



Т. X

1932

Кн. 3

ГОГОСЛОВІА ВОЇСЛОВІА

НАУКОВИЙ ТРИМІСЯЧНИК

ВИДАЄ

БОГОСЛОВСЬКЕ
НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО

ЛЬВІВ—LEOPOLI

Зміст (Index)

	Стор. (Pag.)
Dr. M. Schmaus — Kykeley, cuiusdam adhuc ignoti auctoris anglici ineunte saeculo XIV. florentis, Quaestio de de cooperatione divina	193—228
Др. Ярослав Пастернак — Коротка археологія західно-українських земель (Докінчення)	Dr. Jaroslav Pasternak — L'Archéologie des terres ouest-ukrainiennes à l'époque préhistorique, protohistorique et chrétienne (La fin) 229—248
2. Вибрані питання (Analecta)	
Степан Голубев, один з найвизначніших дослідників історії Церкви на Україні (В десятю річницю його смерті 1920 — 8. XI. — 1930) <i>В. Заїкин</i> .	249—257
3. Огляди й оцінки (Conspectus et recensioni)	
Alexius Petrani, S. Th. Dr.: De relatione iuridica inter diversos ritus in Ecclesia catholica (<i>о. Др. Лев Глинка</i>). Dr. Alfred Wikenhauser: Der Sinn der Apokalypse des hl. Johannes (<i>о. А. Іщак</i>). Κωνσταντίνος Μ. Παλλης: Ἐγχειρίδιον τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου κατὰ τὴν Ἑλλάδι ἰσχύον αὐτοῦ; Dr. Bolesław Wilanowski: Rozwój historyczny procesu kanonicznego; G. V. Vernadskij: Die kirchlich-politische Lehre der Epanagoge und ihr Einfluss auf das russische Leben im XVII Jahrhundert (<i>В. Заїкин</i>).	258—267
4. Всячина—хроніка (Varia—chronica)	
Унійні зїзди. Католицькі університети.	267—268
5. Книжки й часописи (Libri et ephemerides)	
	269—272



Dr. M. Schmaus

Prof. univ. Pragae

Kykeley, cuiusdam adhuc ignoti auctoris anglici ineunte saeculo XIV. florentis, Quaestio de cooperatione divina.

Codicis F. 3 bibliothecae cathedralis Worcester primus em. cardinalis F. Ehrle in articulo: Nicolaus Trivet, sein Leben, seine Quodlibet und Quaestiones disputatae (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Suppl. II, 1—63) mentionem fecit. Accuratus manuscriptum cl. F. Pelster, Heinrich Harclay, Kanzler von Oxford, und seine Quaestiones (Miscellanea Ehrle I, 324) descripsit. Etiam cl. B. Xiberta, Robert Walsingham, carmelita, mestre de teologia d'Oxford, a primeries del segle XIV, Criterion 1928 (4) 147/74, 298/324, codicem commemorat. Inter alia continet fol. 62 r—147 v duo quodlibeta cuiusdam adhuc ignoti auctoris anglici Kykeley et fol. 147 v—166 r quaestiones ordinarias probabiliter eiusdem auctoris. Manuscripta nonnullarum bibliothecarum Angliae operis „Der liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus“ conficiendis causa nuper examinans manuscriptum ipse indagare potui. Cum cl. F. Pelster anno 1924 de vita et doctrinis Kykeley nos certiores se facturum esse promiserit, hic titulos quaestionum necnon quaestionem ordinariam de cooperatione divina tractantem publici iuris facere satis habeo. Hanc quaestionem etiam ad diiudicandum quid de hac re s. Thomas senserit, aliquid luminis afferre non dubito. Thomas Aquin. enim pluries allegatur et doctorem angelicum idem ac seipsum sentire auctor putare videtur. Quaestionem ineunte saeculo XIV. exortam esse verisimile est. S. Thomas enim nec sanctus nec venerandus, sed simpliciter Thomas vocatur.

Quantum ad solutionem quaestionis Deum immediate ad omnem operationem creaturarum cooperari actualiter auctor negat. Deum actualiter effective operari in operatione creaturae solum admittit, secundum quod Deus dedit cuilibet creaturae talem formam, quae est principium agendi. Qua forma omnis res ex se potest effective exire in actum nullo alio cooperante supposita generali influentialia et gubernatione et conservatione primae causae. Inprimis quando voluntas determinet se ad actum, voluntatem di-

vinam immediate causare eundem actum negat. Deus istum causat quemlibet actum tantum, quia dedit homini talem potentiam, ut possit ex se totaliter actum suum elicere nullo alio immediate causante. Voluntas igitur est totalis et sufficiens causa sui actus. Tamen essentialiter dependet a Deo, quia ab eo habet suum esse.

Titulos quaestionum non ex tabula fol. 259 v — 260 r exstante desumpsi, sed ex ipso textu.

Manuscriptum mendis non caret. Manifestos errores scriptoris sub silentio correxi. Quae his uncis angulatis [] includuntur, ego addidi, quae vero hoc signo (), delenda esse puto.

Quodlibetum I.

[Fol. 62 r:] In ista generali disputatione erant propositae quattuor et sex quaestiones suo ordine perfectionem continentes ex huius duplicis numeri coniunctione et formali ratione, quia, sicut colligi potest ex dictis Augustini¹⁾ XV *De civitate Dei* cap. 20, in denario quattuor verba legis comprehendite contenta, numeri limes seu terminatio, quia ultra non est novi numeri additio, sed partium denarii replicatio; ideo, ut ipse ibidem dicit, in undenario significatur peccati transgressio et secundum eundem XI²⁾ *De civitate Dei* cap. 29 et IV *Super Genesim* cap. 9 et etiam Bedam³⁾ *Super Genesim* cap. 2 per numerum senarium est operum Dei significata perfectio, eius inest ex omnibus partibus aliquotis perfecta resultatio. Ideo, ut dicunt, quia numerus senarius est perfectus, ideo sex diebus est operum Dei completio et non econverso et, quia omnis perfectio per participationem reducitur ad perfectionem per essentiam, sicut posterius ad prius per naturam, ideo primo de summo perfecto, Deo scilicet, erant aliquae quaestiones propositae. De creaturis quaerebantur aliquae, in quibus sunt perfectiones participatae. De Deo quaerebantur multae, videlicet de simplicitate eius summa, de ratione essendi unam personam in alia(m), de distinctione personarum specifica, de virtuali continentia, de actione eius ad extra et de veritatis creatae secum ab aeterno coexistentia quaestiones tangebantur in determinando in sua forma. Sequuntur quaestiones de creaturis, in quibus est perfectio participata, quarum quaedam pertinent ad creaturas, in quibus est intellectualis natura, quae est suprema, quaedam ad creaturas, in quibus est sensibilis anima, quae

¹⁾ Augustinus, *De civitate Dei*, l. XV, c. 20, n. 4 (PL 41, 465).

²⁾ Augustinus, *De civitate Dei*, l. XI, c. 30 (343 s.); *De Gen. ad litt.* c. l. IV, c. 7, n. 14 (PL 34, 501).

³⁾ Beda, *In Pentateuchum*, l. I, c. 2 (PL 91, 202).

est quasi media, quaedam ad creaturam, quae est inanimata, quae est quasi infima, et qui duplex est intellectualis natura, scilicet angelica et humana, ideo quaerebantur quaedam, quae possunt convenire angelis et hominibus generaliter, secundo quaedam quae conveniunt angelis specialiter. Naturae autem intellectuali creatae conveniunt actiones et habitus pro talis naturae sublimatione, ideo primo quaerebatur de actionis generali ratione, an sit in aliquo subiective, secundo specialiter de actione intellectus agentis in beata visione, tertio de intellectus possibilis simul plurium intellectione, quarto de intellectus practici actione. De habitu autem quaerebatur, primo de eius intensione, secundo de habitus subiectiva informatione intrinseca. De angelo specialiter quaerebatur de eius a loco in locum instantanea motione. De creatura sensitiva quaerebatur de animae, scilicet sensitivae extensione, de creatura inanimata quaerebatur de panis in corpus Christi conversione. Quaerebatur etiam de habitus perfecti privatione, scilicet de modo existendi culpaee et formae istarum quaestionum inferius patebit in determinatione.

[Quaestio 1, fol. 62 r:] Supposito quod personae divinae distinguantur per relationes originis, quaerebatur, utrum distinguantur vel differant specificè vel quasi specificè.

[Q. 2, fol. 65 v:] Utrum creatura aliqua ut contenta in Deo virtualiter aliquo modo distinguatur a Deo vel ab aliqua creatura.

[Q. 3, fol. 68 r:] Utrum anima sensitiva sit extensa ad extensionem totius corporis.

[Q. 4, fol. 69 r:] Utrum repugnat simplicitati divinae, quod sit aliquis conceptus communis sibi et creaturae.

[Q. 5, fol. 73 v:] Utrum in visione beata, qua videtur Deus ut obiectum beatificum, habeat intellectus agens aliquam operationem.

[Q. 6, fol. 76 v:] Utrum per se existendi unam personam in alia in divinis sit relatio.

[Q. 7, fol. 78 r:] Utrum conversio panis in corpus Christi sit subito vel successiva.

[Q. 8, fol. 80 v:] Utrum actio ut actio sit in aliquo subiective.

[Q. 9, fol. 81 r:] Utrum creatio sit possibilis.

[Q. 10, fol. 83 r:] Utrum visio corporalis fiat per emissionem radiorum.

[Q. 11, fol. 85 r:] Utrum materia possit fieri in effectu sine forma.

[Q. 12, fol. 86 r:] Utrum in materia ante terminum generationis praexistat forma secundum aliquam entitatem positivam distinctam ab entitate materiae.

[Q. 13, fol. 88 v:] Utrum essentia et relatio distinguantur formaliter ex natura rei.

[Q. 14, fol. 92 r:] Utrum Deus posset facere aliquam substantiam materialem existere sine omni accidente.

[Q. 15, fol. 93 r:] Utrum caritas vel aliqua alia forma intendatur per aliquid novum inductum intrinsecum ipsi formae.

[Q. 16, fol. 96 v:] Utrum culpa sit aliquid existens in anima subiective.

[Q. 17, fol. 98 v:] Utrum electio sit actus intellectus practici immediate.

[Q. 18, fol. 99 v:] Utrum veritas, qua entia dicuntur vera, sit informans animam subiective.

[Q. 19, fol. 101 v:] Utrum sit aliqua veritas alia a prima veritate aeterna.

[Q. 20, fol. 103 r:] Utrum motus angeli de loco ad locum possit esse in instanti.

[Q. 21, fol. 105 v:] Utrum aliquis intellectus creatus possit simul intelligere plura ut plura.

[Q. 22, fol. 109 v:] Utrum Deus referatur ad creaturam relatione reali.

Quodlibetum II.

