоявлення Господнього, від неділі Мясопустної до неділі Томиної, від понеділка по неділі Всіх Святих до празника св. Петра і Павла, від св. мучеників Маккавейських до празника Успення Пресв. Богородиці, в день Усікновення голови св. Івана Хрестителя і на Воздвиження Чесного Хреста, як також в середі і пятниці, в котрих є приписаний піст“. <sup>2)</sup> Місто § 3. м. б. § 2. § 3: „Без розршення Ординарія не може вдовиця заключати нового супружества перед роком жалоби, т. є перед роком від смерти мужа, хиба що родила дитя, зачате в попереднім супружестві“<sup>3)</sup>. — Кан. 1114 опустити слова: „vel susceptum ordinem sacrum“. — Кан. 1125 опустити. — Кан. 1142 додати: „з тим, що до заключення четвертого супружества треба розршення Ординарія і відбуття наложеної епітимії“. <sup>4)</sup> — Кан. 1143: Обі сторони повдовілі заключають нове супружество після чину „второбрачних“. При четвертім супружестві опускається вінчання женихів вінцями.<sup>5)</sup> Кан. 1990 додати: „і союза супружого“ (impedimentum ligaminis).

о. Др. Д. Дорожинський.

<sup>1)</sup> Blastar ap. Bevered. tom II. P. 2. p. 61; Basil. Maced. Nov. 4. ap. Leuncl. tom. I. p. 87.

<sup>2)</sup> Дод. до Соб. Львів. XXXVIII тит. IV § 59.

<sup>3)</sup> Св. Василій В. 28, 5, 12; Matth. Blastar. β<sup>1</sup>. cap. 8. Σ. VI. 140; γ<sup>1</sup>. cap. 3. Σ. VI. 158; Harmen. IV. 7. 32.

<sup>4)</sup> Апост. пр. 17; неокесар. 3, 17; ляд. 1; св. Вас. В. 4, 41, 50, 80; Кормча гл. 58; ὁ τόμος τῆς ἐνώσεως у Leuncl. I. 103—109; Balsam. ad can. 4. S. Basil. IV. 103.

<sup>5)</sup> Theod. Stud. Epp. II. ep. 191; гл. Zhishman, Das Eherecht d. orient. Kirche. ст. 412.

# Всячина—Хроніка

## (Varia—Chronica)

**Місійна виставка.** З нагоди ювілейного року Папа Пії XI відкрив у Ватикані місійну виставку, яка має за ціль познакомити ширші круги з живим місійним рухом й дати вченим доступний матеріал для етнольогічних студій. В I відділі є пам'ятки з історії місії від 1—15. ст. (місії Францісканів і Домініканів в середній і схід. Азії). 15 ст. до Пія IX — (азійські, афр. і амер.) Вивішено портрети найвизначніших місіонарів, пам'ятки по них і т. д., тодішні геогр. карти, образи домів, церков і т. п. II відділ — етнографічний розвій ріжних цивілізацій від примітивних почавши. III — статистика вікаріятів, префектур, міс. стацій, їх розвій і т. д. Особливу увагу присвячено медицині, яка грає велику роль в місійній праці.

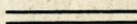
**Clemens Bäumer**, член Акад. Наук в Мінхен і Берліні, про якого смерть згадано в останній книжці „Богословії“ родився в Paderborn 1853, а вмер в Мінхен 7. жовтня 1924. Його викладів в Бресляві слухав також наш Митрополит в 1885. р. як студ. прав і брав живу участь в його філософічному семінарі.

**Записки Чина св. Василя Великого.** Поява „Богословії“ не тільки розпочала підупавшу в нас за час війни богословську працю, але й причинюється до оживлення теологічного наукового руху, чого доказом є новий часопис. Записки ставлять собі в програму видавати розвідки і матеріали, що відносяться до історії Васил. Закону. Виходити муть неперіодично, редактором їх є о. Йосафат Скрутень ЧСВВ. Зміст 1. випуску подаємо між часописами. Записки витаємо радо, бо сподіємося, що вони винесуть на денне світло не один цікавий матеріал з васил. архівів і влекшуть працю над дослідями історії нашої Церкви.

**о. Мартин Жіжі (Jugie)**, асумпціоніст, був. проф. догм. в Орієнт. Інституті оголошує публікацію: „Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium“ в 3 томах. Ціна наразі 70 фр. франц.

**Дволітний курс латин. мови** завів Папа Пії XI (motu propr. 20. жовт. 1924) на римськ. Грегоріянці в ціли плекання клясичного стилю в церковній латині.

**„Богосл. Наук. Товариство“** урядило на закінчення 300-літнього ювілею св. Йосафата 15. лютого с. р. Святочну Академію. Звіт ізза браку місця подамо в слідуочій книжці.



# Богословське Наукове Товариство

(Societas Theologica)

**Спільне Засідання Секцій** Бог. Н. Т-ва дня 29. I. 1925 в конференційній салі Богосл. Виділу в Дух. Сем.

Присутні: Преосв. Боцян і ОО.: Галушинський, Дорожинський, Ішак, Кархут, Костельник, Левицький, Лятишевський, Лужницький, Масцюх, Мишковський, Сліпий і Скрутень як секретар.

о. Голова отвірає короткою промовою засідання і подає причину, чому се засідання, хоч святоче — таке скромне: Є справи до поалагодження, які мусять бути рішені на спільнім Зборі всіх секцій, з другоїж сторони Рада приготовлює Академію в честь св. Йосафата, що буде мати святочний характер. На предсідника пропонує Преосв. еп. Др. Й. Боцяна, який обнімає провід. Секретарює секр. Товар. о. Скрутень ЧСВВ. Голос дістає о. голова Галушинський і читає свій реферат: Наука богословії і її завдання під нинішню добу.

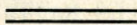
Напредложення секцій вибрано одногол. дійсними членами: секц. істор.-правничої о. сов. Івана Рудовича — катех. у Львові, проф. Др. Ярослава Гординського — Львів і проф. Др. Микола Чубатого — Львів; чл. коресп. тойж секції о. Володислава Толочко — Вильна; дійсн. член. практ. бог. Секц. б. гл. о. сов. Вол. Садовського, проф. обрядів — Львів.

Крім сего порушувано справу підготовлення богосл. термінольоґії (еп. Боцян) і много квестій, що торкаються розбудження богосл. наукового руху в нас (о. Сліпий, еп. Боцян, о. Костельник).

