

20.985.



Т. IX

1931

Кн. А.

БОГОСЛОВІА ВОГОСПОВІН

НАУКОВИЙ ТРИМІСЯЧНИК

ВИДАЄ

**БОГОСЛОВСЬКЕ
НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО**

ЛЬВІВ — LEOPOLI

Зміст (Index)

Сторона
(Pag.)

о. Др. Йосиф Сліпий — Петроградський Синод 1917. р.	Prof. Dr. Josephus Slipyj — De Synodo Petropolitana a. 1917. habita	289—297
P. Joseph Schrijvers CSSR — Le double Principe Moteur de la Vie Spirituelle (La fin)		298—313
о. Др. Гавриїл Костельник — Ordo logicus (Докінчення)	Dr. Gabriel Kostelnik — De ordine logico (Finis)	314—334
Dr. Andreas Išćak — De Zacharia Kopystensky eiusque „Palinodia“ (Continuatio)		335—356
Вячеслав Заїкин — Систематизація історії української філософії (Докінчення)	Venceslas Zaïkun — Essais sur l'etude systématique de l'histoire de la philosophie ukrain. (La fin)	358—373
2. Огляди й оцінки (Conspectus et recensio- nes) De Gratia tractatus dogmaticus, quem scripsit Her- manus Lange S. J.; Origo divino-apostolica doctrinae evectionis Beatissimae Virginis ad gloriam caelestem quoad corpus. Disquisitio dogmatica auctore Franc. Sa- lesio Mueller S. J. (о. Др. С. Сампара). Свщ. С. Тыш- кевичъ — Ученіе о Церкви (о. А. Іщак). Дръ Адриянъ В. Копыстянскій — Историческій очеркъ сооруженія Ставропигійской Успенской церкви во Львовѣ (М. Чубатий). Ks. Dr. Józef Umiński — O warunkach pracy nad historją Kościoła w Polsce; — Dzieje Kościoła. Uwagi wstępne (В. З.). Проф. Дмитро Дорошенко — Ілюстрована історія України 1917—1923. pp. II. т.: Українська Гетьманська Держава; Ген. М. Омеля- нович Павленко — Спомини (В. Заїкин). Проф. М. А. Таубе — Римъ и Русь въ до-Монгольскій періодъ (В. Заїкин). Przemysław Dąbkowski — Szkice średnio- wieczne; З минулого Жовкви; Теофіль Коструба — Матеріяли до історії міста Чорткова (В. Заїкин). О. І. Бочковський — Т. Г. Масарик — національна проблема та українське питання (М. Чубатий). Der Grosse Herder (о. В. Б).		
3. Вибрані питання (Analecta) Вячеслав Ли- пинський (В. Заїкин). Д. Приммер, В. Катрайн.		374—396
4. Богословське Наук Т-во (Societas The- ologica) о. Др. С. Кархут, Др. В. Охримович. (†)		397—399
5. Всячина - Хроніка (Varia—Chronica)		400—401
6. Книжки і часописи (Libri et ephemerides)		402—406
		407—416

РІЧНА ПЕРЕДПЛАТА 12 зол.

NOTA: „Bohoslovia“ quater in anno (praeter „Summaria“ sem-
per unum alterumve articulum latine conscriptum conti-
nens) prodit. Annuā subnotatio pro externis regnis 2 Dol. am.

„Bohoslovia“ Léopol (Lemberg)
Kopernik 36.



о. Др. Йосиф Сліпий

Петроградський Синод 1917. р.

(Prof. Dr. Jos. Slipyj — De synodo Petropolitana a. 1917. habita)

SUMMARIUM. Circumstantiae synodi d. 29-31. Maii convocatae a Metropol. Andrea Szeptyckyj vi potestatis a papa Pio X acceptae exponuntur atque constitutiones singulae perpenduntur. Simul publici iuris fit textus constitutionum a R. D. Ussas, noto archivista russo, communicatus.

I Умовини й відбуття Синоду

Освободжений російською революцією з тюрми в Ярославлі, вибрався митроп. Андрій Шептицький до Петрограду і там як-стій взявся за впорядкування греко-католицької Церкви в Росії. Одним із найважливіших успіхів на тім полі було відбуття Синоду. Довідавшись про освободження Митрополита і його прибуття до Петрограду, зіхалися там рівнож і російські католицькі священники з різних міст, мимо тяжких залізничних умовин, які принесла зі собою революція. Зібралося отже вісім священників: ексарх о. Леонід Фйодоров, о. Олексій Зерчанинов, о. Іван Дейбнер, о. Евстафій Сусальов, о. Гліб Верховський, о. Трофим Семяцький, о. Володимир Абрикосов і о. Діодор Колпінський. Місцем збору була Католицька мужеська гімназія при костелі св. Катерини, де тоді мешкав митрополит Андрій. Синод попередили духовні справи (у східній формі «Говінія»), якими проводив сам Митрополит*). Після сього почалися 29. мая синодальні сесії, що тревали до 31. мая 1917 р. Всі вісім священників взяли в них участь. Синодом проводив Митрополит, який міг скликати і відбути його на основі повновластей, одержаних від папи Пія X. Перед Отцями Синоду стояла до виконання величезна праця і всі учасники здавали собі вповні справу з переважного Божого діла, яким мають покласти основи під розвій греко-католицької Церкви в російськім народі.

На останне, святочне засідання запрошено еп. о. Др. Йосифа Боцяна, польських єпископів Роппа й Цепляка, каноніка о. Лозінського, пароха костела Мальти, проф. акад. Тшецяка, дир. гімн. Цибульського й ін. Зясовані рішення відчитував ексарх з катедри гімназійної молитовниці, а Митрополит запитував:

*) Гл. Царський вязень 1914—1917. Львів 1918, 53. і Kronika Archidiecezyi mohylowskiej i dycezyi mińskiej. Kwiecień 1918 № 4. ст. 78.

«Угодно ли Вамъ Отцы?» Отці Синоду відповідали: «Угодно Владыко!» Виповнювання постанов ствердили святочною присягою.

Так утворену Церкву признало відтак за старанням Митрополита петроградське правительство. Вона стала відтепер прилюдно виступати в релігійнім і громадським життю російського народу. Її ексарха, о. Леоніда Фйодорова, правительство запрошувало на наради в релігійних справах, м. ін. до участі в комісії, яка радила над відносинами між Церквою і державою.

II Зміст постанов

Синод називає себе Епархіяльним Собором Греко-Католицької Церкви, зібраним у Петрограді. Всіх постанов прийняв він 68 і ними затронув майже всі важніші справи церковного життя.

1. Головство Папи й відрубність обряду (1—3). Синод визнає найперше головство Папи Римського і зобов'язується до безумовного послуху в усім. Вслід за тим стають обов'язуючими всі його прикази й розпорядки, та всі поручені ним культу, при чім однак має бути збережений свій греко-східній обряд. Третя постанова додає, осібно, що Синод не приймає без виразного дозволу Апостольського Престола жадної літургічної форми латинського обряду, навіть такої, яка вже є прийнята другими зединеними церквами. Догматичних ріжниць, крім першої постанови відносно Примату й дев'ятої, де мимоходом згадується про Непорочне Зачаття Пресв. Богородиці, Синод не порушує, а визнання всіх правд віри Католицької Церкви супонує як самозрозуміле.

2. Культ (4—8). Дальші постанови відносяться до почитань. Нові культу можуть бути введені лише на прохання Ексархови множеством вірних. Належить почитати всіх святих, канонізованих західньою Католицькою Церквою, передусім покровителя Зединення св. свцм. Йосафата. Щодо руських святих, то Синод не забороняє зединюючимся вірним їх почитати. Як рацію подає те, що довголітній культ у старовинній Церкві був одинокою формою канонізації. Він уважає своїм обов'язком постаратися в Апостольського Престола о дозвіл на їх літургічне почитання.

3. Середники поширення Зединення (9-12). Головним середником Зединення є поручення під Покров Пресв. Богородиці, молитва о великих апостолів, мучеників і ісповідників та співпраця з братами других обрядів.

4. Обов'язуючі закони (13—15). Слідуючі постанови містять правну основу дисципліни й зачеркують напрям розвою церковного права в Росії та загалом на Сході. Тому є вони великої ваги. Обов'язуючим Отців Синоду є східне церковне право, яке міститься в правилах св. Апостолів і рішеннях вселенських та частних Соборів, і то остільки, оскільки є воно прийняте в цілій Східній Церкві і серед теперішніх умовин є ще обов'язуючим і можливим до виповнення. Всі постанови Західньої Церкви по VII вселенським Соборі є необов'язуючі, хиба що в них ясно зазначено, що відносяться і до Східньої Церкви.

5. Ексарх і його права (16—24). Російською Кат. Церквою править Ексарх в достоїнстві протопресвитера. Його територія простягається на цілу царську Росію з виключенням України й Білої Русі в їх етнографічних границях. На згаданій території він має єпископську владсть і користується три—і п'ятилітніми привілеями, які одержують єпископи від Апостольського Престола. Ексарх має право нагляду й контролю над усім церковним майном та цензури печатаних письм підчиненого йому духовенства. Перед виданням нових законів має предложити їх своїй раді і вислухати її гадки. Як довго нема ще особного зарядження Апостольського Престола, стають вони правосильними щойно по одобренню митрополита Андрія. В розвязках тяжких питань Ексарх може тимчасово руководитися законодавством руської, грецької і других зєдинених і незєдинених церков, а також і латинської церкви. До зарядження Апостольського Престола можна відкликатися на постанови Ексарха тільки до митрополита Андрія, а на його до Апостольського Престола.

6. Відносини Церкви до держави управильное 25. і 26. постанова. Синод уважає необхідною під сю пору повну независимість Церкви від держави, одначе на його думку є потрібною також легалізація.

7. Обрядові справи (27—39). Синод каже придержуватися обряду, який заховують незєдинені в Росії, не допускаючи ніяких змін. Впрочім таке було передше рішення Апостольського Престола. Всі мають стреміти до однообразности в літургічній практиці. При тім Синод дозволяє заховувати побіч нової і староруську форму обряду, не мішаючи обох разом. Ся постанова ухвалена мабуть з огляду на старообрядців. Всеж таки не можна після влодоби в однім дні практикувати ріжні форми. Св. Причастіє можна приймати в латинських церквах і навпаки, латинники можуть причащатися під двома видами по декретові Пія Х. Синод забороняє всяку прилюдну критику обряду, тому що він є одобрений Апостольським Престолом нарівні зі всіми іншими обрядами Вселенської Церкви. Брацтва, затвержені Апостольським Престолом, можна вводити на бажання вірних, заховуючи свій обряд. Тайну Хрещення уділюється через погруження, а відтак Миропомазання і Прєсв. Евхаристію. Синод заховує отже практику Причастія немовлят, яка була в старовинній Церкві. В потребі можна хрестити дома, але миропомазувати тільки в церкві. Щодо тайни супружества, то Синод придержується східнього церковного права, при чім упорядкування подружних справ між вірними ріжних обрядів полишене Апостольському Престолови. Пости мають заховуватися з цілою строгістю Східньої Церкви, але священник може в сповіді злагіднити його каянникови після потреби. Замітне є, що Синод не признає жадного патронату світських над церквами. Мірянин, що дарував якунебудь річ для Церкви, тратить над нею всяке право.

8. Обовязки священників і вказівки в душпастирській праці (40—67). Належить приучувати вірних до частого св. Причастія і бодай чотири рази в рік приступати до св. Сповіді. Треба вибирати до апостольської роботи спосібніших вірних і організувати їх в товариства. Праця над

вірними має бути пройнята любовю і пронизана духом молитви й розважання. Священик має заховувати чистоту совісти й добрим прикладом (праведним життям) вчити вірних побожності. Церковне правило не є вправді обов'язуючим (хоч Синод благословить тих, що його читають), то всеж таки літургізуючий має відмовити 9. час, вечірню й утреню. Правило можна замінити відмовленням вервиці або читанням Псалтирі. Священик обов'язаний прочитати впродовж року бодай раз Святе Письмо Нового Завіту, а бодай раз на три роки Старий Завіт та приготувлювати старанно проповіді, в яких треба видвигати позитивну сторону католицької науки, а рідко запускатися в полеміку. В літургічних проповідях треба об'яснювати вірним духа й символіку обряду та заохочувати до живої участі в богослуженнях і по можності заводити загальний спів у церкві. Для слухання сповідей вимагається знання моральної богословії. Як духовні, так і світські повинні відбувати щорічно духовні вправи.

Зовнішнє поведіння священика повинно бути скромне й тому забороняється відвідування театрів, кін і т. д. та участь у гучних обідах, забавах і т. п. Дописувати до некатолицьких часописів і належати до некатолицьких філософічних і релігійних товариств можна тільки за дозволом ексарха. Священик має носити бороду й приписану ношу (ряса й підрясник) та срібний хрест на грудях.

Як слідно з сих постанов, Синод зробив велику працю в так короткому часі й серед так несприятливих обставин. Синодальні постанови заторкують майже всі важніші сторінки церковного життя та дають напрям розвоєви молодій Церкві, яку від ряду літ підготовляв Апостольський Престол через Митрополита Андрея.

III Текст Синоду

При редагуванні книжки «Чверть століття на Митрополитчому Престолі» (1925) пороблено багато старань, щоби добути текст Синоду. На жаль безуспішно. Щойно завдяки о. Уссасови в Варшаві, знаному архівістови, можна приступити до його печатання. Копія, з якої за його ласкавим дозволом публікується текст постанов Синоду, є його приватною власністю. Він одержав її ще в 1923. р. від ексарха о. Леоніда Фіодорова.

ВО ИМЯ ОТЦА И СЫНА И СВЯТАГО ДУХА.

Постановленія епархіального собора Грекокаволической Церкви, состоявшагося въ Петроградѣ от 29—31 Мая 1917 года подъ предсѣдательствомъ Высокопресвященнѣйшаго Андрея Митрополита Галицкаго.

1) Вѣруемъ и исповѣдуемъ, что Вселенскій Архіерей, папа древняго Рима, есть видимый Глава Церкви и Намѣстникъ Христа, Пастырь и Учитель всѣхъ христіанъ и считаемъ нашимъ священнымъ долгомъ оказывать ему безусловное послушаніе во всемъ.

2) Признавая Вселенскаго Архіерея верховнымъ законодателемъ всѣхъ церквей и руководителемъ христіанской жизни, принимаемъ всѣ его указанія и совѣты и всѣ рекомендованные имъ культы, строго сохраняя въ ихъ богослужебной формѣ грековосточный обрядъ, согласно его же указаніямъ.

3) Не принимаемъ никакой богослужебной формы латинскаго обряда, хотя бы она была принята въ другихъ церквахъ, соединенныхъ съ Апостольскимъ Римскимъ Престоломъ безъ его прямого разрѣшенія.

4) Введеніе новыхъ культовъ должно происходить лишь по прошенію множества вѣрныхъ, поданному экзарху.

5) Признаемъ и почитаемъ всѣхъ святыхъ, канонизованныхъ Западною Каѳолическою Церковію, въ особенности же небеснаго покровителя св. Соединенія, священномученика Юсафата архіепископа Полоцкаго.

6) Впредь до разрѣшенія Апостольскаго, Римскаго Престола не запрещаемъ присоединяющимся братьямъ нашимъ признавать и почитать тѣхъ русскихъ святыхъ, которые издавна пользовались всенароднымъ почитаніемъ, такъ какъ всенародный, долготлѣтній культъ былъ во Вселенской Церкви въ теченіи цѣлаго ряда столѣтій единственной формой канонизаціи и теперь еще въ Западной Каѳолической Церкви считается равнозначущимъ беатификаціи.

7) Считаемъ нашей священной обязанностью предложить впослѣдствіи акты этихъ угодниковъ Божіихъ на судъ Святой Римской Церкви и ходатайствовать о скорѣйшемъ введеніи для нихъ литургическаго почитанія.

8) До разрѣшенія же Апостольскаго Римскаго Престола не воздаемъ этимъ угодникамъ Божіимъ литургическаго почитанія.

9) Отдавая подъ покровъ Пресвятой Владычицы нашей Богородицы Непричастной первородному грѣху всю землю Великой Руси и всѣ епархіи, находящіяся въ ней, хотя еще и занятыя диссидентами, умоляемъ Всевышняго содѣлать эти престолы послушными Церкви Древняго Рима, Матери всѣхъ православныхъ церквей.

10) Помня завѣтъ Спасителя и Господа нашего Іисуса Христа: «молитесь Господину жатвы, яко да изведеть дѣлатели на жатву Свою» (Мѳ. IX, 38), просимъ Его о дарованіи нашей Церкви какъ можно большаго числа великихъ святыхъ, апостоловъ, мучениковъ и исповѣдниковъ для совершенія воссоединенія всѣхъ христіанъ земли нашей со святой Вселенской Церковію.

11) Всѣмъ священникамъ вмѣняется въ обязанность ежедневно просить о дарованіи этой благодати.

12) Соблюдая по завѣту Апостола «единеніе духа въ союзѣ мира» съ нашими братьями во Христѣ, священниками другихъ обрядовъ, охотно готовы помогать имъ нашей священнической дѣятельностью.

13) Мы придерживаемся восточнаго каноническаго права, выраженнаго въ правилахъ св. апостоловъ, вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ, св. отцевъ настолько, насколько оно во всей Восточной Церкви, при современныхъ условіяхъ, является обязательнымъ и выполнимымъ.

14) Дисциплинарные каноны и правила Западной Каѳолической Церкви, установленные послѣ VII Вселенскаго Собора, какъ на вселенскихъ, такъ и на помѣстныхъ соборахъ, а также и особенными декретами, буллами и бреве Римскихъ Архіереевъ, по принципу Каѳолической Церкви, не являются для насъ обязательными.

15) Дисциплинарныя постановленія Римскаго Архіерея и вселенскихъ соборовъ обязательны для насъ только въ томъ случаѣ, когда въ этихъ постановленіяхъ ясно указано, что они обязываютъ Восточную Церковь и вводятъ въ ней новый законъ.

16) Для управленія русскою каѳолической Церковію восточнаго обряда временно назначается экзархъ въ санѣ протопресвитера, которому подчиняются всѣ епархіи въ предѣлахъ Государства Россійскаго за исключеніемъ епархій Малой и Бѣлой Руси въ ихъ этнографическихъ границахъ.

17) Экзархъ по принадлежащему ему праву имѣетъ по всей вышеозначенной территоріи епископскую власть.

18) Экзархъ имѣетъ право пользоваться тѣми привилегіями, которыя Апостольскій Римскій Престоль предоставляетъ епископамъ на трехлѣтніе и пятилѣтніе сроки.

19) Экзархъ имѣетъ право наблюденія и ревизіи надъ имуществомъ церковнымъ, всѣми храмами, часовнями, кладбищами, духовными школами и пріютами, богодѣльнями, денежными вкладами и кассами и всѣми прочими церковными учрежденіями.

20) При изданіи новыхъ епархіальныхъ законовъ экзархъ обязанъ предложить ихъ на обсужденіе своего совѣта и выслушать его мнѣніе.

21) Впредь до особаго распоряженія Апостольскаго Римскаго Престола, новые епархіальные законы, издаваемые экзархомъ, не дѣйствительны безъ одобренія преосвященнаго Андрея Митрополита Галицкаго.

22) Экзархъ можетъ пользоваться помѣстнымъ законодательствомъ русской, греческой и другихъ возсоединенныхъ и не возсоединенныхъ церквей, какъ западнаго такъ и восточнаго обряда; а также законодательствомъ Латинской Церкви для временнаго разрѣшенія недоумѣнныхъ вопросовъ ежедневной практики.

23) Экзарху принадлежитъ право предварительной духовной цензуры надъ всѣми печатными произведеніями подвѣдомственнаго ему клира.

24) Впредь до особаго распоряженія Апостольскаго Римскаго Престола апеллировать на приговоры и постановленія экзарха можно только къ преосвященному Андрею, Митрополиту Галицкому, а на него къ Апостольскому Престолу.

25) Считаемо для насъ въ настоящее время необходимымъ полную независимость Церкви отъ государства.

26) Однако считаемо нужнымъ легализацію общимъ явочнымъ порядкомъ.

27) По предписанію Апостольскаго Римскаго Престола употребляемъ тотъ обрядъ, который существуетъ въ настоящее время въ Россіи, недопуская никакихъ измѣненій.

28) Избѣгая всякаго произвола мы обязаны стремиться къ полному однообразію въ богослужебной практикѣ.

29) Можемъ соблюдать безразлично древле-русскую или новую форму нашего обряда, не смѣшивая однако одной формы съ другой.

30) Недопустимымъ произволомъ является различная каждодневная богослужебная практика.

31) Согласно декрету папы Пія X разрѣшаемъ и благословляемъ вѣрнымъ нашего обряда причащаться въ церквахъ латинскаго и, наоборотъ, вѣрнымъ латинскаго обряда въ нашихъ.

32) Запрещаемъ всякую публичную критику, какъ письменную такъ и устную нашего обряда, какъ одобреннаго Апостольскимъ Римскимъ Престоломъ наравнѣ со другими обрядами Святой Вселенской Церкви.

33) Всѣ братства, уставъ которыхъ утвержденъ Апостольскимъ Римскимъ Престоломъ, принимаемъ и учреждаемъ по прошенію вѣрныхъ, однако такъ, чтобы обрядовая сторона этихъ братствъ соотвѣтствовала грековосточному обряду.

34) Мы не признаемъ права патроната мірянъ надъ церквами, въ какой бы формѣ это право не выражалось.

35) Мірянинъ, пожертвовавшій какую-либо вещь или недвижимую собственность для церкви, теряетъ всякое на нее право.

36) Крещеніе совершаемъ чрезъ погруженіе. Съ крещеніемъ соединяемъ таинство Миропомазанія и вслѣдъ за симъ питаемъ младенцевъ таинствомъ св. Евхаристіи.

37) Крещеніе можетъ совершаться дома а не въ церкви, лишь нужды ради. Миропомазаніе же совершается обязательно въ церкви.

38) Относительно таинства брака придерживаемся грековосточнаго церковнаго права, вопросъ же о бракахъ между вѣрными разныхъ обрядовъ подлежить будущему рѣшенію Апостольскаго Римскаго Престола.

39) Посты соблюдаемъ по всей строгости каноническихъ предписаній Греко-Восточной Церкви. Однако всѣмъ священникамъ дается право на исповѣди дѣлать послабленія закону, если каюущійся дѣйствительно нуждается въ такомъ послабленіи.

40) Вѣрныхъ нужно пріучать возможно чаще приступать къ таинству св. Евхаристіи. Чтоже касается до таинства Покаянія, то необходимо напоминать имъ о древнемъ законѣ, по которому вѣрные приступали къ исповѣди по крайней мѣрѣ четыре раза въ годъ.

41) Среди вѣрныхъ необходимо избирать людей способныхъ къ апостольской работѣ, организовывать ихъ въ отдѣльные кружки, созывать ихъ съѣзды и руководить ихъ работою.

42) Желательно изданіе аполгическихъ произведеній, пособій по нравственному богословію для клира и популярныхъ изданій по таинству Покаянія и Евхаристіи. Хотя въ этомъ направленіи желательна самостоятельная работа, однако для экономіи силъ рекомендуются переводы и переработки хорошихъ каеолическихъ изданій.

43) Въ сношеніяхъ съ паствою священникъ долженъ руководиться духомъ пастырской любви.

44) Работа пастыря надъ вѣрными должна быть всегда соединена съ духомъ молитвы и съ созерцательной жизнью. Мы никогда не должны забывать, что весь успѣхъ апостольскаго дѣла зависитъ отъ Божіей благодати и нашей святости. Священникъ, забывающій эту истину, приноситъ скорѣе вредъ нежели пользу.

45) Первымъ требованіемъ нашего сана и нашей Христомъ данной миссіи, есть сохраненіе чистоты своей совѣсти отъ всякаго грѣха и житейской скверни. Поэтому, какъ мы сами учимъ вѣрныхъ, что нельзя безъ исповѣди приступать къ св. Причащенію, если на совѣсти есть смертный грѣхъ, такъ должны поступать и сами, если не хотимъ услышать отъ Господа нашего Иисуса Христа: «и вамъ законникомъ горе, яко накладаете на челоуѣки бремена неудобь носима и, сами единымъ перстомъ вашимъ не прикасаетесь бременемъ» (Лук. XI. 46).

46) Руководясь во всемъ духомъ св. Церкви, священникъ долженъ стараться благоговѣйнымъ, благолѣпнымъ и сторого-литургическимъ богослуженіемъ, соединеннымъ съ евангельскою простотою, учить вѣрныхъ благочестію.

47) Хотя правило церковное внѣ церковной службы не является обязательнымъ, однако священникъ, желающій служить литургію, обязанъ предъ нею прочитать 9 часъ, вечерню и утреню. Можно замѣнять правило вервицами или чтеніемъ псалтири.

48) Кромѣ того весьма рекомендуется духовнымъ лицамъ читать предписанныя въ іерейскомъ молитвословѣ утреннія и вечернія молитвы, а также правило ко св. Причастію.

49) Благословляемъ всякаго желающаго исполнять все церковное правило по уставу.

50) Духовныя лица должны настолько цѣнить Слово Божіе и прилежать къ чтенію св. Писанія, чтобы прочитывать Новый Завѣтъ по крайней мѣрѣ одинъ разъ въ годъ, а Ветхій — одинъ разъ въ три года.

51) Священникамъ вмѣняется въ обязанность, въ особенности молодымъ, тщательно готовить проповѣди, для чего необходимо изученіе, кромѣ св. Писанія, отцевъ Церкви, житій святыхъ и церковной исторіи.

52) Вмѣняется въ обязанность произносить проповѣди догматическаго, моральнаго и литургическаго характера. Въ проповѣдяхъ нужно излагать прежде всего положительную часть каѳолическаго вѣроученія, касаясь полемики лишь въ рѣдкихъ случаяхъ. Въ частности въ литургическихъ проповѣдяхъ нужно стараться объяснить вѣрнымъ обряды святой Церкви такъ, чтобы ихъ символическое значеніе объясняло ученіе Церкви и ея духъ.

53) Для священниковъ, назначенныхъ къ слушанію исповѣди вѣрныхъ, необходимо какъ можна болѣе старательное и усиленное изученіе нравственнаго богословія.

54) Священники должны приучать народъ къ сознательному и дѣятельному участию въ богослуженіи и по возможности заводить всеобщее пѣніе.

55) Духовныя лица совершаютъ разъ въ годъ общее говѣніе «духовныя упражненія». Къ такимъ же общимъ говѣніямъ мы должны приглашать и вѣрныхъ.

56) Отличительный признакъ во внѣшнемъ поведеніи духовнаго лица его скромность, благообразіе. Поэтому духовенству должны быть чужды совершенно всѣ свѣтскія манеры и замашки, привычки и обычаи.

57) Духовенству безусловно воспрещается посѣщеніе театровъ, цирковъ, кинематографовъ, кафе-шантановъ, загородныхъ увеселительныхъ садовъ и всякихъ другихъ подобнаго рода собраний.

58) Нужды ради позволяется посѣщеніе скромныхъ ресторановъ и столовыхъ.

59) Разрѣшается посѣщать научныя и популярныя собранія (если они завѣдомо не направлены противъ Церкви), а также серьезные концерты съ музыкой и пѣніемъ.

60) Духовенство по мѣрѣ возможности должно всячески избѣгать появляться на свѣтскихъ обѣдахъ, даваемыхъ по случаю какого-либо торжества, какъ семейнаго характера (напр. свадьбы, именины и т. п.), такъ и общественнаго.

61) Появленіе духовныхъ лицъ съ женщинами на улицахъ и въ общественныхъ мѣстахъ — не желательно.

62) Для участія духовныхъ лицъ въ свѣтскихъ или некаѳолическихъ журналахъ требуется разрѣшеніе со стороны экзарха на основаніи постановленій папы Пія X.

63) Также необходимо разрѣшеніе экзарха для вступленія въ качествѣ члена или постоянного гостя въ некаѳолическія философско-религіозныя и религіозныя общества.

64) Духовенство должно ходить въ одеждѣ, присвоенной его сану, не допуская никакого отступленія отъ приписанной формы, каковой до времени, будетъ подрясникъ и ряса обыкновеннаго русскаго покроя, однако съ болѣе узкими и короткими рукавами.

65) Въ случаѣ нужды, вызываемой потребностями миссіи и заграничными поѣздками, духовенство можетъ носить свѣтское платье.

66) Каждый священникъ поверхъ рясы носить серебряный крестъ. Въ торжественныхъ случаяхъ ношеніе креста обязательно.

67) По древнему церковному обычаю носимъ бороду, волосъ же по предписанію апостольскому не отпускаемъ, удаляя отъ себя всякую свѣтскую суету (наприм. различныя прически, духи и т. п.).

68) Куреніе духовенствомъ табаку запрещается.

Подлинныя постановленія подписалъ е. Андрей Митрополитъ Галицкій.

Скрѣпилъ Леонидъ Ѳедоровъ, экзархъ русской греко-каѳолической церкви.

Дано въ Петроградѣ, въ домѣ Каѳолической мужской гимназіи при церкви св. Екатерины. Мая 31 дня 1917 года.

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

Le double Principe Moteur de la Vie Spirituelle

(La fin)

III PARTIE

Application à la Vie d'action

Prise dans son sens général la vie d'oraison signifie la tendance de l'âme à s'unir à Dieu, sa Fin dernière par les trois vertus théologiques.

De même, on peut appeler vie d'action, l'effort de l'âme pour prendre les moyens nécessaires à l'obtention de cette Fin, pour orienter vers elle toute la vie pratique de l'homme.

C'est la volonté aidée de la grâce qui doit réaliser insensiblement cette orientation de toutes les facultés humaines avec leurs actes vers Dieu, Fin dernière surnaturelle.

Dans ce travail elle est guidée tantôt par la simple raison éclairée des faibles lueurs de la Foi, tantôt elle reçoit une impulsion directe du Saint Esprit.

Dans le premier cas, pour obéir aux indications de la raison, elle possède les 4 vertus cardinales ou morales: justice, force, tempérance et prudence avec toutes les vertus secondaires qui en dépendent. Toutes ces vertus sont infusées à l'âme ensemble avec la grâce sanctifiante.

La vertu de justice, lui permet d'élever et de sanctifier sa vie extérieure, sa vie de relations envers Dieu et envers le prochain, envers les supérieurs, les inférieurs et les égaux. La tempérance et la force regardent plutôt sa vie intime. La tempérance lui communique en toutes choses une certaine modération, un certain pouvoir de s'abstenir, de se dominer. La force, au contraire, l'enrichit d'un pouvoir d'expansion, d'une certaine audace pour affronter les dangers, d'une réelle énergie pour entreprendre le bien et se maintenir ferme dans la lutte. La prudence, enfin, a la mission d'imprimer à la raison la rectitude du jugement et de tracer ainsi aux trois autres vertus le chemin à suivre pour ne pécher ni par excès ni par défaut.

Quand, au contraire, dans ce travail d'orientation vers Dieu de la vie quotidienne, la volonté se laisse habituellement conduire directement par le Saint Esprit, elle a à sa disposition les quatre Dons du Saint Esprit, appelés dons de l'action: Conseil, Piété, Force et Crainte¹⁾.

Examinons donc encore ici quelle conduite il convient à l'âme de tenir dans le travail de sanctification qui embrasse toute la vie pratique, d'après qu'elle est conduite par sa raison ou directement par l'inspiration du Saint Esprit²⁾.

I La vertu de Prudence. Le don de Conseil.

Parmi les vertus morales, la prudence est la principale, car c'est elle qui doit montrer le chemin à suivre; c'est elle qui doit régler, d'après la droite raison éclairée par la Foi, toute la vie d'action intérieure et extérieure.

1. La prudence a un triple rôle à remplir³⁾.

D'abord, elle aide l'âme à s'éclairer au sujet de la fin surnaturelle qu'elle doit atteindre et de moyens d'y arriver. Ensuite, elle l'aide à porter un jugement droit sur les actions à poser et sur les conditions les plus favorables pour les poser avec fruit. Enfin, elle ordonne le choix de tel moyen en particulier et décide les autres facultés à entrer immédiatement en action⁴⁾.

¹⁾ La vie contemplative ne se termine donc pas dans la seule oraison. Elle embrasse l'oraison et l'action. Parmi les âmes contemplatives, il y a une admirable variété. Certaines sont plus portées, soit par vocation, soit par attrait, à s'appliquer, sous l'action du Saint Esprit à l'union avec Dieu dans l'oraison, dans la célébration de l'office divin; d'autres, au contraire, sous cette même impulsion, s'appliquent davantage à l'action, aux oeuvres de zèle, d'après le texte de Saint Paul: *Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus dividens singulis prout vult* (I. Cor. 12, 11).

Dans les uns dominant les trois premiers dons Sagesse, Intelligence Science; dans les autres se manifestent avant tout les 4 autres, les dons de l'action.

²⁾ Il convient de faire remarquer, encore une fois, que ces deux voies ne sont pas habituellement si tranchées qu'une âme soit exclusivement et dans tous les détails de la vie, conduite par la simple raison éclairée de la lumière de la Révélation, ou bien, au contraire, uniquement par le Saint Esprit. Des séparations aussi nettes n'existent qu'en théorie, elles ne pouvant s'appliquer à la vie pratique qui est faite de contingences. On dit qu'une âme est conduite par le Saint Esprit quand, dans le plus grand nombre de cas, elle agit sous l'influence des dons du Saint Esprit, suivant, pour les autres cas, l'indication de la raison. Ce qui est habituellement dominant dans une âme, constitue son état.

³⁾ Saint Thomas. II II, q. 49 — II. II. 61.

Herrmann. Institutiones Theol. Dogm., t. II. tr. de Virtutibus.

⁴⁾ Pour atteindre ce triple but, la prudence s'accompagne de certaines qualités surnaturelles infuses nommées par Saint Thomas vertus secondaires. Telles sont:

Cette triple fonction de la vertu de prudence montre à quel point elle est nécessaire à l'âme cheminant par la voie ascétique et quelle témérité ce serait de s'avancer sans l'aide de cette boussole du bon sens et du jugement droit. Aussi le plus grand soin de cette âme doit être de permettre à la prudence de réaliser en elle cette triple fonction.

Elle doit donc se fixer avec netteté un idéal de perfection surnaturelle à atteindre, s'informer, par la réflexion, la lecture, la direction, quels moyens elle doit prendre pour réaliser cet idéal. Elle doit se rendre compte des difficultés de cette tâche, des ennemis extérieurs qu'elle aura à combattre.

Ensuite, elle doit juger pratiquement quels moyens il s'agit d'adopter en particulier pour mener une vie parfaite. Elle doit donc se créer un ordre de jour, se prescrire certains exercices de piété destinés à nourrir et, au besoin, à réparer sa vie spirituelle, déterminer les occupations extérieures auxquelles il convient de s'adonner et la manière d'en profiter pour atteindre sa perfection; elle doit régler sa vie de relations familiales et sociales.

Enfin, elle doit veiller à faire exécuter les résolutions prises après mûre réflexion, tenir un compte exact, dans l'examen particulier et général, de ses recettes et de ses dépenses afin de réparer ses défaites et de progresser dans la vertu.

C'est tout un plan de campagne car la vie ascétique est un combat et c'est la prudence qui est le général d'armée. C'est à elle à tout prévoir, à déterminer la tactique à suivre dans la lutte et à conduire ses troupes à l'assaut.

L'âme qui, étant encore dans la voie ascétique, négligerait ce travail élémentaire de la prudence en ne voulant pas s'astreindre à une méthode ou à un travail coordonné de sanctification serait condamnée à l'avance à l'échec.

memoria	II. II.	q. 49.	a.	1
intellectus	" "	" "	" "	2
eubulia	" "	q. 61.	" "	
synesis	" "	" "	" "	3
gnome	" "	" "	" "	3
ratio	" "	" "	" "	5
docilitas	" "	" "	" "	3
solertia	" "	q. 49	" "	4
providentia	" "	" "	" "	6
circumspectio	" "	" "	" "	7
cautio	" "	" "	" "	8

Quand il plaît à Dieu d'introduire l'âme dans la vie contemplative et de la conduire par le don de Conseil, le procédé à suivre se modifie considérablement¹⁾.

Le premier soin de l'âme contemplative doit être la docilité à l'inspiration du Saint Esprit. Or, la manière dont l'inspiration dirige l'âme est double. Elle illumine l'intelligence tantôt directement par un attrait intérieur, une lumière subite, une sorte d'instinct surnaturel, tantôt médiatement, moyennant les avis ou les exemples d'autrui. Dans les deux cas cependant, le Saint Esprit rend l'âme contemplative défiante d'elle-même et prompte à s'entourer des conseils nécessaires. Il lui inspire, en particulier de soumettre sa conduite et ses lumières au contrôle d'un prêtre directeur de conscience, qui remplace auprès d'elle la Sainte Eglise.

Un autre devoir de l'âme contemplative soucieuse de rester fidèle à sa voie consiste à implorer sans cesse le secours d'en haut. Tandisque l'âme dans la voie ascétique, doit avant tout s'appliquer par les efforts personnels minutieux et persévérants à chercher sa ligne du devoir et les moyens de la suivre, l'âme contemplative doit surtout consulter son Guide céleste, ne rien commencer ni continuer, ni achever sans lui demander sa lumière et sans demander pardon des obstacles qu'elle met à son action par ses vues trop humaines et son activité naturelle.

Un troisième devoir de l'âme contemplative est une abnégation d'elle-même complète. Ce renoncement est beaucoup plus radical et continu que celui exigé par la simple vertu de prudence.

Le contemplatif doit limiter son activité à se conformer à toutes les dispositions de la Providence, à agréer toutes les circonstances de la vie telles que Dieu les a préparées, à renoncer même à cette satisfaction intime que tout homme éprouve à se sentir le maître de son activité et le roi de ses facultés, ou à se tracer lui-même un sentier pour acquérir la perfection.

L'heureuse conséquence de cette fidélité et de ce renoncement à toute vue humaine c'est la sécurité, l'assurance intime qu'éprouve l'âme dans la bonté de sa voie. L'âme conduite par la simple vertu de prudence n'a pas toujours cette sécurité, cet abandon filial entre les bras de Dieu. Au contraire, elle est, bien des fois, hésitante, pré-

¹⁾ Pourtant le don de conseil doit, lui aussi, remplir le triple rôle dévolu à la vertu de prudence. Il aide l'âme, d'abord à bien saisir l'Idéal à atteindre, ensuite, à porter un jugement droit sur les actions à poser pour atteindre ce but, enfin à mettre en mouvement les facultés afin d'exécuter ce qu'elle a résolu de faire.

occupée, indécise. La vertu de prudence infuse, dit Saint Thomas¹⁾, même quand elle est parfaite, a un procédé discursif et reste parfois timide et incertaine.

Une autre conséquence de la docilité de l'âme contemplative à la céleste direction que Dieu lui imprime c'est qu'elle devient souvent une source de lumière et de bon conseil pour autrui, un oracle sûr écouté avec respect dans les graves affaires de l'Eglise ou de la Société. Ainsi, l'humble fils de paysan Saint Vincent de Paul devint à Paris, à la cour de Louis XIV, le conseiller des grands et des puissants de ce monde. Ainsi encore, l'ancien garçon boulanger, Saint Clément Hofbauer devint, au commencement du XIX-e siècle, nonobstant des études théologiques irrégulières, le gardien le plus ferme de la Foi, dans la capitale de l'Autriche.

Et si le contemplatif est élevé à la dignité Sacerdotale, il devient un guide précieux pour tant de pauvres âmes sincères et désireuses de se sanctifier mais inexpérimentées, pusillanimes et défiantes.

Il devine, par son instinct surnaturel les multiples besoins des âmes et leurs défauts; il découvre sans peine les pièges que leur tend le démon; il discerne les mouvements naturels qui les agitent de l'action paisible du Saint-Esprit; il s'adapte avec aisance à leurs nécessités et leur ménage les conseils d'après le besoin du moment.

Son conseil est particulièrement précieux aux âmes qui sont ou se croient conduites par la voie de la contemplation. Comme il est lui-même en contact intime avec le Divin Esprit, il devine sans peine leurs besoins, lit dans leur conduite la sincérité ou la duplicité de leur coeur et, au besoin, leur fait toucher du doigt les ruses du mauvais esprit.

Par contre, il serait bien téméraire de s'engager à guider les âmes celui qui ne dispose que des seules lumières que suggère la vertu de prudence, celui qui ignore et, à plus forte raison, affecte d'ignorer la lumière supérieure du don de conseil, celui qui par préjugé d'éducation ou d'école ne connaît et n'apprécie que la voie ordinaire des vertus et veut pousser toutes les âmes dans cette même voie, sans consulter si le Saint Esprit les a initiées ou non à la vie contemplative.

II La vertu de Force. Le don de Force.

La vertu de force a un double rôle à remplir²⁾. Il aide la volonté à réprimer toute crainte excessive, à rester ferme au milieu

1) I. II. q. 68, a. 1. et 2.

2) Saint Thomas II. II. q. 123. a. 3 et 6.

du danger, à supporter avec patience tous les maux corporels pour ne pas perdre un bien supérieur.

Elle arme aussi la volonté d'énergie et de magnanimité quand il faut attaquer de front les difficultés et s'exposer à de grands dangers.

Pour atteindre ce double but, la vertu de force a sous ses ordres un ensemble de vertus secondaires: la patience, la persévérance, la magnanimité, la magnificence, la longanimité, la confiance et l'assurance¹⁾. Ces vertus disposent l'âme soit à vaincre la crainte des difficultés, la tristesse dans les maladies et les contrariétés, l'ennui qui résulte de la fréquence et de la longue durée des actes vertueux à poser, soit à stimuler la passion sensible de l'espoir en face de quelque grande oeuvre à accomplir, soit à prévenir la pusillanimité et la défiance devant les obstacles intérieurs ou extérieurs qui s'opposent à la réalisation d'un grand dessein.

1. La conduite de l'âme dans la voie ascétique est ici toute tracée.

Elle doit compter sur ses forces personnelles aidées de la grâce, trouver des raisons pour mettre un frein à la crainte excessive, cultiver l'énergie de la volonté, combattre la pusillanimité, le découragement, fuir la timidité, s'armer contre le respect humain. Elle doit mettre ensuite en oeuvre toutes les ressources que fournit la foi, faire appel aux principes de l'Évangile: celui qui aime son âme la perdra et celui qui la hait la sauvera²⁾. Celui qui veut venir après moi, qu'il prenne sa croix tous les jours et qu'il me suive³⁾. Les souffrances de cette vie ne sont pas comparables au poids de gloire qui nous est réservé⁴⁾. Celui qui n'est pas pour moi est contre moi⁵⁾. Celui qui rougira de moi devant les hommes, je rougirai de lui devant mon Père⁶⁾.

Mais quelque grand que soit l'effort de l'âme pour faire produire tous ses effets à la vertu infuse de force, elle ne parvient jamais à se defaire d'une certaine faiblesse, d'une certaine hésitation dans la lutte contre ses passions et les difficultés extérieures de la vie spirituelle.

Toute vertu infuse se base, en effet, en partie, sur les ressources humaines, en partie sur les ressources surnaturelles. Seule-

¹⁾ Saint Thomas II. II. q. 129. q. 130, q. 134, q. 136, q. 137.

²⁾ Joan. 12, 25.

³⁾ Luc. 9, 23.

⁴⁾ Rom. 8, 18.

⁵⁾ Luc. 11, 23.

⁶⁾ Luc. 9, 26.

ment, n'étant qu'une vertu, elle ne possède jamais ces dernières complètement et son opération se ressent toujours de la manière humaine d'agir des facultés humaines¹⁾.

2. Tandisque le don de force s'appuyant sur la puissance du Saint Esprit lui-même peut, à lui seul, guérir toutes nos faiblesses, la vertu de force, qui a pour fondement quelque chose de partiellement humain et par conséquent de limité, doit recourir à un grand nombre de vertus particulières pour faire face à toutes les difficultés.

Aussi n'est-il pas étonnant que les actes vertueux procédant de la vertu de force restent entachés d'une quantité de défauts presque imperceptibles, mais réels.

Les hommes les plus zélés, ceux qui entreprennent le plus d'oeuvres pour la gloire de Dieu départent leur activité par beaucoup de petites faiblesses et de secrets retours d'amour propre sur leur mérite, leurs talents, leurs succès, par des mouvements de découragement aux heures sombres, par des appréhensions exagérées devant la critique ou la désapprobation, par des ambitions à peine dissimulées, des jalousies qui dégénèrent parfois en opposition ouverte à des adversaires ou des concurrents.

Tout cela montre bien que l'âme, sans le don de force, est encore bien faible.

3. L'objet du don de force ne diffère cependant pas de celui de la vertu de force, mais l'énergie surnaturelle que le don communique à l'âme dépasse immensément celle que donne la seule vertu. Cette force est une lumière dans l'intelligence qui lui persuade d'agir et l'entraîne en quelque sorte à affronter les difficultés. Cette force est, en même temps, un courage, une constance dans la volonté pour vaincre les obstacles et persévérer dans la lutte.

C'est ainsi que de simples femmes ont été, plus d'une fois, choisies pour susciter dans l'Eglise des oeuvres considérables, pour fonder de nouveaux Ordres, pour mener à bonne fin des réformes importantes, entourées de toutes les difficultés imaginables, pour introduire de nouvelles dévotions exigées par le Sauveur lui-même nonobstant de puissantes oppositions, pour prévenir ou terminer des schismes qui divisaient l'Eglise.

Le don de force donne encore l'énergie nécessaire pour affronter tous les dangers, même les maladies contagieuses et la mort pour sauver les âmes.

¹⁾ Saint Thomas III. Sent. Dist. 34. q. 1.

Joannes a StoThoma in I. II. Disp. 18. art. 6.

C'est ce spectacle de courage héroïque que donnent tous les jours et dans tous les pays de mission, les religieux et religieuses qui quittent leur patrie et leur famille, sacrifient leur jeunesse, leur santé et leur avenir et vont passer leur existence à convertir et à soigner les lépreux, les cancéreux et tous les malades quelque répugnante que soit leur maladie.

C'est encore le don de force qui communique aux âmes la patience pour souffrir en paix toute sorte de vexations et de persécutions.

C'est ainsi que le Saint Esprit a doué d'une force étonnante les chrétiens au temps des persécutions dans la primitive Eglise et dans toutes celles qui ont sévi, périodiquement, dans différents pays et jusqu'à nos jours où les catholiques du Mexique ont donné au monde le spectacle le plus héroïque d'une patience à toute épreuve, dans les tortures et dans la mort.

Ces exemples publiquement reconnus par les ennemis de la religion eux-mêmes, prouvent, à l'évidence, la présence de l'esprit de force dans l'Eglise.

La conduite des âmes dans lesquelles Dieu fait éclater sa force divine est une humble et docile coopération.

Se lancer elles-mêmes dans des entreprises considérables, aller au devant de difficultés humainement insurmontables, sans s'être assuré, d'abord, de la volonté de Dieu, serait une témérité.

Mais, d'autre part, reculer quand l'inspiration dûment contrôlée, pousse à une grande oeuvre qui dépasse les forces normales de l'homme à vertu ordinaire, ce serait faire preuve de pusillanimité, ce serait trahir les intérêts de Dieu.

III Vertu de Tempérance. Don de Crainte.

La force est un élément d'expansion, une énergie soit pour entreprendre le bien, soit pour braver les obstacles, soit pour affronter les difficultés.

La tempérance, par contre, investit l'âme d'un certain pouvoir sur les appétits du corps, celui notamment de les dominer, de les modérer, de les contenir.

Le pouvoir de se contenir doit s'exercer, avant tout, quand il est question des plaisirs sensibles du goût et du toucher. Régler l'usage des aliments par l'abstinence¹⁾, des autres plaisirs sensibles par la chasteté²⁾, la pureté³⁾, tel est le travail intérieur des âmes, tra-

¹⁾ Saint Thomas, II. II. q. 146. Abstinencia.

²⁾ " " " " q. 149. Sobrietas.

³⁾ " " " " q. 151. Castitas, Pudicitia.

vail bien humiliant, lutte parfois pénible et souvent dangereuse, travail et lutte cependant souverainement nécessaires.

La divine Charité est impuissante à unir l'homme à Dieu, aussi longtemps que subsiste l'attache aux plaisirs d'ici-bas.

Dans la vie, ces passions ou émotions jouent le rôle le plus considérable, elles aveuglent l'intelligence, captivent et entraînent la volonté. Or, parmi toutes des passions, celle des plaisirs sensuels est la plus véhémence et, l'âme, soucieuse de son salut et, à plus forte raison, de sa perfection, doit la dominer de tout son pouvoir.

La vertu de tempérance admet aussi un sens plus large. Comme elle signifie une certaine puissance de se contenir, de s'abstenir, elle s'étend à toute sorte d'objets et devient ainsi tour-à-tour mansuétude, clémence, modestie¹⁾.

La mansuétude modère la colère et la retient dans les bornes de la droite raison; la clémence incline les supérieurs à être condescendants, à pardonner dans la mesure ou le bien du coupable, le bien commun et la justice le permettent. Par la modestie l'homme se tient au rang que lui assignent ses talents, ses qualités, sa naissance et le milieu dans lequel il passe son existence. Elle tient l'homme dans l'humilité (*humilitas*)²⁾, en lui faisant apprécier sa propre personne à sa juste valeur et en l'inclinant à agir en conséquence. Elle règle la conduite de l'homme au sujet de la considération (*philotimia*)³⁾, dont il peut être l'objet de la part de ses semblables; elle le dirige, le stimule ou le retient dans l'étude des sciences (*studiositas*)⁴⁾ à acquérir; elle règle tout son extérieur jusqu'à la démarche, le ton de voix, le regard, le geste (*modestia morum*)⁵⁾ elle l'accompagne jusque dans ses moments de délassement pour régler ses actes et ses paroles (*eutrapelia*)⁶⁾, elle incline enfin l'homme à mener le train de vie extérieur qui convient à sa condition (*modestia cultus*)⁷⁾.