[Fol. 113 v] In secunda generali disputatione decem et octo quaestiones quaerebantur, quae sub numero decem verborum legis et octo beatitudinum continebantur, quarum quaedam erant de Deo in sua natura, quaedam de creatura. De Deo autem quaerebantur multa, scilicet de eius unitate, de eius potentialitate, de eius executiva virtute, de eius scibilitate, de una eius relatione et de eius causalitate. De creatura vero quaerebantur multa, quaedam quae respiciunt eam pro hac vita misera, quaedam quae respiciunt eam pro vita alia. Primo modo quaedam respiciunt eam quoad habitum, quaedam quoad actum et quoad motum. Quoad habitum possunt eam respicere dupliciter, vel quoad habitum virtuosum vel vitiosum. De habitu vitioso quaerebatur de virtute heroica in comparatione ad eius subiectum et habitum non heroicum. Duo autem quaerebantur quantum ad habitum vitiosum, scilicet quantum ad concupiscentiae vitium consummendum per multiplicem caritatis actum et quantum ad expulsionem culpae per gradum gratiae inductum. Quaedam vero quaerebantur de creatura quantum ad eius actum et hoc duplicem, vel intrinsecum vel extrinsecum: quantum ad intrinsecum duplicem, scilicet quoad voluntatem et intellectum; quoad

voluntatis actum dupliciter, scilicet quantum ad actum meritorium et quantum ad dilectionis naturalis Dei excessivum gradum; quoad intellectus actum dupliciter vel ex parte principii, primo, scilicet quantum ad formale principium vel ex parte termini quantum ad verbum genitum. Quantum ad actum extrinsecum quaeritur unum, an actus peregrinandi debet referri contemplationi quoad utilitatis fructum. Quantum ad motum fuit unum quaesitum, scilicet an aliqua forma posset terminare intensiorem et remissionem motum. Quantum ad ea, quae respiciunt creaturam pro alia vita, quaerebantur aliqua, quaedam quae respiciunt eam in vita beata et iucunda, quaedam in vita acerba. Quantum ad primum statum erant duo quaesita, scilicet sine actu medio de Dei visione immediata, alia quaestio de Dei visione sine similitudine media. De vita creaturae acerba, quaerebatur quaestio una, scilicet de purgatorii diuturna poena. Et quia a communioribus ad propria innata est nobis via, ideo primo incipiendum est a quaestione generaliter proposita tum quia est de altissima materia, et erat quaestio ista:

[Q. 1, fol. 113 v:] Utrum sit tantum unus Deus.

[Q. 2, fol. 116 r:] Utrum possibile sit aliquam creaturam rationalem diligere Deum dilectione naturali super omnem creaturam.

[Q. 3, fol. 117 r:] Utrum de Deo possit haberi scientia proprie dicta a priori concludendo unam rationem perfectionalem de alia.

[Q. 4, fol. 119 r:] Utrum aliqua virtus heroica possit compati secum aliam virtutem heroicam vel non heroicam in eadem persona,

[Q. 5, fol. 120 v:] Utrum ingenitum dicatur de Deo secundum relationem.

[Q. 6, fol. 122 v:] Utrum in Deo sit magis causa rerum volitio bonitatis vel cognitio veritatis.

[Q. 7, fol. 125 v:] Utrum viator habens gratiam possit elicere actum absque speciali influentia divina.

[Q. 8, fol. 127 v:] Utrum Deus possit potentiam cognitivam reducere ad actum sine obiecto cognoscibili, puta visum sine visibili.

[Q. 9, fol. 128 r:] Utrum duorum, qui eadem poena digni sunt, unus diutius moretur in purgatorio quam alius.

[Q. 10, fol. 130 r:] Utrum actus peregrinandi sit melior actu contemplandi pro aequali tempore cum bona dispensatione aequalium expensarum.

[Q. 11, fol. 131 v:] Utrum vitium concupiscentiae possit omnino consumi in via per opera caritatis.

[Q. 12, fol. 133 v:] Utrum in visione beata praeter lumen gloriae requiratur aliqua specialis similitudo divinae essentiae.

[Q. 13, fol. 134 v:] Utrum expulsio culpaе praecedat infusionem gratiae.

[Q. 14, fol. 137 v:] Utrum substantia possit esse proprium et determinatum principium formale quo intellectui creato beato vel non beato.

[Q. 15, fol. 142 r:] Utrum verissimum verbum imaginis sit cogitatio formata ex scientia in memoria per aciem cogitantis.

[Q. 16, fol. 145 a (!):] Utrum aliqua forma numero possit esse terminus istorum motuum, scilicet motus intensioris et motus remissioris.

Quaestiones ordinariae.

[Fol. 147 v:] Incipiunt quaestiones ordinariae.

[Q. 1, fol. 147 v:] Quaestio est, utrum principium formale et immediatum elicativum omnium actionum notionalium in divinis sit ipsa essentia divina absolute.

[Q. 2, fol. 151 r:] Utrum pater et filius concurrant in unitate principii activi respectu spirationis spiritus sancti.

[Q. 3, fol. 152 v:] Utrum si spiritus sanctus non procederet a filio, an posset distingui personaliter ab eo.

[Q. 4, fol. 155 r:] Utrum cum summa unitate et simplicitate principii simpliciter illimitati stet distinctio aliquorum realiter et formaliter distinctorum ab eodem.

[Q. 5, fol. 158 v:] Utrum productio creaturarum per actum creandi praesupponat necessario trinitatem personarum in ratione causae.

[Q. 6, fol. 161 r:] Utrum Deus cooperetur actualiter cuicumque causae in causatione cuicumque effectus. [Finitur fol. 166 r.]

Quaestio ordinaria 6.

[Fol. 161r:] **Quaeritur, utrum Deus cooperetur actualiter cuicumque creaturae in causatione cuilibet effectus.**

Quod non. Quia causa et effectus proportionantur. Ergo unus effectus erit ab una causa. Per consequens non oportet, quod Deus cooperetur.

Ad oppositum [adduco] auctoritatem *De causis*¹⁾ propositione prima: Omnis causa primaria plus influit in causatum quam causa secundaria, quod non esset, nisi cooperaretur.

In ista quaestione intendo sic procedere: Primo quia quaestio quaerit de cooperatione Dei effectiva, ideo primo volo inquirere, an Deo proprie conveniat efficientia, secundo an cum actione creaturae sit actionis Dei necessaria coexigentia, tertio an ad hoc sufficiat generalis influentia vel requiratur actualis agentia. Ex his patebit solutionis quaestionis evidentia et argumentorum insufficientia.

[Articulus primus.]

De primo sunt duo inquirenda, an sit causa efficiens universaliter omnium entium, secundo an sit proprie efficiens.

[l. 1.] De primo dicunt aliqui, quod de mente philosophorum, maxime Aristotelis²⁾ et eius Commentatoris fuit, quod Deus est causa efficiens universaliter omnium entium. Sed distinguitur secundum Commentatorem³⁾ in *De substantia orbis* tractatu secundo de causa efficiente seu agente [fol. 161 v], quod est agens seu efficiens sine motu et est agens per motum. Agens primum praecedit actum natura, non tempore. Sed agens secundum praecedit actum natura et tempore. Quando igitur dicit Philosophus vel Commentator, quod intelligentiae non sunt ab aliquo alio ut ab agente et quod non habent causam efficientem, non intellegunt aliud, nisi quod non causantur per transmutationem et motum; sed quod non habeant causam largientem esse et substantiam sine transmutatione et motu, non intellegunt, sed magis oppositum. Unde sicut duplex est finis, sicut haberi potest a Philosopho⁴⁾ et Commentatore⁵⁾ XI *Metaphysicae* com. 37, unus qui praeexistit actui et motui, sicut dominus praeexistit actionibus servorum suorum, et alius qui non praeexistit motui, sed per ipsum magis acquiritur, sicut sanitas acquisita per motum, sic etiam est duplex agens, ut dictum est, per motum et sine motu. Sicut igitur intelligentiae habent Deum pro fine non adquisito per motum, sed pro fine praeeistente, quem

¹⁾ Liber de causis, § 1 (ed. Bardenhewer).

²⁾ cf. Aristoteles, *Physic.* l. VIII, c. 5; *Metaph.* l. XI, cc. 6 et 7; Averroes, *Physic.* l. VIII, com. 35—37, fol. 97 v—98 r; *Metaph.* l. XI, com. 36—38, fol. 321 v—322 v.

³⁾ Averroes, *De substantia orbis*, fol. 258 va (in parte prima editionis).

⁴⁾ Aristoteles, *Metaphys.* l. XI, c. 7.

⁵⁾ Averroes, *Metaphys.* l. XI, com. 37, fol. 322 r.

intendunt per suas actiones, ita habent ipsum pro causa agente non per motum, sed sine motu, et quia istam distinctionem de agente multi non intellexerunt, ideo circa causalitatem entium erraverunt. Ideo dicit Commentator¹⁾ *De substantia orbis* ubi supra: „Cum hoc quidam ignoraverunt esse de opinione Aristotelis, dixerunt ipsum non dicere causam agentem totum, sed tantum causam moventem et illud fuit valde absurdum“. Commentator²⁾ etiam II *Metapsyhicae* com. 4 dicit, quod manifestum est, quod haec est causa omnium entium, et declaratum est, quod ista est magis digna in esse et veritate quam omnia entia. Omnia entia non adquirunt esse et veritatem nisi ab ista causa. Est igitur tantum [unum] ens per se et verum per se et omnia entia et vera per esse et veritatem et Commentator³⁾ *De substantia orbis* cap. 4 dicit, quod dator continuationis motui est dator esse omnibus aliis entibus.

[2.] Contra videtur, quod non fuit de mente Philosophi et Commentatoris, quod substantiae aeternae habeant causam efficientem sui esse, quia si sic, quod factum est a causa efficiente, possibile est fieri, quia quod impossibile est fieri, impossibile est factum esse. Si igitur substantia aeterna ut intelligentia secundum mentem Philosophi et Commentatoris sit perfecta sive per motum sive sine motu, possibile fuit fieri, aut igitur potentia sui aut sui factoris; non primo modo, quia in nulla substantia aeterna est potentia ad esse, ut dicit Commentator⁴⁾ XI *Metaphysicae* com. 40. Si esset possibile fieri sola potentia factoris, ergo crearetur, quod non concederet Commentator⁵⁾.

Item si secundum mentem Philosophi et Commentatoris Deus esset causa efficiens totius entis, ergo faceret aliquid nullo praesupposito, quod non concedunt philosophi, quia ex nihilo nihil potest fieri. Unde videtur esse dicendum, quod, ubicunque loquuntur Philosophus et Commentator de causalitate primi respectu substantiarum separatarum, quod solum intellegunt de causalitate finali, non autem efficiente nisi aequivoce extendendo nomen efficientis ad causalitatem finalem. Unde dicit Commentator⁶⁾ *De generatione* cap. de facere et pati: „Si aliqua, inquit, forma fuerit abstracta, non habet causam agentem nisi aequivoce“.

¹⁾ Averroes, *De substantia orbis*, fol. 258 va (in parte prima).

²⁾ Averroes, *De substantia Metaphys.* l. II, com. 4, fol. 250 rb.

³⁾ Averroes, *De substantia orbis*, fol. 259 rb.

⁴⁾ Averroes, *Metaph.* l. XI, com. 41, fol. 325 rb.

⁵⁾ cf. Geyer-Baumgartner, 317.

⁶⁾ Averroes, *De gen. et corr.* com. 55, fol. 189 vb.

Item Commentator¹⁾ XI *Metaphysicae* com. 43 dicit: „Ab agente nihil praëvenit nisi extrahere illud, quod est in potentia in actum. Sed illic, scilicet in principiis abstractis, non est potentia, unde neque agens“, scilicet vere, ut dicit ibidem, sed solum est in illis agens superficietenus. Unde in eodem commento recitat op(p)inionem Avicennae²⁾, qui dixit IX *Metaphysicae* suae c. 4, quod una necessaria est causa efficiens alterius. Dicit Commentator³⁾, quod „iste sermo est imaginabilis. Non enim est illic praeventus neque executio neque actio, ita quod dicamus, quod una actio sequitur unum agentem tantum; est illic causa et causatum (et) secundum quod dicimus, quod intellectum est causa intellegentis; et cum ita sit, non est impossibile, ut illud, quod per se [est] intelligentia et intellectum, sit causa plurium entium, secundum quod ex eo (quod) intelleguntur multi [modi]“, et est in illis talis causalitas adinvicem, ut dicit Commentator⁴⁾ eodem commento, qualis est plurium artium, quae ordinantur ad unam. Sed talis causalitas est finis, ut patet per Philosophum⁵⁾ et Commentatorem⁶⁾ primo *Ethicorum*. Unde dicunt, quod, ubicunque Philosophus vel Commentator dicunt primam causam habere efficientiam respectu substantiarum separatarum aeternarum, quod accipiunt causam efficientem aequivoce.