**Рада приняла** на засіданню 16. січня 1925 отсих нових членів: адвокат. Др. Вол. Охримович, — Львів. адвокат. др. Ол. Надраґа — Львів. Проф. др. Яросл. Гординський — Львів. Проф. др. Микола Чубатий. — Львів. Проф. Мих. Тершаковець — Львів. Проф. о. др. Павло Теодорович ЧСВВ. — Львів і о. Іван Каміньський — Залісе.

**Бібліотека** одержала в дарі: Н. Н. 20 т., О. Хлистун — церква Снович 1 рук. і 5 т., о. Гуляй — 46 т., Яросл. Княгиницький студ. бог. 2 т. Вел. спасибіг жертводавцям.

**Звіт** зі Загальних Зборів подамо ізза браку місця в слід. книжці.



## I) Книжки і II) часописи

### (I. Libri et II. ephemerides)

#### I.

*Возняк Михайло.* Історія української літератури. Том III. Віки XVI—XVIII. II. частина з 54 ілюстраціями. Накладом Товариства „Просвіта“. З друкарні Наукового Товариства ім. Шевченка. Львів 1924. ст. 562. 8°.

*Грушевський Михайло.* Історія української літератури. Том III. (Частини першої книга третя). Київ-Львів. 1923. Ст. 295. 8°.

**Дешевий Календар на 1925 р.** 51 випуск Л. В. Інст. „Добра Книжка“. ст. 64. Львів. 16°.

*о. Галянт Микола.* Устав церковних богослужень на 1925 рік. Львів 1924. Накладом Товариства св. Апостола Павла. З друкарні видавничої Спілки „Діло“. Ринок ч. 10. ст. 84. 8°.

*о. Горчинський Омелян.* Короткі начерки проповідей на р. 1925. Гомілетичний додаток до „Устава Богослужень“. Серія I. Друк. Ставр. Інст. Львів 1924. ст. 32. 16°.

*о. Горчинський Омелян.* Устав богослужень на рік 1925. Львів 1924. Друк. Ставр. Інст. ст. 178. 16°.

\* **Календар Місіонаря на 1925 рік.** Річник XXII. Зладив *о. К. Полішко ЧСВВ.* Видавництво ЧСВВ в Жовкві. ст. 152. 8°.

**Календар Червоної Калини на 1925 рік.** Накладом В-ва „Червона Калина“ Львів-Київ 1924. ст. 160. 8°.

**Календар Товариства „Просвіта“ на рік 1925.** Річник 47. Накладом Товариства „Просвіта“ у Львові. З друкарні видавничої Спілки „Діло“ Ринок ч. 10. Львів 1924. ст. 168. 8°.

**Календар Сирітського Дому на 1925 рік.** Стараннем і накладом С. С. Василянок у Філядельфії, Па. Ціна 60 цт. ст. 202. 4°.

*Карпович Іван.* Про чернече життя. З друкарні Йосифа Стифіого. Перемишль 1924. ст. 366. 16°.

*Костельник Гавриїл о. др.* Християнська Апольоґетика. Накладом Т-ва Св. Ап. Павла. Львів, 1925. ст. 174. мала 8°.

*Левицький Ярослав Др. Свящ.* Історія християнської Церкви. Накладом свящ. коопер. „Власна Допомога“. Львів 1924. ст. 131. Мала 8°.

*Огієнко Ів. проф.* **Історія українського друкарства.** Том I. Історично-бібліографічний огляд українського друкарства XV—XVIII в.в. Накладом Наукового Товариства ім. Шевченка. Львів 1925. ст. 418. Великої 8°.

**Прихильники Товариства „Просвіта“ українському громадянству в Америці.** Накладом Прихильників Товариства „Просвіта“. Львів 1924. ст. IV + 80. 12°.

**Село.** Ілюстрований хліборобський календар на рік 1925. Зладив *Остан Луцький*, господар в Волі довголуцькій. Львів 1924. Накладом редакції „Новий Час“. LXXVI + 121. 8°.

*Allgeier Dr Arthur.* Prof. an der Univ. Freiburg. **Religiöse Volksströmungen der Gegenwart.** Vorträge über die „Ernsten Bibelforscher“, Okkultismus und die Anthroposophie R. Steiners in Verbindung mit Dr. Jakob Bilz, Dr. Linus Bopp, Karl Kistner, Anton Müller und Dr. Heinrich Straubinger. (Hirt u. Herde. Beiträge zu zeitgemäßer Seelsorge. Herausgegeben vom Erzbischöfl. Missionsinstitut zu Freiburg i. Br. 12. Heft.) 8°. (VIII u. 154 S.) Freiburg i. Br. 1924, Herder. G.-M. 2.80.

*Braun Joseph S. J.* **Die liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit.** Ein Handbuch der Paramentik. Zweite verbesserte Auflage. Freiburg im Breisgau 1924. Herder & Co. G. M. B. H. Verlagsbuchhandlung. Preis 12.50 M, S. XII + 256. 8°.

*Braun Joseph S. J.* **Praktische Paramentenkunde.** Winke für die Anfertigung und Verzierung der Paramente mit 113 neuen Vorlagen zu Paramentenstickereien. Zweite, verbesserte Auflage. Freiburg i. Br. 1924. Herder. G.-M. 10.—; geb. G. M. 12.50. 4°.

*Frick Carolus S. J.* **Logica in usum scholarum.** Friburgi Brisgoviae MCMXXV. Herder Co. Typographi editores pontificii. Brosch. M. 4.50, geb. M. 6. S. XI + 348. 8°.

*Holl Dr Konstantin.* **Die Jugend grosser Männer.** Sonntagslesungen für Jünglinge. Zwölfte und dreizehnte Auflage. (26—29 Tausend). Mit 18 Bildern. 12°. (VIII. u. 400 S.) Freiburg i. Br. 1924. Herder. Geb. in Leinwand G.-M. 4.40.

*Legrand M. H.,* professeur à la Faculté des Lettres de Lyon. **Saint Jean Chrysostome.** I vol. in-16 de 320 pages, de la Collection „Les Moralistes chrétiens“. Prix: 10 fr.; franco par la poste: 11 fr. — Librairie Lecoffre, J. Gabalda, Éditeur, rue Bonaparte, 90, Paris, 6-e.

*Mitterer Dr. theol. Max.* **Geschichte des Eehindernisses der Entführung im kanonischen Recht seit Gratian.** Paderborn 1924. Ferd. Schöningh. Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im kath. Deutschland. 43 Heft.

*Muckermann Hermann.* **Neues Leben.** Ethisch-religiöse Darlegungen. 8°. Freiburg i. Br., Herder. — Erstes Buch: Der Urgrund unserer Lebensanschauung. Mit einem Titelbild.