Parmi ces vertus dépendant de la tempérance, les plus difficiles à pratiquer sont la chasteté et l'humilité. Il est superflu de rappeler, dans cette étude, la manière dont doit procéder l'âme conduite par la voie commune pour s'assurer la victoire dans ce combat de tous

1) Saint Thomas II. II. q. 143, q. 157. Mansuetudo, Clementia, Modestia.

2) " " " q. 161.

3) " " II. II. q. 129.

4) " " " " q. 166.

5) " " " " q. 161.

6) ib.

7) ib.

les jours contre les passions opposées à ses deux vertus. Ce combat constitue la majeure part de la vie purgative minutieusement décrite dans tous les manuels d'ascétisme.

2. Il importe seulement de mettre en regard la conduite à tenir par l'âme admise à la contemplation, vis-à-vis des difficultés et des luttes que suscitent les passions, en particulier, la sensualité et l'orgueil.

Remarquons, d'abord, que personne ne peut se croire entièrement exempt de l'obligation de mener vaillamment ce combat, même s'il est doué d'un haut degré de contemplation. Toutefois, le travail se simplifie notablement pour l'âme contemplative, grâce au secours direct que Dieu lui donne par le don de crainte.

Le don de crainte n'a rien de commun avec la crainte humaine et charnelle qui pour échapper à une peine temporelle se laisse aller à l'offense de Dieu, ni avec la crainte servile qui évite le péché à cause du châtement qu'il entraîne.

Ce don enrichit l'âme d'une crainte filiale parfaite¹⁾ qui fait éviter le péché simplement par ce qu'il offense Dieu. C'est la crainte révérentielle, chaste, vraiment filiale qui est l'oeuvre de la Charité parfaite.

L'acte propre que fait poser à l'âme le don de crainte, c'est le respect envers Dieu²⁾, majesté infinie, capable de séparer de lui l'âme coupable.

L'acte subséquent, tant que l'âme vit ici-bas en danger de perdre Dieu, c'est la fuite de ce mal souverain qui est la séparation de Dieu.

Or, l'âme craint ce péché, d'abord, parcequ'elle se voit en danger permanent d'y tomber.

¹⁾ La crainte filiale est imparfaite quand elle fait éviter le péché principalement parcequ'il est une offense de Dieu, mais aussi secondairement parceque la transgression entraîne une peine. Elle est parfaite quand elle fait éviter le péché uniquement parcequ'il fait de la peine à Dieu ou lèse sa divine Majesté. Cf. Saint Thomas III, Sent. dist. 34, q. 19, a. 8; II, II, q. 19, a. 9.

La crainte filiale imparfaite ou initiale ne diffère pas de la crainte filiale parfaite par son essence, mais son mode d'être imparfait. Cf. Saint Thomas II, II, q. 19, a. 8 etc.

²⁾ Le don de crainte regarde donc principalement Dieu dont elle fait éviter l'offense et ainsi, elle correspond à la vertu d'espérance. Mais secondairement, elle regarde aussi tout ce que l'âme doit fuir pour éviter l'offense de Dieu. Parmi tous ces objets, il importe de fuir, avant tout, les plaisirs sensibles parce qu'ils inclinent plus fortement au mal. De la sorte, le don de crainte correspond également à la vertu de tempérance. Cf. Saint Thomas, II, II, q. 141, a. 1, ad 3.

Eclairé de la lumière du Saint Esprit, elle a le sentiment très-vif, l'expérience intime de son inconstance, de sa faiblesse et de la perversité de sa nature. L'expérience prouve que les âmes qui marchent par la voie des simples vertus n'ont pas cette impression vive de leur extrême misère spirituelle. L'âme contemplative, au contraire, se voit toujours sur le bord du précipice, prête à y tomber si Dieu ne la retient.

Mais sa crainte est filiale. Elle sait que ce Dieu est un Père qui l'aime infiniment qui lui donne les secours nécessaires dans la mesure ou elle le demande.

L'âme craint le péché aussi à cause de la multiplicité des occasions dangereuses et des séductions du monde.

Personne autant qu'elle n'a l'intuition de ces multiples dangers qui guettent partout les âmes inexpérimentées. Certaines circonstances qui semblent inoffensives aux âmes conduites par la voie commune, lui apparaissent, dès l'abord, périlleuses. Elle devine par son instinct secret, par la motion du Saint Esprit, le venin caché, le serpent dissimulé, les intentions mauvaises et les ruses préparées pour surprendre sa vertu.

Aussi, comme elle est attentive et industrieuse pour prévenir le danger, comme elle souffre à la vue de l'imprudence et de la légèreté de certaines âmes, même vertueuses qui s'exposent, sans défense, au danger de pécher.

L'âme craint le péché, également à cause de la malice du démon. Elle sait, grâce à son commerce familier avec le monde surnaturel que Dieu a laissé au démon, pour un temps, une puissance formidable de tenter les hommes. Par un instinct secret que ne possède pas l'âme simplement vertueuse, elle devine autour d'elle et autour des âmes, la présence de l'ennemi infernal. Elle a saisi la parole de Saint Pierre: tamquam leo rugiens, circuit quaerens quem devoret¹⁾.

Aussi que d'humbles et incessantes aspirations montent de son cœur vers Jésus et Marie pour qu'ils la protègent, la préservent de l'influence du prince des ténèbres, diminuent le pouvoir de Satan de nuire aux hommes, éclairent les âmes encore innocentes des enfants et des jeunes gens pour qu'ils échappent aux pièges du serpent infernal.

Comme les péchés le plus difficiles à éviter, opposés à la simple vertu de tempérance sont la sensualité et l'orgueil, de même l'âme contemplative redoute avant tout, comme capables de la séparer de Dieu, le désir immodéré des plaisirs des sens et les mouvements de suffisance et d'orgueil.

¹⁾ I, Cor, 9, 27.

Les plaisirs des sens sont cequ'il y a de plus éloigné de la souveraine Majesté de Dieu trois fois Saint, Esprit infiniment élevé au dessus de la matière. Aussi l'âme instruite par le don de crainte éprouve, pour les dangers qui exposent à ce péché, une frayeur instinctive. Elle prend des précautions minutieuses et qui semblent exagérées aux âmes moins éclairées; elle s'entoure de mortification à l'exemple de Saint Paul et réduit son corps en servitude¹⁾.

Mais en même temps, le don de crainte l'aide merveilleusement à en triompher. Il lui fait concevoir de la Majesté souveraine et terrible de Dieu une idée frappante et, par le contraste, la désabuse et la degoûte de tout ce qui, dans la créature, peut paraître grand, beau, attrayant et digne de recherche soit en elle-même soit dans la jouissance qu'elle peut procurer.

L'âme enrichie du don de crainte redoute de même, particulièrement, les mouvements d'orgueil et de complaisance en elle-même.

Comme elle est habituée à vivre familièrement et avec un respect souverain en présence du Dieu infiniment grand, seul digne d'adoration et de louange, elle se voit constamment en face de lui comme un ver de terre rampant dans la poussière, comme un atôme souillé perdu dans l'univers, comme une goutte d'eau chargée de toutes les iniquités de la terre.

Aussi, le moindre mouvement d'orgueil qui s'élève en elle lui semble une abomination, une injure affreuse à Dieu et elle s'en éloigne avec horreur. Les louanges qu'on lui décerne lui paraissent de monstrueux mensonges, des injustices flagrantes vis-à-vis de Dieu qui seul est l'Être et l'Auteur de tout ce qui existe: *Soli Deo honor et gloria*²⁾.

Les injures ou les reproches la trouvent, au contraire, dans une paix parfaite, parcequ'ils la trouvent dans son centre qui est le néant. Elle profite de chacune de ses fautes pour pénétrer davantage dans la connaissance de soi.

Et même quand elle ne voit pas en elle-même de taches, elle ne cesse pas de vivre dans un anéantissement complet, devant la souveraine Majesté de Dieu, seul grand et seul saint. Elle sait que toute sa nature de créature pécheresse tend, de tout son poids, vers le néant et vers l'offense de Dieu.

Aussi, le mouvement habituel d'une âme contemplative est-il la componction du coeur, cette disposition permanente qui lui fait demander pardon à Dieu, avec une humble confiance, de ses péchés et de ceux du monde et implorer le secours pour ne plus l'offenser.

¹⁾ I. Tim. 1, 17.

²⁾ I. Tim. 1, 17.

IV Vertu de Justice. Don de Piété.

1. La vertu de justice est destinée à régler la vie de relations. Dans son sens propre, la justice consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû: au prochain son bien (*justitia commutativa*) ¹⁾ à la société ce qu'elle réclame (*justitia legalis*) ²⁾, aux inférieurs, les honneurs et les charges selon les qualités et les mérites de chacun (*justitia distributiva*) ³⁾.

Mais la justice revêt aussi un sens plus large. Elle s'appelle religion (*religio*) ⁴⁾ quand elle invite à rendre à Dieu, premier Principe de toutes choses, le culte extérieur et intérieur qui lui est dû, pénitence (*poenitentia*) ⁵⁾ quand elle propose des devoirs à remplir vis-à-vis de Dieu, piété (*pietas*) ⁶⁾ quand elle propose des devoirs à remplir vis-à-vis des parents, des proches et de la patrie, respect et obéissance (*observantia-dulia*) ⁷⁾ quand elle impose les obligations dont l'inférieur doit s'acquitter, vis-à-vis des personnes élevées en dignité et vis-à-vis des supérieurs.

La justice s'étend aussi à toutes les autres relations qu'amène la vie de famille et de société et elle prescrit les vertus secondaires à observer dans toutes ces rencontres. Elle enseigne à ne pas manquer à la vérité (*veritas*) ⁸⁾ à la simplicité (*simplicitas*) ⁹⁾ à la fidélité aux promesses par défaut de reconnaissance (*gratia seu gratitudo*) ¹⁰⁾ à l'affabilité (*affabilitas amicitia*) ¹¹⁾ à la libéralité (*liberalitas*) ¹²⁾ et à la mesure dans les représailles légitimes (*vindicatio*) ¹³⁾.

Parmi toutes ces vertus qui dépendent de la justice, la principale, à cause de son objet, est la vertu de religion qui dispose le chrétien à rendre à Dieu le culte qui lui est dû. A cette vertu correspond plus spécialement le don de Piété.

1) Saint Thomas, II. II. q. 57 — q. 58 — q. 61.

2) " " " q. 61.

3) " " " q. 58, a. 5 et 6.

4) Saint Thomas, II. II. q. 81.

5) " " III, q. 83, a. 3.

6) " " II, II, q. 101.

7) " " " " " 102—103.

8) " " " " " 109.

9) " " " " " 111 a. 3, ad 2.

10) " " " " " 106.

11) " " " " " 114.

12) " " " " " 118.

13) " " " " " 108 a. 2, ad 3.

2. Il y a pourtant entre la vertu de religion et le don de piété des différences notables qui expliquent la différence de conduite de l'âme qui se dirige habituellement par la vertu et de celle qui est conduite par le don de piété.

D'abord, la vertu prend pour fondement du culte qu'elle rend à Dieu quelque chose d'humain: le bienfait reçu de Dieu, en vertu duquel l'homme devient son débiteur. Le don de piété, par contre, incite à rendre honneur, gloire et amour à Dieu parce qu'il en est infiniment digne en lui-même.

Le chrétien ordinaire qui agit d'après la vertu de religion se considère dans ses rapports avec Dieu, avant tout, comme son serviteur, son débiteur. Celui qui est mû habituellement par le don de piété se regarde surtout comme son enfant, ayant part, par la grâce, à sa nature divine — non enim accepistis spiritum servitutis in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum in quo clamamus: Abba, Pater ¹⁾. Ipse enim spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei ²⁾).

Le premier considère Dieu plutôt comme créateur, maître de l'Univers, Seigneur des seigneurs. Le second est porté à s'adresser à Dieu comme à un Père bien-aimé, à lui parler intimement, à se réjouir de son bonheur infini, à le contempler dans l'éclat de sa majesté et dans son immuable éternité, comme la source de tout bien, comme le Principe du Fils et, avec lui, du Saint Esprit.

L'un considère Jésus-Christ avant tout comme le Maître sévère qui distribue les talents et en exige ensuite avec rigueur les revenus, comme le surveillant minutieux qui examine les convives, accourus dans la salle du festin et expulse ceux qu'il trouve depouillés de la robe nuptiale, comme le Juge qui, au dernier jugement, prononcera la sentence irrévocable selon les oeuvres de chacun.

L'autre, sans négliger ces différentes attributions de Jésus est plus attiré à le considérer comme le Frère tendrement chéri qui, pour s'approcher des hommes et gagner leur confiance, s'est rendu semblable à eux — comme le Bon Pasteur qui a dégagé ses brebis errantes des ronces du péché et payé la dette des pécheurs en mourant sur la croix—comme le Père de l'enfant prodigue qui accueille avec une tendresse empressée son pauvre fils égaré dèsque celui-ci revient à lui et tombe à ses pieds pour lui demander pardon—enfin comme le confident de toutes les peines, l'ami qui console, le médecin qui guérit, l'hôte chéri qui vient se reposer dans l'âme bien disposée, le Rédempteur qui s'offre sans cesse sur l'autel.

¹⁾ Rom. 8, 15.

²⁾ Rom. 8, 16.

3. De cette première différence entre la vertu de justice et le don de piété, il en découle une seconde. La vertu de justice contient non seulement la vertu de religion : pour faire face à toutes ses attributions, elle a besoin de plusieurs autres vertus secondaires. Et en effet, le motif de la vertu de religion est l'excellence propre à Dieu par laquelle il est le Maître souverain, le Distributeur de tous les biens. Or, ce titre est exclusivement réservé à Dieu. Il faut donc que d'autres vertus aident l'homme à remplir ses devoirs envers le prochain.

Le don de piété, au contraire, suffit à lui seul à remplir toutes les obligations qu'impose la vie de relations. Son fondement, en effet, est l'excellence de Dieu infinie en elle-même et partagée par tous ceux qui, par la grâce ont une part à sa nature et sont devenus ses enfants.

Il s'en suit que le chrétien agissant sous l'influence du don de piété aime et vénère Dieu comme son Père, Jésus le Fils premier-né comme son Frère, la Très Sainte Vierge comme sa Mère enfin, elle étend son amour à tous les autres chrétiens qui forment ou peuvent former un jour la famille qui, au ciel, entourera le trône de Dieu.

Le don de piété communique pour le même motif au chrétien une grande docilité, une profonde vénération et un amour filial pour les parents et les supérieurs qui remplacent auprès de lui le Père céleste, un coeur aimant et condescendant pour les inférieurs auprès desquels il tient la place du Père du ciel, une tendre compassion pour ceux qui sont dans la peine, des entrailles de miséricorde pour les pauvres pécheurs.

C'est le don de piété qui forme le coeur de l'apôtre, du prêtre de la soeur de charité et leur inspire cet héroïque devouement, cet oubli total d'eux-mêmes, ce sacrifice de tout ce qui leur est cher ici-bas, pour ramener au sein de la famille, les enfants égarés et réjouir le Coeur du Père céleste.

Ainsi le don de piété donne à toute la vie spirituelle, à toute la vie de relations avec le ciel, la terre et le purgatoire une nuance nouvelle qu'ignore la simple vertu de justice, une nuance d'intimité, de cordialité.

C o n c l u s i o n s. La doctrine de Saint Thomas concernant le double principe moteur de la volonté tendant vers sa fin dernière est donc fondamentale dans l'étude de la vie spirituelle.

Sans elle, il est impossible de s'orienter dans l'infinie variété qui règne parmi les âmes, tant dans la vie d'oraison que dans la vie d'action.

Sans elle, le directeur spirituel s'expose à égarer les âmes en leur imposant une méthode conçue a priori ou en leur traçant une voie qui ne leur était pas destinée par l'Esprit Saint.

Comme un confesseur prudent ne prend pas sur lui de guérir les âmes de leurs maladies spirituelles au saint tribunal de la pénitence avant d'avoir acquis une connaissance approfondie des principes de la Théologie morale, ainsi le prêtre ne pourrait, sans témérité, se charger de diriger les âmes vers la perfection avant de s'être assimilé la doctrine de la Théologie ascético-mystique et, en particulier, ce qui constitue le fondement même de cette doctrine c'est-à-dire, le double principe moteur de la vie spirituelle dont j'ai essayé, dans ces pages, de décrire la nature et les conséquences tant dans l'oraison que dans la vie pratique.

Ordo logicus

(Dr. Gabriel Kostelnyk — De ordine logico)

(Докінчення)

10. ^нСензуалісти й емпірики звичайно змішують річевий порядок з логічним. Природу й ділання розуму вони, як стронники змислів, уявляють собі на взір природи й ділання змислів. А що змислові схоплення безпосередно вяжуть нас з річевим порядком, тому сензуалісти надщерблюють і скривлюють логічний порядок, підтягаючи його під змислорічевий порядок. Сензуалісти не признають загальних понять (номіналізм), не признають чисто розумових понять, ідентифікуючи всі наші поняття зі змисловими зображеннями.

11. Власне в той спосіб опрокидав David Hume раціональне значіння принципу причиновости. Hume ділить предмети нашого пізнання й досвіду а) на відношення понять і б) на факти. Відношення понять можна пізнати a priori, себто самим розумом, без усякого погляду на досвід. Таке пізнання обмежує Hume тільки на арифметику та геометрію¹⁾. Пізнання фактів, як здається, — говорить він — осягаємо на основі відношення між причиною й наслідком — отже також a priori. Однак се, твердить Hume, нестійне: „Ich wage es als einen allgemeinen und ausnahmelosen Satz hinzustellen, dass die Kenntniss dieser Beziehung in keinem Falle durch Denkkakte a priori gewonnen wird; sondern dass sie ganz und gar aus der Erfahrung stammt, indem wir finden, dass gewisse Gegenstände beständig in Zusammenhang stehen“²⁾. „Kein Gegenstand enthüllt jemals durch die Eigenschaften, die den Sinnen erscheinen, die Ursachen, die ihn herworgebracht haben, noch die Wirkungen, die aus ihm entspringen werden“³⁾.

„Denn die Wirkung ist von der Ursache ganz und gar verschieden und kann folglich niemals in dieser entdeckt werden“⁴⁾. Отже властивий зміст принципу причиновости творить не розуміння відношення між причиною й наслідком, тільки чуття, призвичаєння, що Hume називає також „вірою“. Коли ми в X випадках досвідчили, що по явищі A правильно слідує B, то на підставі чуттєвого призвичаєння також у X + 1 випадку очі-

¹⁾ David Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Leipzig 1911. Стр. 34.

²⁾ Ibid. Стр. 37.

³⁾ Ibid. Стр. 37—38.

⁴⁾ Ibid. 39.

куємо, що по А слідуватиме В. „Alle Ableitungen aus Erfahrung sind daher Wirkungen der Gewohnheit, nicht der Vernunfttätigkeit“¹⁾. „Dieser Übergang des Denkens von der Ursache zur Wirkung entspringt nicht aus der Vernunft. Er leitet seinen Ursprung einzig aus Gewohnheit und Erfahrung her“²⁾.

В тім своїм викладі Нуме, маючи аналізувати те, що в принципі причиновости розумове, вдійсности аналізує тільки змісловий субстрат принципу причиновости, і власне сей субстрат ставить замість логічного виразу принципу причиновости. Таким способом реляції зміслово-реального порядку приписує він логічному порядку.

Се правда, що причина й наслідок для наших зміслів се два ріжні й окремі явища, котрі нашим зміслам нічого не можуть сказати одно про друге. Алеж in ordine logico поняття „причини“ й поняття „наслідку“ зовсім инакше відносяться до себе: вони в заїмно залежні (хто не знає: що таке причина, той не може знати: що таке наслідок) і одно про друге аподиктично говорять: якщо є наслідок, то мусить бути й причина — й навиворіт. Ось се розумовий зміст „абсолютно a priori“ в принципі причиновости. Наш розум витворює сей зміст, розважаючи поняття буття, не буття й повстання. І коли в конкретних випадках маємо перед собою якесь явище й віднесемо до нього поняття „наслідку“, то задля нерозривного звязку між поняттями причини й наслідку розум диктує нам: що мусить бути також причина того явища. А тим розум каже нам дуже багато: він загально вже винайшов причину, хоч її наші змісли й не спостерігають, і так дає нам привід, що би ми з тою причиною слідили та на підставі дальших, досвідних і розумових, даних точно опреділили її. Якщо б ми не мали того логічного змісту a priori в принципі причиновости, то ми й не могли би психічної потреби, ані можности інтересуватися причинами й наслідками тай висліджувати їх. Кітка ніколи не поставити собі питання: чому ложечка, занурена в склянці чаю чи води, видається більшою? Але доростаюча дитина поставити собі таке питання. Щоби собі поставити таке питання, треба мати розум, треба мати поняття причини й наслідку, а не тільки зміслові зображення поодиноких явищ.

Аналіза принципу причиновости, як її подав Нуме, вдійсности узгляднює той принцип лиш остільки, оскільки він доступний без розумним звірятам. Се звірята так (чуттям, призвичаєнням) реагують на причинові звязки в світі, як Нуме толкує, — з тим застереженням, що звірята реагують тим способом тільки на такі явища, котрі їх до живого обходять (голод, їда, ворог, биття...). А люди відкривають причинові звязки не призвичаєнням, але розумом. Авжеж люди через тисячі років були „призвичаєні“ думати, що день тому настає, бо сонце сходить, кружляючи по небі... А розум відкрив, що дійсною причиною черговання дня й ночі є оборот землі довкола своєї осі.

¹⁾ Ibid. 55 - 56.

²⁾ Ibid. 67.

Отже принцип причиновости вдійсности треба зачислити до тої сфери, яка навіть після Нуме доступна нам а priori, — до „відношень між поняттями“. Аритметичні й геометричні правди можемо винаходити цілком а priori. А для відкривання конкретних причин чи наслідків, хоч сам принцип причиновости є цілком апіоричний, потребуємо ще й досвідних даних (передовсім саме явище, котрого причину або наслідок шукаємо, має нам досвід піддати). Але розум побільшує свої дані „абсолютно а priori“ даними „релятивно а priori“, і так збогачує себе. Давніші досвіди розум розкладає на загальні поняття й закони, й так дістає дані „релятивно а priori“, які застосовує при ясованню нових досвідів. Неграмотний пастух мало що вичитає з руїн, на які щодня глядять; а знавець старовин вичитає з них: з котрого віку вони походять, хто їх здвигнув і т. ин.

12. Immanuel Kant, хочачи звести в гармонію французький раціоналізм і англійський емпіризм, на многих місцях занадто уляг і раціоналізмови і емпіризмови, а вслід за тим змішав змислово-річевий порядок з логічним і навиворіт.

Коли Kant свої категорії, які є чисто розумовими поняттями, вважає за „закони природи“, отже за реальні категорії, тоді він змішує логічний порядок з річевим¹⁾. Вправді після Kant-а предмет нашого пізнання се тільки явища (phaenomenon, Erscheinung), які в цілости здійснюються в нашій свідомості, а не є „речами в собі“ (Ding an sich). Одначе се для логіки, як науки, не становить ніякої різниці, бо логіка зі свого становища мусить відноситися до „явищ“ у розумінню Kant-а так само, як до „речей“ у звичайнім розумінню. „Ordo logicus“, як система середників думання, ніяк і ніде не може бути зідентифікований з „ordo realis“, з системою предметів думання.

Колиж Kant своїм категоріям відмовляє річевої вартости поза сферою змислових явищ²⁾, тоді він змислово-річевим порядком обмежує логічний порядок, надщерблює його, отже своєрідним способом змішує змислово-річевий порядок з логічним. Там він занадто уляг раціоналізмови, тут сензуалізмови. Найбільше характеристичними для Kant-а є його „синтетичні осуди а priori“. Се квінтесенція цілої науки Kant-а, яка міститься в його „Критиці чистого розуму“.

Вперед подамо свій виклад. Осуд се сполучення двох понять при помочі поняття „бути“ в логічним значінню. Такого сполучення можемо dokonати тільки тоді, коли маємо запевнення,

¹⁾ „Die Ordnung und Regelmässigkeit also an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein... Sinnlichkeit gibt uns Formen (der Anschauung), der Verstand aber Regeln... er (der Verstand) ist selbst die Gesetzgebung für die Natur, d. i. ohne Verstand würde es überall nicht Natur... der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur... Der reine Verstand ist also in den Kategorien das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen, und macht dadurch Erfahrung ihrer Form nach allererst und ursprünglich möglich“. Immanuel Kant: Kritik d. reinen Vernunft. Видання „Reclam“. Стр. 134—136.

²⁾ „Hieraus folgt nun unwiderstehlich: dass die reinen Verstandesbegriffe niemals von transcendentalem, sondern jederzeit nur von empirischem Gebrauche sein können... niemals aber auf Dinge überhaupt bezogen werden können“. Ibid. Стр. 229.

що зміст присудка годиться зі змістом підмету, чи іншими словами: коли зміст присудка знаходиться в змісті підмету (в позитивних осудах). А таке запевнення може нам дати або досвід, або сам розум. Коли досвід дає нам те запевнення, то ми можемо й зовсім не розуміти: як присудок може годитися з підметом. Алеж так факти кажуть, які ми стверджуємо зміслами, й ми приневолені приймати се до відомости. Н. пр. що золото тяжше від срібла. Се синтетичні осуди або осуди *a posteriori*, зн. на підставі досвіду.

Колиж сам розум дає нам запевнення, що зміст присудка знаходиться в змісті підмету, то ми сей звязок між присудком і підметом мусимо розуміти, розумом бачити. Н. пр. що поверхня кола рівнається πr^2 . Доки не бачимо, не розуміємо сього звязку між присудком і підметом, доти логічно ми не є управнені формулувати таких осудів. Се осуди аналітичні або *a priori*, зн. перед досвідом.

До того ще треба завважати, що між присудком і підметом в аналітичному осуді не мусить заходити ідентичність *totalna* ($A=A$), або формальна ($\frac{2abx}{2ab} = x$), вистарчить *реальна* ідентичність ($7 + 5 = 12$), бо ту саму реальну вартість розум може виразити різними поняттями й комбінаціями, як н. пр. $10 = 5 + 5 = 3 + 7 = 5 \times 2 = 20 : 2 = 35 - 25$ і т. д. Розум розуміє свої поняття і їх комбінації, бо він їх саме так витворив, щоби з них мати логічну користь. Ось тому розум може творити численні аналітичні осуди, які на першій погляд і не мусять бути наглядними чи навіть тавтологічними.

Власне тут Kant похитнувся. За аналітичні осуди вважає він тільки ті, котрі переводимо на підставі тотальної або формальної ідентичности між присудком і підметом: „Analytische Urteile (die bejahenden) sind also diejenigen, in welchen die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt durch Identität, diejenigen aber, in denen diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, sollen synthetische Urteile heissen. Die ersteren könnte man auch Erläuterungs-, die anderen Erweiterungsurteile heissen“¹⁾. Kant-ови здавалося, що наші абстрактні поняття є мозаїкової будови — так, що одно поняття різько відділене від другого, якщо воно не є з ним формально ідентичне. Не запримітив Kant того факту, що наші абстрактні поняття творять групи, котрі внутрішньо, своїм логічним змістом, повязані зі собою, і власне на тій підставі наш розум може ту саму річ виразити різними комбінаціями понять.

Так н. пр. кожде число залежне від поняття 1, бо кожде число се збір одиниць. 7 і 5, додані до себе, себто коли їх одиниці одним поняттям обіймемо, дають 12. Отже се аналітичний осуд, бо переводимо його на підставі самої залежности понять, яку залежність розуміємо. А в Kant-а $7 + 5 = 12$ се синтетичний осуд — синтетичний *a priori*. „Der Begriff von Zwölf ist kei-

¹⁾ Ibid. Стр. 39.

neswegs dadurch schon gedacht, dass ich mir bloss jene Vereinigung von Sieben und Fünf denke, und ich mag meinen Begriff von einer solchen möglichen Summe noch solange zergliedern, so werde ich doch darin die Zwölf nicht antreffen¹⁾. Ось тому для Кант-а всі математичні осуди се осуди синтетичні а priori. Синтетичні, бо не бачимо ідентичности між присудком і підметом; а priori, бо доконуємо їх на підставі самих наших понять, без огляду на досвід. Інші приміри синтетичних осудів а priori, які сам Кант подає: все, що повстає, мусить мати свою причину; між двома точками проста лінія є найкоротшою.

На якійже підставі розум може а priori сполучувати присудок з підметом, коли не бачить ніякої ідентичности між їх змістами? Ту kwestію ставить собі й сам Кант тай уважає її за центральну для своєї „трансцендентальної“ філософії: „Die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft ist nun in der Frage enthalten: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“²⁾. Тут — каже Кант — криється якесь X³⁾. А ціла „Критика чистого розуму“ аналізує отсе таємне X. Квінтесенція тієї аналізи:

Нашому розумови природжені чисті форми уяви (простір і час), чисті поняття (12 категорій) тай ідеї (три: світ, душа, Бог). Ті „форми а priori“ вже з природи повязані зі собою, і саме ті повязання виражаємо синтетичними осудами а priori. Власне сею своєю наукою Кант засадничо змішав змислово-річевий порядок з логічним порядком. „Льогізм“ тут усунений, а його місце заняв „психольогізм“. Повязання „форм а priori“ після Кант-а накидує нашій свідомости сама наша природа. Отже переводимо синтетичні осуди а priori не на підставі розуміння повязання, яке заходить між присудком і підметом, тільки на підставі природної конечности. А вдійсности так діється тільки при змисловому (безпосередньому) пізнанню, але не при розумовому. Наші змисли дійсно мають природжені форми, які мають фізіологічне й психольогічне, однак не льогічне, повязання. Коли гляджу на горіючу лямпу, то сама моя природа накидує мені реакцію на те явище: я мушу бачити ясну лямпу, а не можу бачити чогось иншого. Змисли ділають necessitate naturae. Сей закон відніс Кант також до розуму, щоби зясувати собою видумані „синтетичні осуди а priori“.

Алеж розум ділає libere, а не necessitate naturae. Я собі можу подумати, що $7 + 5 = 22$, одначе притім розумію, розумом бачу, що се неправда. Якщоб розум ділав так, як змисли, зн. necessitate naturae, то ми не могли би зміняти своїх поглядів на дану річ, не могли би відкривати похибок у повязаннях наших понять і т. ин. словом: ми не думали би, тільки думання невідклично накидувалось би нашій свідомости, як накидуються нам змислові явища. Виходить, що ніяких „осудів синтетичних а priori“ нема й не може бути, а тим паде квінтесенція філософії Кант-а.

1) Ibid. Стр. 651.

2) Ibid. Стр. 654.

3) Ibid. Стр. 42.

13. Взагалі можна поставити таке правило, що змішання логічного порядку з річевим наступає там, де змішується середник думання з предметом думання — без огляду на те, чи предмет знаходиться зовні нас, чи в нас, чи його вважаємо за „Ding an sich“, чи тільки за „phaenomenon“. Навіть коли нашим предметом думання є абстрактне поняття, то й тут треба відрізнити середник думання від предмету думання. Щось іншого є моє поняття „трикутник“, а щось іншого є моє поняття про моє поняття „трикутник“.

Се не є рівнорядні поняття, отже й не можна їх утотожнювати, як не можна утотожнювати змісту поняття з його об'ємом, роду (genus) з відміною (species).

III

Приміри змішання логічного порядку з річевим у математиці

1. Ціла математика є твором a priori, що признає навіть такої міри сензуаліст і емпірик, як Hume. Власне тому математичні формули тільки там у реальному світі здійснюються, де є здійснений їх корелят. Правильний 100-кутник не мусить існувати в реальному світі, хоч він є математично вповні узasadненою консеквенцією в черзі правильних геометричних фігур: по правильнім трикутнику слідує правильний чотирикутник, по ньому правильний п'ятикутник і т. д. Тим способом можемо дійти до поняття правильного безконечно-многокутника, однак з того ще не слідує, що така геометрична фігура в реальному світі взагалі можлива, бо всім членам логічного порядку не мусять відповідати аналогічні члени в річевім порядку. Вправді математики представляють коло як „правильний безконечно-многокутник“, однак тим вони хочуть пояснити тільки розвій кола з правильного многокутника: чим більше кутів має правильний многокутник, тим більше уподібнюється він до кола; правильний безконечно-многокутник був би ідентичний з колом.

Та вдійсности коло се зовсім нова форма, яка втратила суцні прикмети многокутника: вона не має кутів, а наслідком того кожда точка на її периферії однаково віддалена від осередка.

Прогресивний ряд чисел, коли не ставимо йому границі, простує до безконечности:

$$1, 2, 3, 4... \infty.$$

$$1, \frac{1}{10}, \frac{1}{100}, \frac{1}{1000}... \frac{1}{\infty}.$$

Перший ряд простує до безконечно великого числа; другий — до безконечно малого. Однак з того зовсім не слідує, що в дійсному світі існує таке безконечно велике, або безконечно мале, або що воно взагалі могло би існувати.

Якби математичне безконечне існувало десь в об'ємі реального світа, то треба би його доказати даними з досвіду, а не математичними даними a priori. Власне в тому похибив Zenon з Елеї, що приймав математичне безконечне в реальному світі на підставі математичних даних a priori. Таким способом змішав він логічний порядок з річевим.

2. Математичне безконечне, як останній вислід а ргіогі подуманої прогресії, каже лише стільки, що реальне безконечне, оскільки було би формально здійсненим математичним безконечним, мусіло би мати всі прикмети математичного безконечного. Та коли розважити якслід ті прикмети, то — хоч деякі математики твердять, що не можна видвигнути певного логічного доказу проти істновання безконечних множин¹⁾ — показується, що ніяка конкретна множина не могла би мати тих прикмет, чити іншими словами: що математичне безконечне не може бути здійснене в реальному світі.

Воно є тільки формою думання, одначе не може бути формою істновання.

Математики мають потребу розрізняти більші й менші безконечно великі множини. Безконечний прогресивний ряд чисел своєю конструкцією дає нам щонайменше чотири безконечні числа, які не є однакові, але одні більші, другі менші. Нехай се буде ряд паристих чисел:

2, 4, 6, 8... ∞ .

Якщоб такий ряд був даний, то тим самим був би даний і другий безконечний ряд, котрий представляв би нам числопозицій (елементів) першого ряду. Отже був би се ряд:

1, 2, 3, 4... ∞ .

Се друге безконечне, про що рішає дана чисельна реляція, буде менше від безконечного першого ряду.

Але як у першім, так у другім ряді можна відрізнити останній член сам про себе, пишім їх: ∞_1 (в першому ряді) і ∞_3 (в другому ряді), тай с у м у всіх чисел разом з останнім членом — у першому ряді буде се ∞_2 , у другому ∞_4 . Отже вийде, що

$$\infty_1 < \infty_2, \infty_3 < \infty_1,$$

$$\infty_3 < \infty_4, \infty_4 < \infty_2.$$

Ба навіть вийдуть точні реляції, а саме, що

$$\infty_1 = 2 \infty_3; \infty_2 = 2 \infty_4.$$

Замість знаку ∞ („безконечне“, infinitum) можемо тут ставити альгебраїчний знак ω , якого значіння є „неопределене“ (indefinitum).

Власне се перше значіння математичного безконечного. Воно нам виражає не властиве infinitum, тільки indefinitum. Хочби ми через цілу вічність ішли в прогресивному ряді чисел, то до останнього його члена ніколи не дійдемо. Кождий член того ряду точно придержуватиметься тих чисельних реляцій, які становлять (дефініційну) засаду цілого ряду. Саме тому те математичне „безконечне“, indefinitum, підходитиме під математичні операції — так само, як альгебраїчні знаки: a, b, c... x, y, z. В таких значінню математичне безконечне властиво не є числом, тільки символом безконечної, в собі умотивованої, прогресії, символом перспективи без кінця. На закінчення математичної прогресії, замість писати ∞ , ми могли би написати: „і так дальше без кінця“, а се поняття не є числом. Не треба й доказувати, що математичне безконечне, понятя як

¹⁾ Гл. Bertrand Russell: Einführung in die mathematische Philosophie ins Deutsche übertragen von E. J. Gumbel und W. Gordon. München 1925. Стр. 79.

indefinitum, не може існувати в реальному світі. В реальному світі все, що існує, тим самим є здійснене, а indefinitum не є здійснене до кінця.

3. В другім значінню математичне безконечне се найбільше число, яке обіймає всі можливі числа, infinitum. Чи таке число могло би існувати в реальному світі? Той самий Russell, котрий твердить, що нема певного логічного доказу проти існування математичного безконечного, на іншому місці каже: „Hieraus folgt, dass es kein Maximum der unendlichen Kardinalzahlen gibt“¹⁾. А се значить, що математичне infinitum неможливе в дійсному світі. До кожного здійсненого числа можна би ще додати 1, 2, 3, 4... і так дальше без кінця. Так воно в реальному світі.

In ordine logico можемо, очевидно тільки загально, подумати собі „найбільше число, в якому містяться всі можливі числа“, одначе — ex definitione — тим самим виключаємо те число від усіх математичних операцій. До нього не вільно нам ані щось додати, ані щось від нього відняти, ані помножити його, ані поділити, бо при всяких таких операціях воно мусіло би остати незмінене.

Таке число було би з а к і н ч е н н я м того математичного безконечного, котре ми назвали indefinitum. Алеж indefinitum уже ex definitione виключає свій кінець, отже виключає infinitum.

Indefinitum має своє умотивовання в математиці, а infinitum не має тут свого умотивовання. Всі математичні прогресії ведуть тільки до indefinitum. До infinitum не веде ніодна з подуманих прогресій, бо завсіди можна би подумати ще якусь більшу (з більшими множинами) прогресію. А се значить, що математика не має умотивованого шляху, щоби дійти до infinitum. Отже математичне infinitum се тільки довільна супозиція.

В дійсному світі ми находимо потребу признати дійсне безконечне. Щось в обемі світа мусить існувати від вічності. Щоби схопити те вічне тревання, ми прирівнуємо до нього безконечний ряд моментів. Се могло би уходити за доказ, що в дійсному світі безконечний математичний ряд не тільки можливий, але навіть, що він мусить бути. Та вдійсности такий доказ основувався би на змішанні логічного порядку з речивим. З того, що ми собі in ordine logico представляємо щось розложено на части, не мусить слідувати, що воно також in ordine reali так само існує.

Як коло, перескакуючи форму „кутів“, здійснює в собі все те, що мав би здійснити правильний безконечно-многокутник, так і вічне буття, перескакуючи форму моментів, може здійснювати в собі все те, що мав би здійснити безконечний ряд моментів. Колиж маємо а р і о р і доказ, що математичне infinitum неможливе, то мусимо заключувати, що вічне буття має таку форму, котра здійснює в собі тенденцію математичного безконечного, одначе оминає його формальність.

4. Математики досі не відрізняють докладно і постійно indefinitum і infinitum при математичних прогресіях. З того й по-

¹⁾ О. с. Стр. 88.

встають неконсеквенції. То говорять про більші й менші безконечні числа, оперуючи ними на зразок альгебраїчних чисел, то знов ставляться до них (до тих самих безконечних чисел) як до *infinitem* і виключають їх від математичних операцій.

Georg Cantor, автор, котрий у нових часах найбільше причинився до розвинення математичного безконечного, придумав знак ω (остання буква в грецькій азбуці) для найменшого математичного безконечного числа між безконечно великими числами (оскільки уявляємо їх собі здійсненими).

Його представляє нам ряд :

1, 2, 3, 4... ω .

Для найменшого з кардинальних безконечних¹⁾ чисел придумав він знак \aleph_0 (перша буква в жидівській азбуці, алеф).

2^n се формула для обчислення всіх можливих множин (die Menge) з n елементів. Анальогічно 2^{\aleph_0} (де \aleph_0 елементів). По тих заввагах можна буде зрозуміти слідуєче місце з книжки Russell-a :

„Die Arithmetik der unendlichen Zahlen sieht etwas merkwürdig aus, bis man sich daran gewöhnt hat. Wir haben z. B. $\aleph^0 + 1 = \aleph_0$; $\aleph^0 + n = \aleph_0$, wo n eine induktive Zahl ist. $\aleph_0^2 = \aleph_0$.

Ferner $\aleph_0^n = \aleph_0$, wo n eine induktive Zahl ist. Aber $2^{\aleph_0} > \aleph_0$ “²⁾.

Тут те саме число \aleph_0 функціонує то як *infinitem*, то знов як *indefinitum*. Якщо розріжнюємо менші й більші безконечні числа, якщо формулу $2^{\aleph_0} > \aleph_0$ узнаємо за стійну, то видно, що ми тут маємо на думці *indefinitum*, умотивоване попереджаючими його чисельними реляціями, отже послідовно повинні ми узнати за правдиві й такі формули: $\aleph_0^2 > \aleph_0$, $\aleph_0 + n > \aleph_0$.

Колиж ставимо формули: $\aleph_0^2 = \aleph_0$, $\aleph_0^n = \aleph_0$, то тут маємо на думці *infinitem*, яке виключаємо від усяких математичних операцій, отже послідовно повинно бути також $2^{\aleph_0} = \aleph_0$.

Треба виразно піднести, що числа можемо поняти то як члени річевого порядку (наче предмет), то як члени льогічного порядку (наче середник для опановання предмету), а залежно від того їх прикмети змінюються. Коли формулу $\aleph_0 + n = \aleph_0$ узнаємо за правдиву, то число \aleph_0 понимаємо як таке, котре репрезентує нам усі можливі \aleph_0 , значить понимаємо його за гально, що є виключною питоменністю льогічного порядку. Тому таке \aleph_0 не може приймати ніякого побільшення.

Колиж узнаємо за правдиву формулу $\aleph_0 + n > \aleph_0$, то маємо на думці різні \aleph_0 , начеб вони були здійснені в річевім порядку (хоч вони й не є здійснені, алеж вистарчить наша інтенція, щоби їх трактувати наче предмет). Значить, що тут підсуваємо числу \aleph_0 питоменність річевого порядку. Отже ставити формулу $\aleph_0^2 = \aleph_0$, а побіч неї формулу $2^{\aleph_0} > \aleph_0$ — без усякого розріжнення вихідних засад, се значить змішувати льогічний поря-

1) „Die „Kardinalzahl“ einer gegebenen Menge ist der Inbegriff aller ihr ähnlichen Mengen“. (Те „aller“ треба розуміти „distributivo modo“.) „Unter „Zahlen“ schlechtweg verstehen wir immer Kardinalzahlen“. Russell, o. c. Стр. 57. Отже виходить, що ω є знаком для найменшого безконечного числа in ordine reali, а \aleph_0 для найменшого безконечного числа in ordine logico.

2) О. с. Стр. 83.

док з річевим. Маємо тут найкрасший примір, до яких субтельностей таке змішання може доходити.

Те саме треба сказати про слідуючі формули в книжці Russell-a: „ $\omega + 1$ ist grösser als ω . Aber wenn wir ein Element an den Beginn der Progression und nicht an das Ende setzen, so haben wir noch immer eine Progression. Daher ist $1 + \omega = \omega$. Also ist $1 + \omega$ nicht gleich $\omega + 1$ “¹⁾.

Безконечне ω тут поняте як останнє число одної безконечної реальної (здійсненої) прогресії, до нього додається 1 з другої реальної прогресії, і виходить: $\omega + 1 \not\approx \omega$. Але в формулі $1 + \omega = \omega$ те ω нараз дістає характер „льоґічного порядку“, начеб була можлива тільки одна одинока прогресія чисел і начеб з другої прогресії вже не можна до нього додати 1. Отже ω у першій з тих формул виступає з прикметами річевого порядку, а в другій з прикметами льоґічного порядку.

5. Математики в найновіших часах, розвиваючи науку про множини (Mengenlehre), видвигнули кілька субтельних паральогізмів, які — всі без виймку — основуються, якщо не на формальнім змішанню льоґічного порядку з річевим, то всетаки на взорі того рода паральогізму, а саме на змішанню середника з предметом. Для математиків ці паральогізми становлять свого роду „камінь спотикання“, і вони розв'язують їх невластивою, бо окружуючою, дорогою, а на підставі точного розрізнення льоґічного й річевого порядку ті приміри дуже легко і просто розв'язуються.

Перегляньмо їх.

а) Якщо є дане обмежене число елементів n , то можна сформувати безконечне число множин. По осібняках (елементах) слідуватимуть множини, по них множини з множин і т. д., як се нам представляє прогресійний ряд:

$$n + 2^n + 2^{2^n} + \dots \text{ in infinitum}^2).$$

Аналіза:

Уявім собі, що маємо 15 оріхів, розложених на громадкі після взору:

$$1 + 2 + 3 + 4 + 5.$$

В річевім порядку, коли дійдемо до громадкі 5, тим самим буде й кінець нашого ряду оріхів. Але в льоґічнім порядку по числі 5 слідує 6, по 6 слідує 7 і т. д. in infinitum. З того, що даний наш річевий ряд був згідний з льоґічним порядком до числа 5, зовсім не слідує, що він має бути з ним згідний на цілій його лінії. Отже колиб ми приймали таку згідність, так се було би змішання льоґічного порядку з річевим. З n даних елементів можна сформувати тільки 2^n конкретних множин. У льоґічнім порядку можемо творити ще й дальші множини in infinitum, одначе сей ряд (по числі 2^n) вже не буде згідний з даним річевим порядком, і тому не вільно нам ідентифікувати його з даним річевим порядком.

Завважуємо, що Russell зовсім правильно розв'язав отсю проблему.

¹⁾ Ibid. Стр. 92.

²⁾ Гл. Russell о. с. Стр. 136—137.

б) Правильно множина не є своїм власним елементом. Н. пр. людство, якого елементами є поодинокі люди, не є чоловіком. Але з множиною всіх можливих множин справа мається инакше. Вона або обіймає саму себе, як свій власний елемент, або ні. Якщо вона не обіймає самої себе, як свій власний елемент, то тоді обіймає вона всі множини, котрі не є своїм власним елементом, значить, що множина всіх множин у такому випадку мусить і саму себе обіймати, як свій власний елемент, бо після нашої супозиції вона також належить до таких множин, котрі не є своїм власним елементом. Виходить суперечність. Але якщо б приймати, що множина всіх множин обіймає себе, як свій власний елемент, то тоді, як з аргументу виходить, вона належить до таких множин, котрі не є своїм власним елементом, отже не обіймає самої себе, як свій власний елемент. І знов суперечність. Множина всіх множин не може ані обіймати, ані не обіймати самої себе, як свій власний елемент.

Се матірний паральогізм, який зродив інші, подібні до себе.

„Man ist versucht, diesen Widerspruch auf irgendeinen versteckten Trugschluss in der Beweisführung zurückzuführen. Aber so einfach der Schluss ist, so schwierig ist es, den Grund des Widerspruchs aufzudecken. Die Entdeckung des Widerspruchs erfolgte vor etwa 20 Jahren, seitdem sind viele und darunter sehr gelehrte Abhandlungen über ihn erschienen, und dennoch sind auch heute die Mathematiker noch nicht darüber einig, wie er aufzulösen ist¹⁾. Відкрив сей „парадокс“ В. Russell в 1901 р.²⁾. Він його й розв'язав, а яким способом, се стане ясне з отсих його слів:

„Den dabei vorkommenden Irrtum kann man die „Verwechslung von Typen“ nennen. Um das Problem der „Typen“ vollständig auseinanderzusetzen, würde man ein ganzes Buch brauchen... Nun gehört die Theorie der Typen keineswegs zu den abgeschlossenen und gesicherten Teilen unseres Gegenstandes. Ein grosser Teil der Theorie ist noch heute chaotisch, verworren und dunkel. Aber die Notwendigkeit irgend einer Typenlehre ist weniger zweifelhaft als die genaue Form, die sie anzunehmen hat.“³⁾.

„Ein Satz oder eine Reihe von Symbolen, in denen solche Pseudonamen in unrichtiger Weise vorkommen, ist nicht falsch, sondern einfach sinnlos. Genau so sinnlos ist die Annahme, eine Menge sei ein Element ihrer selbst oder sie sei es nicht. ...Indem man symbolisch eine Menge aufbaut, deren Elemente nicht alle denselben Grad in der logischen Hierarchie besitzen, verwendet man die Symbole derart, dass sie überhaupt nichts mehr symbolisieren“⁴⁾.

Тим розв'язує Russell також той паральогізм, котрий ми навели під а), як і ті, котрі ще наведемо. Розв'язка, яку подав Russell, об'єктивно стійна, одначе формально вона тільки на одному місці доторкається властивого характеру логічної похибки, а саме там, де мова про елементи, які не стоять на тому са-

1) Kurt Grelling: Die Paradoxien der Mengenlehre. Находиться в Mathematik-Büchlein, herausgegeben von Dr. Werner Bloch und J. Fuhlberg-Horst, Stuttgart 1925, Стр. 46.

2) Гл. Russell, о. с. Стр. 138.

3) Ibid. Стр. 137.

4) Ibid. Стр. 139.

тому ступні в логічній сфері. В своїй цілості вона хаотична, невластива й неповна. Властива аналіза ось яка: Поняття „множина всіх множин“ відноситься до всіх множин (які обіймає), як рід до своїх відмін. Рід до своїх відмін, а відміна до своїх осібняків завсіди відноситься, як ordo logicus до ordo realis, бо в осібняках (подуманих) є більше прикмет річевого порядку, ніж у відміні, а в відмінах більше, ніж у роді. Коротко кажучи: рід є висшого ступня абстракцією, як відміна, а відміна є висшого ступня абстракцією, як осібняк (*individuum vagum*). Рід є надрядним поняттям супроти відмін, а відміна є надрядним поняттям супроти осібняків. Отже рід ніколи не може бути рівнорядний зі своїми відмінами. В нашому примірі: ніяка множина не може бути своїм власним елементом — отже ні „множина всіх множин“.