[3.] Contra Philosophus⁷⁾ II *Metaphysicae* probat statum in causis efficientibus, ut distinguuntur a finalibus. Ergo necesse est devenire ad unam causam primam efficientem. Accipio ergo substantias aeternas: aut quaelibet habet esse suum effective a se aut est reducere ad aliquod unum primum. Si quaelibet habeat a se, cum illud, quod habet esse a se et non ab alio, sit primum in isto genere, cum multae sint substantiae aeternae, sequitur, quod multa sint prima in genere causae efficientis. Hoc est impossibile. Ergo necesse est, quod omnia entia pariter unum habeant causam effectivam sui esse.

Item non obstat, si ponantur sempiterna(e), quod habeant causas, sicut patet per Philosophum⁸⁾ VIII *Physicorum*, ubi

¹⁾ Averroes, *Metaph.* I. XI, com. 44, fol. 324 ra.

²⁾ Avicenna, *Metaph.* tr. 9, c. 4 (ed. Venetiis 1495).

³⁾ Averroes, *ibid.*

⁴⁾ Averroes, *ibid.*

⁵⁾ Aristoteles, *Ethic.* I. I, c. 7.

⁶⁾ Averroes, *Ethic.* I. I, com. 4 (deest paginatio).

⁷⁾ Aristoteles, *Metaph.* I. I (α), c. 2.

⁸⁾ Aristoteles, *Physic.* I. VIII, c. 1.

arguit contra Democritum, quod sempiterna non habeant causas, asserentem. Dicit, quod, quamvis trigonus semper habeat tres angulos aequales duobus rectis, huius tamen perpetuitatis est aliqua causa, et hoc probat sic: Conclusiones demonstrationum sunt simpliciter necessariae, quia ex necessariis concluduntur, et tamen suae necessitatis habent causam quoniam principia. Ergo perpetuorum potest poni aliqua causa.

[4.] Contra: Causa efficiens est unum principium motus per Philosophum¹). In sempiternis non est motus, quia non possunt aliter se habere, ergo nec causa efficiens.

Item in quibus est motus, non esse secundum tempus praecedit esse, quia talia, dum moventur ad esse, non sunt entia. Sed contra rationem sempiterni est, quod post non esse capiat esse.

Item si sempiterna haberent causam effectivam: aut esset propter fieri eorum aut conservationem eorum in esse; non propter fieri, quia non fiunt, nec propter esse aut conservationem eo quod sempiterna sunt: necessaria sunt et ita non possunt non esse.

Item, sicut dicit Avicenna²), omne illud, cuius esse est ab alio, quantum est ex se, potest non esse. Si ergo sempiterna haberent causam efficientem, a qua dependerent quantum ad suum esse, possent non esse. Hoc est contra rationem sempiterni, quia, si aliquid ex se possit non esse, ipsum in se consideratum habet potentiam non essendi. Haec potentia non reperitur sine materia. Ergo habent materiam. Omne habens materiam est corruptibile. Ergo sempiternum si in se possit non esse, erit corruptibile.

Ad primum istorum potest dici, quod efficiens [dat] duplex: fieri et esse. Primum est principium transmutationis et motus, secundum non semper, quia esse immutabilium emanat a primo sine transmutatione et motu, ut dictum est supra; vel potest dici, ut dicit Avicenna³), quod efficiens est duplex, naturale et divinum. Naturale est unum principium motus. Divinum non, immo sicut ex principiis trianguli fluit haec passio, quae est habere tres [angulos] sine transmutatione et motu, sic aliqua entia fluunt a primo.

Ad secundum potest dici, quod, quae sunt causata ab efficiente naturali, non esse secundum tempus praecedit suum esse, sed hoc non oportet de agente secundo modo dicto.

Ad tertium, quod in sempiternis quae sunt citra primum, requiritur causa efficiens, ut esse influat eis et ut esse influxum conser-

¹) Ibid. cc. 4 et 5.

²) Avicenna, Metaphys. tr. 2, c. 2 (ed. Venetiis 1495).

³) Avicenna, Metaph. tr. 6, c. 1.

vet, et sicut, si sol ab aeterno existisset [fol. 162 r] in meridie, aeternaliter esset dies, similiter semper sunt entia eo, quod primum semper influit.

Ad quartum, quod aliquid esse ab alio est dupliciter: effective vel formaliter; quod habet esse ab alio primo modo, potest habere esse necessarium, quod autem formaliter, non. Unde inter entia solum primum est non habens esse ab alio effective. Sed sempiterna citra primum, licet habeant esse a primo effective, habent tamen naturam propriam, quam consequitur semper esse.

[5.] Contra si sempiterna habeant esse ab alio circumscripto illo esse, quod ab alio recipiunt, ipsa in se considerata aut possunt non esse aut non. Si possunt non esse, ergo sempiterna in seipsis non sunt necessaria, sed corruptibilia. Si non, ergo in seipsis sunt necessaria. Quare ad sui conservationem in esse non indigent alio. Per consequens non indigent causa efficiente.

Praeterea ista, quae sunt statim illud quod sunt, non habent in se potentiam perfectibilem per actum, quia, in quibus est potentia ad actum, in eis reperitur quaedam expectatio perfectionis essendi, ita quod non statim sunt illud quod sunt. Sed separati a materia sunt statim illud quod non sunt, sicut statim ens est substantia, non per additum. Ergo in eis non est potentia perfectibilis per actum, per consequens nec causa efficiens, quia finis efficientis est actus perfectivus potentiam.

Ad primum istorum potest dici, quod positio illa includit incompossibilia, in quantum ponit sempiterna aliquid esse in se circumscripto eo, quod a primo recipiunt. Primum enim in causando differt a causis secundis in hoc, quod causat totum esse rei et alia agentia partem solum. Ergo circumscripto toto eo, quod sempiterna recipiunt a primo, quod relinquitur, nihil est et ita neque necessarium neque possibile. Et potest dici, quod illud relictum potest non esse, quia impossibile est ipsum esse, et possibile non sequitur ex impossibili.

Ad secundum, quod licet intelligentiae sint statim illud quod sunt, tamen in eis reperitur potentia, quia omne citra primum est aliquo modo compositum ex actu et potentia. Sed ista potentia non est natura alia ab actu faciens cum eo compositum, sicut in materialibus. Sed est quaedam imperfectio istius entitatis, quae reperitur in primo, sicut albedo est actus simplicior quam pallor, quia pallor imperfecte participat naturam albedinis. Unde pallor non est nisi quaedam albedo diminuta. Quasi sic est in eis. Si tamen in eis esset potentia recipiens actum quasi

aliqua natura, circumscripto actu influxo a primo maneret aliquid quasi recipiens actum. Sed non est ita. Ideo non requirunt efficiens naturale, sed divinum.

[Il. 1.] Dicunt igitur aliqui secundum mentem Philosophi¹⁾ et Commentatoris²⁾, quod Deus est causa efficiens non proxima, sed prima remota omnium istorum, quae efficiuntur. Unde Philosophus³⁾ Il *Metaphysicae* non plus probat, nisi quod in causis efficientibus sit devenire ad unam primam, sicut in causis materialibus ad unam primam, ut sicut omnium materialium est una prima materia, ita omnium effectivorum est unum primum efficiens. Nunc autem secundum mentem Philosophi⁴⁾ primum causatum per modum causae efficientis est motus, quia primo extrahitur de potentia ad actum, quod proprie pertinet ad efficientem et mediante motu efficiuntur alia inferiora. Deus tamen est prima causa causalitate finali non solum effectivorum, sed omnium qualitercunque existentium. Unde secundum mentem Philosophi, licet Deus in genere causae finalis habeat causalitatem immediatam respectu alicuius, respectu tamen nullius habet causalitatem immediatam in genere causae efficientis.

[2.] Contra: Quod non fuit de mente Philosophi negare, quin Deus posset producere aliquid ex nihilo, et per consequens quin posset esse causa efficiens omnium simpliciter qualitercunque existentium, quia Philosophus⁵⁾ et Commentator⁶⁾ XI *Metaphysicae* 41 dicunt primo, quod motus primus necessario est a duobus motoribus, scilicet coniuncto et separato. Ex hoc arguit sic, quod prima causa (prima) et secunda concurrunt ad effectum, non potest intellegi nisi tripliciter: vel quod prima causa producat secundam, et tunc concurrunt, quia secundum est a prima; vel quia prima non producit secundam, sed dat sibi influentiam vel motum sicut manus baculo; vel quod ambae immediate concurrunt respectu effectus, unum tamen principalius sicut sol et generans particulariter respectu unius hominis generati, ita quod utrumque agat propria virtute, unum tamen principalius. Sed isto tertio modo, ut dicunt, non possunt Deus et motor coniunctus [con]currere respectu motu

¹⁾ Aristoteles, *Physic.* I. VIII, c. 5; *Metaphys.* I. XI, cc. 6 et 7.

²⁾ Cf. Averroes, *Physic.* I. VIII, com. 35—37, fol. 97 v—98 r; *Metaph.* I. XI, com. 36—38, fol. 321 v—322 v.

³⁾ Aristoteles, *Metaph.* I. I (α), c. 2.

⁴⁾ Aristoteles, *Metaph.* I. XI, c. 6.

⁵⁾ Aristoteles, *Metaph.* I. XI, c. 8.

⁶⁾ Averroes, *Metaph.* I. XI, com. 41, fol. 323 rb.

caeli, quia secundum intentionem Philosophi¹⁾ nihil potest primus motor movere in tempore immediate per se neque cum alio neque potest poni, quod concurrant secundo modo, quod necessarium movens recipiat influentiam a Deo et motum tum, quia ista intelligentia ita immobilis est sicut Deus, quia caelum est primum mobile, tum quia si reciperet influentiam, sic reciperet esse a Deo, quia secundum mentem Philosophi nullum accidens est in ista et tunc habetur propositum, quod si causat influentiam in ea, causat esse in ea. Ergo oportet, quod intellegat Philosophus, quod Deus et motor conjunctus concurrant primo modo, et tunc potest salvari intentio Philosophi, quod primum movet in ratione efficientis et finis, ita quod movet in ratione efficientis ipsum caelum mediate. Immediatus tamen eius effectus est prima substantia dependens et ista movet caelum effective immediate propter amatum et desideratum et sic Deus immediate movet istam intelligentiam finaliter et tunc potest salvari, quod propter eius infinitatem motus est infinitus secundum durationem. Sed propter movens proximum est in tempore et esset finitus, quantum est ex parte istius motionis secundum se. Si enim tam intelligentia movens quam Deus essent a se incausabiliter, non esset maior ratio, quare unum plus dependeret ab alio quam econtra, nec quare magis unum esset primum ens quam aliud.

Item secundum Philosophum²⁾ est ibi ponere intellegens et intellectum inter intelligentias et manifestum est, quod obiectum movet ad intellegere, quia secunda intelligentia potest intellegere primam perfecte in quantum ens et non potest esse perfecte intellecta prima intelligentia, nisi ipsa moveat intellectum secundae intelligentiae, quia inferius nunquam movet ad perfectam intelligentiam superioris. Ergo oportet, quod ibi sit causalitas ex parte intellectionis, ergo erit et causa esse secundum Aristotelem³⁾, quia non posuit intellectionem differre ab esse nec ab essentia in intelligentiis.