Vierte bis sechste Auflage. (11. — 17, Tausend). (X u. 106 S.) 1924, Gebunden in Leinwand G.-M. 2.50.

*Pastor* Freiherr *Ludwig*. **Die Fresken der Sixtinischen Kapelle und Raffaels Fresken in den Stanzen und den Loggien des Vatikans.** Mit 5 Tafeln. 12°. (VIII u. 170 S.) Freiburg in Br. 1925. Herder. Geb. in Leinwand G.-M. 4.—.

*Poulain August S. J.* **Handbuch der Mystik.** Herder Co. G. m. b. H. Verlagsbuchhandlung Freiburg im Breisgau. Zweite und dritte, gekürzte Auflage. 3—5 Tausend. 1925. S. XXIII + 564. 8°.

*Przywara E. S. J.* **Liebe.** Der christliche Wesensgrund. Buchschmuck von Adolf Kunst. 12°. (IV u. 110 S.) Freiburg i. Br. 1924, Herder. Geb. in Leinwand G.-M. 2.60.

*Reatz Dr. August*, Prof. der Theologie in Mainz. **Jesus Christus.** Sein Leben, seine Lehre u. sein Werk. 8°. (VIII u. 354 S.) Freiburg i. Br. 1924. Herder. Geb. in Leinwand. G.-M. 7.50.

## II.

**Вѣра и родина.** Изданіе О-ва св. Іоанна Златоустого. „Foi et patrie“. Bulletin mensuel russe. 12 rue Sala, Lyon (France). Чч. 10—13.

### Душпастырь.

Ч. 9. Интензивна пасторизація. Катехитика: Каинъ и Авель. Апологія: Ученіе греческихъ Отцевъ Церкви о папской власти. Аскетика: При ногахъ Спасителя. Душпастырь: Практичны вопросы. Право: Статутъ объ управленіи имѣніемъ церковнымъ. Проповѣдникъ: Три проповѣди. Офіціальна часть. Разны вѣсти. Особны вѣсти. До редакціи. Литература. Отъ редакціи.

Ч. 10. Святый Ювильейный Рокъ. Ювильейное Паломничество въ Римъ. Катехитика. Потопъ свѣта. Апологія. Ученіе греческихъ Отцевъ Церкви о папской власти. Душпастырь. „Да благословится безконечно і да прославляется св. Тайна Евхаристіи“. О царскомъ достоинствѣ священника. Право. Статутъ объ управленіи имѣніемъ церковнымъ. Проповѣдникъ. Видима голова Церкви. Откупленіе. Офіціальна часть.

1925. Ч. 1—2. Annus Sanctus 1925. Коли Богъ перстомъ пишетъ по земли... „Душпастырь къ своимъ пріятелиамъ“. Катехитика: Авраамъ жертвуетъ Исаака. Апологія: Римски папы и вселенски соборы. Душпастырь: Вопросы. I—VI. — О соединеніяхъ. Право: Практичны случаи I—II. — Статутъ объ управленіи имѣніемъ церковнымъ. Аскетика: При ногахъ Спасителя. Офіціальна часть. Собесѣдникъ. Дѣятельность религіозно-просвѣтительна. Проповѣдникъ: Видима голова Церкви. Откупленіе. Разны вѣсти. Особны вѣсти etc.

**Записки Чина Св. Василя Великого.** Жовква 1924. Ст. 160. 8°. Том I. Вип. 1.

Зміст: Передмова (о. *Й. Скрутенъ* ЧСВВ). I. Статті: Св. Василій В. Образ його духовой появи. (о. *П. Теодорович* ЧСВВ.) Кілька духовних пісень із рукописного співаника поч. XIX. ст. (*Др. Яр. Гординський*). II. Матеріяли. Вел. Рутського: Правила для монахів ЧСВВ. (о. *Іл. Кинах* ЧСВВ.) Причинки до актів розпізнання мощів св. Йосафата. (о. *Й. Скрутенъ* ЧСВВ.) „Супнописъ“ пліснесько-підгорецького монастиря. (*Й. Скрутенъ*) Життєписи Василян. Вийомъ з рукописного збірника митр. Л. Кшипки. (*Й. Скр.*) III. Miscellanea. Письмо з Ватикану до Протоігумена ОО. Васи-

ліян. Довкола намогильного каменя Івана Федорова. (Др. В. Щурат). Рідка пам'ятка по св. Йосафаті. (И. Скр.) Точки до розважання на день св. Йосафата. (И. Скр.) Рукописний збірник о. П. Шиманського про св. Йосафата. (И. Скр.) Василяни на Жмуді. Бібліографія.

**Львівсько-Архієпархіальні Відомости.** Річник XXXVII. ч. IV. Львів 5. падолиста 1924.

**Літературно-Науковий Вістник,** річник XXIII. Т. 72. Кв. 3—4, 5, 6, 7—9, 10, 11, 12 з 1924 р.

**Нива.** Місячник посвячений церковним і суспільним справам. Львів 1924. Ч. 1, 2, 3, 4, 5, 6—7, 8, 9, 10—11, 12.

**Поступ,** студентський вісник, орган присвячений правді і благородній ініціативі. Львів 1924. Ч. 9—12. 1925, ч. 1—2.

**Православ'я і Культура.** Сборникъ религіознофилософскихъ статей, под редакціей проф. В. В. Зѣньковскаго. Издательство „Русская Книга“. Берлинъ 1923. ст. 235. 8°.

**Правда.** 1 серія. 1 ч. Математика і релігія. Львів 1924.

**Стара Україна.**

IX—X. Мемуари і мемуаристика. Початки української мемуаристики XI—XII ст. (Ів. Кривецький). Мемуари Українців XVI—XVIII ст. (Ів. Крип'якевич). Спомини кн. К. К. Остріжського про видання Остріжської Біблії 1581 р. (Ів. Огієнко). Діарій Пилипа Орлика. (Іл. Борщак). Зі „Споминів з мого життя“. Справа покликання проф. В. Антоновича на катедру історії України-Руси на львівським університеті. (Ол. Барвінський). В справі видання мемуарів та листування. (Д. Дорошенко). Бібліографія.