А з того твердження не можна вивести ніяких суперечностей. Паральогізм, про який мова, змішує логічний порядок з річевим, а саме змішує рід з його відмінами, використовуючи для тої цілі трансцендентність „множини всіх множин“ і загальну прикмету всіх множин (що множина не може бути своїм власним елементом). Множини, які обіймає множина всіх множин, не обіймають самих себе, як свого елемента. І множина всіх множин не обіймає себе, як свого власного елемента. Спільна прикмета всіх множин, що вони, „не обіймають самих себе, як свій власний елемент“, ще не робить їх ані ідентичними, ані рівнорядними.

„Трикутник влагалі“ має три кути і „прямокутний трикутник“ має три кути, але ся спільна прикмета не робить їх рівнорядними поняттями.

Щойно тут наступає трудність: Множина всіх множин повинна й саму себе обіймати, отже вона мусить обіймати себе, як свій власний елемент, а далші логічні консеквенції показують, що вона не може бути своїм власним елементом. „Обіймати“ — ось у тім поняттю зародок, котрий остаточно уможливорює паральогізм. Торба, яка містить у собі орехи, обіймає орехи, як свій зміст (елемент); але вона й саму себе „обіймає“ (держить в купі): орехи вона *subtinet*, а саму себе *continet*. Аналогічно множина всіх множин саму себе *continet*, а низші від себе множини *subtinet*.

Отже вона саму себе обіймає, хоч і не є своїм власним елементом, — не инакше, як кожда инша множина.

По тій розв'язці далші приміри новітніх математичних паральогізмів уже не представлятимуть для нас ніякої трудности.

в) Німецьке слово „kurz“ (короткий) є й само коротке, але слово „lang“ (довгий) не є довге; слово „deutsch“ (німецький) є й само німецьке, слово „dreisilbig“ (трьохскладовий) є й само трьохскладове.

Отже є такі слова, котрі й самі мають ту прикмету, котру означають. Назв'їм такі слова „автологічними“. Всі инші слова, як „lang“, „lateinisch“ (латинський), „viersilbig“ (чотирискладовий) і т. д. назв'їм „гетерологічними“. Повстає питання: чи слово „гетерологічний“ є й само гетерологічним чи автологічним? Якщо воно є автологічним, так се значить, що воно

має прикмету, яку означає, а тою прикметою є „гетерельогічний“. Отже коли „гетерельогічне“ є автольогічним, то воно є гетерельогічним; а коли воно є гетерельогічним, тоді воно є автольогічним¹⁾.

Аналіза:

Тут змішаний середник з предметом, або відміна зі своїми осібняками. Назви „автольогічний“ і „гетерельогічний“ є надрядні супроти слів, які мають групувати під собою, а не рівнорядні з ними.

Слово „lang“ на те придумане, щоби означало довготу інших річий, а не свою власну. Се його льогічне значіння, його льогічний характер. Крім того воно, як кожне слово, має ще й свій вокальний характер. Сей характер саме противний льогічному характерови слова „lang“, бо воно з огляду на число своїх звуків належить до коротких слів. Всетаки нема тут ніякої суперечности, бо льогічний характер слова се зовсім инша річ, як його вокальний характер. Льогічний характер слова так відноситься до вокального характеру, як середник думання до предмету думання.

Буквально те саме треба сказати про слово „гетерельогічний“. Щось иншого є його льогічний характер, а щось иншого є його вокальний, або вокально-генетичний характер. Наведений паральогізм тим грішить, що оба ті характери змішує, ставить їх нарівні.

Пригадує се старинні грецькі софізми про „софіста і його ученика“ та про „крокодила і матір дитини“. У першій софізмі два нерівнорядні чинники, умова й судовий вирок над нею, ставляться на рівні; в другій софізмі ставиться на рівні значіння відповіді матери, залежно від умови (між крокодилем і матірню) і незалежно від тої умови, і так доказуються суперечні тези²⁾.

г) „Eines der auffälligsten Beispiele einer „Reflexion“ ist die Roycesche Auffassung der Landkarte. Er nimmt an, man solle eine Landkarte von England auf einem Teil der Oberfläche Englands zeichnen. Wenn eine Landkarte genau ist, so entspricht sie vollkommen eindeutig dem Original; also hat unsere Karte, die ein Teil ist, eine ein-eindeutige Beziehung mit dem Ganzen und muss dieselbe Zahl von Punkten aufhalten wie das Ganze. Diese Zahl muss also reflexiv sein. Royce interessiert sich nun für die Tatsache, dass die Landkarte, wenn sie korrekt sein soll, auch eine Karte von der Karte enthalten muss und diese muss nun wiederum eine Karte von der Karte von der Karte enthalten usw. in s U n e n d l i c h e“³⁾). Щоби зрозуміти технічні вирази, які тут приходять, подаємо їх дефініції: „eine „reflexive“ Menge hat die Eigenschaft, einem echten Teil ihrer selbst ähnlich zu sein“⁴⁾.

¹⁾ Се примір видуманий Kurt-ом Grelling-ом в 1908 р. Гл. „Die Paradoxien der Mengenlehre“, о. с. Стр. 47.

²⁾ Гл. мою розвідку: Das Prinzip der Identität—Grundlage aller Schlüsse. Lemberg 1929. Стр. 39—41.

³⁾ Russell, о. с. Стр. 82.

⁴⁾ Russell, ibid.

„Ein-eindeutige Beziehungen stellen eine gegenseitige gliedweise Zuordnung zweier Mengen in der Art her, dass jedes Element in der einen Menge sein zugeordnetes in der anderen hat.“¹⁾

Аналіза:

Мапа Англії се середник (образ), сама Англія се предмет того середника. Мапа Англії се предмет для мапи тої мапи і т.д. без кінця. Паральогізм грішить тенденцією зідентифікувати середник з його предметом, а що се неможливе, тому наступає *progressus in infinitum*. Се, що мапа Англії має бути нарисована таки на одній часті Англії, вдійсности не зближує середника до предмету, бо для трансцендентности, яка заходить між середником і предметом, нічого не значить простірنا близина чи віддаль між ними. Але отся супозиція, що мапа Англії має бути нарисована на одній часті Англії, дає привід до тенденції зідентифікувати середник з предметом, тому криється в сій супозиції змішання середника з предметом, що має анальогічний характер, як змішання льогічного порядку з річевим.

д) В німецькій азбуці є 25 букв, з котрих можна уложити тільки обмежене число слів, приймаючи, що одно слово має найбільше 20 букв. Якщо приймати, що одно речення має містити в собі щонайбільше 12 слів, то число всіх можливих речень також буде обмежене, хоч і буде куди більше від числа можливих слів. З усіх тих речень тільки одна часть матиме змісл, а знов з тих тільки мала часть становитиме дефініції цілих чисел. Цілих чисел є безконечне множество. Виходить, що описаним способом годі би здефініювати всі цілі числа. Отже є числа, котрі годі тим способом здефініювати, а між ними найменше число. Всетаки те число описаним способом можна здефініювати: „найменше число, яке не може бути здефініюване 12-ма словами“. Ся дефініція містить ще менше, як 12 слів. Отже нема числа, котре годі було би здефініювати 12-ма словами, хоч таких дефініцій є тільки обмежене число. Се парадокс Richard-a.

Kurt Grelling, з якого розвідки беремо сей примір, кінчає його поетичною емфазою:

„Ich habe manche Zeit verloren,
denn ein vollkommener Widerspruch
ist gleich geheimnisvoll für Weise wie für
Toren“²⁾.

Аналіза:

Наш спосіб писання чисел має тільки десять знаків: 0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9. Десять елементів дають тільки обмежене число комбінацій. Отже послідовно теми десятьома знаками годі було би написати всяке число — *in infinitum*. А всетаки сими десятьома знаками можемо написати всяке число *in infinitum*. Виходить суперечність. Алеж отся суперечність основана на похибці — на недогляді, що тут виступають два нерівно-

¹⁾ Russell, *ibid.* Стр. 50.

²⁾ О. с. Стр. 48.

рядні чинники, а ми їх трактуємо як один і той самий (отже змішуємо їх).

Знаки нашого способу писання чисел мають подвійну вартість: то функціонують як определений знак (3 є 3, а не 7 або 9), то знов як місце, котре займають в укладі написаного числа (1, 10, 100, 1000...).

А що тих місць є без кінця, власне тому можемо нашими знаками написати кожде число — *in infinitum*.

Парадокс Richard-а аналогічно збудований до сього нашого, хоч наш дещо простіший. Він комбінує слова, начеб се були цвяхи або гудзики, і виходить йому, що одна така комбінація (одно речення) має тільки одну аплікаційну вартість. Алеж слова мають своє логічне значіння, яке, коли слова означають загальні поняття, має безконечну аплікаційну вартість. Власне сей логічний чинник сповняє тут ту функцію, яку при писанню чисел сповняє місце знаків чисел. А коли слова під логічним оглядом мають безконечну аплікаційну вартість, то ясно, що їхніми комбінаціями можемо здефініювати безконечне множество предметів. Двома словами можемо здефініювати всі можливі числа: „всі числа“. Як бачимо, марна ота „совершенна суперечність“, що виступає в парадоксі Richard-а. Сей парадокс змішує логічний порядок (загальне значіння слів) з річевим (слова се комбінації з букв, а речення се комбінації зі слів).

е) Множество всіх філософів се один верблюд і множество всіх верблюдів се один філософ.

Доказуємо се ось як:

Множество всіх філософів се не є філософ і множество всіх верблюдів се не є верблюд. Оба ті множества є елементами множини всіх множин, яку означуємо буквою N . Буквою N^1 означимо ту множину, яка останеться з множини N , коли з неї викинемо множество всіх верблюдів. Тоді N^1 обійматиме самі такі множини, котрі не містять себе, як свій власний елемент, отже між ними й множество всіх філософів. Але також N^1 не буде обіймати себе, як свій елемент. Отже N^1 є елементом множини N , але не також елементом множини N^1 . Алеж одиноким елементом множини N , котрий заразом не є елементом множини N^1 , се множество всіх верблюдів. Отже множество всіх верблюдів є ідентичне з множиною N^1 (з котрого ми були викинули всіх верблюдів). Колиж дві множини є ідентичними, то також їх елементи мусять бути ідентичні. Множество всіх верблюдів має за свій елемент самих верблюдів, а одним з елементів множини N^1 є множество всіх філософів. Отже верблюд се множество всіх філософів. Так само дасться доказати, що множество всіх верблюдів се філософ.¹⁾

Аналіза:

Множина N^1 не є елементом множини N^1 (своїм власним), а також множество всіх верблюдів не є елементом множини N^1 . Саме на тій підставі наведений паралогізм ідентифікує множину N^1 з множеством всіх верблюдів. Алеж се нестійне, бо

¹⁾ Гл. Grelling о. с. Стр. 46—47.

множина N^1 саму себе continet, і власне тим відмежовує себе від множини всіх верблюдів. Паральогізм не відрізняє „continere“ від „subtinere“.

6. „Was hätte“ — пише Kurt Grelling — „eine Lösung dieser Widersprüche zu leisten? Sie hätte erstens zu zeigen, dass irgendwo in den Voraussetzungen ein versteckter Widerspruch vorhanden ist, und sie hätte zweitens zu beweisen, dass die Mengenlehre im ganzen und damit die auf ihr ruhende übrige Mathematik von dem Widerspruche nicht berührt wird. Diese zweite Aufgabe kann heute als gelöst gelten“.¹⁾

Маючи на думці розв'язку Russell-а (яку ми навели), каже Kurt Grelling:

„Es genügt nun aber nicht, zu sagen, die den Paradoxien zugrunde liegenden Sätze sind sinnlos und daraus erklärt sich der Widerspruch. Man muss auch imstande sein, unabhängig von dem Auftreten solcher Widersprüche das Vorhandensein von Sinnlosigkeiten zu erkennen“²⁾.

Сей закид, зроблений розв'язці Russell-а, вповні оправданий. Крім того в тій розв'язці є й фальшиве твердження: „sinulos ist die Annahme, eine Menge sei ein Element ihrer selbst oder sie sei es nicht“. Russell не попав на розрізнення між „subtinere“ й „continere“, та вичував, що саме тут криється „карколомний скрут“, і тому відкинув оба члени суперечності: бути, або не бути своїм власним елементом (що логічно недозволене).

Думаємо, що ми нашою розв'язкою сповнили всі бажання К. Grelling-а. Ми, логіки зі „старої школи“, можемо сміло поглянути в лице новочасним логікам-математикам і сказати їм: Нема ніяких парадоксів у вашій науці про множини, а є тільки ваші логічні похибки.

Притім ми з одної сторони відчуваємо просто несмак, що такі марні паральогізми уходять за „парадокси“, для пояснення яких треба би аж нові логічні теорії вишукати, про котрі треба би аж цілі книжки писати... З другої сторони розуміємо, як се могло статися. Прѳтот фѳѳдос тут у змішанню математики з логікою.

Ось як пише Russell про відносини між математикою і логікою:

„Mathematik und Logik waren, historisch gesprochen, zwei ganz getrennte Arbeitsgebiete. Die Mathematik hing mit Naturwissenschaften, die Logik mit den Geisteswissenschaften zusammen. Aber beide haben sich in moderner Zeit entwickelt. Die Logik wurde mathematischer, die Mathematik logischer. Infolgedessen ist es heute ganz unmöglich, einen Trennungsstrich zwischen beiden zu ziehen. Tatsächlich sind sie eins. Sie unterscheiden sich wie der Knabe und der Mann: Die Logik ist die Jugend der Mathematik und die Mathematik ist das Mannesalter der Logik. Gegen diese Auffassung wehren sich die Logiker, die ihre Zeit mit dem Studium der klassischen Texte verbracht haben und daher unfähig sind, eine Arbeit mit symbolischer Beweisführung zu verstehen...“³⁾.

¹⁾ О. с. Стр. 48.

²⁾ Ibid. Стр. 49.

³⁾ О. с. Стр. 196.

В тих словах стільки правди, що деякі математики так собі думають про відношення математики до логіки. Але що отся їх думка розминається з дійсністю, на се хиба не може бути яскравішого доказу, як той факт, що всі математики світа на протязі 20 і кількох літ не могли собі дати ради з „парадоксами“, котрі виринули при розвою науки про множини,—тільки тому, що на властиву розвязку тих „парадоксів“ може нас навести лише логіка, а ніколи математика.

Вдійности математика так відноситься до логіки, як species до genus: математика се тільки одна з галузей логіки. Математика з природи річи має вузший горизонт, як логіка. Тенденція деяких новіших логіків, щоби всякі логічні елементи й процеси виражати символами на взір математичних формул, дала як окончний вислід „математичну логіку“. Математики, що так скажемо, кинулись до логіки і „закупували“ її, наче свій нововідкритий терен, — у тім переконанню, що математика й логіка се „одно“, ба навіть, що логіка так відноситься до математики, як дитина до зрілого мужа...

Одначе коли порівнуємо отсю їх логіку з історичною логікою, то зараз бє в очи відмінний духовий характер обох тих логік. Відчуваємо необхідну потребу специфікувати їх. Логіка нинішніх математиків се „математична логіка“, а історична логіка се „психологічна логіка“. Математики, що для психологів зовсім ясне, внесли в логіку свою конструкцію ума — ума, котрий легко й геніяльно оперує поняттями, оскільки їх проєкціонуємо в предметний світ, легко їх розуміє й виражає на взір математичних формул, зате він менше чуткий, або й зовсім нечуткий на субтельніші психологічно-логічні вартости й нюанси понять.

В математиці привикли математики оперувати поняттями наче бездушними елементами, з котрими можна робити математичні комбінації, — а тої своєї прикмети математики не позбуваються ні в своїй логіці. Якби не те, то піднесені їх „парадокси“ ніколи не були би виринули, а якщоб виринули, то небавом були би й належно розв'язані.

Замість шукати за ключем розв'язки тих „парадоксів“ між психологічно-логічними елементами, математики намагаються розв'язати їх у „дусі“ математики, шукаючи нових, дуже складних і неясних теорій, нових „типів“ понять, і тою окружною, далекою дорогою наближуються, повертають до психологічної логіки, котру узнали за „вмерлу“...

Що в своїому засліпленню так легко покинули, се приходиться їм наново відкривати, але з великими труднощами й тільки частями.

Ми бачили, що для розв'язки новітніх математичних парадоксів не треба ніяких нових теорій, ніякої нової науки про „типи“. Сі „типи“ вже давно відкриті, упорядковані й математикам відомі — сеж genus, species, individuum, зміст і обєм поняття, середник і предмет думання, ordo logicus і ordo realis. Тількиж треба здобути собі вправу вирізняти їх також у суб-

тельнійших випадках, одначе сього математичні студії не можуть дати.

7. Се, що ми сказали про слабу сторону „математичної льогіки“, відноситься не тільки до її „парадоксів“, але до її цілості. Субтельнійших психольогічно-льогічних елементів і процесів вона взагалі не аналізує, не знає їх. А наслідки того такі, що її мова тут і там не досить точна; не ставить важних розріжнень, котрі засадничо, ясно і коротко зясували би справу, а замість того тільки кружляє довкола властивої розвязки — наче той сліпець, що руками, а не очима, визначує собі дорогу. Так н. пр. „психольогічна льогіка“ мусіла би проскрибувати навіть деякі основні дефініції „математичної льогіки“. Russell подає ось яку дефініцію числа:

„Eine Zahl ist etwas, das die 'Zahl einer Menge ist'“¹⁾

Хоч Russell виразними словами борониться проти того, все-таки сю дефініцію треба узнати за типово тавтольогічну, за „circulus vitiosus“. Вона має анальогічну будову до дефініції: „Прикмета се щось, що є прикметою якоїсь річі“. Не є красшою й дефініція: „Die Zahl einer Menge ist die Menge aller ihr ähnlichen Mengen“²⁾.

До того отя дефініція ще й фальшива, а властиво зле висказана, як се опісля побачимо.

Дефініція: „0 ist die Menge, deren einziges Element die Nullmenge ist“³⁾ також тавтольогічна (авжеж „Nullmenge“ се те саме, що „0 ist die Menge“). Число 0 не має ніякого об'єму, т. зн. що до його об'єму не належить ніякий елемент. Те саме на іншому місці каже про 0 й Russell:

„Wir brauchen ein Bündel, das die Menge enthält, die keine Elemente hat: dieses Bündel gibt uns die Zahl 0“⁴⁾. Отже правильно дефініцією числа 0 буде: „0 се множина, яка не має ніякого елементу“.

Пригляньмося викладови Russell-а, де він хоче зясувати суть поняття „число“: „Viele Philosophen nehmen sich bei diesem Unterfangen tatsächlich vor, die Anzahl zu definieren, was etwas ganz anderes ist. Zahl ist das Eigentümliche an den Zahlen, wie Mensch das Eigentümliche an den Menschen ist. Eine Anzahl von Dingen ist nicht ein Beispiel für eine Zahl, sondern für irgend eine besondere Zahl. Ein Trio von Menschen ist ein Beispiel für die Zahl 3 und die Zahl 3 ist ein Beispiel für eine Zahl; aber das Trio ist kein Beispiel für eine Zahl...“

Eine bestimmte Zahl ist nicht identisch mit einer Kollektion von so viel Elementen, wie diese Zahl beträgt. Die Zahl 3 ist nicht identisch mit dem Trio Brown, Jones und Robinson. Die Zahl ist etwas, das alle Trios gemeinsam haben und sie von anderen Kollektionen unterscheidet. Eine Zahl ist etwas, das gewisse Kollektionen charakterisiert, nämlich diejenigen, die diese Zahl haben“⁵⁾.

¹⁾ О. с. Стр. 19.

²⁾ Ibid. Стр. 18.

³⁾ Ibid. Стр. 23.

⁴⁾ Ibid. Стр. 17.

⁵⁾ Ibid. Стр. 11.

Сей виклад робить на лєогіка зі школи „психольогічної лєогіки“ таке вражіння, яке на граматику робив би виклад про будову мови, колиб, замість подати схеми деклінації й конюгації, пояснювати флексійні форми мови від нагоди до нагоди: що „бути“ не те саме, що „були“, а „чоловік“ не те саме, що „чоловікови“...

На всякому полі досліду треба стреміти до найвисших правил, бо тільки так можна те поле досліду належно опанувати умом.

Льогік зі школи „психольогічної лєогіки“ зясував би те, що Russell у наведеному викладі хотів і мав пояснити, ось як:

Число можемо собі подумати загально, без означення його одиниць: „число“.

А можемо собі подумати й означене число: 3, 7, 9...

Загально подумане число відноситься до означеного, як *genus* до *species*, і тому льогічний зміст загально подуманого числа належить до льогічного змісту кожного означеного числа: 3 се „число“, 7 се „число“, 9 се „число“... (Се те, що хотів Russell зясувати реченням: „Die Zahl ist das Eigentümliche an den Zahlen, wie Mensch das Eigentümliche an den Menschen ist.“)

Означене подумане число є ще також загальним (загальність вузшого обєму): 3 відноситься до кождої трійки, оскільки ті трійки здійснені в реальному світі (три оріхи вкупі, три звізди...), або хочби тільки подумані як існуючі. Трійка: Brown—Jones—Robinson се конкретне число, конкретне 3.

Дуже важною річю є, щоби призвичаїтися при означених числах розріжнювати їх зміст і обєм.

Числа — як взагалі всі поняття — мають свій зміст і обєм. При інших поняттях нема тут такої нагоди для плутанини, як при числах.

Зміст числа 3 се те, що те поняття виражає нам якраз 3 одиниці вкупі, а не 4, 7, 9 одиниць.

Обєм числа 3 се його аплікаційна вартість: число 3 стосуємо до всіх трійок, які є здійснені в реальному світі, або хочби тільки подумані як існуючі.

Отже також при числах, як і при інших поняттях, треба розріжнати емпіричний і льогічний обєм. До льогічного обєму числа 3 належать усі льогічно можливі, чито подумані трійки. Тих трійок є без кінця, а сума їх одиниць а *fortiori* буде безконечною. До емпіричного обєму числа 3 належать тільки ті трійки, котрі є здійснені в реальному світі. Скільки тих трійок є, се годі подати (бо навіть якщоб математичне безконечне далось здійснити, то ще з того не слідувало би, що воно якраз здійснене в реальному світі). В практиці звичайно приходять числа сполучені з якимись іншими поняттями, як н. пр. кут, трикутник, планета, чоловік.

У таких звязках число 3 може мати аплікаційну вартість (обєм) від 0 до n , залежно від того, скільки є таких трійок, які означає. Н. пр. 3 вежі Айфеля в Парижі ... 0 (аплікаційна вартість 0, бо нема трьох веж Айфеля); 3 перші дні в тижні, коли маємо на думці один тиждень, ... 1; коли два тижні, ... 2,

коли місяць, ... 4, коли рік, ... 52 (ті числа означають аплікаційні випадки).

Число 3 відноситься до всіх трійок, що становлять його об'єм (без різниці, чи се будуть конкретні трійки, чи тільки подумані), як се в старій логіці кажеться, *distributivo modo*: 3 означає кожду трійку, але кожду зокрема, а не всі трійки разом, не їх суму (*modo colectivo*). Коли маю 10 громад-ок оріхів, у кожній громаді по 3, то 3 відноситиметься до кожної тої громадки зокрема, а не до всіх громадок разом і не до числа всіх оріхів. Всіх громадок буде 10, а не 3, а всіх оріхів буде 30, а не 3.

Поняття „множини“ може бути стосоване як до змісту, так до об'єму чисел. Треба дуже зважати, щоби притім не попасти в баламутство, тай треба ясно говорити, щоби в інших не спричинити баламутства. „Множина“, застосована до змісту числа 3, є ідентична з числом 3, має тільки 3 елементи (одиниці). Назв'їм ту множину буквою p .

„Множина“, застосована до об'єму числа 3, містиме в собі всі трійки, чито всі множини p . Означім ту висшу множину буквою N . Бачимо, що p і N се дві зовсім відмінні множини: p до N відноситься як елемент до своєї множини. А ніяка множина не може бути своїм власним елементом, отже ніколи не може бути $p = N$. У нашім примірі з оріхами p виносило 3, а N виносило 10 (10 трійок). „Множина“, застосована до об'єму числа p , буде сумою всіх p : $N = p + p + p + \dots + p$.

Слідує з того, що кожде число є для свого об'єму елементом, а не сумою, чито множиною тих елементів.

Коли по сім викладі приглянемося дальшому викладови Russell-а, то вмить спостережемо, що він на деяких місцях похибив, а властиво невідповідно висловлюється — саме з того приводу, що не відріжнив змісту чисел від їх об'єму. Він твердить: „Die Zahl eines Paares ist somit die Menge aller Paare. In der Tat: die Menge aller Paare ist die Zahl 2.“¹⁾ „Число одно пари“, „число 2“ се наша множина p ; а „множина всіх пар“ се наша множина N . Коли сей примір Russell-а виразити числами, то буде $p = 2$, а $N = \infty$ (сума всіх можливих двійок є безконечна).

Так ті слова Russell-а кажуть себе розуміти. Сам автор инакше їх розуміє. Слова „die Menge aller Paare“ мають означати не „суму всіх двійок“, але „множину кожної двійки зокрема“. Яка се неприродна мова! І пощож толкувати множину всіх двійок *distributivo modo*, коли се для кожного а priori ясне, що кожда двійка є власне через те двійкою, що має два елементи (одиниці)?!

Повернім до дефініції:

„Die Zahl einer Menge ist die Menge aller ihr ähnlichen Mengen“.

І тут автор хоче, щоби ми його слова „die Menge aller ihr ähnlichen Mengen“ розуміли *distributivo modo*: „множина кожної

¹⁾ О. с. Стр. 18.

до неї подібної множини“. Так требаж було авторови сказати ясно :

„Число якоїсь множини се множина кожної до неї подібної множини“. Була би се дивоглядна дефініція, де те саме поняття „множина“ в тім самім значінню приходило би аж три рази. Власне тому наш ум борониться проти такої нісенітницї, й шукає якогось инакшого змислу поданої дефініції. Бере слово „ihre“ за таке, котре відноситься до першого слова „Menge“, а слово „aller“ бере *collectivo modo*, й виходить, що „число якоїсь множини“ се наше n , а „множина всіх до неї подібних множин“ се наше N . Так виходить фалш.

Чому математикам не вдоволитися би дефініцією:

„Число якоїсь множини се сума елементів тої множини“?

Чи конче треба в дефініціях числа, зера, множини підносити їх обємову характеристику? Авжеж та характеристика уходить за сам орозумілу, й тому в дефініціях (инших понять) не підносимо її.

З наведених дефініцій Russell-а видно, що новійші математики відчувають потребу звернути увагу на обєм чисел. І слушно. Алеж для сеї ціли більше повчаючим було би повести виразне й засадниче розрізнення між змістом і обємом чисел, ніж кружляти довкола сеї проблеми від нагоди до нагоди.



De
Zacharia Kopystenskyj

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

(Dissertatio dogmatico-historica)

§ 4. Analysis Palinodiae.

44. Iam Petrov, qui vetustissimum apographum Palinodiae Academiae Kijoviensi a Sčeholov donatum descripsit, 30 notas in margine manuscripti animadvertit, quae ad opus Marci Antonii de Dominis¹⁾: „De Republica Ecclesiastica libri 10“ intitulatum, cuius pars prima (lib. 1—4) Londoni apud Joannem Billum ex officina Nortoniana a. 1617 in lucem prodit, referuntur. Praeterea ipse auctor Palinodiae expresse Marcum Antonium

¹⁾ Marcus Antonius de Dominis (Господничичъ) nobili familia in Arbe Dalmatiae a. 1560 natus, in collegio Illyrico Loretano studuit, dein Paduae, ubi in Societatem Jesu intravit et tamquam novitius facultate docendi philosophiam, rhetoricam et mathematicam propter suum eximium talentum praeditus est (1579). Mox tamen vitae regulari valedixit et saecularisatus est (1597) propter causas, quae hodie varie interpretantur et inter quas etiam calvinisticae novitates suspicantur. Tamquam episcopus Segnensis (Zeng), postea metropolitanus Spalatensis (1600) in conflictum cum S. Rota Romana incidit, qui eum ultimo ad totalem apostasiam duxit. Iam a. 1612 debuit de Dominis Nuntio Apostolico Venetiae promittere se non mandaturum fore typis opus contra R. Sedem „De auctoritate Summi Pontificis“, ubi in lite de iurisdictione inter R. Pontificem et Rempublicam Venetianam de Dominis se pro ultima declaravit. Impulsiva natura Marci Antonii summum apicem attingit a. 1614, quando post longam litem cum episcopo Trauensi B. Marco Andrucci, cui de suis redditibus annuis (3000 aureis) sextam partem solvere a S. Rota iussus est, illum interdicto ferit simulque paratum sese declaravit dignitati suae abdicare. Quae propositio Romae acceptata est sub conditione, ut personaliter sese sisteret et resignaret. Quod facere Marcus Antonius renuit probabiliter ex timore processus iudicialis coram tribunali S. Inquisitionis, ubi ante non multos annos a suspitione haeresis vix se purgaverat. Anno 1615 subito disparuit a sua sede metropolitana venitque Venetiam, exinde autem veste mutata a cive anglicano concomitatus per viam terrestrem Germaniam et Hollandiam peragrans, exeunte a. 1616 Londonem venit. Heidelbergae Marcus Antonius

de Dominis quinque citat¹⁾), remittendo lectorem ad eius opus. Inde conclusionem Petrov fecit inter Palinodiam Zachariae et Rempublicam Ecclesiasticam de Dominis esse multas congruentias, praecipue quoad generalem ordinem dispositionis materiae et argumentorum. „Ibi et hic—dicit Petrov—ab initio sermo est de aequalitate Apostolorum inter se, de apostolica successione omnium episcoporum, de aequalitate eorum inter se secundum legem divinam, deinde de ecclesiasticis praerogativis metropolitaram et patriarcharum, de aequalitate patriarcharum, de synodis, denique de illegitimis praetendentiis paparum in summam potestatem ecclesiasticam, de abusibus deque defectionibus Romanae Ecclesiae et aulae pontificiae. Zacharias Kopystenskyj sumpsit non solum separatas partes e Marco Antonio, sed etiam methodum construit duarum priorum partium Palinodiae“²⁾). Haec tamen sententia Petrovi superficialis est et inde provenit, quod auctor opus Marci Antonii ipse non trivit manibus neque occa-

manifestum ad catholicos episcopos publicavit, in quo rationem protectionis suae in Angliam exponit (insertum primo libro „De Republ. Eccl.). A rege Jacobo I benigne acceptus, formaliter in cathedrali S. Pauli Londoni ad ecclesiam anglicanam transiit, sed non longe ibi mansit. Quamquam beneficiis honoribusque decoratus, interno desiderio revertendi ad Ecclesiam catholicam resistere non potuit, quod verificatum est, cum Gregorius XV, eius amicus, Sedem Romanam ascendit. Per legatum hispanicum Londoni, Don Emmanuel Henriquez, cum faustum nuntium accepisset se benigne ad Ecclesiam catholicam esse accepturum, Angliae valedixit et per Parisias, Marsiliam revertit Romam, ubi solemniter haeresim abiuratus impositaque poenitentia, absolutus et in sinum Ecclesiae receptus est (1622). Attamen post mortem Gregorii XV innovatus est processus S. Inquisitionis cumque tentamen operis contra propriam haeresim disparuit, antequam sententia iudicis lata sit, in castello S. Angeli ob inflammationem pulmonum mense Septembri a. 1624 mortuus est. Finito processu et lata sententia iudiciali cadaver eius simul cum libris Romae in Campo Florum combustum est. Tempore apostasiae prodit in lucem opus Marci Antonii: „De Republica Ecclesiastica libri 10, tribus partibus Londoni 1617 (l. I-IV), 1620 (l. V-VI), 1622 (l. VII-X), ubi negatur primatus Petri eiusque successorum in Sede Romana, cui opponitur collegium episcopale sive oligarchia ecclesiastica, S. Scriptura tamquam unicus revelationis fons traditur, externa iurisdictio Ecclesiae in rebus civilibus negatur, sacramenta (praeter dua), remissio peccatorum, vita monastica etc. repudiantur. Cf. Alfred Reumont, Beiträge zur italienischen Geschichte VI, Berlin 1857. p. 315-318; Dr. Joh. Friedr. Schulte, Die Geschichte der Quellen und Litteratur des kan. Rechtes. Stuttgart 1880. III/l. p. 471-475: Nauks-Realencyklop. sub voce.

¹⁾ Cf. P. И. Б. IV, 546, 668, 938, 1166, 1176.

²⁾ Н. Петровъ, Сплѣтскій Архіеп. М. А. Господѣвичъ и его значеніе въ южнорусской лѣтературѣ XVII в. — в Пам. Русск. Старины Батюшкова. Спб. 1885, VII. Холмская Русь, 301.

sionem nactus est exactam comparationem inter illud et Palinodiam Zachariae instituere. Ideoque animadversiones Petrovi solummodo in genere quoad influxum Marci Antonii, quem ille primus detegit, non singillatim quoad partes doctrinae, quas Zacharias mutuatus est, verae sunt. Non indicavit enim Petrov, quas separatas partes Zacharias e Marco Antonio ad suam Palinodiam sumpsit. Quoad methodum autem, secundum quam construxit Zacharias duas partes Palinodiae, omnino erravit Petrov. Certum enim est ex antea dictis methodum Palinodiae non secundum Marcum Antonium, sed secundum Leonem Kreuzam constructam esse et vero quoad omnes quattuor partes. Quod autem primam partem Palinodiae, quae multa ex opere Marci Antonii „De Republica Ecclesiastica“ habet, attinet, Zacharias maxime hausit illa argumenta scripturistica et patristica, quae ibi in cc. 6, 7, 8 primi libri inveniuntur, quibusve labefactari videantur catholici et Kreuzae in probandis textibus S. Scripturae: de aedificatione Ecclesiae Mt. 16, 18; de potestate clavium soli Petro data Mt. 16, 19; de potestate pascendi soli Petro data Jo. 21, 16. Denique nonnulla ex cap. 11 libri primi „De Republica Ecclesiastica“ excerpsit Zacharias ad suum articulum 5 capitis II partis primae Palinodiae ita, ut duo capita illius partis praecipue e Marco Antonio sint sumpta, tertium autem caput ex libris liturgicis contra argumentationem Kreuzae ex iisdem libris testimonia continet.

Ne vaniloqui simus, afferamus parallelos textus, qui apud Marcum Antonium ex una et apud Zachariam Kopystenskyj ex altera parte habentur.

1. Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam
(Mt. 16, 18)

45. M. Antonius de Dominis intitulavit cap. 6 primi libri sui operis „De Republica Ecclesiastica“ hoc modo: „Consideratur locus ille: Tu es Petrus et super hanc Petram aedificabo Ecclesiam meam, Mt. 16“. In 52 incisuris huius capitis praeter alias accidentales quaestiones triplicem explicationem nominis „petra“ dare conatur, scilicet a) petram significare Christum (inc. 7-11), b) petram significare fidem de Christi divinitate, quam Petrus confessus est (inc. 12-22), c) petram significare ipsum Petrum, sed non sensu exclusivo, quia et alii Apostoli fundamenta Ecclesiae dicuntur (inc. 23-30). Ex aliis quaestionibus in hoc capite motis concedit M. Antonius ad Petrum proxime et directe dirigi verba Christi (inc. 3) negatque mutationem nominis esse aliquod primatus signum (inc. 51-52).

Zacharias Kopystenskyj omnes tres explicationes nominis „petra“ e Marco Antonio sumpsit, praefereudo tamen alteram¹⁾, quam fusiore calamo in articulo I capitis I partis primae fere ad verbum prosequitur.

а) „Petra“ — fides vel confessio fidei (prima explicatio)

Marcus Antonius de Dominis, „De Republica Ecclesiastica“ с. 1. п. 12, 13, deinde п. 9, 7:

Zacharias Kopystenskyj, Palinodeia, lib. I. cap. I. art. I:

46. ...Chrysostomus (Hom. 55 in Mt. et Ser. de Pent.): Super hanc, inquit, petram aedificabo Ecclesiam meam id est fidem et confessionem. p. 47.

...addam ipsis adhuc Chrysostomum (de Pent. tom. 3). Tu es Petrus et super hanc Petram non dixit (inquit Chrysost.) super Petrum; non enim super hominem, sed super fidem aedificavit Ecclesiam suam. Quid autem erat fides? Tu es Christus filius Dei vivi: Petram vocavit Ecclesiam fluctus susipientem et non titubantem; etenim Ecclesia tot suscipit tentationes, non tamen vincitur.

Cyrillus (l. 4 in Is. or. 2): Petram opinor nihil aliud, quam inconcussam et firmissimam discipuli fidem vocavit. Gregorius Nysenus sic loquitur: Petra fidei Christus, tamquam fundamentum, ut ipse Dominus ait ad principem Apostolorum: Tu es Petrus et super hanc Petram

..приводимо: напредъ, Златоустого святого, который, въ бесѣдѣ 54 на главу 16 Матфея, слова ты Христовы выкладаючи мовить: „я тобѣ мовлю, ты естесь Петрѣ, и на томъ камени, збудую церковь мою, то есть на вѣрѣ вызнанья“. — Р. И. Б. IV, 342.

...На томъ камени, рекль, на пѣтрѣ: не на челоуѣцѣ бовѣмъ, але на вѣрѣ збудоваль церковь свою. А штожь была за вѣра? Тая: ты естесь Христость Сынъ Бога живаго. Каменемъ нареклъ церковь, навалности приймающую и нехвѣющуюся. Церковь абовѣмъ Христова преслѣдованья вшелякии пріймуеть, еднакъ незвитяжона заставаеть. — Р. И. Б. IV, 343.

...Курилль, Александрійскій патріарха, въ діалогяхъ своихъ зъ Ерміемъ въ книгѣ 4, мовячи въ тыи слова: „камень, розумѣю, не иншее што назваль, ено ненарушоную и мощную ученика вѣру...“ Григорій святыи Нисскій: „камень — мовить — вѣры Христость, якъ фундаментъ; якъ самъ Христость Господь до вер-

¹⁾ На овыхъ еднакъ двоухъ остатныхъ, якъ найпристойнѣй до интенціи словъ Христовыхъ споряженыхъ, власне полагаемъ, же черезъ камень той, гды мовить Исусъ Христость: „на томъ камени збудую церковь мою“ — самого Христа або вѣру и вызнанье, отъ Петра учиненное, отдѣлае, безъ жадного отношеня до особы Петровы взятое, розумѣмо. — Р. И. Б. IV, 341-342.

aedificabo Ecclesiam meam: super confessionem videlicet Christi, quia dixerat: Tu es Christus filius Dei viventis. Epiphanius fundamentum Ecclesiae facit Petri confessionem. Locum habes infra n. 50.—De Rp. Eccl. p. 66. n. 50. Epiphanius (haer. 59): Quia, inquit, confessus est Christum filium Dei viventis et audivit: Super hanc Petram aedificabo Ecclesiam meam.—De Rp. Eccl. p. 66. n. 50. Damascenus Petrum alloquens sic habet: Tu es Christus, haec est fides recta et inconcussa, super quam Ecclesia est firmata, ex qua digne cognomen accepisti. Beda.... (omittitur apud Zachariam Kopystenskyj). Theophylactus in hunc locum: Quia, inquit, confessus est Petrus ipsum filium Dei, dicit Dominus hanc confessionem, quam confessus est, fundamentum futurum fidelium, ita ut omnis homo conditurus domum fidei, hanc confessionem fundamenti loco sit substracturus etc.—De Rp. Eccl. p. 47. n. 12.

Augustinus (Tr. 10 in ep. Jo.): Videte, quae laudes prosequantur hanc fidem: Tu es Petrus et super hanc Petram aedificabo Ecclesiam meam. Quid est aedificabo super hanc Petram Ecclesiam meam? Super hanc fidem, super id, quod dictum est: Tu es Christus filius Dei vivi; super hanc Petram inquit fundabo Ecclesiam meam.—De Rp. Eccl. p. 47. n. 12.

ховного апостола мовить: ты естесь Петръ и на томъ камени збудую церковь мою, то есть на вызнанномъ Христъ, ижъ рекль былъ: ты естесь Христось Сынъ Бога живаго“. Божественный Епифаній, въ ереси 59: „ижъ—мовить—вызналь Петръ Христа Сыномъ Бога живаго, услышалъ: на томъ камени вѣры збудую церковь“. Θεοδωριτῆ, в книзѣ своей на Пѣсни Пѣсней, камень называетъ—„вѣры побожность правды вызнание“. Дамаскинъ, святой, въ словѣ на Преображеніе Господне: „Ты—мовить—естесь Христось Сынъ Бога живого. Тая есть мощная оная и непопорушная вѣра, на которой, яко на Петръ, то есть на камени, церковь есть уфундована, которой то пѣтрѣ ἐλαξίως Πέτρος ἐλώνυμος γέγονας, то есть слушне тезоименить стался Петръ“. Θεοφιλὰκτῆ святой, въ выкладѣ гл. 6 Матѳея: „ижъ вызналь Христа Сыномъ Божиимъ Петръ, рекль до него Христось, же тое вызнание, которое вызналь, фундаментъ будетъ вѣруючихъ; такъ каждый чловѣкъ, который захочетъ домъ будовати, той фундаментъ заложити повинень будетъ.—Р. И. Б. IV, 344.

...Августинъ святой, въ трактатѣ 10, на посланіе Іоанново: „смотримъ—мовить—што за похвала идетъ за того вѣрую? Ты естесь Петръ, и на томъ камени збудую церковь мою, на той вѣрѣ, на томъ, што речено есть: ты естесь Сынъ Бога живаго. На томъ камени—мовить—вгрунтую церковь мою“. Амвросій зась святой, въ толкованью главы 2 до Ефесеовъ: „мовить Господь до Петра: на томъ

Ambrosius (lib. 6 in Luc.): Fundamentum Ecclesiae fides est. Ait enim (de Incar. c. 5) fides est ergo Ecclesiae fundamentum; non enim de carne Petri, sed de fide dictum est, quia portae mortis ei non praevalerunt, sed confessio vincit infernum et haec confessio non unam haeresim excludit: Nam cum Ecclesia multis, tamquam bona navis, fluctibus saepe tundatur, adversum omnes haereses debet valere Ecclesiae fundamentum. — De Rp. Eccl. p. 49. n. 16. Hilarius (De Trin. l. 6): primum audiamus; Super hanc, inquit, confessionis Petram, Ecclesiae aedificatio est. Et paulo post: Haec fides Regni coelestis habet claves; haec fides Ecclesiae est fundamentum, per hanc fidem infirmiae adversum eam sunt portae inferorum etc. Prius vero dixerat (lib. 2. de Trin.) unum igitur hoc est immobile fundamentum; una haec est felix fidei Petra, Petri ore confessa: Tu es Christus filius Dei vivi: tanta in se sustinens argumenta veritatis, quantae perversitatum quaestiones et infidelitatis calumniae movebuntur.—De Rp. Eccl. p. 47. n. 12.

Gregorius (lib. 3. ind. 12. ep. 33): Vitam vestram in Petra Ecclesiae, hoc est in confessione Petri Apostolorum Principis, solidate. Item (lib. 35. Moral. c. 7) in Petra Moysis ponitur, ut Dei

камени збудую церковъ мою, то есть: на каеволицкой вѣры, признанью преустановляю вѣрныхъ до живота“. И въ книзѣ 6 на Луку евангелиста: „фундаментъ — мовить — церкви вѣра“. Тойже въ словѣ 5, о тайнѣ вѣленія Господня: „вѣра—мовить—есть церкви фундаментъ. Не о тѣлѣ бовѣмъ Петровомъ, але о вѣрѣ речено есть, ижъ брамы смерти не перепогутъ ей. Але признанье звытяжаетъ адъ, и тое признанье не одну ересь зноситъ. Церковь абовѣмъ многими навалностями, якъ добрый корабль, будучи ударяна, напротивъ всѣхъ ересей той свой выставуетъ фундаментъ“. Иларій, в книзѣ 2, о Троици святой: „едень теда той есть непорушонный фундаментъ, една тая есть щасливая вѣры опока, Петровыми усты признана: ты естесь Сынъ Бога живаго, такъ многи въ собѣ маючая доводы правды, якъ много зарутовъ превротныхъ и невѣрства потваровъ вынайтися мочи будетъ. ... Въ книгѣ зась о Пресвятой Троици, 6: „на той теда — мовить признанья опоцѣ церкви збудованіе сталося“. И еще тамже: „тая — мовить — вѣра царства небесного ключъ маеть, тая вѣра, што колвекъ на земли розвяжетъ, або звяжетъ и звязана будутъ на небѣ и розвязана. Тая вѣра церкви есть фундаментомъ. Тою вѣрою слабыми ставаются напротивъ церкви брамы адовы“, и прочая.—Р. И. Б. IV, 345—346.

Святой Григорій, епископъ Римскій, названный Двоесловъ, въ посланію 33, книги третій: „животъ вашъ — мовить — на камени церкви, то есть, на признанью Петра, верховного апостола, умоцнѣте“.

Speciem contempletur, qui nisi quis fidei soliditatem tenuerit, divinam praesentiam non cognoscit. De qua soliditate Dominus dicit: Super hanc Petram aedificabo Ecclesiam meam.—De Rp. Eccl. p. 47. n. 12. Felix 3 (ep. 3. tom. 1. pars 2) Christum loquentem inducit: Beatus es Simon Bar Jona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui est in coelis, et super ista confessione aedificabo Ecclesiam meam. Adrianus I. Quid enim praestabilius, inquit, quidve clarius et omni religione devotius, quam B. Petri primi pastoris Ecclesiae, felici confessione prolatae fidei, tenere fundamentum? Fundamentum (inquit magister gentium) aliud nemo potest ponere, praeter id, quod positum est, quod est Christus Jesus. Huius nimirum fundamenti immobilis soliditatem Beatus Petrus non carne et sanguine, sed Patre revelante de coelo confitendum declaravit, cum refutatis quorundam opinionibus, quid in discipulorum animis fides operaretur cunctorum cognitor exploraret, solus pro se et pro omnibus et pro unitate unius, testimonium fidei perhibuit dicens: Tu es Christus filius Dei vivi, qui mox confessionis praemium nulla interveniente mora adeptus et coeli Janitor et ligandi solvendique arbiter factus est animarum, statimque Dominus: Et ego dico tibi, quia tu es Petrus et super hanc Petram aedificabo Ecclesiam meam, super hanc inquit Petram, quam confessus es

И еще тойже въ главѣ 7, книгъ 35-тихъ нравоучительныхъ: „на камени—говоритъ—Моисей постановенья бываетъ, абыся поставѣ Божой присмотрѣлъ. Поневажъ если кто въры твердости мѣти не будетъ, бозской той притомности не узнаеть. О которой твердости Христосъ Господь говоритъ: на томъ камени збудую церковь мою“. Феликсъ Третій того имени епископъ Римскій (въ посланіи своемъ третемъ, тому 1, части второй) такъ Христа мовячого приводитъ: „блаженъ естесь, Сумоне варъ Јона, жетѣло и кровь не объявило тебѣ, але Отець мой небесный, и на томъ вызнаню збудую церковь мою“. То два папѣжъ зъ нами въ власной своей имъ справѣ на противъ отступниковъ. Придамъ и четвертого. „Што пристойнѣйшого, што оказалшого и надъ вшелякую збожность побожнѣйшого есть—говоритъ Адрианъ Первы й, епископъ Римскій—надъ то, якъ блаженного Петра, верховного пастыра церковного, щастливымъ вызнаньемъ вызнаной въры держати фундаментъ. Фундаменту (говоритъ учитель народовъ) иншого нѣхто не можетъ заложити прочъ того, который есть Исусъ Христосъ. Того то непорушного фундаменту твердость блаженный Петръ не зъ тѣла и кръве, але зъ объявленья Отца небесного до вызнаня подалъ. Гды, по знесеню нѣкоторыхъ общыхъ опѣній, што бы въ учениковъ его умыслахъ въра справовала, Всевилицъ выбудувалъ самъ за себе и за всѣхъ. Одинъ за едность свѣдоцтво въры выдалъ, мовячи: ты естесь Сынъ Бога Живаго, и натыхъ-мѣсть за вызнанье свое нагороды, безъ жадного на

et a quo vocabulo sortitus es dignitatem, super hanc soliditatem fidei Ecclesiam meam aedificabo. — De Rp. Eccl. p. 48. n. 13.