Unde dicit, quod Deus potest sic creare, hoc est quod potest creare aliquid post nihil ordine naturae sine aliquo praesupposito, quod sit pars causati. Et hoc probat primo sic. Deus potest aliquem effectum immediate causare immediatione effectus, ita quod nullus effectus immediatius causatur, et non loquitur, ut dicit, de immediatione causae, sed effectus. [Sed effectus] Deo immediatissimus

¹⁾ Cf. Aristoteles, *Metaph.* I. XI, cc. 7 et 8.

²⁾ Cf. Aristoteles, *Metaph.* I. XI, cc. 7. et 9.

³⁾ Aristoteles, *Metaph.* I. XI, c. 9.

[ab ipso] creatur¹⁾. Ergo etc. Maior patet. Aliter enim Deus nihil posset immediate causare, quia si inter istum effectum et Deum causantem sit alius effectus immediatior et ante istum alius, erit processus in infinitum in per se ordinatis. Per consequens omnino nihil potest causari. Minor patet, quia effectus immediatissimus Deo non praesupponit alium effectum. Ergo non praesupponit nisi causam, quia, quidquid est a Deo, habet dependentiam essentialem ad Deum et per consequens Deus est causa eius, quia, ut habetur XII *Metaphysicae*²⁾, a primo dependet caelum et tota natura, quia, si poneretur aliquid aliud a Deo et non haberet dependentiam essentialem ad Deum, illud nihil esset universi, quia ad unum omnia, quae sunt in universo, habent ordinem essentialem. Nunc autem non dependet aliquid essentialiter ab alio, si illud non esset aliquo modo causa eius, quia, quod nullo modo habet causam aliquam aliam a se, est necesse esse in se et a se. Tali vero repugnat non esse quocumque posito citra aliud a se. Sed quod habet essentialem dependentiam ad aliud, isto alio destructo non habet esse. Ergo ista repugnant, quae aliquid [162 v] habeat essentialem dependentiam et quod nullo modo habeat causam aliam a se. Effectus ergo immediatissimus Deo non praesupponit nisi Deum. Ergo creatur.

Item arguit sic: Aliquid est producibile a Deo. Illud igitur est per se unum, aut igitur simplex aut compositum. Si simplex, totum producitur post non esse ordine naturae, quia nihil praesupponit [quod] aliquid eius. Si est compositum, tunc in composito sunt partes; quaecumque istarum est creabilis totaliter, quia si detur aliqua pars, quaero: aut est necesse esse a se aut non. Si non, ergo creabilis; si sic, ergo non potest esse potentiale aut componibile cum alio, quod non est necesse esse, tum quia nihil componitur ex necesse esse a se et non necesse esse a se, tum quia nullum necesse esse¹⁾ a se est cum alio componibile. Ergo stabitur ad aliquid prius causatum, quod nihil praesupponit nec aliquid eius.

Tenet ergo iste, quod per rationem naturalem potest probari isto modo creatio. Nec, ut dicit, Philosophus sensit contrarium primo *Ethicorum*³⁾ et *Metaphysicae*⁴⁾ nec alibi, et licet Aristoteles non dixerit Deum creare aliquid ita, quod faceret illud de nihilo, id est post nihil ordine durationis, sicut nos ponimus crea-

¹⁾ Ms. habet *causatur*.

²⁾ Aristoteles, *Metaph.* I. XI, c. 7.

³⁾ Cf. Aristoteles, *Ethic.* I. I, cc. 6, 7, 12.

⁴⁾ Aristoteles, *Metaph.* I. I, cc. 2—10, inprimis 9 et 10.

tionem, tamen illud potest esse notum demonstrative per rationem naturalem nec contrarium dixit Philosophus. Quod autem possit demonstrari, arguunt sic. Prima causa potest producere aliud a se voluntarie, et quod producitur voluntarie, producitur mere contingenter. Ergo potest produci non sempiternaliter. Ergo prius potest creare dando esse post non esse prius duratione. Prima propositio patet. Tam philosophi quam catholici posuerunt primum agere per intellectum et voluntatem licet aliter et aliter. Nam, ut habetur II *Physicorum*¹⁾, omne agens per se agit propter finem, vel igitur propter finem, quem cognoscit, vel quia dirigitur a cognoscente finem. Cum igitur primum agens non dirigatur ab alio, quia tunc esset primum — nam superioris est dirigere — ideo dicit Philosophus²⁾, quod sapientis est ordinare, et secundum omnes primum agens est agens per se. Ergo cognoscit finem. Agit igitur per intellectum et voluntatem. Ergo non necessario potest producere aliud a se, sed voluntarie. Secunda propositio probatur. Si primum agit voluntarie producendo aliud a se, hoc erit mere contingenter, quia illud agens, quod agit per voluntatem et non necessario, vult aliud a se fore, non necessario producit aliud a se, quia illud agens, quod vult finem propter se, non vult propter aliquid aliud necessario a fine, nisi illud aliud sit necessarium propter finem vel ad quaerendum finem vel, si apprehendatur, ad perfectius habendum vel ad firmiter tenendum. Sed nihil aliud a Deo est necessarium sibi ad conquirendum finem nec ad perfectius habendum nec ad tenendum. Ergo non necessario vult aliud fore a se. Et producit per intellectum et voluntatem. Ergo non necessario producit aliud a se. Ergo non sempiternaliter producit aliud a se.

Item impossibile est aliquid fieri contingenter sive in universo sive in causis naturaliter agentibus, nisi primum agat contingenter, quia si prima causa necessario moveret ad aliquid, et secunda movet tantum mota, ergo necessario movet tertium et sic, quousque devenias ad effectum, et si impedimentum in proxima causa contingat, cum ista causa non moveat nisi mota nec sua causa, si igitur prima causa moveat ad impediendum, necessario ista res non eveniet. Ergo vel necessario eveniet vel necessario non eveniet et sic nihil contingenter. Oportet ergo concedere, quod Deus possit contingenter causare. Huic opinioni videtur concordare Henri-

¹⁾ Aristoteles, *Physic.* I. II, c. 3.

²⁾ Aristoteles, *Physic.* I. II, c. 4; *Metaph.* I. I, c. 2.

cus¹⁾ VIII Quolibet q. 6 in fine, ubi dicit, quod creaturam esse productam a Deo infallibili ratione et naturali demonstrari potest sustinentes primam viam, quod numquam fuit de mente Philosophi nec Commentatoris, quod Deus esset efficiens causa omnium simpliciter nec umquam voluit, quod aliquid posset de nullo praesupposito producere.

[3.] Ad primam rationem, quando dicunt secundum Philosophum et Commentatorem, quod motus primus est a duobus motoribus, conceditur, et quando dicitur, quod causa prima et secunda non concurrunt ad effectum nisi tripliciter, dicitur, quod sic unum ex insufficienti procedit. Nam motor primus cum motore concurrat ad causandum motum, quia motor coniunctus concipit influentiam a primo. Sed hoc potest intellegi dupliciter, vel quia accipit influentiam a primo tanquam a causa efficiente, et sic non intellegit Philosophus, ut dictum est, quia nihil accipit influentiam a motore efficiente, nisi illud in quo est potentia passiva ad motum. Sed in motore coniuncto nulla est potentia passiva, neque per se neque per accidens, sicut probat Philosophus²⁾ et Commentator³⁾ VIII *Physicorum*. Alio modo potest intellegi, quod motor coniunctus recipit influentiam a primo motore tanquam a causa finali, et sic intellegit Philosophus et Commentator, quod motor coniunctus et separatus concurrunt ad primum motum, quorum unus, scilicet motor coniunctus est finitae motionis et est anima existens in eo, ut dicit Commentator⁴⁾ 48, et alter est infinitae motionis et est potentia, quae non est in materia. Secundum igitur, quod movetur a potentia finita, quae est in motore coniuncto, movetur in tempore et rationem huius dat Commentator⁵⁾ ibidem, quia motor (!) oportet habere proportionalitatem terminatam ad rem motam et in movendo et in sua substantia. Substantia enim motoris coniuncti est aeterna.

Aliud subiectum eius, scilicet mobile est aeternum ita, quod in neutro horum est possibilitas in substantia, sed in subiecto, id est in mobili est possibilitas ad recipiendum motum. Sed in motore coniuncto est possibilitas in movere tantum et secundum diversi-

¹⁾ Henricus Gand, Quolibetum VIII, q. 6.

²⁾ Cf. Aristoteles, *Physic.* I. VIII, c. 5.

³⁾ Averroes, *Physic.* I. VIII, com. 36, fol. 98 r.

⁴⁾ Averroes, *Physic.* I. VIII, com. 47 et 48, fol. 101 vb.

⁵⁾ Averroes, *Physic.* I. VIII, com. 47 et 48, fol. 101. vb.

tatem istius proportionis inter corpora caelestia et eorum animas, id est inter motores coniunctos diversantur in velocitate et tarditate. Per consequens sic habent movere in tempore. Sed in hoc conveniunt, scilicet mobile et motor coniunctus, quia moventur a potentia non in materia, sed habent aeternitatem motus et continuitatem motus. Sed debetis intellegere, quod, licet mobile et motor coniunctus conveniant in hoc, quod utrumque movetur a potentia non in materia, hoc tamen non est eodem genere motionis, quia motor coniunctus pro eo, quod in eo secundum *Commentatorem*¹⁾ non est potentia, nisi ut moveat, non movetur a primo motore nisi per modum finis, non autem per modum efficientis; sed quia in possibili est potentia passiva ad recipiendum motum, ideo movetur a motore primo per modum efficientis, sed non immediate, sed mediante motore coniuncto et per hoc solvitur obiectio, quam *Commentator*²⁾ ibi facit contra se, quod, licet caelum moveatur a potentia infinita, non tamen movetur in non tempore, quia non movetur ab eo nisi mediante motore coniuncto, qui non movet nisi determinata velocitate propter proportionem eius ad mobile, et licet in motore coniuncto sit potentia, ut non moveat, quantum est de se, sicut et in suo mobili est potentia, ut quiescat, quantum est in se, numquam tamen cessabit movere nec mobile unquam quiescet secundum *Philosophum*³⁾ et *Commentatorem*⁴⁾ et hoc, quia in motore primo, propter quem motor coniunctus movet finaliter, nulla est potentia omnino nec essentialiter nec accidentaliter, quia non est potentia in corpore aeterno nec non aeterno. Unde ut dicit *Commentator*⁵⁾ in fine istius commenti, quod potentiae moventes, quae sunt in corporibus, sunt duobus modis, quia aut sunt potentiae in corporibus generabilibus et [fol. 163 r] corruptibilibus, et istae impossibile est, ut semper moveant se propter transmutationem eorum et propter transmutationem subiecti eorum. Unde talibus necessario accidit cessitudo. Alio modo sunt potentiae moventes in corporibus aeternis et istae, ut dicit, possibile est, ut semper moveant se, et ut non moveant semper. Possunt enim non semper moveri, scilicet finaliter, si posuerimus illud, ad quod semper moventur, scilicet primum motorem receptibilem transmutationis cuiuscunque modi; possunt autem semper

¹⁾ Averroes, *Physic.* I. VIII, com. 36, fol. 98 r.

²⁾ Averroes, *Physic.* I. VIII, com. 48, fol. 101 v.

³⁾ Aristoteles, *Physic.* I. VIII, c. 6.

⁴⁾ Averroes, *Physic.* I. VIII, com. 48, fol. 101 v.