XI. Памятники. (Ів. Німчук). З найдавнішої історії східних Словян. Їх походження й розселення у світлі сучасної археології. (В. Зайкин). Мистецький промисл українського Чорномор'я у сучаснім середньовіччю, Золотий скарб Nagy Szent Miklos. (В. Залозецький). Перемиські владки в XI в. (Ів. Крип'якевич). Слідами старої української культури. III. Культура укр. друкованої книжки в XVI—XVIII ст. (Я. Гордінський). Miscellanea: I. Белелуя. (В десятиліття наукової фундації). (І. Крип'якевич і М. Кордуба). II. Українська проклямація з нагоди відкриття пам'ятника Богд. Хмельницькому у Києві в 1888 р. (Ів. Кривецький). Хроніка. Бібліографія.

XII. Памяти творців галицької державности 1124—1924. (С. Томашівський). Із лектури наших предків XI в. I. Збірник Святослава з 1076 р. (І. Франко). Слідами княжого Львова. Топографія. (І. Крип'якевич). Orlikiana. Нові документи про життя й акцію П. Орлика. (Іл. Борщак). Miscellanea. I. Звенигород. (П. Кордуба). II. До історії Різдваних забобнів. (М. Возняк). Хроніка. Бібліографія. Зміст „Ст. України“ за 1924 р.

**Anthropos.** Band XVIII—XIX. Juli—Dez. 1923—1924. Heft 4, 5, 6.

Inhalt: D. Dr. Joseph Engert: Zur Psychologie von Naturmystik und Spiritismus. Rev. W. Wanger: The Zulu Notion of God. P. P. Schumacher: La Phonetique du Kinyarwanda. P. Joseph Schmidt, S. V. D.: Die Ethnographie der Nor-Papua (Murik-Kaup-Karau) bei Dallmannhafen, Neu-Guinea. Dr. Hermann Ulrich: Logische Studien zur Methode der Ethnologie. R. P. Dr. R. Verbrugge: La vie des pionniers chinois en Mongolie etc. (ill.). Herbert König: Der Rechtsbruch und sein Ausgleich bei den Eskimo. Prof. Rudolf Schuller: Die ehemalige und die heutige Verbreitung der Huasteka-Indianer (Karte). Dr. Otto Spies: Esman und Zejdschan. Morice Vanoverbergh: Songs in Lepanto Igorot as ist is spoken au Baucos. Kurt Nimuendajú: Zur Sprache der Sipaia-Indianer. Wilhelm Oehl: Elementare Wortschöpfung. R. P. J. Alves Correia, C. S. Sp.: Le sens moral chez les Ibos de la Nigéria. Prof. Dr. K. Th. Preuss: Forschungsreise zu den Kákaba-Indianern usw. W. Ahlbrinck,



*C. S. R., und Fr. M. Aurelius Vinken*: Zur Lautlehre des Karaibischen. *Rev. Father J. Staal*: The Dusungs of North Borneo (ill.) *Dr. Hermann Trimborn*: Der Kollektivismus der Inkas in Peru. *P. P. Schebesta S. V. D.*: Über die Semang auf Malaka. *P. Paul Schebesta S. V. D. und Fr. Georg Höltker, S. V. D.*: Der afrikanische Schild (Karte) (ill.) *Analecta etc.*

### Bogoslovska Smotra.

Broj IV<sup>1</sup>). *Dr. O. Teofil Harapin*: Epikleza s povjesnog i teološkog gledišta. (Epiclesis historice et theologice considerata). *Dr. Janko Šimrak*: Povijest marčansko-svidničke eparhije i crkvene unije u Jugoslavenskim zemljama. (Historia episcopatus graeco-catholici Marcensis-Svidnicensis et unionis ecclesiasticae in Jugoslavia). *Dr. A. Gahs*: Religija prakulture. (Religio culturae vetustissimae). *O. Eva Marijan Jakovljević*; *O. P. Vlasić*: „Psalmi Davidovi“. Bilješke iz bogoslovsko-filozofske literature. Recenzije.

**Bogoslovni Vestnik.** Izdaja: Bogoslovna Akademija. Leto V. Zvezek 1. Ljubljana, 1925.

Razprave. (Dissertationes). *Fabijan*: Marija — srednica vseh milosti (De Maria mediatrice omnium gratiarum). *Ehrlich*: Bogovi. (Entia suprema). Nadaljevanje. *Springer*: Testimonia Patrum necnon antiquiorum theologorum pro ss. Eucharistiae necessitate. Prispevki za dušno pastirstvo. (Symbolae theol. practicae). Za sveto leto 1925. *F. Ušeničnik*: Jeli možno čisto prijateljstvo med moškimi in žensko? *J. Ujčić*: Še ena razsodba o obveznosti krsta. *Rožman*: Sv. obhajilo pri polnočni maši na sv. večer. (*F. U.*); Liturgične določbe za evharistične shode. (*F. U.*); Porcijunkulski odpustki. (*F. U.*); Slovstvo (Litteratura). Beleške.

### Biblica.

Fasc. 3—4. — Commentationes: *E. Power*: Corrections from the Hebrew in the Theodulfian Mss. of the Vulgate. *L. Murillo*: El cumplimiento de los vaticinios proféticos. II. Animadversiones: *K. Staab*: Die griechischen Katenenkommentare zu den katholischen Briefen. *P. Joïon*: Verbe I malale se flétrir. — Racine amal. — Verbe nabel de fluere, — Racine nabal de sens de bas, vil, ignoble. — Racine bazar, — Racine sagab. *L. Tondelli*: Le sanzioni dell'Esodo per il maltrattamento degli schiavi. *A. Vaccari*: Scripsitne Beda commentarium in Iob. *J. M. Bover*: Heres „per Deum“. *F. Dunkel*: Die Fischerei am See Genesareth und das neue Testament. Res bibliographica etc.

### Civiltà Cattolica.

Nr. 1785. — 1) L'organizzazione professionale. 2) I Cardinali di S. R. Chiesa. 3) Il processo logico dell'idealismo attuale. 4) Un orfano di Guerra. 5) S. Tommaso d'Aquino nella „Storia della filosofia“ di un protestante. 6) Apologie del razionalismo miscredente. 7) La propaganda protestantica e „l'Opera primaria della preservazione della Fede in Roma“ nell'XXV anniversario della sua fondazione. 8) Bibliografia.

Nr. 1786. — 1) Il „Motu proprio“ di S. S. Pio XI su lo studio del latino. 2) SS. D. N. Pii Div. Prov. Papae XI. Moto proprio. 3) L'insegnamento religioso nelle nostre scuolae cattoliche. 4) L'organizzazione professionale. 5) L'Università Gregoriana. 6) Rassegna artistica. 7) La nuova edizione delle opere complete di Luigi Veillot. 7) Le origini delle Diocesi antiche d'Italia. 9) Bibliografia.

