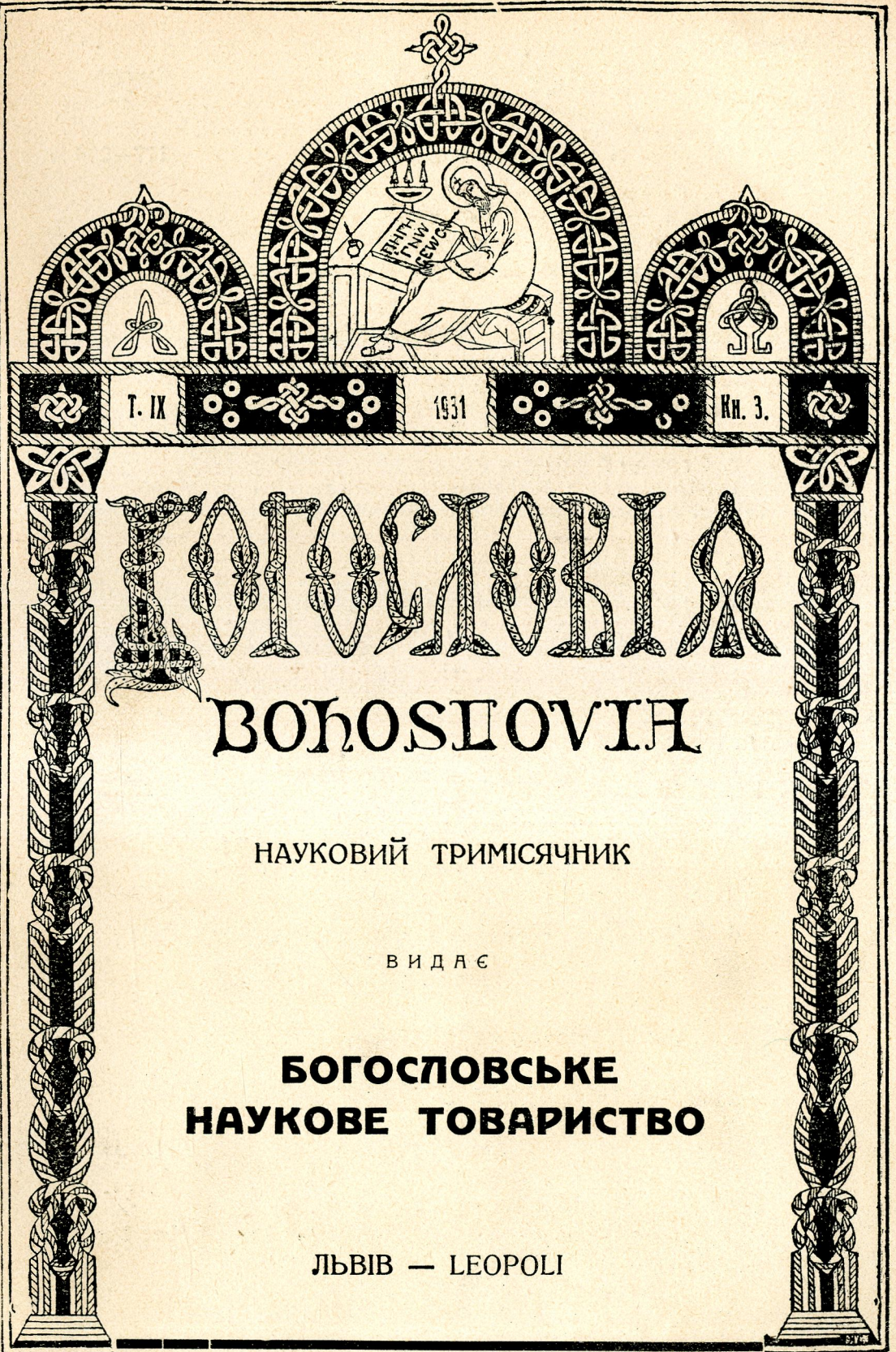


22277



Т. IX

1931

Кн. 3.

БОГОСЛОВІА
ВОНОСЛОВІА

НАУКОВИЙ ТРИМІСЯЧНИК

ВИДАЄ

БОГОСЛОВСЬКЕ
НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО

ЛЬВІВ — LEOPOLI

Зміст (Index)

Сторона
(pag)

P. Joseph Schrijvers CSSR — Le double Principe Moteur de la Vie Spirituelle (La fin prochainement) 177—200

о. Др. Гавриїл Костельник — Ordo logicus (Докінч. буде) Dr. Gabriel Kostelnik — De ordine logico (Finis seq.) 201—218

Dr. Andreas Iščak — De Zacharia Kopystenskyj eiusque „Palinodia“ (Continuatio) 219—234

Вячеслав Заїкин — Систематизація історії української філософії (Докінчення буде) Venceslas Zaïkun — Essais sur l'étude systématique de l'histoire de la philosophie ukrainienne (La fin prochainement) 235—256

2. Огляди й оцінки (Conspectus et recensio- nes) Dr. Theol. Anton Michel, Humbert und Kerullarius, II Teil (о. А. Ішак). Pisma Ojców Kościoła w polskiem tłumaczeniu; Ks. Dr. Gerhard Rauschen, Zarys Patrologii (о. Др. В. Лаба). L'Évangile, commenté par St. Augustin; Ks. Kanonik Marsot, Katechizm ślubów i stanu zakonnego; P Ludovicus I. Janfam O. P., De Rosario B. M. Virginis (о. Й. Схрайверс, Ч. Ізб.). M. J. Rouet de Journal, S. J., et J. Dutilleul, S. J., Enchiridion Asceticum; Georg Hofmann, S. J., Concilium Florentinum. III. Denkschr. d. Kard. Cesarini über das Symbolum; Wiktor Piotrowicz, Z zagadnień wyznaniowych w Polsce (о. А. Ішак). Card. Francisco Ehrle, S. J., Los Manuscritos Vaticanos de los Teólogos Salmantinos del Siglo XVI (о. Др. Богд. Липський). 257—266

3. Вибрані питання (Analecta). VII Міжнар. філос. конгрес в Оксфорді (Ів. Мірчук). Степан Томашівський (Мик. Чубатий). Еріх Васман (о. В. Белей). Йосиф Мавсбах (о. А. Ішак). 267—274

4. Всячина — Хроніка (Varia — Chronica) 1500-літній ювілей Ефезького Собору. VI Зїзд „Союзу Богословських Заведень у Польщі“. З наукового життя. 275—276

5. Книжки і часописи (Libri et ephemerides). 277—288

Передплата : річна 15 зол.
піврічна 8 зол.

NOTA: „Bohoslovia“ quater in anno (praeter „Summaria“ semper unum alterumve articulum latine conscriptum continens) prodit. Annua subnotatio pro externis regnis 2½, Dol. am.

„Bohoslovia“ Léopol (Lemberg)
Kopernika 36.



P. Joseph Schrijvers S. C. R. S.

Le double Principe Moteur de la Vie Spirituelle

La Vie Spirituelle, ici-bas, consiste essentiellement à tendre, par la volonté, à Dieu le Bien suprême. Mais la volonté humaine ne peut pas, par ses seules forces, tendre vers un bien, car elle est une puissance aveugle. Elle a besoin d'être mise en mouvement par une intelligence. Elle ne saurait désirer un objet qui ne lui est pas présenté comme un bien.

Or, dit Saint Thomas, la volonté de l'homme dans sa poursuite du Bien suprême, peut obéir à une double intelligence, à un double principe moteur: tantôt, Dieu permet au chrétien de se diriger lui-même par le moyen de sa raison éclairée de la lumière de la Révélation; tantôt, au contraire, Dieu lui-même se réserve de le diriger par son inspiration directe: „in homine est duplex principium movens, unum quidem interius quod est ratio, aliud autem externum quod est Deus¹⁾“.

Cette proposition de Saint Thomas est grosse de conséquences, autant pour l'étude théorique de la vie spirituelle que pour la direction pratique à donner aux âmes.

Saint Thomas, en effet, fait de ce principe la base de la distinction entre les vertus infuses et les Dons du Saint Esprit. Pour faciliter, dit-il²⁾, au chrétien l'obéissance à la voix de la raison, Dieu lui a infusé, avec la grâce sanctifiante, certaines habitudes, appelées vertus; pour lui rendre facile la docilité à l'intervention directe de Dieu, il l'a dotée, en outre, d'habitudes plus élevées, nommées Dons du Saint Esprit.

Voici donc deux voies s'ouvrant devant l'âme désireuse d'entreprendre la marche vers sa Fin dernière. Il importe donc grandement de connaître ces deux voies, afin de ne pas s'égarer et de ne pas égarer les autres.

Le but de la présente étude est, d'abord, de mettre en relief les caractères principaux de chacune d'elles: I. Partie.

¹⁾ I. II. q. 68, a. 1.

²⁾ I. II. q. 68, a. 1. cf. Ioannes a Sto Thoma in I. II. Disp. 17 a. 2 n. 17/45.

Ensuite, d'en poursuivre les nuances dans la vie d'oraison:
II. P a r t i e.

Enfin, d'en faire l'application à la vie quotidienne, à ce qu'on pourrait appeler la vie d'action: III. P a r t i e.

I. P A R T I E

Caractères principaux des deux voies ascétique et mystique

Essayons, d'abord, de dégager les caractères principaux de ces deux voies dont la première est appelée voie ascétique, voie des vertus, et la seconde voie mystique, voie des dons du Saint Esprit, voie contemplative et, dans ce but, répondons aux trois questions suivantes:

I. Quels sont les points de contact et les différences entre ces deux voies?

II. Quel est dans la vie spirituelle le rôle respectif de l'ascèse et de la mystique?

III. A quels signes peut-on reconnaître qu'une âme est favorisée de la grâce de la contemplation?

I. Points de contact et différences entre l'ascèse et la mystique¹⁾

Donnons d'abord une définition de la vie ascétique et mystique. La vie spirituelle, en général, est l'ensemble des efforts de l'âme, aidée de la grâce, pour atteindre, par la Charité, Dieu la Fin surnaturelle et pour diriger vers cette fin toutes les actions de la vie.

C'est la volonté qui est à la tête des facultés. Aidée de la grâce, elle s'efforce, par l'intelligence éclairée de la lumière de la Foi, de connaître Dieu, puis de tendre vers la possession de ce Bien Suprême, grâce à l'Espérance, enfin, de s'unir à lui par la Charité. Ensuite, elle s'efforce d'orienter vers ce même Dieu toutes les autres facultés, de régler, d'après sa divine Volonté, les actions de la vie quotidienne.

La vie spirituelle est appelée Ascétique quand la volonté dans ce double effort, s'appuie, avant tout, sur ses propres forces soutenues par la grâce ordinaire et, par conséquent, se sert habituellement des vertus infuses et seulement, en passant, des dons du Saint Esprit.

La vie spirituelle s'appelle au contraire Mystique quand la volonté dans ce même travail, est conduite, habituellement, par une

¹⁾ Gardeil, Les Dons du Saint Esprit: Introduction. — Friaque, Le Saint Esprit. P. III. Ch. I.

lumière et un amour infus et obéit, d'ordinaire, à la motion du Saint Esprit.

Déduisons de cette définition les points de contact et de divergence entre les voies ascétique et mystique.

1. Il faut d'abord remarquer que dans les deux voies, la cause efficiente de la vie spirituelle, ce sont les mêmes facultés humaines, surélevées et soutenues par la grâce de Dieu. Les vertus ne sont que des habitudes infuses qui facilitent aux facultés humaines du chrétien la pratique de la vie spirituelle: elles n'en sont pas la cause efficiente. De même, les dons sont des habitudes infuses qui permettent aux facultés humaines l'obéissance à l'action divine.

Ensuite, l'objet du travail spirituel est également le même dans l'ascèse et la mystique. Que Dieu conduise lui-même ou qu'il laisse à la raison le soin d'indiquer la route, il reste toujours vrai que l'âme, pour atteindre la perfection, doit rétablir l'équilibre parmi ses passions, les soumettre à la raison, corriger ses défauts de caractère, en un mot, s'appliquer à la purification intérieure. Les défauts ne sont jamais si parfaitement extirpés, même chez les âmes avancées en vertu, qu'ils ne soient toujours prêts à renaître à tout âge de la vie¹).

La manière seule dont il faut mener ce combat doit différer, d'après que l'âme est laissée à ses seules forces avec la grâce ordinaire ou bien est soutenue par Dieu directement.

Encore, cette différence de méthode, très nette en théorie, est-elle parfois difficile à discerner en pratique. En effet, l'âme contemplative, habituellement conduite par le Saint Esprit est néanmoins, dans plus d'un détail, laissée aux lumières de sa raison. Par contre, celle qui chemine habituellement par la voie ascétique reçoit de

¹) L'expression „voie des vertus et voie des dons“ est ambiguë et peut prêter à des malentendus. Par vertu on peut entendre la vie vertueuse, l'ensemble des efforts à faire, des actes surnaturels à poser pour acquérir la perfection. On peut aussi l'entendre au sens strict: les habitudes surnaturelles infuses qui aident la volonté à suivre docilement la voix de la raison dans la poursuite du Bien suprême.

Il faut donc s'exercer à la vie vertueuse aussi bien dans la contemplation que dans l'ascèse. Le champ d'action des dons du Saint Esprit est aussi étendu que celui des simples vertus. Les mêmes actes peuvent être et la matière des vertus et celle des dons. Il est évident qu'ils ne le seront pas simultanément, puisque les mêmes actes ne sauraient pas être posés, en même temps et par la même volonté, d'une manière humaine et d'une manière surhumaine ou divine. Mais ils peuvent l'être successivement. Contrairement à l'opinion de quelques auteurs, il faut donc admettre que l'action du Saint Esprit n'intervient pas dans chaque acte de vertu. Cf. Froget *Revue Thomiste*, 1899, p. 530. — Gardeil, *Dictionnaire Vacant* (mots: Dons du Saint Esprit) Col. 1779. — *Ami du Clergé*, 1898 — Sept. et Décembre; 1900 Janvier.

temps en temps, des lumières et des impulsions qui relèvent directement de l'action du Saint Esprit. Enfin, — l'expérience l'enseigne — l'intervention directe de Dieu, au moins fréquente, s'interrompt ou s'atténue parfois, pour un temps et laisse l'âme à sa propre initiative aidée de la grâce ordinaire.

2. S'il y a des points de contact entre les deux voies il y a aussi de notables différences. La première divergence c'est que dans l'ascèse, Dieu laisse à la volonté la part principale du travail de la perfection, il lui abandonne le soin de se conduire d'après la raison éclairée par la lumière de la Révélation, il ne substitue pas son action divine à celle de la volonté, il adapte seulement le secours de sa grâce à la nature de l'homme, à ses préférences, à son initiative.

Dans ce cas, la volonté intime à la raison ses ordres pour que celle-ci présente différents motifs d'adhérer à Dieu et différents moyens de tendre à la perfection. Ensuite, sous l'action et avec le secours de la grâce actuelle, elle fait son choix parmi les moyens qui lui sont offerts.

Dans la voie des dons, au contraire, Dieu intervient directement et il se constitue non pas l'agent unique mais l'agent principal de l'activité surnaturelle de l'homme¹). Il n'exige plus de l'intelligence l'effort d'élaborer, d'après sa méthode habituelle, des idées, il lui infuse lui-même des connaissances sur Dieu, sur les choses divines, sur les mystères de la foi et il excite directement dans la volonté un ardent amour pour Dieu²).

3. De cette différence fondamentale il en découle une deuxième. Puisque Dieu, dans la vie ascétique, permet et demande que l'âme utilise les ressources de ses facultés pour combiner les moyens d'atteindre la fin, pour trouver des motifs d'adhérer à Dieu, choisir ses exercices de piété etc., il veut donc aussi qu'elle soit plus active d'une activité plus humaine, conforme à ses facultés.

Dans la voie contemplative par contre, Dieu supprime une bonne part de cette activité si humaine et y substitue son action à lui. L'âme, au lieu de se conduire, est plutôt conduite par le Saint Esprit, elle est donc plutôt passive qu'active, comme l'explique Saint Thomas³), quand il dit: „ista enim agi dicuntur quae quodam superiori instinctu moventur“.

¹) Saint Thomas, in Rom. 8, 14, lect. 3.

Froget, Revue Thomiste, 1899, p. 541.

La manière dont se fait cette intervention est expliquée dans la II. P. de cette étude.

²) Saint Thomas, III Sent. 34 p. 1 a 3—II q. 68 a 1. ad 3.

Froget, L'Inhabitation du Saint Esprit. Chap. IX, IV.

³) Saint Thomas, in Rom. 8, 14 lect. 3.—II q. 52 a. 2 ad 1.

Cela veut-il dire que l'âme, dans cet état, n'agisse plus? Au contraire! L'âme agit et d'une manière plus spirituelle et par conséquent plus intense. Elle a, sans doute, moins de cette activité de détail, souvent mêlée d'agitation qui consiste à aligner des pensées, à tirer des conclusions, à prévoir des conséquences. Son activité consiste à accueillir, dans ses facultés, la connaissance et l'amour que Dieu lui infuse, à agréer docilement, toutes ses volontés et à s'y conformer dans la pratique, à renoncer par un acte libre à ses propres idées humaines, à ses méthodes, à ses préférences et à se plier docilement à toutes les exigences que Dieu impose quand il intervient directement dans la vie spirituelle d'une âme.

4. Une troisième différence se manifeste dans la qualité des actes produits par l'âme dans la voie mystique.

S'il est vrai que Dieu, dans la voie contemplative, se plie, en quelque sorte, aux exigences de l'âme et adapte sa grâce à ses efforts humains, la raison de cette divine condescendance est que les actions ainsi posées, par le simple exercice des vertus, portent le cachet de l'humaine faiblesse. Elles sont faites, dit Saint Thomas¹⁾ „humano modo“. La raison qu'il en donne est précisément que, dans la voie ascétique, les facultés de l'homme jouent, dans la production des actes surnaturels, le rôle principal. Alors, il n'est pas étonnant que ces actes restent entachés des défauts propres à l'homme.

C'est ainsi que l'homme, conduit par la simple vertu et non encore par l'exercice habituel des dons du Saint Esprit, mêle à sa vie chrétienne des défauts nombreux p. e. des recherches continuelles de l'estime propre, des attaches aux commodités de la vie, à certains plaisirs, des aversions volontaires, des jalousies, des mécontentements, des critiques etc..

Dans la vie contemplative, où le Saint Esprit est l'agent principal et où les facultés sont réduites au rôle secondaire, Dieu imprime aux actes et à toute la vie son cachet divin, son propre mode d'agir²⁾.

Aussi ces âmes présentent, dans toute leur conduite, un caractère manifestement surnaturel : elles sont beaucoup plus détachées

¹⁾ Saint Thomas, III Sent. 34 q 1 a 1. Dona a virtutibus distinguuntur in hoc quod virtutes perficiunt ad actus modo humano, sed dona ultra humanum modum.

Saint Thomas, III Sent. 35 q. 2, ad 3.

Saint Thomas, II q. 68 a. 1 ad 3— a. 2 ad 1.

Saint Thomas in Galatas 5, 22, lect. 6.

Froget, Revue Thomiste, 1899. p. 539.

Froget, L'Inhabitation du Saint Esprit. Chap. IX, IV.

²⁾ Saint Thomas, *ibid.*

des bagatelles de ce monde que les premières, elles sont moins soumises à l'influence de l'opinion, plus fortes dans la lutte et plus patientes dans l'adversité, elles jugent de tout à la lumière divine et portent à Dieu un amour inviolable.

II. Quel est dans la vie spirituelle la place respective de l'ascèse et de la mystique?

Les deux voies ascétique et mystique mènent-elles parallèlement à la perfection, ou bien, la mystique, la contemplation est-elle le prolongement obligé de la voie ascétique? En d'autres termes, la contemplation est-elle un luxe dont l'âme, soucieuse d'atteindre la perfection, peut se passer, ou bien est-elle l'achèvement normal sans le quel l'âme n'atteint pas entièrement la perfection?

C'est la seconde supposition qui nous semble devoir être adoptée. Elle est la conclusion qui ressort, de plus en plus clairement, d'une controverse parmi les auteurs de Théologie Ascétique, qui dure depuis plus de 30 ans.

En voici quelques raisons.

1. La perfection chrétienne, c'est-à-dire cette magnifique floraison de vie surnaturelle que présente une âme arrivée à sa maturité spirituelle est contenue tout entière dans un simple germe: la grâce sanctifiante. Ce germe recèle en lui, mais dans des proportions encore minuscules—à l'état de simples habitudes infuses—des rameaux nombreux: les 3 vertus théologales, les 4 vertus cardinales, les 7 dons du Saint Esprit.

Or, on ne peut pas dire que ce germe de la grâce sanctifiante ait atteint sa perfection dans une âme aussi longtemps que toutes les habitudes infuses: vertus et dons ne soient arrivées à leur développement normal, c'est-à-dire, aussi longtemps qu'elles ne soient mises habituellement en activité. La perfection consiste, en effet, non pas seulement à pouvoir aimer Dieu mais à l'aimer en effet; elle consiste dans l'union actuelle avec Dieu, dans la Charité agissante qui chez les âmes parfaites, doit être moralement continue¹⁾.

Or, cet exercice habituel des dons du Saint Esprit s'appelle l'état de contemplation.

Donc l'état de contemplation est requis pour atteindre la perfection spirituelle²⁾.

¹⁾ Cf Garrigou-Lagrange. Perfection Chrétienne et Contemplation. Chap. III Art. II p. 170, note.

²⁾ Il ne faut pas confondre la perfection essentielle qui consiste dans la possession d'un degré quelconque de la charité avec la perfection de

2. L'exercice des seules vertus ne suffit pas à atteindre la perfection de la vie spirituelle, car, comme il a été dit plus haut, les actes procédant des simples vertus gardent toujours le cachet de l'humaine infirmité¹).

Dans l'exercice des dons, au contraire, Dieu se réservant la part principale, communique à l'activité des facultés humaines son propre mode d'agir.

Saint Thomas²), explique en détail que l'exercice des seules vertus ne suffit pas à atteindre la perfection de la vie spirituelle. L'imperfection des vertus, dit-il, est double: accidentelle et essentielle³). L'imperfection accidentelle des vertus disparaît par leur progrès et n'existe plus dans la vertu arrivée au degré héroïque, mais leur imperfection essentielle subsiste toujours; ainsi, la prudence infuse même parfaite a un procédé discursif et parfois, elle reste timide et incertaine. Or, les dons sont communiqués pour remédier à cette imperfection essentielle que leur progrès ne fait pas disparaître.

3. La charité qui unit l'âme à Dieu est, de sa nature, une amitié parfaite. En cette qualité, elle exige, si l'âme n'y met obstacle, que,

la vie spirituelle. A ce sujet Saint Thomas fait remarquer, II. II. q. 184 a. 3. ad 3: *Dicendum quod sicut homo habet quamdam perfectionem suae naturae statim cum nascitur quae pertinet ad rationem speciei; est autem alia perfectio ad quam per augmentum adducitur; ita etiam est quaedam perfectio charitatis pertinens ad ipsam speciem charitatis — est autem alia perfectio etiam in hac vita, ad quam aliquis per aliquod spirituale augmentum pervenit.*

Garrigou-Lagrange ib. commentant ce texte ajoute: Il suffit d'être enfant pour appartenir à l'espèce humaine, mais cela ne suffit pas pour être parfaitement homme, bien plus, en vertu d'une loi nécessaire l'enfant doit grandir sous peine, non pas de rester un enfant, mais de devenir un nain difforme. De même, il suffit d'avoir un degré infime de charité pour éviter la transgression du précepte de l'amour, mais cela ne suffit pas, c'est trop clair, pour accomplir parfaitement ce premier précepte. Bien plus, si le commençant ne grandit pas dans la charité, il ne reste pas un commençant, il devient un anormal et comme un nain au point de vue spirituel.

¹) Saint Thomas III Sent. dist. 34 q 1. a 1.

” ” ” 35 q 1, a. 3.

Garrigou-Lagrange, ib. t. II App. II: Le mode suprahumain des dons du Saint Esprit.

²) Comm. in Isaiam XI, 2.

³) Saint Thomas I. II. q. 68, a. 1 et 2 explique la raison de cette imperfection essentielle des vertus. Nous possédons dit-il, nos facultés d'une manière con-naturelle, donc d'une manière parfaite; mais nous possédons les vertus infuses d'une manière non con-naturelle à notre nature. Donc, nous ne pouvons les exercer d'une manière parfaite, sans un nouveau concours qui sont les dons du Saint Esprit.

dès ce monde, Dieu et l'âme jouissent réciproquement de leur intimité. Or, cette jouissance n'est vraiment intime que lorsque Dieu permet à l'âme de prendre contact avec lui, de le connaître, de le goûter par l'exercice des dons du Saint Esprit¹⁾.

Sans doute, pour que l'âme ait quelque droit à cette intimité, il faut qu'elle vive d'après cette charité qu'elle a reçue, il faut qu'elle renonce au péché véniel pleinement volontaire, à sa sensualité et à son orgueil²⁾.

Mais quand ce détachement universel est produit ou, du moins, poursuivi avec constance et sincérité, l'amitié contractée avec Dieu demande que l'âme soit admise à prendre conscience de son union avec lui.

4. L'âme en état de grâce peut mériter de *condigno* une augmentation de plus en plus grande des dons du Saint Esprit, considérés comme habitudes infuses³⁾.

Or, parmi ces dons celui de Sagesse est le principe formel et immédiat de la contemplation. Donc, l'âme peut mériter de *condigno* une augmentation du principe formel de la contemplation. Alors, il ne manque plus à la mise en activité que la grâce actuelle correspondante. Or, Dieu veut, d'ordinaire, les âmes, à moins qu'elles n'y mettent obstacle, par son secours actuel d'après le degré de leurs habitudes infuses.

On doit donc conclure que, si l'âme est bien disposée et constante à la demander humblement, elle obtiendra cette grâce actuelle nécessaire à l'exercice actuel de la contemplation.

Sans doute, cette grâce actuelle ne peut pas être méritée de *condigno* c'est-à-dire, *ex justitia*, mais elle peut être méritée de *congruo* proprement dit qui consiste, dit Billuart, *in jure amicabili secundum leges amicitiae*⁴⁾. Bien plus, il semble exact de dire que cette grâce actuelle nécessaire à la contemplation, peut être obtenue plus sûrement que la grâce de la persévérance finale, qui ne peut être méritée que de *congruo* improprement dit, fondé *in liberalitate et benignitate Dei*⁵⁾.

1) Saint Thomas, I. q. 43 a. 3 ad 1. Per donum gratiae gratum facientis perficitur creatura rationalis ad hoc quod libere, non solum ipso dono creato utatur sed ut ipsa divina persona fruatur. Cf. aussi II. II. q. 27, a. 4 ad 3.

2) Saint Thomas, II. II. q. 161, a. 5 ad 2. Per modum removens prohibens humilitas primum locum obtinet, in quantum scilicet expellit superbiam cui Deus resistit et praebet hominem subditum et patulum ad suscipiendum influxum divinae gratiae in quantum evacuat inflationem superbiae et secundum hoc, humilitas dicitur spiritualis aedificii fundamentum.

3) Saint Thomas II. II. q. 24, a. 7.

4) Comm. in S. Th. I. II. q. 114, a. 9.

5) Garrigou-Lagrange, ib. Chap. V, a. IV, note.

Or, nous sommes sûrs d'obtenir cette dernière par la prière constante et nous avons l'obligation de l'espérer. On peut donc, à plus forte raison, semble-t-il, espérer d'obtenir la grâce actuelle nécessaire à la contemplation, si, d'autre part, on n'y met pas d'obstacle¹⁾.

En pratique l'âme doit donc non seulement espérer cette grâce et la demander, elle doit se mettre dans la disposition requise pour que Dieu puisse la lui faire. Cette disposition est une volonté sincère et constante de pratiquer le détachement universel.

III. A quels signes peut-on reconnaître pratiquement si une âme est favorisée ou non de la contemplation?

Il y a plusieurs signes auxquels un directeur expérimenté peut reconnaître pratiquement si une âme est favorisée de la contemplation. Mais, tous ces signes ne se produisent pas nécessairement dans chaque âme et ne doivent pas non plus s'y rencontrer à la fois. Enumérons-en quelques uns.

1. Le premier signe est un contact intime et suave avec Dieu ressenti par l'âme, au moins parfois, au plus profond d'elle même. Cette union délicieuse avec Dieu est si caractéristique que l'âme qui en a été gratifiée, même en passant, en garde une profonde impression et la distingue facilement des consolations spirituelles ordinaires. Ce contact intime de l'âme avec Dieu a sa base dans la divine charité qui unit l'âme à Dieu, d'une manière immédiate²⁾. De cette union immédiate jaillit la joie spirituelle que l'âme ressent au contact de Dieu³⁾.

¹⁾ S'il en est ainsi, comment expliquer que les âmes contemplatives sont relativement rares?

Plusieurs sont détournés de la contemplation par l'ignorance ou les préjugés qui règnent autour d'eux. Beaucoup d'autres avancent avec peine ou s'arrêtent entièrement, à cause de leurs attaches volontaires: activité naturelle, désirs humains, commodités, retours d'amour-propre, sensualité, etc.

Mais il arrive aussi que certaines âmes sont dans la contemplation, sans le savoir, ou sans songer à s'expliquer à leur directeur.

Chez d'autres, la grâce de la contemplation bien que réelle apparaît moins clairement parceque chez eux les dons de l'action: conseil, piété, force et crainte prédominent sur les dons de l'oraison proprement dite: sagesse, intelligence et science.

Enfin, dans quelques âmes, le don de la contemplation reste voilé par suite de certains défauts de caractère que Dieu leur laisse pour les tenir dans l'humilité et la défiance d'elles-mêmes.

²⁾ Saint Thomas, I. II. II. q. 27. a. 4 ad 3. Caritas est quae diligendo, animam immediate Deo coniungit, spirituali vinculo unionis.

³⁾ S. Th., II. II. q. 28, a. 1. Et ideo spirituale gaudium quod de Deo habetur a caritate causatur. Cf. ib. I. q. 43, a. 3, ad 1.

Il est important de remarquer que par la charité, l'âme atteint Dieu d'une manière immédiate, sans intermédiaire. C'est là ce qui fait sa supériorité sur la foi qui atteint Dieu seulement à distance et d'une manière médiate¹⁾.

Ainsi s'explique comment l'âme unie immédiatement à Dieu par la Charité, puisse le sentir spirituellement, le goûter sans l'illumination préalable de l'intelligence. Bien plus, cette union immédiate avec Dieu, par la Charité, suavement expérimentée par l'âme, devient une source de connaissance supérieure pour l'intelligence. Elle lui permet de concevoir du divin une idée plus haute, elle lui donne de Dieu une connaissance quasi expérimentale²⁾.

Ce premier signe pour discerner la contemplation est donc capital. En effet, sans être la contemplation, ce contact intime avec Dieu, ressenti délicieusement au fond de l'âme, est comme une source où s'alimente cette connaissance amoureuse infuse, qui, elle, constitue l'essence même de la contemplation.

Aussi, il semble qu'il n'y ait guère d'âmes contemplatives qui n'aient expérimenté, au moins de temps en temps, ce contact intime avec Dieu. Il est dit: „de temps en temps“: il n'est pas nécessaire, en effet, que ce goût du divin l'accompagne d'une manière constante;

¹⁾ Jean de S. Th. (Cursus Theol. De Donis, Disp. 18, a. 4, n. 14) dit: Divus Thomas I. II. q. 66, a. 6 et II. II. q. 23 a. 6, ostendit caritatem esse excellentiorem fide quia fides sua obscuritate attingit Deum secundum quamdam distantiam ab ipso quatenus fides est de non visis, caritas autem Deum attingit immediate in se, se uniens ei quod occultatur a fide. — La raison en est que la connaissance ici-bas s'accomplit en nous par la représentation en nous de l'objet connu, tandis que l'amour se porte vers l'objet aimé en lui-même. cf. S. Th. I. q. 82, a. 2.

²⁾ Cf. Gardeil. La structure de la connaissance mystique. (Revue Thomiste, 1924, plusieurs articles).

Jean de Saint-Thomas ib. n. 14 dit: „Licet fides, regulariter, regulet amorem et unionem ad Deum, quatenus objectum proponit, tamen ex ista unione qua tangitur ab affectu Deus immediate, eique unitur, movetur intellectus sicut a quadam experientia affectiva ad iudicandum altiori modo de divinis quam illa obscuritas fidei patiat, quia penetrat et cognoscit plus latere in rebus fidei quam fides manifestet, quia plus ibi amat et plus gustat in affectu et ex illo plus quod cognoscit, iudicat altius de ipsis rebus divinis, innitens affectui experimentali prius quam nudo testimonio credentis cum instinctu Spiritus Sancti sic altiori modo certificantis et moventis intellectum“.

Et...ib. n. 14 Jean de Saint-Thomas dit: „Amor et affectus... applicat sibi objectum et illud unit et inviscerat sibi per quamdam fruitionem et quasi connaturalitatem et proportionem cum tali objecto et quasi experitur illud experientia affectiva juxta illud Ps. 33: Gustate et videte. Et sic affectus transit in conditionem objecti, quatenus ex tali experientia affectiva redditur objectum magis conforme et proportionatum et unitum personae, eique magis conveniens et sic fertur intellectus in illud ut expertum et contactum sibi et hoc modo se habet amor ut praecise movens in genere causae objectivae, quatenus per tale experimentum diversimode proportionatur et conveniens redditur objectum...“

il suffit que l'âme reste sous l'impression de la connaissance supérieure produite en elle par la suavité ressentie.

2. Un deuxième signe auquel on peut reconnaître pratiquement l'état de contemplation ce sont les effets qu'elle produit dans la vie quotidienne de l'âme. Aux fruits on doit pouvoir reconnaître l'arbre.

Or, les principaux effets qu'on peut discerner dans une âme contemplative sont les suivants :

L'âme est dotée, d'abord, d'une vue persistante de son extrême misère qui engendre en elle une grande défiance de ses propres forces et de sa propre initiative.

D'autre part, elle est vivement impressionnée par la bonté paternelle de Dieu qui la supporte malgré ses défauts et qui l'aime au point de la favoriser d'une union avec lui aussi délicieuse.

Cette double connaissance fait naître en elle une confiance humble et filiale, confiance illimitée en un Dieu si patient et si bon et elle éveille en elle un besoin incessant de lui demander pardon pour ses fautes et d'obtenir de lui, par une prière incessante, de nouveaux secours.

Ces effets ont un caractère primordial et l'âme, qui ne les éprouve pas, est loin de la contemplation. La raison en est que la contemplation est une intervention directe de l'action du Saint-Esprit dans l'âme. Or, pour la faire accepter par celle-ci, il faut que Dieu la dégoûte d'abord de sa propre activité humaine en lui infusant une profonde horreur d'elle-même et, ensuite, qu'il lui découvre sa bonté infinie, afin qu'elle se laisse attirer et conduire docilement¹⁾.

Tant que Dieu laisse à l'âme l'initiative principale de sa vie spirituelle, c'est-à-dire, tant qu'il ne l'admet pas à la contemplation, il ne lui communique pas cette vue pénétrante de son néant, ni ce besoin de s'abandonner sans réserve à sa conduite. L'âme, en effet, doit alors avoir confiance en elle-même, dans les ressources de son intelligence et de sa volonté, dans ses méthodes, ses exercices de piété, ses résolutions et ses examens de conscience, par ce qu'elle doit elle-même diriger sa vie spirituelle.

¹⁾ En règle générale Dieu n'introduit pas brusquement les âmes en pleine contemplation. Il les y prépare par une transition souvent imperceptible. Cette époque de transition, où l'activité naturelle de l'homme et l'intervention de plus en plus directe de Dieu se disputent, en quelque sorte, la prédominance dans l'âme, se manifeste par différents phénomènes dont l'ensemble constitue la Nuit des Sens décrite par Saint Jean de la Croix. (Nuit Obscure. Liv. I. Chap. VIII-IX. Montée du Carmel. Liv. II. Chap. XIII-XV).

J'ai décrit les différents phénomènes de cette Oraison intermédiaire dans les Principes de la Vie Spirituelle. Liv. III. P. I. Chap. II.

Les premiers effets pratiques auxquels on peut découvrir l'état de contemplation ce sont donc: une vue pénétrante de l'absolue indigence de l'homme et de l'extrême bonté de Dieu, une défiance entière d'elle-même et une confiance absolue en Dieu, une tendance incessante à implorer Dieu et aussi à lui demander pardon.

Cette triple disposition créée, à la longue et insensiblement, une grande intimité, une sympathie profonde, une espèce d'affinité entre Dieu et l'âme... entre celle qui n'est pas et Celui qui est, entre celle qui est essentiellement indigence et „potentialitas“ et Dieu, qui est le Tout, l'Infini, l'„Actus purus“, la source intarissable de tout bien qui ne demande qu'à remplir l'abîme sans fond de l'humaine misère.

L'âme contemplative un peu avancée dans sa vie d'union, commence à ressentir un besoin indéfini d'intimité avec son Dieu, son Père bien-aimé, d'abandon entier à sa conduite paternelle, de simplification de ses rapports avec lui.

Ses relations avec Dieu sont imprégnées, sans doute, d'un immense respect mais aussi d'une grande et filiale confiance. L'âme, nonobstant son infini néant, se sent à sa place près de son Dieu comme l'enfant près de ses parents; le commerce intime et mystérieux qu'elle a avec lui, lui est devenu comme naturel, propter aliquam connaturalitatem, dit Saint Thomas¹⁾, grâce à la Divine Charité qui élève l'âme en quelque sorte, au niveau même de Dieu.

3. A ces deux premières manifestations de l'état contemplatif, ajoutons, pour être complet, certains autres signes mais, déjà moins fréquents et qui ne doivent pas nécessairement se rencontrer dans toutes les âmes contemplatives.

Tels sont la quiétude, le sommeil spirituel, la langueur d'amour la jubilation, la blessure d'amour, les larmes etc.

Telles sont aussi certaines peines intérieures plus intenses, les ténèbres, les mouvements apparents de haine et de désespoir et d'autres souffrances intimes de l'âme accompagnant fréquemment la nuit de l'esprit²⁾.

¹⁾ I. II. q. 45.

Dieu et l'âme, dit Mgr. L. Paulot (Vie Spirituelle, Oct. 1929), sont établis de quelque façon sur le même palier, comme Moïse parlait sous la tente sicut a micus ad amicum.

²⁾ Dieu favorise aussi certaines âmes contemplatives de dons miraculeux qui, par là même qu'ils sont miraculeux, ne sont pas nécessaires à la contemplation, même la plus élevée. Tels sont p. e. la connaissance qui se fait à la manière des anges, sans intermédiaire aucun des sens, les visions, les paroles surnaturelles, les révélations, la ligature complète des sens.

II. P A R T I E

Application à la Vie d'Oraison

L'oraison, dans son sens large est l'exercice des 3 Vertus théologiques de Foi, d'Espérance et de Charité. Elle est l'effort de l'âme pour s'unir, par la connaissance et l'amour, à Dieu, le Bien Suprême.

Mais, la pratique des vertus théologiques présente des différences notables d'après que la volonté, dans sa tendance vers Dieu, obéit à la raison, ou bien est mûe par l'action du Saint Esprit grâce aux dons de Sagesse, d'Intelligence et de Science.

I. La foi

1. Guidée par la simple foi, l'âme donne aux vérités révélées un plein assentiment, mais elle n'a pas l'intelligence des mystères proposés. Or, pour être constamment impressionnée par les vérités du monde surnaturel et régler la vie entière d'après les maximes éternelles, l'âme a besoin d'approfondir les mystères de la foi et d'en concevoir une certaine intelligence.

Pour y parvenir, elle doit suivre la méthode naturelle dont dispose l'intelligence humaine pour connaître les choses immatérielles¹). Ce procédé consiste à s'élever du visible et du matériel à l'invisible et à l'immatériel, à étendre aux objets spirituels les concepts puisés, immédiatement ou médiatement, dans les essences des choses revêtues de matière, c'est-à-dire dans les objets extérieurs qui tombent sous les sens.

C'est le procédé prescrit et appliqué dans les méthodes classiques de méditation tracées par Saint Ignace, Saint François de Sales, Saint Alphonse et d'autres. C'est aussi le fond des conseils qui abondent dans les Auteurs ascétiques au sujet de l'oraison de méditation.

Rien de plus légitime ni de plus psychologique p. e. que le conseil de prendre, comme sujet de méditation, un objet précis : un mystère de la vie de Notre Seigneur une scène déterminée de la Passion, de se représenter ce fait dans tous les détails concrets, de revêtir la vérité abstraite et surnaturelle de couleurs sensibles.

Cf. Sainte Thérèse. Château Intérieur. t. VI. Sixième Demeure. Chap. III. X. et t. II. Chap. VIII.

Sau d r e a u : Les faits extraordinaires de la vie spirituelle. Chap. III. IV.

¹) Saint Thomas, I. q. 85.

En vertu du même principe, l'ascèse prescrit, avec raison, à l'âme désireuse de progrès spirituel, d'occuper habituellement tout le champ de l'intelligence par la réflexion des choses divines et de ne laisser aucune place aux rêveries, aux pensées inutiles, aux occupations sans but.

La condition indispensable pour que la foi ne reste pas stérile dans la vie pratique, c'est donc l'effort persévérant de l'intelligence pour pénétrer, par son procédé humain, dans les vérités surnaturelles présentées par la Révélation.

Pourtant, ce travail si nécessaire et si fructueux dans la méditation ordinaire, porte avec lui son imperfection, précisément par ce qu'il est humain.

Les notions élaborées par l'intelligence, au moyen des concepts des choses matérielles ne représentent les choses immatérielles que d'une manière impropre et, par conséquent, inadéquate. La connaissance du surnaturel, acquise au moyen de ce procédé humain d'oraison, ne s'approche donc que de très loin de la réalité et expose l'intelligence, en maintes occurrences, à prendre le faux pour le vrai.

2. Il en est autrement dans l'oraison de contemplation. Ici Dieu lui-même initie directement l'intelligence à une certaine connaissance de lui-même. Il le fait, grâce au don de Sagesse aidé par les dons d'Intelligence et de Science.

Grâce au don de Sagesse, l'âme unie immédiatement à Dieu par la grâce sanctifiante, devient capable, quand Dieu lui en donne la grâce actuelle, de goûter expérimentalement Dieu présent en elle.

Cette expérience intime, ce contact délicieux avec Dieu, n'est pas la contemplation elle-même, elle est un moyen dont Dieu se sert pour éveiller dans l'intelligence une connaissance supérieure et, en même temps, pour allumer dans la volonté un ardent amour de Dieu.

Cette connaissance amoureuse produite directement par Dieu constitue l'essence de la contemplation.

L'âme ainsi favorisée devient apte à juger de Dieu et des choses divines, non plus en remontant par la réflexion, des choses créées à Dieu, mais, en descendant de Dieu aux créatures¹⁾.

¹⁾ Bien que l'âme ne voie pas Dieu intuitivement en lui-même, mais l'aperçoit, en quelque sorte, dans l'action de Dieu en elle, on ne peut pas dire que la connaissance qu'elle a de lui soit abstraitive ou discursive. Une comparaison peut aider à le faire comprendre.

Saint Thomas, I. q. 87. a. 1 dit: nous connaissons notre âme, comme par expérience et sans raisonnement, en tant qu'elle est le principe de nos actes intellectuels et volontaires. Ce que nous percevons, ce n'est pas la pensée en général mais notre acte de penser, et dans cet acte nous percevons, sans aucun raisonnement, le sujet qui pense.

Le fondement du jugement — terminus medius — qu'elle porte sur Dieu est donc Dieu lui-même, Cause Suprême, connu, non pas intuitivement, mais dans l'action intime et suave qu'il produit en l'âme¹⁾.

Bien que le don de Sagesse soit le principe formel immédiat de l'acte parfait de contemplation,²⁾ les dons d'Intelligence³⁾ et de Science⁴⁾ lui prêtent un concours précieux.

Le don d'Intelligence a ce rôle particulier de faire saisir les vérités sans l'intervention des images sensibles et des choses maté-

On peut dire, d'une manière analogue: L'âme perçoit le contact intime produit en elle par Dieu, et dans ce contact elle perçoit, sans raisonnement, le Dieu qui le produit en elle et comme ce contact est suave, elle perçoit que le Dieu, qui en est l'Auteur, doit être bon et aimant sans mesure.

Pour faire saisir d'une certaine façon comment l'âme perçoit Dieu, directement, sans raisonnement, tout en ne le voyant pas intuitivement on peut encore rappeler une autre comparaison.