⁵⁾ Averroes, *Physic.* I. VIII, com. 48, fol. 101 v—102 r.

movere, quando illud, ad quod semper moventur, fuerit intransmutabile aliquo modo transmutationis. Unde dicit Commentator¹⁾ XI *Metaphysicae* com. 37: „Primum movens movet primum motum ab eo, sicut movet amatum primum amans absque eo, quod amatum moveatur“; et iste motus est per modum finis, et ideo licet motor coniunctus, quantum est de se, possit non movere, inquantum tamen movet finaliter propter movens omnino immobile, numquam cessabit a motione et, quia illud est difficile ad intellegendum, vocatur locus iste lapsus sapientium, ut dicit Commentator²⁾; sed ut melius intellegatur, quomodo solus motus potest habere possibilitatem ex se et tamen necessitatem essendi ab alio secundum mentem Philosophi³⁾ et Commentatoris⁴⁾, ut patet commento 41, et nulla alia res, faciunt unam objectionem contra hoc, quia, si possibile ponitur in esse, licet sit falsum, non tamen accidit impossibile. Si igitur motus sit possibilis de se et secundum suam essentiam, ut dicit Commentator⁵⁾, si igitur ponitur quiescere, licet sit falsum, non tamen est impossibile, cuius oppositum dicit Commentator⁶⁾ in multis locis, ideo est dicendum, quod est duplex possibile esse. Est enim quoddam possibile secundum actum unius formae, quod est necesse esse secundum actum alterius formae secundum opinionem Philosophi⁷⁾, sicut caelum secundum actum formae suae est necesse esse et secundum actum motus est possibile esse et per primam formam habet caelum ordinem et connexionem ad primum necesse esse, a quo per huius ordinem habet moveri secundum actum. Aliud autem est possibile secundum actum unius formae et secundum actum nullius formae est necesse esse. Unde illud possibile secundo modo, si ponitur in esse, nullum accidit impossibile. Sed primum possibile propter annexum non potest poni in esse nisi per impossibile, quia caelum dependet ab eo necessario tanquam a fine, licet non efficienter, a quo dependet in motu et a quo efficienter habet moveri ita, quod secundum mentem Philosophi⁸⁾ motus caeli non potest poni non esse, nisi ponitur ordo et dependentia caeli ad primum non esse, et si ordo iste non esset, caelum non esset, quod est impossibile

¹⁾ Averroes, *Metaph.* I. XI, com. 37, fol. 322 rb.

²⁾ Averroes, *Metaph.* I. XI, com. 41, fol. 323 rb.

³⁾ Aristoteles, *Metaph.* I. XI, c. 7.

⁴⁾ Averroes, *Metaph.* I. XI, com. 41, fol. 323 r.

⁵⁾ Averroes, *ibid.*

⁶⁾ Averroes, *ibid.*; *De substantia orbis*, fol. 258 rb—va.

⁷⁾ Aristoteles, *Metaph.* I. XI, c. 7.

⁸⁾ Aristoteles, *ibid.*

secundum ipsum. Unde dicit Commentator¹⁾ *De substantia orbis* tractatu 4, quod dator continuationis ipsi motui est dator motus caeli, et nisi ipse esset, destrueretur ipse motus, et si motus destrueretur, caelum destrueretur, quia caelum non est nisi propter suum motum, et si motus caeli destrueretur, destrueretur motus inferiorum entium et sic mundus, ex quo verificatur, ut dicit, quod dator continuationis motus est dator esse omnibus aliis entibus licet aliter et aliter, quia motum causat efficienter, sed esse aliorum, scilicet aeternorum causat solum per causalitatem finalem. Per hoc potest dici ad illud, quod dicunt, quod, si tam intelligentia movens quam Deus essent a se incausabiliter, non esset maior ratio, quare unum dependeret ex alio quam econverso: dico, quod verum est, si inter ea non esset aliqua causalitas nec per modum efficientis nec finis. Sed non est ita, ut dictum est. Nam primum est causa finalis omnium qualitercunque entium. Causa verò immediata est primo motus, deinde omnium causatorum mediante motu et haec est mens Commentatoris²⁾ V *Metaphysicae* commento 5, ubi dicit, quod aliter fuit quaesita prima causa entium in scientia naturali et aliter in metaphysica, quia in metaphysica induxit ad sciendum primam formam omnium entium et ultimum finem. Sed tractatus suus in scientia naturali induxit ad sciendum primam materiam et formas naturales et primum motorem. Ecce expresse metaphysice loquendo Deus non est causa omnium nisi in duplici genere causae, formalis scilicet et finalis. Sed naturaliter loquendo est prima causa efficiens motus et eorum, quae per motum causantur, et istam eandem sententiam ponit Commentator³⁾ X *Metaphysicae* commento 7.

Ad secundam rationem, cum dicit, quod inter intelligentias est ponere intellegens et intellectum, dicitur, quod verum est. Sed prima causa secundum mentem Philosophi et Commentatoris causat intellegere substantiae separatae per modum finis, non autem per modum efficientis, ut dicit Commentator⁴⁾ XI *Metaphysicae* commento 43, quod in intelligentiis non est potentia neque agens, sed tantum est illic intellectus et intellectum perfectum et perficiens, sicut accidentalia perficiuntur adinvicem. Unde sicut inter artes est causa finalis, quia ordinantur ad unam, ita intelligentiae secundae respectu primae.

1) Averroes, *De substantia orbis*, fol. 259 rb.

2) Averroes, *Metaph. l. V*, com. 5, fol. 268 v.

3) Averroes, *Metaph. l. X*, com. 7, fol. 308 r.

4) Averroes, *Metaph. l. XI*, com. 44, fol. 324 r.; cf. com. 38 et 43.

Ad tertiam rationem, cum dicit, quod Deus secundum mentem Philosophi potest causare aliquid de nihilo, dicitur, quod falsum est. Ad probationem: Deus potest aliquem effectum immediate causare, dicitur, quod accipiendo causalitatem per modum finis sic est aliqua intelligentia immediate causata a primo. Similiter dicitur: secundum causalitatem causae efficientis potest Deus aliquem effectum immediate causare, ita quod sit immediatio a parte effectus, non autem ex parte causae. Iste autem effectus est motus, quem tamen Deus secundum mentem Philosophi¹⁾ immediate non causat efficienter, ut dictum est. Et cum dicit: effectus immediatissimus Deo a Deo creatur, dicitur, quod falsum est, et quando probat, quia effectus immediatissimus non praesupponit alium effectum, dicitur, quod non praesupponit effectum a causa effeciente. Sed praesupponit causatum causalitate finis, quia substantia caeli, quae dependet a primo, sicut a causa finali, praesupponitur motui, sicut illud in quo est potentia ad istum, et tamen motus est effectus immediatissimus, dico accipiendo immediationem ex parte effectus.

Ad quartam rationem, cum dicit: si aliquid est producibile a Deo, illud est per se unum, dicitur, quod haec est falsa, quia secundum Philosophum²⁾ forma non generatur, sed compositum in omni genere. Nunc autem solum in genere substantiae est compositum per se, scilicet ex potentia sui generis et ex actu et in nullo alio genere, quia potentia in aliis generibus non est propria, sed solum appropriata, et ideo ex tali potentia et suo actu non fit unum nisi per accidens et ideo, cum secundum mentem Philosophi³⁾ primum, quod producitur a Deo efficienter, sit motus, ideo dicitur, quod primum productum est compositum per accidens, cum potentia primi mobilis extrahitur ad actum motus et, cum dicit ultra: si sit compositum, quaelibet pars est creabilis, dicitur, quod non, quia nulla pars est creabilis, sed una pars est educibilis de potentia alterius sicut motus de potentia mobilis.

Ad quintam rationem, qua vult probare, quod Deus potest producere aliquid de nihilo, ita quod non esse praecedit duratione, quando primo dicit, quod prima causa potest producere aliud a se voluntarie, conceditur, et cum dicitur, quod producitur voluntarie, producitur contingenter, dicitur, quod istam consequentiam non concederet Philosophus. Ad probationem: Deus non vult aliud a se necessario, dicitur, quod Philosophus istam negaret et to-

¹⁾ Aristoteles, Metaph. I. XI, c. 7.

²⁾ Aristoteles, Metaph. I. VI, c. 7.

³⁾ Aristoteles, Metaph. I. XI, c. 6.

tum processum suum in arguendo, sicut etiam negat Avicenna 9 *Metaphysicae*¹⁾ c. 4, qui dicit, quod „omne esse, quod est a Deo, non est secundum viam naturae ad hoc, ut esse omnium sit ab eo non per cognitionem, sed per beneplacitum eius; quomodo enim hoc esset, cum sit prima intelligentia“. Unde subdit, quod „eventus omnium est ab eo sic, quod sua essentia est sciens, quod sua perfectio et sua excellentia est, ut fluat ab eo bonitas, et hoc est de comitantibus suam gloriam, qua ipse²⁾ diligit seipsum“. Patet igitur, quod de mente Avicennae est, quod Deus voluntate produxit res et tamen necessario. Sic enim Spiritus Sanctus secundum fidem producitur voluntate et tamen non contingenter.

Ad sextum, quando dicit, quod, nisi principium ageret contingenter, nihil fieret contingenter, negatur haec consequentia secundum Philosophum³⁾, quia, ut dicit Commentator⁴⁾, in tractatu *De generatione et [corruptione]*, causa quae est quasi materia in generabilibus et corruptibilibus, est, in quo est contingentia, et ea, in quibus est contingentia, sunt generabilia et corruptibilia. Quando dicit ultra: si prima causa movet necessario, et secunda, cum non moveat nisi mota, dicitur, quod licet prima causa moveat necessario, quantum est de se, tamen effectus potest devenire contingenter vel propter indispositionem materiae, in qua effectus debet fieri, vel propter libertatem voluntatis. Nam licet motus corporum caelestium, quantum in ipsis est, necessitatem habeat, tamen effectus eorum in istis inferioribus deficere potest propter indispositionem materiae et propter animam rationalem, quae habet liberam electionem, et ita cum Deus nihil agit secundum mentem Philosophi nisi mediante motu, licet eius actio sit necessaria, quantum est de se, potest tamen deficere ab effectu sicut et motus caeli ex eisdem causis.

[4.] Contra se arguit iste dupliciter secundum Commentatorem⁵⁾ XI *Metaphysicae* com. 36. In separatis a materia idem est finis et effectus. Si igitur Deus sit causa finalis omnium, igitur est causa efficiens omnium.

Item quae dependent ab aliquo secundum esse, dependent ab eo tanquam a causa efficiente, quia efficiens dat esse finis, dat agere. Unde etiam agens est causa finis in essendo. Sed finis est causa agentis

1) Avicenna, *Metaph.* tr. 9, c. 4 (ed. Venetiis 1495).

2) Ms. habet ipsum.

3) Aristoteles, *Metaph.* l. XI, c. 7; *De gen. et corr.* l. II, c. 9.

4) Averroes, *De gen. et corr.* l. II, com. 51, fol. 195 rb.

5) Averroes, *Metaph.* l. XI, com. 36, fol. 321 vb.

seu efficientis in agendo. Si igitur omnia secundum Philosophum¹⁾ dependent a primo in essendo, omnia dependent ab eo sicut a causa efficiente.

[5.] Ad primum respondet, quod in separatis a materia idem est efficiens et finis respectu motus. Unde dicit ibi Commentator²⁾, quod movens corpus caeleste, cum sit separatum, est movens, quia agit motum, et est finis motus. Unde conceditur, quod motus habet causam efficientem et finalem, non autem substantia aeterna.