Nr. 1787. — 1) L'importanza sociale degli ordini contemplativi secondo la recente costituzione di S. S. Pio XI. 2) I Cardinali di S. R. Chiesa. 3) La realtà spirituale secondo il prof. Gentile. 4) Il IV Congresso di Velehrad per l'„Unione delle Chiese“. 5) Un orfano di guerra. XXI. Lo sciopero. 6) La Filosofia della Rivelazione. 7) Giulio Mancini medico di Urbano VIII e scrittore d'arte. 8) Bibliografia.

Nr. 1788. — 1) L'„Anno Santo“ e il secolo corrotto. 2) Un episodio del sionismo in Palestina. 3) La psicanalisi. I. L'invasione psicanalitica. 4) L'organizzazione professionale. 5) La radiotelegrafia. 6) Sulle origini dello stile gotico nel Lazio. 7) „Le strade che portano a Roma“ di Silvio d'Amico. 8) Per l'Obolo di S. Pietro. 9) Bibliografia.

Nr. 1789. — 1) Allocuzione di S. S. Pio XI pronunciata nel Consistore segreto del 18 dicembre 1924. 2) Speranze, timori e moniti dell'allocuzione pontificia. 3) Attuazioni sociali. 4) La psicanalisi. II. L'attività psichica umana seconda il Freund. 5) Il VII centenario delle stimmate di S. Francesco e la preparazione al centenario della sua beata morte. 6) Le origini delle „Maestre Pie“. 7) Pubblicazioni intorno all'„Anno Santo“. 8) Bibliografia.

Nr. 1790. — 1) Pericoli sociali. Dal liberalismo al bolscevismo. 2) La realtà spirituale secondo il prof. Gentile. 3) Arte barocca. — Francesco Borromini. 4) Un orfano di guerra. 5) I protestanti nell'America latina e l'ingerenza politica degli Stati Uniti. 6) Rassegna di psicologia (J. Fröbes, H. Gruender, F. Palmes). 7) Le memorie autobiografiche di Gian Francesco Gamurrini. 8) Per l'Obolo di S. Pietro. 9) Bibliografia.

Nr. 1791. — Il bolscevismo in marcia. 2) La psicanalisi. — III. Le pregiudiziali contro la nuova teoria. 3) L'Università Gregoriana. — Contributo storico. — 4) Intorno all'Assunzione di Maria SS-ma. 5) „L'azione religiosa, sociale e politica di Pio XI“. 6) Il nuovo „Oratorio di S. Pietro“ dei Cavalieri di Colombo e l'antica „Scuola dei Franchi“. 7) Bibliografia.

Nr. 1792. — 1) Il Cardinale Ercole Consalvi nella vita pubblica e privata. 2) Paganesimo e Cristianesimo nello studio comparato delle religioni. 3) L'eternità del pensiero secondo il prof. Gentile. 4) Un orfano di guerra. 5) Le società segrete in America. 6) Bibliografia.

### **Divus Thomas: Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie. 1924.**

Heft 4. — Die Messapplikation nach der Lehre des hl. Thomas. (Dr. G. Rohner) Das Wesen des Thomismus. II. Die thomistische Lehre von Akt u. Potenz und die augustinisch-arabische Richtung im 13 Jahrhundert. (P. Mag. G. M. Manzer) Bewegung, Zeit und Raum in der Einsteinschen Relativitätstheorie. Eine prüfende Untersuchung nach aristotelisch-thomistischen Grundsätzen. (Dr. P. J. Gredt O. S. B.) Der Ästhet. (P. M. Thiel) Randglossen zu einigen Hauptproblemen der Metaphysik. (P. Lect. Meinrad M. Morard) Literarische Besprechungen, etc.

### **Echos d' Orient.**

Nr. 135. — V. Grumel: Un théologien nestorien: Babai le Grand. — V. Unité ou dualité? Conclusion. C. Émeriau: Hymnographi byzantini (continuatur). M. Jugie: Deux nouvelles homélies mariales de saint Euthyme, patriarche de Constantinople. David Lathoud: La consécration et la dédicace de Constantinople. R. Janin: Les îles des Princes. Étude historique et topographique. P. Sbath: Les manuscrits orientaux de la bibliothèque du R. P. Paul Sbath (suite). R. Janin: Chronique des Églises orientales: Patriarcat grec d'Alexandrie. — Patriarcat grec de Constantinople. — Patriarcat orthodoxe de Jérusalem. — Église russe. Bibliographie.

Nr. 136. — P. Batiffol: L'affaire de Bassianos d'Ephèse (444—448). V. Grumel: Un théologien nestorien, Babaï le Grand. — Autres points de la théologie de Babai. M. Jugie: Doctrine de saint Jean Damascène sur l'Église, C. Émeriau: Hymnographi byzantini (continuatur). R. Janin: Les îles des Princes. Étude historique et topographique (fin). V. Grumel: Les ambassades pontificales à Byzance, après le II-e concile de Lyon (1274—1280). E. Dalleggio d'Alessio: Recherches sur la latinité de Constantinople: Nomenclature des églises latines de Constantinople (Stamboul) sous les empereurs byzantins. K. Tchernowitz: Prodomes de renaissance dans l'Église bulgare. Chez les Roumains unis: La réforme du calendrier: Lettre pastorale des évêques de Transylvanie. Chr. Quénet: Le IV-e Congrès de Velehrad (31 juillet — 3 août 1924). Bibliographie.

### **Ephemerides liturgicae.**

Nr. 10—11. — A. Barin: De ecclesiis (continuatio). I. M. Hanssens: De Patria Pseudo-Dionysii Areopagitae. Notae et discussiones etc.

Nr. 12. — Acta Sanctae Sedis. S. Rituum Congregatio. Benedictiones addendae in appendice Ritualis Romani. Dissertationes. P. Maranget: De sa-

cris indumentis. N. N.: De ritibus servandis a Romano Pontifice in aperienda et claudenda Porta Sancta. Notae et discussiones. Acta Academiae Liturgicae Romanae. — Quaestio proposita. *Sac. Emilius Pasolini*: De ritibus Extremae Unctionis. De nova editione Vaticana Martyrologii Romani. Ephemeridum recensio. Consultationes.