En philosophie, „sensibile per accidens est quod statim ad occursum rei sensatae apprehenditur intellectu“. La définition est de Saint Thomas, Comm. in I. II. de Anima, lect. 13. En regardant p. e. un objet coloré, mon oeil perçoit la couleur, mais simultanément mon intelligence, per accidens, ratione coloris, perçoit l'objet lui-même qui est coloré.

Ou bien encore, en goûtant un fruit, le sens en perçoit la saveur mais simultanément et sans raisonnement, l'intelligence perçoit le fruit lui-même qui est suave. Cette connaissance dépasse en perfection celle qu'elle aurait si elle ne connaissait le fruit que par description.

Sans vouloir forcer ces comparaisons on peut dire, d'une manière analogue: Notre âme ressent la suavité intérieure produite en elle par Dieu et dans cette suavité elle saisit, sans raisonnement Celui qui en est la source. De plus, elle conçoit, grâce à cette expérience intime, une connaissance de Dieu bien supérieure à ce que la simple raison et la simple foi peuvent lui procurer. C'est la *sapida scientia* ou *sapientia*.

Garrigou - Lagrange, La Perfection chrétienne et la Contemplation t. II. app. 5. (p. 115).

Saudreau, La Vie Spirituelle. (Juin 1929. Pour fixer la terminologie mystique).

¹⁾ Comme cette connaissance de Dieu n'est pas intuitive, elle n'est pas la connaissance parfaite du ciel, elle est seulement négative. Après avoir goûté Dieu, l'âme sait que rien ne lui est comparable en bonté, sainteté et perfection, mais elle ne le connaît pas tel qu'il est en lui-même. Cette connaissance positive le don de Sagesse la communique à l'âme juste au ciel. La raison de cette impuissance ne se trouve pas dans le don de Sagesse lui-même, mais dans la Foi qui lui sert de fondement ici-bas et qui sera remplacé au ciel par la lumière de gloire.

²⁾ Saint Thomas, III. dist. 35. q. 2. a. 1; I. q. 44. a. 1; II. II. q. 45. a. 3.

³⁾ Saint Thomas II. II. q. 8. a. 7.

Saudreau. Degrès de la vie spirituelle, t. II.

Lejeune. Dict. Vacant (Art. Contemplation, col. 1630).

⁴⁾ Saint Thomas, II. II. q. 180, a. 4. comparé avec II. II. q. 9. a. 2.

Vallgornera. *Mystica Theologia Divi Thomae* (Edit. Berthier) t. I. p. 465 etc.

rielles et, par conséquent, sans mélange d'erreur. Le don d'Intelligence porte sur les choses proposées un jugement aussi bien que la Sagesse, mais ce jugement fait voir par une sorte d'intuition (intelligere—intus legere) les termes qui exposent une vérité et la légitimité de leur association. Ce jugement s'appelle jugement simple ou de discernement. Le jugement du don de Sagesse va plus loin: il est analytique. Il apprend à connaître une chose non pas en la décomposant dans ses éléments, mais en recourant à sa Cause Suprême, Dieu, expérimentalement connu par l'âme.

Le don d'Intelligence communique donc à l'homme une claire-vue une intuition surnaturelle qui, sans doute, ne peut être parfaite ici-bas, mais qui la préserve des erreurs auxquelles sont exposés ceux qui, dans les choses divines, apportent uniquement leur manière humaine de connaître.

Le don de Science complète encore le don d'Intelligence et de Sagesse. Il éclaire l'âme sur les qualités et les défauts des créatures, non pas par la lumière de la raison guidée de la simple Foi, mais par la connaissance et le goût surnaturel que l'âme a conçus de Dieu. Comparés à ce Dieu qu'elle a goûté, toute créature lui apparaît infiniment indigente et indigne d'occuper l'attention et de captiver le coeur.

Autant l'initiative des facultés humaines était prépondérante dans l'oraison ordinaire autant leur part est donc restreinte dans l'oraison contemplative¹).

L'intelligence n'y intervient plus pour puiser, par son procédé ordinaire, au moyen des facultés sensibles l'objet de sa connaissance dans les choses matérielles, elle ne s'appuie plus sur les réflexions produites par son effort humain et qui enveloppent nécessairement la vérité comme d'un voile épais, elle accueille simplement le contact mystérieux et suave de Dieu qui imprime dans son intelligence une connaissance supérieure du monde divin.

On voit dans quelle funeste erreur tomberait l'âme appelée par l'Esprit-Saint à l'oraison passive, si elle se cramponnait à sa méthode habituelle de méditation et s'obstinait, sous prétexte d'éviter une perte de temps, à s'appuyer, avant tout, sur le travail de son imagination et sur sa réflexion personnelle. On voit, de même, quel tort peut faire à l'âme le directeur qui, par ignorance, inexpérience ou préjugé contre la mystique, force l'âme, appelée par Dieu à la contemplation, à cheminer, malgré tout, dans le chemin de la méditation ordinaire, sous prétexte que cette voie est plus sûre et exempte d'illusions.

Mais, par contre, on comprend aussi quelle témérité ce serait pour une âme d'abandonner la voie ordinaire et de se présenter, pour employer l'expression de Sainte Thérèse, dans la salle du festin de la

¹) Saint Jean de la Croix. Montée du Carmel, t. II. chap. IV.

contemplation, quand le Saint Esprit nel'a pas encore invitée, par la grâce actuelle, à y entrer¹⁾.

II. L'Espérance

L'oraison est un exercice de confiance²⁾. L'âme s'excite à poursuivre la perfection, à tendre vers Dieu avec ardeur et à espérer, dans ce but, tous les moyens nécessaires. D'après l'étendue et l'intensité de sa confiance, elle progresse en amour.

Mais, la manière de s'exercer à la confiance diffère entièrement d'après qu'il est question de l'oraison ordinaire ou de l'oraison passive.

1. Le motif de toute espérance surnaturelle c'est Dieu lui-même, bon, tout-puissant et fidèle dans ses promesses³⁾. Plus la confiance est alimentée par ce motif, plus elle est parfaite, plus elle est théologale.

Or, les âmes qui mènent la vie d'oraison ordinaire sont exposées à mêler à leur confiance un élément humain. Comme elles doivent diriger elles-mêmes, principalement, leur vie spirituelle, elles sont tentées de considérer la grâce comme un simple instrument d'importance secondaire. Elles risquent donc de placer une partie de leur assurance dans elles-mêmes, dans leurs facultés, dans l'énergie de leur volonté, la solidité de leur intelligence, la vivacité de leur imagination, la force de leurs résolutions, le nombre et la disposition méthodique de leurs exercices spirituels.

Elles n'excluent pas, sans doute, ni dans leur estime, ni dans leurs dévotions, l'élément surnaturel: la grâce de Dieu, mais celle-ci est plutôt pour elles un appoint destiné à suppléer à l'effort personnel quand celui-ci se trouve impuissant à atteindre le but.

Dans l'oraison contemplative les rôles changent. C'est Dieu qui se réserve la part principale dans la direction de la vie spirituelle. Le travail des facultés, nécessaire et exigé par Dieu, dans l'oraison ordinaire est supplanté ici, en grande partie, par Dieu lui-même

¹⁾ Tauler (Institutions, Chap. 35), Saint Jean de la Croix (Montée du Carmel I. II. Chap. II) et la plupart des Auteurs mystiques indiquent trois signes auxquels l'âme peut reconnaître que Dieu l'appelle à passer de l'oraison ordinaire à la contemplation, au moins initiale.

1. La méditation devient difficile ou même impraticable. 2. L'âme n'éprouve plus aucune envie de fixer l'imagination ou les sens sur n'importe quel objet particulier intérieur ou extérieur. 3. Et surtout, l'âme se plaît à se trouver seule avec Dieu, fixant sur lui son attention affectueuse.

Il va sans dire que ces signes doivent se rencontrer tous ensemble et ont besoin d'être contrôlés par le directeur spirituel.

²⁾ On appelle confiance, l'espérance arrivée à un certain degré de perfection.

Saint Alphonse. Mor. I. II. 2. 21.

" " Le Grand Moyen de la Prière, P. II C. 4 § 3.

Herrmann. Institutiones Theol. Dogm. t. II. tr. VII.

L'application de l'intelligence à concevoir des idées, l'effort de l'imagination pour se représenter les mystères ou les scènes de l'Évangile, tout cela est devenu superflu. Dieu lui-même, en un instant, a occupé l'esprit et la volonté, il suggère lui-même les résolutions nécessaires et fait produire à la volonté des actes d'amour intense.

Aussi, l'âme n'a-t-elle pas de peine, dans cet état, à fonder son espérance exclusivement en Dieu. Elle n'a pas d'appui dans son effort personnel car, en le comparant à l'action divine, elle en constate l'inanité. Par le fait même, elle est moins sujette aux dépressions et aux découragements passagers auxquels sont exposées les âmes qui appuient avant tout leur progrès sur leurs propres efforts. De plus, sa confiance risque moins de succomber à la vue des difficultés, des contretemps et des faiblesses répétées.

2. Une autre nuance apparaît dans les moyens d'atteindre la fin. Sans doute, l'une et l'autre espèrent de Dieu la perfection, la parfaite charité, mais la première celle qui chemine par la voie ascétique détermine et doit déterminer elle-même les moyens dont elle a besoin pour atteindre la perfection. Aussi, dans l'oraison, elle doit préciser ses demandes, entrer, en quelque sorte, en pourparlers avec Dieu pour obtenir de lui telle faveur déterminée, telle grâce, à tel moment, dans telles circonstances. Et Dieu, habituellement s'adapte à ses exigences car il a cédé à l'âme le rôle principal dans le travail de la perfection.

Mais à cela il y a des inconvénients car la prudence humaine se trompe souvent. Elle juge nécessaire ce qui parfois est nuisible. De là, dans la voie de l'oraison ordinaire des déconvenues et de pénibles surprises. Malgré sa sincérité et son incessante demande, l'âme n'a pas obtenu précisément cette grâce concrète qu'elle sollicitait et elle s'étonne, se trouble et parfois se décourage. C'est le côté humain de la vie d'oraison ordinaire.

Rien de tel dans l'oraison contemplative.

Ici l'âme agit habituellement sous la motion du Saint Esprit; elle espère fermement atteindre la fin, c'est-à-dire la perfection de la divine Charité, mais elle ne sait pas par quelle voie et elle ne doit pas le savoir, car Dieu s'est réservé de la conduire: *Tenuisti manum dexteram meam et in voluntate tua deduxisti me*¹⁾.

Le Saint Esprit veut bien choisir lui-même la voie à suivre et il la lui montre à mesure qu'elle avance; il daigne lui-même indiquer les moyens à prendre et il les lui donne en temps opportun; il ne lui laisse d'autre souci que d'attendre, avec confiance, de sa bonté et de sa fidélité, tous les moyens que Dieu jugera nécessaires ou utiles à son avancement.

¹⁾ Ps. 72. 24.

Ainsi l'âme n'a jamais de surprise ni de déception. Ses désirs sont toujours satisfaits. Ce qu'elle demande, elle l'obtient infailliblement, car elle ne demande que ce que Dieu, dans sa bonté infinie ne peut lui refuser: l'Amour parfait, le renoncement complet à elle-même.

Elle pratique donc à la lettre le précepte du Seigneur: *Jacta super Dominum curam tuam et ipse te enutriet*¹⁾; elle croit pleinement à la parole de Saint Paul: *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*²⁾).

3. Non seulement le motif et l'objet de l'espérance présentent des différences d'après que l'âme est guidée par la voie d'oraison commune ou contemplative, on peut même apercevoir des nuances dans le but final que se propose l'âme dans son travail spirituel.

Les âmes de la première catégorie ayant elles-mêmes la part principale dans le soin de la vie spirituelle songent, avant tout et presque exclusivement, à leur progrès personnel. Elles passent un temps considérable à examiner minutieusement leur conscience, à compter leurs actes de vertu et leurs défaillances, à inscrire avec soin leurs recettes spirituelles et leurs dépenses.

Dans la voie où elles cheminent, ce travail est, sans doute, utile mais il a l'inconvénient de les laisser toujours repliées sur elles-mêmes, en face de leur humaine misère et exposées aux inquiétudes et parfois au scrupule.

Les autres, sachant, par l'expérience intime, que leur Père céleste a soin d'eux: *quia ipsi cura est de vobis*³⁾, s'oublient elles-mêmes pour porter avant tout, pendant l'oraison, leur attention sur Dieu et sur sa divine volonté.

Puisque Dieu veut bien se réserver, dans leur vie spirituelle, la part prépondérante et ne leur laisser que le soin d'obéir, c'est évidemment, se disent-elles, parce que Dieu envisage, avant tout, sa propre gloire et que, en favorisant de la sorte sa petite créature, il veut exécuter par elle ses éternels desseins, pour son honneur à lui et pour le salut des âmes.

Alors, le but final de la sanctification de l'âme s'étend, l'horizon s'élargit et l'âme, dans ses aspirations, songe beaucoup à Dieu et peu à elle-même; elle s'occupe à lui demander des grâces pour les autres, elle aime à répéter: *sanctificetur nomen tuum, adveniat regnum tuum, fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra*⁴⁾).

Ces âmes ne vivent donc pas si concentrées en elles-mêmes que les premières: elles savent que Dieu a soin d'elles. Ellesregar-

1) Ps. 54, 23.

2) Rom. 8, 28.

3) Pet. 5, 7.

4) Mth. 6, 10.

dent davantage leur Père céleste, prêtes à exécuter ses moindres désirs: sicut oculi ancillae in manus dominae suae sic oculi nostri ad te Domine¹⁾).

Elles ne scrutent pas, avec une anxieuse minutie, leur conscience, mais elles demandent pardon à Dieu à chaque défaillance, comme l'enfant demande pardon à sa mère, puis elles passent outre sans s'en inquiéter davantage. Ne doivent-elles pas être avant tout occupées des intérêts de leur divin Père: in eis quae Patris mei sunt oportet me esse²⁾!

III. La Charité

L'oraison est, par excellence, l'exercice de la divine Charité. La Foi et l'Espérance préparent le terrain, mais la Charité unit la volonté à Dieu. Toutefois, cet exercice de l'amour se fait autrement dans l'oraison passive que dans l'oraison ordinaire.

1. Dans l'oraison ordinaire, l'âme est laissée, avant tout, à ses propres efforts aidés de la grâce ordinaire. Pour arriver à exciter en elle un grand amour de Dieu, elle doit tenir compte, dans une large mesure des lois psychologiques qui régissent les facultés de l'homme³⁾. L'intelligence éclaire et propose le bien, la volonté l'accepte et l'aime. Plus le bien est présenté d'une manière nette et attrayante, plus la volonté est prompte à l'embrasser, ardente à le poursuivre et persévérante à écarter les obstacles qui lui en dérobent la possession.

En dessous de cette connaissance et de cet amour d'ordre intellectuel, il y a, dans l'homme, la connaissance sensible et l'appétition correspondante. Cette dernière s'épanouit dans un ensemble d'émotions sensibles, appelées „passions“ ou émotions dont le centre est l'amour⁴⁾.

¹⁾ Ps. 122, 2.

²⁾ Luc. 2, 49.

³⁾ Saint Thomas, I. q. 79 et 82.

⁴⁾ Dans l'homme, il y a la connaissance intellectuelle et l'appétit raisonnable ou volonté; il y a aussi la connaissance sensible et l'appétition sensible qui est double: concupiscible et irascible. L'acte de la volonté, c'est l'amour, mais il prend différentes nuances et différents noms: joie, désir, tristesse etc, d'après la manière dont l'objet lui apparaît présenté par l'intelligence.

Quant aux mouvements de l'appétition sensible ils se ramènent à 11 espèces différentes nommées passions ou émotions sensibles. Ce sont dans l'appétit concupiscible: Amor, odium, desiderium seu concupiscentia, fuga vel abominatio, delectatio vel gaudium, dolor vel tristitia; dans l'appétit irascible: spes, desperatio, timor, audacia, ira.

Saint Thomas, I. II. q. 23, a. 4.

„ „ I. II. q. 25, a. 3. a. 4.

Or, comme l'homme est, à la fois, un être intellectuel et sensible, il se fait que les choses de pure intelligence, non colorées par la passion sensible ne font que peu ou point d'impression sur la volonté. Au contraire, quand un bien d'ordre intellectuel ou surnaturel est associé à une émotion sensible, son attrait devient puissant et parfois quasi irrésistible.

La raison en est que l'émotion sensible (la passion) tient de la matière et, dans son opération, est liée aux lois de la matière, lesquelles agissent par nécessité.

Si donc une âme veut réussir dans l'oraison ordinaire où les facultés de l'homme gardent leur pleine initiative, si elle veut parvenir à exciter dans la volonté un amour ardent, généreux, agissant envers Dieu, elle doit revêtir, en quelque sorte, les vérités divines d'attraits sensibles et les faire présenter ainsi par la volonté à l'intelligence.

La première partie de la méditation, c'est-à-dire, les considérations ne peut donc pas être une sèche étude, un alignement de principes ou une évocation abstraite des mystères de la foi. Elle doit, au contraire, comme il a déjà été dit plus haut, entrer dans les détails, rappeler p. e. avec précision, les épisodes de la vie ou de la Passion de Notre Seigneur, se représenter par l'imagination les circonstances de personnes, de lieu et de temps, entrer par le cœur dans les sentiments éprouvés par Jésus Christ ou la Divine Mère. Ainsi l'idée, la vérité proposée pénétrant jusque dans la partie sensible de l'homme, dans la région de l'imagination et des émotions, entraînera aisément, à sa suite, la volonté et la déterminera à des résolutions généreuses.

Il va sans dire que la part du sensible n'est pas et ne doit pas être la même à toutes les époques de cette première étape de la vie spirituelle ni qu'elle doive être la même chez tous.

Chez les uns, en effet, l'élément intellectuel domine soit par tempérament soit par éducation, chez d'autres le sensible joue le rôle prépondérant, sans absorber la part de la volonté raisonnable.

Pourtant, pour faire utilement l'oraison ordinaire et exciter dans la volonté un amour qui dépasse la sphère de la spéculation et se traduise par des oeuvres, il faut tenir compte des deux éléments: intellectuel et sensible.

2. Dans l'oraison de contemplation le procédé à suivre, pour enflammer l'âme du feu de la divine Charité, est beaucoup simplifié.

La connaissance de Dieu et de ses perfections étant infuse, la volonté n'a plus besoin de recourir habituellement aux industries de l'intelligence et de l'imagination, ni aux sentiments et aux émotions de la partie sensible. Elle reçoit directement un amour infus bien

plus intense et bien plus pur que celui qu'elle était parvenu à se procurer par tous ses efforts personnels aidés de la grâce ordinaire.

Mais plus le procédé est simplifié, plus il devient mystérieux et difficile à analyser.

Saint Thomas dit¹⁾ que, par le moyen des dons, le Saint Esprit se fait le principal Auteur des opérations de la volonté. Il dit non pas le seul Auteur mais le principal Auteur. L'action de la volonté n'est donc pas supprimée, elle est seulement subordonnée à l'inspiration du Saint Esprit.

Dans les phénomènes appartenant essentiellement à l'oraison infuse nous trouverons donc des traces d'un double élément: la motion du Saint Esprit et le mouvement des facultés spirituelles de l'âme obeissant à cette divine motion.

Le premier élément explique l'intensité des manifestations de l'amour infus, le second leur admirable variété.

Le premier a l'inconvénient de nous dépasser infiniment et de ne nous laisser entrevoir qu'une faible partie de son action, mais il présente l'avantage de se faire connaître à l'âme par une expérience intime, souvent par un goût suave et un contact délicieux. L'autre, l'élément humain, a ce côté défavorable d'être secondaire et de ne fournir par conséquent que des données incomplètes, mais il nous est plus personnel; il s'identifie avec nous-mêmes, il est le jeu même de nos propres facultés. Il suffit donc d'analyser l'opération de nos facultés humaines pour se former une certaine idée de ce qui se passe, d'une manière plus intense, dans l'oraison infuse.

3. Suivons un instant cette analyse.

L'intelligence présente le bien et la volonté aime et accepte ce bien. Mais, l'intelligence peut présenter ce bien sous plusieurs aspects, soit comme un objet déjà possédé, soit comme un bien non encore possédé et difficile à atteindre mais pourtant accessible, soit comme une chose dont l'obtention demande nécessairement le renversement des obstacles.

La volonté suivra docilement les indications de l'intelligence et son amour (*amor*) sera successivement joie (*gaudium*), désir (*desiderium*), espoir (*spes*) et audace (*audacia*)²⁾.

Puisque la connaissance amoureuse infuse et acquise ont les mêmes facultés pour théâtre nous devons retrouver dans la première ce que nous venons de constater dans la seconde. Toutefois, comme l'oraison infuse a pour origine une action toute puissante du Saint

¹⁾ In Rom. 8: 14, lect. 3.

²⁾ Saint Thomas I. q. 79, q. 82.

„ „ I. II, q. 23 et 25.

Esprit, les phénomènes qui l'accompagnent seront beaucoup plus intenses.

Nous y rencontrerons du côté de l'intelligence une lumière supérieure que nous révélera Dieu tour-à-tour comme un Bien incompréhensible que l'âme possède actuellement, puisqu'elle en ressent en elle-même le délicieux contact, ou comme un Bien souverainement désirable qu'elle ne possède pas encore pleinement, dans lequel elle découvre toujours de nouveaux attraits. Ou encore, ce Dieu si grand et si Saint lui apparaîtra comme un Bien difficile à atteindre devant lequel ses péchés et ses mauvaises inclinations dressent de continuels obstacles.

Du même coup, dans la volonté l'amour prendra différentes formes d'après l'angle sous lequel le Bien lui a été présenté.

Cet amour (a m o r) sera tour-à-tour un doux repos en Dieu, une jouissance (g a u d i u m) inexprimable, ou bien un désir (d e s i d e r i u m) véhément, une aspiration brûlante vers ce Dieu qu'elle ne possède pas autant qu'elle voudrait. D'autrefois, son amour prendra la forme d'une confiance illimitée, d'un abandon complet, d'un espoir (s p e s) invincible en ce Dieu qu'elle voit si aimable, si difficile à atteindre, mais, en même temps, si plein de bonté et de miséricorde. Enfin, son amour se changera en audace (audacia), en force irrésistible quand l'âme voit se dresser devant elle des obstacles lui barrant la route vers la possession de son Bien suprême¹).

Outre les effets doux et consolants de l'oraison mystique, il y a les épreuves, les peines intérieures qui prennent dans certaines âmes des proportions extraordinaires.

Poursuivons donc notre analyse.

4. En énumérant les différentes manières dont l'intelligence peut envisager un bien et le présenter à la volonté, j'ai différé de mentionner celles où ce bien est mis en opposition avec un mal²). Ce mal peut se présenter comme un obstacle à l'acquisition du bien, comme un obstacle insurmontable, comme une entrave

¹) Quand l'amour ordinaire soit raisonnable, soit sensible produit par le simple jeu des facultés humaines est très intense, il a une répercussion dans la partie corporelle de l'homme, il se manifeste extérieurement par les soupirs, les larmes, les cris, les gestes, la langueur, la jubilation et d'autres signes semblables.

De même, et à plus forte raison, l'amour surnaturel infus éclate parfois en manifestations extérieures corporelles d'autant plus intenses ou impétueuses que l'amour infus est plus fort. C'est ainsi que s'expliquent la plupart des phénomènes extérieurs qui accompagnent parfois la contemplation: la langueur d'amour, les larmes, la quiétude, l'ivresse spirituelle, la blessure d'amour et quelquefois l'extase.

²) Saint Thomas I. II. q. 23, a. 2.

actuelle à la possession du bien, comme un poids qui l'accable actuellement. Dès lors, l'amour que la volonté porte à ce bien, se nuance, du coup, de haine du mal opposé, de fuite de ses atteintes, de tristesse, de crainte, de colère et même de désespoir.

Or, ce qui se produit dans l'appétition raisonnable et sensible de l'homme sous l'empire de la connaissance, se produit, d'une manière plus intense, quand une lumière beaucoup plus élevée est infuse directement par Dieu.

La lumière infuse ne montre pas seulement Dieu et ses Perfections mais, par contraste, le néant, la déchéance de l'âme elle-même, son inclination foncière au mal. Cette perversité peut lui apparaître sous plusieurs aspects: comme un obstacle à l'obtention de sa fin dernière, comme un mal insurmontable, comme la cause de sa misère et de son dénûment présents, comme un mal qui l'accable et la terrasse. La justice de Dieu vengeur de ses crimes, peut lui apparaître comme un obstacle à son éternel bonheur et favoriser dans la volonté les mouvements au moins apparents de haine (odium) et d'aversion (fuga) de Dieu, de crainte (timor), de désespoir (desperatio), de colère (ira) contre elle et contre Dieu et surtout d'une profonde et incompréhensible tristesse (tristitia)¹).

Concluons. La conduite à tenir par l'âme favorisée de l'oraison de contemplation consiste, non pas à produire par ses efforts humains, la connaissance et l'amour, mais à l'accepter humblement et avec reconnaissance de la part de Dieu qui veut bien les lui infuser gratuitement.

Sa conduite vis-à-vis des effets consolants de la contemplation doit être de ne pas chercher à les intensifier, de ne pas les rejeter et de ne pas s'y attacher. L'unique chose, qui compte devant Dieu, c'est l'amour.

Sa conduite, enfin, vis-à-vis des effets douloureux et des épreuves de la vie contemplative est de les accepter avec le même empressement qu'elle a mis à accueillir les douceurs, puisqu'ils ne sont qu'un autre aspect du même amour qu'elle porte à Dieu. Elle doit seulement s'humilier profondément devant Dieu et lui demander la grâce de ne pas faiblir dans l'épreuve.

(La fin prochainement)

¹) Quand les mouvements de l'amour humain contrarié sont violents, ils rejaillissent sur le corps et trahissent leur véhémence par les signes extérieurs propres aux émotions de l'appétit irascible: colère, tristesse etc.

De même dans l'oraison infuse les peines intérieures arrivées à un certain degré d'intensité, produisent leur répercussion dans la partie corporelle et occasionnent parfois des langueurs, des maladies, des troubles organiques dont la science ne parvient pas à découvrir la nature.



о. Др. Г. Костельник

Ordo logicus

(Dr. Gabriel Kostelnyk — De ordine logico)

SUMMARIUM. I. Ordo logicus et ordo realis constituunt duas separatas partes, quae tamen inter se nequaquam parallelae sunt. Distinctio inter „faciem“ et „radicem“ conceptus. Conceptus ut actus psychicus („radix“) pertinet ad ordinem realem eiusque legibus subiacet; ut actus pure logicus („facies“) solummodo imaginem rei constituit legibusque prorsus alii generis subditus est. Discrepantiae inter ordinem logicum et realem enumerantur. II. Exempla commixtionis ordinem inter logicum et realem apud Heraclitum, Parmenidem, Zenonem ex Elea, Pythagoram, Platonem, Aristotelem, scholasticos, Spinozam, Hume, Cantium. III. Exempla commixtionis ordinis logici cum ordine reali in mathematica. Paralogismi hodiernorum mathematicorum solvuntur. De mendis „logicae mathematicae“.

I

Ріжниці між логічним і річевим порядком

1. Поняття й річи становлять дві відмінні сфери й відмінні порядки: „ordo logicus“ і „ordo realis“.

Під поняттями тут треба розуміти тільки розумові чи то абстрактні поняття. Змислові зображення, особливо ті, котрі безпосередно відбираємо під впливом ділань річий на наші змисли, безпосередно сполучують нас з реальним світом і його порядком.

Для нашого розуму власне вони є первісним і безпосереднім репрезентантом речевого порядку. Річи в світі виступають тільки осібками, з повним змістом... Аналогічно й змислові зображення представляють нам тільки осібників, з безконечно багатим змістом...

Розумові поняття зовсім інакше збудовані, в іншій стилі. Вони утворюють свій спеціальний порядок — „ordo logicus“. Тай тут треба мати на увазі розумові поняття, як вони виглядають самі про себе. Заапліквані до реального світа вони можуть приноровлюватися до речевого порядку — під багатіма поглядами ще куди точніше, ніж змислові зображення. Атже власне розумовими поняттями критикуємо й доповнюємо змислові зображення, доходимо до вірнішого й точнішого образу реального світа.

Поняття творить наш ум у тій цілі, щоби ними опанувати дійсний світ. Отже могло би здаватися, що логічний порядок буде вповні паралельний з річевим порядком, як се Spinoza ви-

разно приймав: „Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum¹⁾“. Та в дійсності воно не так. А се з двох причин: а) поняття творить наш ум не на те, щоби були річами, тільки образами річий; б) наш ум має інстинктовну тенденцію, щоби опановувати дійсний світ якнайпростіше.

Задля тих двох причин логічний порядок відхилюється від форм і законів дійсного світа, й має свої спеціальні форми й закони, свій стиль. Ціллю сеї нашої розвідки є: вислідити ті форми й закони.

* * *

2. Річи мають свою вартість як позиції буття, незалежно від людської свідомости (проблема про залежність світа від божої свідомости не належить до логіки). Земля і світ існували давно перед появою людської свідомости в буттю.

Поняття мають вартість як „образи річий“ у людській свідомости, а не як самі річи. Поняття представляє нам річ, і власне з того свого боку, з котрого воно є образом річи, має воно свою логічну вартість.

Щоби се стало вповні ясним, треба розрізнити „корінь“ і „лице“ понять. Поняття виступають тільки в свідомости. Зі свідомости вони сходять у підсвідомість, де перебувають у непнятній для нас формі, й можуть знова явитися в свідомости (можемо собі їх „пригадати“). Коли поняття знаходиться в свідомости, то воно, як і ціла свідомість, не „висить у воздуху“. Плесо свідомости має свій „корінь“ у цілій душі (від матеріальних умовин абстрагуємо). Якби порівняти свідомість зі світлом електричної лампи, то ціла машинерія електричної лампи з доставою електрики включно представлятиме „корінь“ свідомости. Й поняття мусять мати свій „корінь“. Різні психічні сили мусять входити в гру, щоби я собі міг усвідомити „2“, „трикутник“, „сонце“... Мусить бути „матеріал“, з котрого ті поняття є збудовані; сей матеріал мусить бути підданий психічним (і фізіологічним) законам. Власне се є „корінь“ понять. Коли я собі усвідомлю „ніщо“, „неєство“, „ніколи“, „ніюдин“, то логічна вартість отсих понять рівняється 0 (зеро), одначе сі поняття мусять мати свій позитивний психічний „корінь“ — не инакше, як поняття з позитивним змістом. Маляр, що хоче намалювати темну ніч, мусить до сього ужити конкретної барви — не инакше, як для намальовання світла.

Значить, що кожде наше поняття є разом і конкретно річю і має своє місце in ordine reali. Воно є психічним актом. Одначе не є воно тою річю, яку представляє, зображує. Се начальна правда в пізнанню. Моє поняття „нічого“ не є нічим як психічний акт; „сонце“ не є сонцем, „трикутник“ не є трикутником... Про „корінь“ понять ми ніщо ближше не можемо знати. Власне тому поняття мають вартість тільки як образи, а не як річи („корінь“)²⁾.

¹⁾ Ethices, pars II. propos. VII.

²⁾ Мої терміни „корінь“ і „лице“ понять схожі з термінами „поняття, як психічний акт“ і „поняття, як логічний акт“, одначе не вповні.

„Лице“ понятьь се їх льогічна вартість у свідомости, їх значіння. „2“, „трикутник“, „сонце“, „дуб“... се ріжні льогічні вартости, а не одна й та сама. Се ріжні образи в мойй свідомости. Як на сітчанці ока відбиваються образи річий, так можемо собі уявляти, що й у свідомости відбиваються образи річий — подуманих. Однак подумане сонце не є дійсним сонцем, тільки його проєкцією в мойй свідомости, його образом.

Чи сонце, як „Ding an sich“, дійсно існує та чи воно доступне для нашого пізнання, отся проблема находиться поза обсягом льогіки. Але до льогіки належить ствердити, а) що мое поняття сонця супонує сонце, як річ, котра існує зовні мойого поняття сонця, та б) що всякі зміни (поправки, доповнення) в мойм поняттю сонця, якщо вони мають мати об'єктивну вартість, можу переводити тільки з огляду на сонце, як річ, котра існує зовні мойого поняття сонця.

Чи мій приятель N тепер спить, чи сидить, чи живе, чи помер, се не від того залежить, як я собі про се думаю (я можу про се всіляко думати), тільки від того: як у дійсности, т. зн. зовні мойх понять, він мається. Поняття залежні від річий, а не навиворіт.

Так отже і з того боку виходить, що поняття не є предметом, який представляє.

Поняття достроюється до предмету саме з того свого боку, котрим воно не є подібне до своєї конкретної реальности, значить: своїм „лицем“, а не своїм „коренем“. „Лице“ понятьь находиться в площині свідомости, а їх „корінь“ у підсвідомости. І як свідомість, так і поняття (вониж є змістами свідомости) становлять окрему, своєрідну форму буття, окремий ордо, де володіють законами зовсім иншого стилю, як між річами. Річи мають вартість як конкретні позиції в буттю. Поняття мають таку вартість тільки зі сторони свого „кореня“, як психічні акти; а зі сторони свого „лиця“ вони мають вартість не як конкретні позиції, тільки як свого стилю (ідеальні, льогічні) реляції до річий.

Анальогія з фізичного світа: відбитка в зеркалі має вартість не як конкретна позиція буття, тільки як реляція до того предмету, котрого вона є відбиткою. Значить, що відбитка в зеркалі має трансцендентну вартість.

Такі поняття мають трансцендентну вартість. Між поняттям і його предметом завсіди мусить заходити розділ—трансценденція. Се справи не змінє, чи предмет поняття є поза обсягом мойого організму, чи в мойому організмі, або навіть у мойй душі. Коли я думаю про свою волю, чи про свої чуття, чи навіть про якесь своє по-

„Корінь“ поняття засадничо означає психічну конструкцію поняття від сторони несвідомости в сторону свідомости. А „поняття, як психічний акт“ означає психічну структуру поняття загалом, всежтаки переважає в ньому напрям структури поняття від сторони свідомости в сторону несвідомости. В тім значінню ми й уживатимемо сей термін. Про „корінь“ понятьь дійсно не можемо нічого близше знати. Зате про „поняття, як психічні акти“ дещо знаємо.

няття, то моя воля, мої чуття, моє поняття є зовні „лиця“ тих моїх понять, котрими я їх схоплюю. Можливо, що поняття, про котре думаю, має свій „корінь“ у близькому сусідстві з „коренем“ поняття, котрим думаю, одначе се не становить ніякої полекші для мене, бо поняття уподібнюється до свого предмету не своїм „коренем“, тільки своїм „лицем“. Я мушу трансцендентно приглядатися предметови, щоби його схопити свідомістю. Без трансценденції між поняттям і предметом неможливо було би помилитися в своїх осудах про предмет тай справляти свої похибки. Отже не було би ніякої різниці між правдою й неправдою. Якби поняття мали вартість річий, якби були тими річами, котрі представляють, то що я собі подумав би, се тим самим було би конкретною дійсністю.

Тоді наше думання не було би пізнаванням, але творенням дійсности. А тим ціла логіка перестала би бути логікою.

3. Річі представляються як хвилеві ускладнення конкретного буття і мають вартість доти, доки існують. Передпотопіві звірята вигинули, й вже не мають участі в буттю. В конкретному світі заходить час, себто безнастанна зміна, й що нині є, се завтра вже може не бути. Оскільки поняття є конкретними (психологічними) позиціями, остільки й вони піддані сьому закону конкретного буття. Повстають, змінюються, зникають. Се відноситься до „кореня“ понять, а властиво до понять, як психічних актів. Тепер собі усвідомлюю поняття „Поліфема“, звізди „Марса“, Сократа, а за хвилю вони зникнуть із моєї свідомости. Але оскільки поняття творять *ordo logicus*, то вони стоять понад часом. „Лице“ понять, як таке, має вартість *sub specie aeternitatis*. Сю форму вартости помітно виражає інфінітив дієслів: жити, знати, бути...

Але в дійсності ту саму форму вартости мають усі інші логічно-граматичні форми понять: іменники, як трикутник, сонце, рожанка...; прикметники: добрий, великий, веселий...; прислівники: досить, сильно, гарно...; приіменники: за, перед, по... Се вічні логічні вартости: трикутник означає всі трикутники, що були, є, будуть, або тільки могли би бути. Так само: веселий, гарно, за...

Поняття се типи, отже правила. Тому й мають вартість правил. Правило задержує свою вартість і тоді, коли ми не усвідомлюємо собі його. Його вартість проєкціонована в дійсний світ, і де існує предмет, до якого правило відноситься, там воно зобов'язуюче, хоч би ніхто про се й не думав. Ми так і розуміємо наші поняття, що трикутник є трикутником, золото золотом, дуб дубом... не тільки тоді, коли хтось про них думає, але й тоді, коли про них ніхто не думає.

Могло би здаватися, що одиничні (розумові) поняття становлять виїмок. Алеж бо й вони мають вартість вічного правила з тою різницею, що стосуються тільки до одного випадку. Сократ *in ordine logico* від віків і на віки є своїм власним типом, що є *incommunicabilis* іншим.

З „льоґічного порядку“ можемо перейти до „річевого“ двома шляхами: а) або самою інтенцією, б) або обмежуванням вартости понять через інші поняття, отже синтезою понять. „Я“ означає всяке „я“, що було, є й що могло би бути. Анальоґічно „тепер“, „сей“, „тут“, „кінь“, „сонце“... Та коли відношу „я“ до себе, тоді воно означає мене; коли поняття „коня“ відношу до сього коня, то воно означає власне отсей випадок конкретного буття. Власні імена й назви, заіменники: сей, той, котрий..., а передовсім моменти нашої конкретної участі в буттю (тепер сиджу, пишу...) самі собою звертають нашу інтенцію у сторону „річевого ряду“.

Синтетичним способом: „753 року перед Христом założено Рим“, „тепер дощ паде“, „завтра буде 12.XII.1928. року“, „сей дуб“.

Як з того видно, абстрактні поняття самі зі себе є загальними (мають вартість правила), одначе вони можуть функціонувати також як одиничні.

4. Річи ділають на себе боротьбою, себто важенням сил: більша сила перемагає меншу власне задля своєї більшости.

Оскільки поняття є членами „річевого ряду“, остільки вони також підпадають під сей закон конкретного буття. Поняття тут виступають у звязку з волею, чуттями, вражіннями, які можуть усувати їх зі свідомости, або навпаки: підпомагати їх; одно поняття може боротися з другим за місце в свідомости, може його витиснути зі свідомости, а може з ним і „зростися“ задля близького сусідства (поняття, що разом виступали в свідомости, пригадують одно друге) і т. п. Все те відноситься до понять, як психічних актів. Але поняття, як льогічні акти, підпадають зовсім иншого стилю законам. Не диференціуються вони боротьбою, напором одних на других, як се уявляли собі філософи психольогісти, не розріжнюючи як слід психольогічного й льогічного боку понять. $2 \times 2 \in 4$, а не 5, хоч 5 є більше, отже психольогічно повинно би бути сильніше, як 4. „Поліфем“ є нереальне поняття, хоч се поняття представляє нам більшого чоловіка, як дійсні люди. „Кожда зміна мусить мати свою причину“ — так ми мусимо думати не тому, мовби поняття зміни було психольогічно сильніше від поняття причини, або навпаки, й мовби накидувалось одно на друге; тай не тому, мовби сі поняття були психольогічно зрослі зі собою (як Кант приймав), бо якщо йде про нашу психольогічну спромогу, то ми можемо собі подумати, що „зміна не мусить мати своєї причини“, одначе притім розуміємо, що сей осуд не має льогічної вартости (стійности).

Поняття, як льогічні акти, диференціуються між собою своїми льогічними значіннями. А се зовсім инший стиль, як стиль диференціяції конкретних річий. Рівновагу тут становить принцип згоди (conformitas), а не принцип сили. Часть є менша від цілости, бо се включається в змісті поняття „части“, а так само в змісті поняття „цілости“. „Золото“ є реальне поняття, бо воно є згідне з предметом золота в річевім порядку. Не окупація, не перемога, тільки правда тут є виразом стійности. А неправда є виразом безсилля. Проекція свідомости, незгідна з пред-

метом, тратить свою вартість перед проєкцією, котра згідна з предметом.

5. Річи існують як зорганізовані цілості. Всі прикмети золота, дуба, коня... існують у конкретних тих річах здинені, творять одну цілість. Аналогічно уладжені наші змислові перцепції (зображення), котрими безпосередно схоплюємо явища конкретного світа.

Але наші абстрактні (загальні, розумові) поняття у відношенню до дійсних річий представляються як части, з котрих шойно треба складати цілість річи. Тай то під двома зглядами: а) чоловік, котрий з досвіду не знає, що таке дуб, може довідатись про се тільки з нашого опису — словами вказуватимемо йому, як він має поскладати свої (йому вже відомі) поняття, щоби витворив собі поняття дуба: дерево, велике, з грубою, потрісканою корою, тверде, з таким листям, з таким плодом... б) Дуб нараз посідає всі свої прикмети, але ми не всилі нараз усвідомлювати собі всіх його прикмет, і мусимо його природну цілість розложити на часті, т. зн. на ріжні поняття, тай одно по другім усвідомлювати собі їх.

В річевім порядку є повний еквівалент тільки для тих наших понять, що мають граматичну форму (конкретних) іменників. А те, що виражають наші поняття в граматичних формах прикметника, дієслова, прислівника, числівника і приіменника, се здійснене або здійснюється на річах, чи в річах. Дуб є великий, росте, один, над землею... А „велике“, „рости“, „одно“, „над“... окремо, само про себе, не існує.

6. Першою консеквенцією того є, що логічні категорії, себто логічна субстанція і її акциденци: єство (річ), прикмета, бути-ділати-терпіти... (форма дієслів), відношення, не накриваються впозні з реальними категоріями. Вони представляють розложено те, що в річевому ряді становить нерозривну цілість.

Небавом побачимо, що логічний порядок під иншим поглядом відноситься до річевого порядку саме навпаки: що в річевім порядку виступає розділено, се в логічнім порядку стягнене в єдність. (Квестії, що в'язуться з метафізичною субстанцією, себто, що становить метафізичну субстанцію, яка є ріжниця між субстанцією і акциденсами, не належать до логіки.)

7. Другою консеквенцією того факту є, що „суть (essentia) річий“ инакше мається в річевім порядку, як у логічнім.

а) Суть річий у річевім порядку завжди є повна, а в логічнім порядку тільки схематична. В трикутнику, як факті, здійснені всі тригонометричні правила, які ми знаємо і яких не знаємо. В конкретному золоті, дубі... здійснені всі прикмети й закони, що становлять природу тих єств.

А в логічнім порядку до суті річий зачисляємо тільки деякі прикмети — доцільно дібрані. Ось чому ми так поступаємо: а) ми не знаємо всіх прикмет річий, отже й не можемо всіх усвідомити собі; б) в одному моменті не можемо собі усвідомлювати багато понять, отже не можемо

успіомлювати собі богато прикмет річи н а р а з. Тому з усіх відомих нам прикмет якоїсь річи вибираємо такі, на підставі котрих найлекше і найяснійше можемо відріжнити ту річ від інших, подібних до неї річий. В той спосіб творимо всі дефініції і взагалі всі абстрактні поняття.

б) З того знов слідує, що в річевім порядку нема ріжниці між поняттями Аристотеля *οὐσία πρώτη* (*substantia prima*) і *οὐσία δεύτερα* (*substantia secunda*), а в льогічнім порядку заходить ріжниця між тими поняттями: *οὐσία πρώτη* се конкретна річ (*quae non praedicatur*), *οὐσία δεύτερα* се абстрактно поняття природи річи (*quae praedicatur*).

в) Конкретні сути річий находяться в часі, змінюються й пропадають. Залізо перетворюється в іржу, з яйця розвивається пташина, дуб сохне й гине...

Льогічні сути річий, як загалом усі абстрактні поняття, стоять понад часом і тому їх вартість незмінна й непропаща, як се вже сказано.

Отсю вічну вартість абстрактних понять свідомість проєкціонує у сферу реального буття, й відси то схолястики поняли сей льогічний закон як метафізичну засаду: „*essentiae rerum sunt necessariae, immutabiles, aeternae et indivisibiles*“.

Власне тому, що схолястики обмежили отсю засаду тільки до *essentiae rerum* та що понимали її як метафізичну, а не льогічну засаду („*essentiae rerum*“), давала вона їм привід до ріжних субтельних паральогізмів.

Як сказано, отся засада відноситься до всіх абстрактних понять — без огляду на те, чи се будуть поняття, котрі представляють нам сути річий, чи їхні акциденци.