Nicolaus I ad Michaelem imperatorem ... (omissum). Joannes VIII hoc pacto scripsit ad Imperatorem (Joan. 87. act. ep. 54. tom. 3): Ut Deo nostro clemente auxiliante potentiae vestrae brachio triumphali Ecclesiam Christi voce supra Petram verae fidei fundatam tueri semper et ab inani crudelique Paganorum infestatione pio mentis defenderitis intuitu. Stephanus 6 (apud Bar. t. 10. an. 886. n. 26): Catholica, inquit, Christi et Dei nostri Ecclesia fundata super firmam petram apostoli videlicet Petri confessionem. Innocentius 2. Sic suam exorditur epistolam, quam ad Gallicanas direxit Ecclesias et eam dictavit Bernardus Clareaullensis (apud Bern. ep. 194): Testante Apostolo, sicut unus Deus, una fides esse dignoscitur, in qua tamquam immobili fundamento

иншій часть отлогу, доступиль, ставшися посполъ зъ другимъ и одверникомъ въ обѣтницы небеснымъ, и вязанья и розвязанья душъ узнавца. Гдыжь и заразь рекль до него Христось Господь: и я тобѣ мовлю, же ты естесь Петръ, и на томъ камени збудую церковь мою, на томъ, мовить, камени, которогось вызналъ и отъ которого доступилесь назвиска достойности, — на той твердости вѣры церковь мою збудую. То Адрианъ. Южь tedy отступникомъ не зъ нами справа, але зъ власными ими своими пастырьми, бискупами Римскими, которыи, надъ солнце яснѣй, то признавають, же не на Петрѣ, але на вѣрѣ и на вызнанью, отъ Петра учиненомъ, церковь свою Христось Господь збудовати обѣцалъ, на ней и збудоваль ...Приведу еще Иоанна Осмого, епископа Римского, въ посланіи своемъ 54-мъ, тому третого, такъ до цесара Константинопольского мовячого: „абы за ласкавою помощю Божією невзвтяженымъ велможности вашей раменемъ церковь, голосомъ Христовимъ на камени правдивой вѣры уфундованую, завжды защищати и отъ шкочливыхъ а окрутныхъ поганьскихъ наѣздовъ побожнымъ умыслу предсявзятьемъ боронити моглисте“. Стефанъ 6 зъ шестымъ епископъ Римскій, въ томъ десяткомъ Барнѣушовомъ въ року 886-мъ, числѣ 26-мъ: „каволицкая — мовить — Христа и Бога нашего церковь, уфундованая на мощномъ камени, то есть на Петра апостола вызнанью“. Иннокентій Вторый, епископъ Римскій, у Bernarda въ посланіи 194-мъ: „за свѣдительствомъ — мовить — апостоловымъ, якъ одинъ Богъ,

praeter quod nemo aliud potest ponere, firmitas catholicae Ecclesiae inviolata consistit; inde est quod Beatus Petrus Apostolorum princeps pro eximia huius fidei confessione audire meruit. Tu es inquam Beatus Petrus et super hanc Petram aedificabo Ecclesiam meam: Petram utique firmitatem fidei et catholicae unitatis soliditatem manifeste designans.—De Rp. Eccl. p. 48. n. 13.

одна вѣра быти узнана есть, на которой, якъ на непорушномъ фундаментѣ, прочь котораго нѣхто иншого положить не можетъ, трѣвалости церкви неподвижна заставаеъ. Оттоль то есть, же блаженный Петръ, верховный апостоль, для выборного вѣры той вызнанья, услышати заслужиль: ты естесь Петръ, и на томъ камени збудую церковь мою; презъ камень — твердость вѣры и каволицкой едности непорушность ясне означаючи. — Р. И. Б. IV, 346—349.

b) „Petra“—Christus (altera explicatio)

47. Quibus argumentis pro interpretatione „petra“ per fidem vel professionem fidei adiungit Kopystenskyj solummodo pauca deprompta etiam e Marco Antonio pro alia explicacione „petra“ per ipsum Christum, qui est principale fundamentum Ecclesiae ¹⁾).

Sed vis clarius adhuc audire Hieronymum loquentem? (Ps. 103.) Fundamentum, inquit, quod Apostolus architectus posuit, unus est Dominus noster Jesus Christus; super hoc fundamentum stabile et firmum et per se robusta mole fundatum,

Божественный Геронимъ, въ выкладѣ псалму 103: „фундаментъ — мовить — который заложиль апостоль архитектонъ, самъ одинъ есть Господь Иисусъ Христось; на томъ фундаменту, грунтовномъ и моцномъ и черезъ самого себе непорушне уфундованомъ будуется Церковь Христова“. Ровне зъ нимъ

¹⁾ То теды суть, яко سمو рекли, свѣдоцтва зъ писмъ святыхъ учителей церковныхъ Выходныхъ и Заходныхъ и самыхъ епископовъ Римскихъ, которыхъ всѣхъ одна и таяжъ есть наука, же не на Петръ чловѣцѣ збудована есть церковь Христова, але на вѣрѣ, визнаной презъ Петра, зъ обявленья ему Бозского; и на тыхъ потреба полагаги, яко на зданьяхъ доуцатиѣс, то есть декреталне реченныхъ. Всѣ абовѣмъ, якъ едными устами, мовять, же на словахъ побожности и на камени вызнанья, то есть, на овыхъ словахъ „ты еси, Христось Сынъ Бога Живаго“, ве на Петръ чловѣцѣ, не на тѣлѣ Петровомъ, але на вѣрѣ збудовалъ церковь свою Христось Господь. А же тежъ черезъ ты, отъ Христа Господа реченныи, слова „и на томъ камени збудую церковь мою“, на собѣ камени Христось Господь церковь свою збудувати обѣцалъ, и збудовалъ, вишь помененныхъ святыхъ учителей церковныхъ на доводъ привожу, которыи выразными словы того доводятъ — Р. И. Б. IV, 349—350.

aedificatur Christi Ecclesia. Cyrillus Alexandrinus considerans illa verba: Is. 33 — Hic habitabit in excelsa spelunca petrae fortis. Quinimmo, inquit, consentaneum est verbis vocari Dominum nostrum Jesum Christum in quo, tamquam spelunca quaedam vel ovium stabulum, Ecclesia intelligitur, habemus tutum et inconcussum, ita ut bene sit domicilium: Tu es enim inquit Servator, Petrus et super hanc petram etc. Tarasius Constantinopolitanus (In 7. syn. gen. act. 1) Quando quidem, inquit, video et considero, super hanc petram, Christum Deum nostrum, fundatam Ecclesiam etc. — De Rp. Eccl. p. 46. n. 9.

Augustinus (Ser. 13. de Ver. Dom.) Tu es Petrus; Simon quippe ante vocabatur, inquit, Hoc autem nomen ei ut Petrus appelleretur a Domino impositum est. Et hoc ut ea figura significaret Ecclesiam. Quia enim Christus petra, Petrus populus christianus: Petra enim principale nomen est; ideo Petrus a petra, non petra a Petro; quo modo non a christiano Christus, sed a Christo christianus vocatur, Tu es ergo inquit Petrus et super hanc petram, quam confessus es, super hanc petram, quam cognovisti dicens: Tu es Christus filius Dei vivi, aedificabo Ecclesiam meam, id est super me ipsum filium Dei vivi aedificabo Ecclesiam meam. Super me aedificabo te, non me super te... Item (Tr. 124. in Jo)

и Кириллъ святой Александрійскій, въ выкладѣ оныхъ словъ зъ Ісаіа пророка „сей вселится во высоцѣ пещерѣ камене крѣпка“: „пристойная — мовить — есть речъ разумѣти намъ, же ся въ словѣ томъ „камень“ Господь нашъ Іисусъ Христосъ называетъ, въ которомъ якобы яскиня якая або овчарня церковь разумѣтся, маючая безпечное и непорушное добре обварованое мѣшканье. Ты абовѣмъ, мовить Збавитель, естесь Петръ, и на томъ камени збудую церковь мою“. Божественный зась Тарасій, патріарха Константинопольскій: „зосѣмъ святымъ соборомъ вселенскимъ седмымъ уважаю — мовить — и вижу, же на томъ камени Христѣ Бозѣ нашемъ збудована есть церковь“. Божественный наконецъ Августинъ, въ трактатѣ на Іоанна 120-мъ: „для того — мовить — рекль Іисусъ Христосъ „на томъ камени збудую церковь мою“ ижъ рекль былъ Петръ „ты естесь Христосъ сынъ Бога живого;“ на томъ теды камени, которогось ты вызналъ, збудую церковь мою. Камень абовѣмъ былъ Христосъ, на которомъ фундаментъ и самъ Петръ есть набудованъ. Поневажъ фундаменту иншого нѣхто не можетъ положити, прочъ того, который есть положенъ, который есть Іисусъ Христосъ“. И зась тойже въ словѣ 13, о словахъ Господнихъ. „Затымъ — мовить — придаетъ „и я тобѣ мовлю“, якобы тежъ рекль, „поневажъ жесь ты мнѣ рекль „ты естесь Христосъ Сынъ Бога живого“, и я пре то тобѣ мовлю, же ты естесь Петръ“. Сумономъ передъ тымъ былъ

Ideo quippe ait Dominus, super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, quia dixerat Petrus, tu es Christus filius Dei vivi, super hanc igitur petram, quam confessus es, aedificabo Ecclesiam meam; Petra enim erat Christus, super quod fundamentum etiam ipse aedificatus est Petrus; fundamentum quippe nemo aliud potest ponere, praeter id, quod positum est, quod est Christus Jesus.— De Rp. Eccl. p. 45. n. 7.



званный; тое зась имя ему, абы Петромъ была звань, отъ Христа Господа наложено есть; и то абы тою фѣгурою значилъ церковь. Ижъ бовѣмъ Христось — камень, Петръ — людъ христіанскій. Пётра бовѣмъ началное имя есть, для того Петръ отъ пётры, то есть: каменистый отъ камене, а не пётра отъ Петра, не камень отъ каменистого. Якъ не отъ христіанина Христось, але отъ Христа христіанинъ называется. Ты естесь, теда мовить, Петръ, а на томъ камени, которогось вы- зналъ. на томъ камени которогось позналъ, мовячи „ты естесь Христось Сынъ Бога живого“, збудую церковь мою: то есть, на мнѣ самомъ, Сынъ живого Бога збудую церковь мою. На мнѣ збудую тебе, а не мене на тобѣ. — Абовѣмъ хотячи чловѣци будоватись на чловѣцехъ, мовили „я естемъ Павловъ, я Аполлосовъ, я Кифинъ“ то есть Петровъ — апостоль зась Павелъ, гды позналъ, же его предпочитаютъ, а Христомъ погоржають: „закъ ся — мовить — раздѣлили Христось? изали Павелъ за васъ укрижованъ есть, або во имя Павлово окрещенны естесе? Якъ не въ Павлово, такъ анѣ въ Петрово, але во имя Христово“. — Р. И. Б. IV, 350—352.

Finem imponendo suo primo articulo Zacharias Kopystenskyj recapitulationem facit prolatorum argumentorum in brevi syllogismo hoc modo: Ut Petrus sit aedificatus super petram, non autem petra super Petrum — ex illis igitur doctoribus Ecclesiae aliisque omnibus supra dictis cognoscitur: super fidem vel super confessionem fidei fundatam esse Ecclesiam et super Christum lapidem angularem, a quo Simon appellatus est Petrus¹⁾.

¹⁾ Абы Петръ збудованъ былъ на камени, а не камень на Петръ, зъ тыхъ теда учителей церковныхъ и зо всѣхъ иншихъ вышемено-

с) „Petra“ — ipse Petrus, sed non sensu exclusivo (tertia explicatio)

48. Deinde transitum facit Zacharias ad explanandam tertiam significationem vocis „petra“, quam catholici tenent: Petram esse ipsum Petrum, arguendo contra Kreuzam, quod ille probat quae nemo negat, scilicet nonnullos doctores tenere super Petrum Ecclesiam esse fundatam. Sed quo modo haec expressio intelligi debet, ostendit Zacharias in suo articulo secundo, e Marco Antonio de Dominis desumpto¹⁾.

Mar. Ant. de Dom. — De Rp. Eccl. cap. I. nn. 8, 12, 26.

Ubinam, quo modo et quando verificata fuerit haec promissio super Petrum innixam Ecclesiam esse et ab eo visibili regimine sustentari, nonnihil laborandum est et praeterea adhuc magis laborandum, ut ostendatur solum Petrum fuisse hoc Ecclesiae fundamentum.... adeo ut aliis Apostolis hoc non conveniat. — De Rp. Eccl. p. 53. n. 26.

Augustinus loquens de libro contra epistolam Donatistae (Retr. I. 1. c. 21). In hoc libro dixi in quodam loco de Apostolo Petro, quod in eo tamquam in Petra fundata sit Eccle-

Zacharias Kopystenskyj — Palinodia I. c. I. art. 2.

...гдѣ, коли и которыми словами Иисусъ Христосъ учиненую обѣтницу тую сполнилъ, и якъ сполненная тая обѣтница Петра святого церковнымъ монархою чинить..... Учинилъ тойже Иисусъ Христосъ тому же Сумонови обѣтницу, юже Петромъ названому, же мѣлъ дати ему ключъ царства небесного, гды до него реклъ „и дамъ тобѣ ключъ Царства небесного“. Не даль ему тогда, але толко обѣцалъ. Колижь даль? „Тогда, — мовить, божественный Теофиляктъ, — гды ему зо всѣми апостолами сполчене было речено: „которымъ отпустите грѣхи, суть имъ отпущены, и которымъ задержите, суть задержаны. — Р. И. Б. IV, 353—354.

Августинъ святой, въ главѣ 21, книги первой „Ретракціи“ (въ книжѣ напротивъ листу Донатового писаной): „реклемъ, мовить, на нѣкоторомъ мѣстцу о апостолѣ Петрѣ, же на немъ, якобы на-

ваныхъ выразне ѡдати дается: на ѡбрѣ або визнавань уфундовану быти Церковь и на Христѣ камени краеугольномъ, отъ которого Петромъ Сумовъ есть названъ. — Р. И. Б. IV, 352.

¹⁾ А ижь въ немъ того доводятъ, чога нѣхто не прить, же учителя церковныи нѣкоторые на Петрѣ Церковь Христову збудовану быти повѣдають, а якимъ способомъ мають разумѣти, въ наступуючомъ второмъ артикулѣ видочне за помощью Божию, зъ писмъ тыхъ же святыхъ учителей церковныхъ окажу. — Р. И. Б. IV, 352.

sia; qui sensus etiam cantatur ore multorum in versibus beatissimi Ambrosii, ubi de gallo galinaceo ait: Hoc ipsa petra Ecclesiae canente culpam deluit; sed scio me postea saepissime sic exposuisse quod a Domino dictum est, Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, ut super hanc petram intelligeretur, quem confessus est Petrus dicens, Tu es Christus filius Dei vivi, ac si Petrus ab hac Petra appellatus personam Ecclesiae figuraret, quae super hanc petram aedificatur et accepit claves regni coelorum. Non enim dictum est illi, Tu es Petra, sed tu es Petrus: Petra autem erat Christus, quem confessus Simon, sicut eum tota Ecclesia confitetur, dictus est Petrus — De Rp. Eccl. p. 45. n. 8. Theophylactus (in Mt. 16.): Quia inquit confessus est Petrus ipsum filium Dei, dicit Dominus hanc confessionem, quam confessus est, fundamentum futurum fidelium, ita ut omnis homo conditurus domum Dei, hac confessione fundamenti loco sit substracturus. — De Rp. Eccl. p. 47. n. 12.

опецъ, уфунудована церковь была. Але знаюся до того, жемъ потомъ многократъ такий выкладъ тымъ словами Панскимъ чиниль „ты естесь Петръ, а на той опецъ збудую Церковь мою“, абы на той опецъ разумно было, которую визналъ Петръ, мовлячи „ты естесь Христось Сынъ Бога живаго“, якобы Петръ, отъ тоей опоки названный, персону Церкви значиль, которая ся на той опецъ будуеть и взяла ключъ царства небесного. Абовѣмъ не есть ему речено „ты естесь опока“, але „ты естесь Петръ“, а опока былъ Христось, котораго гды визналъ Сумонъ, якъ его вся Церковь визнаваеть, названный есть Петромъ“. А Теофилактъ святыи на главу Матѳея 16 (которое мѣстце и противникъ, утявши ему конецъ, положиль): нагоражаеть — мовить — Господь Петрови, заплату великую ему даючи, же на немъ збудоваль Церковь. Поневажъ боѣмъ визналъ Его Сыномъ Божиимъ Петръ, рекъ, же тое визнанье, которогось ты визналъ, будетъ фундаментъ вѣрующихъ, такъ, ижъ кождый человѣкъ, который схочеть домъ вѣры будовати, той фундаментъ заложити будетъ повинень. — Р. И. Б. IV, 358-359.

Quia hic locus e Theophylacto citatur apud Kreuzam¹⁾ in favorem primatus, adiungit Zacharias longiorem explicationem textus, ex qua concludit non solum super Petrum, sed etiam super alios Apostolos aedificatam esse Ecclesiam secundum illa verba Ap. Pauli: superaedificati super fundamentum Apostolorum

¹⁾ Theophilactus na začało 67 u Mateusza: „nagrada Piotrowi Pan, daiać mu wielkie rzeczy, iż na nim ma budować Cerkiew“. Patrz, iako mowi Theophilact: „nie na wyznaniu Piotrowem, ale na Pietrze buduie Chrystus Pan Cerkiew. Nie boi się tak mowić, iako się niektorzy dzisiejszy boią. — Obrona jedności. — Р. И. Б. IV, 166.

et Prophetarum (Eph. 2, 20). Quod firmare conatur verbis S. Basillii et Origenis — Kreuzam autem carpit abscisionis textus. Deinde normam statuit, quomodo intelligi debent SS. Patres, scilicet secundum verba Christi, Patribus autem nulla monarchia, nisi unitas Ecclesiae ratione praedicationis verbi fuit nota, qua ratione Petrus fundamentum Ecclesiae intelligitur. Quae ratiocinatio Zachariae quoad sensum omnino concordat cum ratiocinatione Marci Antonii Spalatensis, cuius axioma est: nulla fundamenti ratio in Petro, quae sit ipsius propria¹⁾. Denique argumenta Kreuzae et ceterorum censet Zacharias esse „nimis vana, quae non alium odorem habent, quam odor superbiae et vanitatis“²⁾, argumentoque ad absurdum evertere conatur totam explicationem catholicam textus Mt. 16, 18 in hunc fere modum: Si ex Mt. 16, 18 probatur monarchia Petri, superfluum est efferre textum Jo. 21, 16 sqq. Quia Petrus iam semel monarcha factus non indiget nova institutione in sua monarchia.

Ulterius transit Zacharias ad argumenta patristica, quibus ostendere vult non super solum Petrum, sed super omnes Apostolos fundatam esse Ecclesiam, quae est thesis propria totius articuli secundi. Argumenta ad probandam hanc thesimerum e Marco Antonio desumit:

M. Antonius — De Rp. Eccl.
I. I. cap. 6 n. 44, 45.

Palinodia, p. I. cap. I. art 2.

Concedimus itaque Bellarmino, Baronio et ceteris hoc antecedens super Petrum promittitur aedificanda Ecclesia, sed negamus illam eorum communem consequentiam: Ergo Petrus est rector universalis totius Ecclesiae. Nondum enim eam a quaquam probatam vidi. Eius tamen falsitatem illo potissimum argumento convinci iam ostendo, quod difficile esse sibi cognovit et fassus est Bellarminus nimirum: Quemadmodum hoc loco Petrus dicitur fundamentum Ecclesiae, sic alibi dicuntur omnes

... показати еще знову поступую.. же не на самомъ Петрѣ, але на всѣхъ апостолахъ збудована есть Церковь Христова, гдыжъ не въ самомъ Петрѣ, але и въ иншихъ всѣхъ апостолѣхъ истится вшелякая належность фундаментовая, которая колвекъ Петровѣ належати найдована бываеъ. Кто абовѣмъ коли великое якое будованье на одномъ фундаменталномъ камени будованье видѣлъ? Хотяжъ бовѣмъ иногда нѣкотори будованя на одномъ живсмѣ камени великомъ набудованы бывають, лечъ то маеъ самому Христу належати. Божественный апостоль

¹⁾ De Rp. Eccl. lib. I. cap. 6. n. 37—49.

²⁾ ...тии ажъ назбыть марни суть, котори не иншии пахъ в собѣ мають, только съендъ пыхи и марнсти. — Р. И. Б. IV, 362—363.

Apostoli fundamenta Et non minus verificatur in aliis omnibus Apostolis omnis ratio fundamenti, quaecumque in Petro esse excogitetur, salvis Evangelii verbis, quam in ipso Petro. Quis enim maximi alicuius aedificii totum integrum fundamentum unico lapide constare vidit? Etsi interdum aliqua aedificia in firmo vivae petrae magnae solo, constituentur, id tamen soli Christo competere ait Paulus: Fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id, quod est Christus Jesus (1 Cor. 3, 11). Fundamentales tamen lapides, qui super tale solum lapideum vivum primi imponuntur, ad molem erigendam, plures sunt et non unus: Tales fuerunt omnes Apostoli, ut describit Joannes in fundamento coelestis Jerusalem (Apoc. 21), hoc est Ecclesiae etiam militantis, de quibus Paulus: supraaedificati supra fundamentum Apostolorum et Prophetarum (Eph. 2, 20). Item (1 Cor. 3). Ut sapiens architectus fundamentum posui, alius autem supraaedificet. Item (Eph. 4). Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos etc. in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi, id est Ecclesiae, quam Apostolus tunc aedificari intelligit, cum per Christi ministros, quorum varios gradus enumerat, infideles ad fidem reducuntur. Aedificatur igitur Ecclesia non solum super Petrum, sed super omnes, qui promovent fidei Christi propagationem. Cur vero idem Paulus diversa se arripere itinera asserbat, Ne super alienum funda-

Павель научаетъ, гды мовитъ: „основанія иного никтожь можетъ положить, паче лежащаго, еже есть Исусъ Христосъ“. Каменья зась фундаменталныи, которыйи на такомъ камени живомъ напервѣй въ будованю кладени бывають, многіи суть, а не одинъ. Таковыми были вси апостолове, яко описуетъ Божій Іоанъ евангелистъ, въ фундаментъ небесного Іерусалима, то есть въ Церкви оной триумфующой и сей воюющей, о которыхъ божественный апостоль Павель мовитъ: „назданіи на основаніи апостоль и пророкъ“. И зась тойже: „якожь премудръ архитекторъ основаніе положижъ, и инъ же назидаетъ“. И еще: „и той даде овы убо апостолы, овыже пророки, овыже евангелисты, овыже пастыри и учителя ко совершенію святыхъ, во дѣло служенія во созиданіе тѣла Христова“, то есть Церкви, которую божественный сей апостоль тогды будованю быти розумѣтъ, гды черезъ слугъ Христовыхъ, которыхъ рожныи стопнѣ выличаетъ, невѣрныи до вѣры привоженни бывають. Будуеть ся теды Церковь не на самомъ Петрѣ, але на всѣхъ, котории працюють въ вѣри Христовой розширеню. Што бовѣмъ и божественному апостолови Павлови за причина иншая, же ся удавалъ на розныи дороги, абы на чужомъ фундаментѣ не будовалъ, толко тая, же проповѣдь вѣры, отъ которого колвекъ апостола учиненную и принятую, фундаментъ быти розумѣлъ той, на которомъ ся Церковь будовала, ведлугъ ового: „Церкви же по всей Іудеи и Галилеи и Самаріи имущи миръ,

mentum aedificaret, nisi quia praedicationem fidei a quocumque Apostolo factam et alicubi admissam, fundamentum esse intelligebat, super quo Ecclesia exstrueretur? Iuxta illud (Act. 9). Ecclesiae quidem per totam Iudaeam et Galilaeam et Samariam habebat pacem et aedificabatur, ambulans in timore Domini et consolatione Spiritus Sancti replebatur. Argumentum numeri et virtutis credentium vocat Lucas Ecclesiae aedificationem. Quod etiam ipsemet Petrus explicavit dicens (1 Pet. 2). Ad quem (Christum) accedentes lapidem vivum, ab hominibus quidem reprobatum, a Deo autem erectum et honorificatum et ipsi tamquam lapides vivi supraaedificamini domus spiritualis. Quibus porro Apostolis non minus, quam Petro eandem competere metaphoricam fundamenti rationem, senserunt Patres fere omnes catholicae Ecclesiae propugnatores. Ignatius (Ep. ad Philad.). Una Ecclesia, quam suis sudoribus et laboribus fundarunt Apostoli a finibus terrae usque ad fines in sanguine Christi. Item (ad Magnesianos) Antiochiae enim primum discipuli appellati sunt Christiani, cum Petrus et Paulus fundarent Ecclesiam nimirum per Syriam. Sed priori loco Apostolos omnes in communi vocant orbis columnas. Tertullianus (l. 4. adv. Marc.) Lapides enim (Apostoli) et fundamenta, super quae nos aedificamur, exstructi secundum Paulum super fundamentum Apostolorum. Item (Hier.

будующійсь и ходячіи во страсъ Господни, и во утѣшеніи святого Духа умножашася“. Презъ тыи слова помноженъ личбы и силъ вѣрующихъ Лука св. Церкви будаванемъ называетъ, што тежъ и самъ Божій апостоль Петръ выразиль мовячи: „понеже вкусисте, яко благодь Господь. Къ нему же приходяще, камени живу, отъ чловѣкъ убо уничижену, отъ Бога же избранну, честну, и сами яко каменіе живо зиждите ся во храмъ духовенъ“... Которому писма святого вырокви и учителя церковный своею наукою подписуются, и то выразними словы визнають, же тая отъ Христа Господа будованью Церкви ужитая метафора не болшъ до Петра ся стягаетъ, нижли до иншихъ св. апостоловъ. Божественный Игнатій Богоносець въ посланіи своемъ до Филадельфиеновъ: „одна, мовить, естъ Церковь которую своими потами и трудами уфундовали апостолове, отъ конца земли ажъ до конца во крѣви Христовой“. И зась тойже, въ посланіи до Магнесіановъ: „во Антиохіи, мовить, напервой ученикове названи суть христіанами, кгда Петръ и Павелъ фундовали Церковь“. Тертуліанъ въ книзѣ на Марціана: „каменни суть апостолове и фундаментами, на которыхъ мы ся будуемо, набудовани, ведлугъ Павла, на фундаментѣ апостоловъ“. Оригенъ, въ первомъ своемъ на Матѳея трактатѣ: „если, мовить, на одномъ толко Петрѣ розумѣеть будоватись всей Церкви, што речешъ о Іоаннѣ, сыну Громовомъ, и о кождомъ зъ апостоловъ. Зажъ смѣти будемо мовити, ижъ противко

in Is. c. 2) Haec domus (hoc est Ecclesia) aedificata est supra fundamentum Apostolorum et Prophetarum. — De Rp. Eccl. p. 62. n. 44. Origenes (Tr. 1. in Mt. init.) expressim ante Hieronymum illud protulerat: Quod si super unum illum Petrum tantum existimas aedificari totam Ecclesiam, quid dicturus es de Joanne filio tornitru et Apostolorum unoquoque? Quia alioqui non audebimus dicere, quod adversus Petrum unum non praevaliturae sint portae inferorum, adversus ceteros autem Apostolos et praefectos praevaliturae sint, ac si potius in omnibus et singulis eorum de quibus dictum est, fit illud, quod dictum est: et portae inferorum non praevalerunt adversus eam. Chrysostomus (Ser. de Pent.) Columnae quidem erant (Apostoli) quoniam virtute sua Ecclesiae robor sunt, fundamentum autem, quia in confessione ipsorum fundata est Ecclesia, dicente Domino: Tu es Petrus. Hilarius (in Ps. 67) Sed quia in his Apostolis, inquit, bonae voluntatis esset affectus, perfecti ita sunt, ut et fundamenta Ecclesiarum fierent et columnae. Cyrillus sic loquitur (l. 4. in Is. Or. 2) Est enim omnium fundamentum et basis inconcussa Christus, omnia coercet ac continet, ut bene firma sint; in ipso enim omnes aedificamur, domus spiritualis compacti per Spiritum, in templum sanctum, in habitaculum ipsius, habitat enim in cordibus nostris, per fidem. Fundamenta enim proxima et vici-

самому одному Петрови не мѣли премочи брамы адовы, а противко другимъ апостоламъ и досконалымъ перемочи мѣли? Зажъ не рачей во всѣхъ и въ кождомъ зъ ныхъ, о которомъ то есть речено, ставается то, што речено есть „и брамы адовы ей не премогутъ“? Хризостомъ (въ словѣ на Пентикостію) мовить: „фундаментомъ суть апостолы, же на ихъ вызнанью уфундована есть Церковь“. Иларій св. (въ выкладѣ псалма 67): „але ижъ въ апостолѣхъ было — мовить — доброй воли спряжене, такъ были досконалыми, же ся фундаментами и филарми церквіи стали“. Божественный Кврилъ, патриархъ Александрійскій, въ словѣ 2, книги 4, на Ісаію пророка: „есть — мовить — всѣхъ фундаментомъ и филаромъ непорушнимъ Христость: все завстягаеть и задержуетъ, абы добре и мощно было. Въ немъ абовѣмъ всѣ будуемося въ домъ духовный, споени презъ Духа во Церковь Святую, въ мѣшканье Его. Мѣшкаеть абовѣмъ въ сердцахъ нашихъ презъ вѣру. Фундаменты тежъ приближшии и наприлеглѣйшии намъ розумѣны быти могутъ апостолове, евангелистове, очевистиі свѣдкове и слуги Слова, учиненныи на потверженье вѣры. Альбовѣмъ гды познаемо, же ихъ преданій наслѣдовати повинни естехмо, правую намѣй неотдаленую и вшеляко нездорожную отъ Христа вѣру заховемо“. И мало ниже тамъ же придаеть: „речено тежъ есть черезъ голось псаломника: „фундаменты его на горахъ святыхъ“. Барзо, мовить, слушне горами подобызаются свя-

niora nobis, intelligi possunt Apostoli et Evangelistae, oculati testes et ministri sermonis facti in confirmationem fidei: Nam ubi cognoverimus ipsorum traditiones esse sequendas, rectam et minime alienam aut deviam a Christo fidem servabimus. Et paulo post subiungit (Ps. 86) Dictum est idem voce Psallentis: Fundamenta eius in montibus sanctis. Optime sanctis montibus comparandi sunt sancti Apostoli et Evangelistae, quorum cognitio firmata est instar fundamenti posteris, non sinens eos, qui per ipsos irretiti sunt in reprobam fidem decidere. Augustinus (in Ps. 86) verba illa: Fundamenta eius in montibus sanctis exposuit in Apostolis et Prophetis. Et in civitate mystica Hierusalem (hom. 18. in Apoc.) ostendit duodecim portas et duodecim Angelos Apostolos esse et Prophetas, quoniam sic scriptum est, inquit, aedificati sumus supra fundamentum Apostolorum et Prophetarum, sicut Dominus dixit Petro: Super hanc Petram aedificabo Ecclesiam meam... Ambrosius (in Ps. 47) Petrum, Joannem et Jacobum vocat fundamenta Ecclesiae, turres et columnas. Et alibi loquens de septuaginta senioribus Moysis adiutoribus in regendo ait: (Tr. 42. mans 13) Quod in typo factum est, quoniam Spiritus Sanctus in die Pentecostes Apostolis se infudit, ut et ad fundandam Ecclesiam sapientes essent et ad regendam fortes. Nota et foundationem et regimen Ecclesiae, ad

ты апостолове и евангелистове, которыхъ познанье умощнилось на кштатъ фундаменту потомковъ, недопускаючи тымъ, которыи черезъ нихъ суть заняты въ превротную вѣру отпасти“. Августинъ, тыйже слова зъ псалму 86 „основанія Его на горахъ Святыхъ“ выкладаючи, выложилъ „на апостолахъ и пророкахъ“. Тойже зась въ бесѣдѣ 18 на Апокалипсисъ, въ мѣстѣ ономъ тайномъ Іерусалимѣ указываетъ дванадцать брамъ и дванадцать фундаментовъ — апостоловъ быти и пророковъ. Поневажъ такъ, мовить, есть написано: „набудованы естехмо на фундаментъ апостоловъ и пророковъ“, то есть на ихъ науцѣ. Божественный Амвросій въ выкладѣ псалма 47, Петра, Іоанна и Іакова называетъ фундаментами Церкви, твержами и филіарами. Тойже святыи въ трактатѣ 42 мовячи о седмидесяти старцахъ, помочникахъ Моисеовыхъ въ справованью люду Жидовского: „што ся, мовить, въ фигурѣ стало? Поневажъ Духъ Святыи въ день пятдесятный въ апостолы себе влялъ, абы и до... фундованя Церкви были мудрыми.. и до справованя вельможами“. Гдѣ божественный сей учитель ясне выражаетъ фундованье и справованье Церкви всѣмъ заровно апостоловъ належати. Тойже, въ выкладѣ главы 21 Апокалипсиса: „Христось — мовить — есть фундаментомъ всѣхъ апостоловъ своихъ: ровне и они фундаментами суть тыхъ, которіи черезъ нихъ увѣрили“. Божественный наконецъ Златоустый, въ бесѣдѣ 18 на розныи зъ Матея евангелисты мѣстца, бесѣдуетъ: „поневажъ

omnes Apostolos pertenuisse. Item Ambrosius, sive quicumque auctor sit expositionis in Apocalypsim ita scribit (Ap. 21) Christus fundamentum est omnium apostolorum suorum; similiter et ipsi fundamenta sunt eorum, qui per eos crediderunt. Chrysostomus (hom. 18. in variis in Mt. locis) Quoniam, inquit, ad Apostolos loquitur et in Apostolis fundata est Ecclesia, quidquid Apostolis loquitur, Ecclesiae loquitur, nam Ecclesia corpus unum habet, sed multa membra habet. Item (Ser. de Pent.) Columnae quidem erant Apostoli, quoniam virtute sua Ecclesiae robur sunt; fundamentum autem, quia in confessione ipsorum fundata est Ecclesia dicente Domino: Tu es Petrus etc. Item (Demons. adv. gent.) Resurgens Christus solis discipulis apparuit, verum tamen et eam (resurrectionem) dicendo persuaserunt, sicque Ecclesiam aedificaverunt. Ubi aurea illa sua eloquentia mirifice pluribus persecuitur Ecclesiae aedificationem; totamque in hominum conversione per Apostolorum praedicationem docet consistere; virtute illorum Christi verborum infallibilem effectum consecutorum: Aedificabo Ecclesiam meam. Habetque Chrysostomus inter alia haec verba: sic igitur aedificabant. Alioqui nullus aedificare potest parietem unum, quem lapidibus et calce extruxit, si impediatur et fugetur, illi autem etiam Ecclesias in toto orbe ubique extruxerunt, licet ligarentur, persecuti-

до апостоловъ мовить, а на апостолахъ уфундована есть Церковь. Што колвекъ до апостоловъ мовить, до Церкви мовить; Церковь абовѣмъ одно тѣло маеть, але многіи маеть члонки“. Тойже божій учитель, въ словѣ на Пятдесятницу: „филярами, мовить, были апостолове, поневажъ силою своею Церкви силоу суть. А фундаментомъ суть, ижъ на вызнаню ихъ уфундована есть Церковь. Бо Христосъ Господь мовить: „ты естесь Петръ, и на томъ камени збудую Церковь мою“. И еще тамже, въ словѣ на противъ поганъ „воскресши, мовить, Христосъ, самимъ ученикомъ явился. Лечь они проповѣдью своею всему свѣту то до увѣренья подали и такъ Церковь збудували“. Гдѣ заразъ тойже св. учитель золотою своею вымовою широце выводить Церкви будованье, а все въ наверненю людей черезъ апостолскую проповѣдь залежати научаетъ, зъ моцы овыхъ словъ Христовыхъ, неомылный skutokъ маючихъ: „збудую Церковь мою“. Гдѣ межѣ иншими словами той Златоустый учитель и овые слова маеть: „такъ теде будовали, вѣдомо то, мовить, же ниhto одной стѣны збудовати не можетъ, которую зъ каменя и вапна будуетъ, гды будетъ перешкожанъ и отгоненъ. А они всюди по всемъ свѣтѣ Церкви побудовали, хоть были вязаны, переслѣдовани, выольвани, зъ добръ вызувани, бычованы, забивани, палени, топлени посполу зъ учнями. А будовали не каменьемъ, але душами и наукою, што заисте не ровно труднѣй нижли каменьемъ будовати. Не есть бовѣмъ то ровная речъ

onem ferrent, prosciberentur eorum bona, flagellis caederentur, occiderentur, comburerentur, submergerentur una cum discipulis. Et aedificabant non lapidibus, sed animabus et institutis, quod plane multo difficilius, quam lapidibus extruere. Nam enim par est construere sensibilem parietem et animae tantis temporibus ac daemonibus irretitae persuadere, ut ab insania illa desistat et ad tantam perveniat temperantiam. Nihilominus hoc potuerunt nudi illi et calceis carentes et una veste amicti, perque universum orbem currentes. Habebant enim adiutricem et commilitantem invictam virtutem eius, qui dixerat: Super Petram hanc aedificabo Ecclesiam meam. Potestne clarius explicari, quid sit aedificari Ecclesiam? et ubi promissio illa Christi: aedificabo, effectum suum sortita fuerit?

Et sane paulo ante idem Chrysostomus dixerat: Duodecim erant discipuli, sequentes ipsum et Ecclesiam referebant, quamvis nullus tunc eam mente conciperet, siquidem nec nomen Ecclesiae erat, sed florebat Synagoga. Quid igitur dixit? Orbe ferme toto in impietate detento, praedixit: Super petram hanc aedificabo Ecclesiam meam. Pergitque aedificationem Ecclesiae illis verbis promissam, explicare per eventum conversionis nationum. Atque hoc opera undecim Apostolorum. Subdit enim: Et per quos persuasit? Per viros undecim illiteratos, privatos, ineloquentes, obscuros, paupe-

будовати мощную стѣну и душу, презъ такъ долгій часъ отъ бѣсовъ увикланую уловити, абы шаленства занежала а за такъ великую мѣрковность взялася. А еднакъ то смогли нагіи оныи, босіи, одною сукманиною приодѣтыи и по всемъ свѣтѣ бѣгаючіи, мѣли абовѣмъ помощницу и сполпрацуючую незвѣтязоуную силу того, которій рекль: „на томъ камени збудую Церковъ мою“... Можетъ же ся надъ то яснѣй выразити, што то есть будовати Церковъ, и гдѣ, и коли, и якимъ способомъ обѣтница овая Христова: „збудую Церковъ мою“ зъистилася и skutokъ свой отнесла?

А мало предъ тымъ, въ томъ же словѣ, божественный той учитель рекль былъ: „дванадцать было учениковъ, которіи Христа наслѣдовали и Церковъ въ собѣ носили, хотяжь ей ништо тогды разумомъ поняти не мogle; поневажь ани імени Церкви не было, але квітнула синагога. Штожь те ды, мовитъ, немаль весь свѣтъ въ безбожность ся занурилъ. А онъ оповѣдаетъ: „на томъ камени збудую Церковъ мою“. И далѣй тойже св. учитель, тамъ же поступуючи обѣтницы будованья Церкви черезъ овыи слова „и на томъ камени збудую Церковъ мою“, учиненой зъ skutku навернення народовъ, доводитъ, а жесь то за працею дванадцати апостоловъ стало, такъ наводитъ: „А черезъ когожь (то о души презъ такъ долгій часъ отъ бѣсовъ увиклани, абы шаленства того занежали а за мѣрковность взялися) уловиль? Черезъ дванадцати мужей неукыхъ, приватныхъ, невысвѣтныхъ, незначныхъ, убогихъ, нѣ отчизны, нѣ маетности, нѣ

res, patria, facultatibus, robore corporis, praecellentia gloriae, dignitate progenitorum, vehementia Rhetorices, eminentia scientiae carentes: per piscatores, per pelliones, per barbaros, neque enim eadem illis et auditoribus vox, sed extraneum plane et peregrinum sermonem a linguis eorum quibus praedicabant, sortiti erant, hebraicum dico. Atque per hocce aedificavit Ecclesiam hanc, quae a finibus usque ad fines extensa est.—De Rp. Eccl. I. p. 63. n. 45.

мocy тѣлесной, нѣ славы, нѣ зацности уроженья, нѣ цвѣченья ораторского, нѣ иншихъ наукъ вѣдомости маючихъ, але черезъ рыбытвовъ, черезъ гарбаровъ, черезъ варваровъ, людей простаковъ, которіи и мову не одну зъ мовою слухачовъ мѣли, которымъ проповѣдали, але далекую имъ и праве чужую, Еврейскую мову; а еднакъ черезъ тыхъ збудоваль Церковъ тую, которая ся отъ конецъ земли до конецъ розширила“. — Р. И. Б. IV, 363—369.

Denique Bellarminum, „cui apostatae oboedire debent“ adducit Zacharias ad probandam suam thesim aequè super alios Apostolos ac super Petrum fundatam esse Ecclesiam:

Tribus modis Apostolos fuisse Ecclesiae fundamenta, sine ullo tamen Petri praeiudicio¹⁾: Uno modo, quia ipsi primi ecclesias ubique fundarunt, nec enim Petrus convertit ad fidem totum orbem terrarum, sed alias regiones Petrus, alias Jacobus, alias ceteri ad Christum adduxerunt²⁾.Altero modo dicuntur fundamenta Ecclesiae Apostoli et Prophetiae ratione doctrinae a Deo revelatae Tertio modo dicuntur fundamenta omnes Apostoli ratione gubernationis. Omnes enim fuerunt capita, rectores et

Мовить Беллярминъ въ главѣ II-й книги, о Римскомъ бискупѣ, первой: „троякимъ способомъ апостолове вси были Церкви фундаментами: однимъ способомъ, ижъ вси они напервѣй всюди Церкви фундавали, анѣ бовѣмъ Петръ навернулъ до вѣры весь свѣтъ, але иншіи краины Петръ и иншіи Іяковъ, иншіи другіи апостолове до Христа привели. Другимъ способомъ называются фундаментами Церкви апостолове възглядомъ науки отъ Бога обявленной. Третимъ способомъ речены бывають фундаментами всѣ апостолове възглядомъ ряду и справованя;

1) Hanc restrictionem Bellarmini tamquam sibi minus congruentem omittit Zacharias.

2) Omissa sunt verba: Quare B. Paulus Rom. 15: Sic, inquit, praedicavi, non ubi nominatus est Christus, ne super alienum fundamentum aedificarem. Et 1 Cor. 3. Ut sapiens architectus fundamentum posui; alius autem supraedificat. Atque hoc modo ex aequo sunt Apostoli fundamenta. Id quod significatum credimus, Apoc. 21.

pastores Ecclesiae universae¹⁾. всѣ абовѣмъ были головами
 Rob. Bellarminus, De Rom. правители и пастырями всей
 Pontif. 1. I. cap. 10 (ed. Mediolani Церкви*. — Р. И. Б. IV, 370.
 1721. p. 545).

Post quae verba Bellarmini corrupte allata flocci facit distinctionem illius inter potestatem ordinariam Petri et delegatam Apostolorum atque obicit catholicos verba promissionis data Petro (Mt. 16, 18) quoad aedificationem Ecclesiae, quae nulli pro solo Petro sunt verificata, tamquam ipsam verificationem sumere²⁾. Unde concludit Zacharias Kopystenskyj articulum secundum verbis: „ergo ex aedificatione Ecclesiae super Petram nulla oritur monarchia, quia omnes Apostoli aequae ac Petrus fundamentum Ecclesiae sunt et aedificatores pares atque super omnes Apostolos est aedificata Ecclesia“³⁾.

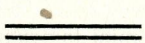
¹⁾ Item omittitur restrictio Bellarmini: „Sed non eodem modo ut Petrus. Illi enim habuerunt summam atque amplissimam potestatem, ut Apostoli seu Legati, Petrus autem, ut pastor ordinarius. Deinde ita habuerunt plenitudinem potestatis, ut tamen Petrus esset caput eorum et ab illo penderent, non e contrario“.

Quam restrictionem Bellarmini repudiat Zacharias tamquam neque in S. Scriptura neque in Traditione fundatam ideoque purum cerebri humani commentum: Бо штѣ ся ихъ иле до Петра святого, яко бы до ординального пастыря експедиці дотычеть, тая ся, за помочью Божю, на-тыхъ-мѣсть окажеть марная, бовѣмъ не съ писма Божого поважности, анѣ зъ науки учителей церковныхъ взятая, але власный голоть ихъ коментъ... — Р. И. Б. IV, 370—371.

²⁾ Бо Исусъ Христось, мовячи „на томъ камени збудую Церковь-мою“, о бѣтницу чинить збудовати Церковь; а отступникове мовятъ, же Петра презъ тыи слова Исусъ Христось монархою церковнымъ чинить... — Р. И. Б. IV, 371.

³⁾ ... за будованемъ ся на Петрѣ Церкви жадное ему оттоль удѣльное единовладство не повставеть, иже всѣ апостолове заровно зъ Петромъ суть церковнымъ фундаментомъ и будвничими Церкви Христовы всѣ еднакими, иже на всѣхъ апостолѣхъ Церковь будована есть... — Р. И. Б. IV, 371—372.

(Continuabitur)



Систематизація історії української філософії

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

(Докінчення)

Перший справжній систематичний національно-український огляд історії української філософії, видано (літогр. способом) щойно в 1926 р. Се була цінна праця Дм. Чижевського «Філософія на Україні» (Прага, 1926 р.). Хоч автор скромно назвав свою працю «спробою історіографії», то в суті річи ми знаходимо в ній не лише історіографічний огляд, але й короткий, конспективний нарис історії укр. філософії, що дає досить докладний і яскравий погляд на розвиток нашої філософії від давніших часів приблизно до 1860—1870-их років; у праці Чижевського є відомости і про дальший хід розвитку нашої філософії, але вже менше повні, бо він свідомо обмежує обсяг свого досліду в 2-ій пол. XIX та в XX ст. — Праця Чижевського заслуговує на особливу увагу, як по своєму національно-українському й рівночасно філософічному підходови до історії української філософії, так і по кількості узгляденного в ній матеріалу. Се перший справжній і закінчений систематичний національно-український огляд історії української філософії від давнини до новішого часу.

Богато цінного вносить огляд Чижевського і в освітлення окремих моментів у розвитку української філософії та діяльності окремих філософів. Так прим. Чижевський спростовує досить поширений у нас негативний погляд на т. зв. схоластику, проти якого виступав ще перед Чижевським о. Др. Й. Сліпий у своїй цінній праці «Св. Тома з Аквіну й схоластика» — «Богосл.», 1925, I—IV й окремо¹⁾; Чижевський вияснює неслухняність «традиційних» закидів проти схоластики, основаних часто на незнанню культурної історії та тенденційно однобічним підході до справи. Разом з тим подає Чижевський значно ширше й об'єктивніше, ніж се досі звичайно робилося, освітлення київської академічної філософії XVII—XVIII ст., хоч всетаки в розділі про неї помітно чимало прогалин²⁾. Цінний також розділ

¹⁾ Порів. мою рец. — в «Ст. Укр.», 1925, XI—XII.

²⁾ Київській академічній філософії давніших часів та взагалі давнійшій укр. філософії Ч. присвятив, крім того ще три спеціальні нариси

про Сковороду, в яким Чижевський між ін. цілком слушно відкидає безпідставні твердження про вплив Спінози на Сковороду, про звязки Сковороди з масонством і сектанством (до яких Сковорода в дійсності ставився цілком негативно) і багато ін. (але поруч з тим зустрічаємо в Чижевського в розділі про Сковороду і ні на чім не основане твердження про «протестантський ухил» Сковороди¹⁾). Добре представлений в огляді Ч—го розвиток української філософії в першій пол. XIX ст., хоч у нім і є деякі прогалини, а також суперечне з даними, поданими самим Ч—им, твердження про розмірно слабкий розвиток шелінґіанства на Україні, «може» через „занадто «католицький» дух філософії Шелінґа” (?). Заслуговує на увагу і цікавий розділ «Впливи філософії у ширших колах», хоч матеріял у нім зібрано, можна сказати, випадковий²⁾). Особливо цінний розділ «Сфера західних культурних впливів», у якому подані відомости про галицьких і закарпатських мислителів і про кпольщеного Українця о. П. Семененка (чи не ліпше було б назвати сей розділ: «Зах.-українська філософія XIX ст.»?); в сім розділі, правда, не дуже багато матеріялу, але він має те значіння, що через нього звязується в систематичній історичній огляд сх.-українську й зах.-українську філософію.

1) „Der Einfluss der abendländischen Philosophie auf die Ukraine в „Abhandlungen des Ukrainischen Wissenschaftl. Institutes in Berlin“ I. (1927) — (порів. ред. в «Богословії», 1929, т. VII кн. 4), 2) „Die abendländische Philosophie in der alten Ukraine“, *ibid.*, II (1928) — (порів. мою ст. «Західна філософія на Україні», «Н.З.», 1928, ч. 13). і 3) „Renaissance und das ukrainische Geistesleben“, *ibid.*, Bd. III. (1929). — Слід ще згадати, що у виданім щойно П. томі «Записок Рус. Ист. О-ва в Прагъ» поміщені дві статті — М. В. Шахматова й Д. І. Чижевського п. н. «Платон в Древней Руси», котрі уявляють собою першу спробу систематичного оброблення матеріялу про початки філософії в найдавнішій Русі.

4) Нам здається, що навіть при поверховнім погляді на світогляд і твори Сковороди кидається у вічі його близькість до правдивого сх.-християнського світогляду; докладне студювання творів і життя Сковороди ще яснійше висвітлює сх.-християнські джерела та сх.-християнський дух світогляду і творчости Сковороди. Трудно вказати другого мислителя, який так глибоко зачерпнув-би правдиво сх.-християнський дух ідей, правдиво східнохристиянського світовідчування, як Сковорода. «Реліґійна радість життя» — «радість життя в Бозі» — «радість життя у Воскреснім Христі», яка так сильно відчувалася у східнім християнстві давніших часів, з великою силою пробуджується й у Сковороді та освітлює його життя і творчість. Взагалі, вся містика Сковороди дуже близька до сх.-християнської містики давніших віків. В чому має полягати західне-протестантський ухил Сковороди, ми не годні зрозуміти.

5) Є в сім розділі й незрозуміле для нас твердження про «протестантську зафарску реліґійности» Гоголя, «зокрема реліґійної оцінки всякої практичної (зокрема господарської) діяльности» (???) . — Невже проф. Чижевський гадає, що «реліґійна оцінка всякої практичної (зокрема господарської) діяльности» є характеристичною чи навіть виключною ознакою протестантизму? Хібаж католицтву й православному чужа реліґійна оцінка практичної й зокрема господарської діяльности? А суспільна акція папи Льва XIII або католицька акція нинішнього папи Пія XI «історичні підстави» котрих — по слушному завваженню проф. Льва Гальбана — сягають найдавніших часів християнства і яскраво виступають м. ін. у середніх віках? (Порів.: *Leon Halban. Historyczne podstawy akcji katolickiej*. Л., 1930; йогож: *Spoleczne ideały chrześcijaństwa w pierwszych wiekach*. Познань, 1929; М. Полянський: *Історичні підстави католицької акції*, «Н.З.» 1930 ч. 25; про ідею і змагання М. Гоголя до християнізації всього життя — та звязок цієї ідей і змагань з ідеалами середньовіччя — у моім нарисі «З історії католицької ідей в Східній Україні в серед. XIX ст.»).