Ad secundum, quando dependent ab aliquo secundum esse etc., dicitur, quod ista propositio universaliter accipiendo est falsa, quia substantia aeterna dependet a primo secundum esse et tamen non sicut a causa efficiente. Ad probationem, quia efficiens dat esse finis agere, dicitur, quod verum est in his, quae causantur per motum, et cum dicitur, quod agens est causa finis in essendo, dicitur, quod est duplex finis, ut dicit Commentator³⁾ XI *Metaphysicae* com. 37: Unus est finis, quo perficitur illud, quod movetur, sicut sanitas est perfectio eius, quod movetur propter sanitatem, et talis finis est agens causa in essendo, et quidam finis est substantia extrinseca a re, quae movetur ad eam, ut assimiletur ei, et isto modo dominus est finis, ad quem ordinantur omnes actiones servorum, et isto modo omnia ordinantur ad primum sicut ad finem, ut dicit Commentator⁴⁾, et istius finis non est agens causa in essendo, sed econverso iste finis est causa omnium non solum in essendo, sed est causa omnium causarum in causalitate sua. Sed primus finis est causa aliarum causarum et prior eis, ut dicit Avicenna⁵⁾ VI *Metaphysicae* c. 5. Ait enim sic: „Causa finalis in causalitate praecedat causas assumptas, recipientes et formales et similiter causa finalis in suo esse in anima prior est ceteris. Respectu igitur causalitatis et respectu modi essendi in intellectu non est aliqua causa prior causa finali, immo ipsa est causa essendi ceteris causis. Sed esse aliarum causarum in effectu est causa essendi istam in effectu“, et sic est causa causarum, cum scilicet iam habuerit esse in effectu, qualis est finis primus, de quo loquitur Commentator⁶⁾.

¹⁾ Aristoteles, *Metaph.* I. XI, c. 7.

²⁾ Averroes, *Metaph.* XI, com. 36, fol. 321 vb.

³⁾ Averroes, *Metaph.* I. XI, com. 37, fol. 322 r.

⁴⁾ Averroes, *Metaph.* I. XI, ibid.

⁵⁾ Avicenna, *Metaph.* tr. 6, c. 5.

⁶⁾ Averroes, *Metaph.* I. XI, com. 37, fol. 322 r.

Sed de fine secundo addit Avicenna¹⁾: „Si enim non habuerit esse in effectum, sed suum esse fuerit prius suo esse in effectum, tunc nulla aliarum causarum erit sibi causa nec etiam agens, qui facit habere esse. Igitur causa finalis non est causa ceterarum causarum, secundum quod est causa finalis, sed secundum quod iam est aliquid in effectum. Cum enim non habeat esse in effectum, hoc est, cum habeat esse non effectum, non est causatum ullo modo“, et talis est finis secundo modo dictus a Commentatore et est finis omnium entium. Dicunt igitur isti et sui sequaces, quod prima causa non movet effective, tum quia omne movens effective habet determinatam proportionem ad mobile, tum quia omne movens effective movet vel agit propter aliud a se, non propter se. Sed primae causae ad nullum effectum creatum potest esse proportio, quia infiniti ad finitum nulla est proportio. Similiter Deus agit omnia propter se.

[6.] Ad primum istorum potest dici, quod ista propositio habet intellegi de agente finitae virtutis et per motum, non autem de Deo, nec requiritur inter causam et effectum proportio aequalitatis et commensurationis, sed sufficit proportionalitas imitationis.

Per idem ad secundum, quod procedit de agente imperfecto, non autem de Deo.

[7.] Contra istam opinionem arguo sic per Philosophum²⁾: In omni genere est dare unum primum, quod est metrum et mensura omnium posteriorum. Ergo in genere causarum efficientium est dare unam primam causam et similiter in genere causatorum. Accipio ergo primum causatum: aut est causatum a seipso aut ab alio effective; non a seipso, quia secundum Augustinum³⁾ I *De trinitate* c. 1. nulla res potest se ipsam gignere, ut sit; ergo est ab alia causa effective, non nisi a prima; quare etc.

Item tanta est improportio motus, qui ponitur effectus primo causatus a Deo effective, quanta et alterius cuiuscunque effectus posterioris. Si igitur hoc non obstante tu ponis motum a Deo causatum effective, eadem ratione potest esse causa efectiva cuiuscunque alterius effectus causati. Potest igitur dici, quod Deus proprie est causa efectiva, nec obstat, quod non agit per motum, quia numquam agens agit per motum nisi propter imperfectionem virtutis

¹⁾ Avicenna, *Metaph.* tr. 6, c. 5.

²⁾ Cf. Aristoteles, *De caelo et mundo* l. II, c. 4; *Metaph.* l. III, c. 2; l. IX, cc. 1 et 6.

³⁾ Augustinus, *De trinitate* l. I, c. 1, n. 1 (PL 42, 820).

activae et resistantiam a parte mobilis. Sed Deus secundum philosophos est infinitae virtutis in vigore nec resistantia a parte mobilis actionem suam potest impedire. Ideo potest efficere quemcunque effectum et hoc est, quod dicitur Jo 1¹⁾: *Omnia per ipsum facta sunt.*

[Articulus secundus.]

Sequitur de secundo articulo, an scilicet cooperatio Dei requiratur in omni actione creaturae. Dicunt aliqui, quod non in operatione creaturae agentis per modum naturae concurrunt Deus et creatura, immo Deus agit totum, sicut recitat Thomas²⁾ in quaestionibus *De potentia*. Dicit sic: „Quidam enim Loquentes in lege Maurorum, ut Rabbi Moyses³⁾ narrat, dixerunt omnes huius naturales formas accidentia esse, et cum accidens in aliud subiectum transire non possit, impossibile reputabant, quod res naturalis per formam suam aliquo modo induceret similem formam in aliquo subiecto. Unde dicebant, quod ignis non calefacit, sed Deus causat calorem in re calefacta. Sed si obiceretur contra eos, quod ex applicatione ignis ad calefactibile, semper sequebatur calefactio, nisi per accidens esset aliquod impedimentum, quod ostendit ignem esse causam caloris per se: dicebant, quod Deus statuit, ut cursus iste servaretur in rebus, quod numquam ipse calorem crearet nisi in apposito igne, non quod ignis appositus [fol. 164 r] aliquid ad calefactionem faceret“.

„C o n t r a ista positio repugnat sensui. Nam cum sensus non sentiat nisi propter hoc, quod patitur a sensibili, quod, si in visu sit dubium propter eos, qui visum extramittendo fieri dicunt, in tactu tamen et in aliis sensibus est manifestum, sequitur, quod homo non sentiat calorem ignis, si per ignem agentem non est similitudo caloris ignis in organo sentiendi. Si enim ista species caloris in organo ab alio agente fieret, tactus, etsi sentiret calorem, non tamen calorem ignis nec sentiret ignem esse calidum, cum tamen hoc iudicet sensus, cuius iudicium in proprio sensibili non errat. Repugnat etiam rationi, per quam ostenditur in rebus naturalibus nihil esse frustra. Nisi autem res naturales aliquid agerent, frustra essent eis formae et virtutes natu-

¹⁾ Jo 1, 3.

²⁾ Thomas Aquin., *De potentia* q. 3, a. 7. Omnia usque ad *Item* Commentator hinc desumpta sunt.

³⁾ Cf. Et. Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 1 (1926/27) 5—127.

rales collatae, sicut si cultellus non incideret, frustra haberet acumen. Frustra etiam requireretur appositio ignis ad ligna, si Deus absque igne ligna combureret. Repugnat etiam divinae bonitati, quae sui communicativa est, [ex quo factum est,] quod res similes Deo [fierent] non solum in esse, sed in agere“.

Item Commentator IX¹⁾ *Metaphysicae* com. 7 dicit: „Moderni ponunt unum agens omnia entia sine medio, scilicet Deum et convenit istis, quod, ut nullum ens habeat actionem propriam naturaliter, et cum entia non habuerint actiones proprias, non habebunt essentias proprias. Actiones enim non diversificantur nisi per essentias diversas“.

Ista opinio est valde extranea a natura hominis, et qui recipiunt huiusmodi, non habent cerebrum habile naturaliter ad bonum et [Commentator]²⁾ VII *Metaphysicae* com. 37 dicit, quod Deus non transmutat naturam nisi mediante agente naturali.

Ad rationem positionis eorum dici potest: „Frivola³⁾ est. Nam cum dicunt, quod accidens non potest transire de subiecto in subiectum, intellegitur de accidente eodem secundum numerum, non quia⁴⁾ simile accidens secundum speciem possit induci in aliud subiectum virtute agentis, quod alicui subiecto naturali inest, et hoc est necesse in omni actione naturali contingere. Supponunt etiam falsum, scilicet quod omnes formae sunt accidentia, quia sic nullum esset in rebus naturalibus esse substantiale, cuius principium forma accidentalis esse non potest, sed substantialis tantum. Periret etiam generatio et corruptio et multa alia inconvenientia sequerentur.

Avicebron⁵⁾ in libro *Fontis vitae* dicit, quod nulla substantia corporalis agit, sed vis spiritualis penetrans per corpora omnia agit in eis, et tanto corpus aliquod est magis activum, quanto est purius et subtilius. Per consequens a virtute spirituali penetrabilius. Et ad hoc inducit tres rationes, quarum prima est, quod omne agens post Deum requirit materiam subiectam, in quam agat. Corporali autem substantiae non subicitur aliqua materia. Ergo agere non potest.

¹⁾ Averroes, *Metaph.* l. IX com. 7, fol. 301 va.

²⁾ Averroes, *Metaph.* l. VII, com. 37, fol. 288 v.

³⁾ Haec omnia usque ad Ideo dicit verbotenus fere desumpta sunt ex De potentia, q. 3, a. 7.

⁴⁾ Ms. habet quin.

⁵⁾ Avencebrol, *Fons vitae*, tr. III, 17, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters I, 2—4, pag. 114 s.

Item quia quantitas impedit actionem et motum, cuius signum ponit, quod multiplicatio quantitatis retardat motum et addit corpori gravitatem et ita substantia corporalis, quae est implicata quantitati, agere non potest.

Item substantia corporalis est remotissima a primo agente, quod est agens tantum et non patiens. Substantiae autem mediae sunt agentes et patientes. Ideo oportet substantiam corporalem, quae est ultima, esse patientem tantum et non agentem.

Sed istae rationes non movent, quia accipitur in arguendo, ac si tota substantia corporalis esset una et eadem substantia numero et non esset secundum esse substantiale distincta, sed solo accidente. Si enim diversae substantiae corporales substantialiter distinctae accipiuntur, tunc non quaelibet substantia [corporalis] erit ultima entium et remotissima a primo agente, sed una erit alia superior et primo agenti propinquior et sic una in aliam agere poterit.

Iterum in rationibus praedictis consideratur substantia corporalis tantum secundum rationem materiae et non ratione suae formae, cum tamen sit ex utroque composita. Substantiae corporali competit esse ultimum entium et non habere ulterius subiectum ratione materiae, non autem ratione formae, quia ratione formae est inferius subiectum. In substantiis corporalibus est actio mutua, cum in materia unius sit forma alterius in potentia et e converso“.

„Ad aliud, quod quantitas non tollit motum et actionem, cum nihil movetur nisi sit quantum, sicut probatur VI *Physicorum*¹⁾. Nec est verum, quod quantitas sit causa gravitatis. Hoc reprobat IV *Ethicorum*²⁾ et *Metaphysicae*³⁾. Unde quantitas addit ad velocitatem motus naturalis. Nam corpus grave quanto maius, tanto velocius fertur deorsum et leve sursum. Licet etiam quantitas non sit actionis principium, non tamen potest assignari ratio, quare actionem impediatur, cum magis sit quoddam instrumentum qualitatis activae“.

Ideo dicit Thomas⁴⁾ in quaestionibus *De potentia*, quod non est sic intellegendum, quod „Deus in re naturali operetur, quasi res naturalis nihil operetur, sed quia natura vel voluntate operante Deus cooperatur; quod quidem qualiter intellegi possit, ostendendum est. Circa quod sciendum est, quod actionis alicuius rei res aliqua dici potest causa multipliciter: uno modo, quia tribuit ei virtutem ope-

1) Aristoteles, *Physic.* I. VI. cc. 4 et 10.