Коли усвідомлюємо собі абстрактні поняття „криве“, „зелене“, „протягле“, „акциденци“..., то й тут беремо під увагу тільки те, що має загальну вартість, що „сущне“ (з огляду на природу даного акциденци), не йнакше, як при поняттях, котрі нам виражають суть річий: трикутник, куля, ростина, дуб...

Отже яким правом стоїть схолястична засада: „*essentiae rerum sunt necessariae...*“, таким самим правом можна би поставити засаду: „*accidentia rerum sunt necessaria, immutabilia, aeterna, indivisibilia*“. З того вийшов би абсурд.

А в дійсности таким самим, хоч скритим, абсурдом є та засада, віднесена до „*essentiae rerum*“, бо як акциденци дійсних річий змінюються й пропадають, так само й сути річий. Дійсні річи не є правилами для буття, тільки спеціальними випадками тих правил, що їх представляють наші абстрактні (загальні) поняття. А тільки правила є вічні і незмінні.

г) Із сказаного слідує, що в льогічнім порядку нема акциденцив. Кожде абстрактне поняття, взяте само про себе, є типом, правилом, що має загальну й вічну вартість і нема в ньому ніяких акциденцив. До акциденцив доходимо тут тільки через реляцію одних понять до других: для поняття „органічне єство“ ростини й звірята є акциденсами; для поняття „звіря“ акциденсами є хребовці й безхребовці; „малий трикутник“ є акциденсом супроти поняття „трикутник“, одначе він є правилом, отже суттю, для всіх малих „трикутників“.

А ще поняття діляться на такі, котрі представляють нам „*individuum vagum*“, як золото, дуб, кінь, та на такі, котрі представляють нам чисті абстракції, як криве, слава, ходити. Очевидно, що ці другі поняття в порівнанні з першими представляються як акциденци. Але се тільки їх релятивна функція, бо самі про себе вони є так само самостійними і „конечними в собі“ поняттями, як золото, дуб, кінь...

Отже можемо поставити таке правило: Абстрактні поняття самі з себе стоять понад акциденциами (саме тому, що стоять понад часом, понад зміною і розділом), однак не можуть функціонувати як акцидентальні.

А се правило зовсім не стосується до річевого порядку. Конкретні річипіколи не виступають без акциденциів. Отсеї дуб має не тільки природу дуба (те, що виражає наше абстрактне поняття „дуб“), але й різні свої індивідуальні питоменности, зн. акциденци: свою величину, свій вік, своє уформовання кори... В річевім порядку дуб не є акциденциом для „ростини“, ростина не є акциденциом для „органічного ества“, а „криве“, „слава“, „ходити“... не можуть бути самостійними явищами.

Вправді й у річевім порядку *stricto sensu* нема акциденциів. У річевім порядку існує завсіди тільки один момент, щораз інший. А в тім моменті всяка прикмета, котру якась річ має, є конечна (абстрагуємо від ділань людської волі). Вона повстала, бо саме так зложилися причини, отже мусіла повстати. І в тім моменті та прикмета не може не бути. Щоби її усунути, мусять зачати ділати якісь нові причини. А наслідок тих причин також буде конечний, бо фізичні причини ділають механічно (*necessitate naturae*), а так само механічно реагують річи на чуже ділання. Крива гілляка сього дуба, фактичне потріскання його кори мусіли повстати (якби не мусіли, то й не повстали би), і в тому моменті не можуть не бути. Отже під тим поглядом не є вони акциденциами.

Отсеї перспективи філософи емпірики засадничо придержуються, й тому приходять до твердження, що в природі нема ніяких акциденциів. Вони признають тільки „ментальну суть“ річий, а в так понятій сути дійсно нема акциденциів.

До акциденциів у річевім порядку приходимо, коли ментальні фази річий порівнюємо з нашими абстрактними поняттями, що служать нам як правила для буття. Ми спостерігаємо сей дуб в одному, другому, третьому... моменті, спостерігаємо різні дуби, й те, що постійне і спільне всім дубам, стає змістом нашого абстрактного поняття „дуб“; а те, що змінне й у різних дубах різне, вважаємо за акцидентальне — себто за таке, що не є конечно звязане з природою дуба.

Притім ми виразно, або бодай скрито супонуємо, що в природі є воплочені правила (типи й закони), значить: ефекти розуму, і власне тому ми оправдано можемо понимати природні явища як каденції загальних правил. Якщоб у природі не було ніяких правил, якщоб усе:

було ефектом сліпого припадку, як се матеріялісти приймають, тоді наш розум не мав би свого кореляту в природі, а се значить, що логіка нашого розуму була би зовсім непридатна для опановання природи. Тоді світ був би книжкою, котрої мова й письмо були би зовсім недоступні для нашого розуму.

8. Логічні класифікації не накриваються з речевими класифікаціями. Не йде нам тут про те саме, про що нам ішло, коли ми говорили про категорії. Категорії представляють найвищу класифікацію понять, що відносяться до одної річі (субстанція й акциденси). А класифікація в звичайній значінню представляє порядок понять, що відносяться до різних річий.

В логічнім порядку „ростина“ становить відміну (species) „органічного ества“, а „чоловік“ становить відміну „звірят“. Але в речевім порядку нема „органічного ества“, нема „ростини“, нема „звіряти“ в загальнім значінню, тільки є окремі роди й відміни рослин і звірят. І тому тут кожний рід є найвищим родом для себе. Конкретний чоловік не походить від якогось „загального звіряти“, тільки від людей. До одної відміни належать тут ті осібняки, котрі могли би походити від тих самих родичів (н. пр. білоскірий чоловік М і N); до окремих відмін належать ті осібняки, котрі могли би походити від тих самих родичів, але в дальшій лінії (н. пр. білоскірий чоловік М і чорноскірий чоловік X); до окремих родів належать осібняки, що ніяк не могли би походити від тих самих родичів (н. пр. риба—ворона—кінь).

У мертвій природі хемічні елементи становлять найвищі роди. (Теорія еволюції, як і та теорія, котра каже, що всі хемічні первні є тільки спеціальними укладами одної праматерії, не належать до логіки).

9. Поняття „бути“ (esse, sein) має подвійне значіння: а) „бути“ в відношенню до логічного порядку й б) „бути“ в відношенню до речевого порядку („існувати“).

Подумане золото включає в собі логічне буття (існування): воно є (існує) в логічнім (схолястики сказали би — в метафізичнім) порядку. Дійсне золото включає в собі реальне буття: воно існує в речевім порядку.

Не кождо му поняттю і не завсіди приписуємо реальне „бути“ чи „існувати“. Саме з того приводу поняття „бути“ в реальнім значінню становить окрему категорію, котра має своє місце в класі понять, що їх схоплюємо в формі дієслів.

Аристотель не признавав сеї категорії, як і переважна часть логіків до нині не признає її з того приводу, що „бути“ має трансцендентальне значіння, і включається в кожній иншій категорії.

Се правда, алеж так само поняття субстанції скрито включається в кожній иншій категорії, бо годі собі котрунебудь з них усвідомити без супоновання субстанції („прикрета“ чогось, „стан“ чогось, „відношення“ чогось — а те „чогось“ включає в собі поняття субстанції). Вже те, що наш розум на-

ходить потребу розуміти „бути“ окремо від усіх інших дієслів, свідчить, що „бути“ в реальному значінні становить окрему категорію. Зрештою не розходиться тут тільки про те одне поняття „бути“, але й про інші, котрі виражають спеціальний спосіб буття, як тревати, повстати, спати, мовчати..., котрі поняття не підходять ані під одну з вичислених Аристотелем категорій у формі дієслів (ділати, терпіти, посідати, лежати).

10. Між есенцією (суть річі) й екзистенцією (істновання річі) в логічному порядку заходить суцна ріжниця. Логічне буття належить всім поняттям з того титулу, що вони є поняттями. Воно нерозривно включається в усіх поняттях. Але реальне буття не належить поняттям з того титулу, що вони є поняттями. Поліфем, кинотавр, золота гора є поняттями, однак їм не належить присудок дійсного буття. Логічна есенція й реальна екзистенція се два окремі поняття, незалежні одне від другого, й тому між ними заходить суцна ріжниця.

Але в річевім порядку нема ніякої ріжниці між есенцією й екзистенцією (так, як у логічному порядку нема ріжниці між есенцією і її логічним буттям). Се абсурд: приймати якесь таке конкретне єство (чи як незалежну субстанцію, чи як складову частку субстанції), котре було би тільки „екзистенцією“, а не було би ніякою здетермінованою природою.

Основою на засаді „*essentiae rerum sunt necessariae, aeternae...*“, одна частина схолястиків приймала, що між есенцією й екзистенцією заходить *distinctio realis* (і донині є ще заступники сеї думки). Значить, що екзистенція є окремим єством (складовою частку всіх єств) так, як вона є окремим поняттям у логічному порядку. *Īx nervus probandi* ось який: метафізичні есенції є вічні; якби в них включувалася екзистенція (реальна), тоді всі річі були би вічні, несотворені...

Правда така, що есенції річий є тільки логічно вічні, а — як у таких — включається в них логічне вічне буття (логічна екзистенція).

11. В річевім порядку існують тільки осібняки: се золото, се й дуб, се й кінь... А в логічному порядку існують тільки загальні поняття: золото взагалі, кінь взагалі... (Однак, як сказано, вистарчить наша інтенція чи то аплікація загального поняття до осібняків, як таких, щоби те поняття функціонувало як одиничне.)

Се та ріжниця між логічним і річевим порядком, про яку ми вгорі згадали. Під поняття „дуб“ підпадають усі конкретні (й можливі) дуби. Отже логічний порядок тут представляє в єдності те, що в річевім порядку з кінечности розділене.

12. З того слідує, що в логічному порядку нема ріжниці через число (*numero*). В річевім порядку є ріжниця через рід (*genere*), через відміну (*specie*) і через число, а в логічному порядку є тільки перші дві ріжниці. Через рід ріжниться н.пр. риба і чоловік; через відміну — білоскірий чоловік і чорноскірий чоловік; через число — чоловік¹ (Іван), чоловік² (Марко), чоловік³ (Петро)...

В логічному порядку нема одиничних понять. Скільки разів усвідомлю собі поняття „чоловіка“, то його логічна вартість за-

всіди остає одна й та сама, хоч се щораз інший психічний акт. Ріжницю тут можу досягнути тільки так, що до поняття „чоловік“ додаю якусь нову ознаку, н. пр. чорноскірий, учений, добрий (чоловік), але се буде ріжниця через відміну, а не через число.

13. До осібняка в логічним порядку доходимо так, що поняття „єства“ щораз обмежуємо іншими поняттями, аж стягнемо його об'єм на 1. А в річевім порядку осібняка не повстають через обмеження загального буття, тільки через нову позицію здетермінованого буття.

14. Коли приглянутися вичисленням ріжницям, що заходять між логічним і річевим порядком, то стає ясно, що форми думання не можуть бути формами існування. В річевім порядку не може розлучено існувати те, що в логічним порядку існує розлучено (н. пр. існування, криве, зелене, плавати); в річевім порядку не може загально існувати те, що в логічним порядку існує загально (конкретні загальні єства неможливі); конкретні річи не можуть існувати понад часом, отже не можуть існувати без акцидентів. Але й деякі поодинокі поняття мають такі форми, котрі не можуть бути формами існування. Золото, дуб, ворона, поняті як осібняки, можуть бути формами існування. А ніщо, ніодин, математичне безконечне (ряд чисел без кінця), минувшина, будучність... не можуть бути формами існування. Річ не може вихилитися в будучність, себто випередити час, і не може повернути в минувшину — сього може доклати тільки свідомість у формі понять.

Вправді до логіки се не належить, одначе нитка думок доводить нас тут до погляду, котрий голосили деякі філософи: що тільки в безконечнім єстві, значить в Абсолюті, противенства між свідомістю й реальним буттям можуть бути вигладжені, зведені в єдність („coincidentia oppositorum in Absoluto“ Миколи з Кюес). В Абсолюті свідомість наскрізь проникає кожду його реальну „точку“, і в той спосіб зводяться в ньому в єдність: реальне буття і свідомість, безмежність і обмеженість (індивідуальність), вічність і час, єдність і розділеність...

15. Не треба думати, що тим нашим вичисленням уже вичерпані всі ріжниці, які заходять між логічним і річевим порядком. Вичерпуючо вичислити ті ріжниці се для людського ума неможлива річ — так, як н. пр. неможливо вичислити всі прикмети золота, дуба, коня... Твори природи годі людським умом наскрізь проникнути, а ordo logicus се твір природи — не йнакше, як кождий організм. Для приміру наведемо бодай ще одну ріжницю, якої ми досі ще не вичислили. Складові часті в реальному світі є одна побіч другої; а складові часті абстрактних понять не є побіч себе, але в своєрідному відношенні. Н. пр. „чоловік“ логічно складається з понять: єство — органічне — з чуттям — розумне, але ці поняття, коли знаходяться в синтезі „чоловік“, не є ані побіч себе, ані в собі в простірному значінні, тільки „є разом“ у якомусь невисказаному психічному відношенні.

II.

Історичні приміри змішання логічного й річевого порядку

1. Усвідомлення ріжниць між логічним і річевим порядком в історії філософії дуже повільно розвивалось. Коли під тим кутом приглянемося історії філософії, щойно тоді отся проблема стане перед нашими очима з цілим своїм значінням.

В історії філософії ніякі інші паральогізми не мали такої позірної сили, як ті, котрі ґрунтувались на змішанні логічного й річевого порядку. Чимало з них через тисячі літ удержувались як наглядні метафізичні засади або висліди тай донині удержуються. Здемаскувати їх, виказати їх нестійність власне тому тяжко приходитьсь, що вони є правдивими в логічному порядку, якщо се приміри, де логічний порядок змішаний з річевим; або вони є правдивими в річевім порядку, якщо се приміри, де річевий порядок змішаний з логічним.

Треба виразно завважати, що змішання логічного порядку з річевим може бути подвійне: а) коли питоменности логічного порядку приписуємо річевому порядку; б) коли питоменности річевого порядку приписуємо логічному порядку.

В історії філософії замітні не тільки поодинокі приміри змішання логічного й річевого порядку після обох наведених форм, але замітні й типи між філософами, котрі гравітують до логічного, або до річевого порядку. Як на загал, то раціоналісти гравітують до логічного порядку і його питоменности залюбки приписують річевому порядку; а сензуалісти й емпірики гравітують до річевого порядку і його питоменности приписують логічному порядку. Одначе є також виїмки.

2. Таким виїмком був уже Геракліт (около 500 р. перед Хр.), котрий, хоч раціоналіст, всетаки гравітував до річевого порядку. В його світогляді основне значіння має думка про безнастанну зміну — „*πάντα ῥεῖ*“. Навіть Бог підлягає тій зміні¹⁾. Отже для Геракліта якраз те є засадничим й абсолютним, чого нема в логічному порядку (конкретний час, безнастанна зміна). Власне тому, що в логічному порядку нема конкретного часу, абстрактні поняття представляються як типи, як викінчені взори. Для Геракліта такі взори не існують, а існують тільки безнастанне переливання одної форми в другу²⁾, чого виразом є огонь, на думку Геракліта, праелемент усіх річий.

Філософи з елєатської школи були перші в історії грецької філософії, котрі засадничо гравітували до логічного порядку. Вони не признають зміни, не признають

¹⁾ „Gott ist Tag und Nacht, Winter und Sommer, Krieg und Frieden, Überfluss und Hunger; aber er nimmt verschiedene Gestalten an, wie das Feuer, das, mit Gewürze vermengt, nach dem Dufte eines jeden benannt wird“. Geschichte der alten Philosophie von Hans Meyer. München 1925. Стр. 27.

²⁾ „Unsterbliche sterblich, Sterbliche unsterblich: sie leben gegenseitig ihren Tod und sterben ihr Leben“. Ibid. Стр. 25.

повставання. Нема розділу між річами, нема множення річій, а є тільки одно, яке є всім, — „*ἐν καὶ πᾶν*“ — так, яку логічним порядком, де всяке поняття є виразом одного й того самого поняття „єства“.

3. Парменід (сучасний з Гераклітом) послідовно довів елеатську ідеологію до формального утотоження буття з думкою, значить: річевого порядку з логічним. У ХІХ ст. те саме зробив німецький філософ Hegel („логічний ідеалізм“).

Зенон з Ел є діалектичним способом доказував елеатські тези, що відносились до фізичного світа (нема повставання, руху, множення річій...). Притім він переважно надуживав математичне безконечне, змішуючи логічний порядок з річевим. Зенон, оскільки знаємо, був перший в історії філософії, котрий усвідомив собі ряд математичного безконечного і творив докази з покликом на сей ряд. Як між якиминьбудь двома числами лежить безконечний ряд чисел: $\frac{1}{2}, \frac{1}{4}, \frac{1}{8}, \frac{1}{16}, \frac{1}{32}, \dots, \frac{1}{\infty}$, так — на думку Зенона — й між якиминьбудь двома точками в просторі лежить безконечний ряд точок. Отже рух не можливий, бо щоби стріла перелетіла від точки А до точки В, то мусила би перелетіти безконечну дорогу, а се неможливе; з того самого приводу половина якогось часу мала би рівнатися цілості того часу, а се значить, що в дійсности нема часу, нема зміни...

Розважанню математичного безконечного опісля присвятимо окремих розділ. Тут тільки повторимо ту загальну правду, яку ми вже були піднесли, а саме: що математичне безконечне належить до таких членів логічного порядку, які (формально) не можуть бути здійснені в річевому порядку, от як ніщо, загальність, минувість, будучність...

4. Питагор і його школа, оскільки приймали, що суть річій становить число, остільки змішували логічний порядок з річевим. Число, як таке, є абстракцією, що в логічному порядку є окремим членом (поняттям), одначе в річевім порядку воно, як таке, не може існувати, отже й не може творити сути річій.

Оскількиж питагорейці думали, що в природі панує точний лад, який дається виразити чисельними пропорціями й реляціями, то — очевидно — вони тут в праві (а не старинні атомісти, котрі все пояснювали через „*concursum atomorum*“ — „збіг атомів“), що новочасні природничі науки (фізика, астрономія, хемія, біологія...) наглядно виказали.

5. Для порівняння згадаємо й софістів. Вони не тим виріжнилися, начеб змішували логічний порядок з річевим, тільки тим, що обезцінювали логічні закони, а замість них висунули суб'єктивний психологічний чинник, і вважали його за рішачий у процесі пізнання. „Чоловік (зн. суб'єкт) є мірою всіх річій“ (Протагор).

6. З усіх філософів Платон змішав логічний порядок з річевим найбільше типово, зате й найбільше плідно. Цілу логічну сферу він просто гіпостазував — своєю наукою про „ідеї“.

Шлях, котрий довів його до тієї науки, був ось який: Від свого вчителя Кратила, гераклітівця, Плятон переймив погляд, що річи світа піддані безупинній зміні, отже заєдно знаходяться між буттям і небуттям. Сей погляд приймали й софісти (Протагор), і виснували з нього заключення, що об'єктивної правди нема. Плятон пішов иншим шляхом. Він розрізняв змисловий (матеріальний) і розумовий (духовий) світ — *βρατον καὶ νόητον γένος*. Тільки предмети матеріального світа піддані гераклітівській zasadі *πάντα ῥεῖ*. Тому про них можемо мати тільки змислове пізнання (*δόξα*), але не знання (*νόησις, ἐπιστήμη*). Але що в дійсності маємо й знання, то мусять існувати також незмінні предмети знання. Власно се ідеї. Їх собі Плятон уявляє як нематеріальні, самостійні, вічні, незмінні, звершені (типові), загальні, а zarazом також індивідуальні, єства. Бог (деміюрг) сотворив світ у той спосіб, що вічні ідеї „відбив“ у (вічній, несотвореній) матерії. Річи знаходяться в безупиннім звязку зі своїми (свогого роду) ідеями: вони мають участь в ідеях, і тільки через ту участь вони є тим, чим є (членами свогого роду). Ідеї становлять суть (*essentia*) всіх річий.

Отже ціле наше знання (себто пізнання загальних, конечних у собі правд) відноситься до ідей. Незвичайну плідність сеї теорії Плятона посвідчує історія. Фільософи разураз повертали до науки Плятона про вічні ідеї, й находили в ній багато субтельних проблемів — льогічних, метафізичних і психольогічних, які в тій науці вправді не є поставлені з належним розрізненням, всетаки їх вирішення містить у собі субтельні, великої ваги, правди.

Під тим оглядом Плятон становить якраз противенство до Канта: Кант великий поставленням проблемів, але не їх вирішенням; Плятон великий вирішенням проблемів, а не їх поставленням.

Коли науку Плятона про „ідеї“ обчистити від гіпостазовання на всіх лініях, то вона вийде вповні поправною й незвичайно цінною. „Ідеї“ тоді стануть абстрактними поняттями, членами льогічного порядку, які представляють звершені типи, які є загальними, а всетаки можуть функціонувати як індивідуальні і т.д., як се знаємо. Оправдано Плятон приймав, що без таких „ідей“ ми могли би мати тільки змислове пізнання (як безрозумні звірята), але не могли би мати знання — задля недостачі відповідного інструменту (*instrumentum scientiae*). Тим, що Плятон зробив „ідеї“ гіпостазованими єствами, вирішив він zarazом можливість знання і з метафізичного боку: якщоб у світі не було постійних законів, форм, що правильно повторюються, то наш розум не находив би в світі таких предметів, до котрих міг би прикладати свої абстрактні, загальні поняття. Значить, що „книжка природи“ писана розумом, і саме тому наш розум може ту книжку читати — осягати знання.

Плятон вже й сам спотикався в своїй науці про „ідеї“ — саме тому, що він тут, засадничо змішав льогічний порядок з річевим, а що можливе в льогічнім порядку, се неможливе в річевім. Спершу він приймав, що всякому нашому загальному поняттю відповідає окрема „ідея“, отже також „краса“, „бридкість“, „зло“... мають свої „ідеї“; в пізнійшій віці обмежив „ідеї“

тільки до таких еств, які природа витворює (чоловік, рожа, золото...).

В логічним порядку се можливе, що н. пр. поняття „око“ представляє нам усяке око: як людське, так звіряче, сякої чи такої будови; око в живому організмі, як і те, що виняте з організму (мертве), намальоване око... Тут одно й те саме поняття, відповідно змодифіковане, стосуємо до всіх тих випадків. Але якщо „ідеї“ є конкретними словами, то вони не можуть функціонувати загально в той спосіб, як функціонують поняття. Чоловік, як „ідея“ Плятона, мусів би мати свої власні два ока; муха свої власні два ока, своєї будови і т. д.; а для ока винятого з організму, мусіла би існувати окрема „ідея“ ока... Отже неможливою була би одна ідея, яка підпорядковувала би під собою всі й усякі ока. А „ідеї“ Плятон власне в тій цілі придумав, щоби досягнути таке підпорядкування. „Ідея“ се в нього *ἐν ἐλί πολλῶν*.

7. Аристотель, ученик Плятона, відкинув „ідеї“ свого вчителя як зайве повторення річий. Одначе вдійсности відкинув він „ідеї“ лиш остільки, оскільки вони мали би існувати десь поза річ а ми; а приймив їх остільки, оскільки вони існують у річ а х. Замість трансцендентного гіпостазування поняття приймив він іманентне в річ ах¹). Ніхто в історії філософії не змішав логічного порядку з річевим так скрито й так геніяльно, як власне Аристотель. Ще й нині є ціла філософічна школа, котра не бачить, не хоче бачити того змішання.

Після науки Аристотеля кожда фізична річ складається з двох принципів: з „матерії“ (*materia prima*), що є пасивним принципом, і з „форми“ (*forma rei*), що є активним принципом.

„Форми“ річий се ніщо иншого, як „ідеї“ Плятона, встромлені в матерію. Не є вони ані матерією, ані духом, ані якимсь третім фізичним еством — вони тільки „є“ *κατ' ἐξοχήν*, як і абстрактні поняття. Так само, як „ідеї“ Плятона. І так само вони в Аристотеля ділять ества на роди й відміни (на осібняки ділить ества матерія, як схолястики висловлюються: „*materia signata*“); становлять суть річий річий; мають загальний характер²); вони вічні (Аристотель приймає, що гинуть тільки осібняки, а роди — отже „форми“ — вічні, як і світ).

Отже своєю наукою про „форму“ Аристотель загіпостазував ті всі поняття, котрі *sensu distributivo* відносимо до конкретних річий, як до тих, що їх природа витворює, так і до тих, що їх люди витворюють. Пригадує се остаточну редакцію „ідей“ Плятона.

Але Аристотель ще одним, своїм оригінальним, шляхом перевів паралельність між логічним і річевим порядком. А саме тим, що загіпостазував поняття „можливости“, „спромоги“ (*potentia*). Вдійсности те поняття не може мати свого формального кореляту в річевім порядку, як не можуть мати сво-

¹) „Aristoteles hat an die Stelle der transcendenten Hypostasierung eine immanente gesetzt“. Hans Meyer, o. c. Стр. 269.

²) „Die Form ist infolge ihrer Verwandtschaft mit der platonischen Idee ein Allgemeines, das Allgemeine in Einzelnen, das in den vielen artgleichen Individuen vervielfältigt wird“. Hans Meyer, o. c. Стр. 289.

його формального річевого кореляту й інші поняття, н.пр. „будучність“, „минувшість“, „математичне безконечне“, „ніщо“... „Потенція“ в Аристотеля се щось, що не є ані реальністю, ані „нічим“, але *tertium medium* між буттям і небуттям.

Потрібною була така концепція для Аристотеля, щоби зясувати можливість повстання¹⁾. Елсати поставили альтернативу: ніщо не може повстати ані з того, що вже є (бо воно вже є), ані з того, чого ще нема (бо „*ex nihilo nihil*“). Аристотель в ту альтернативу встроїв *tertium medium*: „потенцію“, як жерело всякого повстання.

Вже се є повним загіпостазованням поняття „можливости“. Та Аристотель пішов ще дальше, й у природі визначив навіть місце й подрібний характер отсій „потенції“. М а т е р і я, оскільки її уявляємо собі без усякої „форми“, зн. „*materia prima*“ — се „чиста потенція“. Таким способом абстрактне поняття стало конкретною річю, а конкретна річ, матерія, стала абстрактним поняттям²⁾.

Як бачимо, Аристотель аж з двох сторін, які взаємно доповнюють себе, змішав льогічний порядок з річевим: від сторони „форми“ і від сторони „потенції“ (матерії). „Потенція“ се вправді тільки одно поняття, алеж воно обіймає весь фізичний світ, отже доторкається всіх наших понять, які стосуємо до фізичного світа. З тих рацій „метафізика“ Аристотеля се на половину льогіка. При таким подвійнім, а основнім змішанню льогічного порядку з річевим в аристотеліків, треба бути дуже осторожним на їхні аргументи й засади, що виведені на підставі їхніх понять „потенції“, „форми“, „есенції“, „субстанції“. Атже з нестійних преміс правильно слідує нестійний висновок.

8. Ми вже мали нагоду зясувати схолястичну засаду, що впливає з аристотелівської метафізики: „*essentiae rerum sunt necessariae, aeternae, immutabiles, indivisibiles*“. Якщо замість „*essentiae*“ підставити тут пражерело сього поняття, „*ideae*“ (Плятона), то справа стає ясною також історично.

Так само ми вже зясували засаду, яку приймала одна часть схолястиків: „між есенцією й екзистенцією заходить *distinctio realis*“. Вона основується на змішанню льогічного порядку з річевим.

Задалеко завело би нас, якщоб ми хотіли вичислити бодай замітніші засади, котрі находили признання між схолястиками, а основувалися, як і наведені дві, на змішанню льогічного порядку з річевим. Для приміру наведемо слідуочі три: 1) „*substantia non accipit plus et minus*“, 2) „*substantia est tota in quacumque parte rei*“, 3) „*primum, quod cadit in intellectum, est quidditas rei*“.

Ті всі три засади стійні (друга з черги бодай релятивно стійна) в льогічнім порядку, але не в річевім. Субстанція, як поняття, не приймає „більше й менше“, бо поняття субстанції не представляє нам конкретної субстанції з усіми її нюансами,

¹⁾ Історично перебрав Аристотель отсю концепцію від Геракліта.

²⁾ „Das menschliche Denken hebt mittelst Abstraktion diese Möglichkeit als etwas Gesondertes heraus, und Aristoteles liess sich verleiten, diesem Abstraktionsprodukt nicht bloss eine gedankliche, sondern eine reale Selbständigkeit zuzusprechen“. Meyer, o. c. Стр. 268.

тільки її схему, а та схема, як знаємо, є „necessaria, immutabilis, indivisibilis“. Чоловік у логічному порядку є саме чоловік, а не „більше“ або „менше“, як чоловік. Коли йому додати щось „більше“, то він перестає бути чоловіком, а стає „надчоловіком“, се зн. новим поняттям, новою логічною субстанцією.

Під тим оглядом (одначе не також під кожним іншим) поняття мають мозаїковий характер: що в дійсному світі становить continuum змін, се в логічному порядку мусимо розкладати на різко відділені від себе частини — себто поняття. Річи в світі повстають, змінюються, пропадають — значить, що конкретні субстанції повстають, змінюються, пропадають. Отже конкретні субстанції приймають „більше“ або „менше“: людське мертве тіло, коли розкладається, є щораз менше „людським“ тілом; яйце, в котрому розвивається курятко, є щораз менше яйцем, а щораз більше курятком.

Субстанція воздуха, води, золота... є ціла присутна в кожній частинці воздуха, води, золота... Але субстанція рослини, звіряти, чоловіка не є ціла присутна в котрійнебудь частинці рослини, звіряти, чоловіка. З того видно, що також у перших примірах, де ми взяли під увагу неорганічні ества, треба поставити розрізнення. Вода в кожній своїй частинці є правдивою й комплетною „водою“, одначе тут ми в дійсности маємо на думці есенцію („природу“) води, а не її субстанцію. Есенція й субстенція се поняття, яких часто можемо вживати одно замість другого, все-таки вони не є вповні тотожні: есенція має більше логічний характер, субстанція знов конкретний характер (тому можемо говорити про есенцію чистих абстракцій, як слава, краса, число, але не про їх субстанцію). Субстанції становлять ті конкретні сили (позиції), котрі творять дану річ. Отсю кроплю води творять зовсім інші позиції матерії, як ту кроплю води (*distinctio numero*).

Отже іншу субстанцію (свою власну) має отся кропля, а іншу та. Ба навіть іншу есенцію має отся кропля, а іншу та — таку саму есенцію („вода“), одначе не ту саму *numero*. В логічному порядку ми абстрагуємо від дистинкції *numero*, й тому одно й те саме поняття „вода“ відносимо до кожної кроплі води.

„*Primum, quod cadit in intellectum, est quidditas rei*“. Така природа нашого розуму, що ознаки всякого явища стягаємо в єдність (синтетичну цілість) зараз у першому моменті, як тільки те явище найдеться в нашій свідомости. Власне отся синтетична єдність поняття — се його *quidditas* (есенція, суть): всі, доступні нам, ознаки золота стягаємо в єдність — „золото“, всі ознаки дуба стягаємо в єдність — „дуб“... Доки ознак якогось явища не можемо сполучити в єдність, доти ці ознаки виступають перед нашою свідомістю тільки як „щось“, що ближше не є определене... (н. пр. „щось там рухається“).

Однак ся *quidditas* є тільки логічно-психологічною, а тим самим не мусить вона бути й річевою (згідною з дійсністю). Її наш розум dokonує на підставі тих ознак, що йому *hic et nunc* доступні, й оскільки він у них зорієнтувався. Об'єктивна суть для нас нераз дуже тяжко доступна, й цілі сто-

ліття й тисячліття минають, заки людський ум її схопить (н. причим є сонце? місяць? небесна півкуля? полярне світло?).

Отже схолятична засада „*primum, quod cadit...*“ відноситься тільки до логічно-психологічної суті явищ.

9. Spinoza, як се ми вже на початку сеї розвідки згадали, приймав засаду: „*Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum*“. Доказував він сю засаду дуже просто: „*Nam cuiuscumque causati idea a cognitione causae, cuius est effectus, dependet*“¹⁾. Стільки всього!

Власне на підставі сеї ложної засади Spinoza доказував свій монізм. Субстанція, яка в нього рівнозначна з Богом, се „*id, quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat*“²⁾.

Таке абсолютне поняття, незалежне від інших, маємо тільки одно, а се „єство взагалі“ (*ens transcendentele*). Алеж се поняття не має й не може мати свого кореляту в річевім порядку.

Що субстанція може існувати тільки одна, се Spinoza доказує, утотожуючи річевий порядок з логічним: „*In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae eiusdem naturae sive attributi*“. „*Si darentur plures distinctae (res, substantiae), deberent inter se distingui vel ex diversitate attributorum, vel ex diversitate affectionum*“³⁾. Доказ, як видно, не узглядноє ріжницькі п и м е г о, й тому він нестійний.

Так само нестійним є твердження Spinoz-и: „*id necessario existit, cuius nulla ratio nec causa datur, quae impedit, quominus existat*“⁴⁾. Spinoza приймає паралельність між логічним і річевим порядком, отже що існує в логічним порядку (що дається подумати), се повинно існувати також у річевім порядку; а якщо тут не існує, то тільки тому, що йому щось стоїть на перешкоді. Але що в дійсности нема такої паралельности; тому в річевім порядку тільки те, що є, мусить мати свою причину, задля якої воно існує.

Spinoza, як і деякі схолястики, приймав *distinctio realis* між есенцією й екзистенцією. На тій підставі твердив: „*homo est causa existentiae, non vero essentiae alterius hominis (est enim haec aeterna veritas); ...et propterea si unius existentia pereat, non ideo alterius peribit; sed si unius essentia destrui posset et fieri falsa, destrueretur etiam alterius essentia*“⁵⁾. Вдійсности батько є причиною не тільки екзистенції, але й есенції свого сина — конкретної есенції, а не є причиною логічної (метафізичної) есенції „чоловіка взагалі“; конкретна есенція може пропасти, логічна ні. Spinoza, як видно, змішав конкретну есенцію з логічною.

(Докінчення буде)

1) *Ethics, pars II, propos. VII.*

2) *Ibid. pars I, defin. III.*

3) *Ibid. prop. V, demonstr.*

4) *Ibid. prop. XI, demonstr.*

5) *Ibid. prop. XVII, schol.*

De
Zacharia Kopystenskyj

eiusque „Palinodia“, opere polemico contra primatum R. Pontificis
et Unionem confecto

(Dissertatio dogmatico-historica)

§ 3. Argumentum Palinodiae (Continuatio)

C. Pars tertia

34. Nexus internus argumentorum. In tertia parte historica „Defensionis Unionis“ conatur Kreuza ostendere: a) Baptismum Rusciae accidisse tempore, quo post schisma photianum unio sedis Cpolitanae cum Romana restituta fuit, immo tempore Photii primos Slavorum Apostolos Cyrillum et Methodium sub oboedientia Romae fuisse (cap. 1). b) A tempore autem schismatis Caerularii multi metropolitae Kijovienses patriarcham Cpolitatum non agnoscebant (cap. 2). c) Consuetudinem patriarchis oboedientiam exhibendi, quae apud Kijovienses metropolitae invaluit, non esse legitimam, immo tamquam abrogatam esse habendam, a quo tempore a patriarchis scissio cum Roma renovata est (cap. 3–4). Quapropter damnum animae haec oboedientia secumfert (cap. 5).

Talem argumentationem Kreuzae retundere conatur Zacharias ostendendo: a) Rusciam ter baptisate non ex Roma, sed e Cnoli esse illuminatam, unde etiam Cyrillus et Methodius missi sunt (cap. 1. art. 1–3), neque ullus metropolita Kijoviensis sine benedictione patriarchae Cpolitani extitit (cap. 2). b) Ideoque iure divino et humano subiacet Ruscia Cpoli (cap. 3. art. 1–2), quae oboedientia benedictionem et salutem aeternam omnibus affert (cap. 4. art. 1–2). c) Michaëlem Caerularium, virum omnimodo eximium, excommunicationem iam a Sergio in R. Pontifices ob eorum defectionem a fide latam solummodo iterasse (cap. 5. art. 1–6).

35. (cap. 1). Non sine providentia divina accepit Ruscia baptismum ab Ecclesia Cpolitana. Explentes mandatum Domini de praedicatione universali evangelii non omiserunt Apostoli Sarmatiam, ubi Andreas protoclytus, qui aequae ac Petrus claves

Ecclesiae a Christo accepit (Mt. 18, 18; Jo. 20, 23) atque primatum inter Apostolos tenuit (Jo. 12, 22), Graecia, Thracia, Macedonia Pontoque peragrato venit atque Kijoviae crucem fixit, unde per Novgorodum et mare Germanicum Romam itineravit. Quod factum tamquam subiectio Rusciae sub patriarchatum Cpolitanum accipiendum est. Benedictio Andreae Ap. expleta est circa a. 866, quando tempore Photii et Basilii Macedonis Ruscia baptisate fuerit illuminata, prout Zonaras et Curopalates referunt. Primus episcopus Rusciae — Michaël, qui tunc a Photio missus est, miraculo patrato (evangelium in ignem iniectum, intactum evasit) plures baptisavit. Secunda vice baptisata est Ruscia circa a. 935 tempore Constantini VIII, prout Zonaras narrat, vel potius circa a. 970, prout Chronica Nestoris accipit, tempore Joannis Cimiscii et Basilii Scamadreni, cum princessa Olga, ava Vladimiri, simul cum multis bojaris baptismo illuminata est. Tertius baptismus sub Vladimiro circa a. 990. universalis in toto eius regno evasit. Narrationem suam de hoc tertio baptismo compilavit Zacharias Kopystenskyj tum ex Sobornicis tum ex Chronicis, unde multi anachronismi et inconsequentiae proveniunt: Ad Vladimirus baptismum accipere cupientem varii legati Mohammedanorum, Romanorum, Judaeorum venerunt suam religionem offerentes. Attamen ille suos legatos ad diversos populos misit, qui eorum religionem cognoscerent. Legati patriam reversi nonnisi graecam religionem propter pulchritudinem caeremoniarum amplectere suadebant, quam Vladimirus sine haesitatione accepit (Sobornik). Hoc factum est sub imperatoribus Basilio et Constantino, patriarchatum tenente Nicolao Chrysobergo, qui Kijoviam Cyrillum philosophum miserunt, ut Vladimirus in fide instrueret (Chronica). Tunc temporis Vladimirus expeditione in Chersonesum facta sororem imperatorum, Annam, in uxorem sibi postulavit, quod ei sub conditione baptismatis concessum est. Haesitans ante baptismum Vladimirus in caecitatem incidit, a qua post baptismum acceptum est liberatus Annamque in uxorem sibi duxit. Pace cum imperatoribus facta reversus est Vladimirus Kijoviam cum instructoribus fidei: Michaële metropolita (idem, qui sub a. 866 venit?) aliisque episcopis, presbyteris librisque liturgicis (Chronica). Metropolita Kijoviae, archiepiscopo Novgorodi, episcopis in aliis urbibus collocatis, religio graeca per totum regnum est diffusa, quam omnes populi sarmati (slavi): Bulgari, Serbi, Slovaci, Rusci, Chorvati, Moravi, Cechi, Lechi aliique acceperunt.

Proinde qui ab illa fide ad aliam nos vi seducunt contra ipsum Deum pugnant — concludit Zacharias. Si enim voluntas Dei fuisset, ut Rusci ex Roma fidem acciperent, hoc certe factum

esset illo tempore, quando legatio ex Roma ad Vladimirum venit cum proposito baptismi. Fideles autem in fide firmatos seducere ac scindere haeresis est. Ideoque hanc fidem a Deo nobis destinatam non possumus immutare neque S. Andream Apostolum et patriarchas Cpolitanos omittere malumusque martyrium, Deo sic volente, accipere, quam a vera fide paterna deficientes latinam amplecti monente Apostolo: esto fidelis usque ad mortem et dabo tibi coronam vitae (Apoc. 2, 10) (art. 1).

De Cyrillo et Methodio, qui secundum Zachariam tempore imperatoris Michaëlis III a patriarcha Methodio a. 845 ad gentes slavos missi sunt, narrans omnes vires intendit, ut ostendat illos non fuisse sub oboedientia R. Pontificis. Attamen factum peregrinationis Cyrilli Romam ad instar Athanasii vel Maximi Confessoris Zacharias non negat immo laudat papam Joannem III alphabetum cyrillicum approbantem linguamque slavicam, secundum illa verba Ap. Pauli: omnis lingua confiteatur, quia Dominus Jesus Christus in gloria Dei Patris (Phil. 2, 11), in usu liturgico permittentem. Rationes autem, cur Cyrillus et Methodius non potuerint sub oboedientia R. Pontificis esse, quinque enumerat: 1. quia non a papa sed a patriarcha Cpolitano missi sunt ad Slavos; 2. quia Ludmila, quam Boživoj, princeps bohemus, sibi in uxorem duxit, soror erat principis Serbiae; 3. quia si Apostoli Slavorum a R. Pontifice missi essent, novum alphabetum ad instar latini, non ad instar graeci excogitassent; 4. quia Sancti Venceslaus et Ludmila in calendario orthodoxo sub diebus 16 et 29 Septembris reperiuntur; 5. quia Hedviga, quam Jagello in uxorem sibi duxit, ipsa S. Scripturam in versione slavica legebat et monachos regulae S. Sabae Hierosolymitani ex urbe Praga Cracoviam vocavit illisque ecclesiam S. Crucis et Salvatoris secundum ritum orientalem fundavit, propter quod Cracoviae prima typographia librorum liturgicorum slavorum orta est.

Quae rationes probant etiam aliud factum, quod Zacharias extollit, nempe Slavorum Apostoli omnes sine exceptione Slavos: Moravos, Bohemos, Lechos, Slovacos et Slovenos in Pannonia habitantes religioni graecae adsciverunt. Immo et Hungari secundum ritum graecum sunt baptisati, quorum principes Bologudes, Gilas, Stephanus filius Gezae religionem graecam amplexerunt, a qua postea subdole a Latinis sunt avulsi, prout in Sobornicis et Prologis narratur. Etiam apud Lechos eradicata est graeca religio, quam Slavorum Apostoli seminarunt, per Adalbertum, Latinorum episcopum, qui postquam Hungariam, Moraviam, Bohemiam et Lechiam peragravit a Prussis est occisus, prout in Sobornicis sub die 14 Februarii in vita S. Con-

stantini legitur et a Cromero chronista comprobatur. Ideoque ad quem modum Latini religionem graecam apud Slavos eradica- runt, hoc modo latina religio a Husso, Luthero et Calvino era- dicata est, etenim secundum can. 28 Chalcedonensem tota bar- baria i. e. Bohemia, Lechia, Ruscia ad patriarchatum Cpolitanum pertinet (art. 2).

Tempore, quo baptisata est Ruscia sub Vladimiro, scissio inter graecam et romanam Ecclesiam iam erat stabilita. Illuminata est enim Ruscia baptismo sub patriarchis Nicolao Chrysobergo vel Sisinnio et Sergio, quorum nullus in unione fuit cum Sede Romana. Nicolaus Chrysobergus ad Vladimirus Cyrilum philo- sophum misit, qui illum monebat, ut caveat dolum romanum; Sisinnius fraterne monebat R. Pontificem, Sergius autem illum propter innovationem in symbolum illatam diptichis expunxit. Ideoque in Euchologiis vulgo Trebnicis iam ab antiquissimis temporibus ritus renuntiationis a latina fide pro accedentibus ad Ecclesiam orientalem est introductus, prout Patericon Kijo- viense accessionem Simeonis Varegi a St. Antonio et Theodosio acceptatam describens testatur (art. 3).