Менше задовольняє огляд української філософії в 2-ій пол. XIX й у XX ст.; в сім огляді аж надто мало відомостей. Передусім, Чижевський пропускає всіх живих працівників в області філософії; се, розуміється, спричинює неповноту огляду новійшій українській філософії й випадковості (а внаслідок того й можливість неправильности) в характеристиці й оцінці нашої новійшій філософії. Та з другого боку для нас зрозумілі мотиви, через які Чижевський признав себе змушеним відмовитися від характеристики живих українських філософів, особливо тих, що перебувають у СРСР¹). — Але й з померших українських філософів 2-ої пол. XIX. та XX. ст. Чижевський характеризує лише тих, які на його думку мали у своїй діяльності виразно національні українські елементи: тому поминає він не тільки Козлова, Грота, Лянге (не-Українців з походження), але й безсумнівних Українців з походження Редькина, Зеленогорського та ін. Кінець кінцем зачислення того чи іншого філософа до українських філософів залежить у Чижевського іноді від цілком випадкових обставин, як то прим. показує його вагання відносно одеського проф. Спира, якого в першій виданні своєї «Філософії на Україні» згадує як неукраїнського філософа, але в другій виданні вже має подати його характеристику яко українського філософа. Нам здається, що рішачючими моментами в означенні «українства» або «не-українства» того чи іншого філософа (і взагалі всякого культурного діяча) повинні бути: поперше, його походження та присутність у його творчості українських елементів; подруге, його участь і роля в розвитку української філософії (згл. інших галузей культури). Тому напр. діяльність Козлова, професора Київського Університету (в 1880—1901 рр.), який відіграв значну роль в пробудженні філософічних інтересів на Україні, (видавав чи не перші на Україні спеціально філософічні часописи «Философській трехмѣсячникъ і «Свое слово»), та був, можна сказати, одним із «відродителів» філософії на Україні після її упадку в добі розквіту матеріялізму) — на наш погляд — у більшій мірі заслуговує на узгляднення в історії української філософії, ніж праця деяких «безсумнівно» українських філософів²). Але і в частині огляду Ч—го, присвяченій українській філософії 2-ої пол. XIX й XX ст., знаходимо цінні розділи про Юркевича і про методологію наук. В останнім Ч—й докладно розглядає з філософічного погляду праці Потєбні, Мих. Туган-Барановського й Б.-Т. О. Кістяковського та коротко згадує Сумцова й Овсянико-Куликовського³). — Одначе, на

¹) Значу тут, між ін., що я нераз одержував листи від деяких учених і мислителів, перебуваючих в СРСР., з проською ні в якому разі не характеризувати їх ідеології (оскільки вона не є марксістською).

²) Порів. вище стор. 238. зам. 2.

³) На наш погляд, варто булоб згадати ще: з методологів суспільних та правничих наук — Н. Стоянова (проф. Харківськ. Університету), котрий взагалі один із перших на Україні почав розглядати методологічні проблеми (порів. нпр. його працю: «Методы разработки положит. права», Харк. 1862); Максима Ковалевського, котрий — по свідцтву Кареева й Мілюкова — разом з Вол. Сергієвичем вніс нову струю у сх.-словянську методологію історії й суспільних наук і чимало спричинився до розвитку

наш погляд, слід булоб звернути увагу в сім огляді на 1) теоретиків-педагогів та істориків педгогіки, нпр. на К. Ушинського, котрого деякі твори, нпр. «Человѣкъ, какъ предметъ воспитанія», заслуговують на узгляднення в історії філософії, М. Олесницького та ін.; 2) працюючих на полі філософії права, як Редькіна, Д. І. Каченовського (близького до Льюрана), Стоянова, Рененкампа (для повноти огляду можна згадати й Пілянкевича, проф. Київ. Унів., автора поширеного курсу історії філософії права, Станиславського, Шпакова); 3) істориків філософії; 4) деяких працюючих на полі експериментальної психології, фізіології, психопатології і т. п., оскільки їх праці мають філософічний інтерес; 5) нарешті, гр.-католицьких і православних богословів, зокрема працюючих на полі моральної богословії й патрології, а також догматики й апологетики, праці яких часто трактують суто-філософічні проблеми¹⁾.

методології на Україні й у Великоросії (можна згадати й недавно помершого проф. Одеського Університету Шпакова, хоч його значіння, розуміється, значно менше); з методології економічних наук — акад. Волод. Фавст. Левитського, може, й деяких інших (порів. короткий огляд розвитку економічних теорій на Україні в ст. М. Полянського «О. К. Мицюк, як економіст» («Поступ», 1930, V—X); з методології історії — Мих. Наз. Петрова (проф. Харк. Унів., що поставив на високий рівень студії над всесвітньою історією в Харк. Ун-ті й написав кілька цікавих творів по методології та філософії історії); Льва Мечникова, автора знаної праці „La civilisation et les grandes fleuves historiques“ та низки ін. розвідок, у яких піднесено значіння географічного чинника в історії й т. ін.; Ів. Лучицького (що відігравав у Київ. Ун-ті приблизно ту роль, що в Харківській — М. Н. Петров; про значіння його, яко методолога я вже писав у статейці «Ів. Лучицький» у «Н. З.» 1928 ч. 69; див. ще статті про Лучицького в «Нашім Минулім») і особливо Олександра Лаппо-Данилевського, автора знаменитої «Методології історії» (зазначимо для тих, що українськими ученими вважають лише тих учених, які мали відношення до українського національного руху, що Лаппо-Данилевський був за молодих літ діяльним членом української громади в Києві разом з Е. Чикаленком, Маршинським, Арабаджиним та ін.). — З методології літературознавства згадує Ч. крім Потебні ще і його «учнів» Сумцова й Овсяннико-Куликовського. Висше ми вже згадували, що Сумцов, хоч і слухав один час викладів Потебні, та саме з огляду методологічного ледви чи може вважатися учнем Потебні, та взагалі ми не бачимо у творах Сумцова нічого цікавого з погляду методології; якщо Сумцов заслужив на згадку в історії української філософії, то не методологічними студіями, а хіба дослідями над українською етнографією, зокрема над укр. «фольклором», оскільки ці досліді сприяють з'ясуванню українського народного світогляду та його розвитку. Натомість, про Овсяннико-Куликовського належало подати більше відомостей, а не саму згадку, бо се безперечно один з найвизначніших в Європі методологів язико-й літературознавства. — Проф. Ч.—ий гадає, що Максим Ковалевський і Лучицький «занадто дрібні щодо їх філософічного значіння»... й тому не вважає за потрібне про них згадувати. Думаю, однак, що їх «філософічне значіння» в кожнім разі більше від Костиря, Амвр. Метлинського, Тупиці, Погорілка, Сумцова й цілого ряду ін. дослідників, згаданих у Ч.-го. Зазначу також, що велике значіння Макс. Ковалевського й Лучицького, яко методологів, підносив не тільки я, але й інші дослідники.

¹⁾ На жаль, спеціальних, докладних оглядів розвитку української католицької богословії досі нема, та й взагалі праць над історією україн. католицьких богословських дослідів дуже мало, хоч важні початки в сій області останніми роками вже зроблені (праці о. Др. Й. Сліпого: „Directiones quaedam progressum theologicum in Oriente spectantes“ («Богосл.» 1929,

Роблячи сі завваження, ми бажаємо лише в міру можливости допомогти дальшому й повнійшому розвиткови систематизації історії української філософії й ні в якому разі не думаємо об'єзцятивати великої заслуги проф. Ч—го, автора першого національно-українського систематичного нарису історії української філософії.

* * *

Справа систематизації історії української філософії є надто складна й потребує спільної праці всіх дослідників історії української філософії думки та допомоги від працівників на полі інших споріднених дисциплін. Чижевський зробив безперечно багато для сієї справи. Але не можна сказати, щоби його праця зустріла належний відгук, оцінку й, головне, — доповнення з боку інших дослідників. Правда, його огляд, крім коротких рецензій (Мірчука й Гессена) викликав три більші статті: 1) згадуваного вже історика сх.-слов'янської філософії Я. Колубовського: «До питання про філософію на Україні («Записки Ніжинського Інституту Народньої Освіти», т. VIII, ст. 3—11), 2) П. Ганина (псевдонім), «Білоемігрантська українська філософія» («Войовничий Матеріяліст», збірн. I, Харк. 1929, ст. 111—132; в ній узгляднені й деякі інші праці, що торкаються філософії, видані поза ССРСР) і 3) моя: «Українська філософія» («Поступ», 1928, III—IV, ст. 121—127); та перші дві з сих статей не тільки не дають належної оцінки, але ще й перекручують зміст праці Чижевського та роблять йому неслухні докори, а Ганин до тогож накидається на Чижевського

VII 4), «На унійні теми» («Нива», 1930, ч. III), „De valore S. Thomae Aquinatis pro Unione eiusque influxu in Theologiam orientalem“ («Богосл.» 1925, III, 1-2), деякі сторінки у праці «Св. Тома з Аквіну й схоластика» («Богосл.», 1925, 1—4 й окремо) і т. д.). Потрібні дальші й докладніші досліди. — Ліпше досліджено історію україн. незед. православної богословії, але в дослідях над нею не виділено українських праць від великоруських та білоруських, хоч ріжниця між українською й великорус. богословією зазначувано не раз. Із незед. правосл. богословів 2-ої пол. XIX ст. й поч. XX ст. (померших) заслуговують на увагу: архиеп. Філарет Гумилевський (*1805 †1866; важніші праці — «Историческое учение объ Отцах Церкви», «Правосл.-догматическое богословие», «Учение св. Иоанна о Словах та ін.), митроп. Макарій Булгаков (*1816 †1882; «Введение въ правосл. догм. богословие», «Правосл. догмат. богословие» та ін.), о. Т. Сидонський (*1805 †1873; «Генетическое введение въ православное богословие» та ін.), Конст. Ів. Скворцов (*1821 †1876; праці по патрології), Вас. Півницький (†1911; «Речь о судьбах богосл. науки въ нашемъ отечествѣ», «Изъ истории гомилетики» та ін.), еп. Сильвестр Мальованський (†1908; «Опытъ правосл.-догмат. богословія съ историческимъ изложениемъ догматовъ» та ін.), Маркелін Олесницький (†1905, праці по моральній богословії й історії етики), о. Мик. Малиновський (†1917; «Правосл. догмат. богословие»), Митрофан Яструбов (†1906, праці про есхатологію), о. Т. Буткевич (†1924; серед багатьох його праць ріжної вартости часто, мягко кажучи, несамостійних — деякі, без сумніву, варті уваги, нпр.: «Зло, его сущность и происхождение», «Историч. очеркъ апологетич. богословія», «Философія монизма», «Религія, ея сущность и происхождение», «Обзоръ русскихъ сектъ и ихъ толковъ»; про Буткевича див. нотатку в «Китежѣ», 1930, IV); о. Мик. Стелецький (праці по моральній богословії та історії етики) — спис сей, розуміється, неповний. Завданням істориків української філософії є вяснити, які з творів сих богословів мають філософичне значіння й кого із них належить узгляднити в огляді історії укр. філософії.

(й на інших дослідників - емігрантів) з брутальними суто - большевицькими лайками¹⁾).

Всезтаки, в нарисі Колубовського, поруч із неслухними увагами (прим. про «неукраїнство» відомого й визначного в свій час українського громадського діяча М. Зібера, про «відсутність» будь якого звязку з українством у Лесевича, який умираючи навіть свою бібліотеку записав Наук. Т-ву ім. Шевченка у Львові, ітд.), є декілька вартих уваги вказівок: К—ий звертає увагу на пропущення в огляді Ч—го таких працьовників в області філософії, як Редькин, Козлов, Зеленогорський, Грот, Лянге, Сеченов. Редькина й Козлова, і на наш погляд, треба було узгляднити в огляді історії укр. філософії; щодо Зеленогорського, то про нього вистарчилоб мабуть лише згадати, бо він особливого філософічного значіння не має (ліпшими вважаються його праці по логіці; його виклади з історії філософії були добрі, ясні й досить змістовні, але чогось особливішого собою не уявляли; вартій уваги ще інтерес Зеленогорського до давніших харківських філософів — розвідки про Сквороду, Шада ітп.); щож до таких учених, як прим. Сеченов, то требаб знати близше, чи його надто недовгий побут на Україні (був професором в Одесі в 1870—75 рр.) лишив значнійші сліди в розвитку філософії на Україні. — Стаття Ганина з її характеристичним наголовком, крім лайки, не дає нічого. Ганин, правда, підносить значіння клясового моменту в філософічній, як і в деякій іншій творчості, але будучи очевидно лише марксистом з обовязку й не уміючи застосувати марксіських методів у досліді над цілком новим конкретним історично-філософічним матеріалом, він не зумів показати навіть хочби на двох-трьох прикладах значіння клясової приналежности філософа для його творчості; тимчасом, такий перегляд історії української філософії (особливо суспільно-політичної) бувби, на наш погляд, дуже пожаданий, бо з немарксіського становища значіння клясової приналежности у всякій творчості, зокрема філософічній, привняють різні поважні дослідники²⁾; і на прикладах Петра Могили (нащадка монархів-«господарів»), Стефана Яворського (типового репрезентанта стародавніх священичих родів), Теоф. Прокоповича (представника купецької буржуазії з її нахилом до протестантизму й монархічного абсолютизму) і бог. ін. можна булоб дійсно добре зілюструвати значіння станового походження і станової, а потім і клясової приналежности наших філософів і таким способом допомогти всебічному освітленню історії філософії на Україні.

У мойй статті «Українська філософія» («Поступ», 1928, III-IV), крім різних доповнень до огляду укр. філософії Д. Чижевського, я підніс декілька засадничих питань, серед яких найго-

¹⁾ З рецензій на працю Чижевського слід ще згадати нотатку Г. Флоровського в паризькій рос. журналі «Путь» (1929), якої, на жаль, не маю в своїм розпорядженні.

²⁾ Порів., прим., цінні думки дуже далекого від марксизму Овсяннико-Куликовського про вплив станового згл. клясового походження й приналежности, нарівні з впливом епохи й національности на постичну й усяку іншу творчість.

ловнішим вважаю питання про протестантські ухили в українській філософії і взагалі в світогляді українського народу. Досить широко розповсюджений є погляд, нібито українському народови властивий нахил до протестантизму. В 2-ій пол. XIX ст. один із другорядних українських письменників-белетристів, Трохим Зінківський, написав був навіть розвідку, в якій доводив, що «штунда се національна релігія українського народу» (!?). Нахил до протестантизму готовий бачити в українським народі й Чижевський: «протестантські ухили» й «міцні симпатії до протестантизму» були, на його думку, і в Сковороди і в Мик. Гоголя і в Кирило-Методіївців і в Драгоманова ітд.; «обсяг впливів Шелінга, — по словам Ч—го, — був на Україні значно вузшим і менш глибоким, ніж у Росії» — «може... (через) занадто католицький дух філософії Шелінга»...¹⁾ Та розуміється, що легенда про український фільопротестантизм, як і аналогічні (й часто звязувані з нею) легенди про український ультра-лібералізм, ультра-демократизм і навіть анархізм (!), належить до фантастичних вигадок, основаних на тенденційнім підбиранні, а то й перекручуванні окремих фактів із нашого минулого. В дійсності, протестантизм на Україні, хоч і знаходив часом тих чи інших adeptів або симпатиків (в роді Т. Прокоповича або в XIX—XX ст. деяких протестантизуючих сектантів), ніколи не мав ні глибокого впливу ні великого поширення. Социніянство (яке, до речі сказати, властиво вже не є протестантизмом, а течією далеко радикальнішою й гіршою від протестантизму і в сути річі навіть нехристиянською), як се доводить навіть М. Грушевський у своїй кн. «З історії релігійної думки на Україні» (писаний з виразною фільо-протестантською тенденцією), захопило незначну частинку спольщених верхів і пройшло майже без сліду на Україні²⁾. Т. Прокопович

¹⁾ Значимо, що дещо подібне, хоч і не так виразно, каже навіть і о. Л. Жіле („Les orientations de la pensée religieuse russe contemporaine“ — „Irenicon — Coll.“ 1927, № 1): підносячи догматичну та організаційну подібність «церковно-національного» руху на Вел. Україні (тобто «самосвяства» або «липківщини») до ліберального протестантизму, о. Ж. додає, що й взагалі «українство політичне й українство церковне сходяться у примаці, який вони надають вільним стремлінням народного духа». — Всі ці твердження о. Ж. безпідставні й суперечать даним нашої історії, коли її взяти в цілому, а не виривати поодиноких фактів, часто до тогож перекручуючи їх, як то робили українські історики т. зв. «народницької» школи, а з другого боку почасти й деякі польські історики в роді Равіти-Гавронської. — Питання про роллю фільопротестанства взагалі й протестантських елементів у богослов'ї й філософії Т. Прокоповича зокрема спробував я висвітлити у ст.: «Русское Православие в эпоху Петра I» («Воскр. Чт.» 1931 ч. 16). — В пізніших своїх працях проф. Чижевський — під впливом моїх зауваг (як він пише до мене) — вже відмовився від твердження про сильні протестантські впливи на Україні.

²⁾ Дещо більше значіння мали впливи «реформатські» (кальвінські), слід яких можна бачити головню в деяких раніших творах Мелетія Смотрицького, а особливо в «демократично-братській» ідеології кінця XVI — поч. XVII ст. (див. про се в моїй кн.: «Участіе свѣтскаго элемента въ церковномъ управленіи... въ Киевской Митрополіи въ XVI и XVII вв.», Варшава, 1930), хоч деякі дослідники (зпр. болгарський каноніст о. Цанков) стараються доказати, що спроби ляїцизації управління в незедни. Правосл. Церкві не стояли в звязку з реформатством. Питання се, в кожному разі, заслугоує на особливу

зі своїм фільопротестантизмом залишився цілком самітним серед українських богословів, котрі виступили проти його ухилу з найгострійшою критикою. Пізнійші т. зв. «наслідувачі» Т. Прокоповича були дуже далекі від протестантизму й, друкуючи або переповідаючи чи просто використовуючи Прокоповичеві твори, старанно викидали з них усі протестантські елементи. В чому полягають протестантські «симпатії» чи «ухили» Сковороди, не можу зрозуміти, а ті, що про сі «симпатії» й «ухили» говорять, обмежуються лише голословними твердженнями ¹⁾. Про мнимої «фільопротестантизм» Гоголя ми вже згадували; в дійсності, світогляд Гоголя далеко ближший до католицького, ніж до протестантського. Про «протестантизм» Шевченка ледви чи можна говорити поважно; його світогляд се мішанина сх.-християнського Православ'я, перекинутих зах.-католицьких ідей (впливи Лямене та польських месіаністів) та псевдо-релігійного атеїзму Штрауса й Фюєрбаха. Помилковість твердження про «протестантизм» Драгоманова виявив у спеціальній розвідці Вол. Дорошенко ²⁾. Протестантські риси часто добачують в липківщині (самосвятстві ³⁾. — Дійсно в липківщині є начебто спільні риси з протестантизмом: маловаження чи навіть негачія канонів, пресвітеріанський погляд на Таїнство Священства, відсутність справжнього (маючого апостольське переємство) єпископату ітп. Та при докладнішій ознайомленні з липківщиною, вияснюється її дійсна природа, її далекість не тільки від усякого Православ'я, але й від справжнього (лютерівського) протестантизму й близькість до таких течій, як «релігійний» модернізм, „Action Française“ ітп. ⁴⁾. Дійсні протестантські впливи на Україні в новітніх часах обмежуються лише в деяких сектантських течіях як «штунда», близькі до неї баптисти, кальвінсткуючі «реформати» ітп. Та сі течії знаходять зовсім небогато adeptів на Україні

увагу, тим більше, що в наші дні бачимо знову такі самі спроби в незед. Правосл. Церкві на україн. землях.

¹⁾ Сектантський (кальвінсткуючий) часопис «Віра й Наука» містить навіть портрет Сковороди на окладинці, та се вже просто комічне непорозуміння, бо до всякого сектантства Сковорода ставився негативно.

²⁾ Др. Д. (Вол. Дорошенко), М. Драгоманів і його думки про релігійні та церковні справи, «Віра і Наука», 1926, VI.

³⁾ Порів.: Dr. Hans Koch, Die orthodox-autokephale Kirche der Ukraine („Ost-Europa“, 1928, XII); Hieronime Lev, Les orientations de la pensée religieuse russe contemporaine („Irenikon—Collection“, 1927, N. 1); о. М. Каровець, Релігія і Совіти, Л. 1930, та ін.

⁴⁾ Неправославність липківщини (самосвятства) признають і сторонники сього руху: порів. ст. Цегельського «Де ми належимо?», де він між ін. пише: «українська автокефально-національна церква» (тобто липківщина) «по правді не є «православною», бо залишила деякі основні канони православ'я». — Про її «модерністичний» характер та ідеологічну спорідненість з „Action Française“ — див. мою ст. «З приводу релігійної боротьби серед Українців в Америці («Канад. Українець», 1925, ч. 4) низку статей у «Н. Зорі» (на жаль, сильно змінені редакцією) й мою рец. на кн. Г. Коха „Die orth.-autokeph. Kirche der Ukraine“ (в «Зап. ЧСРВ.», III, 3—4).

і то майже виключно серед темних народних мас¹⁾. — Спроби протестантизуючих сектантів розвинути свою ідеологію й відігравати якунебудь роллю в українськiм культурнiм життi (часописи «Вiра і Наука», «Українська Реформація» і т. ін.) засвідчили лише дуже низький інтелектуальний рівень сектантства, брак у нiм якоїнебудь культурної вартості й цілковиту творчу безплідність²⁾.

Роблячи підсумки нашого перегляду протестантських впливів на Україні мусимо признати, що їх роля й значіння просто мізерні. В історії української філософії справжні протестантські складники виразно виступають, здається, тільки у Т. Прокоповича, хоч рівночасно з тим у світогляді Прокоповича безперечно були й непротестантські елементи³⁾.

* * *

В 1929 р. Чижевський випустив другим виданням першу частину своєї праці «Філософія на Україні», в якій розглядає розвиток української філософії до кінця XVIII ст. Це друге видання нічим особливим не різниться від першого. Внесено впрочім деякі цінні доповнення. Так прим. подані відомості про авторів та перекладчиків філософічних творів на Україні в 2-й пол. XVIII ст. Ів. Хмельницького, Гр. Полетику, Як. Козельського, Кир. Бистрицького, М. Гаврилова, Хому Борсука-Мойзу, Пав. Сохацького, Вол. Золотницького ітп.

* * *

Накінець, в 1931 році вийшла друком давно заповіджена спільна праця проф. Дм. Чижевського та його учня Л. Миколаєнка: «Нариси з історії філософії на Україні» (стор. 175, 8⁰, вид. «Укр. Громадського Фонду». Прага, 1931). Книжка ся складається з десяти розділів: 1) Філософія й національність, 2) Український народний характер і світогляд, 3) Філософія

¹⁾ Відомості про великі успіхи протестантизуючого сектантства серед незед. православних на Вел. Україні не відповідають дійсности. В містах на Вел. Україні сектантство зовсім втратило вплив і значіння; в селах один час сектанти нібито мали деякі успіхи, але успіхи ці не були ані дуже широкі, ані довготривалі; до тогож треба памятати про ріжнomanітність селянських сект, серед котрих чимало є не протестантизуючих, а навпаки ультрамістичних ітп.

²⁾ Провідники зах.-українського сектантства самі дуже добре розуміють низький культурний рівень і творчу безплідність сектантства на Україні і тому нпр. до співробітництва в своїх журналах («Віра і Н.», «Укр. Реф.») притягають не тільки симпатизуючих їм іновірів (що зрозуміло й природно), але й марксистів та взагалі атеїстів. Все, що було досі цінного в сектантських журналах, написане не-сектантами й часто навіть атеїстами (порів. ст. В. Дорошенка про Драгоманова).

³⁾ Проф. Чижевський у відповіді на мою рецензію (у додатку 2-го вид. його праці «Філософія на Україні») висловився не зовсім точно, приписуючи мені вираз, що «протестантських ухилів в українських мисленників немає». Такого твердження я ніколи не висував. У дійсности, я написав лише, що вплив протестантизму на Україні був неглибокий і слабкий, і що всі найвизначніші мислителі-Українці се або ширі і правовірні православні (іноді з нахилом до католицтва) або ширі і правовірні католики. Отже я не заперечував цілковито існування від часу до часу протестантських ухилів на Україні, а тільки підносив їх слабкість, неглибокість і маловартність.

у старій Україні (Отці Церкви на укр. ґрунті, відомості про античну філософію, ітд.; філософічна література зжидоватілих, філос. студії XVI—XVIII ст.), 4) Сковорода, 5) Сучасники Сковорода (Хмельницький, Борсук-Мойза, Золотницький, Сохацький, Полетика, масон Гамалія), 6) Знайомство з німецьким ідеалізмом (впливи на Україні Канта, Фіхтоґа, Шелінґа, романтиків, Гегеля), 7) Мик. Гоголь, 8) Кирило-Методіївці, 9) П. Юркевич, 10) Філософія на послугах науки (методологія, соціологія ітп.).

Від попереднього «історіографічного» огляду Чижевського «Філософія на Україні» — ся нова праця «Нариси філософії на Україні» відрізняється, передусім, більш систематичним та більш популярним характером. При тім проф. Чижевський узглядив деякі з уваг, зроблених рецензентами, і взагалі вніс чимало цінних додатків і поправок.

Отже в сій новій праці Чижевського та Миколаєнка більш виразно підчеркнено християнські основи в початках української філософії, — так само піднесено сильний християнський вплив та християнські елементи у творчості багатьох українських мислителів. З другого боку, нема вже категоричного твердження про філопротестантський ухил української філософії. Внесено два нові й дуже цінні розділи про Мик. Гоголя та про Кирило-Методіївців¹⁾, значно поширено й розроблено питання про філософію Сковороди й Юркевича, подано деякі відомості про Й. Х. Кроненберґа, А. Спира, Л. Мечникова та ін., яких давніше не було, уміщено дуже цікавий розділ про укр. народний характер і світогляд ітп. Словом, зміст значно збагачено.

Український народний світогляд, на думку авторів «Нарисів філософії на Україні», характеризують передусім: емоціоналізм і сентименталізм, чутливість та ліризм. З сією характеристикою, на наш погляд, можна цілковито погодитися. Особливо підтверджують її, на наш погляд, студії над українським красивим письменством — повістю й поезією. Але далі проф. Чижевський (чи обидва автори) висловлюють деякі гадки вже зовсім довільні. Отже з емоціоналізмом Українців, на думку Ч—го, «зв'язані безумовно і значні впливи протестантської релігійності на Україні», — твердження просто фантастичне! «Однією із сторін протестантизму, — каже далі Чижевський, — є висока оцінка в ньому внутрішнього в людині...» Не перечимо, що протестантизмови властива «висока оцінка внутрішнього в людині», але хіба не властива вона й чистому християнству (не протестантському), хіба не властива вона зокрема східнім Отцям Церкви і всьому сх.-християнському світоглядові ще з тих часів, як Лютра та інших і на світі не було, — хіба не властива вона свв. Антонієви й Теодосієви, творцям українського монашества, та взагалі всім визначним печерським і прочим подвижникам, котрі мали величезний вплив на сформування укр. народнього світогляду?!

Так само довільними треба признати й твердження Чижевського про український народний індивідуалізм та стремління до свободи в ріжних розуміннях сього слова. Се оче-

¹⁾ На конечну потребу сих двох розділів вказував я у своїй ст. «Укр. філософія» (в «Поступі», 1928, III—IV).

видний вплив старого українського народництва, зокрема поглядів Костомарова. Старі наші народники, від Костомарова почавши, протиставляли «український індивідуалізм», «великоруському колективізму», передусім в організації користування землею, а потім і взагалі у всім суспільнім житті. Але досліди істориків-економістів, передусім Ів. Лучицького, якого пр. Чижевський взагалі не доцінює й не вважає за відповідне згадати серед українських методологів та соціологів, показали, що таке протиставлення основане у великій мірі на непорозумінні: на Україні так само існували «колективістичні» форми землекористування, тільки економічна еволюція на Україні йшла дещо скоріше й тому згадані форми почали на Україні скоріше розкладатися, ніж у Великоросії. Та й взагалі, чи не в більшій мірі крайній індивідуалізм властивий Великоросам, ніж Українцям? Чи не зпосеред Великоросів вийшли найбільші теоретики анархізму — Бакунін, Кропоткін та Л. Толстой, і чи навіть і теперішнє панування комунізму не є може реакцією на крайній великоруський індивідуалізм? — З другого боку, й твердження про крайній український лібералізм треба щонайменше сильно обмежити, як се яскраво довів Вяч. Липинський у своїй славнозвісній праці «Україна на переломі». Зрештою, й сам Чижевський відкидає, що в його характеристиці українського світогляду, яко типово-ліберального й типово-індивідуалістичного, не все гаразд, і зазначає певний дисонанс у двох ніби-типових рисах укр. народнього характеру — крайнім лібералізмі й естетизмі: перший веде до «шатости», до взаємної боротьби, до руйнування власних і чужих життєвих форм, другий — до «примирливости, до прийняття всього у світі, поскільки воно є прекрасним», ітд.¹⁾

Далі цілком вірно підносить Чижевський великий вплив степу на формування укр. народнього світогляду, зародження в нім почуття «величності». З другого боку, підносить Чижевський впливи старохристиянської літератури, геленізму, пізнійше вплив «барока» з його декоративністю, маєстатичністю, а почасти й «психічним авантюризмом», накінець, значний вплив романтизму, «що знайшов на Україні в XIX ст. глибокий і широкий відгук».

Переходячи далі до «спостережень над видатнішими представниками української нації», Чижевський знаходить у їх світогляді такі «типові» риси, як: емоціоналізм, філософія серця, ухил до духовного «усамітнення», «плюралістична етика», підне-

¹⁾ «Крайній лібералізм», приписуваний українському народові, дійсно проявлявся в деякі моменти в українській історії. Але типово українським ми ніяк не можемо його вважати. Нема, мабуть, ні одного народу, в якого історії не було б крайніх проявів «лібералізму» й «анархізму». З другого боку, на Україні (так само, як і в інших народів) бачимо періоди, коли того «лібералізму» сливе зовсім не видно. Впрочім, ми готові погодитися, що для якоїсь частини укр. народу дійсно типові індивідуалізм і лібералізм, як знов для іншої частини — «естетизм», «примирливість», пасивне «прийняття всього у світі» і т. ін. Можливо, що тут маємо до діла з впливом різних етнічних елементів, що увійшли в склад укр. нації — словянського, скито-аланського (яфетицького?), тюркського ітд. (пор. мою статтю «Русь, Україна і Великоросія», «Дзвони», 1931, ч. I.), хоч можливе й інше пояснення — впливами різних культур, різними соціальними явищами ітд.

сення «гармонії», «миру», яко основної етичної й соціальної цінности, «релігійне забарвлення» ітд.

В кінці розділу про український народний характер і світогляд Чижевський зазначає, що зроблена ним «характеристика українського національного типу... є де в чому гіпотетична; але головні риси її легко підтвердити окремими прикладами».

Треба сказати, що взагалі питання про народний чи національний характер і світогляд є дуже складне. Про український народний характер писало вже чимало людей. Писали і свої і чужі, та серед написаного (переважно—випадково й побіжно) стільки суперечностей, стільки непродуманих тверджень, що ті давніші характеристики (як от прим. характеристика, подана Костомаровим), чи не більше вносять плутанини, ніж розяснюють діло.

Спроба характеристики, зроблена Чижевським (в співробітництві з Миколаенком), безперечно становить значний крок наперед. — Зокрема цінна вона тим, що в ній узгляднуються погляди поодиноких найвизначніших наших філософів. І хоч у ній є дещо довільного й невірного, то поруч є безперечно й деякі цінні висновки.

Щодо об'єму історії укр. філософії проф. Чижевський і в своїй новій праці стоїть даліше на досить хитким, на наш погляд, становищі. Він, властиво, так і не зясує, кого саме вважає за українських філософів, бо станути на національно-територіальний ґрунт, тобто визнати за українську творчість всіх філософів, Українців з походження й найтісніше звязаних з Україною, він не відважується. Тому і в «Нарисах» не знайшлося місця для таких філософів, як згадуваний професор Київськ. Університету Козлов. Так само лишилися без згадки визначний соціолог і методолог суспільних наук Максим Ковалевський, знаний методолог історії О. Лаппо-Данилевський, педагогі — Ушинський, Олесницький, філософи-богослови — Ліницький, Яструбов, К. Скворцов та інші (див. вище).

Дуже цікаві, але надто вже коротенькі відомости подає Чижевський про Кирило-Методіївця Мик. Гулака (* 1822 † 1899), головного, поруч з Костомаровим ідеолога Кирило-Методіївського Брацтва. (Дехто гадає, що й «Книги битія українського народу» написав не Костомаров, а Гулак.) Гулаковою між іншим є праця «Опытъ геометріи о четырехъ измѣреніяхъ»¹⁾, видана в Тифлісі в 1877 р. Сю працю досить високо цинить один із найбільших сучасних філософів о. П. Флоренський. Над філософичною спадщиною Гулака потрібні, очевидно, спеціальні студії, бо, здається, в його особі Україна мала одного з найбільших своїх мислителів, не оціненого ні сучасниками ні нащадками.

Цікаві рядки в книжці Чижевського про Мих. Максимовича (* 1805 † 1873), визначного нашого історика, етнографа, мовознавця, історика літератури, фізика й філософа, одного

¹⁾ Цікаво зазначити, що в сім творі, написанім великоруською мовою, вже в самій назві зробив Гулак характеристичну помилку — яскравий українізм, невластивий великоруській мові: по великоруськи треба було сказати «геометрія четырехъ измѣреній», а не «геометрія о четырехъ измѣреніяхъ».

з найбільших та найвпливовіших діячів нашої культури в серед. XIX ст. Але ці рядки, розуміється, не характеризують всебічно Максимовича з історично-філософичного погляду. Зокрема треба було б зясувати його суспільно-політичну ідеологію та дещо докладніше зупинитися на його історіософії, бо й суспільно-ідеологічні й історіософичні погляди Максимовича мали значний вплив на розвиток українського історіософичного світогляду, зокрема і найбільше на П. Куліша. Максимович, се один із перших у XIX ст. представників здорової консервативної течії в нашій історіософії та суспільно-політичній ідеології, яка відбивалася у творчості й поглядах Квітки, М. Гоголя, П. Куліша, та якої найбільшим і найдосконалішим висловом стали твори Вяч. Липинського.

В гарно написанім розділі про М. Гоголя (автором сього розділу є Миколаєнко) теж відчувається деякі значні прогалини: не з'ясовано належно історіософії й суспільно-політичної ідеології Гоголя та не піднесено важного для його світогляду стремління до вселенськості. Автор, здається, не використав чомусь цінного розділу про Гоголя в книжці Зіньковського «Русские мыслители и Европа». Моя статейка «З історії католицької ідеї в сх. Україні в серед. XIX ст.», в якій поставлені деякі досить важливі питання щодо світогляду Гоголя (див. «Зап. ЧСВВ», т. III, в. 1-2), лишилася авторам невідома.

Останній розділ «Філософія на послугах наук» написаний вже зовсім конспективно. Лише про Потебню та Лесевича подано трохи докладніші відомості, але бракує навіть згадки про націологію Потебні, якої значіння почав тепер досить добре висвітлювати у своїх творах К. Чехович. А вже про одного з найвизначніших представників «філософії на послугах науки» — Овсянико-Куликовського (* 1853 † 1920) сказано лише, що він був учнем Потебні та займався філософією мови, філософією національності та філософією творчості.

Та, очевидно, автори були зв'язані й розміром книжки (щоб не вийшла занадто велика) і різними іншими зовнішніми труднощами та перешкодами. Тому й не можна ставити їм у провину деяких прогалин та занадто короткого освітлення світогляду деяких визначних наших філософів. Взагалі нова праця Чижевського та Миколаєнка се дуже важний здобуток нашої науки в ділянці наукового досліджування історії української філософії. Особливо цінні в ній розділи про Сковороду, Кирило-Методіївців, М. Гоголя та Юркевича. В кожному разі заслуга Чижевського на полі систематичного досліджування історії української філософії дуже велика.

* * *

Вкінці згадаємо коротко ще про один недавно виданий історично-філософичний огляд українського ученого й філософа, — б. українського міністра, але працюючого переважно, а навіть майже виключно у великоруських наукових інституціях і виданнях — Вас. Зіньковського: «Русские мыслители и Европа». Хоч завданням автора було розглянути в сій книжці передусім відношення руських (сх.-словянських) мислителів до зах.-європейського світу й західної культури та критику західної культури

в їх творах, але автор дав далеко більше. В сій книжці знаходимо властиво досить суцільний нарис розвитку оригінальної сх.-слов'янської філософичної думки в ХІХ—ХХ ст., з належним узглядненням у ній церковно-релігійного моменту. Для нас у сій нарасі мають значіння головним чином нариси про Мик. Гоголя, Ф. Достоевського (при тім згадується і про його брата й однодумця — М. Достоевського, вже безпосередньо з'язаного з Українкою¹⁾) та М. Данилевського. Всі три нариси дуже гарні і яскраві та становлять, як і взагалі ціла книга, цінний вклад в історію сх.-слов'янської філософії²⁾.

* * *

Для повноти нашого огляду ми повинні булиб узгляднити також систематичні перегляди історії окремих галузей української й загально сх.-слов'янської філософії, прим. етики, філософії права, філософії історії, естетики, методології ріжних наук ітп., та наук, близько споріднених з філософією, як богословія, соціологія ітд., де ми можемо знайти систематичний перегляд розвитку деяких філософичних ідей на Україні. Але такий огляд ще більше розтяг би і без того занадто вже велику нашу статтю й тому обмежимося лише зазначенням деяких із тих оглядів.

І. Огляди історії суспільно-політичної філософії та філософії права: А. Г. Станиславській, *О ходъ законовѣдѣнія въ Россіи*. Х. 1853. — Благовѣщенській, *Исторія метода законовѣдѣнія въ XVIII и XIX в.* «ЖМНП», 1853, VI, VII. — Н. К. Ренненкам п ф ъ, *Очерки юридической энциклопедии*, К., 1880, сс. 12—21 та ін. — Н. М. Коркуновъ, *Исторія философіи права*, вид. 5, Пб., 1908, §§ 27—31 та ін. — А. Н. Макаров, *Учение об основных законах в русской юридической литературе XVIII и первой трети XIX в.* «Сборн. статей, посвящ. С. Ф. Платонову», Пб. 1922, сс. 370—381. — О. В. Тарановській, *Энциклопедія права*, вид. 2-е, Берлін, 1923, сс. 49—53. — М. В. Шахматовъ, *Опыты по исторіи др.-русскихъ политическихъ идей*, Прага, 1927; А. Н. Фатѣевъ, *Къ исторіи юридической образованности въ Россіи*. «Ученыя Записки, основ. Русской Учебной Коллегіей въ Прагѣ», т. I, вип. 3 (1924).

¹⁾ Мих. Достоевський (*1821 † 1864) довгий час проживав на Поділлі, звідки, як відомо, і походить рід Достоевських та де предки М. і Ф. Д—их були греко-католицькими священниками. Він перекладав на великоруську мову Гетого й Шіллера та й сам написав низку белетристичних творів і кілька цікавих ідеологічних статей у «почвенницькому» дусі, в 1861—63 рр. видавав журнал «Время» (орган «почвенництва»), де головними співробітниками були, крім самого Мих. Д-го, Ф. Достоевський, Ап. Григорьев, Страхов, Гр. Данилевський. Про звязки «почвенництва» з ідеологією Кирило-Методіївців говорив я у ст.: «Н. Н. Страхов» («Воскр. Чт.» 1929, чч. 14 і 15 і коротше: «Н. З.», 1928, ч. 97) та в невидрукованім відчиті «Тургенев і Кирило-Методіївці» (зміст відчиту поданий в «У. Н.», 1927, ч. 16). Потрібне дальше й докладніше з'язування сих звязків.

²⁾ Заслугують на увагу з погляду історії української філософії також розділи про Страхова й Розанова (де подається характеристика «почвенництва»), розділ про «євразійців» (серед котрих, як відомо, є й Українці, нпр. Савицький, співробітник укр. наукових видань), нарешті, «заключеніє», де В. Зінковський висловлює свої власні погляди. Взагалі, ціла книга має значний інтерес і ми маємо надію подати про неї окрему рецензію.

II. *Огляди розвитку історіософії та історіології*. М. О. Коляловичь, *История русскаго самосознанія, по историч. памятникамъ и научн. сочиненіямъ*, 1884. — П. Н. Милюковъ, *Главныя теченія русской исторической мысли*, Пб. 1896. — Його-ж, *Русская история (короткий історіографічний нарис) в «Энцикл. Словарѣ» Брокгауза і Ефрона*, сс. 430—460. — В. С. Иконниковъ, *Опытъ русской исторіографіи*, 2 томи, К. 1908. — Д. Дорошенко, *Огляд української історіографії*, Прага, 1923 (Новий нарис української історіографії Дм. Багалія, вміщений в I томі його широко закресленої «Української історії», для історії розвитку укр. історіософії та історіології, в порівнанні з оглядом Д. Дорошенка, не дає нічого нового¹⁾).

III. *Огляди історії естетики*: Л. Білецький, *Основи укр. літерат.-наукової критики*, Прага, 1927. — Деякий матеріал також в кн.: Андрій Ковалівський, *З історії української критики* Харк., 1926 (порів. мою рец. в «ЛНВ», 1927, кн. XII); дещо і в мой ст.: «Українська літературна критика в минулім і в сучаснім» («Н. З.» 1929, чч. 28, 30).

IV. *Огляди історії релігійно-церковної ідеології*: М. Грушевський, *З історії релігійної думки на Україні*. Л. 1925 (нарис неглибокий і дуже тенденційний — написаний на замовлення кальвіністських сектантів); рец. на сю книжку: Д. Чижевського («Спудей», 1926, ч. 5)²⁾; В. Липинський, *Релігія і Церква в історії України*, Філадельфія, 1925; рецензії — Чижевського (ibid.) і моя (властиво реферат) в „Ελλάς“, 1927, II, див. ще мою кн.: «Участіє свѣтскаго елемента въ церковномъ управленіи... въ Киевской Митрополіи въ XVI и XVII вв.» (особливо останні розділи), а також: «Нариси з історії філенотичної ідеї в Сх. Україні в XVIII—XX вв.» і «З історії католицької ідеї в Сх. Україні в серед. XIX ст.».

V. *Огляди історії богослов'я*: А) Греко-католицькі: о. Др. Йосиф Сліпий, *Directiones quaedam progressum theologicum in Oriente spectantes*, «Богосл.»; його-ж, *На унійні теми*, «Нива», 1930, ч. 3; його-ж, *De valore S. Thomae Aquinatis pro Unione eiusque influxu in theologiam orientalem*, «Богосл.», 1925, т. III, кн. 1—2; його-ж, *Св. Тома з Аквіну й схоластика*, «Богосл.», 1925, т. III, кн. 1—4 й окремо: Л., 1925 (в сій праці цінна для історії української філософії вірна оцінка схоластики і її вплив на Україні). У давніших авторів — головне сирі матеріали: о. А. Петрушевич, *Сводная галицко-русская летопись*, та ін., Еп. Пелеш, *Geschichte der Union*, ітд. Б) Незед. православні: Архієп. Филаретъ (Гумилевскій), *Обзоръ русской духовной литературы*, Пб., 1857;

¹⁾ Порів. ще мої нариси: «Украинская историческая литература послѣднихъ лѣтъ» («На чужой сторонѣ», 1925, XII), «Драгоманів, як історик» («Наш Світ», 1924, чч. 10—16), „Najnowsze prace ukraińskie z historii Kościoła“ „Ελλάς“, 1927 III), «Ст. Т. Голубевъ и его труды по истории Зап.-Русской Церкви»... («Воскр. Чт.», 1930, ч. 49; в сій статті вкралися неприємні друкарські помилки в імені й даті смерті Голубева: «Сергій» замість «Степан», «† у вересні 1920 р.» зам. «† в листопаді 1920 р.»). — В усіх сих нарисах я старався узглядити важніші українські історіософічні течії XIX—XX ст.

²⁾ Див. ще дуже цінну рецензію о. Дра А. Іщака — «Нива» 1925, XX.

З-є вид. — Пб. 1884; В. П'євницькій, Р'єчь о судьбахъ богословской науки въ нашемъ отечествѣ, К. 1869; о. Т. Буткевичъ, Историческій очеркъ апологетическаго или основного богословія, Х., 1899; Іеромонахъ Інноцентій (Пустынскій), Пастырское богословіе въ Россіи за XIX в., Тр.-Серг. Лавра, 1899; А. Бронзовъ, Нравственное богословіе въ Россіи въ теченіе XIX ст., Пб. 1901; Н. Глубоковскій, Русская богословская наука въ ея историческомъ развитіи и новѣйшемъ состояніи, Варш., 1928.

* * *

Закінчуючи наш огляд систематизації історії української філософії, вважаємо необхідним вказати на ті завдання, які, на наш погляд, повинні виконати зах.-українські вчені, щоби уможливити дійсну і повну систематизацію історії української філософії. Нині на перешкоді повному й систематичному викладови історії української філософії стоїть передусім недослідженість історії зах.-української філософії. Перш над усе, треба освітити початки західних впливів на українську культуру, й зокрема богословію та філософію, на зах.-українських землях. Юрій Дрогобич, галичанин, професор Краківського Університету, перший відомий нам Українець — автор друкованої книжки, напевно був не одиноким репрезентантом західної культури в Галичині в XV ст.; „Rutheni“ як відомо, вже з кінця XIV ст. зустрічаються серед студентів західних університетів та богословських шкіл; з 1379 р. у Празі для них, разом з Поляками, утворено спеціальний інтернат. «Темну» сторінку в історії української філософії й культури — XV-ий вік — треба нарешті освітлити. — Далі, з огляду на стислий зв'язок української філософії з богословією, конче потрібні докладні студії над розвитком греко-католицької, незед. православної — а також і римо-католицької — богословії на українських (особливо зах.-українських) землях; щодо римо-католицької богословії, особливо в давніших часах, в ній безперечно знайдеться чимало суто українських елементів: не слід забувати, що давніше серед римо-католиків було багато людей, які не тільки з походження були Українцями, але й признавали свою приналежність до «руського» народу (порів. цінні досліди Вяч. Липинського); ба на поч. XVII ст., а навіть за часів Богдана Хмельницького ще зустрічаємо «руську» шляхту латинського обряду; що більше, у другій пол. XVIII ст. в ідеологів Тарговицької конфедерації (прим. у Ржевуського) виразно брешуть «руські» мотиви, що змушують їх виступати в обороні краєвих прав «руських» окраїн проти централізаційних реформ у Польщі. Серед римо-католицьких богословів на українських (а почасти й сусідних) землях, безперечно, було багато Українців, що займали далеко не останні місця в тогочасній римо-католицькій богословській науці на Україні, Білорусі, Литві й Польщі (згадаємо хочби Теофіля Рутку Т. І., *1622 †1700, Українця, визначного богослова-полеміста XVII ст.). — Рівночасно з тим, необхідно переглянути історію філософії польської, угорської, румунської, німецької ітд. та виділити звідти українські елементи. Особливо багато українських елементів, розуміється, в філософії польській. Крім о. П. Семененка, та В. й Ів. Федоровичів, про яких згадують Кл. Ганкевич

і Чижевський, у «сфері польських культурних впливів» перебувало, безперечно, багато інших укр. мислителів (зокрема, нпр., щойно згадувані ідеологи Тарговиці); тут велике поле для студій і обробити його найлекше зах.-українським дослідникам. — Ще менше зроблено досі для виявлення українських елементів у історії філософії угорської (відомий лише Вас. Довгович, кантіянець (?) *1783 †1849, автор праць на латинській та угорській мовах) і румунської, яка лишається в нас донині, можна сказати, *terra incognita*. — Дещо ліпше з означенням українських елементів у філософії німецькій: з Українців, втягнутих у сферу німецьких впливів, відомі Лодій, Чачковський, Кл. Ганкевич, Богд.-Теод. Кістяковський та ін. — Зазначимо, що деякі з українських мислителів були втягнені і в сферу впливів французьких (М. Полетика, Л. Мечників, почасти й С. Джунковський, В. Лесевич, М. Стороженко та ін.), сербських (Мих. Козачинський, дехто з наших сучасників) ітд. — Вкінці, завданням західно-української науки в області історії української філософії й національного українського світогляду, мусить бути, на нашу думку, об'єктивне, оперте на стисло науковим досліді спростування тенденційних поглядів про нібито «традиційний» на Україні ухил філософії й національного світогляду до протестантизму, та піднесення в нашій філософії і нашій світогляді східно-християнських основ і традицій, на підставі яких українська філософічна думка досягала завжди найбільших вершин і ухил від яких приводив нашу філософію звичайно лише до наслідування чужих зразків.

Огляди й оцінки

(Conspectus et recensione)

1. *De Gratia tractatus dogmaticus*, quem scripsit Hermannus Lange S. J. Friburgi Brisgoviae 1929. Herder & Co. Typographi-Editores Pontificii. XIV+611. 8°.

2. *Origo divino-apostolica doctrinae evectionis Beatissimae Virginis ad gloriam coelestem quoad corpus*. Disquisitio dogmatica auctore Francisco Salesio Mueller S. J., Theologiae in Pont. Universitate Gregor. lectore. Oeniponte 1930. Typis Fel. Rauch. 196. 8°.