### **Ephemerides Theologicae Lovanienses. Fasc. 4.**

Articuli: *A. D. Alès*: Salva illorum substantia. *J. B. Umberg*: Confirmatione baptismus „perficitur“. *P. de Meester*: Le Mystère de l'Incarnation ou Christologie. Etude de théologie Orthodoxe: La personne du Verbe incarné. Notae et miscellanea. *J. B. Ceulemans*: Modernism in American protestant theology. *F. Zigon*: I-a II-ae, Q. 9, A. 6, ad 3. *A. de Smet*: Recentiores variationes et controversiae in re matrimoniali. Recensiones etc.

### **L'Europa Orientale.**

Nr. 9—11. — *J. Havrda*: La politica estera cecoslovacca. *V. Kybal*: La Cecoslovacchia e l'Italia. *G. B. Novak*: I rapporti culturali della Boemia e del popolo cecoslovacco coll'Italia nel passato. *A. Giannini*: La Costituzione cecoslovacca. *K. Englis*: Le finanze ed i cambi nella Repubblica cecoslovacca. *G. Gruber*: La previdenza sociale in Cecoslovacchia. *Generale Klecanda*: L'armata cecoslovacca. *S. Klima*: I rapporti tra le religioni in Cecoslovacchia. *A. Palmieri*: La Cecoslovacchia ed i congressi di Velehrad. *A. Cronia*: Giovanni Hus: per la nazione e nella letteratura. *J. Löwenbach*: I rapporti musicali italo-cechi. *E. Lippert e J. Cenek*: L'istruzione nella Repubblica cecoslovacca. *V. Scambera*: La geografia. *F. Slavik*: La geologia e la mineralogia. *V. Trkal*: La fisica. — La chimica. *B. Nemeč*: La biologia. *O. Seydl*: L'astronomia. Recensioni etc.

Nr. 12. *S. Szymorowski*: La legislazione operaia in Polonia. *G. Borgetti*: L'economia jugoslava. *A. Giannini*: La costituzione lettone. *B. Vlcek*: Sulle origini della letteratura cecoslovacca moderna. Rassegna politica — Situazione dell'Europa orientale al 1° dicembre 1924. *G. Ferrari e A. Palmieri*: Recensioni.

1925. Nr. 1. — *A. Giannini*: La costituzione polacca. Testo della Costituzione della Repubblica di Polonia. *A. Palmieri*: La repubblica monastica dell'Athos. *E. Lo Gatto*: V. S. Reymont nell'opera e nei critici. Rassegna politica — Situazione dell'Europa orientale al 1° gennaio 1925. (A. G.) *A. Palmieri*: Recensioni.

### **Estudios Eclesiásticos. Nr 13.**

Articulos: *Puig de la Bellacasa, J.*: La bula „Sacrae religionis“ de Bonifacio IX. *Segarra F.*: Identidad del cuerpo mortal y resucitado (conclusion). *Abad C. Ma.*: Doctrina mística del V. P. Luis de la Puente. *Bover J. M.*: Tamquam sponsus procedens de thalamo suo (Ps. 18, 6). *Pérez Goyena A.*: El P. Juan de Mariana considerado como teólogo. Boletines: *Gordillo M.*: Boletín de Mariología asuncionista. Notas y textos: *Pérez Goyena A.*: La lección de despedida del Cardenal Sáenz de Aguirre. Bibliografía.

**Eucharistischer Völkerbund. 1924. V. Jahrgang Nr. 1, 2 und (1925) Nr. 3—4.**

### **„Gregorianum“. Fasc. 4.**

Articuli: *X. Le Bachelet*: Le Bienheureux Robert Bellarmin et les Ordres religieux. *A. Breitung*: De conceptione Christi Domini inquisitio physiologico-theologica. *J. M. Bover*: Universalis B. Virginis mediatio ex protoevangelio. Notae et disceptationes: *V. Cathrein*: Quo sensu secundum S. Thomam ratio sit regula actuum humanorum? Recensiones. Elenchus bibliographicus. Chronica.

**Herder Almanach. Freiburg im Breisgau 1925. S. 96. 12°.**

**Kwartalnik teologiczny wileński. Rok I—II. (1923—1924).**  
Wilno.

Treść zeszytu I. *Dr. L. Puciata*: Zast. Pr. Uniw. Wil. — Nauczanie religji w szkołach zreformowanych przez Komisję Edukacji Narodowej.

*Dr. Al. Klawek*: Pr. Uniw. Lw. — Adres Listu do Filipensów. *Mag. J. Archutowski*. Prof. Uniw. Jagiel. — Prorok Amos. Osoba i działalność. *Dr. Al. Zychliński*. Prof. Sem. Duch. w Poznaniu. — O pojęciu natury. Studium dogmatyczne. *Dr. P. Styger*. Pr. Uniw. Warsz. — Stan obecny i przyszłe zadania archeologii chrześcijańskiej. *Prof. A. Parczewski*. Rektor Uniw. Wileńskiego. — Kodyfikacja prawa kościelnego. *Dr. St. Pigoń*. Pr. Uniw. Wil. — Chrystologia A. Towiańskiego. *Dr. B. Wilanowski*. Pr. Uniw. Wil. — Apologia Aristedesa. O akcie wiary chrześcijańskiej. *Dr. W. Kwiatkowski*. Docent Uniw. Warsz. — O metodzie naukowej w dowodzeniu istnienia Boga. II. *Dr. J. Fijałek*. Prof. Uniw. Jagiel. — Pierwszy biskup sufragan wileński, którego nie było. *Dr. M. Peckowski*. Zast. Prof. Uniw. Jagiel. — Józef Olechowski, archidiacon i sufragan krakowski 1735—1806. *Dr. L. Stolarzewicz*: — Spis czasopism kościelnych (religijnych i teologicznych) w Polsce po rok 1923. *Wal. Meysztowicz*: — Rok 1922 w archeologii Palestyny. *Dr. Tomasz Wasik*: — Co znaczy imię Marja? *Dr. Leon Puciata*: — Czy się Rosja nawróci. III. Kronika etc.

### Nova Revija.

Broj 4. *P. Grgec*: Katolici i nacionalno pitanje. — Les catholiques et la question nationale. *Dr. Fra A. Guberina*: Katolicizam u očima savremenog pravoslavlja. Le catholicisme jugé par des orthodoxes modernes. *Dr. S. Jelič*: Vjersko značenje radičevštine. La signification religieuse du mouvement raditchiste. *P. J. Felicinović*: Radničko pitanje i socijalno zakonodavstvo. La question des ouvriers et la législation sociale. *Dr. Ivanov*: Crna slika bezvierske škole. Le portrait obscur de l'école laïque. Kulturni pogledi. Književni pregled.