36. (cap. 2) Sicut fidem populus Rusciae e Cpoli sumpsit, ita et metropolitas semper ex benedictione patriarcharum Cpo- litanorum habuit, quod chronistae rusci aequae ac poloni testan- tur (Cromerus, Strykowski, Guagnin). Ut hanc continuitatem Zacharias ostendat, seriem metropolitarum Kijoviensium, quam Kreuza¹⁾ adducit, corrigit eliminando metropolitas, qui unioni favebant vel negando facta historica, quae tentamina unionis ex parte nonnullorum metropolitarum inita elucidant. Ad primam classem pertinent metropolitae: Isidorus, Gregorius, Michaël Rahoza, Ipatius Potzij, Josephus Rutskyj, ad secundam: Hilarion,

¹⁾ Series metropolitarum Kijoviensium secundum Kreuzam, quam etiam Zacharias generatim accipit: 1. Michaël (a. 1000), 2. Leontius (a. 1020), 3. Theopemptus (a. 1038), 4. Hilarion (a. 1051), 5. Georgius (a. 1063), 6. Joannes (a. 1080), 7. Joannes (a. 1090), 8. Ephremus (a. 1092), 9. Nicolaus (1102), 10. Nicephorus (1114), 11. Nicetas (1126), 12. Michaël (1127), 13. Clemens (1146), 14. Theodorus (1160), 15. Joannes (1170), 16. Constantinus (1176), 17. Nicephorus (1185), 18. Matthaenus (1200), 19. Cyrillus (1225), 20. Cyrillus clericus (1230), 21. Josephus (1237), 22. Cyrillus (1250), 23. Maxi- mus (1283), 24. Petrus Ruthenus (1307), 25. Theognostus (1328), 26. Alexius (1364), 27. Cyprianus (1378), 28. Photius (1407), 29. Gregorius Semivlach (1415), 30. Isidorus (1437), 31. Gregorius (1442), 32. Misaël (1474), 33. Si- meon (1477), 34. Jonas Hlezna (1482), 35. Macarius (1490), 36. Josephus Sol- tan (1497), 37. Jonas (1516), 38. Josephus (1526), 39. Macarius (1538), 40. Sylvester (1556), 41. Jonas Protasovyč (1568), 42. Elias Kucza (1577), 43. Oni- sephorus Divočka (1578), 44. Michaël Rahoza (1588), 45. Ipatius Potzij (1599) — Obrona Unii, pars III c. 2 in P. И. Б. IV, 227-38.

Clemens, Cyprianus, Gregorius Semivlach, Misaël. Metropolitae uniti: Isidorus, qui tempore Unionis Florentinae sedem Kijoviensem occupabat, et deinde Michaël Ragoza, Ipatius Potzij et Velaminus Rutskyj, qui tempore Unionis Brestensis munere suo fungebantur, tamquam apostatae a fide orthodoxa ex serie metropolitaram Kijoviensium eliminantur¹⁾. De Gregorio, subsecutore Isidori, qui certe unitus erat cum Roma nihilominus a nulla synodo condemnatus, impossibile esse dicit Zacharias, ut ille tamquam unita sedem Kijoviensem occuparet. Si autem sedem metropolitanam revera occupabat, certe non a papa, sed a patriarcha Cpolitano erat consecratus. Quod alteram classem metropolitaram Kijoviensium attinet, qui modo sine consecratione patriarchae, ut Hilarion et Clemens Smolatyč, sedem Kijoviensem occupabant, modo tamquam unioni faventes noti sunt, ut Cyprianus, Gregorius Semivlach, Misaël, alia et alia ratione Zacharias rem explicat. Hilarionem non a patriarcha, sed ab episcopis ruscis consecratum esse ideo dicit, quia tunc tempore Jaroslaus Sapiens, princeps Kijoviensis, bellum cum Graecis gerebat, sed bello finito certe Hilarion approbationem in sede metropolitana a patriarcha Cpolitano petebat eamque est assecutus. Clementem Smolatyč iterum ab episcopis ruscis a. 1149 sine benedictione patriarchae ideo consecratum esse Z. affirmat, quia sedes patriarchalis post abdicationem Michaëlis Oxitae vacabat, prout ex Niceta Choniata et ex Catalogo patriarcharum Armenopuli constat. De Cypriano, qui a patriarcha Nilo in sedem Kijoviensem consecratus est, nihil Zacharias suspicat. Etiam Kreuza nihil scit de sympathia unioni huius hierarchae, quae hodie certe constat. Gregorius Semivlach, secundum Kreuzam, petitionem una cum Euthymio Ternoviensi ad concilium Constantiense unionis causa scripsit²⁾, quod Zacharias aequae ac litteras Misaëlis, ad papam Sixtum IV a. 1474 scriptas, simpliciter negat.

Seriei metropolitaram Kijoviensium adnectit Zacharias seriem patriarcharum Cpolitano-
 rum post occasum urbis fungen-

1) Отступилъ православія и принялъ отъ папежа Евгенія кардинальскій титулъ. Той Исидоръ въ каталогѣ митрополитовъ Кіевскихъ не покладается... О отступленіи тамъ Михаила Рagoza, Ипатія и ихъ единомисльниковъ читай „Дѣи собору Берестійского зъ части православныхъ“, также и звержене и викляте ихъ... — Р. И. Б. IV, 1030, 1047.

2) On y Euthymiey, patriarcha Ternowski, Bulgaryn, kótorego tenże metropolit Hrehory wielce wychwala w kazaniu swym, pisali do Konstantieńskiego soboru Niemieckiego y prosili ich, aby obmyślali o zieżdzie, na kótorymby mogła się naprawić iedność Cerkwiey Greckiey y Łacinskiey—
 Obrona Unii, pars III. cap. 2. Р. И. Б. IV, 233.

tium secundum Theodosium Zygomalam¹⁾. Denique in speciali excursu de patriarcha Jeremia occasionem arripit, ut causam unionis episcoporum ruthenorum tamquam fugam poenae, quae a patriarcha maxime Cyrillo Terleckio, episcopo Luceoriensi, ob eius crimina (bigamiam, incontinentiam, occisiones, avaritiam) imminabat, exponeret ac peregrinationem Theophanis Hierosolymitani, hierarchiam orthodoxam restituentis (1620), tamquam divinum miraculum laudaret.

37. (с. 3) Contra argumentationem Kreuzae consuetudinem Graecorum, vi cuius illi oboedientiam patriarchae exhibent, vim suam amisisse, a quo tempore interruptus est nexus patriarcharum cum Romana Sede, quia a) negatio primatus est contra ius divinum, b) haec consuetudo multoties interrupta est per metropolitam, oboedientiam patriarchae reipsa non exhibentes, Zacharias in duobus articulis capituli tertii ita procedit:

a) Oboedientia patriarchae Cpolitano exhibita tum in iure divino et apostolico, tum in iure humano sive ecclesiastico (canones) sive pure humano (constitutiones imperatorum et praescriptio) fundatur.

Etenim non sine providentia divina Ap. Andreas protoclytus, Cpolitanae sedis fundator, in terris Rusciae verbum Dei praedicavit, similiter ex dispositione divina Ruscia triplici baptismo e Cpoli est illuminata. Ergo non potest Sedes Romana metere, quod non seminavit, neque bene acquisitum et possessum ius patriarchae sibi arrogare²⁾. Etiam ex dispositione iuris ecclesiastici, scilicet ex can. 28. concilii Chalcedonensis, dioeceses inter barbaros, i. e. in terris Rusciae, positae Cpolitanae sedi subiciuntur, prout canonistae Balsamon et Matthaeus Blastares exponunt. Deinde iure imperatorum Ruscia tempore Leonis Sapientis in cathalogum metropoliarum Cpoli subditarum relata est, tempore Andronici Palaeologi a patriarchis rescripta, responsa et benedictiones a propriis autem principibus chrysobullas acci-

¹⁾ Series patriarcharum Cpolitano post a. 1453 secundum Zachariam: Gregorius Mammias, Gennadius Scholarius, Isidorus, Joasaph, Simeon Trapezuntinus, Dionysius, Simeon Trapezuntinus (secunda vice), Raphaël, Maximus Manuel, Niphon, Dionysius, Maximus (altera vice), Niphon (altera vice), Joachim, Pachomius, Joachim (altera vice), Pachomius (altera vice) Theoleptus, Jeremias, Joannicius, Jeremias (altera vice), Dionysius Nicomediensis, Joasaph Adrianopolitanus, Metrophanes Caesariensis, Jeremias, Matthaeus, Gabriel, Theophanes Cariensis, Meletius, Matthaeus, Neophytus, Matthaeus (sec. vice), Raphaël, Neophytus (sec. vice), Timotheus, Cyrillus Lucaris.

²⁾ Немашъ ему жадного приступу тое жати, чого не с'б'ялъ, и набытое имѣнье патриаршее презъ гвалтъ выдерати. — Р. И. Б. IV, 1072.

piebat, postea vero a regibus polonis iura et privilegia religionis graecae specialibus constitutionibus cauta firmataque sunt. Denique iure praescriptionis pertinet Ruscia eiusque metropolitae ad sedem Cpolititanam, cum patriarchae semper metropolitas Kijovienses totiusque Rusciae designabant, consecrabant atque omne spirituale regimen exercebant, quod ius neque a regibus polonis usque ad ultima tempora restringebatur. Immo Stephanus Batorius rex in causa novi calendarii disposuit suo decreto a. 1584 nihil esse innovandum sine permissione patriarchae, quod edictum postea in duabus litteris ex a. 1585 et 1586 repetit. Etiam Sigismundus rex litteris suis ex a. 1589 permittit patriarchae Cpolitano Jeremiae II exercitium iurisdictionis in Ruscia et Lithuania.

Ergo nec iure divino nec humano pertinet Ruscia eiusque metropolitae ad Sedem Romanam. Ideoque episcopi, qui se huic Sedi subdiderunt pro apostatis habendi sunt, quorum apostasia nullum praeiudicium patriarchae Cpolitano affert (art. 1).

b) Propter apostasiam Isidori et Michaëlis Rahozae nullo modo interruptum est ius patriarchae super metropoliam Kijoviensem. Sicut propter Judae proditorem ac apostasiam ab apostolatu nullo modo dignitas aut officium apostolorum laesum est, sicut propter defectionem nonnullorum episcoporum et presbyterorum latinorum ad lutheranismum aut calvinismum nullum praeiudicium eorum eparchiae, quae Romae erat subiecta, evenit, ita nec papa quoddam ius super provinciam patriarchae Cpolitani subiectam acquirere potest. Proinde apostatae pro legitimis successoribus orthodoxorum metropolitaram Kijoviensium haberi non possunt, quia neque ratione fidei neque ratione consecrationis legitime a patriarchis procedunt. Sicuti nec Nestorius in sede Cpolitana, nec Honorius in Sede Romana pro legitimis habendi sunt propter apostasiam et haeresim, ita nec Isidorus et Michaël eorumque successores in sede Kijoviensi (art 2).

38. (cap. 4) Praetermittendo responsionem ad caput IV partis tertiae „Defensionis Unionis“, ubi Kreuza interpretationem „barbariae“ in can. 28 Chalcedonensem, quam ad terras Rusciae orthodoxi auctores referunt, crisi subdit, transit Zacharias ad refutationem sequentis capituli, V, „Defensionis Unionis“, ubi quaestio ponitur: quid emolumenti aut detrimenti sit patriarchae oboedientiam reddere? Refutatio consistit in simplici retorsione quaestionis a Zacharia, qui in duobus articulis ostendit: a) quid emolumenti sit reddere oboedientiam patriarchae, b) quodnam detrimentum animae afferat oboedientia R. Pontifici praestita.

Ad a) Patriarcha Cpolitanus invenitur in una, vera, catholica et apostolica Ecclesia, cuius ipse est illabefactata columna, quia veram fidem, prout a Patribus et consiliis tradita et exposita est, servat, sacramenta agnoscit et ministrat hacve vera fide Rusciam illuminavit, quae proinde illi iure divino, ecclesiastico et humano subiecta est (art. 1).

Ad b) Detrimentum animae patitur, qui papae subditus est, quia α) papa non est generale caput totius Ecclesiae, quae elatio signum est antichristi, β) papa fidem septem conciliorum non servat, γ) Ruscia non papae sed patriarchae est provincia, cuius immunitas a iurisdictione aliena canonibus servari iubetur, δ) deserere proprium praepositum et pastorem Judae proditioni equiparatur, ϵ) R. Pontifices ab Ecclesia orientali sunt excommunicati, propterea, qui communionem cum papa habet pro excommunicato habeatur (art. 2).

39. (cap. 5) Per modum additamenti affert Kreuza in fine partis tertiae suae „Defensionis“ narrationem secundum Baronium de schismate Caerularii, litteras excommunicationis in Michaëlem Caerularium a legatis R. Pontificis Cpoli derelictas, litteras Michaëlis Caerularii ad Petrum Antiochenum atque responsionem Petri ad Caerularium.

Quae omnia occasionem Zachariae praebent, ut in capite quinto et ultimo partis tertiae Palinodiae apponat: a) invalidae excommunicationi papae validas excommunicationes patriarcharum ipsiusque Caerularii in papam propter defectionem a vera fide latas, b) de vita et epistola Michaëlis Caerularii ad Petrum Antiochenum, c) de responsione Petri atque approbatione rationis procedendi Michaëlis Caerularii.

Ad a) Certum est, dicit Zacharias, excommunicationes patriarcharum et Michaëlis Caerularii in papam latas esse validas, quia propter eorum defectionem a fide inflictae sunt. E contra, paparum excommunicationes invalidae sunt tamquam quae in perversionem rectae fidei et foundationem ineptiarum Latinorum latae. Neque verum est Nicetam Stethatum in proprio monasterio libellum suum contra Latinos conscriptum combussisse, quia tam in graeco originali, quam in versionibus slavice adhuc invenitur (art. 1). Speciatim quoad excommunicationem papae in Michaëlem latam animadvertit Zacharias illam nullam vim habere posse, quia lata est a papa iam per sententiam patriarchalem excommunicato et quia non synodaliter, sed privatim inflictam est a dolosis legatis, in quos revertatur simulque in „uniatos“ illa excommunicatione gloriantes et patriarcham maledicentes (art. 4).

Ad b) Secundum narrationem Zonarae Michaël Caerularius ab Isaacio Comneno, cuius vitia castigabat, patriarchali sede orbatus est cooperante Michaële Psellio, qui in Caerularium varias obiectiones ementitus est. Sed post mortem Caerularii in exilio imperator cadaver eius cum honore Cpolim conduxit ibique sepelivit bonaque patriarchalia sibi iniuste arrepta restituit. Propterea nulla scripta hostilia contra Caerularium directa bonam eius famam confringere possunt (art. 2). Epistola eius, quam ad Petrum Antiochenum misit, humilitatem et modestiam, quacum ad papam in causa azymorum et auxilii Francorum contra Normanos scripsit, prodit. Sed papa superbiae cornua elevavit ac imperatori, domino suo, auxilium negavit, patriarchae autem in usu azymorum incorrectus restitit. Quod de Argyro, legatos Pontificios dissimulante, Caerularius in epistola ad Petrum narrat, verum est, quia sigillum laesum hanc dissimulationem confirmat (art. 3).

Ad c) Epistola Petri, quam Kreuza affert, non est authentica, sed falsificata speciatim in illis partibus, ubi in favorem Latinorum Petrus nonnulla profert. Etenim Petrus non potuit obicere Caerulario inadvertentiam eius chartophylaxi in tradendis factis historicis neque affirmare Agathonem fuisse praesentem in sexto concilio oecumenico, ubi soli legati Agathonis aderant. Similiter impossibile est, ut Petrus laridi suini et internorum usum laudaret, qui solummodo apud monachos occidentales obvenit. Talis enim usus canone 14 Ancyrano vetitur et Theodosius Peçerensis de latinis monachis expresse dicit illos larido uti. Sed ex illis laridis hodie apud Latinos usus carnis ad instar militum invaluit (art. 5). Etiam modum agendi Caerularii contra papam approbat Petrus, ut ex eius litteris ad papam et archiepiscopum Aquilaeae patet, ubi azyma reprobantur. Similiter notum est Petro synodale edictum contra Ecclesiam occidentalem sub patriarcha Sergio, quod evidens est ex eius expressione: „ex illo tempore, quando dissociata est a nostra sancta Ecclesia illa magna et apostolica Sedes, omnia mala invaluerunt“. Non dicit enim graecam Ecclesiam a Romana esse disiunctam sed vice versa. Alia autem expressio Petri manifestat eius animum contra „Filioque“, quod haeresim arianam appellat atque Michaëlem monet, ne desistat arguendo Latinos ex S. Scriptura aliisque scriptis sacris, donec illos ad cognitionem veritatis adducat.

Denique affert Zacharias alios auctores, qui „apostasiam latinam“ abominantur, ut Nicon in suo Tacticone (or. 32) et Benedictus papa, qui Leonem subsecutus ad quattuor patriarchas scripsit, ne post eius mortem Romanum Pontificem intra missam commemorarent, donec ab iis confessionem fidei acciperent,

quia Romae maledicta haeresis radices fixit Spiritum Sanctum a Patre Filioque procedere profitens, azyma aliaque mala seminans. Benedictum papam subsecuti sunt: 1) Adrianus, 2) Leo, 3) Stephanus, 4) Paschalis, 5) Eugenius, 6) Valentinus, 7) Gregorius, 8) Sergius, 9) Leo, 10) Joannes, 11) Benedictus, 12) Nicolaus, 13) Adrianus, 14) Joannes, 15) Martinus, 16) Adrianus, 17) Stephanus, qui omnes unanimes erant cum quattuor patriarchis. Hoc etiam scire oportet tempore imperatoris Leonis Sapientis Romae papam Formosum fuisse, qui initio rectam fidei professionem patriarchis orientalibus misit, post acceptum autem thronum haereses sparsit, propter quas Latini se a Graecis et quattuor patriarchis sciderunt. Quem Formosum subsecuti sunt: Bonifacius, Stephanus, Romanus, Theodorus, Joannes, Benedictus, Leo, Christophorus, quem ultimum patriarcha Sergius de professione fidei interpellavit. Cumque responsum acceperit Spiritum Sanctum a Patre Filioque procedere, una cum aliis patriarchis illum anathemisavit. Post Sergium autem Caerularius iterum Latinos haeresim manifeste profitentes condemnavit (art. 6).

D. Pars quarta

40. Nexus internus argumentorum. In parte quartasuae „Defensionis Unionis“ defendit proprie Kreuzu Unionem Brestensem contra obiectionem illegitimitatis, quam orthodoxi opponebant unioni ostendendo sine permissione patriarchae ac consensu status laicalis synodum Brestensem nullum habere pro ruthena Ecclesia valorem. In quinque capitibus ostendit Kreuzu: 1) Sine permissione patriarchae unionem Ruthenorum esse legitimam, quia haec unio, quasi prolongatio est Unionis Florentinae, cui patriarcha Joseph subscripsit¹⁾, Niphon autem patriarcha illam in epistola ad metropolitam Josephum Soltan (†1516) tamquam validam laudat. 2) Consensum status laicalis in rebus ecclesiasticis tamquam restantias caesaropapismi non posse admitti²⁾. Cpoli enim imperator, Mosquae magnus dux, in Polonia autem unusquisque nobilis clerum regit, quod est contra legem divinam et sententiam SS. Patrum.

¹⁾ Byśmy rzecz nową iaką przedtem niebywałą wszczęli moglioby to mieć mieysce. Ale ta rzecz od soboru powszechnego Florenckiego jest uchwalona, któremu episkopowie, metropolitowie y sami patriarchowie podlegaia. — P. И. Б. IV, 265.

²⁾ Ale to jest zły rząd, przeciwny prawu Bożemu y porządnemu ludzkiemu. Nie było tak na początku... niech czyta wielkiego nauczyciela Cerkwie Wschodniej świętego Jana Chryzostoma...Damascena... — P. И. Б. IV, 271.

Nihilominus de illa re cum nonnullis procerioribus actum est, ut ostendit epistola Constantini Ostrohskyj ad Ipatium Potzij, quam Kreuzza affert. 3) Per oboedientiam R. Pontifici exhibitam nihil in ritibus et disciplina Ecclesiae ruthenae immutatum esse, immo omnia iura et privilegia per speciale rescriptum esse cauta. 4) Per unionem commoda plurima Ecclesiae ruthenae esse exhibita, quorum praeter animarum salutem maxima sunt: doctrina, favor et adiutorium regiminis. 5) Denique Kreuzza partem orthodoxam ad concordiam monet, ostendendo bellum contra unionem non posse felicem exitum pro orthodoxis habere¹⁾. Modus autem, quo concordia assequi potest est: a) deponere aversionem, suspiciones et ignorantiam²⁾, b) excludere impedimentum unionis, patriarcham, quem prout subditum Turciae numquam in fines suos potest admittere regimen polonicum³⁾, c) inquirere unam solummodo veritatem fundamentalem de primatu R. Pontificis secundum Patres orientales librosque liturgicos⁴⁾. Unusquisque enim videt in Rpublica (Polonia) sine unione cum R. Sede non posse retineri religionem graecam⁵⁾. „Multi enim propter nostram discordiam ad latinam religionem confugiunt“⁶⁾.

Quibus argumentis Kreuzzae opponit Zacharias suas rationes contra Unionem Brestensem in duobus tantum capitibus, in plures articulos subdivisis, ubi ostendere conatur: Unionem quoad materiam esse meram apostasiam a fide, quoad

¹⁾ Nic tedy po wojnie! Do zgody się skłonić obojej stronie potrzeba y wziąć się za sprawę potężnie, iako za wielkie dobro swoje. — P. II. B. IV, 291.

²⁾ Odłożywszy na stronę niechęć y podeyrzenie, zostaje ieszcze wielka zawada — upor z niewiadomością złączony. P. II. B. IV, 292.

³⁾ ...patriarchi, iako poddanego Tureckiego... nigdy nie uprosicie. pogotowiu iędzić do niego, abo go tu zaciągnąć — P. II. B. IV, 294.

⁴⁾ Wiele rzeczy nie brać przed siebie, ale jedną fundamentalną, a to jest taka: Ieśli papierz rzymski jest naywyższym pasterzem od Chrystusa Pana postanowionym, na którego się ściągają obietnice, świętemu Piotrowi uczynione, to jest: że ma rządzić wszystkimi a w rządzie swoim błędzić nie może?... co o tym rozumiała Cerkiew nasza Wschodnia... Badać się o tym w księgach swoich, z których to wszystko ukazowaliśmy. — P. II. B. IV, 292.

⁵⁾ Bo kto się z nas przypatrzy rzeczom swoim, obaczy to iaśnie, że w tym królestwie zadzierzeć nabożeństwa Greckiego w całości swej nie możemy, nie będąc w iedności z Kościołem Rzymskim. — P. II. B. IV, 296.

⁶⁾ Wiele naszych widząc naszą niezgodę pomału nas opuszcza y do nabożeństwa Łacinskiego przystaie. — P. II. B. IV, 296.

modum autem sine permissione patriarchae et sine consensu tum status clericalis tum laicalis non posse dici legitimam. Tria ulteriora capita Kreuzae relinquit Zacharias sine responso. Quae enim in appendice ad Palinodiam per modum trium capitulorum (de patriarchis, de sedibus apostolicis, de praesidio in synodo) leguntur, non videntur esse genuina¹⁾. Tres igitur quaestiones principales movet Zacharias in parte quarta suae Palinodiae: 1) Unionem reipsa esse apostasiam ideoque vituperandam atque reiciendam. 2) Sine patriarcha, tamquam pastore proprio, esse invalidam. 3) Sine participatione omnium clericorum et status laicalis esse irritam et nullam. Quibus quaestionibus principalibus aliae minores annectuntur: de invaliditate concilii Florentini, de metropolitibus Kijoviensibus, de Dionysio patriarcha et Gregorio metropolita, de principe Basilio Ostrohskyj eiusque epistola ad Ipatium Potzij.

41. Ad 1. (c. 1) Ante propriam quaestionem de unione, quam apostasiam a fide Zacharias dicit, genealogiam nationis ruthenae secundum chronistas polonos (Strykowski, Guagnin), incipiendo ab Adamo et Noe eiusque filiis: Semo, Chamo, Japhete, ex cuius progenie gens sarmato-slava procedit, usque ad Unionem Brestensem pandit, ut ostendat nationem hanc a sua illuminatione per baptismum usque ad ultimos dies in pacifica possessione suae fidei graecae fuisse (art. 1).

Unio Brestensis nihil aliud est, nisi a fide paterna et patriarcha legitimo apostasia, quam peccata et crimina Cyrilli Terleckii causerunt, dolus Jesuitarum promissionesque dignitatis in senatu perfecerunt subsequentibus occisionibus, vinculis et poenis cum ablatione ecclesiarum et bonorum. Vera enim unio non nisi tunc perfici potest, si Latini ad fidem Ecclesiae orientalis convertantur deponendo suos errores, quos 13 Zacharias recenset²⁾ (art. 2).

42. Ad 2. Si patriarcha Cpolitanus supremus est pastor pro Ecclesia ruthena, prout supra demonstratum est, non potuerunt sine eius permissione — immo sine permissione etiam aliorum patriarcharum, nam de fide agitur — valide cum Roma apostata-

¹⁾ Наконецъ замыкаю и печатаю тую книгу упоминаемъ таковыиъ. — Р. И. Б. IV, 1148. — Haec legimus ad finem capitis secundi, quibus excluditur genuinitas eorum, quae in appendice leguntur.

²⁾ 1) Processio Spiritus S. a solo Patre, 2) azuma, 3) usus calicis, 4) confirmatio statim post baptismum, 5) primatus R. Pontificis, 6) canones conciliorum generalium et particularium, 7) ignis purgatorius, 8) ieiunium secundum morem graecum, 9) status animarum post mortem, 10) calendarium, 11) liturgia graeca, 12) aliae novitates, 13) additamentum ad symbolum.

tae tractare. Etenim can. 33 Apostolorum prohibet, ne sine permissione episcopi, qui caput est nationis, quidquam agatur, neque ipse sine consensu aliorum episcoporum agere aliquid potest. Contra hunc canonem peccaverunt episcopi apostatae, cum ipsi sine patriarcha, metropolita autem sine consensu episcoporum et clericorum ad unionem accesserunt. Exemplum concilii primi Hierosolymitani, ubi sine consensu totius Ecclesiae nihil potuerunt de circumcissione statuere nec Jacobus nec Petrus, deinde exemplum concilii Chalcedonensis, ubi episcopi Aegypti absente suo patriarcha subscriptionem litteris Leonis papae negarunt, docent Unionem Brestensem contradicente per suos protosyncellos sede Cpolitatana et Alexandrina esse invalidam. Hoc principium etiam a rege Stephano agnitum est, qui in suis litteris, usum veteris calendarii permittentibus, dicit „minime licere sine permissione patriarchae calendarium diesque festos illis (Ruthenis) immutare“ (art. 3).

Coroll. 1. De synodo Florentina. Qui ad synodum Florentinam unionem in terris ruthenis promulgantem provocant, in vanum laborant. Synodus enim haec non est ab Ecclesia orientali acceptata, etenim a Graecis scissa est. Quod autem papa cum solis Italis scripsit, nullum valorem pro Graecis habere potest. Insuper Eugenius papa, qui concilium finivit, iam non fuit papa, quia depositus est a synodo Basileensi, prout apud Cromerum (lib. 21), in Apocrisi et apud Chalcocondilum (lib. 6) legitur. Georgius Coressius synodum Florentinam simplicem congressum nominat, ubi Graeci contra Agarenos auxilium petebant. Latini autem prae manibus suis Graecos habentes omnia tentabant, ut illos ab Ecclesia orientali traditioneque paterna tum vi tum honoribus et donis avellerent. Nec alii patriarchae huic synodo aderant, sine quibus tamquam sine quinque sensibus Ecclesia perfecta non est repraesentata. Ex episcopis graecis nec Marcus Ephesinus nec metropolita Heracleensis nec Dionysius Sardicensis huic synodo subscripserunt, prout Gemistus Pletho testatur. Patriarcha autem Josephus tempore concilii aegrotans mortuus est neque potuit subscribere acta concilii antequam illud finitum est. Accedit, quod postea quattuor patriarchae synodum Florentinam prout subdolam deestati sunt (art. 4).

Coroll. 2. De metropolitibus Kijoviensibus deque Niphone patriarcha. Contra affirmationem, quod nonnulli ex metropolitibus Kijoviensibus in Unione Florentina perseverabant, provocat Zacharias ad argumenta iam antea in hac materia prolata (pars III, cap. 2, art. 1), ex quibus constat nullum metropolitanarum Kijoviensium in unione cum Roma fuisse.

Quod autem episcopos coetaneos Unionis Brestensis sectatores attinet, illi tamquam apostatae pro veris episcopis et metropolitibus orthodoxis non sunt habendi. Quamquam illi secundum nostrum morem deambulant et lingua nostra utuntur, non ideo nostri sunt, sicut protestantes et lutherani pastores, similes latinis praesbyteris, non sunt eorum, quia ab Ecclesia Romana non habent consecrationem.

Epistolam Niphonis ad Josephum Soltan, ubi patriarcha concilium Florentinum tamquam validum laudat, quod attinet hanc tamquam falsam Zacharias ex tribus rationibus repudiat, a) quia nemo patriarcharum concilium Florentinum pro valido habuit, ergo neque Nippon, b) quia haec epistola Ipatio aliisque uniatis adhuc ignota fuit, c) quia forma salutationis in epistola insolita est, videlicet laicali modo utitur expressione „salutem“ pro „gratia“ vel „pax“ (art. 5).

Coroll. 3. De patriarcha Dionysio et Gregorio metropolitibus. Similiter negat Zacharias authenticitatem epistolae Dionysii patriarchae in causa Gregorii metropolitae Kijoviensis, successoris Isidori, Novgorodum scriptae. Si enim epistola talis authentica fuisset, haec certe non Dionysio, qui septimus est in serie patriarcharum post Florentinum, sed Gennadio esset adscribenda, nam tempore Dionysii Gregorius nondum erat in vivis. Neque veritati est simile, ut Dionysius patriarcha commendaret incolis Novgorodi Gregorium a papa consecratum, nam tunc temporis patriarchae in odio habebant R. Pontifices atque Romanam Ecclesiam.

43. Ad 3. (c. 2) Ostendendo contra Kreuzam caesaropapismum byzantinum non fuisse tam arduum pro Romanis Pontificibus, quam Francorum iugum similiterque Ecclesiam Romanam a principibus francis, germanis et italibus esse gubernatam, prout Baronijs testatur (sub a. 899), impietatem autem nobilium polonorum erga presbyteros orthodoxos, quos illi laboribus corporalibus cruciant, vindictam Dei invocare ¹⁾ (art. 1), transit Zacharias ad probandam suam thesim — sine participatione totius status clericalis et laicalis synodum esse nullam. Quod tum ex S. Scriptura (Act. 1, 23; 6, 2 sq; 15, 22 sq), tum ex Patribus,

¹⁾ Вашъ же то сорекъсь, и тожь то знакъ вѣры и побожности пановъ Поляковъ, же за добродѣйства землѣ и народу Росского іереевъ Божіихъ такъ непобожно шанують, же и поборы зъ нихъ берутъ, церкви волны имъ запродають, на подводы и толоки гонять, робити кажутъ; коникъ и воликъ и яловица подобала ся у попа — взяти ю; пчолки подобрати, празничныхъ або святечныхъ ялужнъ подѣломъ, въ речи то подаркомъ участниками паномъ зъ попами быти! О, Боже справедливый, зъ высоты призри а отмсти! — Р. И. Б. IV, 1128.

prout Chrysostomo et Theophylacto, tum ex conciliorum praxi, quam Eusebius (lib. 3, cap. 7), Sozomenus (lib. 1, cap. 16), Theodoretus (lib. 4, cap. 27), Theodorus Lector (lib. 1), Nicephorus Callistus (lib. 8, c. 14; lib. 16, cap. 33, 34; lib. 15, cap. 22), Euagrius, Zonaras et Photius (Bibliotheca) referunt, probare conatur. Deinde hoc modo concludit: Quia synodus Brestensis ex parte unitorum quinque solummodo praesentibus episcopis cum metropolita sine laicorum participatione celebrata est, ex parte autem orthodoxorum praesentibus exarchis et protosyncellis patriarcharum episcopisque orthodoxis ruthenis, graecis, bulgaris, serbis item hegumenis, presbyteris, diaconis laicisque participantibus habita est, patet orthodoxorum non unitorum synodum esse validam (art. 2).

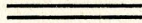
Coroll. 1. De Basilio Constantino Ostrohskyj summis cum laudibus Zacharias enarrat originem eius a Vladimiro Magno et Daniele rege deducendo ipsumque cum Hectore et Iosepho (Jacobi patriarchae), Avenire et Semma,¹⁾ Hannibale et Pompeio, Jethore, Themistocle, Artabane, Belisario et Narse comparando. Defensorem fidei et columnam Ecclesiae orthodoxae illum nominat Vladimiro, Basilio Macedoni et Andronico imperatori, qui unioni non favebant, equiparando, eius foundationem typographiae, unde multi libri prodierunt atque munificentiam erga ecclesias et monasteria laudibus effendo. Etsi Zacharias confitetur se principem Basilium oculis propriis non vidisse, tamen felicem se nominat eius gloriam calamo describere posse. Similiter filium Basillii Joannem, castellanum Cracoviensem, adulantibus verbis honorat propter quod, etsi ipse catholicus, orthodoxis non est infensus neque voluit suum principatum subdere unioni (art. 3).

Coroll. 2. De epistola Basillii Constantini Ostrohskyj ad Ipatium Potzij, quam Kreuza in sua „Defensione Unionis“ affert, dicit Zacharias illam nihil in favorem unionis testari. Non scribit enim princeps Ostrohskyj, ut Ipatius ab Ecclesia orientali ac oboedientia patriarchae deficiat neque suadet submissionem R. Pontifici, sed prius de hac re patriarcham Cpolitanum, magnum ducem Moscoviensem et principem Valachiae consuli suadet. Non enim unionem particularem, sed universalem i. e. Graecorum, Bulgarorum, Serborum, Russorumque prae oculis habuit Ostrohskyj, neque unionem per modum submissionis R. Pontifici, sed per modum accessionis Ecclesiae occidentalis post depositas innovationes ad Ecclesiam orientalem sibi repraesentabat (art. 4).

¹⁾ 2 Reg. 23, 11.

Coroll. 3. Colloquium Stephani regis cum principe Ostrohskyj secundum narrationem cuiusdam fide digni testis Zacharias ita refert: Accidit, ut princeps Ostrohskyj ad Stepanum regem in Grodno commorantem venit. Cumque rex principem aspiciens aliquam petitionem ab eo expectaret, dixit hic se venisse, ut regem suum visitaret seque eius aspectu delectaret. Tunc rex caput principis amplectens gratias egit eique litteras papae de introducendo novo calendario ostendit. Quibus auditis princeps declaravit nonnisi cum patriarcha esse de hac re tractandum, quod rex tamquam aequum agnovit neque Ruthenos ad unionem aut calendarium accipiendum necessitare promisit, ne inde maiora mala evaderent. Quae verba regis verificata sunt postea per litteras usum antiqui calendarii permittentes (art. 5).

(Continuabitur)



Систематизація історії української філософії

(*Venceslas Zaïkyn* — Essais sur l'étude systématique de l'histoire de la philosophie ukrainienne)

Le commencement de l'étude des oeuvres philosophiques ukrainiennes au XVIII-e siècle. L'étude monographique de la philosophie ukrainienne dans la première moitié du XIX-e siècle. La philosophie ukrainienne dans les aperçus de l'histoire de la „philosophie russe“ (slave orientale).

Le premier aperçu de l'histoire de la philosophie russe de l'archimandrite Gabriel Voskresensky (1840) La place de la philosophie ukrainienne dans cet aperçu. La caractéristique de l'idéologie russe (ukrainienne et grand-russe) dans l'oeuvre de l'arch. G. Voskresensky

Le premier essai de l'histoire ukrainienne occidentale de Nicolas Hankevych (1869). Les aperçus de la philosophie ukrainienne dans les cours de l'histoire de la philosophie russe de J. Kolubovsky, de M. Filippov, d' A. Vvedensky, d' E. Bobrov. Les aperçus de la philosophie ukrainienne du moyen âge (de V. Chtchourat, de Besobrasoff etc.), de la philosophie ukrainienne romantique et idéaliste (Sakulin, Nikolsky) etc. Les aperçus de la philosophie ukrainienne dans les plus nouveaux cours de l'histoire de la philosophie russe (E. Radlov, M. Eršov, B. Jakovenko, Th. Chpet). L'essai de l'histoire de la philosophie ukrainienne de Nicolas Sumcov (1918).

Les meilleurs aperçus de l'histoire de la philosophie ukrainienne de Démétrius Tchizhevsky: „La philosophie en Ukraine“ (1926) et „Les précis de la philosophie ukrainienne (1931). La critique et la polémique au sujet des oeuvres de Tchizhevsky. „La question de la philosophie en Ukraine“ de J. Kolubovsky, „La philosophie ukrainienne“ de Venceslas Zaïkyn etc. La question de l'influence du protestantisme dans la philosophie ukrainienne.

Les aperçus de l'histoire de la théologie, de la philosophie sociale et politique, de la philosophie du droit, de la philosophie et de la méthodologie de l'histoire, de l'esthétique etc.

Les principaux problèmes de l'histoire de la philosophie ukrainienne. L'idéologie du christianisme oriental comme fondement principal de la philosophie ukrainienne originale.

Історія української філософії, яко окрема й самостійна наука, можна сказати, щойно народжується в останні роки, хоч українська філософія (в стислому значінні цього слова) існує і розвивається вже понад триста літ (зародки її відносяться до часу значно давнішого) і — що особливо важне — не тільки давала своєрідний відгомін на всі важніші філософічні течії, спільні всій Європі (як «неосхолястика», картезіанство, лямбніце-вольфіанство, кантіанство, фіхтеанство, шелінгіанство, гегеліанство і т. д.), але в творчості своїх найвизначніших репре-

зентантів — Гр. Сковороди, Памфила Юркевича та ін.¹⁾. — вступила вже досить давно на самостійний, національно-індивідуальний шлях розвитку.

Наукове дослідження творів поодиноких українських філософів розпочалося, правда, досить давно. Праці Теофана Прокоповича й Стефана Яворського вже в першій чверті XVIII ст. звернули на себе увагу зах.-європейських учених і викликали цілу літературу, в якій передусім звертається увага на богословські погляди Прокоповича й Яворського, але подекуди узглядаються і їх філософічні погляди. Далі цінний причинок до історії української філософії становлять «Дневні Записки» Як. Андр. Марковича (*1690 †1770), швагра Гетьмана Івана Скеропадського, учня Т. Прокоповича; поміж найрізнішими замітками родинними, господарськими, метеорологічними і т. д. в сих «Записках» знаходимо цікаві відомости про філософічні студії самого Марковича, про його вчителя Т. Прокоповича, про філософічні розмови з Прокоповичем і тд. Далі треба згадати цінні зібраним матеріалом «Словарь историческій о бывшихъ въ Россіи писателяхъ духовнаго чина Греко-Россійской Церкви» (1818 р.) і «Словарь русскихъ свѣтскихъ писателей, соотечественниковъ и иностранцевъ, писавшихъ о Россіи» правосл. київського митрополита Євгенія Болховитинова (†1837); в сих «Словарях» чимало цінного про наших давніших працівників на полі філософії й богословія. — Спеціальну істор.-філософічну літературу про укр.-філософію викликає особа й творчість Сковороди: передусім, дуже цінний житєпис Сковороди, з відомостями і про його філософічну творчість, дає його учень Ковалінський (напис. в самім кінці XVIII ст., але вид. щойно в 1886 р. в «Києв. Старинѣ»), далі появляються статті Г. Геса-де-Кальве й Н. Вернета («Укр. Вѣстникъ», 1817), Снегирьова («Отеч. Зап.», 1823), Ізм. Срезневського («Утр. Звѣзда», 1834), Хиджеу (1835) і тд. (дрібніші статті про Сковороду пропускаємо). — Рівночасно звляються статті та матеріали і про ін. наших філософів — Й. Б. Шада, Дм. Веланського (головно по німецьки) ітд. — Більше заінтересування історією української філософії пробуджується в 1830-их роках, у звязку зі загальним оживленням на Україні (й у Великоросії) літературних, естетичних і філософічних інтересів; нові філософічні твори в сій добі вже не лишаються без відгомону, але викликають у журналах оцінку іноді навіть гарячу, пристрасну; між ін. у ролі філософічного критика часто виступає знаний великоруський критик В. Белінский, світогляд котрого на початку його діяльності знаходиться під сильним впливом Українця (Слобожанина) Мик. Станкевича (*1813 †1840), який відіграв взагалі велику ролю у розвитку сх.-словянської філософії й великоруського письменства. З кінцем 1830-их рр.

1) До визначних представників самостійної, оригінальної української філософічної творчости належить ще зачислити Мик. Гоголя (про філософічні елементи його творчости, їх велику вартість і їх національно-український характер — див. мою ст. «З історії катол. ідей в Сх. Україні в серед. XIX ст.» — в «Зап. ЧСВВ», т. III, вип. 1-2; там же й література питання), далі визначних наших методологів на чолі з О. Потебнею, визначного суспільно-політичного мислителя Вяч. Липинського, а почасти може, — й Українців з походження Ф. Достоевського та М. Данилевського.

починається її систематизація історії української філософії (праця архим. Гавриїла Воскресенського).

Та рівночасно з сим, яко наслідок взаїмного культурного зближення України й Великої Росії, починається дослідження української філософії разом і всуміш з філософією великоруською. Більша частина систематичних оглядів історії сх.-слов'янської філософії, від 1840 р. починаючи й донині (в тому числі й огляди, писані Українцями [принаймні Українцями з походження], як нпр. огляди Я. Колубовського, М. Безобразової, Б. Яковенка, Іларіона Свенціцького) охоплюють і розглядають разом, всуміш філософію українську й великоруську. Лише Кл. Ганкевич, Вас. Шурат і Дм. Чижевський дають систематичні огляди української філософії окремо від великоруської.

Деякі українські ультра-націоналісти в такому спільнім дослідженні української та великоруської філософії, яко частини філософії східно-слов'янської або руської, готові були бачити великоруське «ушкуйництво», заграбування Великої Росії українських культурних цінностей і тп. В дійсности, справа стояла зовсім інакше: передусім, під терміном «русська» філософія завжди розумілася вся філософія сх.-слов'янська, а не великоруська; історики цієї «руської» філософії іноді навіть спеціально зазначували різниці між філософічними школами — українською («київською») й великоруською («московською»), хоч і не розуміли гаразд значіння цих різниць¹⁾, з другого-ж боку, між українською й великоруською філософією було (а в значній мірі є і досі) багато спільних, об'єднуючих моментів — і зовнішніх і внутрішніх. Багато філософів-Українців (часом навіть із Зах. України) переїздили до Великої Росії, працювали у великоруських високих школах і часописах, більшу частину творів писали по великоруськи (вже мова Сквороди ближча до великоруської, ніж до української, особливо в останніх його творах), мали великий вплив на розвиток великоруської філософії та взагалі великоруської культури ітд.; очевидна річ, що діяльність усіх цих філософів-Українців (починаючи від Т. Прокоповича й до сучасних нам Зіньковського, Вернадського та ін. включно) Великої Росії навіть мусять узгляднювати й досліджувати при студіях над історією великоруської філософії, так само, як вони узгляднюють і досліджують інших чужоземців (напр. братів Ліхудів, Каліграфа, Мартіні, Гроса, Штрубе-де-Пірмона, Фромана, Шадена, Дільтея, Бавзе, Шнайдера, Райнгарда, Буле, Феслера, Горна, Фішера й особливо пізніших — Тайхмілера, де-Роберті, Петражицького й бог. ін.). З другого боку й філософи-Великороси часто займали катедри у високих школах на Вел. Україні, брали найближчу участь у пресі, науковім і взагалі культурнім життю на Україні, часто переймалися місцевими інтересами й традиціями та відігравали велику роль у розвитку філософії на Україні (прим. Скворцов, Амфітеатрови, Курлянд-

¹⁾ Порів. особливо: свящ. Т. Буткевичъ, Іннокентій Борисовъ, архієпископъ херсонскій. Пб. 1887, сс. 408 слл., 58 слл. та ін.; див. ще: Ів. Малышевскій, Историческая записка о состояніи Киев. Дух. Академіи въ минувшее пятидесятилітіе. 1859, сс. 93, 103-105, 120 та ін.; Густав Шпет, Очерки русской философии, Пб. 1922, I, сс. 191, 207 та ін.