1. Богато є підручників про ласку і то добрих, обширних, вичерпуючих і в своїм роді досконалих, а всетаки видавання нових не є злишнім. Свідомством на се повисший твір про ласку славного професора догматики в Фалькенбурзі. Автор почав викладати трактат про ласку в колегії св. Ігнатія в Фалькенбурзі в р. 1913-14, а по тринадцятилітній практиці подавання предмету, поділу матерії й способу пояснювання та доказування тез, видав сей свій дійсно оригінальний і добрий підручник.

Назагал, більшість авторів держалася до тепер аналітичної методи в викладанню науки про ласку. Пояснювано й доказувано определені правди, і таким робом подавано ширший, розяснений, догматичний катихизм. Не тою дорогою пішов автор. Він у своїм новім творі ужив синтетичної методи. З науки св. Письма, Отців Церкви й теологів вилонив догматичні правди про ласку і в такий спосіб збудував систематичний, суцільний трактат. Правда, нема тут нічого нового в самій науці про ласку, але з другої сторони також є правдою, що сей твір дуже різниться від інших, подібних до нього. Синтетична метода приневолює автора держатися стисло історичного перебігу кожного питання про ласку та подавати його розвій в поодиноких століттях аж до нині. Таке переведення правди через століття — почавши від Отців, через різні богословські школи аж до ересей протестантизму, янсенізму, раціоналізму й ін.—висвітлює й утверджує не тільки саму позитивну правду, але й виказує виразно, як зростала в пізнанню й набирала ясних форм теологія про ласку за працею Отців і богословів, що гідно вживали людського розуму на розяснення депозиту віри. Про св. Августина говорить автор окремо. Його науку про ласку подає хронологічно, а тим унагляднює розвій думки та понять у „Доктора ласки“ щодо сього предмету. Подібно робить з наукою св. Томи. Деякі ереси, пр. пелягіанізм, семіпелягіанізм й ін. представляє подрібно. Наводить творців, їх учеників чи наслідників, подає їхню науку і то з року на рік.

Така метода робить вправді книжку більшою об'ємом, одначе в нічому не шкодить переглядові матерії, бо все виходить в автора так природно, що ніде не слідне штучне зліплювання. Поодинокі питання, в світлі історії, виказують їхню органічну зв'язь з цілістю трактату, вдоволяють читача та надають книжці більше всесторонню вартість.

Крім науки про ласку в стислому значінню вміщує автор у своїй книжці дещо про вляті чесноти (*virtutes infusae*) та найважніші питання про всеспасаючу волю Бога. Спекулятивна богословія про ласку заступлена дуже обширно, подрібно, в хронологічному порядку. Автор завзятуший молініст, однак хоче бути об'єктивним і тому до всіх богословів ставиться критично, не виключаючи Моліни ані св. Томи. В спекулятивних питаннях наводить останнього нарівні з другими богословами, виріжняє його однак тим, що старається віднайти, зрозуміти й усталити його думку та по можности узгіднити її з теоріями Моліни. Дуже широко розводить автор спекулятивне питання про негативне розположення до ласки і про ласку „*efficax*“. Ся остання обіймає аж 80 сторінок (стор. 445-523). В обороні молінізму про природу дійсвучої ласки (*gr. actualis*) читаємо таке: „Говориться в обявленню, що Бог внутрішньо просвічує, отвирає серце, учить, стукає... сьому спеціальному впливови Бога відповідають життєві чини чоловіка — отже є помочі для сповнювання спасаємих діл і то помочі переходові (стор. 367). Ті помочі називаються в обявленню „просвіченнями розуму й надхненнями волі“. Остаточно не є вони нічим іншим, як недобровільними життєвими чинностями, а не поосібними Божими порушеннями“. Автор відповідає предложенням думки моліністів аж до стор. 402. В замітці на стор. 370, якби на потвердження, говорить: „*Apud Patres voluntas quae dicitur inspirata, non facultatem sed actum volendi significare solet*“. Томістів зове ворогами (*adversarii*) (стор. 397). Снага внутрішньо вивисшується, якщо має в собі такий життєвий чин, отже через зовнішнє вивисшення (*elevatio externa*), т. є. через те, що має в собі надприродний прибутень. Що таке вивисшення можливе, подає такий розумовий доказ (стор. 398): „*Quod Deus mediate habitu vel entitate fluente facere potest, hoc etiam immediate, omnipotenti sua virtute praestare valet (per concursum simultaneum)*“. Отже покликується аж на Божу всемогучість.

Коли ходить про осуд книжки, можна без пересади сказати, що се добрий підручник широкого покрою. Автор систематик, критик, позитивний богослов, історик, спекулянт і ексегет. Літературу подає вичерпуючо аж до найновішої, не лишаючи й часописів. Він всесторонній, вважливий, іде до джерел. В пояснюванню понять й ексегетуванню доказових текстів св. Письма послугується залюбки грецькими словами й цитатами. Основність, се найбільше характеристична прикрета автора. Схлястичне оброблення з поясненням понять, дефініцій, заподаванням стану питання, доказуванням і розв'язуванням труднощів робить книжку ясною і легкою, а стала схема-уклад в подаванні тез, кожному приступною. Се один з основних, добрих, солідних підручників.

2. Про воскресення й прославлення тіла Прч. Діви Марії, поза загальними богословськими творами, підручниками, словарями-лексиконами й ширшими статтями в часописах, існує вже богата література. Много славних богословів видало свої поосібні праці про те, що Марія зараз по своєму успенню була взята до неба з тілом. Між іншими можна згадати такі імена, як: Буселлі, Черветті, Коцца-Люцці, Ваккарі, Ляна, Перелла, Реноден, Террієн, Ернст, Бавмштарк й ін. Оброблювано тему з різних становищ: літургічного, патристичного й догматичного. Занималися нею Отці на останньому, Ватиканському Соборі, а сьогодні безнастанно плывуть домагання до Апостольської Столиці в справі определення її як догми віри. Дійсно, правда про воскресення й прославлення тіла Марії, се правда, прийнята в цілій Церкві й сягає в глибоку старовину, так що папа Пій XI одному поважному римському богословови й щирому почитателеви Пр. Д. Марії на приватній авдієнції в 1925. чи 26. році, на запит, чому не определить сеї правди, міг слухати відповіді таке: „пощо определяти; таж всі в цілій Церкві вірили, вірять, визнають і признають сю правду, як правду обявлення“.

Загальність прийняття Церквою сеї правди, свято від найдавніших часів, вислови передання й ін., заставило богословів глибше зайнятися сею правдою, бо помимо всього все оставало питання: чи Церква домагається невідкличного признання і твердить явно, певно й непомильно, чи предметом культу в Церкві може бути лиш правда формально обявлена, а не пр. догматичний факт або теологічне заключення?

Певним є, що в Церкві почитається не тільки те, що формально обявлене, але й фактичне, пр. обрiтєння чесного дерева Ч. і Ж. Хреста, обрiтєння голови св. Ів. Хрестителя, стигми св. Франциска і т. д. З другої сторони Церква є непомильна в догматичних фактах і богословських заключеннях: може бути щось предметом культу й матися так, як догматичний факт або богословське заключення. Отже предмет культу не конечно все можна проголосити догмою віри. В Божій вірі конечний Божий авторитет, бо лише Бог може бути мотивом віри. Людське свідоцтво, яке би воно не було, не вистарчає. Якщо би апостоли були наочними свідками тілесного піднесення Марії до неба, й передали сей факт явним, ясним, безпереривним переданням, то й тоді те, „що Прч. Діва воскресла і її тіло прославлене“, не могло би бути предметом віри — догмою. Був би певний, незаперечний факт, але не обявлена правда. Щоби якась правда могла бути определена як предмет віри, мусить бути вже перед определенням вплєтена бодай в формальному обявленню (*implicit*). Церква вже перед определенням мусить посідати правду об'єктивно, не як льогічний висновок, але бодай як правду, що самою аналізою вилонюється із обявленої науки, полишеної Христом.

Чи воскресення і прославлення тіла Прч. Діви Марії може бути определене як догма? О. Міллер, професор богословії на Григоріянському Університеті в Римі, старається на се відповідати у згаданому творі. В першій гейби частині твору говорить загально й докладно определіє предмет. Що деякі богослови пе-

речать можливість определлення сеї правди віри, добачує причину сього в хибній методі: виключно історична метода не вистарчає. Історичні свідоцтва можуть подати факт, що Бог воскресив Марію, але тим не сказано, що Бог се обявив. Порожний гріб і незнання гробу також собою нічого не доказують, бо Бог міг так зробити, як з гробом Мойсея. Також актуальне почитання не конечно має за предмет обявлену правду. Тому автор виходить із цілком противного становища: полишає на боці свідоцтва зовнішні, історичні передання, „*nos traditione explicitate pop utimur*“, а доказує, що правда про воскресення й прославлення тіла Марії, се правда формально обявлена, і то в такий спосіб, що міститься в формальному обявленню *implicitate*. Отже вона не є тільки логічним висновком обявлених правд, але випливає сама собою із самої тільки аналізи, а тим самим як правда обявлена може бути определлена як предмет віри. Тоді ні при чому заміт Бавмштарка: „*Eine dogmatische Entscheidung geradezu gegen historische Tatsachen ist doch auch wieder undenkbar*“. Його усувається цілком легко, бо правда обявлена не конечно мусить бути зовнішньо видна — воскресення і прославлення тіла Марії могло відбутися неспостережено, закрито Божим Провидінням. Розв'язує і пояснює автор також вислови деяких свв. Отців, як Епіфанія, Єроніма, Атанасія, Августина, Амвросія й ін.

Що правда про воскресення й прославлення тіла Марії є правдою обявленою, виводить автор із трьох обявлених правд, з якими вона органічно вяжеться, а саме: з ідентичности побіди і тріумфу Христа й Марії над діаволом і над смертю тіла, з Непорочного Зачаття й дівичого родження. Вся майже книжка автора, бо від ст. 32. до кінця, се ніщо інше, як розвивання згаданих трьох правд-доказів. Цілий ліс текстів, більше й менше переконуючих, з усіх усюдів: зі свв. Отців, сакраментарій, літургій — галіканської, мозарабської, амвросіянської, вірменської, сирійської, сиромаронітської, коптійської, грецької, — церковних латинських гимнів, зі східних піснеписців і богословів, а навіть зі свідоцтв Несторія, несторіян і Фотія. Ся навала текстів, все з тими самими поясненнями й заключеннями, викликує в читача в різнородности монотонність, а подекуди й ослаблює загальну вартість доказів. Такі вислови свв. Отців: „як діавол через жещину звів людей, так Бог через жену спас.. на місце першої Еви, яка в упадку „*tantam partem habuerat*“, покликав Бог другу“..., щоби були доказом переконуючим і певним, треба не загальниками, але основно виказати, яку часть мала в упадку Ева, а яку Адам. Незєдинених називає автор схизматиками. Сходови признає в маріології першенство перед Заходом.

Праця написана з любовю й основно є не тільки новим вкладом у маріологічну літературу, але своєю новою методою ставить сильні підвалини під будучі того роду праці.

о. Др. С. Самтара

Свщ. С. Тышкевичъ—Ученіе о Церкви (Traite de l'Église). Парижъ 1931. (Изд. Общ. св. Іоанна Златоустаго.) 308. 8°.

Зміст католицький, метода православна! Такими короткими словами можна схарактеризувати трактат о. Тишкевича про Церкву, призначений для вжитку богословських заведень, що виховують зєдинених зпоміж Росіян на еміграції. Нічого, здається, немає в тім трактаті нового. Слідують по собі глави про Церкву, її прикмети й ноти, про церковну єрархію і найвисший авторитет католицької Церкви, папу римського. Однак підхід до кожної із згаданих справ не той, з яким стрічаємося в подібних католицьких підручниках. І тим власне сей трактат для нас цікавий.

Як відомо, східня теологія розпоряджає інакшою дефініцією Церкви, ніж католицька. Вона, ідучи по питомій собі містично-пневматичній лінії, дефініює Церкву як містичне тіло Христа. Хоч ся дефініція, взята з ап. Павла, в нічім не різниться в своїй основі від дефініції західних богословів, в якій є підчеркнений видимий елемент Церкви як релігійного товариства, то всеж відповідно до неї мусів автор уложити глави (яких не стрічаємо в західних підручниках) про духові елементи Церкви, т. є надприродну ласку, ділання Св. Духа в Церкві, св. Тайни, воскресення тіла й вічне життя. Слідує часть про ціль і природу Церкви, де згідно зі західними підручниками говориться про конечність, видимість, постійність і незалежність Церкви. В главі про незалежність Церкви побороє автор цезаропапізм і модне сьогодні народоправство в Церкві, — поняття, які зрослися з релігійним світоглядом російської еміграції. В дальшій части про признаки (ноти) правдивої Церкви має автор нагоду опрокинути хибні поняття єдності, вселенськості (соборності), святости й апостольськості, які зустрічаються в незєдинених авторів. Заслугує тут на увагу додаткова глава про переслідування Церкви в большевицькій республіці як помічну признаку правдивої Церкви та про почитання євхаристійної Христа й апостольського духа, — прикмети, по яких також можна відрізнити Церкву правдиву від фальшивої. Найкрасше з усіх випала остання частина, в якій авторови приходиться ужити всіх засобів знання на оборону первенства й непомильності Римської Столиці перед упередженням й закидами незєдинених. Тут знаходимо високопатетичні місця в обороні Римських Папів. «Вселенское догматическое главенство папы есть или святой догматъ или гнусѣйшая и величайшая ложь... средняго быть не можетъ... Папа есть или намѣстникъ Христа, или какое то воплощеніе какого то всесильнаго злаго Бога. Итакъ кто отвергаетъ папы, тотъ, чтобы быть послѣдовательнымъ съ самимъ собою, долженъ провозгласить большевиковъ спасителями христіанства... тотъ долженъ отказаться отъ вѣры въ Провидѣніе, ибо Провидѣніе не можетъ допустить, чтобы величайшіе подвижники христіанства опирались на «центръ абсолютной лжи», какъ Хомяковъ называетъ папство. Если папство не установлено Провидѣніемъ и если оно есть плодъ челоуѣческой гордости, то, въ виду его огромнаго значенія, оно не можетъ не быть самымъ мощнымъ факторомъ искаженія и разложенія религіи. Если бы Хомяковъ былъ правъ, то главари совѣтскаго «Союза безбожниковъ» на колѣняхъ умоляли бы папу прїѣхать въ С. С. С. Р. для распространенія «папизма» (ст. 241—242). Знаходимо в сій останній части також главу, присвячену вселенським Соборам, які на думку незєдинених авторів є найвисшим непомильним учительським органом у Церкві. Автор доказує тут одиноко правдиву тезу, що тільки влучности з римським єпископом можуть Собори мати право на непомильність.

З методичних оглядів попередив автор властивий трактат про Церкву вступними главами, які називас слушно передпосил-

ками науки про Церкву. Тут опрокидує протестантизм і модернізм (гл. I), звертає увагу на ділання природних причин у Божій економії (гл. II), а що найважніше для науки про єдність Церкви і найвисший її авторитет — папство, пригадує автор кілька аксіом про єдність у ріжнородности (гл. III), про боголюдьскість Церкви (гл. IV), про авторитет, свободу й послух (гл. V-VII).

В цілім трактаті не стрічаємо ніде тез, практикованих схолястичних підручниках західньої теології, зате ідуть по ожній позитивній главі зібрані в осібній главі закиди й відповіді на них.

Та сей цікавий трактат про Церкву має теж і свої тіни. Такими вважаю: а) Брак голосів традиції Сходу про первенство папів по роздорі. Вже сам Фотій хитався і не був консеквентний у признаванню первенства; Методій, апостол Словян, є клясичним свідком примату в часі фотіянського роздору; Микита з Марони, Іван Век, Никифор Влеміда є тими, що на підставі глибоких студій творів східніх Отців визволилися з пут фотіянства й самочинно стреміли до зединення з Римом. Також з дофотіянських Отців цитує автор тільки одного Теодора Студита (ст. 230, 264), поминаючи таких клясичних свідків як Максим Ісповідник, Іван Дамаскин, патріярхи: Тарасій, Никифор і Методій, (за котрого зліквідовано остаточно іконоборство). Всі вони є далеко більше клясичними свідками римського примату, ніж Теодорит, Петро Хризольог або Єронім, з котрих останній ніяким правом не може бути представником традиції Сходу. б) Іван Золотоустий може бути представником традиції Сходу щодо первенства Петра, — впрочім і Фотій не перечив первенства Петра у своїм творі „Προς τοὺς λέγοντας“, тільки не признавав первенства наслідників Петра, яких шукав радше в Антіохії, Єрусалимі й Царгороді, ніж у Римі, — але ніяк не є він клясичним свідком примату Римської Столиці. А таким власне вважає його автор, цитуючи апеляцію Золотустого до Римської Столиці (ст. 227). Тимчасом ось що каже про сю апеляцію найновіший дослідник Золотустого, Бавр Хризостом (Joannes Chrysostomus und seine Zeit. I. 290—291): „Diesen Brief begegnet man gewöhnlich in der Reihe der grossen „Appellationen“, die Apologeten und Dogmatiker zum Beweis der Anerkennung des römischen Primates anführen. Indes kommt diese Bedeutung gerade dem „Appell“, den Chrysostomus an Papst Innozenz und gleichzeitig in gleichem Wortlaut an die Bischöfe von Mailand und Aquileja richtete, bestimmt nicht zu... So konnte er natürlich an jeden anderen Bischof schreiben“. Взагалі Бавр, а перед ним уже Жижі (Echo d'Orient 1908, 5-15), констатує, що Іван Золотоустий ніде не висказався ясно за первенством папи — отже не можна покликуватися на нього як на клясичного свідка традиції в сій справі.

Тому добре було би при евентуальнім другім виданню книжки відповідно переробити й поширити главу п. з. „Постоянство верховнаго служенія Петрова“ (ст. 224-233), щоби вона відповідала вимогам нинішньої науки й більше трапляла до переконання тих, що зединюються з католицькою Церквою.

о. А. Іцак.

Др̃ь Адріянь В. Копыстянскій: **Историческій очеркъ сооруженія Ставропигійской Успенской церкви во Львовѣ.** Львів 1931. Відбитка з „Временника, Научно-литер. Зап. Львовскаго Ставропигіона“. 48+10. 8°.

З нагоди 300-літнього ювілею благословлення Волоської Успенської Церкви у Львові написав проф. А. Копистянський розвідку, в якій з одного боку дає нам начерк історії будови згаданого храму на протязі майже 100 літ, переповідаючи історію будови первісної погорівшої церкви аж до збудовання тої, яка й нині існує. Перед нашими очима пересувається ряд завзятих змагань львівської Русі за збереження переданих предками позицій, за їх закріплення й поширення. Для сеї ціли вміли львівські братчики порушити весь православний світ східної Європи та заінтересувати своєю справою і далеку Москву і близшу Молдавію і грецьких кольоністів у Львові та рідне козацьке лицарство над Дніпром і магната кн. Острозького. Вони найшли поважних ктиторів, щоби при „руській вулиці“ збудувати святиню, гідну столиці Галицької України. Меткість львівських братчиків та їх широкі мистецькі горизонти можуть нині служити зразком організаторам та будівничим львівської України.

Праця проф. Копистянського оперта на знаних джерелах — на документах, виданих Ставропігією та в „Арх. Юго-Зап. Росції“. Слід піднести, що автор дає основну аналізу архітектурних та мистецьких прикмет Волоського Храму, що становить найціннішу частину праці.

М. Чубатий.

Ks. Dr. Józef Umiński—**O warunkach pracy nad historją Kościoła w Polsce.** „Ateneum Kapłańskie“. 1928, XI, s. 292—299, і окремо: Włocławek, 1928. — **Dzieje Kościoła. Uwagi wstępne.** „Przewodnik po literaturze religijnej“, pod redakcją O. Jacka Woroneckiego O. P. Wydanie drugie. Nakład Księgarni Św. Wojciecha. Poznań, 1927, s. 335-339.

В отсих двох невеличких нарисах о. проф. Й. Умінський порушує деякі засадничі, методологічні та практичні проблеми наукової праці над історією Церкви, досить важні й цікаві і для українських істориків Церкви. Міркування о. Умінського, висловлені в сих нарисах, мають для нас тим більше значіння, що в нашій науці ані методологічних ані навіть практичних питань, звязаних зі студіями над історією Церкви, сливе зовсім не піднімається, а тимчасом наша церковно-історична наука розвивається по кривій лінії, під чисто світськими, політичними (націоналістичними, народницькими і т. п.) впливами. Приблизно на ті самі хиби вказує о. Умінський і в сучасній польській церковно-історичній науці. Отже й ліки на сі недостачі мають бути приблизно такіж самі.

Передусім, о. У. звертає увагу на „зляїцизування“ (з і с в і т ч е н н я) церковно-історичних студій у Польщі. Участь духовенства, каже о. У., в церковно-історичних дослідах у Польщі протягом біжучого століття була дуже слаба, так що майже все цінне, що появилося в Польщі з області церковної історії, було ділом с в і т с ь к и х учених. Та річ ясна, що кожен історик Церкви „принаймні до певної міри повинен бути рівночасно

богословом“; тільки при сій умові зможе він належно зрозуміти церковні справи й завдання. Ляк в області богословії, особливо якщо не має він у собі церковного відчуття, ніколи на се не спроможеться, і його оцінки чи то церковних установ, чи окремих церковних діячів, чи церковно-історичних подій завжди будуть неповні, або й перекручені¹⁾). Такі історики Церкви, не маючи ані жадної богословської освіти ані церковного відчужання, часто бачуть і вишукують у Церкві ділання й мотиви в и к л ю ч н о п о л і т и ч н і, поминаючи далеко важнійші і для Церкви більш істотні справи й мотиви — культурні, гуманітарні й сягаючні понад дочасність. Така однобічність потім дуже мститься на кінцевих висновках історичної концепції того роду істориків Церкви. Брак навіть основних відомостей з обсягу богословської науки, відсутність релігійности й церковного „відчужання“ і, внаслідок того, чисто світське трактування церковної історії ведуть до того, що іноді навіть поважні учені підпадають під вплив „свого роду психози на тлі новаторства“, гльорифікують яко героїв ідеї й піонерів поступу — моральних і суспільних виродків, а рівночасно найшляхотніших і безінтересовних оборонців старої догми й права представляють „вузькими“ фанатиками й реакціонерами²⁾).

У нас „зісвітчення“ церковно-історичної науки ледве чи ще не більше, ніж у Поляків. Майже всі наші історики Церкви — світські, і в своїй більшості необзнайомлені з богословією та яким чуже те церковне „відчужання“, про яке говорить о. Умінський (систематично над історією Церкви на Україні працюють нині лише два священики!). Навіть у декого з найвизначніших наших істориків, що писали чи пишуть з історії Церкви, можна не раз спостерегти цілком світський підхід до церковної історії та її оцінку з погляду чисто світських, національних, державних і т. п. інтересів.

Для боротьби з ляїцизацією і звязаним із нею перекручуванням церковної історії о. Умінський пропонує, передусім, як найстаранніше дбати про збудження більшого заінтересування

¹⁾ Цілковито поділяємо сей погляд о. проф. Умінського, який впрочім, висловив і о. Й. Сліпий — Богосл. Наук. Тов. і його статuti Львів 1928, 4—5 ст., і для зясування його слушности вважаємо навести нпр. такі аналогії: так само для історії Церкви необхідно, щоби дослідник був віруючою людиною, з церковним „відчуттям“ і мав принаймні основну богословську освіту, як прим. для істориків музики або малярства необхідні розвинене естетичне почуття, відповідна, не тільки історична, але й естетична (музична чи малярська) наука, а для історика музики також добрий музикальний слух і т. д. Що сказалиб, приміром, про такого „історика музики“, який би задумав писати історію музики, не маючи ні музикального слуху, ні найменшого естетичного смаку, або не маючи ніякої музичної освіти?! Думаємо, впрочім, що ніхтоб і не відважився писати історію музики, не маючи музичної освіти, а тим більше музикального слуху. Тим більше, здавалосяб, неможливо писати церковно-історичні праці, не маючи ніякого богословського знання, а то навіть і релігійного почуття. Але таких істориків Церкви доводиться зустрічати досить часто.

²⁾ Порів. міркування о. Ректора Й. Сліпого відносно світсько-ліберального трактування середновіччя й схоластики в українській і чужій історичній науці (в кн. „Св. Тома з Аквіну і схоластика“; див. також мою рец. на сю працю в „Ст. Україні“, 1925, XI-XII).

церковною історією та збільшення наукової праці серед д у х о в е н с т в а.

Далі о. Умінський вказує на необхідність належної церковно-історичної наукової критики. З науковою критикою і в нас справа стоїть зле, хоч недостачі нашої науково-історичної критики інші, ніж польської, а саме в нас останніми часами бачимо прояви дуже несмачного зведення якихось особистих чи політичних рахунків під виглядом наукової критики; — з другого боку, наші богословські та церковно-історичні журнали повинні звернути спеціальну увагу на рецензування праць з ділянки історії Церкви, в якій слід рішучо поборювати чисто світське трактування церковної історії, брак богословського знання та антицерковну оцінку церковних подій і церковних діячів.

Рівночасно о. У. пропонує організацію церковно-історичних наукових товариств та видавання церковно-історичних журналів (котрих у Поляків досі нема). Щодо останнього, то в нас справа стоїть значно ліпше, ніж у Поляків, бо ми маємо вже кілька наукових видань, що — спеціально або в великій мірі — присвячують увагу історії Церкви — як „Богословія“, „Праці Богословського Наукового Товариства“, „Записки ЧСВВ“.

Другу дуже важну проблему церковно-історичної науки порушує о. Умінський у „вступних увагах“ до бібліографічного огляду церковно-історичних книжок, а саме — значіння житій святих при студіях над історією Церкви. Клясичними монографіями в області церковно-історичної науки, котрі може найбільше вводять нас у внутрішнє життя Церкви — каже автор — треба признати житія святих. Улюбленою духовною стравою християн довгі часи були житія, але в наші часи, особливо серед інтелігенції, впали вони в свого роду „dyskredyt“. Яка сьому причина? О. Умінський гадає, що виною не тільки поширення невірства в наші часи, але передусім форма житій святих; в наші часи навіть середня освіта дає багато історичних відомостей, і нічого дивного, що сучасний інтелігентний читач і від житій святих, творів будь-що-будь історичних, вимагає глибшого й більш критичного опрацювання джерел та ширшого узгляднення історичного тла. Тимчасом — каже о. У. — житія святих довший час не зуміли „przybrać się w pową szatę, szatę historyczną“, — і се привело до майже повного упадку інтересу до житій серед інтелігенції.

Та від початку ХХ ст., коли на Заході застосовано сучасні науково-історичні методи в гагіографічних монографіях, чи іншими словами, коли приступлено до писання житій святих з узглядненням вимог сучасної науково-історичної методології, сі новітні гагіографічні монографії здобули серед читачів широкую популярність, особливо у Франції, яка стала провідницею і головним осередком сучасного гагіографічного руху. Сі новітні гагіографічні праці значно відрізняються від старих житій, які представляли святого звичайно відірваним від оточення, які вичисляли його чесности, не виказуючи однак, як сі чесности розвивалися та скільки коштували іноді праці й боротьби, які вказували цілу низку чудес, не дбаючи про історичне дослідження їх автентичности. Новітня західня гагіографія, особливо фран-

цузька, зуміла досконало погодити засади сучасної історичної методології з даними християнської аскетичної й містики. Гагіографічний рух, розпочавшись у Франції, перейшов далі у Німеччину, Італію й навіть у Англію, де в останніх роках видано цілий ряд дуже добрих гагіографічних праць, яким ніколи не бракує читачів. Але в Польщі — каже о. У. — в тій області нічого не робиться: „польські святі — в повному забуттю, а великих святих Вселенської Церкви ми знаємо тільки з нераз дуже зле зроблених перекладів закордонних гагіографічних творів“. Отже о. У. підносить велике значіння гагіографічних праць і вказує на конечну потребу розвитку гагіографічних студій у Польщі.

До нас, на жаль, так само ще не дійшов новітній гагіографічний рух, і в нас так само досі ще не доцінюється як слід ані виховного ані наукового значіння житій святих. Правда, о. Ректор Й. Сліпий порушив у згадуванім уже нарисі „Святі“ питання про важність житій святих, причини непопулярности існуючих у нас житій і т. д., а рівночасно подав деякі цінні вказівки для гагіографії¹⁾, але, на жаль, сей нарис покищо, принаймні, не зустрів належного відгуку, й відродження „житійного“ письменства в нас досі не почалося. Тому думаємо, що нам варто звернути увагу на міркування о. Умінського в сій справі, так само, розуміється, як і на знані нам усім думки та вказівки о. Д-ра Й. Сліпого, висловлені в нарисі „Святі“.

В. З.

1. Проф. Дмитро Дорошенко: **Ілюстрована історія України 1917-1923 рр.** II том: Українська Гетьманська Держава 1918 р. Ужгород 1930. Накладом Д-ра Осипа Цюпки. 424+LXXXVI. 8°.

2. Ген. М. Омелянович-Павленко — **Спомини.** (Відбитка з „Л. Н. Вістника“) Тернопіль 1930. Накладом Української Видавничої Спілки у Львові. 64. 8°.

1. „Історія України 1917-1923 рр.“ проф. Дорошенка се перша і властиво єдина спроба справжнього історичного огляду недавньої минувшини України. Всі інші досі видані огляди найновішої історії України (точнійше її переломової чи — як часом не зовсім точно кажуть — „революційної“ доби), в тім числі й найзначнійші з них — „Нова Україна“ Саліковського, „Відродження Нації“ Винниченка й навіть „Замітки й матеріали до історії української революції“ Христюка — скорше наближаються до суб'єктивних мемуарів, а часом (особливо „Відродження Нації“) до політично-публіцистичних памфлетів, ніж до наукових історичних оглядів²⁾. Щоправда, існує досить розповсюджена гадка, що написати справжній науково-історичний огляд недав-

¹⁾ о. Др. Й. Сліпий, Шляхом обнови. Львів, 1928, с. 61-70.

²⁾ Не можна назвати науковим історичним оглядом, розуміється, й великої двотомової праці О. Доценка (адютанта Петлюри) „Літопис української революції“. В сій праці, правда, знаходимо збір дуже цікавих документальних даних, головню з історії уряду УНР, але не тільки синтетичного історичного огляду, а навіть належної оцінки наведених документів автор не дав. Про брошури Григорієва з „історії української революції“ нема чого й говорити; се, розуміється, не історія, а політична публіцистика, що цілком доволно використовує й комбінує на свій лад ріжні факти з нашого недавнього минулого, нераз сі факти цілком перекручуючи.

нього минулого взагалі неможливо: по перше тому, що багато важних джерел стає відомими лише пізніше: по друге через те, що сучасник, особливо якщо він сам брав безпосередню участь у подіях недавнього минулого, не в стані об'єктивно до нього віднестися (такі завваження висловили, між ін., деякі рецензенти „Історії русскої революції“ Мілюкова, відомого російського політичного діяча й рівночасно історика). Твердять сих одначе не можна признати слухними: історик недавно пережитих подій, дійсно, часто не має в своїм розпорядженні деяких важних документів, які можливо стануть відомими аж геть у пізніших часах, але натомість він має дуже багато відомостей, про які нічого не знатимуть історики пізніші,—він може живо відчувати д у х пережитих подій, до частинного пізнання й відчуття якого — хочби в малій мірі — будуть лише змагати історики майбутні. Щож до об'єктивности історії, то тут взагалі, можна сказати, існує „зачароване коло“: бо цілком об'єктивно історик може ставитися лише до дуже далеких, чужих і мало цікавих подій, які його не зворушують, не інтересують — але в таких випадках історикови не вдається добре відчутти, зрозуміти й змалювати ті далекі для нього історичні події; а чим більш історик зацікавлюється якимись подіями, хочби й з дуже далекої минувшини, чим ближше й ліпше відчуває й розуміє їх, тим більше вони його зворушують, зачіпають його переконання й уяву, тим імовірнішою стає й суб'єктивна оцінка; згадаймо хочби гарячі й пристрасні спори про початки Руси, „борьбу не на животь, а на смерть“, як казав Погодін, про Варягів, або тепер про початки української нації; згадаймо живі й гарячі спори на теми старинної історії жидівського народу й навіть старинної історії Вавилону (прим. на тему „Bibel und Babel“); порівняймо цілком протилежну й часто незвичайно сторонничу характеристику й оцінку козащини у працях різних істориків українських, великоруських і польських і т. д. і т. п. Сторонничість і навіть цілковите перекручування у змалюванні давнього минулого нераз бувають у деяких істориків навіть значно сильніші, ніж у змалюванні недавно пережитих подій. Повна безсторонність для історика є взагалі недосяжним ідеалом (ми знаємо лише один приклад цілком безсторонньої історії — се Св. Письмо); але кожний справжній учений—історик, оскільки він змагає до об'єктивности й має здібність до „історичного відчуття“, аналізу, оцінки й синтезування історичних подій, він зуміє дати м о ж л и в о б е з т о р о н н і й огляд так сучасної історії, як і давнішої. — Тому вважаємо цілком можливою й бажаною, а навіть конче потрібною появу наукової найновішої історії України (зокрема її переломової доби: 1917-1922 рр.).

Нова праця проф. Д. Дорошенка в значній мірі відповідає вимогам наукової історії. Серед всього написаного про недавнє минуле Великої України, серед усіх мемуарів і „історичних оглядів“ переломової доби в житті Вел. України, новий твір проф. Дорошенка відзначається, безперечно, найбільшою науковою об'єктивністю, історичним підходом і історичною оцінкою подій та суцільністю у змалюванні недавнього минулого України. Під той час, коли інші „історики“ (Саліковський,

Винниченко, Христюк, Доценко і т. д.) й мемуаристи звертають увагу лише на деякі сторони життя, головню на розвиток політичних подій і скупчують увагу переважно, а часом і виключно навколо українського „національного“ уряду, не узглядноючи стану народнього господарства, культурного й церковного життя і т. д. — Дорошенко досліджує й змальовує всі сторони громадського життя на Україні: не тільки політичні події, але й організацію держави, місцеве самоврядування, фінанси, господарське життя, церковні справи, культурний розвиток, судівництво і т. д. В книжці проф. Дорошенка знаходимо досить повний і суцільний огляд життя України в 1918 р., якого не дає жаден з інших „історичних“ творів і мемуарів про недавнє минуле України.

Для нас особливий інтерес має у книзі Дорошенка розділ XIX — „Міністерство ісповідань і церковна політика Української Держави“ (стор. 317—335)¹⁾. Але, на жаль, саме сей розділ у висоцітній праці проф. Дорошенка вийшов порівнюючи найслабший. Се пояснюється тим, що проф. Дм. Дорошенко не фахівець у церковній історії й церковних справах та в сім розділі підпав під сильний вплив своїх дуже сторонничих джерел до сього розділу — брошулки Біднова „Церковна справа на Вел. Україні“ (вид. І. Огієнка, Тарнів, 1921) й статті під тим же наголовком Ол. Лотоцького (в „ЛНВістн.“ 1923, V). Під той час, коли всі інші розділи в II томі „Історії України 1917—23 р.“ Дорошенка написані цілком науково і всебічно, в розділі про церковні справи бачимо односторонність, неповноту й ніби нахил до націоналістично-політичної публіцистики: церковне життя на Україні в 1918 р. освітлюється не з погляду релігійно-церковного, а з погляду націоналістичної політики, й усе, що в тодішнім церковнім житті не мало безпосереднього відношення до справи націоналізації незед. Православної Церкви на Україні, ігнорується.

З різних прогалин у розділі про церковні справи на Україні в 1918 р. передусім кидається у вічі відсутність навіть хочби коротенької згадки про фільокатолицький рух на Вел. Україні, про кандидатуру Митрополита Кир Андрея Шептицького на київський православний митрополичий (в будуччині евентуально патріярший) престіл, про становище до справи церковного зедіннення архієпископа Олексія Дороницина, про греко-католицькі парохії на В. Україні (зокрема цікаво булоб зясувати діяльність греко-католицьк. пароха в Старобільськїм повіті еромон. Потапія, переслідуваного Німцями, котрі навіть били його шом-полами!) і т. д.²⁾.

¹⁾ Крім того, в „додатках“ до книги проф. Дорошенка (на стор. LXI-LXV) уміщено два листи московського патріярха Тихона з дня 26 (13). IX. 1918 р.: 1) до митрополита київського Антонія (Храповицького) і 2) до Голови Ради Міністрів Української Держави — про надання „автономії“ Православної (незед.) Церкви на Україні.

²⁾ Порів.: Cyrille Karalevskij. Le Métropolitain André Szeptyckij, son action pastorale, scientifique et philhénotique („Roma e l'Oriente“, 1919-20). — Тут між ін. подано листування в справі кандидатури Митрополита Кир Андрея на київський православний митрополичий престіл; Пор. мою ст.: „Франц. праця про Митрополита Андрея“ („Поступ“, 1930, ч. 1-2) — в якій, між ін., по-

Далі, розповідаючи (слідом за Бідновим і Лотоцьким) про боротьбу двох церковних течій на В. Україні — однієї, що змала до націоналізації незєдин. Православної Церкви на Україні, й другої, яка боялася всяких змін і реформ у церковнім житті й бажала, щоб усе в Церкві лишалося по старому, — проф. Дорошенко не зовсім точно й досить односторонно характеризує ці дві течії. Другу течію — консервативну — він просто зове прихильниками Москви. Дійсно, серед церковних консерваторів було чимало й свідомих прихильників Москви, федералістів і „єдинонеділимців“, але більшість консерваторів — і рівночасно з тим взагалі більшість незєдин. православного населення В. України — москвофільською не була. І коли вона боялася „українізації“, й повного розриву з московським патріярхом і взагалі всяких значнійших змін у церковнім житті, то лише з оглядів церковно-релігійних — щоб не нарушити канонів, не попасти в єресь, не перетворити Церкви в зняряддя політики. І треба признати, що ці побоювання були в значній мірі небезпідставні (доказом чого є сучасна „липківщина“, яка дійсно не тільки „порушила канони“, але попала в єресь і перейнялася цілком ляїчною націоналістичною ідеологією). Для ілюстрації пригадаємо такі факти, як майже одноголосний (!) вибір Антонія Храповицького єпархіяльними зборами Харківщини на архієпископа харківського або вибір поважною більшістю голоів, тогож Антонія Храповицького на Українським Церковнім Соборі — на митрополита київського; митроп. Антоній Храповицький мав аж надто виразну марку „єдинонеділимця“ й навіть „ворога українства“, — і всетаки за сього митр. Антонія подало свої голоси багато українських селян, міщан і навіть інтелігентів при виборах у 1918 р. архієпископа харківського й потім митрополита київського й усієї України, і між ними було багато таких, що незадовго перед тим підчас виборів до Установчих Зборів голосували на „список“ („листу“) українських соціалістів-революціонерів!). Богато було на Вел. Україні людей, які щиро ба-

дано деякі відомости про архієп. Олексія Дороницина, про відношення наддніпрянських Українців до Митрополита Кир Андрея і т. д. Див. ще: Слобожанин, Проф. Прот. Т. И. Буткевич и его присоединение к католичеству („Китеж“, 1930, IV), де подається в коротких словах загальний огляд церковних течій на Вел. Україні в 1927-25 рр.

1) Зазначимо до речі, що проф. Дорошенко сильно перебільшує „непопулярність“ митроп. Антонія Храповицького. Непопулярний він був лише серед т. зв. національно-свідомої української інтелігенції, почасти ще взагалі серед інтелігентів ліберального напрямку. Натомість серед широких мас світського населення (особливо на Харківщині) митр. Антоній навіть тішився популярністю: імпонували його правдиво-аскетичне життя, добродійність, доступність, наконець, ученість (останню, може, навіть децю й перебільшувано) і т. д. З огляду на ці його чесноти, богато людей, яким дуже не подобалася політична фізіономія митр. Антонія, вибачало йому політичні провини. Богато причинився до зросту популярности митр. Антонія один необережний крок групи „національно свідомих“ українських інтелігентів: на жадання сих „національно-свідомих“ Українців, революційна влада в квітні 1917 р. в адміністративному порядку усунула Ант. Храповицького, тоді архієп. харківського, з катедри й заслала у Валаамський монастир (на Онежським озері); се заслання надало митр. Антонієви авреолу „мученика“ за віру, переслідуваного безбожною революційною владою. Коли після вибору на архієп. харківського, Ант. Храповицький у травні 1918 р. повернув з Валааму до Харкова, широки круги населення, зокрема богато українських селян і міщан, стрінули його

жали національно-державного відродження України, але з великим застереженням ставилися до так званої „українізації“ Церкви й готові були радше йти навіть за митр. Антонієм Храповицьким, ніж за націоналістичними діячами, в роді Липківського й Чехівського, в „православности“ яких уже й тоді можна було сумніватися. Тут властиво була велика трагедія для тих незед. православних Українців, які рівночасно були й людьми щиро релігійними й українськими патріотами. (Звертаємо увагу, що й до нині деякі дуже поважні наддніпрянські діячі, як н. пр. Вяч. Липинський, Кочубей та ін., обстоюючи необхідність самостійної Української Держави, рівночасно з тим вважають необхідним захвати церковно-адміністративну єдність — одного патріарха — в незед. Православній Церкві на Україні, в Великоросії й на Білоруси).

Не зупиняючись на інших прогалинах і неточностях в розділі про церковні справи, зазначимо лише, що ледви чи випало називати Вас. Липківського „теперішнім митрополитом Української Автокефальної Церкви“: Липківський не є справжнім митрополитом, і секта, на чолі якої він стояв, не може називатися „Церквою“; ліпше булоб сказати „так званий митрополит“ або поставити слово „митрополит“ у лапки і т. д.

Щодо всіх інших розділів у книзі проф. Дорошенка, можна зробити загальне зауваження, що він значно змякшив тіневі сторони, як у політиці гетьманського уряду, так іще більше в діяльності українських лівих політиків УНР-івського (петлюрівського) табору. Деякі випадки проф. Дорошенко — правда, дуже рідко — просто замовчує. Так приміром, кажучи про організацію українських дипломатичних місій, проф. Дорошенко обходять мовчанням сумної пам'яті шкідливу для Української Держави діяльність українського посла в Туреччині „єдиноне-ділимця“ Суковкина¹⁾. З другого боку, нічого не каже проф.

з великою парадюю, „як страдальця за віру“... Зазначу ще, що одним із головних аранжерів вибору Ант. Храповицького архієпископом харківським (у травні 1917 р.) був харківський губерніяльний комісар по духовних справах К., нащадок старинного українського старшинсько-козацького роду, людина дуже прихильна до національного відродження України. — Але вибір Ант. Храповицького митрополитом київським і всеукраїнським був, розуміється, під кожним оглядом величезною помилкою: не кажучи вже про філіопротестантський ухил Антонія Храповицького та його нерозуміння української національної справи, він був дуже слабим адміністратором і ще слабшим організатором — не вмів захвати дисципліни серед духовенства, сильно обнизив інтелектуальний і моральний рівень духовенства (через висвячування невідповідних людей), багато наробив шкоди Київ. Духовній Академії й взагалі на кожному кроці робив помилки, так що під кінець зразив навіть найгарячіших своїх сторонників. У питаннях національно-державних митр. А. заховався, над сподівання, відносно коректно й навіть часами розумно. Між ін., цікаво, що він кілька разів цілком поважно й рішучо висував проект коронування гетьмана царською або королівською короною!

¹⁾ Сю справу докладно освітлив у своїх споминах (у „ЛНВістнику“). б. радник тогоч. посольства Л. Р. Кобилянський. Слід впрочім сказати, що Суковкин був єдиним цілковито невідповідним з національного погляду українським дипломатом. На чолі всіх інших дипломатичних місій Української Держави стояли люди, вельми заслужені на полі української національно-громадської діяльності. Особливо добрий був вибір українських послів до Берліна (барон Ф. Штейнгель) і до Відня (Вяч. Липинський): на ці, найвідповідальніші дипломатичні становища призначені були визначні діячі

Дорошенко про жахливу, щоб не сказати — злочинну, справу розбиття переговорів про зєдинення Кубані з Українською Гетьманською Державою. Зєдинення се булоб ділом незвичайно великої ваги: „Кубанське військо“ (наслідник Війська Запорозького) мало в той час розмірно велику й добре організовану армію, в переважній своїй частині складену з кубанських козаків-Українців. Якби в свій час переведено державне зєдинення Кубані з Вел. Україною, кубанська армія змоглаб охоронити Україну і від зовнішних і від внутрішних ворогів, примусилаб також і антанту й Денікіна й інших більше рахуватися з правами й інтересами України. Але приєднання консервативної Кубані зробилоб, розуміється, неможливим і політичний переворот — повалення гетьманства й відновлення УНР., — і тому діячі з УНР-івського табору постаралися переконати Кубанців — в ім'я „висших національних інтересів“ — заждати зі зєдиненням до повалення гетьманства. Се їм удалося: Кубанці стрималися, а тимчасом наступила революція в Німеччині, повалення гетьманства та разом з тим і руїна Української Держави¹). Думасмо, що сю сумну сторінку належало освітлити проф. Дорошенкови і її пропуск вважаємо за одну з найбільших прогалин у його праці. Але таких прогалин у книжці проф. Дорошенка дуже небогато. Взагалі книга написана дуже старанно й переважно з належною науковою об'єктивністю, В кожному разі не буде ніяким перебільшенням, коли ми скажемо, що се безперечно один з найліпших і найцінніших творів української еміграції. Можна тільки бажати, щоби проф. Дм. Дорошенко продовжив свою висококорисну працю і дав закінчений і суцільний огляд історії України 1917—23 рр. Се тим більше бажано й необхідно, що, крім нього, такого огляду нині не зможе написати ніхто інший.

2. „Спомини“ ген. М. Омеляновича-Павленка, особливо у своїй другій частині, можуть служити до певної міри доповненням, а почати може й корективом до „Історії“ Д. Дорошенка. М. Омелянович-Павленко — один із найвизначніших генералів української наддніпрянської армії і найшляхотніших громадян України, людина незалежної думки й незалежних поглядів. Тому його спомини мають особливий інтерес і значіння. Та, на превеликий жаль, вони уриваються на листопадовім перевороті 1918 р. на Вел. Україні. Тим часом діяльність ген. О.-П. починається головно вже по листопадовім перевороті 1918 р., коли він — разом з низкою інших українських генералів і старшин — на чолі наддніпрянської української армії, бере найблизшу і найвизначнішу участь у рятуванні решток української державности, загубленої дивовижною політикою УНР-івських „державних“ діячів.

Надруковані „Спомини“ ген. О.-П. охоплюють лише часи від літа 1917 р. до листопада 1918 р. Перед нами проходять картини принесеної революцією руїни й большевизації армії, а потім міст (і почасті сіл) на В. Україні. Ген.

котрі рівночасно з тим своєю освітою, життєвим досвідом, великими здібностями, особистими й родинними зв'язками, своїм становищем у суспільстві і т. д., як найбільше надавалися на сі місця.

¹) Коротко розповів я про сю важливу спробу зєдинення Кубані з Вел. Україною та про її розбиття у ст. „Кубанська катастрофа“ („Н. З.“ 1929, ч. 81).

О.-П. в тім часі перебував спершу на фронті, потім у Катеринославі й Одесі та описує те, що діялося перед його очима, але приблизно те саме відбувалося й повсюди у б. Російській імперії. Серед тої руїни, большевизації й розвалу світлим моментом промайнуло урочисте святкування в Катернославі III Універсалу, яким проголошено відродження української державности (ще в федерат. звязи з Росією). Та слідом за тим скоро наступили найстрашніші часи перемоги анархічно-большевицького „дна“... Далі коротко згадує О.-П. про свою втечу із захопленої большевиками Одеси до Румунії, перебування там, поворот на Україну й працю у воєннім міністерстві в Києві в березні — квітні 1918 р., нарешті про гетьманський переворот 29.IV. 1918 р.

Такий зміст першої частини (I—VII розділів) „Споминів“ ген. О.-П. Написана вона цілком правдиво й місцями досить живо, але чи не занадто коротко, особливо в деяких місцях — може навіть аж схематично. — Більший інтерес має друга частина його споминів (розділи VIII—XIII) про часи гетьманства на Вел. Україні.

Автор перебував у тім часі спершу в Києві, потім у Полтаві (на становищі команданта дивізії), вкінці в Катернославі (яко кошовий вільного козацтва в Катернославщині). Автор подає чимало характеристичних рис тодішнього життя на В. Україні, хоч знову таки буває часто надто маломовний. Хотілосяб прим. почути більше про організацію вільного козацтва, якою так захоплювався автор у 1918 р., і т. под. Автор — щирий український патріот і прихильник гетьманської орієнтації (до якої схилився він уже на еміграції під вражінням невідповідної політики „УНР“); та його патріотичні почуття й монархістичні погляди не затуляють перед ним ані великих помилок і провин національно-українських партій ані значних недосаг і хиб гетьманського уряду в 1918 р.; одною з найбільших недосаг гетьманського правління в 1918 р. вважає ген. О.-П. те, що гетьман (подібно до того, як цар у старій Росії) був відсепарований „близшим оточенням“ від ширших кругів громадянства: „близше оточення гетьмана, — каже ген. О.-П., — направило на те, щоб закріпитися особисто навколо булави; переферія-ж через те від урядуючих кругів вислизала; багато разів деякі групи військовиків і громадян намагалися прорвати сю штучну бльокаду, збудовану навколо гетьманського палацу; але „чанчири“ й „аксельбанти“ ретельно оберігали свою позицію...”