2) Potius Aristoteles, *De caelo* I. IV, c. 2.

3) Cf. Aristoteles, *Metaph.* I. IV, c. 13.

4) Thomas Aquin., *De potentia*, q. 3 a. 7.

randi, sicut dicitur VIII *Physicorum*¹⁾, quod generans movet grave et leve, inquantum dat ei virtutem, per quam consequuntur tales motus et hoc modo Deus agit omnes actiones naturae, quia dedit rebus naturalibus virtutes, per quas agere possunt, non solum sicut generans virtutem tribuit gravi et levi et eam ulterius non conservat, sed sicut continue tenens virtutem in esse, quia est causa virtutis collatae, non solum quantum ad fieri sicut generans, sed etiam quantum ad esse, ut sic possit dici Deus causa actionis, inquantum causat et conservat naturalem in esse. Unde aliquo modo conservans virtutem dicitur facere actionem, sicut dicitur, quod medicinae conservantes visum faciunt videre, sed quia nulla res per se ipsam movet vel agit, nisi sit movens non motum. Tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius, inquantum moveat eam ad agendum, in quo non intellegitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed applicatio virtutis ad actionem, sicut homo est causa incisionis cultelli, ex hoc ipso quod applicat acumen cultelli [ad] scindendum movendo ipsum; et quia natura inferior agens non agit nisi mota eo, quod huiusmodi corpora inferiora sunt alterantia alterata, caelum autem est alterans non alteratum et tamen non est movens nisi motum et non cessat quousque perveniatur ad Deum, sequitur de necessitate, quod Deus sit causa actionis cuiuslibet rei naturalis ut movens et applicans virtutem ad agendum. Quarto modo unum est causa alterius, sicut principale agens est causa actionis instrumenti, et hoc modo oportet dicere, quod Deus est causa omnis actionis naturalis. Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur effectum et de remotiori potentia ipsum reducit in actum. In qualibet autem re naturali invenimus, quod est ens et quod est res naturalis vel talis naturae, quorum primum est commune omnibus entibus, secundum omnibus rebus naturalibus, tertium in una specie [164 v], et quartum, si addamus accidentia, est proprium huic individuo. Hoc igitur individuum agendo non potest constituere aliquid in simili proprie, nisi prout est instrumentum istius causae, quae respicit totam speciem et ulterius totum esse naturae inferioris, et propter hoc nihil agit ad speciem in istis inferioribus nisi per virtutem corporis caelestis nec aliquid ad esse nisi per virtutem Dei. Ipsum esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam

¹⁾ Aristoteles, *Physic.* I. VIII, c. 4.

talis effectus. Ideo dicitur libro *De causis*¹⁾: „Intelligentia non dat esse, nisi prout est in ea virtus divina“. Sic igitur Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis, sic ergo si consideremus supposita agentia, quodlibet agens particulare erit immediatum ad suum effectum; si vero consideremus virtutem, qua fuit actio, sic virtus superioris causae erit immediatior effectui quam virtus inferioris. Nam virtus inferior non coniungitur effectui nisi per virtutem superioris, sicut dicitur libro *De causis*²⁾, quod virtus causae primae prius agit in causatum et vehementius ingreditur ipsum. Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet, in quantum dat virtutem agendi et in quantum conservat eam et in quantum applicat actioni et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit. Et si coniunxerimus cum his, quod Deus sit sua virtus et quod sit intra rem quamlibet non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur, quod ipse in qualibet operatione operetur immediate non exclusa tamen operatione voluntatis vel naturae“. Ad istum intellectum loquitur Anselmus³⁾ *De concordia et praedestinatione(!) gratiae et libero arbitrio* c. 33. Non facit aliquid iniustum, qui tamen facit omnes actiones et motus, quia ipse facit res, a quibus et ex quibus et per quas et in quibus fiunt et nulla res habet potestatem volendi aut faciendi nisi illo dante. Ideo dicit Anselmus⁴⁾: „Si diligenter consideremus, iste verius dicitur facere omne, quod facit, nulla autem voluntas, quia fecit naturam et instrumentum volendi“.

[Articulus tertius.]

[1.] Ex isto sequitur tertius articulus, quod sufficit generalis influentia vel illapsus, quomodo Deus est in qualibet creatura per essentiam, praesentiam et potentiam, per manutenentiam et gubernationem. Per illapsus autem Deus intimatur omni creaturae naturaliter et modo congruente naturae ad duo, scilicet ad actum naturae primum, qui est esse stabiliendum, ut persistat, et ad actum naturae secundum, qui est operari producendum, ut exsistat, sive in illapsu non potest creatura in esse persistere neque propriam operationem elicere, quia per illapsus Deus creaturam in esse conser-

¹⁾ Liber de causis, § 9 (ed. Bardenhewer).

²⁾ Ibid., § 1.

³⁾ Anselmus, *De concordia et praedestinatione gratiae et libero arbitrio* q. 3, c. 5 (PL 158, 528).

⁴⁾ Ibid., c. 11 (PL 158, 537).

vat et cooperando omnem actionem suam sive operationem illi ministrat. IV *Super Genesim* c. 14¹⁾: „Creatoris namque potentia et omnipotentis atque omnia tenentis virtus causa est subsistendi omni creaturae, quae virtus ab eis, quae creata sunt, regendis, si aliquando non cessaret, simul et istarum cessaret species, omnisque creatura concideret“, et infra: „Neque mundus in ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen suum subtraxerit“. Item libro *De causis*²⁾ propositione nona: „Omnis intelligentiae fixio, id est permanentia et essentia est per bonitatem primam, quae est causa prima“. Multo fortius aliae creaturae non figuntur in esse nisi per Deum dicente Gregorio³⁾ 16 *Moralium* super illud Job⁴⁾ 23: *Ipse solus est*: „Numquid non sunt angeli etc., cum in rerum natura tam multa sint, cur beati viri voce nunc dicitur: Ipse solus est. Sed aliud est esse, aliud principaliter esse, aliud mutabiliter atque immutabiliter esse. Sunt haec omnia, sed principaliter non sunt, quia in semetipsis non subsistunt, et nisi gubernantis manu teneantur, esse nequaquam possunt. Cuncta namque in illo subsistunt, a quo creata sunt, nec ea, quae vivunt, sibimetipsis vitam tribuunt nec ea, quae moventur et non vivunt, suis nutibus ad motum ducuntur. Sed iste cuncta movet, qui quaedam vivificat, quaedam vero non vivificata in extrema[m] essentia[m] mire ordinans servat; cuncta quippe ex nihilo facta sunt, eorumque essentia rursus ad nihilum tenderet, nisi eam auctor omnium regiminis manu teneret“. Ex istis patet primum istorum duorum.

De secundo et post simul addit⁵⁾: „Omnia itaque, quae creata sunt, per se nec subsistere praevalent nec moveri. Sed intantum subsistunt, inquantum ut esse debeant acceperunt; intantum moventur, inquantum instinctu occulto disponuntur“. Sequitur: „Arescit terra, concutitur mare, ignescit aer, obtenebrescit caelum, inardescunt homines, movebuntur angelicae virtutes; numquid instinctionibus suis et non magis divinis impulsionibus, agitantur?“ Haec Gregorius et recitat hoc Henricus⁶⁾, *Quodlibet* 13, q. 3 et Augustinus⁷⁾ IV *Super gen.* c. 14: Dominus requiescit, tamen ea, quae coniderat, gubernare non cessavit. Universae etiam creaturae admi-

¹⁾ Augustinus, De gen. ad litt. l. IV, c. 12, n. 22 (PL 34, 304).

²⁾ Liber de causis, § 9 (ed. Bardenhewer).

³⁾ Gregorius Magnus, Moral. l. XVI, c. 37 (PL 75, 1143).

⁴⁾ Job 23, 13.

⁵⁾ Gregorius, ibid.

⁶⁾ Henricus Gand., Quodl. XIII, q. 3.

⁷⁾ Augustinus, De gen. ad litt. l. IV, c. 12 (PL 34, 304 s.).

nistrationem cum Patre egit, ut dicit eodem c. 3¹⁾ et VII *De civitate Dei* c. 30²⁾. Sic (ut) Deus creaturas condidit, ut eas motus proprios habere sinit. Ex quo sequitur, quod non requiritur in quacunque operatione creaturae actualis Dei cooperatio effectiva.

[2.] Hoc apparet praecipue in actione voluntatis, cuius libertas tolleretur, si Deus actualiter effective cooperaretur. Arguo sic: Voluntas non est libera respectu istius actus, qui dependet ab aliqua causa, cuius causatio non est in potestate sua, sed in potestate alterius causae. Sed causatio Dei non est in potestate voluntatis. Ergo si actus volendi causaretur actualiter a Deo, non erit in potestate voluntatis. Per consequens voluntas non erit libera respectu volutionis nec habebit dominium sui actus.

Item ista potentia non est libera respectu actus sui, quae ad actum suum determinatur a causa superiori. Sed si Deus esset immediata causa volutionis meae, voluntas mea determinatur ad actum a causa superiori; ita non esset libera. Maior patet, quia de ratione liberi est, quod ex se determinetur ad actum. In hoc distinguitur a naturali. Minor probatur per hypothesim, quia, si Deus sit causa volutionis meae, et Deus [et] voluntas non sunt causae [aequales], ex quo nec voluntas potest esse causa superior, relinquitur ergo, quod Deus erit causa superior. Ergo voluntas non movet ad actum nisi quia mota a causa superiori, per consequens non libere.

Item si Deus sit immediata causa volutionis meae, non esset aliquis actus voluntatis meae contingens propter habitudinem ad voluntatem meam. Consequens falsum. Probatio consequentiae: Illud non est contingens in habitudine ad istam causam, quae determinatur ad actum ex determinatione causae superioris. Sed si haec [fol. 165 r] volutio sit a Deo immediate causante, est determinata aeternaliter ad alteram partem. Hanc determinationem consequitur voluntas mea in tempore. Ergo voluntas mea non erit contingens.

Item ex quo voluntas creata est causa perfectissima, si ista non possit esse totalis causa volutionis, ergo nulla causa creata poterit esse sufficiens causa actus sui. Consequens falsum, quia illud est totalis causa respectu alicuius effectus, quod, si per impossibile nihil aliud esset, esset ab eo, qui ponitur causa. Sic se habet subiectum respectu suae passionis, quod, si nihil aliud sit passio, esset sufficienter a subiecto sicut a totali causa. Si igitur subiectum vel aliqua causa creata poterit esse sufficiens et totalis causa respectu actus,

¹⁾ Augustinus, *ibid.* c. 3 (299).

²⁾ Augustinus, *De civ. Dei* l. VII, c. 30 (PL 41, 219 s.).

maxime hoc debet attribui voluntati, quod possit producere volutionem ut totalis causa. Sed non possunt causae duae causae totales respectu eiusdem effectus, nec cum causa totali potest alia causa concausare, quia tunc una non esset totalis causa, si alia causa concausaret. Si tunc voluntas potest esse causa totalis et sufficiens respectu volutionis, non potest alia causa concausare quantum ad istum effectum et sic actus voluntatis nullo modo erit effective a Deo.