цев, Неволін — ректор Київського Університету, пізніше — Челпанов, Козлов і багато ін.¹⁾ Без узгляднення їхньої діяльності (так само, як і діяльності чужоземців ін. національностей, напр. Гізеля, Зернікава, Шада, Якоба, Корітарі йтд.) ми зможемо одержати лише нариси по історії української філософії, але не суцільний, систематичний огляд філософії²⁾. Та, крім сих зовнішніх звязків між українською та великоруською філософією, як і взагалі між українською та великоруською культурою, існують звязки внутрішні. Звязки ці засновуються на спільнім праджерелі — східне-християнській філософії й византійській культурі. Східне-християнська Церква й византійська культура були тими чинниками, які з дуже відмінних, неподібних до себе південних і північних сх.-словянських племен (не вважаючи на відсутність між ними державного звязку) утворили осібну східно, «руську» галузь словянства з трьома складовими елементами — українським, великоруським і білоруським. У XV—XVI вв. звязок і подібність між ними сильно ослабли, але з XVII ст. знову між трьома сх.-словянськими націями почалося взаємне культурне зближення, яке привело в XIX ст. навіть до позірного затрачання національних ріжниць між ними, до створення неначебто єдиної руської культури. Але в дійсності певні ріжници у всіх областях культури, зокрема в філософії, між трьома галузями «руського» (сх.-словянського) культурного світу далі існували. В області філософії спільними для всього східного словянства ризами були (й донині лишаються) сх.-християнська історична основа в розвитку філософічної думки, виразний релігійний, християнський характер у творчості найбільших мислителів, звязок з богословією, особлива увага до проблем «практичної» філософії (етики, філософії права, філософії творчості, історіософії, педагогіки йтд.). Та рівночасно можна зазначити й виразні ріжници, передусім формального характеру, хоч-би приміром більшу простолінійність, різкість і загостреність думки у великоруських мислителів і більшу обережність, поміркованість і ґрунтовність в Українців (сі ріжници ясно виступають при порівнанні, приміром, Сковороди й Толстого, «кирило-методіївців» і московських словянофілів, Драгоманова й Бакунина, позитивіста Ле-

¹⁾ Аналогічні звязки — тільки в значно меншій обемі — існували, а почасті й існують також між філософією українською й філософією польською, німецькою, угорською і правдоподібно румунською, а навіть з французькою. — Аналогічне явище бачимо і в філософії ін. народів, особливо словянських; напр. польська й чеська філософія стисло звязані у своїм розвитку з німецькою йтд.

²⁾ Нині після праць і вияснень Дм. Антоновича, Вол. Дорошенка, Дм. Дорошенка, Ів. Кривецького й ін., здається, вже мусить бути ясним, що в обсяг історії української культури повинні входити не тільки ті прояви культурної творчості, які мають зовнішні українські етнографічні ознаки (як укр. мова в наукових творах, укр. пейзажі в малярстві йтп.), але вся культурна творчість Українців (хоч-би й не мала вона українських ознак) і вся культурна творчість на Україні, включаючи й творчість людей неукраїнського походження. У всіх народів прийнято таке розуміння історії національної культури (німецької, французької, польської йтд.), тільки в нас ще виникають сумніви (порів. закиди Д. Антоновичеві, що він мовляв «занадто розширює» розуміння українського мистецтва, закиди цілковито безпідставні).

севича й крайнього матеріяліста Чернишевського, укр. марксиста Зібера й великор. марксистів Ленина й тов., або знову — релігійних філософів, Українця Юркевича і його учня Великороса Вол. Соловйова, або політичних мислителів — Українця Вяч. Липинського і Великороса К. Леонтьєва та великор. євразійців і т. д.¹⁾

З уваги на се, на наш погляд, треба признати можливим і оправданим — і дослідження історії української та великор. філософії кожної зокрема і спільне дослідження всієї сх.-слов'янської філософії, як філософії окремого й суцільного культурного світу, однак з узглядненням місцевих особливостей українських і великоруських, як чисто філософічних, так і культурно-історичних²⁾.

На жаль, більшість праць по історії сх.-слов'янської філософії, як монографічних, так і загальних, систематичних оглядів, не звертає належної уваги на культурно-історичні різниці між Україною і Великоросією, особливо значні в XV—XVIII ст. Навіть найкращі дослідники історії сх.-слов'янської філософії, як напр. Г. Шпет або В. Ерн (автор знаменитої праці про Сковороду) виявляють просто дивовижне незнання культурної історії України й пишуть нісенітницю про низький культурний рівень України аж до XVIII ст.(!), цілком безпідставно застосовуючи до України свої відомости про «страшну культурну відсталість» Московщини перед Петром I (до речі сказати, теж перебільшені). Звідси випливає цілком помилкове освітлення розвитку філософії на Україні до поч. XIX ст., неузгляднення впливів гуманізму й «ренесансу», недоцінювання київської академічної філософії XVII—XVIII ст., початків української історіософії та сусп.-політичної філософії в XVII—XVIII ст., помилки в освітленні діяльності Сковороди, нерозуміння історичних традиційних підстав української академічної філософії XIX ст. і т. д. Всі ці похибки відбиваються часто і в монографічних дослідках і особливо майже в усіх загальних оглядах історії сх.-слов'янської філософії.

Другою великою недостачею «систематичних» оглядів історії сх.-слов'янської філософії є неузгляднення діяльності тих зах.-

¹⁾ Докладніше торкаюся цього питання в ст.: «Українська філософія» («Поступ», 1928, ч. III-IV).

²⁾ Для тих, що «сумніваються» в існуванні окремої української нації (напр. для галицьких «общеросів» або т. зв. «москвофілів») можемо додати, що особне дослідження української й великоруської філософії є можливе й оправдане навіть і в тім випадку, якби признавати Українців і Великоросів лише відмінними галузями однієї «руської» нації; бо і в межах однієї нації бувають сильні місцеві різниці психологічні, культурні й ідеологічні. І тому не тільки можливе, але вже почасти й провадиться на Заході (головно в Німців) дослідження історії культури (й окремих її галузей) різних частин тої самої нації. У нас можливе й доцільне дослідження історії культури, й зокрема філософії зах.-української і сх.-української, а навіть детальніше — галицької, закарпатської, правобережно-української, лівобережно-української ітд. — З другого боку, цілком можливе й оправдане спільне дослідження історії філософії (і взагалі культури) кількох близьких між собою в культурнім відношенні націй, отже не тільки спільна історія української та великоруської філософії й культури, але й історія культури, згл. філософії слов'янської, сх.-європейської, і так само германської, зах.-європейської ітп.

українських мислителів (як о. Малиновський, Клим Ганкевич, Довгович), які у своїй діяльності не мали ніякого відношення до Великої Росії або до Вел. України.

Обидві ці хиби зможе виправити, очевидно, тільки самостійне дослідження — монографічне й особливо систематичне — історії української філософії.

* * *

Першою спробою систематизації історії української філософії, разом і всуміш з великоруською й білоруською, була, здається, «Історія русской философии» архимандрита Гавриїла Воскресенського, проф. Казанської (незед. правосл.) Духовної Академії († 1868 р.), видана в 1840 р., яко шостий том його «Історії філософії». В тім часі, коли писав свою працю архим. Гавриїл, українська культура, хоч і починала вже трапити свій відмінний національний характер, всеж таки стояла ще високо (висше від великоруської) й Українці ще відігравали провідну роль в сх.-слов'янському світі в багатьох культурних ділянках, зокрема також і в філософії; в часіж попереднім (до поч. XIX ст., який головню й узгляднював архим. Гавриїл), Українці в сх.-слов'янській філософії відігравали безперечно домінуючу роль. Через те й огляд історії руської (сх.-слов'янської) філософії архим. Гавриїла був по своїому змісті й характері переважно оглядом історії української філософії. — Матеріалу для такого огляду було в тім часі вже чимало. В нім можна й належало узгляднити: філософічні елементи в старім руськім письменстві, руські переклади й перерібки філософічних творів (у цілости або в уривках) Свв. Отців, філософічні елементи в сх.-слов'янській (головню українській) богословії XVI-XVIII вв., впливи зах.-християнської богословії й філософії в тих-же часах, боротьбу католицьких і протестантських засад і напрямів та неосхолястики, картезіанства й вольфіанства в українській духовно-академічній філософії XVIII ст., перші спроби історіософії (XVII-XVIII вв.) й перші сх.-слов'янські (переважно українські) системи суспільно-політичної філософії XVIII ст., сх.-слов'янську містику XVI-XVIII вв., зокрема Гавр. Домецького, митр. Дмитра Тупталенка, Паїсія Величковського, Сквороди і т. д. та взагалі, розуміється, всю філософічну спадщину Сквороди, філософічні елементи в сх.-слов'янськім масонстві, перші впливи кантіанства в кінці XVIII ст., нарешті вже досить розвинену сх.-слов'янську філософію поч. XIX ст., зокрема творчість натур.-філософів шелінгянців — Веланського, Павлова, Максимовича, Курляндця, досить ріжноманітну працю фіхтеанця Шада й його школи, спроби синтезу сх.-християнської філософії з німецьким ідеалізмом у київській духовно-академічній філософічній школі (Скворцов, арх. Ін. Борисів, арх. Дм. Муретов, Авсєнев, Карпов, Михневич, Новицький), праці по філософії права Редькіна, Неволіна й ін., численні праці з обсягу естетики, серед яких були й визначні твори, прим. Кронеберга, і т. д. — Вже з сього короткого й неповного перегляду бачимо, що перед автором першого систематичного огляду

історії української (а тим більш сх.-слов'янської) філософії стояли складні завдання¹⁾. Тимчасом попередніх монографічних студій про окремі моменти з історії сх.-слов'янської філософії та про окремих філософів було аж надто мало; багато матеріалів залишалося не тільки недосліджених та неоцінених, а навіть неопублікованих і зовсім тоді ще незнаних, зокрема прим. більшість творів Сковороди. — Самостійних дослідів архим. Гавриїл не переводив; ціла його праця має виразно компілятивний характер. Одно з головних її джерел — «Словарь историческій о бывшихъ въ Россіи писателяхъ Греко-Россійской Церкви» (Пб. 1818, 2-е вид. — 1827) митр. Евг. Болховитинова. Впрочім, архим. Гавриїл використав досить багато ріжноманітних приступних йому джерел.

Огляд історії руської філософії архим. Гавриїл починає від найдавніших, поганських часів, подаючи характеристику поганського релігійного світогляду старої Руси; при тім він похваляє «языческое Богоучение» старої Руси, в яким не було тих «огидних образів», що наповнюють мітологію Греків. Основоположниками філософії руської вважає архим. Гавриїл Володимира Мономаха й Даниїла Заточника. В дальшій описі розвитку руської філософії архим. Г. зупиняється головно на представниках духовно-академічної філософії. З пізніших світських філософів згадує він небагатьох, поминаючи навіть Ореста Новицького, котрого твори всеж таки дуже старанно використав (без зазначення джерела!). Найвище досягнення руської філософії знаходить архим. Г. в «любомудрії» тогочасного російського міністра освіти Уварова (!) та в творах справді визначного знавця богословії й філософії та глибокого мислителя архієп. Інокентія Борисова, якого можна вважати основоположником київської духовно-академічної богословської та філософійної школи, з якої вийшли м. ін. Карпов, о. Сидонський (?), Новицький, Михневич, архим. Теофан Авсенів, архієп. Дмитро Муретов, Сильв. Гоготський, митр. Макарій Булгаков, Конст. Скворцов, архим. Інокентій Новгородов, нарешті, найбільший український філософ XIX ст. Памфіл Юркевич та ін.²⁾ — Коли в похвалах архим. Гавриїла «любомудрія» Уварова слушно додають сервілізм, то висока оцінка визначної ролі Інокентія Борисова в історії руської філософії в великій мірі справедлива і її треба вважати за одну з найбільших заслуг архим. Гавриїла. Чималу, як на той час, увагу уділює архим. Гавриїл Сковороді

¹⁾ Тому ніяк не можемо погодитися зі Шпетом, який гадає (Очерк развития русской философии, I, с. 193), що «История русской философии» архим. Гавриїла була «предприятнем преждевременным».

²⁾ Про високу філософічну освіту, великий філософічний вплив і ролю арх. Інокентія Борисова (*1800 †1857), вихованця Київської Дух. Академії, потім професора й ректора тієї-ж Академії, в історії україн. й великорус. богословії й філософії див.: «Вънокъ на могилу высокопреев. Иннокентія, архієп. Таврическаго, изд. М. Погодинымъ» (статті еромон. Йоасафа, еп. Макарія та ін.); Н. В — в'ь, Іннокентій, архієп. Херсонскій, «Рус. Старина», 1878 і 1879; Буткевичъ, Іннокентій Борисовъ, архієп. херсонскій, Пб. 1887; Н. Барсовъ, Матеріялы для біографіи арх. Іннокентія Борисова, 1885-87; також: И. Малышевскій, Историч. записка о состояннн К. Д. Академіи въ минувшее 50-лѣтіе, К., 1859; Шпет, op. cit., сс. 190-191 та ін.

(не забуваймо, що в той час більшість, і при тім важніших, творів Сковороди була невідома); відомости про Сковороду архим. Гавриїл подає слідом за досить добрим (на ті часи) джерелом — статтею А. Хиждеу «Григорій Варсава Сковорода» («Телескоп», 1835, V і VIII), де між ін. використано матеріал, для нас уже неприступний. — Архим. Г. дає також спробу характеристики національного руського (сх.-словянського) світогляду й завдань руської філософії, впрочім не самостійну, а складену під сильним впливом (якщо не більше) українського філософа Ореста Новицького. В кожнім разі характеристика ся — в гегеліанському дусі — вельми цікава й, на наш погляд, почасти де в чому вірна. «По отношенію къ любомудрію отличительный характеръ его» (руського народу), — по словам архим. Г. — «есть рационализмъ, соображаемый съ опытомъ» і «повѣряемый черезъ Откровеніе»... Чим тепер руська філософія, — питається архим. Г. — відрізняється від інших? І відповідає: Як у свідомости існують три предмети: я, не—я, Причина всього створеного (Причина всіх «тварей»), так мусить бути і три напрями в філософії; перший панує в Німеччині, другий в Англії (з часів Бекона) й у Франції (починаючи з Кондильяка); але ні той ані другий нас не задовольняють: руська філософія досі щасливо уникала однобічності і блудів, які наводнили освічену Европу; правда, в Німеччині останніми часами начебто починають розуміти потребу не тільки сполучення теорії з досвідом, але й погодження їх у висшій засаді. Але «здійснення третього напрямку філософії віддавна належить народові великому й сильному», який, «полагає краєугольнимъ камнемъ філософствованія рационализмъ, соображаемый съ опытомъ, завершаєть этотъ храмъ любомудрія какъ-бы свѣтозарнымъ куполомъ — Откровеніємъ и преимущественно матерією всѣхъ идей — понятіємъ о Богѣ». Будь що будь, ся характеристика сх.-словянської, а передусім української філософії, лише при невеликій може поправці, здається, може надаватися для очеркнення філософічної творчости більшости визначніших наших філософів, зокрема й найбільшого, мабуть, нашого філософа Памфила Юркевича.

Очевидна річ, що в огляді історії руської філософії архим. Гавриїла є дуже багато прогалин, багато помилок і такого освітлення або оцінки, які тепер видаються вже дивними й просто разячими. Всеж таки він має і свої світлі сторони та — яко перший огляд сього роду — зовсім не є такий злий, як то представляють деякі сучасні історики філософії ¹⁾).

* * *

Майже через трийцять років по виході у світ «Історії філософії» архим. Гавриїла появилася перша спроба історії західне-української філософії у праці Кліма Ганкевича (*1842 — † 1924) „Grundzüge der slavischen Philosophie, Heft I.“ (Краків, 1869, 2-е вид. 1873).

Кл. Ганкевич — галичанин (докторат дістав у Відні), був гімназійним професором у Перемишлі, Станиславові, Чернівцях. По своїх філософічних поглядах Ганкевич вважав себе гегеліанцем, хоч мабуть відбилися на нім і інші філософічні впливи.

¹⁾ Нпр. Шпет, *op. cit.* сс. 121, 267-268.

Розвиваючи думку Гегеля про розвиток у кожному народі своєї особної національної ідеї, Ганкевич спробував подати виклад і освітлення з цього погляду історії філософії поодиноких слов'янських народів, зокрема історії філософії зах.-української, яку він називає „ruthenische Philosophie“. Але відомости Ганкевича з обсягу історії зах.-української філософії були невеликі, випадкові й неточні. Тому й розділ у його праці, присвячений зах.-українській філософії, в порівнянні з іншими, вийшов аж надто невеличкий і блідий, всього кілька сторінок. Схарактеризувавши зах.-український народний світогляд, Ганкевич згадує твори Петра Лодія, уродженця Закарпаття, і галичанина Йосифа Чачковського (писав у 1860-их рр. дилетантські праці німецькою мовою), Володислава Федоровича (першого голови львівської «Просвіти») та Івана Федоровича (авторів «Афоризмів», виданих по польськи й потім по українськи). З них лише Петро Лодій є помітною постаттю в історії філософії, і то не тільки на Україні, але й у цілій Словянщині¹⁾. В дійсности, зах.-українська філософія не була такою блідою і слабо розвиненою, як то виходить з огляду Ганкевича.

Передусім не узглядив Ганкевич визначної участі галичан в українській академічній філософії XVII-XVIII ст.; а далі проминув цілий ряд галичан та закарпатських Українців, що працювали в ділянці філософії на поч. та в серед. XIX ст. не тільки в своїм краї, але й на Вел. Україні; так не згадані нпр.: Вас. Довгович († 1849), Лаврівський, Авкс. Гевлич, Андрій Дудрович (проф. у Харк. † 1830), Ів. Дудрович (проф. в Одесі), о. Мих. Малиновський, о. Попель і бог. ін. Та будь що будь, Ганкевич має за собою ту велику заслугу, що перший спробував дати огляд історії зах.-української філософії, яку майже або й зовсім не узглядали наддніпрянські та великоруські історики філософії (за винятком діяльності й творів тих зах.-українських філософів, які працювали на Вел. Україні та в Росії). — По Ганкевичові аж до недавнього часу дальших спеціальних студій над історією зах.-української філософії не було. Лише від недавна почалося даліше її розроблення, але й до сьогодні зроблено в сій ділянці аж надто мало, так що нарис Ганкевича й донині має певне значіння²⁾.

Крім згаданого нарису, Ганкевич написав ще статтю: „Die Volksphilosophie bei den Kleinrussen“, „Auf der Höhe“, Leipzig 1881, сс. 438-443), яка правдоподібно містить деякі доповнення

¹⁾ Петро Лодій народ. 1764, скінчив найкрасшим учнем Львівську Греко-католицьку Семинарію, був професором у львівським „Studium Ruthenium“ потім у Краківським Університеті, далі (з 1803 р.) в Петербурзьким Педагогічним Інституті, перетворенім (у 1819 р.) в Петерб. Університет. Помер 1829 р. Лодій цікавий представник переходною добою в історії філософії: він почав філософічну працю в дусі вольфیانства, але далі познайомився ґрунтовно з Кантом, Райнгольдом, Шульце-Енезидом та ін. і де в чому підляг їх впливам. Про Лодія останніми часами появилася кілька спеціально українських праць.

²⁾ Значна кількість бібліографічних відомостей про зах.-українських філософів (біля 50 імен) зібрана Й. Мірчуком (пор.: Чижевський, Філософія на Україні, с. 134). Та, оскільки нам відомо, матеріал цей досі не опублікований.

або дальший розвиток думок, висловлених в „Grundzüge der slavischen Philosophie“. На жаль, нам не вдалося познайомитися зі змістом цієї праці.

* * *

Студії над історією української й взагалі сх.-слов'янської філософії значно оживлюються лише в кінці XIX ст., в 1890-их роках, у зв'язку з ідеологічним переломом та відродженням інтересу до філософії, які дозволили і сприяли належній оцінці вдобутків сх.-слов'янської філософії¹⁾.

Найцінніші з видань по історії сх.-слов'янської філософії, надрукованих в 1890-их роках, се безперечно дві праці українського ученого Я. Колубовського, нині професора Ніжинського ІНО: «Философія у рускихъ» (в додатку до «Історії нової філософії» Ібервега-Гайнце, Пб. 1890) і «Матеріали къ історії філософії въ Россіи» (в «Вопросах філософії и психології», 1891 р. і слл., і окремо). В обох працях багато матеріалу до історії української філософії. Особливо цінні бібліографічні дані, зібрані Колубовським. Завдяки сим даним, праці К-го, особливо друга, конче потрібні й досі незамінні при студіях над історією української філософії. К-ий між ін. згадує у своїх працях або і дає характеристики Сквороди, Шада й деяких його учнів, Петра Лодія, Веланського, Карпова, Сидонського, Новицького, Гогоцького, Юркевича, Лесевича й ін., подаючи про всіх їх дуже докладні бібліографічні відомости (лише в бібліографічних даних про Сквороду є значні пропуски). Характеристики К-го не всі однаково цінні. Заслугою К-го є спростування поширеного погляду про вольфіанство й «відсталість» зах.-українського філософа П. Лодія та зазначення зв'язку його з Кантом. Натомість зв'язування Новицького з Фіхтом, а Сидонського з англійською емпіричною філософією було помилковим. Про Веланського, Гоготського, Юркевича — лише короткі згадки. Дивно, що К-ий не оцінив високої вартости філософії Юркевича. В кожному разі, праці Колубовського, видані в 1890-их рр., становили значний крок наперед в систематизації історії сх.-слов'янської й зокрема української філософії²⁾.

¹⁾ В попередній добі, особливо в 1860-их, 1870-их роках сх.-слов'янські філософи не тільки не зустрічали признання і справедливої оцінки з боку провідних кругів сх.-слов'янської інтелігенції, захопленої примітивним матеріалізмом, а навпаки — чули тільки лайки та вислови лютої ненависти. Досить згадати трагедію нашого великого філософа Памфила Юркевича, якого безперервною травлею, лайками, бойкотуванням і т. ін. змусили покинути друкування праць усякі Чернишевські, Ткачови та їм подібні революційні та ліберальні «вожди» — предтечі й духові батьки сучасного большевизму. Та не тільки філософів релігійно-ідеалістичних напрямів, але й поважніших позитивістів, нпр. Вол. Лесевича, травили Ткачов і К-о; так прим. Ткачов у творах Лесевича знаходив «злоупотребленіє правомъ на глупость и недобросовѣстность»; Лесевич для нього се «екземпляръ самозваннаго ученаго», що ширить серед молоді «подхалюзническій духъ», «метафизическій вздоръ», «безсмысленную галиматью» і т. ін. Про Юркевича й Гоготського писано ще гірше і брудніше. Подібнуж «оцінку» стрінули видані в 1860-их роках твори Сквороди (і то з боку Українця з походження, киянина В. Крестовського).

²⁾ Про новішу працю Я. Колубовського «До питання про філософію на Україні» («Записки Ніжин. Інституту Нар. Осв.», т. VIII) пишемо низше.

Значно менше змістовна й менш інтерна для нас стаття російського філософа-матеріяліста М. М. Філіпова «Судьбы русской философии» («Русское Богатство», 1894). Сам Філіпов був своєрідним представником і інтерпретатором матеріалістичного світогляду, в окремих питаннях близьким до марксизму, але не «ортодоксальним» марксистом; рішуче обстоював залежність психічних явищ від фізичних і висловлювався за економічним матеріалізмом в історії філософії й соціології. Тимчасом сх.-словянська філософія переважно релігійно-ідеалістична. Цілком зрозуміло, що її оцінка у статті матеріяліста не могла вийти ані вірною ані виразною. Шпет у своїм «Очерке развития русской философии» (I, с. 91, 97) закидає Філіпову навіть сильне перекучування змісту досліджуваних ним філософічних творів. Все таки для історії сх.-словянської філософії, але головно великоруської, Філіпов дав чимало нового в порівнянні з Колубовським, для історії-ж української філософії зовсім небогато та й те, що написав (прим. про Веланського і взагалі про натурфілософію на нашій ґрунті), досить невдатне.

Небогато дає для історії української філософії і нарис визначного великоруського філософа (ідеалістичного напрямку) А. І. Введенського «Судьбы философии в России» (у збірнику його творів «Философские очерки», Пб. 1900, 2-е вид. — Прага, 1923). Якраз в освітленні розвитку філософії на Україні Введенський робить кілька помилок. Так передусім В. неввірно оцінює роль харківського професора-фіхтеанця Й. Б. Шада, який чимало причинився до розвитку ідеалістичної філософії на Україні, а посередно і в Росії, при чому сей філософічний рух відбився і в літературно-громадському життю, в розвитку романтично-ідеалістичних поглядів на письменство, мистецтво, народню творчість, націю і т. д. і багато сприяв національному відродженню України¹⁾. Тимчасом Введенський гадав, що Шад не мав майже ніякого впливу ані в Харкові ані взагалі в російській державі. Разом з Колубовським, В. помилково приписував Фіхтому значнійший вплив на Ореста Новицького; наплутав В. дещо й з Сидонським; про Юркевича згадав занадто побіжно, і т. п. Словом, розвиток філософії на Україні у В-го змальований і недокладно і часом помилково.

Безперечно цінні матеріали (але майже зовсім необроблені) містить праця Є. Боброва «Философия в России. Материалы»

1) Зазначуючи сей звязок ідеалістично-філософічного руху, заініційованого в значній мірі Хр. Б. Шадам, з українським національним відродженням і навіть безпосередній вплив ідеалістичної філософії на національне пробудження України, маємо на увазі, розуміється, звязок і вплив чисто ідеологічний, а саме — маємо на увазі, що абстрактні системи Фіхтого, Шелінга, далі Шлегелів, Гегеля ітд. з їх піднесенням ідеї національного духа і т. ін., досягли українського ґрунту, будучи переняті українським суспільством, втілилися в конкретні національно-українські форми і сприяли переходови української еліти від захоплення космополітизмом до національного відродження. Але рівночасно з тим ми зовсім не поділяємо ні на чому неоснованих міркувань М. Слабченка про безпосередній звязок Шада з національно-політичним українським рухом ітп. (М. Слабченко, Матеріали до економічно-соціальної історії України XIX ст., т. I, Одеса, 1925, XXIV, с. 185-188).

(3 томи, Казань, 1900). Для нас у сій праці особливо важна частина, присвячена українській натурфілософії першої половини XIX ст. (дані про Дан. Веланського, слобожанина проф. Москов. Унів. М. Г. Павлова та його учнів, проф. Одеського лицею Курляндцева і знаного нашого історика літератури, історика, етнографа, критика, а рівночасно філософа й природознавця Мих. Максимовича). Поза тим, чимало у Боброва сторінок, присвячених темам безмістовим і нецікавим; а рівночасно цінний матеріал про помітніших представників нашої філософії використаний занадто поверховно і тому може й власні твердження Боброва видаються необґрунтованими. «Взагалі метод викладу, — як се цілком слушно зазначає Шпет, — у сього автора (Боброва) такий, начебто йому нема про що спитати досліджуваного ним мислителя й нема про що з ним поговорити. Для аматорів нудного жанру літератури се ідеальна лектура». Характеристика їдка, але справедлива¹⁾.

Далі годиться згадати огляди історії сх.-слов'янської та спеціально української філософії в окремі періоди, передусім у т. зв. «Середньовіччі», яке дослідники історії сх.-слов'янських літератур і філософії розтягають часом аж до XVII-XVIII ст. До історії сх.-слов'янської філософії в такому «Середньовіччі» відносяться праці: М. Безобразової „*Handschriftliche Materialien zur Geschichte der Philosophie in Russland*“ (1892), Іларіона Свенціцького «Начала философии въ русской литературѣ XI-XVI вв.» («Научно-Литературный Сборникъ Галицко-Русской Матицы», 1901) й Вас. Щурата «Українські жерела до історії філософії» (1908). Нарис Безобразової дуже поверховний і слабенький. Судячи по його наголовку можна булоб сподіватися, що знайдемо в нім докладний опис рукописів, або принаймні хоч якийнебудь каталог рукописів, що переховуються по найрізніших бібліотеках, архівах, музеях, монастирях і т. д.; натомість зустрічаємо лише деякі випадкові вказівки на декотрі рукописи кількох петербурзьких і московських бібліотек. Замість «нудної», але вельми потрібної архівальної роботи, авторка воліла дати спробу синтезу. Та спроба вийшла невдатна. Взагалі, в нарисі знаходимо загальники про «середньовічну темноту» та уривочні й непорядковані належно відомості про старо-руські переклади Діонісія псевдо-Ареопажіти, Івана Дамаскина, Василя Вел., Раймунда Люлія, «Діоптру»; згадується й Київська Академія з її «схоластикою», «Ієника ієрополитика» А. Миславського; філософічні характеристики Безобразової неясні, а часом просто комічні; прим. Б-ва в краніології бачить уже... матеріалізм (!) і т. п. Про величезні прогалини нема що й говорити: вони мусіли бути, раз авторка обмежилася рукописами самих тільки московських та петербурзьких бібліотек, тай то лише кількох²⁾.

Нарис Іларіона Свенціцького мало чим ліпший від праці Безобразової. Та, коли Безобразова всетаки попрацювала в московських і петербурзьких бібліотеках та використала деякі та-

¹⁾ Порів.: Шпет, *op. cit.* с. 286-287; Чижевський, *op. cit.* с. 23.

²⁾ Порів. ще: Чижевський, *op. cit.* с. 32, 34.

мошні рукописи, Свенціцький не поцікавився переглянути бібліотеки, архіви, приватні збірки тощо в рідній йому Галичині. Взагалі, як слушно зазначає Чижевський, «дивує незацікавленість Свенціцького галицькою старовинною літературою». Свенціцький розписується про великоруських письменників Зиновія Отенського, Йосифа Саніна, про Максима Грека і т. д., а з українського письменства згадує так собі дещо. Дивним також здається, що Свенціцький не знає (принаймні не згадує) нічого про такий своєрідний прояв, як література зжидоватілих. Не освітлює він також і початків та розвитку зах.-християнського впливу в руськім (сх.-словянськім) письменстві й філософії, чого передусім треба було сподіватися від галичанина, бо Галичина перша зі сх.-словянських країв увійшла в сферу зах.-християнських впливів і була довгий час провідницею сих впливів у інші сх.-словянські краї. Взагалі прогалин багато. Нарис Свенціцького таким чином не можна інакше схарактеризувати, як безсистемну збірку цілком випадкових, уривочних відомостей, з пропуском багатьох дуже важних явищ, з особливим замилуванням до великоруського письменства й виразним нехтуванням рідної старовини.

Незрівняно вище від нарисів Безобразової і Свенціцького стоїть праця Щурата. Одна з великих заслуг Щурата се те, що він відкинув загально поширений погляд про «середньовічну темноту» й «темноту» старої Руси. Можна сказати, що він дещо навіть «перегнув палицю у протилежний бік», так що в його змалюванні стара Україна вийшла мабуть більш освіченою, ніж могла вона бути в дійсності. Огляд Щ. досить систематичний, але далеко не вичерпує матеріялу. Знаходимо в сім огляді спробу розкриття філософічних елементів у старім нашім письменстві, перегляд перекладної філософічної та богословсько-філософічної літератури (чимало пропусків) і філософічної науки в Київській Академії до XVIII ст. Праця Щ. ярко відрізняється від праці Свенціцького даними, які видобув Щ. із галицьких архівів, хоч всетаки роля Галичини в історії сх.-словянської філософії і в нього не оцінена належно. Як і більшість творів Щ., сей його нарис відзначається оригінальністю, сміливістю, часом навіть ризиковністю думок і тверджень і рівночасно невикінченістю, нерозробленістю висунутих проблем. Найталановитіший зах.-український історик письменства, Щ. кидає силу думок, вказує низку цікавих аналогій, висуває ряд приманчивих гіпотез, але не дбає за їх обґрунтування і перевірення, а навіть належне зясування. В результаті подибуються в нього глибокі спостереження поруч з очевидною фантазією (прим. про вплив неоплатонізму на стиль «Слова о полку Ігоревім»), сутюнаукові твердження з таким дивовижним *lapsus-ом*, як заява, що першим вольфіянцем у нас був Лодій, коли вже на 50 літ перед тим вольфіянство закорінилося в Київській Академії і т. п.

Сх.-словянській ідеалістичній філософії першої пол. XIX в. присвячені знаменита праця визначного великоруського ученого П. Н. Сакулина «Изъ истории русскаго идеализма» (Москва, 1912) і досить невдатна стаття (хоч і дуже цікава та симпатична по заміру) українського дослідника А. Никольського «Русская духовно-академическая философия, какъ предшественница славянофильства и университетской философии въ Россіи»

(«Вѣра и Разум», 1907). Дисертація Сакулина справедливо вважається одною з найкрасших праць по історії російської літератури і філософії¹⁾; з огляду на стислий звязок у тім часі між філософією великоруською й українською, дає вона багато вельми цінного і для історії української філософії — зокрема про Веланського, Курляндця, М. Павлова, Максимовича та ін.; між ін. подає дуже цікаві відомости про широкий вплив українських філософів-ідеалістів, особливо Веланського, на російське (а точніше взагалі сх.-словянське) громадянство та російську культуру. Але повного огляду розвитку ідеалістичної філософії на Україні у праці Сакулина нема; зокрема не узглядено в ній ні харківської ідеалістичної школи, ані духовно-академічної філософії, бо се і не входило в завдання Сакулина.

Никольський натомісць спеціально займається духовно-академічною філософією. Його метою було дати об'єктивно-науковий огляд розвитку руської (сх.-словянської) духовно-академічної філософії першої пол. XIX ст., тенденційно недоцінюваної і часто навіть осміюваної лібералами, матеріялістами, позитивістами й ін., та виявити її великий вплив на розвиток словянофільства й університетської філософії в Росії (тобто в російській державі). На жаль, Никольський не виявив у своїй праці ані потрібної філософічної ерудиції ані належного методологічного підготування до виконання задуманого дуже нелегкого завдання (тим більше, що питання про вплив дух.-академічної філософії на словянофільство що найменше спірне). Та всеж стаття Никольського, яко перший і, здається, єдиний нарис розвитку дух.-академічної філософії, заслуговує на увагу і має певний інтерес²⁾.

* * *

Новітні загальні огляди історії сх.-словянської філософії — Радлова, Єршова, Шпета й Яковенка. Е. Л. Радлов працює уже від давна над систематизацією історії руської (сх.-словянської) філософії. Вперше вмістив він короткий огляд сх.-словянської філософії вже в 1900 р. в «Большомъ Энциклопедическомъ Словарѣ» Брокгауза—Ефрона, та в сім огляді він міг розуміється подати лише загальні відомости. Свій огляд починає Р. з XVIII ст., згадує між ін. «Июику» Атан. Миславського, Сквороду (в котрого творах знаходить «любопытное сочетание мистицизма съ рационализмомъ», Т. Осиповського (харк. професора,

1) Сю дисертацію представив Сакулин у Москов. Університеті для одержання магістерського степеня (як відомо, в Росії одержання наукових степенів відбувалося в зовсім іншим порядку, ніж у Зах. Європі і було значно труднішим), але — з огляду на незвичайно високий науковий рівень цієї праці й зокрема на її методологічну досконалість, Сакулин одержав за неї відразу ступінь доктора, поминаючи степ. магістра, що траплялося в російських університетах дуже рідко, впрост виімково.

2) Шпет (op. cit. с. 160—161) дуже гостро оцінює сю працю, відмовляючи їй якоїбудь вартости і значіння. Але таку «оцінку» мусимо признати занадто вже різкою й ледви чи не тенденційною в деякій мірі, хоч піднесені Шпетом закиди в методологічній невідготованости Н-го ітп. безперечно слушні. — Питанню про взаїмовідносини між духовно-академічною філософією і словянофільством та їх порівнанню присвячена почати ще стаття Лискеєва: «Два проекта православно-христiанской философии (Карповъ и Кирѣвскій)».

що «перший» з руських філософів виступив проти Канта ¹⁾; з шелінгіанців, звязаних з Україною, Р. називає лише Веланського, та ще частинний вплив Шелінґа добачує у Скворцова (Авсенева, Павлова, Максимовича й ін. не згадує); до фіхтеанців зараховує: Новицького (невірно) й Михневича (про Шада зовсім нема згадки); до гегеліанців — Гогоцького, Неволіна, Редькіна; з пізніших ідеалістів, звязаних з Україною, згадані Юркевич (про якого сказано лише, що він «перший виступив проти матеріалізму») і Козлов; натомісць з прихильністю згадується М. Троїцького та його «сувору критику німецької ідеалістичної філософії»; названо й позитивіста Лесевича. Далі, зазначені ще праці з історії філософії права — Редькіна, Пілянкевича й Бершадського, а з історії філософії — Новицького, Гогоцького, Козлова, Лянґе, Зеленогорського, Ю. Кулаковського, А. Казанського, Г. Мальованського і Смоленського. Окремо зазначає Р. праці з обсягу логіки (з філософів, звязаних з Україною, тут згадано: Карпова, Новицького, Н. Я. Грота, Троїцького, Зеленогорського й Ляйкфельда), психології (згадані праці Ушинського, Грота, Троїцького, Лянґе, Челпанова), етики (з Українців та звязаних з Україною названий лише Олесницький), естетики, (з української естетики не згадується нічогосінько, коли не рахувати згадки про промову Никитенка «О началъ изящнаго въ искусствѣ», хоч на Україні завжди існувало велике заінтересування проблемами естетики і розвиток естетичних течій на Україні уявляє чимало цікавого).

Ширший огляд подав Р. в «Очеркѣ історіи русской философии» (Пб. 1912, 2-е вид. Пб. 1920), але й у сім «Очеркѣ» чимало значних пропусків; е також перестарілі погляди (напр. характеристика Петра Ломбардського, котрий, як відомо, мав чималий вплив на українську філософію XVII—XVIII ст.), помилки (про закордонні мандрівки Сквороди, засвоєння о. Сидонським ідей англійського емпіризму і т. ін.); згадуються деякі другорядні мислителі, а про далеко помітніших, як Веланський, Лесевич і навіть Юркевич — лише коротенькі, побіжні згадки, про Сквороду — лише загальні фрази. Немає належної системи; невірна також історична перспектива, особливо в частині, присвяченій XVIII ст., де Р. (так само, як і взагалі більшість великоруських дослідників, в тому числі навіть таких, як Ерн), не добачує і не розуміє різниць між тогочасними Україною й Великоросією. Але є в Радлова і деякі вельми цінні замітки та характеристики, напр. характеристика Лодія; заслуговують на увагу і сторінки про західні впливи в Київській Акад. та взагалі в руській філософії XVIII в. (хоч огляд сих впливів неповний; напр. не зазначено впливів картезіанства).

«Очерк» Р. вийшов у дещо скороченім вигляді й по німецьки п. н. „Die russische Philosophie“ (Breslau 1925), для нас він ще менше цікавий, бо якраз частини, які відносяться до історії філософії на Україні, в нім найбільше скорочені ²⁾.

¹⁾ Се останнє твердження ледви чи зовсім вірне; бо, здається, вже перед Осиповським з критикою деяких тез Канта виступав Лодій.

²⁾ Докладніші відомости про огляди Р. див. у рецензіях: Д. Чижевського — у «Логосі», 1924, I, і П. Прокофьева — в «Соврем. Записках», кн. XXVIII (1926); порів. ще уваги Чижевського в кн. «Філософія на Україні» сс. 21, 23.

Нарис М. Н. Єршова «Пути розвитку філософії вь Россіи» (Владивосток, 1922) узглядное лише філософію XIX—XX ст., головню університетську й почасти духовно-академічну. Єршов подає біографії визначніших сх.-словянських філософів, (між ін. досить добру біографію Юркевича), загальні характеристики (переважно надто короткі) й бібліографічні замітки, неповні, але точні. Про деяких помітніших філософів-Українців, як Веланський, Гогоцький, пише надто вже коротко, але дає дуже влучну характеристику філософічного напряму Юркевича, як «конкретного ідеалізму»¹⁾.

Так само лише філософії XIX—XX ст. торкаються «Очерки русской философии» Б. Яковенка (Берлін, 1922), але в той час, як Єршов головню увагу звертає на університетську й почасти дух.-академічну філософію, Яковенка більше цікавить філософія позауніверситетська; біографічних відомостей і бібліографії Я. не подає зовсім, а всю свою увагу звертає на характеристики окремих письменників. — Сі нариси становлять для нас чималий інтерес. Автор, Українець з походження і сам філософ, один із представників сучасного руського «нео-западництва», теоретик т. зв. «трансцендентального плюралізму». У своїх «Нарисах» Я. дає дуже цінні й талановито написані характеристики, зокрема дуже гарні характеристики Юркевича й Лесевича; коротко згадані: Максим Ковалевський, Козлов, Мик. Данилевський, Гогоцький, Челпанов, Грот, Б. Кістяковський, В. Зінковський та ін. Але поруч із глибокими і вельми цікавими характеристиками, бачимо дивовижно легковажні короткі уваги про деяких найбільших сх.-словянських філософів, особливо про Сквороду та про великоруського філософа К. Леонтьєва²⁾.

Яковенко вважає Сквороду «першим руським мислителем, який почав філософувати в стислому значінні сього слова» і який «підноситься одинокою фігурою на безплідній рівнині руського філософування XVIII ст.». Світогляд Сквороди, на думку Яковенка, «збудований цілковито на Плотині та східніх Отцях Церкви й часто в релігійному відношенні відзначається ерессю». Яковенко закидає Сквороді, що він цілковито занехав всю новочасну філософію від Миколи Кузанського до Канта і т. п. — Та маємо вражіння, що Я. дуже поверховно, трохи чи не по чутках знайомий з творами Сквороди. Що найбільший вплив на Сквороду мали східні Отці Церкви, се розуміється вірне, й що філософія Сквороди дуже близька своїм духом до сх.-християнської патристичної філософії (хоч рівночасно з тим має чимало в собі самостійного й оригінального), проти сього поважно сперечатися не можна; але — якщо весь світогляд Сквороди пе-

1) Порів.: Д. Чижевський, Філософія на Україні, с. 21.

2) Про Леонтьєва, — одного з найоригінальніших, найглибших і найцікавіших великоруських мислителів, значіння ідей якого починають розуміти щойно останніми часами, — пише, що в його особі «словянофільство перейшло на бік найчорнішої реакції, відзначеної з ніг до голови девізом «православіє й самодержавіє»... Мимоволі насувається питання: чи читав Яковенко твори Леонтьєва? Про Леонтьєва є дуже гарна книжка Мик. Бердяєва.

ренятий духом свв. Отців, то яким же чином може він «часто в релігійному відношенні відзначатися ерессю» і в чому саме та ересь?... Щодо впливів Плотина на Сковороду, то вони можливі, але зовсім не такі виразні й не домінуючі в філософії Сковороди, як то видається Яковенкови; властиво, досі питання про впливи Плотина на світогляд Сковороди не розглянуте: те, що часом вважають за вплив Плотина, може бути впливом близьких до неоплатонізму Отців Церкви. Що-ж до відношення Сковороди до новочасної зах.-європейської філософії, то передусім треба сказати, що Сковорода важливіше напрями зах.-європейської філософії, без сумніву, знав докладно й орієнтувався в ній цілком добре; прикладом доброї орієнтації Сковороди в сучасній йому західній філософії може бути його гостро негативне відношення до широко популярних у тім часі в усій Європі французьких мислителів XVIII ст. і пошана Сковороди у відношенні до німецької культури й філософії. Ми не можемо тут зупинятися на спірнім питанні про те, які саме з новочасних західних філософів вплинули на Сковороду (підноситься питання найчастіше про впливи Мальбранша, Ляйбніца, Вольфа, Пурхоція, Декарта й його наслідувачів, про впливи деяких новочасних зах.-європейських містиків ітд.), але в кожному разі Сковорода зовсім не був ізольований від зах.-європейського культурного світу, а в його філософії, безперечно, знайшли певний відгомін близької йому течії. Щож торкається спеціально філософії Канта, то по перше твори Канта появилися вже на склоні віку Сковороди, зокрема «Критика практичного розуму», яка мабуть могла б найбільше зацікавити Сковороду, вийшла у світ на шість років перед смертю нашого філософа, коли він уже сливе зовсім припинив писання своїх творів. З другого боку, неможливо ігнорувати того, що Сковорода і Кант — представники зовсім різних філософічних течій, і підносити відсутність того чи іншого реагування Сковороди на філософію Канта, се приблизно те саме, що закидати «занехання» емпіріокритичної філософії Берґсоном. Виразне преферування старинної й особливо сх.-християнської патристичної філософії передкантівській західній, на наш погляд і напевно на погляд багатьох сучасних дослідників історії філософії, свідчить хіба на користь Сковороди, а в кожному разі доводить глибоке розуміння у Сковороди найтрудніших і найскладніших філософічних творів (напр. св. Максима Исповідника), які щойно тепер починає сучасна наука належно розуміти й освітлювати і які для Сковороди були одним з найважливіших джерел. Вкінці твердження про «одинокість» Сковороди, щонайменше сильно перебільшене; а признання його першим руським (сх.-словянським) філософом (у правдивому значінні того слова) зовсім треба відкинути: Сковорода не з'явився як *deus ex machina* але мав попередників, з котрих деякі, як напр. Дмитро Ростовський, без сумніву, мали навіть значний вплив на нього. Перед Сковородою українська філософія пройшла вже досить складний шлях і мала досить помітних репрезентантів, як прим. Теофана Прокоповича з його цікавою суспільно-політичною філософією, в якій ідеї Г. Гроція, Т. Гобса, Сам. Пуфендорфа органічно лучаться з поглядами, основаними

на Св. Письмі (теоретично-філософічні погляди Прокоповича менш інтересні¹⁾).