Ген. О.-П. не дав, звичайно, повної картини життя на Вел. Україні в 1918 р. і зокрема не дав вичерпуючого з'ясування обставин упадку Української Держави на Наддніпрянщині, розпочатого в листопаді 1918 р.; але сього ми й не можемо вимагати від мемуариста. Та в однім пункті при з'ясуванні причин упадку української державности ген. О.-П., на наш погляд, рішуче не має рації: він закидає українській демократії, що вона за часів гетьманства, як і передше за Центр. Ради, „загрузла в моментах принципових“... Та нам здається, що якраз навпаки, принциповости саме найбільше бракувало українській демократії: чиж можна назвати „принциповим“ поведення Винниченка і тов. у 2-ій пол. 1918 р., коли вони нібито йшли на порозуміння з гетьманським урядом, а рівночасно у спілці з большевиками (!) готовили переворот, або поведення „міністра“ Центр. Ради Мик. Ковалевського і тов., які своєю політикою у харчовій справі в квітні 1918 р. просто провокували Німців, або поведення уряду Центр. Ради у кримській справі, або в справі Доброго, і в багато інших випадках. Вихована на „ідеях“ Ніцшого й Маркса, на творах Арцибашева, М. Горького й т. под., атеїстична і в засадах своїх аморалістична, значна і найактивніша частина лівої української „еліти“ на В. Україні цілком природно пішла манівцями без принципової, мажоритичної політики. Найпопулярніший у тих часах провідник сієї лівої

еліти Вол. Винниченко, як знаємо, й теоретично „узаasadнив“ у своїх творах аморалізм, безпринциповість, макіявелізм. Але в дійснім житті політична безпринциповість і макіявелізм якраз заподіяли найбільшу шкоду Україні: провокаційне поведіння супроти Німців у 1918 р. викликало з їх боку цілковите недовіря до України, наслідком чого було недопущення до створення української армії. Союз Винниченка з більшовиками проти гетьманського уряду привів до нової інвазії більшовиків в кінці 1918 р. і т. д. Над сим незвичайно важним звязком найбільших невдач української державної політики в 1918–20 рр. з безпринциповим, макіявелівським поведінням деяких українських вождів варто булоб більше зупинитися нашим мемуаристам та історикам нашої недавньої минувшини.

В. Зайкин.

Проф. М. А. Таубе, Римъ и Русь въ до-Монгольській періодъ. „Католическій Временникъ“. Изданіе О-ва Св. Іоанна Златоустаго. Книга вторая. Парижъ, 1928, 12°. Стор. 131—181.

Ся праця відомого російського професора міжнар. права появилася вперше у збірнику „Ex Oriente“ (1927 р.), а тепер подає її автор удруге на сторінках паризького „Католическаго Временника“ з поправками і значними додатками. Праця ся безперечно становить певну вартість і має значний інтерес. Автор використав досить велику літературу, що безпосередньо або посередньо відноситься до його теми, й зібрав у своїм нарисі дійсно багато цікавого й цінного матеріалу. Та, на велике наше здивування, серед використаних автором праць ми не знаходимо таких основних і підставових студій, як „Історія України-Руси“ М. Грушевського та „Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi“ В. Абрагама. Незнайомість автора з сими працями дуже негативно відбилася на його нарисі. Лишилися невикористані в його нарисі й деякі інші важливі праці, нпр. „Русско-византійскіе отрывки“ и „Русско-византійскія изслѣдованія“ Василевського, статті Фортинського, Сокуля, Кулаковського й кілька інших. Далі, хоч автор в одному місці й покликається на Пархоменка „Начало христіанства Руси“, але вдійсности ся незвичайно важна й цінна праця (у свій час високо оцінена Ол. Шахматовим) так само лишилася майже невикористаною.

Розглядаючи питання про початки христіанства на руській території, автор лише в серед. IX ст. констатує значне поширення христіанства в „кримських кольоніях византійської імперії“. Про попередню долю христіанства на чорноморським побережжі України (не тільки в Криму) автор не згадує, так само як не згадує й про христіанство серед Готів і серед Алан, про хрещення Руси за часів Бравалина (десь на межі VIII—IX ст.) і т. д. Питання про поширення христіанства за часів Ярополка автор майже не порушив (згадав лише про прихід до Ярополка послів від папи в 979 р.); висновки С. Солвйова, Сркуля, Пархоменка та ін. лишилися авторови мабуть невідомі.

Автор тримається перестарілої норманістичної теорії про великий вплив Норман на розвиток христіанства у старій Русі й наводить на докав сеї теорії низку аргументів, не помічаючи,

що саме ці аргументи як найвиразніше опрокидують його теорію¹⁾. Він вказує нпр., що ціла низка слів „руссаго церковно-религіозного обихода“, нпр. церква, піп, піст, мних, вівтар, коляда та ін. з'явилися зі шведсько-(?)німецько-латинського Заходу, а не з Візантії. Дійсно, всі ці слова й низка інших (нпр. старо-руське „комкати“—причащатися, від „communicare“, „цар“, „цісар“ і т. п.) прийшли до нас із латинсько-німецького Заходу, тільки не від Шведів чи Норманів і не через шведське чи норманське посередництво, а від південних і може західніх Словян, отже через Болгарів, Мораван і т. д., у котрих ці слова з'явилися ще раніше, ніж у нас (очевидно, під впливом виключно латинсько-німецьким, а не шведським) і задержалися в більшості аж до нині так само, як і в нас.

Дальший виклад—про часи по-Володимирові—значно ліпший, коли поминути авторове стремління зробити з Ярослава Мудрого суто-норманського князя. Але можнаб закинути авторови в сій частині брак синтези й особливо брак з'ясування взаємовідносин Руси з Римом з історично-правничого погляду.

В. Заїкин.

Przemysław Dąbkowski, *Szkice średniowieczne. Odbitka i Księgi Pamiątkowej ku czci Prof. Wł. Abrahama*. Львів, 1929. Стр. 39, 4^o (мал.).

З минулого Жовкви. Накладом філії товариства „Просвіта“ в Жовкві, 1930. Стр. 34, 8^o.

Теофіль Коструб а, *Матеріяли до історії міста Чорткова*. Відбитка з „Записок НТШ“. Львів, 1929. Стр. 16, 8^o.

1. Др. П. Домбковський, професор історії права й безперечно один із найвизначніших та найбільше заслужених сучасних дослідників місцевої історії Галичини, в названих „шкіцах середновічних“ подає одинацять вельми цікавих і вартих уваги нарисів з історії Галичини XV ст.

В першій із тих нарисів „Królowa Zofja w ziemi Sanockiej“ проф. Домбковський оповідає про управління в Сяніцькій землі королеви Софії, котра — по смерті Володислава Ягайла (1434) — обійняла сю землю в своє володіння й «державу» аж до її смерти (1461); управління се уявляє цікавий приклад типово середньовічного змішування приватного землеволодіння з державним урядуванням: володіння кор. Софії в Сяніцькій землі опиралося властиво на приватні права, але провадило до виконання влади суто-урядової, державної.

Дальші дев'ять нарисів проф. Домбковського торкаються землі Галицької. В сих нарисах проф. Домбковський подає відомости: 1) про ріку Дністер, 2) про загальний духовий і культурний характер Галицької землі в XV ст., 3) про її зносини з іншими землями «Корони», 4) про відношення до неї короля, 5) про війни,

¹⁾ Впрочім, бар. Таубе, підносячи великий вплив норманізму на розвиток християнства на Русі, є вже більш обережний і поміркований від давніших норманістів і поруч з норманським та візантійським впливами визнає також великі впливи болгарські, східні (кавказькі тощо).

наїзди ворогів (татар, турків, волохів), внутрішні «війни», військові обовязки і т. п. в Галицькій землі, 6) про чеських кольоністів, 7) про львівського латинського архієп. Яна Одровонжа (1436—1453), 8) про східню Церкву в Галицькій землі й 9) про освіту в ній у тім часі.

Проф. Домбковський підносить, що Галицька земля, хоч в XV ст. засвоювала багато дарів західньої культури, головню матеріальної, але користувалася тією культурою «тільки зовнішно»; «Захід не зумів привязати до себе людности сієї (землі), не зумів переробити її душу; ...в глибині-ж душі залишалася вона й надалі східньою»¹⁾. З іншими землями вона піддержувала в XV ст. слабї взаємини; лише з землями подільською, теревовельською, жидачівською й особливо львівською звязки її були міцні й постійні; від корінної-ж Польщі держалася вона тоді ще зовсім осібно. Так само і взаємини її з королем були в тих часах «дуже слабї й незначні»; королі не любили навіть приїздити до Галицької землі; а коли й проїздили через неї, майже ніколи не зупинялися (протягом цілого XV ст. король тільки двічі задержувався в Галичі, та й то, здається, лише на один день!). Здається, каже проф. Домбковський, що в сьому була глибока причина: мабуть, польські королі неохоче відвідували давню столицю руських князів. Для внутрішнього життя Галицької землі XV ст. характеристичні звістки про внутрішні «війни», напади й оружні насильства (прим. про напад і пограбування львівським «землянином» Яном Давидовським руської церкви в 1466 р.), як рівно й звістки про рішучий опір виконанню присудів державного суду (прим. у справі Хоцимирського 1476 р.); характеристичні теж відомости про львівського лат. архієп. Одровонжа, „człowieka, który lubi się procesować, chciwego, a przytem skarego, zmiennego i ulegającego chwilowym porowom, a zarazem dumnego“. Та найцінніші в нарисах проф. Домбковського відомости про Церкву.

Нарис про укр. Церкву в Галицькій землі в XV ст. проф. Домбковський написав на підставі галицьких судових записок 1435—1497 рр.²⁾ Зі звісток у сих записках виходить, що з правного боку укр. Церква й особливо духовенство в Галичині були уполіжені. Нічого не змінила в їх правній ситуації й Фльорентійська Унія (чи не була се одна з головних причин неуспіху Фльорентійської Унії?). Як перед Фльорентійською Унією, так і після неї священника грецького обряду ставлено в галицькім суспільстві лише трохи вище від отамана, десятника або млинаря; офіційною назвою

¹⁾ Поширення в Галицькій землі західніх впливів проф. Домбковський вважає вельми корисним як для розвитку матеріальної культури, так і для суспільного устрою: Захід „przynosił z sobą, каже проф. Домбковський, wolność i swobodę dla wszystkich warstw społeczeństwa, szlachty zarówno, jak mieszczan i chłopów“. З останнім твердженням трудно згодитися: поширення західніх форм суспільного устрою й західнього права, як рівнож і господарський розвиток викликали на всіх сх.-словянських землях гострійше розшарування суспільства, зріст економічної експльоатації селянства й більше його поневолення; та й як міг би відбуватися „господарський розвиток“ у панцизній, кріпацькім господарстві без зросту панщини чи, інакше кажучи, більшого економічного експльоатування (і в наслідку більшого поневолення) кріпаків?

²⁾ Нарис сей становить до певної міри продовження й доповнення до другого вельми цінного нарису проф. Домбковського „Stosunki kościelne w ziemi Sanockiej w XV stuleciu“ („Rocznik Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Przemyślu“, tom III, za lata 1913—1922, стор. 1—45, й осібно відбитка).

«священника грецького обряду була «піп» (по латині: «pop», «pоро») і до неї звичайно додавано (як і до імен селян) прикметник „laboriosus“, тоді як латинських священників іменовано „venerabilis, honestus, reverendus“. «Попів» уважано нарівні з селянами, «приналежністю» земських маєтків, віддавано разом з ними в застав і т. п. Панам прислужувало право суду над священниками грецького обряду. Траплялися випадки, що священник, подібно як селяне, тікав від свого пана, а той робив заходи до його «ревіндикації»... Впрочім, матеріальне становище священників було, здається, переважно добре. В суспільних житті громад священники грецьк. обр. відігравали дуже помітну й корисну ролю. Хоч священники в тім часі становили вже відокремлену й замкнуту суспільну групу «старих попівських родів», вони брали живу участь у справах селян, опікувалися селянськими справами, відчували болі й кривди селян і реагували на них. — Далі проф. Домбковський подає відомости про різні церкви й монастирі гр. обр. в Галицькій землі й зокрема торкається питання про «крилоського митрополита». Як відомо, се питання дуже цікаве й спірне. Пануюча в науці опінія вважає, що окрема Галицька митрополія перестала існувати вже з поч. XV ст.: «поставлення-ж у 1415 р. осібного (від Москви) митрополита для земель литовських і польських фактично забило справу Галицької митрополії, і її вже, скільки можемо судити, від тоді більше не підношено¹⁾. Але А. Левицький доводив, що галицький митрополитий престіл часами обсаджувано і в XV ст., формально-ж окрему Галицьку митрополію знесла папська була 1458 р.²⁾. Левицький вказав дві згадки про галицьких митрополитів XV ст.: Якіма (згад. 1451 р.) і Андрія (1475)³⁾, але існують сумніви, чи се були дійсно митрополити чи тільки адміністратори митрополії (священники). З того, що каже проф. Домбковський, виходилоб, що в XV ст. в Галицькій митрополії були скоріше адміністратори, ніж митрополити. Питання се, в кожному разі, заслуговує на спеціальний дослід.

Цікаві звістки подає проф. Домбковський також про освіту в Галицькій землі в XV ст. Так само цікавий матеріал знайдемо і в останнім зі „шкіців середновічних“ — про назви осад у Руським і Белзьким воєвідствах в XV ст. Загалом, у „Szkicach“ проф. Домбковського знаходимо досить багато справді цінних і ріжноманітних матеріалів, вказівок і висновків.

2. Деяко цікавого для місцевої історії, й зокрема для місцевої церковної історії, знайдемо й у збірці „З минулого Жовкви“, складеній при близькій участі відомого педагога й автора підручників української історії І. Крипякевича. В збірку сю увійшли м. ін. такі статті: „Археологія Жовківщини“ Я. Пастернака, „Картини з історії Жовкви“ І. Крипякевича та деякі коротенькі нотатки під спільним наголовком „Всячина“ (про великі пожари в Жовкві в XVII-XIX вв., саранчу, повітря, засуди смерти в Жовкві в XVII-XVIII ст. тощо), спомини Вол. Даниловича та Я. Су-

1) Порів: М. Грушевський. Історія України-Руси, IX (1906), с. 397.

2) A. Lewicki. Sprawa unii kościelnej za Jagiełły („Kwart. Histor.“, 1897, с. 329—330).

3) Згадки про них в „Aktach gr. i ziem.“, XIV, 2409 і XII, 257.

хого про недавнє минуле Жовкви й жовк. повіту і т.д. Розмірно найбільше цікава, розуміється, стаття чи точнійше коротенькі нотатки Крип'якевича „Картина з історії Жовкви“, а серед сих нотаток друга — про „давні права українських міщан у Жовкві“ й третя — про „жовківські церкви“. Тут подані м. ін. звістки про заснування монастиря ОО. Василіян у Жовкві й перевезення мощів св. Івана Сучавського в 1691 р. і т.п. (речі відомі, але про них не зайво нагадати), згадується про цікавий привілей гетьм. Стан. Жолкевського (в „державі“ котрого знаходилася тоді Жовква) церкві Різдва Христового, наданий 11. червня 1612 р. Сей привілей надавав незєд. православним досить широкі права, навіть право відбувати релігійні процесії (Йордан, похоронні процесії і т.п.), — що в ті часи особливо в Галичині були рідкістю... Згаданий „привілей“ надавав „людям грецької релігії“ рівні права з католиками в міськїм самоврядуванні.

Загалом, добра ініціатива філії т-ва „Просвіта“ у Жовкві популяризувати шляхом видання відповідних брошур відомости з місцевої історії, варта піддержки й наслідування, хоч думаємо, що зміст сієї збірки можна було скласти дещо систематичнійше й поважнійше, особливо беручи під увагу, що в складанні збірки брав участь фаховий історик.

3. Вкінці з приємністю нотуємо ще одну працю з місцевої галицької історії нашого молодого, починаючого історика Теофіля Коструби „Матеріяли до історії м. Чорткова“. Праця складається з двох частин: нарису про кравецько-кушнірський цех у Чорткові, написаного на підставі цехових протоколів (три з них, як приклад, подані в кінці нарису), й трьох більших документів з історії міста Чорткова, а саме: 1) „привілею“ для жидів м. Чорткова, виданого дідичем Чорткова Стеф. Потоцьким 1.III.1722 р. 2) загального „привілею“ для м. Чорткова, вид. Потоцьким 27.III тогож року, в яким усталюється „право для м. Чорткова“ (обидва сі документи становлять характеристичний зразок згадуваного вже „середнєвічного“ змішування приватного землеволодіння з державним урядуванням, яке в Польщі держалося до самого її упадку), і 3) потвердження ярмарків у Чорткові ціс. Фердинандом 15.I.1847 р. З сієї праці Теофіля Коструби, як і з інших його наукових спроб бачимо живий інтерес до рідної минувшини, нахил до нелегкої праці над „сирим“ джерельним матеріалом й уміння використати знайдені історичні документи.

Взагалі, останніми часами помічаємо відновлення наукових дослідів над місцевою історією ріжних частин Галичини. Можна, розуміється, лише бажати, щоб сі дослідї розвинулися далі в ширших розмірах та щоби, поруч з виданням історичних матеріалів і причинків з місцевої галицької історії, появился, наконець, хочби хороткий загальний нарис історії Галичини, якого брак нині відчувається дуже сильно.

Вячеслав Заїкин

О. І. Бочковський: Т. Г. Масарик — національна проблема та українське питання. (Спроба характеристики та інтерпретації). Подєбради 1930. Видання „Української Господарської Академії в ЧСР“. 244. 8°.

Автор, учень теперішнього президента Ч. С. Р. проф. Масарика, на основі цілого ряду соціологічних та політичних розправ проф. Масарика, як: *Ceska otazka*, *Karel Havlicek*, *Socialni otazka*, *Narodostni filozofie doby novějši*, *Rusko a Europa*, *Les slaves dans le monde*, *The Problem of Small Nation in the European Crisis*, *Nova Europa*, *The Slavs after the War*, *Světova revoluce za války a ve válce* й ін. старається дати нам начерк поглядів проф. Масарика на проблему нових націй Європи, а зокрема на українське питання. В першій частині автор передає нам погляди Масарика на всесловянство та його кризу до війни, підносить слушно, як проф. Масарик все критично ставився до словянофільства, русофільства та й до самої Росії (противно, як більшість його земляків) та слідкує, як змінювалися його погляди на Поляків — від романтичного польонофільства до критичного осуджування ролі Поляків у словянськiм світі. В другій частині автор дуже старанно збирає й аналізує всі погляди Масарика на українське питання до війни, його зносини з діячами Українцями, його оборону Українців з австрійської парламентарної трибуни, а вкінці відносини проф. Масарика до України в часі його побуту на Україні 1917/18 р. та на американськiм ґрунті.

Праця дуже совісно оброблена, так що здається ледве чи можна би щось додати до згаданої теми. Може аж надто дрібничкову аналізу поглядів Масарика на українське питання перевів автор, зі шкодою для проглядности самої праці. В праці Бочковського завважається привязання учня до професора навіть із деяким браком об'єктивности. Автор хоче бачити прихильність Масарика до України навіть там, де він в ім'я добра свого народу не міг її мати. Не дасться закрити, що през. Масарик, хоч є прихильником культурного розвитку українського народу, чого дав аж надто багато доказів, то всеж таки радніше бачив би Україну в звязи з Росією, ніж самостійну.

Праця Бочковського є цінним вкладом у нашу дуже вбогу літературу про соціологічну сторону національного питання східньої Європи.

М. Чубарий.

Der Grosse Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. 4. völlig neubearb. Auflage von Herders Konversationslexicon. 12 томів. 8°. 1 том. А—Battenberg (4 ст. + 1696 кол.) Freiburg 1931. — Gesamtpreis 330 Мрк.

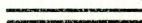
Відома католицька накладня Гердер і Сп. в Фрайбурзі приступила цього року до видання чи перевидення великого лексикону, розрахованого на дванайцять великих томів, п. з. „Der Grosse Herder“ і вже випустила перший його том. Поява такого твору серед Німців, се ніщо надзвичайного: чейжеж там що року друкується велика маса книг, а серед них багато чи то загальних чи то спеціальних лексиконів. Та поява першого тому Гердерового лексикону викликала серед читаючої німецької католицької, ба навіть і некатолицької публіки велике зацікавлення та захоплення за-

для тих прикмет згаданого лексикону, яких дарма шукати в інших того роду виданнях.

В повоевних часах, часах переоцінки всіх вартостей і потрясень та кріз культурної, суспільної й господарської з одного боку, а великого технічного розвитку з другого боку—будиться в людей, що живуть не тільки сьогоднішнім буднем, бажання вийти поза чисту цивілізацію та до всіх справ та зявищ життя підходити зі становища певного суцільного світогляду. Сим змаганням і бажанням повоевного людства іде на руку „Великий Гердер“ і тому таке зацікавлення серед публики викликала поява першого його тому.

Велика маса слів, понять і імен, уложених у певну систему, при якій гадка не губиться в поодиначному, в фрагменті, а звернена на цілість, — сполука чисто-енциклопедичного й прагматичного з ідеями, які порушують людство, — велична проклямація природного та людського права, що на кожному кроці пробивається у Гердеровому лексиконі, — дальше прегарні та дуже численні ілюстрації (на поглядовість предмету за помічю ілюстрації звернено у цьому лексиконі більше уваги, як у попередньому, або навіть сучасних інших некатолицьких лексиконах, мимо тяжкої сучасної матеріальної скрути) й гарне друкарське виконання — отсе ті прикмети, якими відзначається новий „Великий Гердер“ та якими здобув собі симпатії і попит у читаючої публики.

о. В. Б.



Вибрані питання

(Analecta)

Вячеслав Липинський. Дня 14. червня с. р. в санаторії коло Відня в 50-ому році життя помер на туберкульозу наш співробітник Вячеслав-Вікентій Казимирович Липинський, один з найбільших укр. істориків, геніяльний мислитель та суспільно-політичний письменник, визначний громадський діяч, автор знаменитих праць „Україна на переломі“, „Листи до Братів-Хліборобів“ і „Релігія й Церква в історії України“, основоположник етично-державницького напрямку в нашій історичній науці й творець класократичної суспільно-політичної системи, перенятої (так само, як і його історіософія) щиро релігійними переконаннями та глибокою пошаною до релігії й Церкви.

Народився Липинський 18 квітня 1882 р. в с. Затурцях на Волині (Володимирського пов.). Гімназійну освіту дістав у Житомирі, Луцьку й Київі, університетську в Женеві й Кракові. Ще на шкільній лаві в Київі приступив до громади укр. шкільної молоді й від тоді брав усе найдіяльнішу участь в українських часописах, а в 1903-10 р., з метою пробудити національно-українське відродження серед української спольщеної шляхти на Правобережній Україні, видавав дуже інтересний журнал „Przegląd Krajowy“ й коло тогож часу видав у тій же цілі кілька своїх вельми цінних історичних розвідок на польській мові. В сих розвідках та в „Przegląd-i Krajow-im“ Липинський вже начеркнув у загальних рисах свою історичну та суспільно-політичну систему, основу на глибокій пошані до національно-державних традицій України, на творчій консерватизмі й любові до Рідної Землі, й наскрізь переняту засадами християнської етики. Особливо важні були його історичні праці у виданім йогож стараннями збірнику „Z dziejów Ukrainy“, де м.ін. поважне місце уділив він питанням історії Церкви на Україні в XVI—XVII вв. Збірник сей відіграв епохальну роль в розвитку української історичної науки, ставши основою нових студій над історією устрою України. — В 1918—19 р. Липинський був українським послом у Відні. Та, коли УНР-івський уряд почав заводити на Україні напівсовітський устрій („трудої ради“) й люто карати своїх противників (прим. звісного полковника Болбочана), Липинський покинув сгановище посла й зовсім розійшовся з провідниками УНР. — На підставі здобутого досвіду та попередніх вельми поважних наукових студій, Липинський виступив із гострою критикою лівих течій і напрямів, як у суспільній та істо-

ричній науці, так і в політичній життю, і розвинув свою знамениту суспільно-політичну та історіософічну систему, виложену в „Листах до Братів-Хліборобів“ і відзначену не тільки глибоким, геніяльним розумом, але й не менше глибокою вірою в Бога та пошаною до релігії й Церкви. З цього погляду дуже знаменне закінчення „Листів до Братів-Хліборобів“, котрі він скінчив сими словами:

«Працю над нашим спільним досконаленням, над наближенням себе й земляків наших до нашого спільного ідеалу, уможливить нам, і улегчить глибока віра в Бога. Не надія на ту чи іншу нагороду в цім земнім життю pomoже нашому поколінню виконувати безмірно тяжкий та гіркий обовязок громадян України і доробляти те, чого не встигли зробити покоління попередні. Поможє нам в цьому тільки віра, що праця наша єсть виповнюванням нашого життя серед цих людей і на цім місці, де Бог судив нам уродитись і що вона єсть виконуванням обовязку, покладеного на нас Божими законами. Поможє нам в цьому врешті віра, що Бог дав людям до виконування добра та уникання зла розум та свобідну волю і що сотворив Він нації здатними до оздоровлення, що „sanabiles fecit Deus nationes“.

Дуже важний та характеристичний для релігійної основи історичного й політичного світогляду покійного також його лист до О. Ректора Богосл. Академії Др. Й. Сліпого з приводу ювілею Ексц. Митрополита Андрея Шептицького в 1926 р., надрукований в збірнику „Чверть століття на Митрополичому Престолі“ („Богословія“ 1926, т. IV, кн. 1—2).

Своїми працями вказав покійний нові шляхи й нові ідеали українській історичній науці. Основними критеріями оцінки в українській історії перед Липинським були „свобода“, „інтерес трудового народу“ і „поступ“, що має вести до „земного раю“. Керуючись такими засадами історичної оцінки, наші давніші історики ідеалізували нераз бунтарство й руїництво, котре — ніби то в імя „свободи“ й „добра трудових мас“ — нищило і державність і культуру на Україні. Липинський натомісць поставив, яко критерій історичної оцінки, згідність з вимогами релігії, етики, культури й української державности. Рівночасно підніс він у своїх працях велике значіння Церкви, церковної дисципліни, церковної Єрархії, монашества в історії всесвітній та українській, вказав зокрама на величну роль Церкви в творенню української культури та підчеркнув недопустимість і шкідливість зарівно, так підпорядкування Церкви й релігії будь яким світським, зокрема національно-державним цілям, як і відокремлення Церкви від держави: „Божіє й кесарево“, справи церковні й державні, — каже Липинський у своїй кн.: „Релігія й Церква в історії України“, — треба розрізняти, Церкву ніхто не сміє підпорядкувати політичним тенденціям; але державна влада, аби виконувати добре своє організаційне, державне завдання, мусить слухати наказів релігії, визнавати авторитет духовної влади і сей авторитет всіма силами піддержувати“.

Вячеслав Зайкин.

о. Домінік Пріммер (Prümmer), Домініканець, професор моральної богословії на Фрайбурзькому Католицькому Університеті в Швайцарії помер наглою смертю на серцевий удар дня 6. червня с. р.

Народився покійний 3. вересня 1866 р. в Надренії біля Аквіграну. На 18. році життя вступив до Чину Домініканців, у школах яких одержав солідну богословську й філософічну освіту. Студював теж на університеті в Льованії природничі науки та в Римі канонічне право. В 1908. р. покликано його на професора моральної богословії на Фрайбурзький Католицький Університет, яку то катедру займав безпереривно аж до самої смерті.

Широку світову славу придбав собі покійник своїми підручниками: „Manuale Theologiae Moralis“ у трьох томах (до того видав скорочення т. зв. „Vademecum Theol. Mor.“) та „Manuale iuris canonici“. Крім того помістив велику кількість розвідок зі своїх ділянок у ріжних журналах.

Загалом визначався покійний великими даруваннями, обширним знанням, повним опануванням своєї ділянки, зрілим й добре обослованим осудом, а при тім ясним способом представлення предмету. Особливо був він мистцем у розв'язуванню моральних т. зв. „казусів“.

О. Віктор Катрайн (Cathrein) Т. І. помер у єзуїтській колегії в Фалькенбурзі в Поляндії в глибокій старості (87 років життя) 11. вересня с. р. Походив зі Швайцарії, на 19. р. життя вступив до Ісусовців, студював по єзуїтських школах в Мінстері, Марія Лях, Фельдкірху та в Римі, а потім викладав моральну філософію по ріжних єзуїтських школах. Одночасно збирав матеріали для пізніших своїх праць, що зробили його імя знаним у цілому світі. Сі праці такі: „Moralphilosophie“ (1890), „Der Sozialismus“ (1898), — високо цінений не тільки серед католиків, але й серед противників, а католицькими суспільними дуже часто й залюбки цитований, — „Die kath. Weltanschauung in ihren Grundlinien mit besonderer Berücksichtigung der Moral“, „Die Aufgaben der Staatsgewalt u. ihre Grenzen“ (1882), „Das Privateigentum u. seine Gegner“ (1896), „Religion u. Moral, oder: Gibt es eine religionslose Moral“ (1900), „Recht, Naturrecht u. positives Recht“ (1901), „Glauben und Wissen“ (1903), „Die kath. Moral in ihren Voraussetzungen u. ihren Grundlinien“ (1907), „Die Einheit des sittl. Bewusstseins der Menschheit“ (1915). „Die Grundlage des Völkerrechts“ (1918), „Sozialdemokratie u. Christentum“ (1919) та багато інших. Загалом покійник займався питаннями відношення віри до науки, моральности й релігії та природного права.

о. В. Ё.

БОГОСЛОВСЬКЕ НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО

(Societas Theologica)

Біжучого року стратило Товариство двох членів: дійсного члена практично-богословської секції о. Дра Спирідона Кархута та звичайного члена Дра Володимира Охримовича.

о. Др. Спирідон Кархут народився в священничій сім'ї в Новосілці костюковій Борщівського повіту дня 30. вересня 1869. р. Середню освіту скінчив у Львові в 1887. р., після чого записався на богословський віділ Львівського Університету, який і скінчив в 1891. р. В квітні 1892. р. прийняв свячення на священника та був зайнятий у душпастирстві в кількох місцевостях Станиславівської єпархії. Мимо душпастирської праці не покидає покійний наукових занять; він в скорому часі складає катихитичний іспит для віділових шкіл та небавом такий жеж іспит для середніх шкіл. Значний його інтерес для клясичної фільольогії доводить до того, що він покидає село та переноситься до Львова на посаду вчителя академ. гімназії. Учть клясичної фільольогії, а при тому записується на філософічний віділ Львівськ. Університету та сам студіює фільольогію між р. 1899/900 — 1902/03. В червні складає кваліфікаційний іспит на вчителя клясичної фільольогії та залишається учителем предметів з сеї ділянки знання у згаданій академ. гімназії аж до свого спенсіонування у 1928. р. Крім педагогічної праці в школі та й духовної (дає ексорти для дітвори, стало помагає сповідати в Духовній Семинарії) покійний не покидає наукової праці — ладить до друку деякі підручники та працює над докторатом філософії, який і осягає в липні 1914. р. на Львівському Університеті.

Крім своїх професійних занять займається покійний теж старо-та церковно-словянською фільольогією, і коли в повоєнних часах почав організуватися у Львові вільний гр. кат. Богословський Виділ — поручено йому викладати церковно-словянську мову. З утворенням гр. кат. Богословської Академії покійник залишається дальше викладати, подає габілітаційну працю п. з. „Грамматика української церк.-слов. мови“¹⁾ та 20. березня 1929 іменовано його доцентом, а 2. жовтня тогож року звичайним професором Академії для церк.-слов. мови. В акад. році 1929/30 був покійний деканом Академії.

Усунувшись від педагогічних занять у гімназії мав покійний більше часу до розпорядження, який посвятив праці в літургічній комісії над справленням Службеника та інших літургічних книг, від якої відірвала його невмолима смерть дня 17. бе-

¹⁾ З більших його праць напечатано „Грамматика укр. церк.-слов. мови“ і нове видання Службеника та Євангелія. Дещо осталося в рукописах.

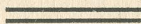
резня 1931. р. Знання грецької мови стало йому та загалом справі перевірки та справлення богослужбних книг по грецьких оригіналах дуже в пригоді, так що з того погляду страта покійного є майже незаступима.

Бистрий ум, вірна пам'ять, велика роботязість та глибокий оптимізм — отсе прикмети, якими відзначався покійник.

Др. Володимир Охримевич, народився 25. травня 1870. р. в Велдіжі біля Стрия. По скінченню гімназійних студій у Стрії вписався 1888. р. на філософічний виділ Львівського Університету та віддався студіям над словянською лінгвістикою. Та через велику участь у політичному життю університетської молоді не скінчив філософічних студій, а був приневолений переписатися на правничий виділ, по скінченню якого віддався адвокатській практиці, спершу як практикант по інших, а пізніше як самостійний адвокат у Заліщиках, а потім у Львові.

Крім фахової адвокатської праці на прожиток, економічної, політичної та журналістичної займався покійний теж і науковою працею з ділянки етнографії, лінгвістики та статистики. З головніших праць, оголошених друком, чи то в краєвих чи закордонних, чи українських чи неукраїнських журналах такі: „Значеніє малорусскихъ свадебныхъ обрядовъ и пѣсенъ въ исторіи развитія семьи ч. I. „Патріархатъ“ (в „Этнографическомъ Обзорѣніи“ т. XII. Москва 1891); ч. II. „Родъ. Родовое устройство. Классы поколѣній. Классы половые (тамже т. XV. 1893); „Знадоби до пізнання народних звичаїв і поглядів правних“ (Відбитка з „Життя і Слово“ 1895. р.); „Останки первісного комунізму у Бойків-верховинців“ (Зап. НТШ XXXI—XXXII); „Про наголос в українсько-руській мові. ч. I-IV (Зап. НТШ XXXII і дальші); „Вражіння з Угорської Руси“ (Львів 1895); „З поля національної статистики Галичини; Фактичні і фіктивні страти Русинів у демографічнім білянсі Галичини за десятиліття 1900—1910“ Львів 1912; вкінці „Чому я навернувся“, прилюдна сповідь. Львів 1920.

Помер покійний після дволітньої важкої недуги у Львові дня 6. листопада 1931. р.



Всячина—Хроніка

(Varia—Chronica)

Греко-католицька Богословська Академія. Інавгурація нового академічного 1931/32. року відбулася дня 4. жовтня с. р. На інавгураційне торжество зложилося торжественне богослуження в семинарицькій церкві, після чого в авлі Академії здавав о. Ректор звіт з минулого тріліття Академії. Зі звіту виходить, що Академія мимо труднощів і недостач постійно розвивається під кожним оглядом (поповнення професорської колегії кваліфікованими силами, приріст слухачів та видавнича діяльність). З черги виголосив інавгураційний виклад проф. Др. Микола Чубатий п. з. „Українська Церква в половині XI. в. на роздоріжжі“.

В професорській колегії в біжучому акад. році не зайшли великі зміни. З колегії вибув о. Др. Ігнатій Цегельський (перенесений до Городка), а з нових прибули оо. Дри Богдан Липський та Лев Глінка й надзв. проф. Др. Константин Чехович.

Ректорат Академії спочиває дальше в руках о. Дра Йос. Сліпого, а деканом є о. проф. Др. Тит Мишковський.

Програма викладів у зимовім семестрі ось така:

З філософічних студій (*Studia philosophica*)

о. Др. Микола Конрад, Історія старинної філософії — 2 год.; Історія найновішої філософії — 1 год.; Загальна етика — 1 год. (Dr. Nicolaus Konrad, Historia philosophiae aevi antiqui — 2 hor.; Historia philosophiae recentissimae — 1 hor.; Ethica generalis — 1 hor.); — Dr. Stephanus Sampara, Theodicaea (De existentia Dei) — 1 hor.; Cosmologia (De mundo) — 2 hor.; — Dr. Vladimirus Maksymec, Logica, Ontologia, Critica — 8 hor.

З біблійних студій (*Studia biblica*)

о. проф. Др. Тит Мишковський, Біблійна історія Ст. Зав. — 5 год.; Пояснення вибраних частей св. Письма Ст. Зав. на основі церк.-слов. тексту — 3 год. (Prof. Dr. Titus Myskovskyj, Historia revelationis div. V. T. — 5 hor.; Exegesis in partes selectas s. Scripturae V. T. ex textu eccles. slavico — 3 hor.); — о. доц. Др. Василь Лаба, Введення до св. Книг Нов. Зав. (загальне) — 2 год.; Життя Г. н. Ісуса Христа з принагідними поясненнями літургічних евангельських зачал на основі старослов. тексту — 3 год.; Біблійна герменевтика — 1 год. (D. Dr. Basilius Laba, Introductio in ss. Libros N. T., intr. gen. — 2 hor.; Vita D. n. J. Christi commentariis in pericopas liturgicas Evangeliorum, textum palaeo-slav. sequentibus, intexta — 3 hor.; Hermeneutica biblica — 1 hor.).

З догматики (*Dogmatica*)

Prof. Dr. Josephus Slipuj, Dogmatica specialis (De Deo uno et trino) — 3 hor.; Repetitorium — 1 hor.; Seminarium dogmaticum — 1 hor.; — Dr. Bohdanus Lypskyj, Dogmatica specialis (De gratia) — 3 hor.; — Dr. Stephanus Sampara, Dogmatica fundamentalis (Inquisitiones praeviae, De Christo Legato divino) — 5 hor.

З історії (*Historia*)

о. крил. Леонід Лужницький, Історія вселенської Церкви (від початків Церкви до XIV ст.) — 3 год. (*Leonidas Luznyskyj, Historia ecclesiastica. Ab Ecclesiae initii usque ad XIV saeculum* — 3 hor.); — надзв. проф. Др. Микола Чубатий, Історія церковної унії на Україні до Берестейської Унії — 3 год.; Загальний просемінар — 1 год.; Історичні справи: Інтерпретація текстів XVII ст. — 1 год.; Історичний семінар (читання праць) — 1 год. (*Prof. e. o. Dr. Nicolaus Cubatyj — Historia unionis ecclesiasticae in Ucraina usque ad Unionem Brestensem 1595* — 3 hor.; *Proseminarium generale* — 1 hor.; *Exercitationes practicae: Interpretatio textuum saec. XVII* — 1 hor.; *Seminarium historiae ecclesiasticae: Lectio elaborationum* — 1 hor.); — о. доц. Др. Василь Лаба, Патрологія — 2 год. (*D. Dr. Basilius Laba, Patrologia* — 2 hor.); — Покл. надзв. проф. Др. Володимир Залозецький, Християнська археологія — 2 год. (*Prof. e. o. Dr. Vladimirus Zalozeskyj, Archaeologia christiana* — 2 hor.).

З церковного права (*Jus canonicum*)

о. Др. Лев Глинка, Церковне право: Джерела, загальні норми, про особи — 3 год. (*Dr. Leo Hlynka, Jus canonicum: Fontes, normae generales, de personis* — 3 hor.); — о. Др. Андрій Іщак, Джерела кан. права Східної Церкви — 1 год. (*Dr. Andreas Iscak, De fontibus juris canonici Orientalium* — 1 hor.); — Др. Роман Ковшевич, Семінар канонічного права: Про Кобринський Синод у 1626 р. — 2 год. (*Dr. Romanus Kovshevyc, Seminarium juris canonici: De Synodo Kobrynensi A. D. MDCXXVI celebrata* — 2 hor.).

З моральної і пастирської богословії (*Theol. moralis et pastoralis*)

Dr. Bohdanus Lypskyj, Theologia moralis (De principiis) — 5 hor.; *Casus conscientiae* — 1 hor.; — о. доц. Др. Ярослав Левицький, Пастирська богословія (про св. Тайни взагалі, про св. Тайни Хрещення, Миропомазання й Евхаристії) — 4 год.; Гомілетика — 1 год. (*D. Dr. Jaroslavus Lypskyj, Theologia pastoralis: De Sacramentis in genere, de Sacramentis baptismi, confirmationis et Eucharistiae* — 4 hor.; *Hodegetica* — 1 hor.); — о. надзв. проф. Юліян Дзерович, Катихитика — 2 год.; Педагогіка (Христос як учитель і виховавець) — 2 год.; Практичні справи — 2 год. (*Prof. e. o. Julianus Dzerovyc, Catechitica* — 2 hor.; *Paedagogica: Christus magister et paedagogus* — 2 hor.; *Exercitationes practicae* — 2 hor.); — о. Др. Іван Фіголь, Загальні засади проповідництва — 2 год.; Гомілетичний семінар — 1 год. (*Dr. Joannes Figol, Regulae generales de arte praedicandi* — 2 hor.; *Seminarium homileticum* — 1 hor.); — о. Степан Рудь, Літургіка: Про храм і церковні сосуди — 1 год.; Начерк вечірні й повечеря 1 год.; Церковний рік у його подвижній часті — 1 год.; Про церковне правило і літургію св. Івана Золотоустого — 1 год. (*Stephanus Rud', Liturgia: De ecclesia vasisque sacris* — 1 hor.; *Ordo officii vespertini et completorii* — 1 hor.; *Annus ecclesiasticus (Periodus paschalis)* — 1 hor.; *De officio ecclesiastico atque Liturgia s. Joannis Chrysost.* — 1 hor.).

З мов (*Linguae*)

Церк.-словянська мова (*Lingua ecclesiastico-slavica*) Покл. надзв. проф. Др. Константин Чехович, Граматика церк.-слов. мови: Фонологія й деклінація іменників (морфологія) — 2 год.; Деклінація прикметників і дієприкметників — 1 год.; Конюгація — 1 год.; Семінар церк.-слов. мови: Деякі спірні проблеми церк.-слов. філології. Граматична аналіза вибраних партій з Євангелія Остромира з pp. 1056-57 — 1 год. (*Prof. e. o. Dr. Constantinus Cechovyc, Grammatica linguae ecclesiastico-slavicae: Phonologia et morphologia (declinatio substantivorum)* — 2 hor.; *Declinatio adiectivorum et participiorum* — 1 hor.; *Coniugatio* — 1 hor.; *Seminarium linguae eccl. slav. Nonnullae quaestiones controversae philologiae eccl. slav. Analysis grammatica partium selectarum Evangelii Ostomyri ex aa. 1056-57* — 1 hor.); — о. Степан Рудь, Пояснення вечірні, повечеря і суб. полунощниці — 1 год. (*Stephanus Rud', Grammatica linguae eccl. slavicae: Exegesis officii vespertini et completorii* — 1 hor.).

Грецька мова (*Lingua graeca*): Дир. гімн. Іван Бабій, Граматика грецької мови — 2 год.; Грецькі справи — 1 год.; (*Dir. gym. Joannes Babij, Lingua graeca* — 2 hor.; *Exercitationes practicae* — 1 hor.).

Єврейська мова (*Lingua hebraica*): о. проф. Др. Тит Мишковський, Граматика єврейської мови — 2 год.; (*Prof. Dr. Titus Myskovskyj, Grammatica linguae hebraicae* — 2 hor.).

Український Вільний Університет у Празі переступає в біжучому академічному році в одинадцятий рік свого існування й діяльності. Заснований з метою „заспокоїти духовий голод викладів з обсягу своєї мови, літератури, історії та взагалі рідної культури, а також викладів у рідній мові з інших галузей людського знання у тисячі українських студентів, що під ту пору проживали в Чехословацькій Республіці“ — отже в першій мірі дня української еміграції — силою обставин став згодом одиноким українським університетом на цілому світі, а вслід за тим припав йому почесний і відповідальний обов'язок репрезентувати українську університетську науку перед цілим світом.

Університет організований на зразок пражського Карлового Університету та складається з двох факультетів: філософічного з відділами філософським і природничих наук та факультету права й суспільних наук.

Професорська колегія складалася в останньому академ. році з 39 осіб професорів і доцентів. Кількість слухачів виносила в тому ж році 253 (супроти 700—800 в перших роках).

Університет утримується з допомоги чл. Міністерства Освіти й Президента ЧСР.

II Унійна Конференція в Пинську відбулася в днях 1. й 2. вересня с. р. при участі 5 єпископів (у сьому числі один східнього обряду) та коло 70 священників обох обрядів (у тому числі п'ятох наших гр.-кат. з Галичини). На Конференції читано й дискутовано над такими рефератами: 1) „Теперішній стан православ'я в Польщі, Росії та інших країнах“ о. І. Урбана Т. І., 2) „Головні різниці між католицькою й православною моральною системою“ о. Дра І. Свірського, проф. Виленського Університету, 3) „Права целібату духовенства в східніх Церквах“ о. Дра Т. Галушинського Ч. С. В. В., 4) „Місійна (унійна) праця між православними у нас і її методи“ о. Ів. Урбана Т. І., 5) „Способи оживлення й поширення культу прсв. Евхаристії у східньому обряді,“ о. Дра А. Іщака. В своїх сімох резолюціях м. і. висказалася Конференція за оживленням культу прсв. Евхаристії серед наворачуючихся до єдності подаючи одночасно способи, як до тієї мети дійти, за вживанням у проповідях мови того народу, для якого проповідіається, за виготовленням для священників східнього обряду в приступній для них мові підручників із моральної й догматичної богословії, за видаванням періодичних брошур і публікацій для утвердження в Унії тих, що до неї наворачулися, та нап'ятувала тенденційність деяких пресових органів в освітлюванні унійної акції. Слідуюча така конференція має відбутися з початком вересня 1932 р.

З католицьких університетів. Медіолянський Університет Христового Серця переходить у біжучому академічному році в 11. рік свого існування. В останньому академічному році числив університет: 70 професорів і доцентів та 1155 слухачів, що ось так розподілялися по поодиноким факультетам: юридичний — 220, відділ політичних, соціальних і господарських наук — 71, висша самоосвітня школа — 74, висший педагогічний інститут — 430 та на спеціальних учительських курсах—120. Університет видає чотири наукові журнали: „Aevum“

по історії, лінгвістиці й фільольогії, „Aegyptus“ по єгиптології й папірології, „Rivista di filosofia neoscolastica“ по неосхолястиці та „Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie“ по суспільним питанням. Крім того видано останнього академ. року 20 томів праць професорів Університету. Ректор Університету, о. Джемеллі, робить заходи біля оснування медичного факультету. — Католицький Карловий Університет у Наймвеген в Голяндії рахував в останньому академ. році 472 слухачів. Протягом того року видав 46 докторських дипломів. В останньому році прибула на ньому нова катедра місіології — Католицький Університет у Фрайбурзі в Швайцарії рахував у минулому літньому семестрі 644 слухачів, з того: 271 на богословському, 131 на юридичному, 135 на філософічному й 107 на природничо-математичному віділах. — Католицький Університет у Пекіні (під управою ОО. Бенедиктинців) надав із кінцем минулого акад. року перші академічні степені своїм 11 абсолювентам. В торжестві взяли участь представники Пекінського освітнього Міністерства та деякі члени дипломатичного корпусу. — Католицький Університет в Уошингтоні є найбільшим католицьким університетом світу. Він має 2000 слухачів та 100 осіб у професорській колегії. Загалом в Америці справа католицького високого шкільництва поставлена високо. Є там загалом 50 католицьких високих шкіл: 5 медичних, 6 зубно-лікарських, 9 господарських, 9 технічних та 21 юридичних. Утримують їх або єпископи або монаші чини, — найбільше Єзуїти, бо аж 33. — Центральна Управа Католицької Акції в Литві порішила оснувати в Литві Католицький Університет, що покищо мав би мати один виділ — богословсько-філософічний. Товчком до такого рішення було недавнє вороже відношення влади до богословського виділу Ковенського Державного Університету.

Зальцбурські католицькі університетські курси відбулися між 3. і 22. серпня с. р. при діяльній співучасті Католицького Академічного Союзу й Т-ва ім. Герреса.

Плян курсів був уложений так, що поділено їх на три групи по 8, 3 й 6 днів, щоби таким способом дати спромогу як найбільшому числу слухачів брати в них участь. Кожна група становила для себе замкнену цілість. До головних проблем богословії, філософії, психології, соціології, історії й методології підходили викладаючі професори з троякого становища, засадничого, історичного й зі становища сучасности, так що і сучасне знання і традиція у взаємній гармонії ділали в тім напрямі, щоби слухача ввести в величну царину католицької віри й католицького світогляду.

Завдяки відповідній підготовчій праці ініціаторів явилось на зїзд коло 900 учасників різного стану й звання та полу, в чому дві третини академічної молоді Австрії й Німеччини. Розуміється, що подбано заздалегідь про лекторів та упрощено найвизначніших сучасних католицьких учених з різних високих шкіл Німеччини й Австрії та й чужинців із закордону (Джемеллі, Марітен і ін.).

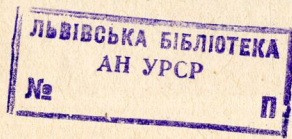
Назагал курси виявили з одного боку, що ідея католицького університету серед німецьких католиків назріла вже для її реалізації, а з другого, що католицька думка спосібна обняти проблеми наукового пізнання в цілій їх ширині й ріжноманітно-сти та звести їх до центральної одиности — віри в Бога.

XVII Конгрес орієнталістів відбувся в днях 7.—12. вересня с. р. в Ляйдені в Голляндії при участі понад 800 учених усього світу. Конгрес відкрив, а опісля й замкнув, у великій салі засідань міської Ради старенький професор Spouck Hurgroñje. Праці проваджено по секціях (в аудиторіях Ляйденського Університету), яких було 9: асирології, египтології, передньої й центральної Азії, Далекого Сходу й Індокитаю, Індій, семітських мов і народів, Старого Завіту й жидівства, Ісламу та автономна секція папірології. Реферати читано й дискутовано на чотирьох світових мовах: англійській, німецькій, французькій та італійській. Переважала німецька мова. Вільні години використувано на оглядини міста (голяндська Венеція!) та його памяток.

Соціологічний Зїзд Католицького (німецького) Академічного Союзу відбувся між 17. і 19. жовтня с. р. в Гляйвіці на нім. Горішнім Шлеську. Дотеперішні такі зїзди були посвячені господарсько-етичним питанням, а сьогорічний видвигнув уперше суспільно-філософічні проблеми на перший плян, так що на зїзді старалися зясувати й заняті становище до таких явищ, як народність, раса, нація й держава, далеке від лібералізму, соціалізму й націоналізму. Викладали знані особистости зпоміж професорів, публіцистів та високих церковних достойників.