### Orientalia Christiana 1924—1925. Nr. 12.

*Hofmann Georg S. J.* Ruthenica. I. Die Wiedervereinigung der Ruthenen. II. Der Hl. Josaphat. Selig- und Heiligsprechung. — Reliquien und Bildnisse

**Przegląd homiletyczny.** Kwartalnik poświęcony zagadnieniom kaznodziejstwa polskiego. Z drukarni „Jedność“ w Kielcach. Rocznik II. 1924.

I. Ideał kazania (*ks. W. Kosiński*). Zasady, metoda, technika i plan wydawnictwa Pism Ojców Kościoła (*ks. A. Lisiecki*). Lekcja na niedzielę Starozapustną (*ks. J. Korzonkiewicz*). Nadzieje mesjanistyczne Izraelitów a odrzucenie Jezusa Chrystusa (*ks. J. Sznurowacki*). Z homiletyki żydowskiej (*ks. R. Konecki*). Namaszczenie w kazaniu (*ks. I. Bobicz*). Przypowieść o niesprawiedliwym włodarzu (*ks. J. Pawłowski*). Lekcja na niedzielę IV po Świątkach (*ks. J. Korzonkiewicz*). Praedicamus Christum (*ks. M. Potoska*). Kazanie na czasie (*ks. J. Pilch*). Lekcja na niedzielę XV po Świątkach (*ks. J. Korzonkiewicz*). Wskreszenie młodzieńca z Naim (*ks. J. Pawłowski*). Św. Bernard jako kaznodzieja (*ks. I. Bobicz*). Lingua eucharis (*o. J. Woroniecki*). Lekcja na niedzielę po Bożem Narodzeniu (*ks. J. Korzonkiewicz*). II. Rekolleksje wielkopostne (*ks. M. Wiśniewski*). Także — apologeta (*ks. I. K.*). Kazania społeczne (*ks. A. Sobczyński*). O przygotowaniu się do głoszenia słowa Bożego (*ks. J. Białecki*). Kazania krzyżane (*Sincerus*). Marja? (*ks. J. K.*). W piekającej sprawie o przekład Pisma św. (*ks. St. Marchewka*). Ważkie słowo biskupie o indywidualności kaznodziei (*ks. J. K.*). Metoda nauk stanowych (*ks. St. Marchewka*). III. Liturgia Wielkiego Piątku (*ks. R. Tomanek*). Spirytizm (*ks. I. Bobicz*). Liturgia Bożego Ciała (*ks. R. Tomanek*). Prasa — orężem wrogów wiary św. (*ks. B. R.*). Kościół wobec walki klas (*ks. L. Raczkowski*). Szkic kazania liturg. o pogrzebie (*ks. R. Tomanek*). Liturgia trzeciej Mszy św. na Boże Narodzenie (*ks. R. Tomanek*). Liturgia mszalna na uroczystość Obj. Pańskiego (*ks. R. Tomanek*). Kościół i państwo (*ks. Fr. Madeja*). Władza nad małżeństwem (*ks. Ed. Brodowski*). IV. Kronika. V. Recenzje. VI. Bibliografja.

### Przegląd teologiczny. Nr. 4.

*Ks. Aleksy Klawek*: Gloria in excelsis Deo. *Ks. Sivic*: Dotąd niewzględnione świadectwo dotyczące sakramentu olejem namaszczenia. *Ks.*

*Michał Wyszynski*: Reguly de annali i de triennali possessore. *Ks. Ignacy Opiola*: Poznawalność i niepojętość Boga u Ojców Kappadockich. *Dr. St. Zajaczkowski*: Z dziejów katedry lwowskiej. Recenzje etc.

### Revue des sciences philosophiques et théologiques.

Nr. 4. — *L. Choppin*: La Trinité dans l'Épître de S. Clément 95—98. *R. Hoornaert*: Les Sources térésiennes et „L'Amour divin“ de Echegoyen (à suivre). *E.—B. Allo, O. P.*: Encore Rom, VIII. 28—30. *Th. Bésiade O. P.*: Bulletin de Philosophie. VII. Philosophie sociale. *M.—D. Roland-Gosselin, O. P., G. Théry, O. P.*: Bulletin d'Histoire de la philosophie. *A. Gardeil, O. P., R.—M. Martin, O. P., Ch. V. Héris, O. P.*: Bulletin de théologie spéculative. Chronique. Recension des revues. Tables.

1925. Nr. 1. — *R. Mulard, O. P.*: Désir naturel de connaître et vision béatifique. *P. Glorieux*: Le Quodlibet XII de S. Thomas. *R. Hoornaert*: Les Sources térésiennes et „L'Amour divin“ de Echegoyen (fin.). Bulletins. *J. Webert, O. P., M.—J. Bliquet, O. P.*: Bulletin de Philosophie. — Psychologie. *P. Synave, O. P., A. Lemonnier, O. P.*: Bulletin de Théologie biblique. Chronique. Recension des revues.

### Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses.

Nr. 5. — *A. Causse*: Les Origines de la Poésie hébraïque. *J. Pannier*: Calvin à Strasbourg. Notes et communications: *Chr.—A. Bugge*: L'Ancien Testament, Bible de la primitive Eglise. Études critiques: *Ch. Blondel*: Le langage et la pensée chez l'enfant, d'après un livre récent. Revue des Livres.

Nr. 6. — *Ad. Lods*: Quelques remarques sur le mythe de Samson. *J. Pannier*: Calvin à Strasbourg, 2-e article. *A. Chavan*: La Séparation de l'Eglise et de l'État d'après Alexandre Vinet. Notes et communications. *J. Pernot*: La construction du *καὶ ἐγένετο* dans les évangiles. Vient de paraître: *Maurice Goguel*: Jésus de Nazareth, mythe ou histoire. Revue des Livres.

**Stimmen der Zeit.** Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Freiburg im Breisgau, Herder & Co. 55. Jahrgang. 108. Bd. Oktober 1924.

1. Heft. Zurück? (*C. Noppel*). Die angebliche Rede des Hofrats Buss. Ein Beitrag zur Geschichte der konfessionellen Polemik in Deutschland. (*M. Pribilla*). Die „ewigen Wahrheiten“ im System des hl. Thomas v. Aquin. (*St. v. Dunin Borkowski*). Wiedervereinigung in Glauben und Kirche. (*M. Reichmann*). Wesen des Katholizismus. (*E. Przywara*). Werkbundgedanken. (*J. Kreitmaier*). Besprechungen.