Яковенко притягає до розгляду в історії руської філософії також тих найвизначніших сх.-словянських письменників, яких твори мають глибший філософічний інтерес. Це, розуміється, велика його заслуга. Для нас найбільш цікава характеристика філософії Ф. Достоевського, який хоч писав по великоруськи, але був з походження Українцем (внук гр.-кат. священика, нащадок шляхетсько-священничого роду на Поділлі) і в творчості якого, без сумніву, чимало українських елементів²⁾. На жаль, характеристика Достоевського у Яковенка вийшла дуже коротенька й неглибока та ніяк не може нас задовольнити.

Та будь що будь, нариси Яковенка, завдяки гарним характеристикам Юркевича й Лесевича та деяким іншим, хоч і коротким відомостям, становлять безперечно корисний вклад у дослідді над історією української філософії.

* * *

Найповажнішою працею по історії сх.-словянської філософії є безперечно велика праця Густава Шпета «Очерк истории русской философии», яка мала вийти в кількох томах; але з огляду на «незалежні обставини», появилася лише том перший (Пб., 1920, в-во «Колос», стор. XV+349), в яким історію сх.-словянської філософії доведено тільки до кінця 1830-их років. Се перший філософічний огляд історії сх.-словянської філософії, однаково важний для дослідів як над українською, так і над великоруською філософією.

Для історії сх.-словянської філософії обширна праця Шпета має приблизно такеж, а навіть більше значіння, як напр. «Історія України-Руси» Мих. Грушевського для української історії, або «Історія Росії» С. Соловйова для російської. До появи книги

¹⁾ Про суспільно-політичну філософію Т. Прокоповича, див. у Латкина («Історія русскаго права императ. періода») і в Г. Гурвича («Правда воли монаршей» Теофана Прокоповича... «Записки Юрьевск. Университета», 1915).

²⁾ Питання про українські елементи в світогляді й творчості Ф. Достоевського заслуговує безперечно на спеціальне дослідження. Цікаво зазначити, що перший підніс значіння українського походження Д-го для з'ясування його поглядів і творчості великорос Любимов, який висловив навіть думку, що деякі моменти в поглядах і творах Д-го не можна зрозуміти, не беручи під увагу його українського походження. При тім треба зазначити, що в творчості й світогляді Д-го можна буде навіть простежити спеціально західно-українські риси. Просто вражає нпр. подібність ідей деяких сучасних релігійних «народних» пісень Поділля з деякими ідеями Д-го. В зв'язку з сим, насувається питання про вплив греко-католицизму на Д-го. Звертає на себе увагу й особливе зацікавлення Д-го проблемою «вселенськості» («католичности») Церкви й культури ітд. Деякі з сих питань я вже порушував принагідно, головню у статтях «З історії католицької ідеї в Сх. Україні в серед. XIX ст.» (Зап. ЧСВВ, т. III, в. 1-2) й «М. Щербина» (Н. З. 1929, ч. 61). З приводу останньої появилася у львівськ. москвофільськ. «Русском Голосѣ» страшенно лайлива, безграмотна, просто хуліганська стаття «Пыль современных хартий», де безсовісно перекручено зміст моїх нарисів («Р. Г.», 1929, ч. 73). Ся брудна стаття «Рус. Голоса» свідчить, розуміється, тільки про «культурний» і розумовий рівень її автора та про нечесність його літературних методів. Та поза сим порушені Любимовим і мною питання не знайшли, здається, відгону. Маємо надію, що може хоч ювілейний (1931-й) рік (50-ліття смерті Д-го) принесе щось нового для з'ясування вельми цікавих питань про українські елементи в творчості й світогляді Д-го.

Шпета були лише спроби систематизації, книга Шпета се вже правдиво систематичний і правдиво філософічний огляд. Шпет використав майже все важніше й варте уваги, що перед ним написано по історії сх.-слов'янської філософії, але свій виклад він опер не на попередних студіях інших дослідників, а на самостійнім і дуже ґрунтовнім вивченню творів досліджуваних філософів. При тім дуже добре знання зах.-європейської філософії, якого перед Шпетом не виявив ні один із систематизаторів історії сх.-слов'янської філософії, дала можливість Шпетові простежити впливи ріжних західних течій на сх.-слов'янських філософів і спростувати помилкові твердження попередних дослідників (Колубовського, Радлова, Введенського й ін.). Нарешті Шпет постарався виявити в історії сх.-слов'янської філософії її ступневий розвиток: його історія філософії се не збірка матеріялів (як прим. у Боброва, а в значній мірі й у Колубовського) або біографічно-бібліографічних нарисів (як у Ершова) чи характеристик поодиноких філософів (як у Яковенка), але дійсно систематичний огляд, з узглядненням еволюції сх.-слов'янської філософії. Словом, праця Шпета становить перелім у дослідах й особливо в систематизації української й великоруської філософії. І невимовно жаль, що дальші теми великого й високо цінного твору Шпета залишаються в рукописі (хоч давно вже готові до друку), тим більше, що сі теми торкаються найцікавішої й найважнішої доби в історії сх.-слов'янської філософії, коли вона виходить на самостійний шлях і коли в ній бачимо такі величні постаті, як Юркевич, Ф. Достоєвський, Данилевський, Леонт'єв, Вол. Соловйов, кн. С. Трубецький та ін.

Шпет починає свій огляд з найдавніших (передтатарських) часів, стежачи зародки та елементи філософії в староруськім письменстві. Але огляд давньої філософії — до поч. XIX ст. Шпетові рішуче не вдался. Хоч і в сім огляді (до поч. XIX ст.) знайдемо деякі окремі цінні вказівки й поодинокі, варті уваги думки, але в цілому огляд виявляє дві великі хиби: 1) Шпет не розуміє ріжниць у розвитку культури на Україні й у Велико-росії до поч. XIX ст. та гадає, що Україна так само «відставала» в культурнім розвитку від Зах. Європи, як і Москва, і 2) взагалі не доцінює культурних досягнень сх. Слов'янщини до XVIII-XIX ст., гадаючи, що до Петра I й на Україні й у Велико-росії панувало «нев'ігласіє». Він ігнорує своєрідні, але вельми цікаві культурні цінності старої допетровської Московщини, в яких — по справедливому завваженню Р. Віппера — зберігалися рештки дуже старинної культури великих монархій Сходу. Що-ж до старої української культури, то Шпет її просто не знає; його вислови з приводу літератури зжидоватілих видаються просто комічними і зраджують повну здезорієнтованість в історії української культури XV-XVI вв. Не знає Шпет ані про звязки Українців із Римом у XV ст., ані про початки гуманізму й «Ренесансу» в Галичині в тімже XV в., ані про польсько-українську «мішану» культуру XVI ст.; ігнорує він і початки української суспільно-політичної філософії (Теоф. Прокопович, Гетьман П. Орлик, Гр. Полетика, Золотницький ітд.) та історіософії (Л. Баранович і пр.), і відгуки протестантської філософії та картезіанства, не оцінює й вельми цікавих систем церковно-полі-

тичної ідеології на Україні в XVII ст. і зовсім не розуміє Сковороди. Сторінки, присвячені Сковороді, се найслабше місце у всій праці Шпета: Ш. визнає лише «наукову філософію», а що світогляд Сковороди розвинувся зовсім на іншій площині, то Ш. приходять до висновку про «мінімальну кількість філософії» у творах Сковороди; Ш. повторює ні на чім неосновані твердження про «еретичний» ухил Сковороди (не будучи одначе в стані вказати, в чому саме була «ересь» Сковороди) і зовсім уже фантастичні припущення про звязок Сковороди з великоруським сектанством. Нарешті, Ш. висуває цілковито абсурдне твердження про призириле відношення Сковороди до «простого народу» (невірно толкуючи вираз Сковороди про „vulgus“ — чернь, під якою розумів С., без сумніву, не нижчий суспільний стан, а «чернь» моральну й інтелектуальну, серед котрої могли бути й аристократи); впрочім, Ш. має слушність, коли висловлюється проти поширеного погляду на С., як народного філософа: Сковорода — філософ еліти, а не широких верств; його постать, життя, окремі твори могли імпонувати й захоплювати широкі маси, нарід, але в цілому філософія Сковороди могла бути приступна лише вибранцям, еліті¹⁾.

Та огляд філософії до кінця XVIII ст. в книжці Ш. має характер лише вступних уваг; головний зміст його праці, центр ваги його дослідів — у філософії XIX ст., яку він знає й викладає дійсно знаменито. Як слушно зазначає Чижевський, ті сторінки у Ш., що присвячені українській філософії (перших чотирьох десятиліть XIX в.) безперечно залишаться надовго найліпшим освітленням нашої філософії в тій добі (хоч у нім і є певна прогалина: не зясовано традиції київської дух.-академічної філософії і звязку дух.-академ. філософії XIX ст. з українською філософією XVIII в.). Добре освітлює і досить високо оцінює Шпет київську дух.-академічну філософію першої пол. XIX в., докладно розглядаючи твори о. І. Скворцова, архиеп. Інокентія Борисова, Карпова, о. Т. Сидонського, архим. Теофана Авсенева, Михневича, Новицького й Гогоцького (останніх двох — лише перші їх твори); з оцінкою Ш. ми можемо погодитися далеко не завжди: для Ш., прихильника й репрезентанта «наукової філософії», підпорядкування філософічних дослідів богословія чи радше суцільному християнському світоглядові є «мінусом» ітп. Та всетаки Ш. високо оцінює твори архиеп. Інокентія, архим. Т. Авсенева й особливо Юркевича (про котрого в першому томі згадує принагідно, але з великим признанням²⁾) хоч у творчості їх усіх домінує над всіма

¹⁾ Отсі, на мій погляд, дуже важливі думки про ненародній характер філософії Сковороди уперше мені довелось чути в розмовах про С. з одним із моїх бувших приятелів, перебуваючим тепер на Вел. Україні, добрим знавцем філософії С. Пізніше вже дещо подібні уваги стрінув я у творах Шпета й особливо Дм. Чижевського.

²⁾ Діяльність Юркевича відноситься до 1850-их і 1860-их років і тому її розглядає Шпет у дальшій, невидрукованій частині; та ще за кілька років перед написанням «Очерка развития русской философии» Шпет надрукував ст. «Философское наследіе П. Д. Юркевича» (в «Вопр. филос. и психол.», 1914), у якій підніс високу вартість й оригінальність нашого великого філософа та підчеркнув його велике значіння в історії «руської» (сх.-словянської) філософії.

філософськими шуканнями християнська релігія.

З належною увагою відноситься Шпет і до харківського професора філософії Й. Б. Шада і його школи та ін. представників філософії в Харкові на поч. XIX ст. (як Громов, Т. Осиповський, Ю. Корітарі, Рижський та ін.). В творчості Шада знаходить Шпет, на підставі аналізу його «Льогіки» („*Institutiones Philosophiae universae, tomus primus, logicam puram et applicatam complectens*“, видав. у Харкові 1812 р.), перехід від філософії Фіхтога до Шелінга; отже Шпет висуває нове освітлення філософії Шада, розходячись зо всіма попередніми дослідниками, які вважали, що в теоритичній філософії Шад був фіхтеанцем.

В тому ж розділі пише Шпет про одеського професора філософії Кост. Зеленецького, в котрого творах по філософії історії, льогіці й ін. філософічним ділянкам відбивалися ідеї Шелінга, Канта й ін.; але Зеленецького Шпет оцінює не дуже високо.

Добре і яскраво характеризує Шпет також Веланського, П. Лодія (дуже добра, хоч і розмірно коротка характеристика його льогіки; але філософії права Лодія не узгляднено зовсім), Павлова, Максимовича, Перцева. Лише нарис про Максимовича видається нам дещо за коротким.

Окремо слід згадати дуже гарний, просто блискучий нарис філософії харківського професора Івана Кронеберга, естетичні ідеї котрого мали без сумніву великий вплив на розвиток естетичних і літературних поглядів на Україні й на розвій національно-української літератури. Нарис сей тим більше цінний, що творчість Кронеберга та його значіння в історії української літератури і сх.-слов'янської естетики не звертали на себе досі належної уваги, не зважаючи на те, що у творчості Кронеберга бачимо дійсно глибокий філософічний зміст і рівночасно безпосередній зв'язок із «живим життям», завдяки чому твори Кронеберга могли мати дійсно великий вплив (зазначимо тут між іншим, що одним із учнів Кронеберга був Микола Костомаров). Характеристика Кронеберга се чи не найліпша частина у книжці Шпета, й уже за одну сю характеристику ми, Українці, мусимо бути Шпетови дуже вдячні, бо він розкрив і освітлив у ній одно з головних джерел нашого національно-культурного руху в серед. XIX ст.

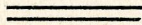
Понадто маємо ще в книжці Шпета низку ріжних дрібних відомостей, прим. про цікаву книжку (франц. мовою) „*Essais philosophiques sur l'homme, ses principaux rapports et sa destinée*“... представника тогочасної україн. аристократії Михайла Полеттики (вид. 1822 р.) ітп... І ще раз доводиться висловити жаль, що дальші томи високоцінної праці Шпета не побачили світу.

* * *

Не побачила світу, але вже зовсім з інших причин, і «Історія української філософії» харківського професора, члена Укр. Акад. Наук Миколи Сумцова, написана в 1918 році. — М. Сумцов, як відомо, людина дуже заслужена на полі наукових дослідів головню над українською «народньою» словесністю, українською пісенною творчістю ітп., але не першорядний

учений. Часто Сумцова називається учнем Ол. Потебні. Дійсно, він був слухачем лекцій Потебні, але можна сумніватися, чи він міг зрозуміти й переняти філософічне освітлення мовознавства, літературознавства та психології й теорії творчости, яке ми знаходимо у Потебні. В кожному разі, навіть відблиску потебнівської філософії мовознавства й літературознавства не видно в писаннях Сумцова, лише деякий відгомін етнографічних поглядів і концепцій Потебні. Твори Сумцова, а також його виклади й семінарійні праці свідчать, що Сумцов не був добре обзнайомлений навіть з методологією літературознавства. І взагалі, здається, філософія була сферою мало приступною для Сумцова. В кожному разі його нарис історії української філософії, вже заздалегідь заповіджений у 1918 р., як одно з найближчих видань УАН., вийшов дуже слабенький. Се був не так огляд історії філософії, як радше мішанина етнографії, історії літератури, окремих нефілософічних відомостей про деяких філософів тощо. Найліпша частина сього «нарису» се сторінки, присвячені Сковороді. Цікаві також думки й уваги Сумцова про народній світогляд. Взагалі цікавого в нарисі Сумцова чимало, тільки історії філософії аж надто небогато, а системи й методи не видно і зовсім ніяких. Деякі частини нарису зреферував Багалій у кн. «Український мандрований філософ Гр. Сковорода» (Х. 1926), декотрі ліпші сторінки вибрав і видрукував у «Бюлетені Харківського Слобідсько-Українського Музею ім. Сковороди» Андрій Ковалівський.

(Докінчення буде)



Огляди й оцінки

(*Conspectus et recensione*s)

Dr. Theol. Anton Michel, **Humbert und Kerullarios**. Quellen und Studien zum Schisma des XI Jhundreds. (Quellen u. Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte, herausgegeben von der Görres-Gesellschaft. Bd. XXIII). II Teil, Verlag Ferd. Schönningh. Paderborn 1930. XII + 496. 8°.

Милу несподіванку зробив дослідникам византійського роздору німецький учений Антін Міхель у другому томі своєї солідної, на архівальних джерелах опертої праці про Михайла Керулярія¹).

Дотепер був утертий у науці погляд, що сей східний єресьярх не мав так високої освіти, як Фотій, — що власноручно не написав ані одного полемічного трактату, що працював проти римсько-німецького союзу на спілку з цісарем Константином Мономахом при помочи двох довірених собі людей, Льва Охридського й Микити Стафіти, які й були авторами полемічних писань проти Латинян і Риму. Зі студії Міхеля довідуємося якраз про щось противне.

Лежала у Віденській цісарській бібліотеці ніким незамічена грецька рукопись без заголовної картки (cod. 306), на яку Міхель звернув увагу й, перевівши над нею досліди, прийшов до переконання, що се Паноплія Михайла Керулярія, якою покористувалися у своїй полемічній творчості проти Лятинян оба керуляріянські полемісти: Лев Охридський і Микита Стафіта, перший у своїй енцикліці до єпископів Заходу й до „самого папи“, другий у своїй *Διάλεξις* і *Σύνθεσις*. Се відкриття кидає цілком нове світло на характер і творчість Керулярія, бо ставить його, як византійського полеміста, в один ряд із Фотієм.

У звязку з головним питанням про авторство Керулярія порушує Міхель також інші важні питання, в яких відбігає від традиційних поглядів.

Чи по схизмі Фотія аж до часів Керулярія були наладнані відносини Византії до Риму? Чи Керулярій є властивим промотором схизми, чи може він прийшов на готове? На ці питання відповів перший Югіє у своїй порівнюючій догматиці (*Theologia dogmatica christiana Orientalium ab Eccl. cath. dissidentium* I, 365), що вже давно перед Керулярієм не було єдності між Царгородом і Римом. Зірвані з Римом зносини через спір о тетрагамію цісаря Льва Мудрого (912 р.) були тільки на короткий час наладнані в 920. р. публичним актом (*tomus unionis*), але невдовзі потім за Миколи Хризоберга, Сизинія й Сергія (984-1019) зірвано їх наново таким рівнож прилюдним ак-

¹) Оцінку на I том подав о. Др. Йосиф Сліпий, Богословія 1926, ст. 369.

том, як вставлення до Синодикону, себто благодарної молитви з нагоди закінчення іконоборства, явних анатем на всіх противників Фотія, отже головню на римського папу. В тім самім часі, або невдовзі опісля, слідує канонізація Фотія і видання другим накладом його протиіапської енцикліки (з 867. р.) — факти явно демонстраційні проти Риму. Супроти сього майже всі католицькі вчені, як Bréhier (*La schisme orientale du XI-e siècle*) і, з деяким застереженням, професор Орієнтального Інституту в Римі Spačil (*Conceptus et doctrina de Ecclesia iuxta theologiam Orientis separati*, III, 111-12) мусіли завернути від традиційних поглядів і прийняти, що Керуларій прийшов на готове та що вина його радше у тім, що він не хотів приложити своїх рук до ліквідації схизми, до чого траплялася знаменита нагода за ціс. Константина Мономаха.

Основну ревізію сього питання перевів Міхель у своїй студії, де вказав на джерела традиційного погляду (гльоса невідомої руки у Кедрина, на якій оперлися Іван Бек й Алляцій) та дав незбиті докази існування схизми вже з кінцем X. в. за Василя II Болгаробойника. Таке вирішення справи має в науці далекосягле значіння для історії нашої Берестейської Унії, якої оборонці (перший Кревза), доказуючи її правосильність, покликувалися за Алляцієм на те, що Русь прийняла хрещення з Візантії за Володимира Вел. перед схизмою Керуларія, коли відносини з Римом були наладнані. Сей наш традиційний погляд ледви чи дасться удержати супроти найновіших дослідів Міхеля.

Також питання про час повстання Синодикону вирішив Міхель проти Успенського не на XI. вік, а на рік 842, і приписав його авторство патріярхови Методієви. Канонізацію Фотія, яку приймав Hergenröther на XIII-XV. в., пересунув Міхель між 995-1025. pp.

Не менше цікава й друга особа, що відіграла головну ролу в поглибленню роздору за Керуларія. Се кардинал Гумберт, дійсний автор усіх листів і відповідей Грекам, що відомі під іменем папи Льва IX, непогамований і їдкий у полеміці, чого доказом остане раз на все його булла викляття, зложена на престолі в Царгороді. Він, як і папа Лев IX, був Німцем, і не дивниця, що Міхель у своїй студії хоче зрегабілізувати славу земляка супроти поведінки теж непогамованого Керуларія (ст. 205). Думаю, що се ледви чи успішний труд. Бо треба уважати хиба за неістнучі ті гострі слова, якими насів Гумберт вже не на гордого патріярха, але на старого студитського монаха у його власному монастирі: „Ти сарабаіто, що скорійше надаєшся до люпанаря, ніж до монастиря“ ітд.

Цікаве також і те, що в перечислюванні ересей, які закидав Гумберт у своїй клятвенній буллі Грекам, користувався він списком ересей із V. в., званім „Praedestinatus“, якого текст паралельно до місць булли наводить Міхель (стор. 410-14).

Третьою особою, що працювала в псеґднюючім напрямі, се Петро антіохійський, що—ставши 1052. р. патріярхом—відновив забутий уже старий звичай і вислав інтронізаційні листи до східніх патріярхів з виїмком Царгороду, де був свячений, а також до папи, за що дістав признання й похвалу в особному папському листі. Сі інтронізаційні листи Петра дочекалися в студії Міхеля перший раз опублікування.

Вкінці не від річи буде замітити в праці Міхеля деякі історично-догматичні похибки, а саме щодо пояснювання Стафітою патристичних висказів про посередництво Сина при диханню Св. Духа. Се посередництво понимав Стафіта в своїй „Синтезі“ так, що Св. Дух тому є Духом Сина або „через Сина“ походить, бо на Нім перебуває і через Нього уділяється людській твари. Уже Фотій у своїй „Містагогії“ толкував висказ „Дух Сина“ в тім значінню, що Дух є того самого существа, що й Св. Дух, а висказ деяких Отців „через Сина“ Фотій промовчував і тільки один раз у 190. квестії до Амфілохія попробував витолкувати і дав йому право горожанства в полемічній літературі проти Латинян. Від нього бере також Микита Стафіта до своєї „Синтези“ сей спосіб толкування посередництва Сина в спірації Св. Духа. Все те, очевидно, іґнорує Міхель, коли каже на стор. 354: „Der Geist wird ferner bei Nicetas (Stethatos) Geist des Sohnes genannt:

1) weil er auf dem Sohne bleibt, 2) weil er eine Fülle ist und heisst 3) weil er den Gläubigen durch ihn gegeben wird. „Nur die Worte des Stethatos sind teilweise anders als bei Photios“. Розуміється, що Микита Стафіта взяв се пояснення не від Фотія, а від Микити византійського. Коли би се було відоме авторови, то не міг би він при кінці сказати: „Die Synthesis des Nicetas... widerspricht mitunter selbst der Theologie des Photios und verwickelt sich in offensichtliche Widersprüche“ (стор. 355). Передусім не противорічить такий виклад Стафіти фотіянській теології тому, що Фотій у своїх „Амфілохіянах“ його мимоходом порушив, дальше ще й тому, що такий власне виклад є взятий із Микити византійського, фотіянца чистої крові. А вже просто абсурдом є речення на стор. 365: „Urichtig ist aber die Annahme des Allatius, dass die Sätze des Nicetas Byzantios der Schrift des Nicetas Stethatos entnommen sind“. Може навпаки?! Бо як міг Микита византійський, що жив у IX-X столітті, брати щось від Стафіти, що жив в XI столітті? Такого абсурду Алляції очевидно не сказав, як виходить із цитату, наведеного самим автором: „et hinc videntur desumpti syllogismi contra Latinos, qui dicuntur exstare in bibliotheca bavarica sub Nicetae byzantini nomine, nisi alius sit“ (стор. 365, зам. 2).

Розуміється, що одна і друга похибка може бути легко усунена при слідуєчій виданню знаменитої студії Міхеля, яка є сьогодні одинокою солідною монографією про роздор Керуларія, котрої не може поминути ні історик Церкви ні богослов, що цікавиться Сходом.

о. А. Іщак.

Pisma Ojców Kościoła w polskiem tłumaczeniu pod naczelną redakcją prof. Uniwersytetu Poznańskiego D-ra Jana Sajdaka. Księgarnia Uniwersytecka (Fischer i Majewski тенер Zachowski). Poznań 1924. — 8°.

Ks. Dr. Gerhard Rauschen, **Zarys Patrologji.** Pisma Ojców Kościoła i nauka w nich zawarta. Z ósmego i dziewiątego nowoopracowanego wydania przełożył i uzupełnił Ks. Dr. Józef Nowacki. Nakład Księgarni św. Wojciecha. Poznań — Warszawa — Wilno — Lublin 1929. XI+451. 8°.

1) Се перше плянове повне видавництво творів св. Отців у польському перекладі. До сього часу існували у польським перекладі, і то в значній кількості, лише поодинокі твори, або твори поодиноких св. Отців. До сеї смислової і, як показується, серйозної праці заангажувалися спільно польські духовні і світські вчені. Світський професор-філолог др. Сайдак перейняв навіть провід у праці. На протязі 1924-30 видавництво випустило у світ одинайцять томів, має в печатанню пять томів, а крім сього заповіднений спорий запас готового матеріалу до печатання дальших томів. Дотепер напечатано:

- I. Письма Апостольських Отців.
- II. Аполюгія Octavius Мінутія Фелікса.
- III. Історія Церкви і про палестинських мучеників Евсевія з Кесарії.

- IV. Апольогія й діяльог із жидом Трифоном св. Юстина фільософа й муч.
 V. Про потіхи фільософії Боетія.
 VI-VII. Двацять чотири розмови Івана Касіяна.
 VIII. Памятник (Commonitorium) Вінкента з Леріну.
 IX. Ісповідання св. Августина.
 X. Катихитичні письма св. Августина.
 XI. Про Боже царство св. Августина.

Скорість, з якою поступає видавництво зовсім не відбивається відємно на його якості. Часті ноти, пояснюючі текст, а передусім обширні патрольогічні введення, у які заосмотрений кождий твір, свідчать про те, що печатається лиш працю вповні викінчену. У введеннях переважає інтерес історично-літературний або церковно-теольогічний, залежно від того, ким вони писані — світськими чи духовними.

І се видання творів св. Отців, яке своїми вступами дає прекрасний сурогат самостійно опрацьованої патрольогії, а текст подає на легко зрозумілій нам мові, заслуговує на поручення його нашим охочим читачам творів св. Отців.



2) О. Др. Новацький, гімназійний катихит у Познані, зладив переклад „Нарису патрольогії“ Г. Равшена на польську мову „оцінюючи потребу, дати своїм студентам богословії патристичний підручник дійсно наукової вартости на рідній їм мові“. У польській мові існував досі переклад першого видання сеїж патрольогії (о. Гайковського, Варшава 1904) і ще більше застаріший 2-томовий підручник патрольогії о. Шпадерського (Краків). Отже, та сама ціль перекладу, що була й оригіналу: передусім створити підручник для слухачів академічних викладів і книжку до помочі у приватних студіях.

Представляю собі, що для перекладчика, — рішеного при заохоті з боку других осіб якимсь способом зарадити потребі, про яку каже, — тяжко було рішитися, яким способом їй зарадити: перекладати який признаний підручник із чужої мови, чи зладити самостійний, хочби компільований із більше чужих підручників. І він вибрав лекшу дорогу — переклад, з тим, що доповнив його передусім польською патрольогічною й патристичною літературою. Однак питання, чи се саме найкрасша дорога? Для нас се питання важне тому, що і ми в такій самій, а властиво ще й тяжшій потребі у сьому згляді: не маємо загалом ніякого підручника патрольогії. На мою думку, самостійно опрацьована патрольогія булаб, як початковий підручник, більше відповідна для шкільного вжитку, бо в такому підручнику треба можливо усе обясняючій приступности дати перше місце перед дуже строгою науковістю.

Одначе від сих міркувань перейду до факту. Переклад совісний і вірний; є новий і навіть перекладчиком місцями дотягнений до самих останніх розслідів на полі патрольогії й патристики. Саме тому, що в „Нарисі патрольогії“ Равшена зібрані обильні патристичні ноти: догматичні, історичні й літургічні, як-

раз сей підручник добре підбраний на переклад, бо робить із патрології дійсно помічний теологічний предмет, а не історію християнської літератури саму про себе.

Поки у нас немає патрології на нашій мові, сей переклад рівночасно найдоступніший так нашим студентам-богословам, як і всім охочим зазнакомитися з предметом.

о. Др. В. Лаба

1) **L'Évangile, commenté par St. Augustin.** Extrait de ses oeuvres par le R. P. Thonna Barthet des Augustins de Malte. Paris, Lethielleux 1930. VI + 293.

2) Ks. Kanonik Marsot, **Katechizm ślubów i stanu zakonnego.** Dzieło zaszczycone błogosławieństwem Benedykta XV i Piusa XI, 4-ma listami Kardynała Gasparriego, polecone przez 58 Kardynałów, Arcybiskupów i Biskupów. Drukarnia „Lech“. Warszawa 1930. XIV + 261. 16°.

3. P. Ludovicus I. Janfam O. P., **De Rosario B. M. Virginis.** Torino, Marietti 1930. 215. 16°.

1) З нагоди півторатисячелітньої річниці смерті св. Августина впала о. Thonna Barthet щаслива думка—витягнути із творів великого гіппонського Учителя коментар на життя Ісуса Христа.

Ся дуже старанно переведена праця буде без сумніву корисна як книжка для духовного читання й розважання та як невичерпане джерело для проповідей.

Автор не мав на цілі подавати нам при сьому оригінальний латинський текст. А шкода, бо ніякий переклад чи переповідження невилі віддати краси, глибини й оригінальності стилю великого африканського Учителя. Поклонникам св. Августина було би се певно справило велику радість.

—o—

2) Наголовок, поручення й число французьких видань сеї книжки є більш як вистарчаючим доказом її вартости.

Останнє французьке видання, 19-е з черги, з якого зладжений польський переклад, узгляднює приписи нового канонічного права й усі рескрипти Апостольського Престолу в матерії монашого права, які появилися по листопад 1929. року.

На вступі подає автор у формі введення дуже важне апостольське письмо Папи Пія XI з дня 19.III.1924, звернене до настоятелів монаших чинів.

Властивий зміст книжки обіймає 14 глав, де в питаннях і відповідях зібране все, що відноситься до монашого життя (зосібна обовязок стреміти до досконалости, видержати в покликанню, заховувати правило, потрійний обіт) та вкінці розв'язання з обовязком монашого життя.

Додаток становить цінна студія над характерами й темпераментами, які відіграють таку велику ролю у збірному життю.

Користь сього катихизму в тому, що він кожній монашій душі, і то в приступній формі, подає то, що їй належить знати

про монаше життя. Не кождий має спромогу, навіть монастирські настоятелі, студіювати монаше право та орієнтуватися у безлічі практичних питань монашого життя. Тому то автор „Катихизму обітів і монашого життя“ заощаджує їм труду. Не диво, що ця книжка найшла таке признання і попит у монаших рідинах та так скоро й широко розповсюдилася.

Розуміється, книжка бере під увагу чини й згромадження латинського обряду.

—o—

3) Автор дає нам заокруглений трактат про розар: його суть, історію і брацтва. В особній главі він обговорює набоженства, які витворилися у звязку із розаром, як напр. вічний розар, живий розар ітд. В іншій знова главі говорить автор про відпусти й вичисляє їх згідно з останнім індексом, одобреним декретом Конгрегації відпустів з 28.VIII.1899. Шеста глава подає формули благословень, приписані при основуванню брацтв і благословлення різних предметів у звязку з розаром.

Щож до історії розаря, так автор застерігається, що не має на меті просліджувати його початків, але держиться у сьому згляді передання, одобреного богатьома Папами, що Пречиста Діва обявила набоженство розаря св. Домінікови. Впрочім він не перечеить, що вже до св. Домініка могли існувати вервиці, призначені до числення деяких молитовних формул, та що такий звичай міг повстати пр. між пустиножителями на Сході в V. в.

Хоч ся книжка призначена в першу чергу для провідників брацтв розаря, вона зацікавить кожного священика, що хоче поширювати сю форму почитання Пр. Діви. Книжка переконає його у сьому, як миле є сього роду почитання Пр. Діви та скільки старань, поручень і привілеїв привязала Церква до відмовлявання вервиці.

о. Й. Схрайверс, Ч. Ізб.

1) M. J. Rouet de Journal, S. J. et J. Dutilleul, S. J., **Enchiridion Asceticum**. Friburgi Brisgoviae 1930. 8°. XXXIV + 666. Herder & Co. Typographi-Editores Pontificii.

2) Georg Hofmann, S. J., **Concilium Florentinum**. III. Denkschrift des Kardinals Cesarini über das Symbolum. (Orientalia Christiana, Vol. XXII. I. Num. 68.) Roma 1931. 62. 8°.

3) Wiktor Piotrowicz, **Z Zagadnień Wyznaniowych w Polsce**. (Bibl. Zródół Mocy 2.) Wilno 1929. VIII+210. 16°.

1) До відомого енхирідіону соборів Денцінгера та історичного Кірша, долучив перед 20 роками Журнель третій, патристичний енхирідіон, що обнімає догматичні тексти Отців Церкви. Перед роком появился у редакції Журнеля четвертий, аскетичний енхирідіон, який містить у собі клясичні тексти Отців, що відносяться до аскези й духовного життя. У новій збірці переважають грецькі Отці й містики від апостольських часів аж до Івана Дамаскіна. Із західніх Отців маємо тільки дрібні виїмки із Тертуліяна, Кипріяна, Руфіна, Паллядія, Льва В. і ширші з Ам-

вросія, Єроніма, Касіяна і Григорія В., що займають ледви третину всіх текстів. Отже переважаюча частина аскетичних текстів відносяться до східних Отців і аскетів. Інакше й не могло бути. Бо коліскою монашого й аскетичного життя є Схід, а творцями духа самозаперечення, контемпляції й молитви аж до екстази є східні Отці: Пахомій, Атанасій, Василій, оба Григорії, Золотоустий, Ніль, Псевдо-Макарій, Псевдо-Діонісій, Доротей, Клімакос, Максим Ісповідник, Талясій, Дамаскин. Перлини аскези, якими нас обдарували отці Отці, становлять головну вартість нашої збірки. Тут знайдемо погляди Орігена, Григорія Наз., Псевдо-Макарія, Нілія, Варсануфрія та Максима Ісповідника на суть і вартість молитви. Тут знайдемо клясичні погляди Клімакоса на три степені досконалости, вироблені під впливом Орігена і Псевдо-Макарія, які опісля звихнули Симеон новий Богослов і гезихасти; про основи монашого життя, про вимоги кеновії, про духову боротьбу й перемогу, про чесноти і їх практикування, — все те маємо зібране у виїмках із клясичних текстів Отців і аскетів. Також „Життя св. Антонія“, написане Атанасієм, першовзір монаших чеснот, найстарший твір аскетичної літератури, є поміщене у виїмках. Немає тільки, на диво, нічого із творів Евагрія, аскета й містика широко відомого на Сході, але сю похибку можна легко направити у другому виданню.

Аскетичний підручник Журнеля має велике практичне значіння для кожного, що хоче черпати із некаламутних джерел старої аскези. Звідси можна взяти клясичні тексти до проповідей, а саме про чесноти, до розважань в часі духовних вправ, до духовного читання. Орієнтацію облекшує потрійний покажчик: хронологічний, систематичний і поазбучний.

Як колись аскетичні збірники „Пчела“ або „Златая Цѣль“ мали запотребування й попит, так отсей збірник „Enchiridion Asceticum“ іде на зустріч новочасним вимогам духового життя.

—o—

2) Се третій випуск невиданих досі джерел, що відносяться до Флорентійського Собору в опрацюванні о. Юрія Гофмана, професора Орієнтального Інституту в Римі.

Сим разом дочекалася повного видання, відома дотепер тільки в уривках, відповідь кардинала Чезаріні на трудність, яку робили Греки Латинникам продовж 12-и засідань задля вставлення до символу Віри додатку „і Сина“. Марко Ефезький покликався на заборону Ефезького Собору, повторену пізнішими соборами, що не вільно нікому голосити, списувати, або укладати іншої віри (ἐτερον λόγον) ніж ся, яку уложено на Нікейським Соборі. А що додаток „і Сина“ впроваджує новість, — отже латинська Церква поступила протизаконно. На се відповідав раніше Домініканець Андрій з Колосси, що „і Сина“ не є додатком, тільки поясненням символу Віри та що такі пояснення дозволені. Кілька разів боронив становища латинської Церкви кардинал Чезаріні, що й перед кінцевим прилюдним засіданням уложив довше письмо (меморіал), де в 20-и точках переводить оборону додатку „і Сина“ до символу Віри. Ся оборона відзначається зразковою ясністю стилю і силою доказів, що виявляють першорядного богослова й ерудита, яким був колишній професор Болонського правничого факультету. Чезаріні!

доказує, що з наміру праводавця, з причин, які вплинули на видання ефезької оборони, та з фактів, які слідували пізніше, виходить, що заборона Ефезького Собору відноситься до символів єретичних, а не правовірних. Бож у правовірнім змислі поширено нікейський символ Віри на слідуючім, Царгородськім Соборі, в правовірнім змислі збогачено також на сьомім вселенськім Соборі символ Віри Тарасія додатком „через Сина“, а врешті, коли не вільно булоб висказати в символі Віри правди, яка міститься в св. Письмі, то нащо взагалі здалися символи? Вкінці додає кардинал ось який приклад: Коли я обіцяю дати комуся завтра ту саму одіж, яку ношу сьогодні, але перше вичишу її з пороху і з плям нічого не додаючи ані не віднімаючи, то чи можна сказати, що даю іншу одіж, ніж обіцяну?

Отсі докази, які навів Чезаріні у своїй обороні, не стратили до нині своєї сили. Їх стрічаємо в оглядах спірної богословської літератури довкруги „і Сина“, а також у догматичних підручниках незєдиного Сходу.

Оборону Чезаріні-я видав о. Гофман із рукописи бібліотеки св. Марка в Венеції, а її переклад на грецьку мову, зладжений Секундіном у часі Собору, подав на підставі двох рукописних варіантів Лаврентійської бібліотеки у Фльоренції.



3) Автор брошури не пересічний публіцист, а правдивий знаток віроісповідних відносин у Польщі, що мав із ними до діла, як бувший управитель віроісповідного відділу у Вильні, а опісля як начальник православного відділу у варшавському Міністерстві Віроісповідань. Тому то його статті, що були публіковані переважно у виленьському „Słow-i“, відзначаються солідністю, оперують урядовим матеріалом та є інтересні. З них довідуємося про існування в Польщі 9-и віроісповідань, із яких деякі є правдивими дробами (караїти 800 душ, магометане 6.000 душ, старообрядці 50.000 душ), про їхню організацію, чисельність, змагання й потреби. Підходить до них автор із точки польських державних інтересів. Статті мають характер міністерських рефератів, у яких декуди недоговорені останні висновки, що впливають із заложень, на яких стоїть автор. Се відноситься також до статей, присвячених оглядови положення православної Церкви в Польщі із нуртуючими у ній національними напрямками: російським, українським і білоруським. Котрому напрямови дати урядове попертя? Всім трьом, чи одному із них? — Жадному! відповідає автор, бо попертя всіх трьох напрямів грозить розвалом одноцілості православної Церкви, а попертя одного із них грозить знова державним, а може й народнім польським інтересам. Тому автор є також проти скликання собору, який скріпив би становище автокефальної православної Церкви супроти уряду. Розуміючи по своїому історію незєдиної православної Церкви у Польщі, хотів би автор повернути її на шлях старих традицій з часів перед реформою Петра Вел. А що ті традиції, на думку автора, мали в собі попри національно-язикові елементи переважаючу силу польських елементів, — отже (недоговорена консеквенція) сучасна незєдинена православна Церква в Польщі може числити на попертя уряду і свій розвій тоді, як буде маркантно польською.

о. Д-р А. Ішак

Card. Francisco Ehrle, S. J. *Los Manuscritos Vaticanos de los Teólogos Salmantinos del Siglo XVI*. Primera Edición Española corregida y aumentada a cargo del Padre Jose M. March, S. J. „Estudios Eclesiásticos“, Madrid 1930. 136. 8°.

Еспанський богословський журнал „Estudios Eclesiásticos“, який видають ОО. Єзуїти в Мадриті, почав видавати, подібно як у нас „Видання“ й „Праці“ при „Богословії“, серію опублікацій меншого обсягом „serie de opusculos“ та серію обширніших праць „serie de obras“, що в строго науковий спосіб розроблюють деякі спеціальні kwestії зі всієї богословської науки.

Книжка, про яку пишемо, є першим випуском із „serie de opusculos“ і була вже частями друкована в „Estudios Eclesiásticos“ (1929. т. 8 ст. 145-172; 289-331; 433-455; 1930. т. 9. ст. 145-157). Автором сеї праці є кард. Ерле, а на еспанську мову з німецької переклав, поправив і поширив о. Jose March, T. I.

Вага, значіння й актуальність книжки лежить у тому, що займається одним періодом і одною школою з історії схоластики, яку щораз більше досліджують і якою в католицькій науці, а навіть і в некатолицьких наукових кругах тепер загально й живо інтересуються. Чимраз більше появляється праць і статей зі всіляких періодів схоластики, а передусім неосхоластики, а якраз Сальмантинська школа займає спеціальне й визначне місце в історії неосхоластики. Бо, як каже сам кард. Ерле в письмі до редактора „Estudios Eclesiásticos“ Фустера, „годиться також зазначити, що схоластичний напрямок Сальмантинської школи, себто „модерована томістика“, є тим напрямком, який теперішній св. Отець в енцикліці „Studiorum Ducem“ поручив для всієї св. Церкви.

На вступі книжки поміщує о. March список праць (з відповідними замітками) кард. Ерле з обсягу історії схоластики й зазначає, що кард. Ерле є одним із найперших, що почав солідні студії в сій ділянці.

Книжка ділиться на три частини. В першій частині подані на кількох сторінках деякі дані про Сальмантинський університет, про Богословський факультет у XVI. в. та про походження ватиканських манускриптів, яких авторами професори Сальяманки. Сальмантинський університет, до XVI. в. без більшої ваги, зріс сильно у значіння в перших десятках XVI. в., коли то катедру теології обняв Franciscus Victoria. Се передусім його заслуга, що Сальмантинська школа набрала такого значіння, як Париж у XIII. в. Він зробив із неї колицку неосхоластики, від нього вийшов новий імпульс по тій декаденції, в якій находилося досі схоластика завдяки трактуванню безхосенних kwestій, що головною характеризує період упадку. Він повернув до старих і певних принципів першої схоластики св. Томи й інших світоців схоластики та в їх світлі вирішував нові наукові проблеми. Та найважніше те, що від Вікторії почавши ввійшла наука теології в єдинену, устійнену систему цілої школи, передавану з покоління в покоління, а якраз се є найважніше в творенню, значінню й трівкості якоїсь школи. — Вплив Сальмантинської школи не дається заперечити на університети в Еспанії: Alcalá, Coimbra, Sevilla, Valladolid, Évora та інші, що процвітали в тому

часі. Яке велике значіння та яку повагу мала ся школа, видно хочби з того, що найвизначнійші Отці й богослови Тридентського Собору належали до Сальмантинської школи. Та всеж таки до пропаганди, удосконалення й устabilізування цієї школи причинилося саме тоді засноване Товариство Ісусове. Воно взяло зі Сальяманки не лише програму й спосіб студій, але й своїх перших професорів-богословів, що заложили найвизначнійшу тоді не лише в Римі, але й у цілому католицькому світі школу „Collegium Romanum“, звідкіля поширювалася система Сальмантинської школи на весь світ. Подібно й ОО. Домінікане утворили теж у Римі Богословську школу на зразок Сальяманки „alla Minerva“; що мала не менше значіння, як езуїтське „Collegium Romanum“.

Друга частина посвячена переглядові визначніших професорів Сальмантинської школи та їх відносних манускриптів. Від сст. 12-125 займається автор поодинокі 21 визначними богословами від Franc. Victoria до Dom. Banez—а. Знайдемо тут багато даних про менше відомих, хоч не менше визначних богословів, як і таких широко знаних як: Franc. Victoria, Dom. Soto, Melchior Cano, Barth. і Joannes Medina, Dom. Banez. І якраз у сій другій частині головна вартість студії, бо подає не лише дати з життя сих богословів, позбирані з різних документів і записок, але вичисляє всі їх манускрипти, що знаходяться у Ватиканській бібліотеці. Коли ще візьмемо під увагу визначність сих богословів, значіння Сальмантинської школи, а передусім становище сих богословів у багатьох богословських квестіях, які у спекулятивній богословії актуальні й сьогодні, то зрозуміємо вагу й корисність сього роду видання. Одначе відносно манускриптів треба зазначити, що більша частина сеї колекції, се писання не самих професорів, але їх студентів-богословів. Та мимо сього сі манускрипти не тратять через те на вартости, бо були складені по викладам, а навіть під диктат професорів, а якраз навпаки—богато зискують. Користь із таких манускриптів та, що можна означити хронологічну серію, програму й спосіб викладів у Сальмантинській школі. Вони вказують на безпосередній хід навчання, на наукову еволюцію в сій школі, а се дуже важне для пізнання системи й наукового рівня даної школи. Вкінці можемо вважати сі скрипти як начерки й підклад до праць, які опісля сі богослови видали друком, а се має також велике значіння для наукової критики.