„Зальцбурське Наукове Товариство“ повстало з кінцем квітня с.р. Метою т-ва допомога членам в їх науковій праці та змаганнях (головно в публікації їх праць з ділянки науки й мистецтва), співпраця в зальцбурських католицьких університетських курсах та духові взаємини й виміна гадок з подібними науковими т-вами так красьвими, як і закордонними. Членами товариства є професори й доценти Зальцбурського Богословського Виділу. Головою вибраний проф. Др. Юрій Бавмштарк.

Найстаршим богословським журналом Німеччини, се „**Tübinger Theologische Quartalschrift**“, що виходить від 1818. р. Видають його професори Тібінгенського Богословського Виділу. На журналі відбили своє пятно обі славні тібінгенські богословські школи (світової слави богослови й історики Церкви Гефелє, Функ, Шанц), а й тепер в добі великої кризи журнал піддержує свою світлу традицію.



КНИЖКИ Й ЧАСОПИСИ

(I libri et II ephemerides)

I

о. В. К.: **Помічні рисунки при науці реалії в перших роках навчання.** Зборів. 1930. Стор. 26. 16°.

Каменецький Ю. проф.: **Одна чарка.** Протиалькогольна читанка. Львів 1931. Видання Укр. Протиалькогольного Т-ва „Відродження“. Стор. 32. 16°.

Костельник Г.: **Зародкова душа.** Львів 1931. Накладом автора. Стор. 48. 8°.

Костельник Г.: **Світ як вічна школа.** Львів 1931. Накладом автора. Стор. 56. 8°.

Лотоцький О.: **Українські джерела церковного права.** Том V. Серія правнича, книга 1. Праці Українського Наукового Інституту. Варшава 1931. Стор. 374. 8°.

Огієнко Іван: **Історія церковно-слов'янської мови.** Варшава 1931. Стор. 37. 8°.

Огієнко Іван проф.: **Загублений крем'янецький стародрук: „Синод луцький“ 1638. р.** Варшава 1931. Стор. 35. 8°.

Петрів Всеволод, ген.: **Спомини з часів української революції.** Львів. Кооперативна Накладня „Червона Калина“. 1927. Стор. 176. 16°.

Семенович Д. Х.: **Чи Бог один чи три-єдиний?** Станиславів. 1931. Накладом автора. Стор. 15. 8°.

Чехович К.: **Олександр Потебня український мистець-лінгвіст.** Том IV. Серія фільольогічна, книга 1. Праці Українського Наукового Інституту. Варшава 1931. Стор. 185. 8°.

Чубатий Микола, проф.: **Українська Церква в половині XI ст. на роздоріжжі.** (Інавгураційний виклад на відкритті академічного року 1931-32. в Греко-католицькій Богословській Академії у Львові). Львів 1931. Накладом Видавничої Кооп. „Мета“ Стор. 17. 16°.

Хомишин Григорій, Єпископ Станиславівський: **Пастирський лист про політичне положення українського народу в польській державі.** Львів 1931. Накладом Української Католицької Організації. Стор. 38.

Bohler Léonard: Soeur Marie de Bon-Secours. Franciscaine de Notre-Dame du Temple (1898-1928). Paris VI-e 1931. P. Téqui, Libraire - Editeur. Rue Bonaparte 82. Стор. 214.

Brintkrine I.: Die heilige Messe in ihrem Werden und Wesen. Paderborn 1931. Verlag Ferdinand Schöningh. Стор. 288. 8°.

Bross Stanislaw, ks.: Św. Augustyn. Poznań 1930. Nakładem autora. Стор. 295. 8°.

Chambat L.: **La Royauté du Christ.** Paris. 1931. P. Téqui. 82, Rue Bonaparte. Стр. 73. 8^o.

Der Große Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. Erster Band. 1931. Стр. 634. 8^o.

G. Joannès: **Le Cardinal Mercier Doctor de la Vie intérieure.** Paris-IV 1931. Pierre Téqui, Libraire-Éditeur. Стр. 145. 16^o.

Goyau G.: **De la Côte des Esclaves aux Rives du Nil.** Lyon-Paris 1931. Стр. 190. 8^o.

Herling G.: **Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus.** Freiburg im Breisgau 1931. Fünfundzwanzigste und sechsundzwanzigste Auflage. Стр. 224. 8^o.

Laveille E.: **L'Ame d'un Prêtre.** Paris VI-e 1931. Стр. 276. 8^o.

Przywara Erich, S. J.: **Ringен der Gegenwart.** Gesammelte Aufsätze 1922-1927. Band I. u. II. Augsburg 1929. Dr. Benno Filser-Verlag. Band I. Стр. 539. Band II. Стр. 962.

Riondel H.: **La vie de Foi.** Paris 1931. P. Lethielleux, Libraire-Éditeur. Стр. 366. 16^o.

Framontano R, S. J.: **La lettera di Aristeo a Filocrate.** Napoli 1931. Ufficio succursale della Civiltà Cattolica. Стр. 266. 8^o.

„**Ut omnes unum sint**“. Збірник. Прага-Подєбради 1931. Накладом Центр. Академії УМСА в Чехословаччині та Академії УМСА при Укр. Господ. Академії в Подєбрадах. Стр. 19. 8^o.

Vézère J.: **Marie stella.** Paris 1931. Maison de la Bonne Presse. 5, rue Bayard. Стр. 136. 16^o.

II

Духовна Стража. Кральєвина Југославија 1931. Год. IV. Број 1. Писма преподобног Нила Синајског монасима. В. Ч.: Христово јављање ученицима о Ускрсу. О празницима пресвете Богородице. Милош Парента: Могућност спасења свих људи. Ј. К.: О апостолској ревности. Ш. Стефан: Книга приложника манастира Бођана. М. Ненадовић: Прилози за повест манастира Раковца у фрушкој Гори. Ш. Стефан: Једна стара окружница о забрани угошћаванја женских у манастирима. Белешке etc.

Број 2. Иг. Ст. † Епископ Никодим б. далматинско-истријски. В. М.: Тумачење апостолског штива на дан педесетнице. Ј. Ф.: О празницима пресвете Богородице. Подвижництво хришћанских жена. Христово држање у додиру с људима. Л. Богдановић: Унутрашњи живот у мал. Ораховици у старо време. Л. К. Д.: Код. Камалдулаца. Записи у старим књигама манастира Бођана etc.

Душпастыр. Ужгородъ. Епископска Консисторія. 1931. Петръ Гебей. Память 1500. лѣтія Собора Ефезкаго. Др. Ю. Марина: О Викаріи Капитуларномъ. Отъ Ординаріята Епархіи Мукачевской etc.

Ч. 6—7. Немо: Церковная хроника. о. Д. Поповичъ: Въ Римѣ на Великодны свята въ году 1931. Н. Э. Подгаецкій: „Душпастырская дѣятельность съ взора критики“. Конгрегационное движеніе на Подкарпатахъ etc.

Ч. 8—9. о. В. Гопко: Вѣра и народность. о. І. Федорковъ: Якъ розвилася Маріанска конгрегација въ Михальовцахъ? о. А. Стойка: „Апостолатъ недужныхъ“ etc.

Ч. 10. Отъ Епископовъ и иныхъ Ординарій Чешкословенской Републики. Немо: Церковная хроника. о. Ю. Станкай: Специальное воззваніе къ Впр. Духовенству въ дѣлѣ „Апостолата недужныхъ“. Отъ Ординаріята Мукачевского и Пряшевского etc.

Добрий Пастир. Станиславів, вул. Липова 11. 1931. Ч. 3. о. Т. Галушинський ЧСВВ: Апостольські покликання в Євангелиях. I. Перші ученики

(Йо. I, 35-51). о. О. Орський: Суспільне апостольство душпастиря (з приводу 40-літньої появи енцикліки „*Requim novatum*“) II. Провідні ідеї енцикліки „*Requim novatum*“. о. Др. В. Василик: Основа й істота релігії. о. С. Лукач: Приготування позашкільних дітей до першого св. Причастія. о. М. Каровель: Столітні роковини знесення василіянських монастирів на Україні. Церковний огляд etc.

Дзвони. Львів, Кілінського 3. 1931. Ч. 3. † Вячеслав Липинський. В. Юрченко: Система більшовицької агітації та пропаганди. В. Липинський: Коли і як етнічна група стає нацією і перестає нею бути. о. Тадей Жевуський: Начерк відродження католицької думки у світовій літературі. В. Заїкин: Русь, Україна і Вилікоросія. II. Політичні та культурні взаємини південних і північних сх.-словянських земель. Хроніка etc.

Ч. 4—5. Др. М. Гнатишак: Сучасне положення європейського театру. В. Л. Чому, та як повстає мова й діалекти. Др. Н. Думка: Чи знали що в старині про Дніпрові пороги. о. Тадей Жевуський: Начерк відродження католицької думки у світовій літературі. В. Липинський: Консерватизм і поступ. Хроніка etc.

Літературно-науковий Вістник. Львів, ул. Руська ч. 18. 1931. кн. VI. Віктор Приходько: Проф. Евфим Сіцинський — історик і археолог Поділля. Теофіл Коструба: Сліди мітологічного дуалізму в Галичині. Дм. Донцов: Федір Достоєвський. Віктор Доманицький: Народооздоровлююча політика культурних країн. Василь Білецький: Нація і характер. Бібліографія etc.

Кн. VII—VIII. Др. Б. Крупницький: Карл XII. і Петро I. під Полтавою і над Прутом. Макс Міль: Б. Шов про Жанну Д'Арк. Е. Ю. Пеленський: В погоні за сенсом поезії. М. Мухин: Письменниця московського Ульстеру на Україні. Л. Луців: Кобилянська—Нішея й родова аристократія. Е. Онацький: Децю про наші етнольоґ. студ. та деякі рит. сим. Проф. Іван Огієнко: Правопис і літературна мова в Галичині. Бібліографія etc.

Кн. IX. Др. Ст. Смаль-Стоцький: Найважніший момент в історії України. Проф. Іван Огоновський: Казка про білого бичка (до диск. про поч. укр. нації). Д. Д.: Роман Дмовський, неофіт євразійства. Зенон Коссак: Українське робітництво і УСДП. Бібліографія etc.

Кн. X. Ів. Гончаренко: Літературні пелюстки. Е. Маланюк: Петербург, як літературно історична тема. Мирон Кордуба: Ще кілька слів у справі „Найважнішого моменту в історії України“. Др. К. Чехович: Вячеслав Липинський як історик. Д. Донцов: Від Карла Маркса до Адама Сміта. Джемс Джінс (пер. Др. В. Левицький): Початок та кінець всесвіта.

Кн. XI. О. М. Царю небесний. Е. Маланюк: Петербург, як літературно історична тема. Д. Д.: Михайло Галушинський. А. Лагутенко: Українське малярство в Парижі. М. Л.: З пресового фільму. Бібліографія etc.

Ива. Львів, Коперника 36. 1931. Рік XXVI. ч. 5. о. Др. Г. Костельник: Практичний і непрактичний літурґікон. о. П. Дзедзик: Що таке релігійний соціалізм? о. М. Р. Цурковський: У 25-ліття Національного Музею. о. С. Кульчицький: Католицька Акція між шкільними дітьми на селі — в практиці. о. Др. Йосиф Сліпий: З життя російської еміґрації. о. Др. Г. Костельник: Дух фарисейзму. Відповіді Редакції на запити в обрядових і літурґічних справах. о. Юрій Савчук: Православ'я на Лемківщині. о. Л. М.: Місії. Некрольоґ. Всячина.

Ч. 6. о. М. Л.: Брацтво, як політичний середник душпастирювання. Іван Бабій: Промова на Ювілейному Марійському Святі у Львові. Православний Фільокатолік: Криза православної церковно-релігійної думки і наші завдання. о. Андрій Лошній: Богослужбні канони. С. М. Тарнавський: Кілька вражін з пастирської візитації Преосвящ. Николая Чернецького на області Пінської єпархії. Х.: Торжественні обходи. Некрольоґ. Всячина.

Ч. 7—8. о. П. Хомин: Церква Успенія Пр. Богородици у Львові. о. Др. Г. Костельник: „А я кажу вам, щоби ви зовсім не клялися“. Н. Павлюськ: Любов і молитва — шлях до церковної єдності. о. Ст. Хабурський: На закінчення ювілею Впреосв. Митрополита Андрея. о. М. Бобовник: На актуальні теми. Статут Тов-а св. Андрея. Святочні обходи. Др. Е. Л.: *Wrachium*

saeculare в світлі Конкордату. Відповіді редакції на запити в обрядових справах. Ю. Ванчицький: Місії. З голосів преси etc.

Ч. 9. о. П. Хомин: II. Унійна Конференція в Пінську. о. Г. К.: „Чи існує греко-католицька релігія?“ о. П. Хомин: Церква Успенія Пр. Богородиці у Львові. о. Иосиф Процъ: о. Теофіл Кобринський. Нові книжки etc.

Ч. 10. о. Т. Жевуський: Голос св. Отця про енцикліку „*Rerum novarum*“. о. Др. Г. Костельник: Прольог до віри в триєдиного Бога. о. С. Матковський: Похвала або культ Пресв. Діви Богородиці Марії в гр.-катол. Церкві. о. Ст. Хабурський: Дітотчі Парохіяльні Бібліотеки. В. Кучабський: Нинішня криза а наші чергові завдання. о. Х.: Святочна інавгурація. Реколекції і соборчик чотирох деканатів в Гребенові в днях від 31/VIII — 4/IX 1931. Всячина.

Analecta Bollandiana. Paris. Libraire Auguste Picard. 82, Rue Bonaparte. 1931. T. XLIX Fasc III et IV. P. Peeters: La première traduction latine de „Barlaam et Joasaph“ et son original grec. J. Simon S. J.: Passio S. Abraham lapididae ex apographo Aethiopico. M. Coens: Légende et Miracles du roi S. Richard. H. Delehaye: Une lettre d'indulgence pour l'hôpital della Vita de Bologne. Bulletin des publications hagiographiques.

Ateneum kapłańskie. Włocławek. Seminarjum Duchowne. 1931. Z. 1. Ks. Bukowski: Święty Augustyn jako wzór chrześcijańskiego polemisty. Ks. J. Archutowski: Historyczność potopu. Ks. Dr. Wł. Miemiec: Powieść w duszpasterstwie. Br. Nowicka: Działalność kulturalna Kościoła gnieźnieńskiego w epoce Kazimierza Wielkiego. Ks. St. Biskupski: Forma małżeństwa według projektu Komisji Kodyfikacyjnej Rz. P. Sprawy religijne etc.

Z. 2. Biskup Michał Godlewski: Watykan a powstanie listopadowe. Ks. St. Wyszynski: Kościół i miłosierdzie wobec kłeski bezrobocia. Br. Nowicka: Działalność kulturalna Kościoła gnieźnieńskiego w epoce Kazimierza Wielkiego (V). Sprawy religijne etc.

Biblica. Roma. Piazza della Pilotta, 35. 1931. Vol. 12 Fasc. 3. A. Mallon: Les fouilles de l'Institut Biblique Pontifical dans la vallée du Jourdain. H. Hänslер: Der historische Hintergrund von Richter 3, 8-10 (IV). A. Fernández: El atestado de Gabaa (Jud. 19-21). A. Vitti: Ultime critiche su Enoc etiopico. A. Vaccari: Propaggine del Diatessaron in Occidente. A. Suys: A propos d'un conte Egyptien. *Gold-Stummer*: Zu den Beuroner Palimpsestfragmenten. Recensiones etc.

Fasc. 4. A. Bea: Constitutionis Apostolicae „Deus scient. Dominus“ momentum pro studiis biblicis. H. Hänslер: Der hist. Hintergrund von Richt. 3, 8-10 (V). E. Power: St. Peter in Gallieantu. A. Algeier: Die erste Psalmenübersetzung des hl. Hieronymus und das Psalterium Romanum. A. Vaccari: Codicis Evang. Purpurei N folium reperitum. Recensiones etc.

Bogoslovska Smotra. Zagreb. 1932. Broj. 3. Dr. I. A. Ruspini: Krivična djela protiv braka. Dr. M. Selec: Harmonija evangeoskih i vještara o ukazivanjima Krista Gospodina poslije uskrsnuća. Dr. A. I. Ruspini: Sporedne kazne krivičnog Zakonika. Dr. J. Simrck: Istočna bogoslovska literatura. *Butorac P.*: O prenosu Slike Gospe od Skrpjela. Dr. Fr. Sanc: Quid viri censuerint de opere, cui titulus „Sententia Aristoteleis de compositione corporum“. Dr. A. Spiletak: Je li biskup Strossmayer bio liberalan katolik i pobornik pokreta za osiivanje narodne crkve? Dr. I. Francišković: Posveta stolne crkve u Senju. Kolekta za sedisvakancije. Recenzije.

Broj 4. Ruspini I. Angelo: Novi propisi Sv. Stolice o univerzitetima i fakultetima crkvenih nauka. *Kniewald D.*: Liturgijski pokret i liturgijska pobožnost. *Selec M.*: Harmonija evangeoskih Kristovih ukazanja nakon uskrsnuća. *Lach J.*: Spoznajni problemi. *Zivković A.*: Uspomeni † Dr. Julijana Jelenića. *Zivković A.*: K pitanju seksualnog odgoja. *Francišković J.*: Crkva sv. Franje u Seaju. *Francišković Jozip*: Katedralne funkcije kapitularnog vikara. *Guberina A.*: Katolička Akcija i političke stranke. *Kniewald D.*: Molenje krunice u listopadu. *Božićković J.*: Prilozi za povijest franjev. filozofije. Recenzije etc.

Bogoslovni Vestnik. Ljubljana, Faculté de Théologie. 1931. Z. IV. *Grivec*: Borci za zemeljsko Kristusovo kraljestvo. *Odar*: Dušni pastirji ekspositi zlasti v ljubljanski škofiji. *Zapločnik*: Baraga in Smolnikar. Prakticni del etc.

Commentarium pro Religiosis. Roma, via Giulia 131. 1931. F. II. Documenta VII Centenarium S. Antonii Patavini respicientia. *Acta Pii XI.*: Breve quo Basilicae Assisiensi privilegia conceduntur. *S. Cong. S. Officii*: Decretum de „Educatione sexuali“ et de „Eugenica“. *S. Cons. de Sacramentis*: Instructio de scrutinio alumnorum antequam ad ordinem promoveantur. *P. Com. Interpretationis*: Responsa 29 ian. 1931. *A. Larraona*: Commentarium Codicis cc. 529, 530. *S. Goyneche*: Consultationes. *A. Tabera*: De dimissione Religiosorum. Disciplina hodierna. Chronica etc.

F. III. Epistola gratulatoria Secretariae Status „Commentario pro Religiosis“. *Acta Pii XI.*: Sermo post praelectum decretum super virtutibus ven. Glycerii Landriani ex Ordine Scholarum Parum. Constitutio Apostolica de Universitatibus et Facultatibus studiorum ecclesiasticorum. *S. C. de Seminariis*: Ordinationes ad const. „Deus scientiarum Dominus“. Studium in const. Apost. „Deus scientiarum Dominus“ de Universitatibus et Facultatibus studiorum ecclesiasticorum. *S. Poenitentiarum Apostolica*: Decretum circa indulgentias Viae Crucis ab infirmis lucrandas. *S. C. pro Ecclesia Orientali*: Codificazione Canonica Orientale: Prefazione sull'opera della Codificazione Canonica Orientale. *A. Larraona*: Commentarium Codicis. *S. Goyneche*: Consultationes. *A. Peinador*: Quaestiones iuridico-morales de statu religioso. I. Fernández: Super instructione S. C. de Propaganda Fide diei 8. dec. 1929. Chronica etc.

Der Katholische Gedanke. München. Verlag Josef Kösel. 1931. H. 2. Die Salzburger Hochschulwochen vom 3. bis 22. August 1931. *F. Kirnberger*: Ankündigung der Salzburger Hochschulwochen beim Festakt des Universitätsvereins am 2. September 1930 in Salzburg. *I. Herwegen*: Die Formung des Geistes durch den Geist Christi. *A. Gemelli*: Die Notwendigkeit einer katholischen Universität. *D. von Hildebrand*: Die neue Sachlichkeit und das katholische Ethos. *E. Kannitzer*: Vergil und die römische Kirche. *Joseph Peters*: Des Akademikers Missionspflicht. Mitteilungen etc.

H. 3. Bittgesuch des Akademikerverbandes um die Heiligkeitserklärung Alberts des Großen. *Josef Beyerle*: Das Ideal des katholischen Juristen. *W. Schmid*: Das Katholische bei Mozart. *D. von Hildebrand*: Die rechtliche und stiftliche Sphäre in ihrem Eigenwert und in ihrem Zusammenhang. *G. Eigel Krutge*: Die Psalmensymphonie Igor Strawinskys. *Ivan Pusino*: Kirche und Revolution in Rußland. *B. Momme Nissen*: Thomas von Kempen und die religiöse Vertiefung. Die Salzburger Hochschulwochen. Die Soziologische Tagung in Gleiwitz.

Divus Thomas. Freiburg i. d. Schweiz, Albertinum 1931. H. 1. *G. M. Manser*: Die Welterschöpfung. *H. C. Scheeben*: Albert der Grosse und Thomas von Aquin in Köln. *M. Thiel*: Ueber Wesen, Bestimmbarkeit und Ausbildung des Charakters. *I. Lorenz*: Soziale Aktivierung des Thomismus. *X. Basler*: Thomas von Aquin und Begründung der Todesstrafe. Literarische Besprechungen etc.

H. 2. *A. Stohr*: St. Augustinus, der Herold der göttlichen Gnade. *P. Rupprecht*: Die Tugend der Religion nach dem hl. Thomas. *X. Basler*: Thomas von Aquin und die Begründung der Todesstrafe. *E. Springer S. J.*: Zur Frage: Wirkungskreis und Notwendigkeit der Eucharistie. *G. M. Manser*: Nochmals: Die Analogielehre des Franz Suarez. Antwort an P. Santeler. *S. J.* Literarische Besprechungen etc.

H. 3. *M. Hallfell*: Züge zum Christusbilde beim hl. Thomas von Aquin. *X.* Christus Jesus ist in seiner Eigenschaft als „Imago Dei“ unser Vorbild, unser Bildungs- und Erziehungsideal. *P. Wintrath O. S. B.*: Inwiefern ist der Gegenstand unseres Verstandes bewußtseinsjenseitig? *P. Rupprecht*: Sacrificium Mediatoris. Die Opferanschauungen des Aquinaten. *Th. Käppeli*: Eine aus früh scholastischen Werken exzerpierte Bibelkatene. *G. M. Manser*: Die Welterschöpfung bei Thomas von Aquin. Kleine Beiträge etc.

Divus Thomas. Piacenza 1931. Nr. 3. *A. Fernandez*: Iustitia originalis et gratia sanctificans iuxta D. Thomam et Cajetanum. *P. Castagnoli C. M.*: I commenti di San Tommaso ai „Libri naturales“ di Aristotile. *M. Fatta*: Nota sul tempo. *E. Neveut, C. M.*: Formules Augustiniennes: La liberté et le libre arbitre. *E. Neveut, C. M.*: Une question de méthode. Operum iudicium etc.

Nr. 4. *E. Neveut, C. M.*: Des conditions de la plus grande valeur de nos actes méritoires. *Al. Janssens, C. I. C. M.*: De Sacerdotio et Sacrificio Christi. *H. Bosovic*: Principium formale humanae cognitionis. *M. Fatta*: Nota sul tempo.

P. Castagnoli: Le dispute quodlibetali di Pietro de Anglia, O. F. M. Operum iudicium etc.

Échos d'Orient. Paris VIII-e, Rue Bayard 5. Nr. 161. *G. de Jerphanion*: La chronologie des peintures de Cappadoce. *S. Salaville*: De l'hellénisme au 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. *V. Grumel*: Le fondateur et la date de fondation du monastère thessalonicien d'Acapniou. *V. Grumel*: Le III-e Congrès international des Études byzantines. *S. Salaville*: „In memoriam“ Auguste Heisenberg († 22 nov. 1930). *J. Lacombe*: Chronique des Églises orientales. Bibliographie.

Nr. 162. *V. Grumel*: Le „miracle habituel“ de Notre-Dame des Blachernes à Constantinople. *V. Laurent*: Une borne milliaire des environs de Brosse au nom de Septime Sévère. *M. Th. Disdier*: Une oeuvre douteuse de saint Maxime le Confesseur: Les cinq centuries théologiques. *M. Jugie*: Les origines de la méthode d'oraison des hésychastes. *J. Deslandes*: A propos de la codification du droit oriental. Comment la réaliser? *R. Janin*: Les orthodoxes à la conférence de Lambeth *E. Stéphanou*: Un nouveau livre et une vieille controverse. La primauté romaine dans l'apologie orthodoxe. *V. Laurent*: Remarques critiques sur le texte du typikon du monastère de Saint-Mamas. Bibliographie.

Nr. 163. *M. Jugie*: Le décret du concile d'Éphèse sur les formules de foi et la polémique antique en Orient. *R. Devreesse*: Après le concile d'Éphèse. Le retour des Orientaux à l'unité. *V. Grumel*: Le concile d'Éphèse. Le pape et le concile. *M.-Th. Disdier*: Le pélagianisme au concile d'Éphèse. *E. Gerland*: Le nombre des Pères au concile d'Éphèse. *Laurent*: La correspondance de Démétrius Cydonès. *Laurent*: Une nouvelle collection de légendes sigillographiques. *Lacombe*: Chronique des Églises orientales etc.

Ephemerides Liturgicae. Roma, Via Pompeo Magno 21. 1931. Fasc. II. *Acta Sanctae Sedis*: S. C. Concilii: Decretum de campanarum usu. S. Poenitentiarum Apostolica: Decretum circa indulgentias Viae Crucis ab infirmis lucrandas. *P. Radó*: Das älteste Schriftlesungssystem der altgallikanischen Liturgie. *P. de Puniet*: Préfaces de Carême du Sacramentaire Phillipps. *J. A. Jungmann*: Der Begriff „Sensus“ in frühmittelalterlichen Rubriken. *J. Jeannin*: La Séquence „Sancti Spiritus“ dans les manuscrits rythmiques grégoriens. *P. Salmon*: Les protocoles des Oraisons du Missel Romain. Consultationes etc.

Fasc. III. *Acta Sanctae Sedis*: S. C. Concilii: S. Jacobi de Venezuela et Aliarum: De Vicario generali ac capitulari. *Acta Academiae Liturgicae*: Academiae Emmus Praeses defunctus commemoratur, novus nominatur; quaestionum ultimi quinquennii series. *L. Gougaud*: Les plus anciennes attestations de culte de Saint Patrice. *A. Wilmart—E. Bishop*: La réforme liturgique de Charlemagne. *P. Radó*: Die Heimat des Perikopensystems in Thomas Evangeliar. *A. Landgraf*: Scholastische Texte zur Liturgie des 12. Jahrhunderts. *Academius*: De Collectis in Missa. I. C.: Dies Liturgicae Parisienses. Consultationes etc.

Fasc. IV. *Acta Sanctae Sedis*: Decreto de habitu ecclesiastico e clericis deferendo. *S. Rituum Congregatio*: Congregationis Missionis. De lectionibus I. Nocturni in festo Translationis et Patrocinii S. Vincentii a Paulo. *Pontificia Commissio ad Codicis Canones authentice interpretandos*: Responsa ad proposita dubia. *Acta Academiae Liturgicae*: L'Accademia Liturgica Romana. Dissertationes et notae etc.

Estudios Eclesiasticos. Madrid. Apartado 10.075. 1931. Fasc. 3. *Madoz J.*: El Concilio de Efeso ejemplo de argumentación patristica. *Fernández A.*: El paso difícil del ejército asirio (Is. 10, 28) *Bover J. M.*: La Mariologia en las odas de Salomón. *Teixidor L.*: Algo acerca del pecado original y de la concupiscencia; según Santo Tomás. *Puig de la Bellacasa J.*: Boletín de Teología especulativa: La esencia del Sacrificio de la Misa. *March J. M.*: Una obra notable de Historia eclesiástica de España. Bibliografía etc.

„Gregorianum“. Roma. Piazza della Pilotta 1931. Fasc. 2. *A. D'Alès*: Le concile d'Éphèse. *A. Bremond*: La synthèse thomiste de l'Acte et de l'Idée. *H. van Laak*: Documenta quaedam ex Archivis detracta circa nonnulla S. Belarmini scripta II. Conspectus bibliographici. Recensiones etc.

Irénikon. Belgique. Prieuré d'Amay-sur-Meuse. 1931. T. VIII. Nr. 2. *H. Pierre*: La conférence interorthodoxe de Vatopédi. *N. Obolenski*: La vie de Tolstoi. *N. Leskov*: Aux confins du monde. *D. A. Bolton*: „Sobornaja Cerkov“. Notes et Documents etc.

Nr. 3. *Pierre*: La délégation orthodoxe à la conférence de Lambeth. *N. Obolenski*: La vie de Tolstoi. *C. Korolevsky*: Le passage et l'adaptation des Occidentaux au rite oriental. *N. Leskov*: Aux confins du monde. *H. David*: Chronique de l'Orthodoxie russe. *Th. Becquet*: Notes et documents. Les monastères des Météores en Thessalie. Bibliographie.

Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven. Priebatsch's Buchhandlung. Breslau, Ring 58. 1930. H. IV. *M. Alekseev*: Die Quellen zum Idyll „Ivan Ivanovitsch von Rob. Browning“. *Theodor Wotschke*. Polnische und litauische Studenten in Königsberg. Miscellen etc.

1931. H. I. *Walter Kühne*: Neue Einblicke in Leben und Werke Cieszkowskis. *Manfred Laubert*: Die Wahl Leo v. Przyłuskis zum Erzbischof von Gnesen und Posen 1843/4. Miscellen etc.

Nouvelle Revue Théologique. Louvain, Rue d. Récollets 11. 1931. Nr. 6. *E. Hocedez*: Sacrements et magie. *E. Lamalle*: Une ancienne dévotion populaire, l'aëule du Christ. Actes du Saint-Siège etc.

Nr. 7. *Douglas Carter*: Le mouvement religieux en Angleterre. *A. Hanin*: Quelques aspects caractéristiques de la musique d'église. Actes du Saint-Siège etc.

Nr. 8. *F. Hürth, S. J.*: De sterilitate physiologica. *E. Bergh, S. J.*: Le cinquantenaire des congrès eucharistiques internationaux Lille 1881-1931. *J. Calès, S. J.*: Le commentaire d'un Cardinal sur les psaumes de Vêpres. *P. Delattre, S. J.*: Une histoire du Centre allemand. *J. Levie, S. J.*: In memoriam. Le P. Paul Claeys Bouñaert S. J. Actes du Saint-Siège etc.

Nr. 9. *J. de Ghelling, S. J.*: La Nouvelle Constitution sur les Études. *Ch. Bourgeois, S. J.*: Le Slavisme et l'Asie. *Joseph Pauwels, S. J.*: Consultations liturgiques. Actes du Saint-Siège. Bibliographie.

Nova Revija. Makarska, Convent des Franciscains, Dalmatie. Jougoslavie. 1931. Br. III-IV. *Dr. Janko Simrak*: Vasilije Jovanović (Ostroški) prema papama: Alexandru VII i Klementu X. *Prof. P. Grgec*: Teško vama književnici. *Radić fr. Ignacij*: Nudistička Bosanska Biskupija i neke njezine unutarnje institucije u prošlosti. *Dr. Fra Roko Rogošić*: Pastirsko bogoslovlje. Kulturni pogledi etc.

Orientalia Christiana. Roma. Piazza Santa Maria Maggiore 7. 1931. Num. 70. Conclusions de l'Assemblée des Prêtres Catholiques Russes à Rome. *G. Hofmann*: Byzantinische Bischöfe und Rom. *Th. Spačil*: La dottrina degli Orientali separati intorno ai „Novissimi“. *G. de Jerphanion*: La „Vie de Porphyre de Gaza“ par Marc le Diacre. *M. Gordillo*: Un libro recente del Metropolita di Atene Crisostomo Papadopoulos „Il Primato del Vescovo di Roma“. *Th. Spačil*: Commentarius de theologia dogmatica. *J. Ledit*: Bulletin d'Histoire slave. *J. Schweigl*: Russische Umschau: Religion, Bolschewismus, Recensiones diversae.

Num. 71. *A. Vogt*: Deux discours inédits de Nicéas de Paphlagonie disciple de Photius.

Num. 72. *V. Buri, S. J.*: L'unione della Chiesa Copta con Roma sotto Clemente VIII.

Num. 73. *N. de Baumgarten*: Olaf Tryggwison roi de Norvege et ses relations avec Saint Vladimir de Russie.

Prąd. Lublin, Uniwersytet, 1931. Lipiec-sierpień. X. *Dr. K. Kowalski*: Św. Augustyn mistrzem życia duchownego. *H. Doria-Dernatowicz*: Braterstwo Katolickie. *Marjan Manteuffel*: W sprawie światowego kryzysu gospodarczego. *Dr. J. Kamiński*: Ku czci prof. Abrahama. Wydawnictwa etc.

Wrzesień. *Marjan Manteuffel*: Współczesny kapitalizm. *Dr. Karol Górski*: Sprawiedliwość społeczna. *Dr. Czesław Strzeszewski*: Podział dochodu społecznego. Dokumenty etc.

Przegląd Homiletyczny. Kielce. 1931. Z. 3. *O. Fr. Świątek*: Ambona a kult św. patronów Polski. *Ks. I. Bobicz*: Opracowanie kazania. *Ks. K. Bieszk*: Nauka dykcji w naszych seminarjach. *Ks. W. Kosiński*: Kazania do dzieci. *Ks.*

Podlaszewski: Spis kazań, Ks. *J. Korzonkiewicz*: Prawo dwóch tablic. Kronika etc.

Przegląd Teologiczny. Lwów, 1930. Z. 4. Dedykacja. *St. Witkowski*: Św. Augustyn jako indywidualność. *X. A. Stomkowski*: Charakter darów stanu pierwotnego według świętego Augustyna. *X. B. Gładysz*: Święty Augustyn u kolebki hymnografii łacińskiej. *G. Kowalski*: De eis quae in Augustini Confessionibus non sint confessoria. *X. P. Stach*: Św. Augustyn jako biblista. *X. E. Bulanda*: Pogląd św. Augustyna na metempsychozę. *X. J. Pastuszka*: Augustyński dowód istnienia Boga. *X. E. Życzkowski*: Dzisiejszy stan badań nad augustyńską teorią oświecenia. *L. Halban*: Społeczno-polityczne wskazania św. Augustyna. *X. H. Cichowski*: Św. Augustyn jako teoretyk ascezy zakonnej. *J. Umiński*: Zagadnienie wpływu św. Augustyna na Haja.

1931. Z. 1. *Paolo Styger*: L'origine del cimitero di Priscilla sulla via Salaria. *Ks. Karol Wilk*: Literatura o św. Antonim Padewskim od XV do XX wieku. *Ks. Teofil Długosz*: Projekt utworzenia w Polsce nowych biskupstw z przed r. 1631. Recensiones etc.

Rivista di Filosofia Neo-Scolastica. Milano, Piazza. S. Ambrogio 9, 1931. F. III. *Francesco Olgiati*: La filosofia di Édouard Le Roy. *Marino Gentuile*: Problemi e ricerche di storia della filosofia antica. *Guido Gonella*: La filosofia del diritto secondo Giorgio Del Vecchio. Fatti e commenti etc.

F. IV-V. *M. Campo*: La filosofia dell'arte di G. Gentile. *A. Padovani*: L'ambiente e le fonti nel pensiero di A. Schopenhauer. *Fr. Olgiati*: Leibnitz e Blondel. *E. di Carlo*: Aquali fonti abbia attinto il Gallupi la conoscenza della filosofia di Kant. *G. Bruni*: Catalogo dei manoscritti Egiziani Romani. Note e discussioni etc.

Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses. Strasbourg, de la Revue: 1 b. 1931. Nr. 2. *M. Goguel*: Paulinisme et Johannisme. *O. Piper*: Le problème de la destinée. *P. Leuilliot*: Un „Elève“ d'Ami Bost. *M. Goguel*: La Mystique paulinienne. *A. Lods*: Trois études sur la littérature prophétique. Revue des Livres.

Nr. 3. *Van der Leeuw*: Sur le nom et la personnalité des dieux dans les religions primitives. *A. Hollard*: Les origines de la fête de Noel. *W. Seston*: L'Empereur Claude et les chrétiens. *J. Pommier*: Ernest Renan et la vie de M. Olier. Revue des Livres.

Der Seelsorger. Wien, Stefansplatz 3. Nr. 9. *Dr. Josef Liener*: Zur Psychologie des Glaubensabfalles. *P. O. Altmann*: Was hat der hl. Antonius uns Seelsorgern zu sagen. *Dr. Konrad Metzger*: Der seelsorgliche Kampf gegen den Mißbrauch der Ehe. *Prof. Dr. Franz Kosch*: Die Schallplatte mit geistlicher Musik. *J. Dinawitzer*: Die Hilfsaktion des steirischen Klerus zur Unterstützung arbeitsloser Familien. Schadet es wirklich nichts, wenn man dauernd vor der hl. Messe kommuniziert? Aus der Praxis etc.

Nr. 10-11. *Ernst Wiechulla*: Pfarrseelsorger und Jugendakademiker. *Dr. Franz Königer*: Der Seelsorger zur Frage der landwirtschaftlichen Arbeiter. *Dr. K. Metzger*: Heiliger Kapitalismus. *Dr. J. Liener*: Zur Psychologie des Glaubensabfalles. *P. V. Silva-Tarouca*: Sacramenta propter homines. *Dr. Max Stojs*: Rettet unsere alten Grabdenkmale. Aus der Praxis etc.

Nr. 12. *P. Dr. K. Metzger*: Erlauschtes aus Seelsorgerzusammenkünften. *Dr. M. Maresch*: Was sagt Elisabeth von Thüringen dem Seelsorger? *P. Dr. C. Fischer*: Klerus und Buchhaltung. *P. H. Schindler*: Noch einmal: Müssen wir arm werden? *Dr. L. Kannamüller*: Ein medizinisches Adjuvans im sexuellen Seelenkampf? *F. G. Laienbriefe* an den Seelsorger: Mit dem Erbteil des hl. Vaters Franciskus. Aus der Praxis etc.

1931/32. Jahrgang 8. Nr. 1. *Dr. P. Kunz*: Leben und Sakramente! *Dr. Josef Liener*: Seelische Grundlagen der Glaubensstreue. *Fr. Felber*: Die geistige Lage im Seelsorgernachwuchs. Mitbilder schreiben und wünschen. *Joannes P.*: An einen Herrn Pfarrer. Aus der Praxis etc.

Theologische Quartalschrift. Dr. Benno Filser Verlag. Augsburg 1931. H. 1-2. *Geiselmann*: Johann Adam Möhler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs. *Oppenheim*: 1. Kor. 15. 51. *Arens*: Zitate und Anspielungen in der Imitatio Christi des Thomas vom Kempen. *Triebes*: Das summarische Verfahren im

kanonischen Eheprozess auf Grund der canones 1990-1992. CIC. *Miller*: Die römische Kurie, die württembergische Königswürde und der Beginn der Konkordatspolitik, Besprechungen etc.

Theologisch-praktische Quartalschrift. Liaz a. d. Donau 1931. H. 3. *O. Cohausz S. J.*: Aus frühchristlicher Zeit für unsere Zeit. *F. X. Böhm*: Das Recht der Revolution. *K. Sudbrack*: Schule und Frühkommunion. Die praktische Lösung der Holländer. *G. Oesterle*: Ehekrise und Enekrise im Lichte der päpstlichen Enzyklika vom 3. Dezember 1930. *E. Regenold*: Zur Neubelebung unserer Volksmissionen. *A. Ailinger*: Eine freudige Nachricht: Irland — gerettet. *A. Schmitt*: Um das Leben der Ungeborenen. *Dr. A. Seitz*: Der gegenwärtige Stand der naturwissenschaftlichen Entwicklungslehre. Pastoralfälle etc.

H. 4. *O. Cohausz S. J.*: Mehr Seele hineinlegen. *Prof. A. Schmitt*: Um das Leben der Ungeborenen. *K. Sudbrack S. J.*: Schule und Frühkommunion. *F. X. Böhm*: Das Recht der Revolution. *Prof. Dr. P. Ketter*: Zur Ehrenrettung der Männer auf Golgotha. *B. van Acken S. J.*: Teilnahme am heiligen Meßopfer. *P. G. Oesterle O. S. B.*: Die Beichtpflicht des zelebrierenden Priesters nach Can 807. *Dr. J. Grosam*: Lehren der Enzyklika „Casi Connubii“ über Sterilisatio und Eugenik. Pastoralfälle etc.

Theologie und Glaube. Paderborn. 1931. H. 4. *Dr. Josef Mayer*: Das Lebensrecht der Ungeborenen und die staatliche Schutzpflicht. *P. Browe*: Erlaubte Geburtenregelung. *V. Cathrein*: Die Weltanschauung des Agnostizismus. *Dr. A. Schenker*: Mysterium fidei. *Dr. Schorn*: Prozessionen und Straßenverkehr. *Dr. A. Schulz*: Bemerkungen zum 2. Psalm. *Ed. König*: Welches ist der ursprüngliche Wortlaut des ersten Kausalsatzes im Dekalog? Kleine Beiträge etc.

H. 5. *Dr. W. Liese*: Dir, Frauenfürstin, St. Elisabeth! *Dr. J. Mayer*: Die wichtigsten Entscheidungen der Enzyklika „Casi connubii“ vom 31. Dezember 1930. *Dr. Th. Braner*: Gewissen und Politik. *W. Moock*: Abendland, Sprache und Liturgie. *Dr. Fr. Rüsche*: Pneuma, Seele und Geist. *Dr. Jos. Hoh*: Die Buße bei Tertulian. *P. Dr. Chrysostomus Baur*: Die Versuche zur Wiedervereinigung der Christenheit im Occident. *Dr. Jos. Köhne*: Die kirchliche Eheschließungsform in der Zeit Tertulians. Kleine Beiträge etc.

H. 6. *Dr. Th. Brauer*: Das päpstliche Rundschreiben über die gesellschaftliche Ordnung. *Dr. K. Pieper*: Gibt es ungesprochene Jesusworte? *Kaplan Deuster*: Christus und das Kind. *Dr. Oskar Meister*: Katholisches und evangelisches Kirchenrecht im heutigen Deutschland. *P. Dr. Chr. Baur O. S. B.*: Die neueren Unionsversuche zwischen Orient und Rom (seit Pius IX.) und das Echo des Orients. *Peter Browe*: Wann fing man an die Kommunion außerhalb der Messe auszuteilen? *Dr. Paul Westhoff*: Staat und Kirche im Religionsunterricht. *Dr. Aloys Kirchner*: Die Stellung des Buddhismus zum Problem des Absoluten. *A. Schulz*: Asese im Alltagsleben. Kleine Beiträge etc.

Zeitschrift für Katholische Theologie. Innsbruck, Jesuitenkolleg. 1931. H. 3. *P. Gächter*: Maria in Kana. *A. Landgraf*: Die Erkenntnis der helfenden Gnade in der Frühscholastik II. *O. Lutz*: Ist die hl. Eucharistie die Wirkursache aller Gnaden? Kleine Beiträge etc.

Les Questions Liturgiques et Paroissiales. Abbaye du Mont César Louvain. 1931. Nr. 2. *D. R. van Doren*: Les Saints du Canon de la Messe. *D. B. Capelle*: Les Collectes du Missel Romain. — Ascension et Pentecôte. Notes et documents. Chronique du mouvement liturgique etc.

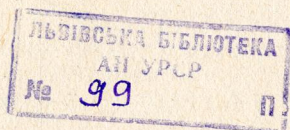
Casopis katolického duchovenstva. Praha. Karlovo nám. 5-6. 1930. Sešit 1-2. *Dr. Jos. Miklík*: Clovek ve světle prvních tri kapitol Genese. *Dr. Jos. Vajs*: Zivotopisné čtení o sv. Václavu v breviari Rímskem a v českém Propriu. *Dr. Bohumil Spačil*: Nynejši stav otázky o nanebvzeti P. Marie a o možuosti pravdu toto prohlásiti za článek víry. *Dr. Al. Soldát*: Codex juris canonici. *Dr. Bartol. Kutal*: Stary a Novy Zákon ve světle nejnovějších vykopávek palestinských. *P. Kl. Minarik*: Provinciál P. Bernard Sannig. *Dr. M. Mikulka*: Byl jerusalemsky biskup Cyril arianem? *Dr. K. Kadlec*: Duševně uchylni a jich pastorage. *P. Vavřinec Rabas*: Prvopočátky rádu kapucinského. Drobné články a zprávy. Literatura.

Sešit 3-4 *Dr. Jos. Miklík*: Clovek ve světle prvních tri kapitol Genese. *Dr. Bartol. Kutal*: Stary a Novy Zákon ve světle nejnovějších vykopávek palestinských. *Jan Safránek*: Karel Alois Vinarický. Obraz jeho života a práce. *P. Kl. Minarik*: Provinciál P. Bernard Sannig, ucenec, spisovatel a organisátor frantis-

kánske provincie (1637-1704). *Dr. Al. Soldát*: Codex iuris canonici. *Dr. N. Russnák*: Codex iuris canonici respectu habito edendi pro iure Ecclesiae catholicae orientali Codicem iuris canonici. *A. Musil*: Uvahy biblické. *A. Neumann*: Francie a husitství. *Dr. Josef Kachnik*: Ctnosti mravní u sv. Tomáše Akvinského. Drobne články a zpravy etc.

Sešit 5-6. *Fr. Zák T. J.*: Vzpomínky na ruskou pravoslavnou církev. *Dr. Josef Foltynovsky*: Spalování mrtvol. *Dr. K. Kadlec*: Duševně uchylní a jich pastorační. *Dr. Funczik*: Katolické církevní ľudové školstvo na Slovensku a jednotná škola. *Dr. Al. Soldát*: Codex iuris canonici. *Dr. Bartol Kutal*: Starý a Nový Zákon ve světle nejnovějších vykopávek palestinských, *Dr. Josef Kachnik*: Ctnosti mravní u sv. Tomáše Akvinského. *Dr. N. Russnák*: Codex iuris canonici respectu habito edendi pro iure Ecclesiae catholicae orientali Codicem iuris canonici. *Dr. Jos. Cibulka*: Dvě nové věže a dva nové kostely. *Jan Safránek*: Karel Alois Vinarický. Obraz jeho života a práce. *P. K. Minarik*: Provincial P. Bernard Sannig, učenec, spisovatel a organisator frantiskánske provincie.

Sesit 7-8. *Prof. Jos. Vajs*: Po stopách Cyrilometodějských v Orientě: V Carihrade a Bruse. *Fr. Zák*: Vzpomínky na ruskou pravoslavnou církev. *Josef Cibulka*: Dvě nové věže a dva nové kostely. *L. Kopáček*: Benediktínske probostství sv. Jana Křtitele v Tesline. *Dr. Josef Foltynovsky*: Spalování mrtvol. *Dr. K. Kadlec*: Duševně uchylní a jich pastorační. *Dr. Al. Soldát*: Codex iuris canonici. *Dr. N. Russnák*: Codex iuris canonici respectu habito edendi pro iure Ecclesiae catholicae orientali Codicem iuris canonici. *P. Vavrinec Rabas*: Prvopocátky rádu kapucínskeho. *Dr. B. Kutal*: Starý a Nový Zákon ve světle nejnovějších vykopávek palestinských. *P. K. Minarik, O. F. M.*: Provincial P. Bernard Sannig, učenec, spisovatel a organisator frantiskánske provincie (1637-1704). *Dr. A. Musil*: Uvahy biblické.



В адміністрації „Богословії“

Л Ъ В І В, К О П Е Р Н И К А 36

можна набути :

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

Богословія	т. I.	(Bohoslovia	vol. I)	2	Dol. а.
„	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	„ „
„	т. IX.	(„ vol. IX)	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° — 1/2 Dol. (3 зол.)
4. о. Др. Й. Сліпий: Св. Тома з Арвіну і схолястика. (Dr. Jos. Slipuj: De S. Thoma Aq. atque theol. et philosophia scholastica). ст. 76. 8° — 1/2 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.
8. о. Др. Гавриїл Костельник: Ordo logicus (Dr. Gabriel Kostelnyk: De ordine logico). ст. 44. 8° — 1/2 Dol. (2 зол.)
9. P. Joseph Schrijvers CSSR: Le double Principe Moteur de la Vie Spirituelle. p. 40. 8° — 1/2 Dol. (2 зол.)

Праці Бог. Наук. Товариства (Opera Theologicae Societatis Ucrainorum)

Виходять під проводом о. проф. Д-ра Йос. Сліпого — (Sub directione Prof. Dr. Jos. Slipyj)

- T. I. Св. свщ м. Йосафат Кунцевич (S. Josaphat Kuncevyč) — матеріали і розвідки з нагоди ювілею. Зібрав о. Др. Й. Сліпий. ст. 261. 8° — 2 Dol. (14 зол.)
- T. II. Dr. Jos. Slipuj: De principio spirationis in SS. Trinitate. p. VIII + 120. 8° — 1 Dol. (7 зол.)
- T. III. о. Др. Спирідон 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.)
- T. IX. о. Др. Василь Лаба: Патрологія ч. I. Початкова донікейська доба (Patrologia. p. I.). — ст. 164. 8° — 1 Dol. (5·50 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:

дійсні члени 5.— зол. — звичайні члени 2.— зол.

ИП-22.684
9-1-4

БІБЛІОТЕКА
НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМ. ШЕВЧЕНКА
у Львові.

III ~~50985~~ / 1931