### Studion.

Nr. 5. Le vicende di un decreto della Propaganda sul passaggio dei Ruteni al rito latino (continuazione). *Enrico Benedetti*: Minutante della Congregazione Orientale; Intronisation du Patriarche serbe sur le siège de Pec. *T. Plavcic*: Ordinatione di due Vescovi ruteni per gli Stati Uniti. *Cirillo Korolevskij*: Notizie. Nouvelles.

### Tijdschrift voor Liturgie. 1924. Nr. 3, 4, 5, 6. 1925. Nr. 1. Theologie und Glaube.

Heft 5. *Dr. N. Peters*: Johannes Nikel. *W. Hümpfner*: Uebersicht über die Literatur über Anna Katharina Emmerick. *Dr. F. Hecht*: Die Schwesternbeichte nach Kan. 522. *S. Geiger*: Die religiöse Bewegung unter den katholischen Akademikern. *H. Dieckmann*: „Rückläufige Bewegung zur Tradition“? *Dr. B. Schwenner*: Ein Beitrag zur Kontroverse über die Dispensvollmachten bei Todesgefahr und besonderer Notlage. *Dr. A. Braekling*: Der neue Aufbau der öffentlichen Wohlfahrtspflege in Deutschland. Aus der Theologie der Gegenwart. Literarischer Anzeiger.

Heft 6. *D. Breitenstein O. F. M.*: Zum 75-jährigen Jubiläum des Bonifatiusvereins. *Dr. J. Linneborn*: Das neue preussische Gesetz über die Verwaltung des katholischen Kirchenvermögens vom 24 Juli 1924. *Abt. R. Mollitor O. S. B.*: Von der Mönchsweihe in der lateinischen Kirche. *Dr. J. Brög*

ger: Zum Lehrplan für den katholischen Religionsunterricht. *A. Rembold S. J.* Die Primiz eines eingeborenen Priesters in Indien. *Dr. A. Braekling*: Die Caritas und die öffentliche Wohlfahrtspflege in Deutschland. Erlasse und Entscheidungen. Aus der Theologie der Gegenwart. Literarischer Anzeiger.

**Theologisch-praktische Quartalschrift.** Jahrgang 78. 1925.

1. Heft. Linz 1925. — Die Brevierpsalmen und das Innenleben des Priesters. Von *Otto Cohausz S. J.* Spendung der heil. Sakramente an Kranke und Sterbende. Von *P. Bernhard von Acken S. J.*, Trier. Aus der inneren Mission einer Grosstadtgemeinde. Von *Domvikar Dr. E. Dubowj.* Breslau. Die leibliche Himmelfahrt Mariae und der Glaube der Kirche. Von *Dr. Johann Ernst.* Wie Protestanten Maria ehrten. Von *Dr. Robert Klümsch.* Dechant und Stadtpfarrer, Wolfsberg (Kärnten). Wider die sexuelle Deutung der Ursünde. Von *Dr. Karl Frühstorfer,* Linz, Beschauung und Phantasie. Von *Konrad Hock,* Pfarrer, Ettleben. Bonzenpredigten. Von *P. Franz Regis Vergot.* Wie begegnet man dem auch auf dem Lande sich ausbreitenden Spiritismus. Von *P. Robert Brihl C. Ss. R.,* Luxemburg. Geologie und biblische Urchronologie. Von Prof. Dr. *Stephan Richarz S. V. D.,* Illinois (Amerika). Das Jubiläum von 1925. Von *Pet. Al. Steinen S. J.* Ist der Streik der Beamten und anderer öffentlich Angestellten vom Standpunkte der katholischen Moral erlaubt? Von Univ. Prof. Dr. *D. Prümmer.* Freiburg (Schweiz). Pastoral Fälle. Mitteilungen etc.

**Vita e Pensiero.** Rassegna italiana di coltura. Anno X. Vol. XV. 1924. fasc. 11—12.

**L'Union des Eglises.** Nr. 9—12. 1924. Redaction: 5 rue Bayard, Paris — 8-e.

**Ut unum sint.** Les questions liturgiques et paroissiales. Rédaction Abbaye du mont César Louvain. 1925.

Nr. 1. — L'Année Sainte *Dom J. Baudot.* In Septuagesima. Lectures de l'Office. *Dom Maur Grégoire.* La Semaine Sainte dans une paroisse rurale. *Abbé Nêmo, curé.* La confrérie du T.-S.-Sacrement dans l'Eglise anglicane. *J.-F.-A. Frank.* Faux Mysticisme et faux Symbolisme dans les explications liturgiques. *Ch. Willi, C. Ss. R.* Notes et informations. Questions posées. *Dom David Maffei.* Bibliographie.

**Zeitschrift für katholische Theologie.** IV. Heft.

Abhandlungen: Der ursprüngliche Gottesbegriff in der Menschheit II. (*E. Dorsch*). Literarhistorische Probleme im Anschluss an die Bonaventuraausgabe von Quaracchi (*Franz Pelster*). Das Kontrastbild in der Bibel (*Urban Holzmeister*). Literaturberichte etc.

1925. I. Heft. Abhandlungen: Zu den Kontroversen über den hl. Ignatius v. Loyola. I. Die Selbstbibliographie. (*C. A. Kneller*). Das „Geheimnis“ der Übertragung der Erbsünde. (*J. Bl. Becker*). Die Notwendigkeit der hl. Eucharistie nach M. de la Taille. (*Otto Lutz*). Das Wirken Gottes in den Geschöpfen nach dem heil. Thomas I. (*J. Stufler*). Literaturberichte. Analecten. Kleine Mitteilungen. Literarischer Anzeiger.





**В АДМІНІСТРАЦІЇ**  
**„БОГОСЛОВІЇ“**

можна набути:

[IN ADMINISTRATIONE „BOHOSLOVIA“

(LEOPOL, Kopernik 36) veneunt libri]

Богословія т. I. (1923) кн. 2-4 . . . . .	6 зол.
„ т. II. (1924) кн. 1-4 . . . . .	8 „
<i>Jos. Slipuj</i> — De amore mutuo et reflexo in processione Spiritus Si explicanda . . . . .	2 „
<i>o. Др. Г. Костельник</i> — Границі вселенної . . . . .	2 „
<i>Dr. Artur Landgraf</i> — Partes animae norma gravitatis peccati . . .	3 „
<i>o. Др. Йосиф Сліпий</i> — Богословське Наукове Товариство . . . . .	25 сот.

---

---

**Вступайте в члени Богословського Наукового Товариства. - - Членська вкладка на рік 1925 вносить 12 зол., - - - - - вписове 3 зол. - - - - -**