В третій частині на кількох сторінках подано хронологічну серію Сальмантинських професорів-богословів і спис їх манускриптів а) по авторам, б) по змісту, в) по числам Ватиканської бібліотеки. Вкінці синтетичний погляд на цілу працю та деякі поправки й додатки.

Треба сказати, що ся праця є вельми помічною. а навіть необхідною для студій над історією неосхоластики.

о. Др. Богдан Липський.

Вибрані питання

(Analecta).

VII Міжнародній філософський конгрес в Оксфорді

(Від 1—5. вересня 1930.)

В перших днях вересня минулого року зібралися в старинному та незвичайно цікавому з боку архітектури та історії мистецтва місті Оксфорді представники філософської думки з усіх частин світу, не щоби переконати один одного про правильність власних поглядів на основні питання філософії, бож се річ майже неможлива, а тільки щоби представити до осуду знавців висліди довголітньої інтелектуальної праці. Не знаю вже, хто висказався один раз жартом, що філософи подібні до Ляйбніцових монад, які «не мають вікон», себто, що кожен із них живе в межах свого світогляду і не хоче признати, що є можливі ще інші картини дійсности, які завдячують своє повстання творчій фантазії думуючого субекту. Тому нездійснимою утопією було бажання, висказане представником Німеччини професором Дрішом (Hans Driesch) з Ляйпцігу, щоби зїзди сього роду й обмін думок довели до створення одного світогляду для цілого культурного людства. Такий постулат не дасться перевести в життя. Ціль та вага філософських конгресів лежить передусім у сьому, щоби навчитися цінити вартість та внутрішню силу також чужих, навіть протилежних поглядів.

Треба признати, що декорації для сеї великої міжнародньої виставки світоглядів були підібрані дуже зручно. Не думаю, щоби побіч Оксфорду було на землі ще друге місце, що відповідалоби в більшій мірі сьому завданню. Ся Мекка, до якої спрямовані найглибші бажання усєї студіюючої молоді Англії, се старе університетське місто з його прекрасними коледжами з XII. і XIII. століття, в яких виховується квіт англійської нації, творило відповідні рамці для сих розмов, що велися на засіданнях поодиноких секцій конгресу.

Щоби обмежити незвичайно широкі можливости нарад, була для кожного засідання секції призначена наперед тема, про яку вільно було говорити. Зпоміж зголошених у кожній секції членів президія конгресу визначувала 4—5 головних референтів, яким вільно було промовляти найвисше 20 минут; всі інші бесідники могли промовляти тільки в дискусії найдовше 10 минут. Із цікавійших тем згадаю тільки ось такі питання: 1) Чи найновіші здобутки фізики мають значіння для метафізики? 2) Що є живе, а що мертве у старинній філософії? 3) Чи трансцендентальна метода Канта зробила зайвим студіювання його попередників? 4) У якому змислі можна говорити про успіхи в філософії? 5) Чи

біологічні процеси мають характер телеологічний чи механістичний? 6) Логіка та епістемологія ітд. Не маю можливості передати тут цілого багатства матеріалу, представленого на засіданнях конгресу, а затримаюся в першу чергу на одній темі, що була предметом нарад секції, в якій я брав активну участь. Тема ся охоплювала відношення між метафізикою та релігією. Президія конгресу визначила наперед 4 головних бесідників із зголошених у сій секції учасників, а саме: Бенедетто Кроче (B. Croce) з Неаполю, Брайтман (Brightman, Boston-University) з Америки, Констама (Kohnstam) із Амстердаму і де-Сарльо (de Sarlo) з Фльоренції. Мені, як і всім іншим, була дана можливість промовляти тільки підчас дискусії. Одначе по приїзді до Оксфорду я довідався від голови моєї секції, оксфордського професора Уейба (Webb), що де-Сарльо захворів і що я назначений четвертим головним референтом в сій секції.

Ось хід гадок, висловлюваних на конгресі.

Коли приходиться говорити про відношення метафізики до релігії, то мимоволі вириває перед нами питання, що в дійсности сі два терміни означають? Стара традиція домагалася звичайно пояснення чи точної дефініції основних понять дискусії, виходячи із заложення, що се можливе й не таке дуже тяжке завдання. В сути річі перекоуємося, що в багато випадках се бажання чи домагання не дасться взагалі здійснити, бо такі поняття, як метафізика пройшли стільки змін протягом історичного процесу і не мають настільки сталих форм, щоби їх можна було вбрати у слова. Зрештою положення тут часто змінється; людський дух приходить до щораз то нових вислідів, які утруднюють або облекшують наше завдання. Наприклад, у нашому випадку ситуація на протязі останніх років змінилася цілковито. Наколи би ми збажали були відповіді на наше питання, що се таке релігія й метафізика та яке їх взаємне відношення — з кінцем минулого століття, — то тоді могли ми отримати коротку та ясну відповідь, а саме, що і метафізика і релігія се два поволі завмираючі пересуди людського духа, яким у ХХ. ст. не буде вже місця з тої простої причини, що оба сі прояви чинности людського духа займаються річами, яких наш розум виправдати не може. Пошана для всемогучого тоді інтелекту була така велика, що нищено все, що не витримувало його безпощадної критики.

Одначе ХХ. ст. принесло зовсім інші настрої, як се думали раціоналісти з кінця століття; росте зневіра у сили людського розуму, який нам не вистарчає та який мусить бути поповнений іншими силами духа. Не тільки релігія, але й метафізика здобувають собі нові позиції. Недовіря чи легковаження, з яким відносятся до них т. зв. учений світ, зникають майже цілковито; їх проблеми набирають щораз більше актуальности, а зовнішнім виразом сього зміненого відношення є факт, що організаційний комітет для влаштування міжнароднього філософічного конгресу ставить в осередку дискусії одної секції питання про взаємне відношення метафізики й релігії. Вже з сього бачимо, що коротка відповідь на се, що таке релігія й метафізика, можлива ще перед півстоліттям, сьгодні невсилі нас вдоволити і вимагає глибших та обережніших студій.

До спільних моментів, які треба піднести у цьому відношенню, належить факт, що предметом як метафізики так і релігії є речі, що лежать поза межами нашого досвіду. Відносно релігії се річ ясна, коли брати на увагу такі поняття як Бог, душа, її безсмертність, свобода волі ітд. Але не йнакше мається річ із метафізикою. Метафізика, — в старинному розумінню, наука про те, що дійсно є, *πρᾶ* (τὰ ὄντως ὄντα) про те, що криється поза вражіннями наших змислів, — мала власне охоплювати все те, що не є предметом досвіду, не має свого джерела у вражіннях і спираючихся на них зображеннях та поняттях. Те, що є або теперішність охоплюють наші змисли; те, що було, минуле, було предметом вражінь і живе в нас дальше у формі зображень чи понять; те, що буде, майбутнє, лежить цілковито поза межами нашої свідомости, має характер метафізичний аж до хвили, коли стає воно теперішністю, коли переходить попри віконце нашої свідомости.

Метафізика розвивається сильніше у Греції, серед народу, який в ті часи не визначався надзвичайними практичними здібностями, одначе на полі теорії, в межах абстрактного думання залишив окрім метафізики нам іще другий пам'ятник своєї уміння, геометрію Евкліда. Джерела наймогутнішої релігії лежать у жидівського народу, якого практичні здібности безперечно вже тоді мусіли проявитися назовні; дальший розвиток її зв'язаний із Римом, який теоретичній філософії не придбав нових, оригінальних думок і який завернув людське думання ще більше у практичний бік, але натомість мав зрозуміння і живий інтерес для релігії. В середньовіччю розростається християнство на практично заложеному римському ґрунті у могутній чинник, міжтим коли грецький християнський світ тратить енергію та сили на теоретичні міркування, виказуючи слабкість під практично-організаційним оглядом. Ся ріжниця психічної структури європейських народів, яка одним веде в сторону релігійного переживання, других у бік метафізичної спекуляції, має своє значіння в новітній історії і набирає дуже ярих форм у межах словянського світу, в словянській філософії.

До найбільше маркантних явищ духового життя Словян належить майже цілковитий брак теоретичної філософії, метафізичних систем з одного боку і домінуюча роля релігійного почування з другого боку. Метафізичні проблеми не викликають глибшого зацікавлення з боку духових представників Словян, а якщо взагалі знаходять розв'язку, то тільки під релігійним аспектом (Purkyně, Struwe, Lutosławski, Boskovič, Solovjov). Чого у Словян немає, се того порядкуючого, системізуючого змислу і зриву абстрактного думання, елементів дуже характеристичних для Німців зокрема, а західного Європейця загалом, — елементів, без яких одначе повстання оригінальної метафізичної системи неможливе. У сій площині сходяться погляди майже усіх дослідників, що займалися сим питанням. Для підкріплення мого твердження покличуся на найновішу працю з минулого року проф. Твердого з Братислави, на висказу польських учених, як Трентовського, Струве, Лукасевича і врешті на слова російського філософа тої міри, що Соловійов.

Отже, брак метафізично-систематичної спекуляції серед Слов'ян є майже аксіомою, що не допускає ніяких сумнівів. Поділені думки можуть бути тільки відносно причин сього явища. Я не думаю, щоби тяжке матеріальне становище поодиноких слов'янських народів, брак традиції (дуже характеристичний для всіх Слов'ян), врешті короткий час скріпленого інтелектуального життя могли нам цілковито вияснити слабій розвиток оригінальної філософії. Тут треба заглянути глибше і розслідувати пануючі настрої, тенденції в духовому житті Слов'ян, треба проаналізувати їхню внутрішню психічну структуру. При сій нагоді виясниться, що духова енергія у Слов'ян, яка виступає також у формі філософії, має горизонтальні тенденції, вона охоплює широкі верстви, розливається широким руслом замість підніматися вгору, концентруватися в головах геніяльних одиниць. Наслідком сього сильного поширення філософічне думання мусить пристосовуватися до потреб сього середовища, серед якого воно знайшло корисний для себе ґрунт, через що тратить воно на своїй тонкості, абстрактності і стає більш конкретним, практичним, зв'язаним із життям. В осередку слов'янського філософічного світогляду стоїть переважно чоловік, його доля, людське життя та його змісл, а слов'янські мислителі звертають головну увагу не на проблеми метафізики, теорії пізнання або логіки, але в першу чергу цікавляться питанням етики, соціології або педагогіки.

Метафізика, як понаднаукова дисципліна, що змагає до синтезу всього буття і видвигає у формі гіпотез проблеми, яких наука сама розв'язати невилі, вимагає в духовому життю людини переваги інтелекту над іншими його силами. Тільки абстрактне, відірване від конкретної дійсности думання, яке стоїть у дуже слабій залежності від почувань, може причинитися до витворення гіпотез та конструкцій метафізики. Одначе ми бачимо зовсім іншу картину, коли займаємося аналізою психічної структури Слов'ян і видвигнемо сі прикмети і функції, яких перевага надає їхній ментальности відповідне забарвлення. Що нам найперше кидається у вічі, се сильна зневіра в сили розуму і рівночасно перевага емоціональних елементів. Ся властивість дуже характеристична для всіх Слов'ян, яких почування з одного екстрему переходять в дуже скорому темпі у протилежний бік. Ся незрівноваженість, сі сильні хвилювання в межах емоціонального життя творять дуже поважну, мабуть рішачою перешкоду у впорядкуванню та систематизації результатів інтелектуальної праці і мають тим самим негативний вплив на творення якої небудь метафізики.

Рівнобіжно зі слабим розвитком метафізичних конструкцій виступає у духовному життю Слов'ян друга незвичайно важна прикмета, а саме глибока релігійність, яка є головною складовою частиною їхньої національно-психічної структури. Релігійний патос є дуже поважним чинником, під якого впливом повстали найбільші твори Слов'ян на полі філософії. Чи се буде релігійно-настрійний український Сократ, Сковорода, чи пишущий у французькій мові, а думающий німецькими категоріями польський філософ Гене-Вроньскі, чи провідники чеського народу Хельцічкі, Гус, Коменскі, чи сучасний Масарик, чи врешті найвизначніші російські мислителі, як Толстой, Соловйов, Мережковскій, Бер-

дьяев, Лосскій — всі вони стоять на релігійному ґрунті. Навіть відомі революціонери, як Бакунін, Герцен ітп., які заперечували можливість усякої релігії, кермувались несвідомо релігійними почуваннями, а їх фанатизм у боротьбі проти релігії був тільки протилежною, негативною формою релігійного патосу. Релігійність є основним і головним імпульсом у творчості Слов'ян, а тим самим також у їх філософічному думанню.

Щоби відповідно оцінити перевагу релігійних елементів у духовому життю Слов'ян, сей їх нахил у сторону релігійного переживання, пригадаймо собі наші загальні міркування про відношення релігії й метафізики. Абстрактне, відірване від дійсності думання не знайшло у Слов'ян, з огляду на горизонтальні тенденції їхньої духової енергії, відповідного ґрунту і наслідком сього відчувається брак теоретичної філософії, метафізики. Натомість конкретизація думання, перемішання теорії з практикою, зневіра в сили розуму, врешті перевага емоціональних елементів та зв'язаний з сим нахил до містицизму, творять у слов'янській душі відповідний ґрунт для розвитку релігійних переконань і почувань.

Не бажаючи мучити читача детальним представленням поодиноких рефератів цієї секції і голосів дискусії, я дав синтезу усіх цих міркувань нав'язуючи до тверджень мого реферату.

Із подій на конгресі можна відмітити хіба се, що велику сенсацію серед присутніх викликала поява бувшого більшовицького комісара Луначарського, який пильно слідкував за поодинокими викладами й активною участю в дискусії старався, хоча може без успіху, вести свою пропаганду. Деяке зацікавлення викликало питання про призначення місця осідку для слідуючого конгресу, який має відбутися в році 1934. Були два проекти — Варшава і Прага. Обидві делегації, і чеська і польська, старалися прихилити дефінітивне вирішення на свою користь. Побідила Прага. А коли станемо ми до конкурсу, щоби осідком міжнародного конгресу був Київ або Львів?

Іван Мірчук.

Степан Томашівський.

У Кракові дня 21. грудня 1930. р. заснув на віки один із найвизначніших українських істориків останніх літ, проф. Степан Томашівський. Покійний народився дня 9. січня 1875. р. в Купновичах в Галичині, гімназійні студії покінчив у Самборі, університетські у Львові. На львівському університеті стрінув він визначних наших істориків — старшого вже Шараневича й молодого Грушевського, та під їх проводом посвятився студіям історії України. Знамениту методу історичного досліджу присвоїв собі від професорів Бальцера й Фінкеля.

Стремлінням пок. Томашівського було працювати не в гімназії, де ради хліба мусів опинитися, а на університетській кафедрі і тому перед війною віддається студіям над історією Галичини та габілітується у проф. Фінкеля на доцента австрійської

історії на львівському університеті. Українсько-польська війна 1918-1919. рр. потягнула Покійного до політичної праці в характері товариша Державного Секретаря загр. справ та короткий час провідника Галицької Делегації на мирову конференцію. По війні габілітується на краківському університеті на доцента історії Руси та вмирає як надзв. професор сьогож університету.

Науковий інтерес проф. Томашівського в перших роках його наукової діяльності зосереджувався біля новітньої історії України, передусім Хмельниччини. В тому часі дав Покійний цілий ряд монографій до сієї доби та видав три томи джерел до історії Хмельниччини (передусім у Галичині) та один том ватиканських матеріалів до сього періоду, що вийшли як V-VII і XVI том „Жерел до історії України-Руси“. Також живо інтересувався історією Закарпатської України. Перед самою війною звернувся Покійний до старої історії Галичини, задумуючи опрацювати велику історію західніх українських територій. Як синтеза оригінальних поглядів Томашівського на історію України появляється його короткий начерк української історії (Українська історія. Ч. I. Львів 1919), в якій висказує погляд, що першою українською державою в повному розумінні була саме Галицько-Волинська Держава. По війні звернувся Покійний до історії української Церкви, ставлячи бистру гіпотезу про загадочного руського архієпископа Петра на I. Ліонському Соборі та забираючися до опрацювання систематичного підручника історії української Церкви. На жаль смерть перервала йому сю працю, яку довів лише до смерти Ярослава М. (1054).

Проф. Томашівський брав живу участь у працях Наукового Т-ва ім. Шевченка у Львові. В часі війни та виїзду проф. Грушевського заступав голову сьогож товариства.

У своїх історичних працях проф. Томашівський займає противне становище до свого вчителя, а саме, що народня маса неспосібна до творення держави, лиш його провідна верства, чим наближається до наших новітших істориків-державників (Липинський), та підносить творчу ролю західньої культури на Україні.

Покійний Томашівський був умом наскрізь синтетичним, а на становищі професора умів своєю доброю методикою наукової праці приспособити молодих adeptів науки до наукових дослідів.

Менше щасливим був проф. Томашівський, як політичний діяч. По нашій програній війні стратив віру у творчі сили нації, що проявляється у його політичних писаннях. Своїми політичними писаннями поставив себе у протилежне становище мало що не до всього зорганізованого українського громадянства.

Зі смертю проф. Томашівського понесла українська наука велику втрату, бо стратила одного з найвизначніших своїх істориків. Завдяки свому небуденному образуванню, трудящості й бистрому умови міг Покійний дати неодну дуже цінну працю, а передусім історію нашої Церкви, якої покінчення перевала люта смерть.

Микола Чубатий.

Еріх Васман

Дня 6. березня с.р. помер у Фалькенбургу в Голандії світової слави природник, с. Еріх Васман, Т. І. Покійний уродився в Мерані в Тиролі дня 10. травня 1859. р. В 16. році життя вступив до Ісусовців. По одержанню свячень на 29. р. життя, записується за дозволом своїх настоятелів на природничий факультет пражського університету та віддається всеціло студіям над життям мурашок та їх гостей, мшиць. Крім великого числа статей і розправ по різних наукових журналах про мурашки й термітів оголосив друком такі праці: „Про зложені гнізда й мішані осади мурашок“ (1891), „Інстинкт й інтелігенція у звиринному світі“ (1897, 1905), „Порівнюючі студії над духовим життям мурашок“ (1897, 1900), „Психічні спосібності мурашок“ (1899), „Новітня біольогія й теорія розвою“ (1904, 1906), „Душа людська й звіряча“ (1904, 1907), „Боротьба за питання розвою“ (1907).

Крім студій над життям мурашок, в якому бачив відбитку життя людей на землі з тою тільки різницею, що „на крилах духа можемо піднятися понад марноту земського буття“, присвятив велику кількість своїх праць поборюванню матеріалістичного монізму Гекеля, а його твір: „Монізм Гекеля небезпекою культури“, в яким філософічно виловив християнську науку про Бога, діждався чотирьох видань.

Якраз перед сорок роками, у молодости Васмана, віджило в філософії й фізиці механістичне поняття видимого світу. Гекель, Ді Боа Реймонд, Біхнер обожували природу з її правами, замість християнського „позасвітового“ Бога впровадили „божество“ середсвітове та чванилися, що своєю наукою про субстанціональну тотожність людини з богом-всесвітом піднесли її гідність. Поняття особового Божества звали грубим, надто змисловим антропоморфізмом. Видимим тілом того середсвітнього божества мав би бути всесвіт, або іншими словами: всесвіт не є ділом сотворення. У своїх писаннях проти моністів доказував Васман, що „коли суму з поодиноких екзистенцій, звану всесвітом, віднімемо від того, що монізм називає „богом“, то зміст поняття „Бог“ рівнятиметься зеро“, що „гарні звороти, яких уживають моністи для покриття порожнечі їхньої ідеї про „Бога“, се хитро перепачковувана християнська наука про Нескінченого, Всюдиприсутного і Співділаючого з діланням сотворінь за поміччу т. зв. *concursum divinum* Бога“, що „містична наука про тотожність людини з Богом, се повторення гадючого сичіння з раю: „Будете аки божи...“, а залізним листом, що запевнює можливо найбільшу сполуку з Богом, є шойно християнська наука: „про воплощення Слова; про піднесення відкупленого Христом людства до Божого дитинства, про освячаючу благодать, що допускає людину до участі з Божою Істотою“.

Кожда праця Васмана відзначається простотою, свобідністю від тяжких наукових термінів і запутаних зворотів і кожда з іншого боку змагає до висвітлення провідної ідеї, що Бог є одинокою й першою „*Causa efficiens*“ усього.

Наукова спадщина, полишена „християнським дослідником природи“, пок. Васманом, zapewнить йому трівке місце в науковому світі й сьогодні, в добі теософічного мрійництва, розв'я неодин сумнів у поглядах на світ, сотворіння і їх відношення до Бога.

о. Вас. Белей.

Йосиф Мавсбах¹⁾, знаменитий і витревалій у праці католицький письменник, професор апольогетики й моральної, помер у Мінстері дня 31.I.1931. Його тритомова апольоgetика „Religion, Christentum, Kirche“ викликала була точно перед 20 роками велике заінтересування серед католицьких богословів та поставила в тінь старих апольоgetів — Вайса, Шанца, Геттінгера, своєю силою доказу й новим висвітленням богатьох питань. Зокрема основно провірив і висвітлив питання про Боже ество й докази на істнування Бога у найновійшій своїй 4-томовій праці „Dasein und Wirken Gottes“. З інших його праць у ділянці апольоgetики відомі ті, що поглибили католицький світогляд німецької молоді, як „Kernfragen christlicher Welt und Lebensanschauung“ або „Weltgrund und Menschenziel“, що за останніх 25 років пережили 13 накладів, отже були формально розхоплені.

Також його моральна „Katholische Moraltheologie“ вийшла у вісьмох роках шістьома накладами. Не менший попит мали теж його дрібніші книжки на ріжні актуальні питання, як напр. про становище жінки в суспільности, про право участі жінки у виборах, про соціалізм і християнство, про право природне й право народів, де він боронить право національних меншин ітд.

На старости літ став пок. Мавсбах з ученого державним мужем. Коли по світовій війні тріщали основи німецької держави, коли хаос і загроза революції опанували призвичаєний до ладу й порядку німецький нарид, вибрали його католики Вестфалії послом до державної ради. Тут працював Мавсбах невсипущо продовж останніх 12 літ над поправою законодавства у християнському дусі. Неодна католицька справа, загрожена внесеннями соціальної демократії, була врятована тільки завдяки Мавсбахови. Найважнішою його заслугою було те, що не перейшов у німецькій державній раді проєкт, щоби Церкву зачислити до приватних релігійних товариств та що науки релігії не усунено зі шкіл, як сього собі бажали соціялісти. За се дістав тихий католицький письменник та працювитий крилошанин-парох мінстерської катедри перед трьома роками почесний титул апостольського протонотаря.

Та всеж трівку пам'ять серед католиків Німеччини забезпечила йому тверда й невсипуща праця на полі богословської науки.

о. А. Ішак.

¹⁾ Dr. Georg Schreiber, *Joseph Mausbach* (1861-1931). Sein Wirken für Kirche und Staat. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1931. S. 32. 8°.

Всячина—Хроніка

(Varia—Chronica)

1500-літний ювілей Ефезького Собору обходить увесь світ незвичайно величаво. Усі кат. наукові часописи помістили з того приводу розвідки і рівнож появилися осібні праці Sanda, Ed. Schwartz-a (Acta conc. oecum.), Ign. Rucker-a і др. Рівнож припадає сього року 40-літний ювілей енцикліки папи Льва XIII „*Reverum novarum*“. З сеї нагоди папа Пій XI видав енци. про суспільне питання „*Quadragesimo anno*“.

VI зїзд „Союзу Богословських Заведень у Польщі“ відбувся в днях 8-10 квітня с. р. в Познані під протекторатом кард. Гльонда, при участі еп. Радонського з Влоцлавка, Ясінського зі Сандомира й помічника познанського, Димека, ректорів, духовників, професорів духовних семинарій і богословських факультетів та представників монаших чинів і згромаджень: Домініканів, Францисканів, Ісусовців і Редемптористів.

Метою заложеного в 1921. р. Союзу є: 1. обговорювання справ, що відносяться до формування й виховання духовної молоді, 2. піддержка й розвій церковних наук, 3. плекання серед членів священничого духа, 4. старання о матеріяльне забезпечення духовних заведень, професорів і вихованців. Що таке товариство було конечне, свідчить про се його розвиток. Бо коли перед 10 роками на першому зїзді було тільки 23 представники богословських польських заведень, то на сьогорічному зїзді було їх понад сотню; коли на першому зїзді виголошено й продикутовано тільки 11 рефератів, то на останньому виголошено їх аж 44. Реферуючи про сей зїзд деякі польські богосл. журнали просто захоплені „зростом заінтересування й працьовитістю учасників зїзду“.

Останній зїзд був зорганізований в той спосіб, що наради велися на пленарних засіданнях, де виголошено реферати загальні, що відносяться до цілоти життя і справ Союзу, та в секціях, на які тим разом положено головний натиск.

На пленарних засіданнях виголошено такі реферати: про завдання й працю Союзу, про виховну працю семинарської влади, про питомицькі організації в семинарії, про фахову працю професорів богословії, про іспити в польських богословських заведеннях, про завдання і взаємовідносини між єпархіяльними й семинарськими бібліотеками, про семинарські літництва, про потребу зєднування духовної молоді для унійної ідеї, про участь богосл. кружків у Катол. Акції. Всі реферати викликали живу дискусію, якою вміло кермував провід зїзду.

В пополудневих годинах радили секції: філософічна, біблійна, догматично-аполюстетична, теологічно-моральна, правно-канонічна, літургічна (церковне мистецтво й співи), педагогічно-катихитична, історична, гомілетично-патрологічна, пастирська й аскетична. Головніші реферати, які виголошено на секційних засіданнях, будуть оголошені в окремому виданню. На сьому місці згадаємо тільки про най оловніші постуляти й рішення деяких секцій. І так: Біблійна секція домагається 16 годин тижнево на виклади св. Письма Ст. і Нов. Завіту, гомілетична поручає приготування питомців до давання реколєкцій, аскетична заявляється за батьківським відношенням духовного вітця до питомців та за розмовами питомців із духовним отцем, пастирська бажає поглиблення пасторальної медицини в семінаріях, педагогічно-катихитична вважає конечним зазнайомлення питомців в найновішими течіями сучасної педагогіки, правно-канонічна радить посвятити деякий час на подрібний розбір декотрих канонів, вказуючи на їх джерела й генезу, узгляднювати право Східньої Церкви та звернути пильнішу увагу на церковно-державні відносини. Крім того на богатьох секціях вказано на пекучість потреби богословських підручників та прошено фахівців, щоби вони взялися до написання їх, або заохочувано тих, що вже забралися до писання, щоби вони свою працю продовжували.

В наукового життя. На льованськїм університеті є в проєкті віддати 70 катедр Фляманцям. — В Люблині основано за ініціативою проф. др. Шиманського „Фільос. Товариство ім. св. Томи з Аквіну“ для поширення і плекання науки Анг. Доктора.

КНИЖКИ І ЧАСОПИСИ

(I Libri et II ephemerides)

Герасимович І: **Як боротися з алькоголем і каршманн.** Львів 1930. Видання Українського Протиялькогольного Т-ва „Відродження“.

Історичний Календар-Альманах Червоної Калини на 1931 р. Львів 1930. Накладом Видавництва „Червона Калина“.

Лотоцький А.: **Борці за Церкву.** Ч. I. Св. Павло, Апостол народів. Львів 1930. Стор. 224.

Ч. II. Ігнатій Богоносець. Львів 1931. стор. 207.

Олесевиц Тиміш: **Статистичні таблиці українського населення ССРР** за переписом 17 грудня 1926 року. — Варшава. 1930. Праці Українського Наукового Інституту. Стор. 128.

Н. О.: **Ідеологічні основи Української Католицької Народної Партії.** Львів 1931. Накладом Організаційного Комітету У. К. Н. П.

Петрів Всеволод, ген.: **Спомини з часів української революції.** Львів 1927. Кооперативна Накладня „Червона Калина“.

Шухевич Стефан Др.: **Спомини.** Львів 1929. Видавнича Кооператива „Червона Калина“. Ч. I. від листопада 1918 до квітня 1919.

Ч. II. від квітня 1919 до липня 1919.

Ч. III. від липня 1919 до січня 1920.

Ч. IV. від січня 1920 до квітня 1920.

Ч. V. від квітня 1920 до серпня 1920.

Католицескій Временникъ. Книга первая 1927, вторая 1928, третья 1929. Парижъ. Изданіе О-ва св. Іоанна Златоустаго.

Копыстьянскій В. Адрианъ: **Историческій очеркъ сооруженія Ставролигійской Успенской Церкви во Львовѣ.** Оттискъ изъ „Временника, Научно-Литературныхъ Записокъ Львовскаго Ставропигіона“. Львовъ 1931. Стор. 43.

Свящ. Тышкевичъ С.: **Ученіе о Церкви.** Парижъ 1931. Eglise Catholique Russe. Avenue de la Soeur-Rosalie 10. Стор. 308.

Bohler Leonard: *Soeur Marie de Bon-Secours, Franciscaine de Notre-Dame du Temple (1898—1928).* Paris IV-e 1931. P. Téqui, libraire-éditeur. Rue Bonaparte 82. стр. 2-4.

Czubatyj Nikolaus: *Literatur der ukrainischen Rechtsgeschichte in den Jahren 1919—1929.* Lemberg 1931. стр. 63.

Dorsch Aemil S. J.: *Institutiones theologiae fundamentalis. Vol. I. De religione revelata cum prolegomenis in s. theologiam.* — Editio altera et tertia retractata et aucta. Oeniponte 1930. Typis et sumptibus Feliciani Rauch. стр. 829.

Herder & Co.: **Haupt-Katalog.** Zweiter Band 1913 bis 1929 mit Jahresbericht. Freiburg i. Br.

Hurtevent Sidoine R. P.: *L'Unité de l'Eglise du Christ.* Paris, rue Bayard 5. Maison de la Bonne Presse. стр. 419.

D' Isme Y.: *La „De Gratias“ d'un „Tout petit“* Auguste Magne (1920—1929). Paris 1931. P. Lethielleux, libraire-éditeur, Rue Cassette 10. стр. 70.

Keppler P. W.: **Wasser aus dem Felsen**. Zweiter Band. Freiburg i. Br. Herder 1929. стр. 318.

Koch Hans: **Das kirchliche Ostproblem der Gegenwart**. Berlin—Spandau 1931. Wichern-Verlag.

Koch H.: **Die russische Orthodoxie im Petrinischen Zeitalter**. Breslau und Oppeln 1929. Priebatsch's Buchhandlung.

Kuhn Walter: **Die jungen deutschen Sprachinseln in Galizien**. Münster i. W. 1930. Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung. стр. 232.

Lacoste E.: **Le P. Yves Hamon**. Paris Rue Bayard 5. Maison de la Bonne Presse. стр. 184

Meller Fr. Sal S. J.: **Origo divino-apostolica doctrinae evectionis Beatissimae Virginis ad gloriam coelesten quoad Corpus**. Oeniponte 1930. Typis et sumptibus Fel. Rauch. стр. 190.

Neye F., S. C. J.: **Notre Vie spirituelle**. Essai d'analyse et principes de direction. Paris VI-e 1931. P. Téqui, libraire-éditeur. Rue Bonaparte 52. стр. 311.

O'Noll Florence: **La vie et les oeuvres d'Eugénie Bonnefois l'Apôtre des Petits Forains**. Edition définitive. Paris VI-e 1931. P. Téqui, libraire-éditeur. Rue Bonaparte 82. стр. 167.

Noaillat S.: **Marthe de Noaillat 1855—1926**. Paris, Bonne Presse. Rue Bayard. стр. 372.

Piotrowicz Wiktor: **Z zagadnień wyznaniowych w Polsce**. Wilno 1929. Biblioteka „Źródła Mocy”. стр. 205.

Przywara Erich S. J.: **Ring der Gegenwart**. Gesammelte Aufsätze 1922—1927. Augsburg 1929. Dr. Benno Filser-Verlag. Band I. стр. 539. Band II. стр. 985.

Prunel L. Mgr.: **Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus**. Deuxième édition. Paris VI-e 1931. P. Téqui, libraire-éditeur. Rue Bonaparte 82. Prix 2 fr. стр. 63.

Sailer Mich.: **Das Buch von der Nachfolge Christi von Thomas von Kempen**. Siebzehnte Auflage. Freiburg i. Br. 1931. Herder.

Schreiber Georg Dr.: **Joseph Mausbach (1861-1931)**. Sein Wirken für Kirche und Staat. 1931. Münster i. W. Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung. Ср. 32.

Thouygnon P.: **L'âme féminine**. Paris VI-e. P. Lethielleux, libraire-éditeur. Rue Cassette 10. стр. 70.

Vernhes Joseph: **Le Vrai chemin du Paradis ou la Prière**. Paris VI-e 1931. P. Téqui, libraire-éditeur. Rue Bonaparte 82. стр. 356.

Vilinsky S. Valerij: **Duch ruské cirkve**. Praha 1930. Ladislav Kuncir. стр. 424.

Werhun P. Dr.: **Leben und Wirken des Metropoliten Andreas Graf Scheptyckij von Lemberg**. Berlin. Druck von Buchdruckerei C. Altmann, Glogau. стр. 31.

Werhun P. Dr.: **Kurzer Überblick der Kirchengeschichte der Ukraine**. Berlin. 1930. Germania A.-G. стр. 32.

Winkler M. Dr.: **Peter Jakovlevic Caadaev**. Ein Beitrag zur russischen Geistergeschichte des 19 Jahrhunderts. Berlin W. 35 u. Königsberg Pr. 1927. стр. 102.

Wikenhauser A. Dr.: **Der Sinn der Apokalypse des hl. Johannes**. Münster i. W. 1931. Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung. стр. 40.

Zivković A. Dr.: **Enciklike Pape Pija XI za moralno socijalni preporod društva**. Zagreb. 1931. Tisak nadbiskupske tiskare.

II

Душпастирь. Ужгородъ. 1930. ч. 12. Грекусь: Пресв. Дѣва Марія і Россія. Лашковскій: Къ вопросу церковныхъ школъ. Дрѣ Ю. Марина: О задержаніи въ обще. Маріянскій конгрегаціи въ службѣ пасторизаціи. Десять рочный юбилей реформы Василянновъ на Подкарпатской Руси ітд.

1931. ч. 1-2. А. Илницкій: Нѣсколько искренныхъ словъ Духовенству въ началѣ нового года. Церковная хроника. Пресвитеръ Феодотъ: Св. Іоаннъ Златоустъ о св. Іосифѣ. о. Вас. Гопко: За гр. кат. церковь въ Прагѣ. Л. М. Петровце: Церковь и школа ітд.

Ч. 3. Немто: Церковная хроника. Пресвитеръ Феодотъ: Св. Іосифъ старой русской живописи. Д. Поповичъ: Новы задачи духовенства ітд.

Ч. 4. Свщ. Діодоръ Колпинскій: Русское Католичество на Дальнемъ Востокѣ. о. В. Гопко: Воспитаніе юношества. Моралистъ: Практичны случаи изъ душпастирства. Дрѣ Ю. Марина: О задержаніи вообще ітд.

Добрий Пастир. Станиславів-Перемишль. 1931. Рік. I, ч. 1. о. Т. Галушинський ЧСВВ.: „Добрий Пастир“ (Йо. Х, 1-16). о. Із. Луб ЧСВВ.: Третий вселенський собор в Ефезі 431. р. о. С. Лукач: Парохіяльне посіщення. о. О. Орський: Боротьба з неморальністю. о. Конон Полішко ЧСВВ.: Унійні змаганія і перешкоди. о. Юрій Кміт: Католицька акція. Вісти з католицького світу ітд

Ч. 2. о. Т. Галушинський ЧСВВ.: „Добрий Пастир“. о. О. Орський: Суспільне апостольство душпастиря. Серед яких обставин повстала енцикліка „*Regum poavatum*“ і що викликало її появу. о. К. Полішко ЧСВВ.: Унійні змаганія й перешкоди. о. Др. В. Василик: Основа й істота релігії. Церковний огляд ітд.

Дзвони. Львів, Кілінського 3. 1931. ч. 1. Дзвони. Проф. М. Чубатий: Релігія ціллю, чи середником до ціли? В. Липинський: Боротьба закону землі й закону капіталу. В. Заїкин: Русь, Україна і Великоросія. М. Думка: Київ в старинних віках. Др. В. Кучабський: Польська дипломатія і східно-галицьке питання на паризькій мировій конференції в 1919 р. Хроніка. Рецензії.

Ч. 2. О. Тадей Жевуський: Начерк відродження католицької думки в світовій літературі. В. Липинський: Необхідна прикмета для провідників нації. Теофіль Коструба: Аристократизм і інтелігенція. Д. Державник: Нова епоха. Др. В. Кучабський: Польська дипломатія і „східно-галицьке питання“ на паризькій мировій конференції в 1919-му році. Хроніка. Рецензії.

Життя і Право. Львів Ринок, 43. Рік IV. 1931. ч. 1. А. М. Андрієвський: Православна Церква у стані оборони проти римокатолицької Церкви. Др. Юліян Заяц: Дещо про конкордати. Р. Думин: За третю інстанцію ітд.

Китеж. Варшава. 1930. № 4. М. Юрак, О. Р.: Дочь красильщика из Сены. С. А. Лихарева: О Софії Премудрости Божіей. Слобожанин: † Проф. Прот. Т. И. Букевич и его присоединение к католичество. Хроника ітд.

Літературно-науковий Вістник. Львів, Руська 18. 1930. Кн. XI. Ст. Сірополко: Знищення дисертація М. Костомарова. В. Петрів: До історії формування війська на Україні підчас революції. Е. Жарський: Из питанъ тваринної географії. Др. Ол. Бабій: Фридрих Ніцше. Наталя Королева: Наш не наш. Характерник: Пляни Москви що до Укѣаїни. Др. А. Річинський: Свята Софія Київська III. Бібліографія ітд

Кн. XII. Др. А. Річинський: Свята Софія Київська IV. Дм. Донцов: Post Scriptum. П. Газард: Психольогія фашиста. Др. Ол. Бабій: Фридрих Ніцше. Бібліографія ітд.

1931. Кн. I. Др. Ол. Бабій: Фридрих Ніцше. Др. А. Річинський: Свята Софія Київська. Обсерватор: Що би було, колиб. Н. Грицюк. Основні помилки марксизму. I. М.: Сучасна літературна українська мова. Д. Д.: Під новий рік. В. Біднов: Український астроном Олександр Аленич (1890—1923 pp.) Бібліографія ітд.

Кн. II. Др. А. Річинський: Свята Софія Київська. Др. Л. Луців: Думки про сучасну українську літературу. Др. Ол. Бабій: Фридрих Ніцше. Дм. Донцов: З пресового фільму. Характерник: „Патьомкінські села з близка“. О. В.: Старі мрії і нова дійсність. Бібліографія ітд.

Кн. III. С. Шелухин: Чи тож критика? Др. А. Річинський: Свята Софія Київська. М. Л.: З пресового фільму. Др. Ол. Бабій: Фридрих Ніцше. Бібліографія ітд.

Кн. IV. М. Каровець ЧСВВ: Самосвятство—українська ересь. А. Дроздов: Лев Толстой в Ясній Полянї. П. Ляссер: Жорж Сорель, теоретик імперіалізму. Др. Х. Гула: Йоганнес Кеплер. Др. К. Чехович: Початки укр. нації. О. В.: Російська реклама і дійсність. В. Щ.: З приводу відповіді п. Шелухина. Devius: Сумерк авторитетів. Бібліографія ітд.

Кн. V. М. Каровець ЧСВВ: Самосвятство—українська ересь. М. Кордуба: В обороні історичної правди. М. С.: Альбїон в споминах кн. Більова. Ів. Гончаренко: Альфонс де Шатобрїян. Devius: На східноєвропейських екрані. Д. Д.: Май 1871.—Май 1931. М. Л.: З пресового фільму ітд.

Нива. Львів, Коперника 36. 1931. Рік XXVI. ч. 1. Наші завдання у новому році. Х.: Минулий рік у життю нашої Церкви. Др. В. Вілінський: Володимир Соловйов. о. Др. Г. Костельник: „Свої не приймили його“. М. Кл.: На манівцях. А. Радомський: Хвалить Господа! о. П. Дзедзик: Із таємної психіки „Вічного жида“. о. Др. Г. Костельник: Коляда „Бог наuru“, о. В. Р. Рабій: Основуймо деканальні і парохіальні бібліотеки. Нові книжки ітд.

Ч. 2. Х.: На шляху до правильної розв'язки унійного питання. о. Др. Г. Костельник: „Свої не приймили його“. о. П. Дзедзик: Із таємної психіки „Вічного жида“. о. Др. Л. Глинка: Вісти з Риму. о. В. Навроцький: Кугок мови. З життя духовенства. О. Кладочний: В римських катакомбах. Нові книжки ітд.

Ч. 3. Впреосв. Митрополит: Вірність традиції. Парох: Артикул XV Конкордату і його наслідки. о. Др. Г. Костельник: „Свої не приймили його“. О. Кладочний: В римських катакомбах П-ий: Альбертин. о. В. Пилипчук: Ведення парох. канцелярії і духовний стиль. о. П. Дзедзик: Що таке „релігійний соціалізм“? Н. Павлосюк: Уніонна виставка у Фрайзінгу. З життя духовенства ітд.

Ч. 4. Х.: Подвійний обов'язок. о. Др. Г. Костельник: „Свої не приймили його“. В. Кучабський: О пралат Ісидор Дольницький. О. Кладочний: В римських катакомбах П-ий: Альбертин. о. В. Пилипчук: Ведення парох. канцелярії і духовний урядовий стиль. о. В. Рабій: Чого жадає від нас душпастирський уряд Повітове місто — без церкви! Нові книжки ітд.

Analecta Bollandiana. Paris. Libraire Auguste Picard, 82, Rue Bonaparte. 1931. T. XLIX Fasc. I et II. P. Peeters: Une légende syriaque de S. Jabozid. H. Delehay: Quelques dates du Martyrologe Hieronymien. Martyrologium e codice basilicae Vaticanae nunc primum editum. P. Grosjean S. J.: Notulae hibernicae. Ad catalogum codicum hagiographicorum bibliothecae publicae Audo-maropolitanae appendix. Bulletin des publications hagiographiques.

Ateneum Kapłańskie. Włocławek. Seminarjum Duchowne. 1931, Tom 27. Z. 1—2. Ks. Dr. J. Kruszyński: Prądy umysłowe i religijne w Państwie rzymskim na początku ery chrześcijańskiej. Ks. Dr. A. Borowski: Warunkowe szafarstwo Chrztu św. Ks. A. J.: Złudzenia transformizmu. Ks. St. Biskupski: Przeszkody małżeńskie w Prawie kanonicznem i projekcie Komisji kodyfikacyjnej. X. St. Wyszynski: Warszawski Kongres dia walki z handlem żywym towarem. X. J. M.: Życie liturgiczne młodzieży. A. Kossowski: Na marginesie referatu Ks. Prof. Dra J. Umińskiego „Korespondencja Hozjusza z lat 1538—1579“. Oceny książek etc.

Z. 3. Ks. W. Kwiatkowski C. R.: Odkupienie integralne R. Szojnerman: Zagadnienia wychowawcze u biskupa Krasickiego. Ks. A. J.: Złudzenia transformizmu. Ks. Stefan Biskupski: „Casti connubii“ K. Berkanówna: W obliczu religij azjatyckich. Ks. A. Mielłiński: Opieka duszpasterza nad wychodźcami sez. nowymi. O. Atanazy Fic: Z podróży do siedmiu Kościołów Azji. Przemówienie Ojca Św. Piusa XI przez radio Watykańskie w dniu 12 lutego 1931. Oceny książek etc.

Z. 4. Ks. Dr. J. Młodochowski: Komentarz do Psalmu 67. Roman Szajnerman: Zagadnienia wychowawcze u biskupa Krasickiego. Ks. A. J.: Złudzenie transformizmu. Karol Wróblewski: Stolica Apostolska wobec ruchu wszechchrześcijańskiego. Zagadnienia duszpasterskie etc.

Z. 5. Ks. St. Gronowski: Kult Matki Boskiej w życiu i dziełach Stanisława Hozjusza. Ks. Dr. J. Młodochowski: Komentarz do Psalmu 67. Dr. K. Aleksandrowicz: Zezwolenie na małżeństwo w prawie kanonicznem i w prawie polskiem. X. Dr. J. Sciesiński: Zagadnienie wychowania. Ks. N. L. Cieszyński: Z walk i prac katolików niemieckich. Ruch społeczny etc.

Biblica. Roma. Piazza della Pilotta 35. 1930. Fasc. 2. A. Mallon: Les fouilles de l'Institut Biblique Pontifical dans la vallée du Jourdain. Rapport préliminaire de la deuxième campagne. E. Power: The Site of the Pentapolis. P. Joüon: Notes philologiques sur le texte hébreu de Proverbes 10, 14; 11, 21; 12, 20; 15, 10; 15, 28; 19, 29; 25, 13; 25, 23; 29, 21. O. Olivieri: Sintassi, senso e rapporto col contesto di Rom. 2, 17-24. H. Wiesmann: Israels Einzug in Kanaan (Jos. 3, 1-5, 1). A. Vaccari: I palinsesti biblici di Beuron. Recensiones etc.

Fasc. 3. R. Neuville: La nécropole mégalitique de l'El-Adeimeh. K. Prümm: An Quellen griechischen Glaubens. Die Mutterreligion des ägäischen Kreises in neuester Sicht. A. Skrinjar: Le but des paraboles sur la règne et l'économie des lumières divines d'après l'Écriture Sainte. P. Joüon: Notes philologiques sur le texte hébreu de Job 1, 5; 9, 35; 12, 21; 28, 1; 28, 27; 29, 14. E. Power: The decipherment of the inscriptions of Amathus. A. Vaccari: La storia d'una Bibbia araba. Recensiones etc.

Fasc. 4. P. Leopoldus Fonck, S. J. † 19. Oct. 1930. J. B. Frey: La signification du terme Πρωτότοκος d'après une inscription juive. H. Hänslér: Der historische Hintergrund von Richter 3, 8-10. P. Joüon: Notes philologiques sur le texte hébreu d'Écclésiaste 1, 5; 2, 3; 2, 15; 3, 15; 4, 12; 5, 2; 5, 3; 6, 2; 6, 3; 6, 4; 7, 6-7; 7, 11; 7, 12; 8, 13; 8, 16-17; 9, 10; 9, 13; 9, 17; 12, 13-14. A. Skrinjar: Le but des paraboles sur le règne et l'économie des lumières divines d'après l'Écriture Sainte. H. Herkenne: Ps. 110 (109) „Dixit Dominus Domino meo“ in neuer textkritischer Beleuchtung. Recensiones etc.

1931. Vol 12 Fasc. 1. H. Hänslér: Der historische Hintergrund von Richt. 3, 8-10 (III). A. Skrinjar: Le but des Paraboles (II). U. Holzmeister: Si quis episcopatum desiderat. I. Ziegler: Die Peregrinatio Aetheriae. P. Joüon: Notes philologiques. H. Wiesmann: Jos. 3 5. A. Fernandez: Critica historico-literaria de Jos. 3-5 etc.

Fasc. 2. J. B. Frey: Le judaïsme à Rome. R. Köppel: Naturw. Ergebnisse vom Tell Ghassül. J. Ziegler: Die Peregrinatio Aetheriae und die hl. Schrift. J. M. Bover: Textus Cod. Din. ep. ad Gal. E. Power: The Upper Church of the Apostles in Jerusalem. A. Vitti: L'ultimo decennio di critica sugli Act. Apost. A. Condamin: La „colère de la colombe“. A. Vaccari: Ebraico „Adnerotes“ Gen. 31, 47? Recensiones etc.

Bogoslovska Smotra. Zagreb. 1931. God XIX. Broj 1. I. P. Bock, D. I.: Razlozi za istovjetnost apologeta Aristida i pisca poslanice Diognetu. Dr. I. Simrak: Marčanska Eparhija. Dr. A. Živković: Civitas terrena kod. sv. Augustina. Dr. I. A. Ruspini: Vaznije odredbe i rješenja Sv. Stolice u Acta Apostolicae Sedis god 1930. Dr. I. Oberški: „Eli, Eli, lamah sabakhani“. Dr. L. Ivančan: Požari Zagreba XVII. i XVIII. stoljeća. P. Butorac: O prenosu slike Gospe od Skrpjela. Recenzije etc.

Broj 2 A. Živković: Enciklike pape Pija XI. za moralno-socijalni preporod društva. J. Simrak: Marčanska Eparhija. Butorac P.: Prenos slike Gospe od Skrpjela. Kniewald Dragutin: Dušobrižnik i politika. Gunčević Josip: Apostolsko vjerovanje. Stošić Krsto: Naš stari rukopis o bl. Janji. Kniewald Dragutin: Pastirsko bogoslovlje. Lasman F.: Povodom jednoga novoga pedagoškog leksikona. Recenzije etc.

Bogoslovni Vestnik. Ljubljana. 1930. Leto X. zv. III/IV. *Hohnjec:* Volja-predestinacija. Odlomek iz Avguštinove teologije. *Fr. Ušeničnik:* Najstarejši glagolski spomenik in liturgija sv. Cirila in Metoda. *Turk:* Breve Pavla V. Tomažu Hrenu z dne 27. nov. 1609. *V. M.:* Sodelovanje branitelja vezi v zakonskih predpisi. *V. M.:* Ali so liturgični predpisi izloženi iz cerkvenega prava? *V. M.:* O blagoslavljanju sv. opreme etc.

1931. L. XI. Zv. I. *Turk:* Breve Pavla V. Tomažu Hrenu z dne 27. nov. 1609. *Odar:* Kazen za sokrvice po cerkvenem pravu. Praktični del. Slovstvo etc.

Zv. II/III. *Grivec:* Fjodor M. Dostojevskij in Vladimir Solovjev. *Mocnik:* Indult in toleranca. *Lukman:* „Tolle, lege, tolle, lege!“ *Jos. Demšar:* Spolna vzgoja. *Jos. Ujčič:* O zakoniti sterilizaciji umobolnih in zločincev. *A. Odar:* Zadržek zakonske vezi. Ali veljajo sodbe starokatoliškega zakonskega sodišča tudi v državnem področju? Slovstvo etc.

Commentarium pro Religiosis. Roma. Via Banchi Vecchi 12. 1931. Vol. XII. Fasc. I. Acta Pii XI: Allocutio radiophonica Pii XI in inauguratione Stationis S. C. V. — Constitutio Apostolica de erectione et regimine P. Collegii Neerlandici Piani de Urbe. *S. Poenitentiaria Apostolica:* Invocatio „Regina Apostolorum ora pro nobis“ indulgentiis ditatur. Indulgentia plenaria pro divini officii recitatione extenditur ad Religiosas. *P. Commissio interpretationis Coactis:* Responsum circa potestatem Episcopi concedendi indulgentias Religiosis exemptis vel in eorum ecclesiis. *A. Larraona:* Commentarium Codicis: Can. 527, 528. *S. Goyenche:* Consultationes. *D. S. Osterle:* Clementi VIII. relatio ad lib. II. C. I. C. tit. X. cap. II. de confessariis et cappellanis. *A. Larraona:* Quaestiones canonicae circa rescriptum saecularizationis et incardinationem saecularisati. Chronica etc.

Der Katholische Gedanke München. Verlag Josef Kösel. 1931. Jahrg. 4. H. 1. *Fr. Xaver Münch:* Das Wesen und die Aufgabe des Katholischen Akademikerverbandes. *F. Braig:* Das deutsche klassische Drama und das Christentum. *H. Getzeny:* Strömungen der Gegenwart in der protestantischen Theologie. *H. Rommen:* Wiederkehr des Naturrechts? *H. Clerissac:* Das Mysterium der Kirche. *W. Bergmann:* Der abnorme Charakter und die Psychosexualethik. Die juristische Tagung in Essen — Die medizinische Tagung in Kevelaer.

Divus Thomas. Freiburg i. d. Schweiz. Albertinum. 1930. H. 4. *G. M. Manser O. P.:* Das Wesen des Thomismus. Thomas von Aquin und die Realdistinctio. *R. Klingseis:* Moderne Theorien über das Unterbewusstsein und die thomistische Psychologie. *M. Thiel:* Über Wesen, Bestimmbarkeit und Ausbildung des Charakters. *E. Springer, S. J.:* Die Taufgnade als Kraftwirkung der Eucharistie. Literarische Besprechungen etc.

Divus Thomas. Piacenza. Collegio Alberoni. 1930. Nr. 5—6. *A. Fernandez, O. P.:* Naturale desiderium videndi divinam essentiam apud D. Thomam eiusque scholam. *Th. Tascò, O. P.:* Foi et don d'intelligence d'après Saint Thomas. *A. M. Pirota, O. P.:* Disputatio de „potentia oboedientialis“ iuxta thomisticam doctrinam. *I. Le Rohellec C. Sp. S.:* De genuina humanae cognitionis ratione adversus idealismum hodiernum. *E. Neveut:* De la grâce actuelle éminente. *C. Boiardì:* Una teoria intorno al Santo Sacrificio della Messa. *E. Neveut, C. M.:* Formules Augustiniennes. La définition du péché. *P. Castagnoli:* Il primato del Cristo. Operum iudicium etc.

1931. XXXIV. Nr. 1. *E. Neveut, C. M.:* La théologie sacramentaire de Saint Augustin. *H. D. Noble, O. P.:* La passion au service de la conscience morale. *F. Trucco, C. M.:* La lettura di tutta la Bibbia nel corso teologico. *G. Filliberti:* La regalità di Cristo in Giacomo da Viterbo. *P. Dulau, C. M.:* Voyage en Transjordanie et à Petra. *P. C., C. M.:* Rassegna canonico morale. Operum iudicium etc.

Nr. 2. *A. Fernandez:* Iustitia originalis et gratia sanctificans iuxta D. Thomam et Cajetanum. *S. M. Zarb:* De criterio inspirationis et canonicitatis SS. Librorum. *F. Trucco, C. M.:* La lettura di tutta la Bibbia nel corso teologico. *P. Dulau, C. M.:* Voyage en Transjordanie et à Petra. *P. Castagnoli, C. M.:* Ancora sul primato del Cristo. Operum iudicium etc.

Échos d'Orient. Paris VIII-e, Rue Bayard 5. 1931. Année 34-e. No. 160. *G. de Jerphanion:* La chronologie des peintures de Cappadoce. *S. Salaville:* De l'hellénisme à byzantinisme. Essai de démarcation. *V. Laurent:* Les sources.

à consulter pour l'établissement des listes épiscopales du patriarcat byzantin. *J. Gay*: L'abbaye de Cluny et Byzance au début du XII-e siècle. *Grumel*: Le fondateur et la date de fondation du monastère thessalonicien d'Acapniou. Le III-e Congrès international des Etudes byzantines. *S. Salaville*: „In memoriam“ Auguste Heisenberg. *Lacombe*: Chronique des Eglises orientales. Bibliographie etc.

Ephemerides Liturgicae. Roma. Via Pompeo Magno 21. 1930. Fasc. 5. *Acta Pii Papae XI*: Litterae Apostolicae. Innovantur Indulgentiae christianam catechesim sive tradentibus sive suscipientibus concessae. *S. Rituum Congregatio*: Dubium de processione cum signis Passionis et Statua B. M. V. Perdolentis feria VI. in Parasceve. *S. Poenitentiarum Apostolica*: Decretum circa Indulgentias plenarias quas vocant „toties quoties“ etc. *Pont. Commissio pro Russia*: Preces pro Russia a sacerdotibus non latinis recitandae. -- Dissertationes et notae. Consultationes etc.

Fasc. 6. *Acta Pii Papae XI*: Epistola ad R. D. Franciscum Verdier etc. Saeculo elapso a Manifestatione B. M. V. de Nomismate prodigioso. Litterae Apostolicae. *S. Joannes de Deo* et *S. Camillus de Lellis* caelestes declarantur Patroni infirmariorum saecularium eorumque piarum associationum. *S. Congregatio Caeremonialis*. — Decretum de titulo „Excellentiae Reverendissimae“ *S. Poenitentiarum Apostolica*. — I. Divini Officii coram SS.—mo Sacramento recitatio indulgentiis ditatur. II. Invocatio ad B. M. V. indulgentiis ditatur. III. Indulgentia plenaria pro divini Officii recitatione ad moniales aliasque pias mulieres in communitate viventes extenditur. *B. Neunheuser*: De benedictione aquae baptismalis. *I. Brinktrine*: Mysterium fidei. *A. Groegaert*: Practica in ecclesiis aedificandis ac ornandis. *G. Lefebvre*: La Messe du Souverain Pontife. Consultationes etc.

1931. Anno: XLV. Fasc. 1. *Acta Sanctae Sedis*: *S. C. Caeremonialis*: Decretum de sacris ritibus ab Emmis DD. PP. Cardinalibus Romae peragendis. *S. Poenitentiarum Apostolica*: Declaratio circa Marialis Rosarii recitationem etc. *Acta Academiae Liturgicae*: Conventus, nominationes, praemiorum distributio, quaestiones academicae, oratorum series. *Dissertationes et notae*: *P. Radó*: Das älteste Schriftlesungssystem der altgallikanischen Liturgie *P. de Puniet*: L'ancien Pontifical des Papes. *L. Czaja*: De servitio choralis religiosorum. In canonem 610 C. J. C. disceptatio. *S. A.*: In omnem terram. Consultationes etc.

Estudios Eclesiasticos. Madrid, Alberto Aguilera 25. 1930. Fasc. 4. *Teixidor L.*: La libertad humana en San Agustin. *F. Pelster*: Estudios sobre la transmisión manuscrita de algunas obras de Pedro Aureoli, O. F. M. († 1322). *E. Saz*: El hilemorfismo y la ciencia química moderna. *F. Fuster*: Boletín Canónico: Comentarios a las respuestas de la Comisión Interpretante: Dispensa de impedimentos en caso de urgencia (can. 1045 § 3). *Q. Pérez*: San Agustin: Breve guía de su sermulario. *P. Leturia*: Consecuencia inesperada del movimiento litúrgico benedictino. Bibliografía etc.

1931. T. 10. Fasc. 1. *J. Madoz*: Contra quién escribió San Vicente de Lerins su „Comonitorio“? *J. Pérez del Pulgar*: Trascendencia filosófica de las investigaciones de la física matemática sobre la constitución de la materia. *M. Quera*: Otra vez sobre el amor de benevolencia en la atrición. *Puig de la Bellacasa J.*: Boletín de Teología especulativa: La esencia del sacrificio de la misa. *L. Murillo*: Adolfo Harnack y el problema religioso en nuestros días: La autenticidad de los documentos. *P. Segarra*: Temeraria? Algo menos? Bibliografía etc.

Fasc. 2. *Hellin, J. M.*: Determinación negativa en el B. Belarmino. *Teixidor L.*: El B. Belarmino en la cuestión del origen inmediato de la autoridad civil en los Principes, Reyes o Presidentes de República. *Pérez Goyena, A.*: Un maestro español de San Roberto Belarmino. *Hernandez, E.*: Las fuentes principales del opusculo Belarminiano „De ascensione mentis in Deum per scalas rerum creatarum“. *G. Villada, Z.*: Boletín de historia eclesiástica de España. *Hernandez, E.*: Boletín de Ascética y Mística. *Murillo L.*: Adolfo Harnack y el problema religioso en nuestros días. *Pérez Goyena, A.*: Un escrito curioso del P. Tirso González Santella. Bibliografía etc.

„Gregorianum“. Roma. Piazza della Pilotta. 1931. Vol. XII. Fasc. 1. *C. Silva-Tarouca*: Nuovi studi sulle antiche lettere dei Papi. *A. Bukowski*: L'opinion de Saint Augustin sur la réincarnation des âmes. *H. van Laak*: Documenta

quaedam ex Archivis detracta circa nonnulla S. Bellarmini scripta. *H. du Manoir*: Le Symbole de Nicee au Concile d'Ephèse. *E Hocdez*: A propos d'un livre sur l'Incarnation. Conspectus bibliographici. Recensiones.

Hochland. München u. Kempten. Jos. Kösel'sche Buchhandlung. 1931 H. 1. *Professor K. Muth*: Die Stunde des Bürgertums. *L. Finckh*: Der Ritter. *J. Rauscher*: Berlin. *E. Wiechert*: Niels der Schlangentöter. *S. Undset*: Die christliche Kultursubstanz Europas. *Dr. Fr. Michel Willam*: Nordlandfahrt zu St. Olaf. *P. Thun-Hohenstein*: An dich. Kritik etc.

H. 2. *Dr. Bernhard Pfister*: Das deutsche Reparationsschicksal. *Dr. Joseph Rauscher*: Deutschlands Versuchslokal. *Julius Zerrer*: Der Gnadenberg. *Ludwig Finckh*: Kepler. *Dr. Robert Saitschick*: Lebenswahrheit und formales Denken. *Sigrid Undset*: Die christliche Kultursubstanz Europas. Kritik etc.

Irénikon. Amay sur Meuse. 1930. Nr. 6. *L. Beauduin*: Liturgie et Catéchisme. *V. N. Iljine*: La fete de la Nativité Chronique etc.

1931. Tome VIII. No. 1. *C. Bourgeois*: Le problème de l'Unité sous le signe des Carpathes. Missions orthodoxes du Japon et du Perse. *D. O. Rousseau*: Infructueux essais de rapprochement en Ethiopie au XVII siècle. *N. Leskov*: Aux confins du monde *Hiéromoine David*: Chronique de l'Orthodoxie russe. Notes et documents: Mort et obsèques du Patriarche Tichon. Bibliographie.

Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven Breslau, Ring 58. 1930. H. 1. *Dr. S. Gargas*: Polen und Weltwirtschaft. Die Reise Katharinas II. nach Südrussland im Jahre 1787. *W. Kühne*: Neue Einblicke in Leben und Werke Zieszkowskis. *Josef Matl*: Ksaver Sandor Gjalski. Bulgarische historische Bibliothek. Literaturberichte etc.

H. 2—3. *Dr. Theodor Frankl*: Dobrovsky als Orientalist und sein Weg zur Slavistik. *Dr. I. Mirtschuk*: Der Messianismus bei den Slaven. *Helene Simon-Eckardt*: Sophie Kovalevskij. *Dr. O. Forst-Battaglia*: Conférence des Historiens des Etats de l'Europe Orientale et du monde Slave. Literaturberichte etc.

Nouvelle Revue Théologique. Louvain. 1930. Nr. 7. Encyclique de S. S. Pie XI sur Saint Augustin. *R. Claude, S. J.*: La dialectique de l'action humaine d'après M. Blondel. *Ch. Burgeois, S. J.*: Les Gréco-Catholiques en Russie Subcarpatique. *Jos. Arendt, S. J.*: L'Eglise et les oeuvres d'éducation populaire. Bibliographie.

Nr. 8 *Le Secrétaire de la N. R. Th.*: Avant-Propos. *Éde Moreau, S. J.*: Dans le ministère pastoral. *A. Muller, S. J.*: Dans l'activité sociale. *P. Charles, S. J.*: Dans la conquête missionnaire. *R. Kremer, C. SS. R.*: Dans l'enseignement théologique et philosophique. *C. Lefèvre*: Dans les travaux littéraires. Langue française. *E. Janssen, S. J.*: Dans les travaux littéraires. Langue flamande.

Nr. 9. *J. de Ghelincx, S. J.*: L'édition de Saint Augustin par les Mauristes. *Ch. Jos. Van der Meersch*: Note sur la dévotion au Coeur apostolique de Jésus. *Acte du Souverain Pontife*: Prières après la messe. Indulgences attachées au cours de religion. *S. Congrégation du Saint-Office*: Les rites chinois. *S. Congrégation de l'Eglise Orientale*: L'église gréco-ruthène au Canada. Fidèles gréco-ruthènes aux États-Unis. Compétence de la S. Pénitencierie. *P. Congrégation du Concile*: Le conro de religion dans les établissements d'enseignement moyen en Italie. *S. Congrégation des Rites*: Procession du Vendredi-Saint. *S. Pénitencierie Apostolique*: Formule nécessaire pour gagner des indulgences. *J. C.* Indulgences et prières aux intentions du Souverain Pontife. Bibliographie.

Nr. 10. *Charles Boyer, S. J.*: La Philosophie augustinienne ignore-t-elle l'abstraction? *A. Vermeersch, S. J.*: La conférence de Lambeth et la morale du mariage. *M. Claeys-Búaert, S. J.*: La pénitence salutaire. Bibliographie etc.

1931. Tome 53. Nr. 1. *É. Mersch, S. J.*: Sainteté de chrétiens, sainteté de membres. *J. Creusen, S. J.*: Imperfection ou péché veniel. *P. Peeters, S. J.*: Comment travailler à la réunion de l'Eglise russe? *Jos. Arendt, S. J.*: Les Retraites fermées de Jeunes Ouvriers et de Jeunes Employés. Notes et consultations. Actes du Saint-Siège etc.

Nr. 2. *E. Mersch, S. J.*: Prière de chrétiens, prière de membres. *E. Ranver*: Péché veniel ou imperfection. *J. Creusen, S. J.*: Le service militaire des Religieux belges. Actes du Saint-Siège. Bibliographie.

Nr. 3. *J. Maréchal, S. J.*: „Le problème de Dieu“ d'après M. Edouard Le Roy. *René Brouillard*: Pour l'histoire de l'imperfection morale“. *L. de Coninck, S. J.*: Devant l'auditoire le plus difficile. *G. D.*: L'Apologétique du P. Sertillanges. *E. Bergh, S. J.*: Conservation du Saint Sacrement a un double autel. Actes du Saint-Siège. Bibliographie.

Nr. 4. *J. Maréchal, S. J.*: „Le problème de Dieu“ d'après M. Edouard Le Roy, II. *E. de Moreu*: Le rôle de la femme dans la conversions des peuples païens. *Erich Przywara, S. J.*: Les mouvements de pensée religieuse en Allemagne (1929-1930). Actes du Saint-Siège. Bibliographie.

Nr. 5. *A. Hayen, S. J.*: Saint Robert Bellarmin et les principaux courants théologiques de son temps. *L. Renard, S. J.*: Saint Robert Bellarmin, apologiste de l'Eglise. *Fr. Jansen, S. J.*: Science et moyen âge. *A. Pérez Goyena, S. J.*: Le mouvement théologique en Espagne (1229-1930). Actes du Saint-Siège. Bibliographie.

Nova Revija Vjeri i Nauči. Makarska, 1931. God X. Br. I. *O. A. Cikojević*: Don Miho Pavlinović. Prigodom Stogodišnjice rođenja (1831-1931). *K. Esterović*: Nekoliko pisama don Mije Pavlinovića Oeu Stjepanu Zlatoviću. *Dr. O. A. Matijević*: Uloga katočkog svećenstva u jugoslovenskom pokretu. *F. S. Petrov*: Antoniana. Kulturni pogledi etc.

Br. II. *Fra Leonard Bajić*: Medicina priznaje Lurdska cudesu. *Fra Bonifacij Perović*: Socijalna savjest njemackih katolika. *Dr. fra Oton Knezović*: Specifični ideal Franjevačkog reda. *Fr. K. Eterović*: „Da li je Andrija Kacic kompilator?“ *Fr. K. Eterović*: Još jedan komad Grabovceva „Cvita dopro do nas“. Kulturni pogledi etc.

Orientalia Christiana. Roma, Piazza Santa Maria Maggiore 7. vol. XXI. Nr. 67. *M. D'Herbigny et Al. Deubner*: Evêques russes en exil douze ans d'épreuves (1918-1930).

Nr. 68. *Georg Hofmann S. J.*: Concilium Florentinum

Nr. 69. *Irénée Hausnerr S. J.*: Les versions syriaque et arménienne d'Evagre le pontique.

Prąd. Lublin. Uniwersytet, 1931. T. 20. Styczeń. *X. A. Szymański*: Kościół a kapitalizm. *X. Dr. J. Pastuszka*: Ideał państwa chrześcijańskiego według św. Augustyna. *X. Dr. Wł. Krawczyk*: Apostolstwo świeckich. Alokacja Ojca św. na Boże Narodzenie. *X. A. Szymański*: Sprawa brzeska. *M. K.*: Chrześcijaństwo i niemieckość. Kronika organizacyjna etc.

Luty. *X. A. Szymański*: Wezwanie do miłosierdzia. Z powodu Listu pasterskiego J. E. X. Kardynała Kakowskiego. *X. Cz. Matyniak*: Odrodzenie rekolekcyjne. *J. Siwecki*: Widowiska pasyjne w Oberammergau. Wspomnienie. *X. Dr. St. Wyszyński*: Główne typy Akcji Katolickiej zagranicą. *W. Weissowa*: Dyrektor M. B. Pr. p. A. Thomas o ruchu katolicko-społecznym w r. 1929. Z kraju i ze świata etc.

Marzec. *X. Dr. St. Wyszyński*: Główne typy Akcji Katolickiej zagranicą. *M. Mantuffel*: Myśl katolicka a życie gospodarze. *Inż. Cz. Strzeszewski*: Stosunek myśli katolickiej do zagadnień kapitalizmu. *Red.*: Projekt prawa małżeńskiego Komisji Kodyfikacyjnej. *X. A. S.*: Sprawy religijne w Komisji Spraw Zagranicznych. Minister Wyznań o sprawach religijnych. Akcja Katolicka a dobra doczesne. Oceny książek etc.

Kwiecień. *B. Rutkiewicz*: Wszehświat i życie w oświeceniu współczesnego biologa. *X. Dr. St. Wyszyński*: Główne typy Akcji Katolickiej zagranicą. *J. E. X. Bp. Pizzardo*: Przemowa o Akcji Katolickiej. Z kraju i ze świata etc.

Maj. *Dr. L. Górski*: Kościół Polski w sprawie polskiej. *Mg. Wł. Pastuszka*: U źródeł encykliki „*Rerum Novarum*“. *X. Dr. Kazimierz Kowalski*: Wartość niektórych zasadniczych prawd filozoficznych dla życia katolika. Dokumenty. Z kraju i ze świata etc.

Czerwiec. *O. Fr. Świątek*: Świętość Kościoła w Polsce w XIX i XX w. *X. Dr. St. Abt.*: Albert de Mun. Początki jego pracy społeczno-apostolskiej. *J. E. X. Abp. Fr. Kordacz*: O liberalizmie, kapitalizmie i socjalizmie. Z kraju i ze świata etc.

Przegląd Homiletyczny. Kielce. 1931. R. IX. Z. 1. *Ks. St. Żukowski:* Egzorty szkolne. *Ks. I. Bobicz:* Współczesne zadania kat. ambony. *Ks. W. Kosiński:* Kazanie a rozmyślanie. *Ks. J. Danilewicz:* Rekolekcje wielkopostne. *Ks. J. Korzonkiewicz:* Prawo dwóch tablic. *Ks. H. Król, C. M.:* Św. Jana Chryzostoma kaz. o poście. Kronika. Recenzje etc.

Z. 2. *Ks. W. Kosiński:* O kazaniach stanowych. *Ks. St. Żukowski:* O egzortach szkolnych. *B. S.:* Lud a przyroda. *Ks. K. Bisztyga:* Misje ludowe. Tematy kazań katechizmowych z historii biblijnej i z dziejów Kościoła. *Ks. J. Korzonkiewicz:* Prawo dwóch tablic. Kronika. Recenzje etc.

Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses. Strasbourg, Bureau de la Revue: 1 b. 1931. Nr. 1. *M. Goguel:* Paulinisme et Johannisme. *F. Ménégoz:* Reflexions sur le problème de Dieu. Revue des livres.

Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques. Paris. 1931. Nr. 1. *G. Le Bras:* Alger de Liège et Gratien. *L. Cerfaux:* Le nom divin „Kyrios“ dans la Bible Grecque. *C. Spicqu:* La notion analogique de Dominium et le droit de propriété. *M. H. Laurent:* La causalité sacramentaire d'après le Commentaire de Cajetan sur les Sentences. *A. Festugière:* Notes aristotéliennes: I Les méthodes de la définition de l'âme. II. La théorie du Première Moteur. Bulletins. Chronique etc.

Rivista di Filosofia Neo-Scolastica. Milano, Piazza S. Ambrogio 9, 1931, Anno: XXIII. Fasc. I-II. Cronaca della Facoltà di filosofia dell'Università Cattolica del S. Cuore. Relazione dei Concorsi per la cattedra di filosofia scolastica e per quella di storia della filosofia moderna banditi dal Ministero dell'Educazione Nazionale per l'Università Cattolica del S. Cuore. *M. Grabmann:* L'ingresso di Alberto Magno sulla vita intellettuale de Medioevo. Voto della Facoltà di Filosofia per la canonizzazione del B. Alberto Magno. *S. Vanni-Rovighi:* L'immortalità dell'anima nel pensiero di G. Duns Scoto. *C. Mazzantini:* La dottrina filosofica di Francesco Bonnatelli. *G. Bontadini:* Realismo e spiritualismo nel pensiero di Giuseppe Tarozzi. Lettere aperte di P. Gemelli a filosofi etc.

Der Seelsorger. Wien, Stephansplatz 3. 1930/31. Jahrgang.

J. 7. Nr. 1. 1931. *Dr. Karl Rudolf:* Vom Neuen, das werden will. *Ernst Thrasolt:* Dr. Carl Sonnenschein der „moderne Seelsorger“? *Kaplan A. Gölpen:* Augustinus als Seelsorger. *Pf. Heinrich Mayrhuber:* Die Frau im Dienste der Pfarrei. *Pf. Josef Ettl:* Das Pfarr-Kino. *A. Hein:* Religiöse Erwachsenenbildung. Aus der Praxis etc.

Nr. 2. *Dr. Josef Liener:* Die Bedeutung der neueren Willenspsychologie für die Seelsorge. *Dr. Michael Pfliegler:* Sozialistenseelsorge. *Kurat Adolf Ziegler:* Die Heimstättenbewegung in ihrer sozialen und seelsorglichen Bedeutung. *Pf. Krapf:* Fremdenverkehr und Seelsorge. Ein Frauenbrief an den „Seelsorger“. *Dr. K. Metzger:* Was sagen die Mitbrüder dazu? Exerzitienleiter. Tagung etc.

Nr. 3. *Dr. Fr. Dessauer:* Unsere dringlichsten Aufgaben. *W. Hünermann:* Müssen wir ganz arm werden? Sozialistenseelsorge? *Dr. Josef Dillersberger:* Fragen und Vorschläge. *Dr. K. Metzger:* Für und wider Dr. Pfliegler. *Dr. Josef Liener:* Die Bedeutung der neueren Willenspsychologie für die Seelsorge. *A. Ziegler:* Die Heimstättenbewegung in ihrer sozialen und seelsorglichen Bedeutung. *A. Hein:* Seelsorgehilfe und Laienhilfe. *Dr. K. Metzger:* Leicht erreichbare Schriften zur Frage der Misch- und Zivilehe. *A. Reinhold:* Das Problem des Epiphaniestages. Bücher und Zeitschriften etc.

Nr. 4. *R. H. Springer:* Die erste Wiener Hausmission. *Josef Balle:* Priester und Priesterberufe. Sozialistenseelsorge? Abusus matrimonii. *R. Vitus:* Priester und Frau. Richtlinien des Friedensbundes österreichischer Katholiken. Kommunionkalender. *Dr. Fr. Kosch:* Kirchenmusikalisches Neuland. *Dr. G. Zunini:* Die liturgische Idee in Italien. Bücher und Zeitschriften etc.

Nr. 5. *Karl Rudolf:* Seelsorge und Zeitnot. — Was die Kirche sagt. *F. Felber:* Von Schuld und Hilfe in der sozialen Not unserer Zeit. *Dr. A. Wiesinger:* Katholischer Kollektivismus? *A. Bieler:* Sozialistenseelsorge—Arbeiterseelsorge. *H. M. Fischer, O. P.:* Weihnachten 1930 auf Aushilfe in einer Randzehen-Kolonie. Stimme der Jungen. Die Predigt der Zeit etc.

Nr. 6. *Schmitz S. V. D.:* Der sacramentale Charakter der Ehe und die Seelsorge. — Die neue Not; Arbeitseelsorge. — Laienbriefe an den Seelsorger“.

Die katholische Seelsorge auf dem Lande. „Müssen wir ganz arm werden? Aus der Praxis. Bücher und Zeitschriften etc.

Nr. 7. *Dr. M. Pfliegler*: Zum „Königsproblem der Seelsorge“. *Dr. K. Metzger*: Die seelsorgliche Lage der Gegenwart und die Beichtpraxis bei Abusus matrimonii. *Dr. P. Schmitz S. V. D.*: Der sacramentale Character der Ehe und die Seelsorge. Sozialisten-Seelsorge? *O. Hattemer*: Kinderbeicht. Priester und Frau. Aus der Praxis. Liturgische Erneuerung etc.

Nr. 8. *P. Vinzenz Silva-Tarouca O. S. B.*: Sacramenta propter homines! *Prof. Dr. P. Peter Schmitz S. V. D.*: Der sacramentale Character der Ehe und die Seelsorge. Sozialisten-Seelsorge. Müssen wir arm werden? *Hieser*: Das Bischöfliche Sekretariat zur Förderung der Frühkommunion in der Diözese Mainz. Aus der Praxis etc.

Theologische Quartalschrift. Augsburg. 1930. Jahrgang: 111. H. 1. *Löhr*: Die Rechtsfrage betreffend die Geltung des Konkordates in Elsass-Lothringen nach dem Jahre 1918 und die Reintegrationstheorie. *Geiselmann*: Die Glaubenswissenschaft der Katholischen Tübinger Schule in ihrer Grundlegung durch Johann Sebastian v. Drey. Besprechungen etc.

H. 2-3. *Löhr*: Die Streitfrage betreffend das Mitwirkungsrecht der Reichsregierung bei der Ernennung der Kantonspfarrer in Elsass-Lothringen in den Jahren 187/72. *Schwentner*: Die Stellung der Kirche zum Zweikampfe bis zu den Dekretalen Gregors IX. *Gickler*: Ist Maria nach der Lehre des hl. Thomas physische oder moralische Gnadenvermittlerin? *Hoh*: Die Busse im Pastor Hermæ. *Hora*: Zur Ehrenrettung Lanfranks, des Erzbischofs von Canterbury (ca. 1005-1089). *Geiselmann*: Der Abendmahlsbrief des Anselm von Canterbury ein Werk des Anselm von Laon. X. Y. Z.: Philipp Jeningsens Missionssehnsucht. *Bastgen*: Der hl. Stuhl und die Anerkennung des Königs von Württemberg sowie des Königstitels nichtkatholischer Fürsten überhaupt. *Winter*: Anton Günther und die barock-romantische, paterfamiliale Soziologie E. K. Winters. Besprechungen etc.

H. 4. *Lösch*: Der Kämmerer der Königin Kandake. *Stolz*: Was definiert das vatikanische Konzil über den Glaubenszweifel? *Gładysz*: Einige Beiträge zur Geschichte der lateinischen Hymnendichtung in Polen. Besprechungen etc.

Theologisch-praktische Quartalschrift. Linz a. d. Donau. 1931.

Jahrgang 84. 1931. H. 1. *Otto Cohausz S. J.*: Das Chrysostomusdrama. *V. Cathrein S. J.*: Was ist der Sozialismus? *Dr. Triebs*: Gutachten über Kirchensteuer. *B. van Acken S. J.*: Heroismus oder Mittelmäßigkeit? *Franz X. Steinmetzer*: Der älteste Leben-Jesu-Roman. *Dr. Karl Fruhstorfer*: Die Perikope von den Ehen der Gottessöhne kein Mythos. *Dr. Oskar Meister*: Zwei Strafrechtsfragen in religiöser Beleuchtung. *Grötsch*: Gebet als sakramentale Buße und Beichtzuspruch. *Dr. Joseph Wörle*: Die Bedeutung des Gebetes für das Wachstum der heiligmachenden Gnade. *Dr. Jos. Weißkopf*: Der heilige Johannes von Nepomuk. *Dr. Prümmer*: Seelsorgliche Behandlung der in bloßer Zivilehe lebenden Katholiken. *Dr. Heribert Ione*: Delegation zur Eheassistenz. *Dr. Heribert Ione*: Eine gültige Ehe? *Dr. Alois Schrattenholzer*: Die Frage der confessio et absolutio absentis per epistolam in moderner Auflage. *Dr. A. Schrattenholzer*: Kann ein Übernahmeprotokoll an der objektiven Rechtslage der Kirche etwas ändern? *Oskar Meister*: Fragen zur gerichtlichen Zeugenpflicht. *Dr. W. Grosam*: Communicatio in sacris—„Katholische Aktion“? *Jos. Huber*: Meßintention und Meßformular. Mitteilungen etc.

H. 2. *O. Cohausz*: Mehr Übung des inneren Lebens. *Dr. Triebs*: Gutachten über Kirchensteuer. *Dr. Jos. Weißkopf*: Der heilige Johannes Nepomuk. *Fr. X. Steinmetzer*: Der älteste Leben - Jesu - Roman. *Dr. A. Hittmair*: Die fakultative Sterilität der Frau. *Dr. W. Grosam*: Pastoraltheologische Einstellung zu den neuesten Forschungen über „fakultative Sterilität“. *K. Sudbrack, S. J.*: Schule und Frühkommunion. Die praktische Lösung der Holländer. *G. Oesterle*: Ehekrisis und Ehekritik im Lichte der päpstlichen Ezyklika vom 31. Dezember 1930. *Fr. X. Böhm*: Das Recht der Revolution. Die Perikope von den Ehen der Gottessöhne kein Mythos. Pastoralfälle etc.

Theologie und Glaube. Paderborn. 1931. Jahr 23. H. 1. *Dr. B. Bartmann*: Das Priestertum Christi und das sakramentale Priestertum. *Dr. A. Adam*: Der Primat der Liebe. *Dr. G. Koepgen*: Die Religionsphilosophie Franz Brentanos und der organische Aufbau der katholischen Apologetik. *Dr. Anton Seitz*: Hugo Kochs „Cathedra Petri“ bei Cyprian. *Dr. H. Marx*: Die Rechtsnöte unserer Tage und das christliche Gewissen. *Dr. D. Breitenstein*: Die religiöse Bewegung im

Sozialismus. *K. Deuster*: Aus der Front katholischer Kinderfreudearbeit. *Dr. Wal. Wilinskij*: Wladimir Slowiew. Erlässe und Entscheidungen etc.

H. 2. *Dr. Linneborn*: Die katholischen Feiertage in Preussen. *Dr. Schorn*: Die strafrechtliche Stellung des Geistlichen im geltenden und kommenden Strafrecht. *K. Bergmann*: Die Gralbewegung. *Dr. med. Quante*: Lässt sich die Schwangerschaftsunterbrechung wegen Lungentuberkulose rechtfertigen? *Ch. Völker*: Die Inkorporation als Klagegrund gegen den Preussischen Landesfiskus. *Dr. Johannes Chr. Gspann*: Die Ästhetik und ihr Überbild. Kleine Beiträge etc.

H. 3. *Dr. H. Sträter*: Das Alter der Firmlinge. *Dr. Joseph Mayer*: Die wichtigsten Entscheidungen der Eazylika „Casti connubii“ von 31 Dezember 1930. *Dr. I. Linneborn*: Aus dem Feiertagsrecht in Preussen. *Dr. Joseph Köhne*: Über die Mischehen in den ersten christlichen Zeiten. *Dr O. Casel*: Die Messopferlehre der Tradition. *H. Böhning*: Die Vorbereitung der Volksmission. *Dr. Corn. Schröder*: Die Träger katholischen Lebens bei Franz Herwig. Kleine Beiträge etc.

Zeitschrift für katholische Theologie. Innsbruck, 1931, H. 1. *I. Santeier*: Die Lehre von der Analogie des Seins. *U. Holzmeister*: Der Tag der Himmelfahrt des Herrn. *I.A. Jungmann*: Was ist Liturgie? *H. Rahner*: „De Domini peccatoris fonte potivt“. *L. Herling*: Hagiographische Texte zur frühmittelalterlichen Bussgeschichte. Rezensionen etc.

H. 2. *A. Langraf*: Die Erkenntnis der helfenden Gnade in der Frühscholastik. *H. Rahner*: Panna diabolii. *L. Herling*: Hagiographische Texte zur Bussgeschichte des frühesten Mittelalters. *L. Lercher*: Die hl. Eucharistie als notwendiges Mittel zur Bewahrung des Gnadenstandes. Rezensionen etc.

Przedział Teologiczny. Lwów, „Biblioteka Religijna“ 1930. R. XI. Z. 2. *Ks. Bronisław Gładysz*: O łacińskich hymnach kościelnych. *ks. Józef Umiński*: Zagadnienia horyjnskie. *ks. Zdzisław Obertyński*: Pontificale Halickie. *X. Michał Wyszyński*: Czy „metus indirecte incussus“ może unieważniać małżeństwo? Recenzje etc.

Z. 3. *X. Michał Orliński*: Warunkowy konsens małżeński. *X. Eugeniusz Krót*: Śmierć Chrystusa odkupieniem wiewu. *X. Kazimierz Karłowski*: Wybór arcybiskupa gnieźnieńskiego i poznańskiego wobec bulli „De salute animarum“ a naszego koncordatu. Recenzje etc.



В адміністрації „Богословії“

Л Ь В І В, К О П Е Р Н И К А 36

можна набути :

(IN ADMINISTRATIONE „BOHOSLOVIA“ (Léopol, Kopernik 36)
veneunt libri

Богословія т. I.	(Bohoslovia vol. I)	2 Dol. a.
„ т. II.	(„ vol. II)	2 „ „
„ т. III.	(„ vol. III)	2 „ „
„ т. IV.	(„ vol. IV)	2 „ „
„ т. V.	(„ vol. V)	2 „ „
„ т. VI.	(„ vol. VI)	2 „ „
„ т. VII.	(„ vol. VII)	2 „ „
„ т. VIII.	(„ vol. VIII)	2 „ „

ВИДАННЯ „Б О Г О С Л О В І Ї“ (Ed. „Bohoslovia“):

1. Dr. Jos. Slipuj: De amore mutuo et reflexo in processione Spiritus S. explicanda. p. IV + 29. 8° — 1/2 Dol. (3 зол.)
2. о. Др. Г. Костельник: Границі вселенної (Dr. G. Kostelnyk: De finibus universi). ст. 61. 8° — 1/2 Dol. (3 зол.)
3. Dr. A. Landgraf: Partes animae norma gravitatis peccati. p. 54. 8° — 1/4 Dol. (3 зол.)
4. о. Др. Й. Сліпий: Св. Тома з Аквіну і схолястика. (Dr. Jos. Slipuj: De S. Thoma Aq. atque theol. et philosophia scholastica) ст. 76. 8° — 1/3 Dol. (3 зол.)
5. Dr. Theod. T. Haluščynskij OSBM: De ucrainis S. Scripturae versionibus. p. 22. 8° — 1/4 Dol. (2 зол.)
6. Dr. Jos. Slipuj: Num Spiritus Sanctus a Filio distinguatur, si ab eo non procederet? p. 36. 8° — 1/2 Dol. (3 зол.)
7. о. Др. Сп. Кархут: Нове видання Службника (Dr. Sp. Karchut: Nova editio Liturgiconis slavici). ст. 34. 8° — 2:50 зол.

Праці Бог. Наук. Товариства (Opera Theologicae Societatis Ucrainorum)

Виходять під проводом о. проф. Д-ра Йос. Сліпого — (Sub directione Prof. Dr. Jos. Slipuj)

- Т. I. Св. свщ м. Йосафат Кунцевич (S. Josaphat Kuncewyc) — матеріяли і розвідки з нагоди ювілею. Зібрав о. Др. Й. Сліпий. ст. 261. 8° — 2 Dol. (14 зол.)
- Т. II. Dr. Jos. Slipuj: De principio spirationis in SS. Trinitate. p. VIII + 120. 8° — 1 Dol. (7 зол.)

- T. III. о. Др. Спиридон Кархут: Граматика української церковно-словянської мови (Grammatica linguae ecclesiasticoslavicae ucrainicae). ст. XIX + 284. 8°. — 2 Dol. (15 зол.)
- T. IV—V. **Аскетичні твори** св. Отця нашого Василя Вел. (Opera Ascetica S. Basilii Magni) — переклав з грецького митроп. Андрей Шептицький. ст. XIV + 490. 8° — 2 Dol. (17 зол.)
- T. VI. о. Др. Василь Лаба: Біблійна Герменевтика (Hermeneutica biblica). ст. 148. 8° — 1 Dol. (7 зол.)
- T. VII. о. Юліян Дзерович: Катихитика (Catechetica). ст. 178. 8° — 1 Dol. (8 зол.)
- T. VIII. о. Др. Ярослав Левицький: Перші українські проповідники і їх твори (De exordiis praedicationis Ucrainorum). ст. 196. 8° — 1 Dol. (8 зол.)
- о. Йосиф Сліпий: Богословське Наукове Товариство і його статuti. ст. 19. 16° — 35 сот. (5 ст. а.)

ЧЛЕНСЬКІ ГРАМОТИ

„БОГОСЛОВСЬКОГО

НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА“

рисунку мистця Павла Ковжуна

вже готові й розсилаються всім членам

за оплатою разом з поштовою пересилкою:

дійсни члени 5.— зол.

звичайні члени 2.— зол.