Item per simile argumentum arguo econverso. Si Deus causet volutionem, immediate erit totalis causa et causat per hoc, quod vult eam esse. Nam Deum velle creare mundum est mundum esse. Si igitur, quia Deus vult aliquid sufficienter, causat illud, ergo Deum velle volutionem meam esse est causare eam totaliter. Si hoc, ergo est in nullo (sine) causa volutionis meae, quia nihil potest esse concausa cum totali causa. Similiter Deus est causa prior; ergo potest in isto priori [velle] volutionem meam in esse; ergo in secundo instanti intellegitur volutio mea causata; sic nulla causalitas est in me respectu volutionis meae, quia sufficienter ponitur in esse per Deum, nec valet dicere, quod aliud est instans naturae, quo Deus causat et quo voluntas causet, quia sic in divinis Filius nihil faceret respectu Spiritus Sancti spirati. Nam ex quo in priori naturae Pater spirat, totum spiraret; nihil sic faceret Filius. Similiter in proposito: si Deus sit totalis causa, ponit effectum completum in esse, ita quod in secundo instanti voluntas mea nihil causabit.

Item si Deus cooperetur effective et actualiter in actione quacunque creaturae, ergo et in comestione pomi. Consequens falsum, quia sic fecisset contra prohibitionem suam, et probibuit, ne comedant; ergo antecedens falsum.

Item Deus omnia ordinat propter debitum finem et omnia facit ex caritate. Sed actus elicited a caritate perfecta est ordinatissimus; ergo nullus actus est inordinatus a Deo nec a caritate. Si tunc voluntas, quo eliciat actum, oportet necessario, quod sit ordinatus, per consequens bonus et numquam malus, vel si sit inordinatus, idem actus simul erit ordinatissimus et inordinatus.

Item ex hoc sequitur, quod homo numquam peccaret, quia voluntas concordans regulae suae recte non peccat. Voluntas divina est regula humanae voluntatis. Si ergo voluntas humana eliciat actum conformiter voluntati divinae, non peccat. Si tunc voluntas divina vult hoc, quod aliquis facit, non peccat.

Item sequitur, quod Deus esset causa peccati, quando est peccatum commissionis, quia ibi est aliquis actus. Hic dicitur, quod Deus

non est causa peccati nisi mediate, quia creavit voluntatem, quae potest elicere actum peccati. Sic Deus potest esse causa actus peccati subtracti peccato, non tamen deformitatis immediate. Contra: Ex hoc sequitur, quod actus meritorius non plus inesset voluntati a Deo quam demeritorius, quia aequae voluntas est causa libera et contingens respectu unius sicut respectu alterius. Si igitur propter libertatem ponimus voluntatem totalem causam et non Deum respectu actus peccati, eadem ratione et respectu meriti.

Ad illud dicitur, quod Deus est causa actus meritorii, quia dat gratiam vel caritatem, mediante qua elicitur talis actus; nec sic autem est causa actus peccati, quia actus mali non est causa effectiva, sed defectiva secundum Augustinum¹⁾ XII *De civitate Dei* et haec est voluntas defectiva; ideo voluntas est causa deformitatis in actu. Ad actum autem positivum subtractum bene concurrat Deus sicut causa universalis et remota. Quomodo autem concurrunt Deus et liberum arbitrium ostendit Bernardus²⁾ *De libero arbitrio*. Statim post principium quaerit, quid agit liberum arbitrium. Breviter respondendo dicit Bernardus: „Tolle liberum arbitrium: non erit, quod salvetur; tolle gratiam: non erit, unde salvetur. Opus hoc sine duobus effici non potest, unum a quo fit, alterum, cui vel in quo sit. Deus auctor salutis est, liberum arbitrium tantum capax nec dare istam nisi Deus nec capere valet nisi arbitrium liberum. Quod ergo a solo Deo etiam soli datur libero arbitrio tam absque consensu esse non potest accipientis quam absque gratia dantis et ita gratiae operanti salutem cooperari dicitur liberum arbitrium, dum consentit“. Ecce quomodo dicit aliquid cooperari alteri, etsi effective et actualiter non cooperetur. Sic Deus potest dici cooperari actioni bonae creaturae, quando consentit actioni et sibi complacet actio ista. Item Ecc. 15³⁾: *Deus fecit hominem rectum et reliquit eum in manu consilii*; non autem eum sic reliquisset, si semper actualiter operetur.

Item illud arguitur de Deo respectu operationis naturae, quia, si Deus operetur in qualibet operatione naturae, aut una aut eadem operatione operatur Deus et natura aut diversis; non una et eadem, quia unitas operationis attestatur unitati naturae agentis; unde quia in Christo sunt duae naturae, sunt et duae operationes. Nec diversis.

¹⁾ Augustinus, De civ. Dei I. XII, c. 7 (355).

²⁾ Bernardus, De gratia et libero arbitrio 1, 2 (PL 182, 1002).

³⁾ Eccl. 15, 14.

operationibus, quia diversae operationes non uniuntur ad idem factum terminari, cum motus et operationes penes terminos distinguantur, sicut dicit Philosophus¹⁾).

Item si Deus cum natura operante actualiter operetur, oportet, quod operando aliquid rei naturali tribuat. [Nam agens in agendo actu aliquid facit; aut ergo illud sufficit ad hoc, quod natura possit per se operari, aut non. Si sic, cum etiam virtutem naturalem Deus naturae tribuerit, eadem ratione potest dici, quod etiam virtus naturalis sufficiebat ad agendum, nec oportebit, quod Deus, postquam virtutem naturae contulit, ulterius ad eius operationem aliquid operetur. Si autem non sufficiat, oportet, quod ibi tertium aliquid aliud faciat, et si illud non sufficit, iterum aliud et sic in infinitum, quod est impossibile. Nam unus effectus non potest dependere ab actionibus infinitis. Ergo standum est in primo dicendo, quod virtus naturalis sufficit ad actionem naturalem sine hoc, quod Deus aliquid actualiter operetur.

Item illa, quae sunt omnino disparata, possunt ab invicem separari. Sed actio Dei et naturae sunt huiusmodi, cum Deus agat per voluntatem, natura per necessitatem.

Teneo ergo, quod non oportet, quod Deus actualiter effective operetur in operatione creaturae, immo ex hoc, quod dedit huic rei talem formam, quae est principium agendi, potest res ex se effective exire in actum sine aliquo alio cooperante supposita generali influenza et manutenentia et gubernatione et conservatione primae causae.

[3.] Contra: Hoc posito non posset [fol. 165 v] salvari ordo essentialis causarum, si prima causa et superior, cuiusmodi est Deus, non agat immediate cum voluntate simul natura ad effectum, immo causa proxima erit prima, si sit totalis causa effectus.

Ad illud potest dici, quod praeter duos modus ordinis causarum essentialis, scilicet prout unum movet, inquantum movetur ab alio, vel prout neutrum movet aliud, sed utrumque concurrit sicut causa partialis ex perfectione sua, quam ab alia causa partiali non accipit, quia in omnibus istis utraque causa per se diminuta est, potest poni tertius modus in causis totalibus, ita quod secunda causa non sit partialis causa, sed totalis causa, nec videtur hoc inconveniens. Nam necesse est ponere aliquam creaturam respectu alicuius effectus esse causam per se partialem, ita quod ad hanc partialitatem in causando non videtur reduci in aliquam causam, nisi inquantum accepit suum esse ab alia causa priori, sine quo non posset causare.

¹⁾ Aristoteles, Metaph. I. IV, c. 17; De casu I. I, c.

Cum ergo eiusdem rationis quoad limitationem et imperfectam entitatem sit totus effectus et pars, licet totus aliquo modo excedat, non repugnabit causae creatae totaliter aliquem effectum (causa) parvae entitatis totaliter per se causare nec per hoc ponitur infinitas vel illimitatio in re et erit tantum ordo essentialis causarum per hoc, quod est prior causa totalis causa omnis eius, quod est in causa secunda et sui esse, per consequens sui posse, et sic posset poni Deus causa essentialiter ordinata ad voluntatem, non quod semper, quando voluntas determinaret se ad actum, voluntas divina immediate causaret eundem actum, sed tantum quod primo dedit tali naturae talem potentiam, ut possit ex se totaliter actum suum elicere nullo alio immediate causante nisi ipsa, ita quod non oportet in isto genere causae aliquid aliud ponere ad concausandum, ex quo voluntas est totalis causa et sufficiens, quia si sic, idem bis causabitur; dependet tamen voluntas essentialiter a Deo, a quo habet suum esse. Sed habito esse a Deo potest ut totalis causa in actum, sicut grave non impeditum movetur deorsum.

[4.] Contra Is.¹⁾ 26 dicitur: *Omnia opera nostra es in nobis, Domine.*

Item sicut ars praesupponit naturam, ita natura Deum. Sed in operatione artis operatur natura, sicut igne emollitur ferrum, ut percussione fabri extundatur, ergo et Deus in operatione naturae.

Item II *Physicorum*²⁾: „Homo generat hominem et sol“ Si tunc actio hominis dependet a sole, multo magis operatio naturae a Deo.

Item de voluntate arguo sic: Si actus volutionis meae sit a voluntate mea ut a totali causa, cum sit causa contingens, sequitur, quod Deus non erit praescius futurorum nec omnipotens. Probatio consequentiae: Deus non praescit hoc futurum determinate, nisi quia scit determinationem voluntatis suae respectu huius futuri. Si tunc voluntas mea esset causa totalis volutionis et contingens, Deus, quantumcunque sciat determinationem voluntatis suae, non erit propter hoc volutio mea determinata. Per consequens non erit praescius istius futuri. Probatio, quia iste actus volendi non erit, nisi causa totalis causet, et voluntas mea contingenter causat et ex nullo in Deo determinatur ad aliam partem. Ergo posito quocumque in Deo possibile est voluntatem meam non causare actum volendi. Si ergo ponitur, quod Deus praescivit hoc, scilicet me elicere illum actum, potest falli. Sic enim habet voluntas mea in potestate sua actum suum, ac si Deus nihil faceret ad actum.

¹⁾ Is. 26, 12.

²⁾ Aristoteles, *Physic.* I. II, c. 2.

Item quod non sit omnipotens ostendo: quia omnipotens est, per cuius velle producitur omne, quod vult. Ideo dicitur Deus omnipotens. Sed quidquid vult, voluntate vult. Si ergo Deus vult volutionem meam ab aeterno et in nullo est causa volutionis meae nec efficiens nec determinans, sed voluntas mea est tota causa, voluntas mea potest determinare me ad nolle, quod Deus vult. Sic illud, quod Deus vult esse, non erit, quia voluntas mea est ad oppositum istius, quod Deus vult voluntate sua.

Item si Deus ab aeterno habuit aliquam volutionem sibi oblatam, aut voluit istam aut non voluit. Si non voluit istam, numquam potuit istam velle, quia non potest mutari ab opposito in oppositum; ergo est volitum ab eo negative. Sic numquam erit in effectu. Si voluit, ergo erit pro tempore, pro quo voluit. Ex quo sequitur, quod voluntas determinatur ad actum suum ex determinatione Dei ab aeterno. Aliud sequitur, cum Deus non sit causa volutionis, sed voluntas sit causa totalis, per voluntatem ponetur in esse et non per Deum. Si igitur voluntas ponat actum in esse et Deus non potest contra voluntatem, Deus non erit omnipotens.

Item ex quo voluntas est totalis causa, non potest impediri ab alia causa nisi violenter. Si ergo voluntas mea se determinet ad velle, si Deus posset impedire eam, ne sequatur illud velle, Deus violentaret voluntatem meam. Sed contradictio est, quod voluntas cogatur vel violentetur, sicut patet per Bernardum¹⁾ *De libero arbitrio*. Ergo Deus non potest hoc facere. Sequitur igitur, quod non erit omnipotens, secundum quod probat Anselmus²⁾ *De libero arbitrio* c. 8, quod Deus non potest auferre rectitudinem voluntatis a voluntate, quia si sic, aut volendo aut nolendo. Non nolendo, quia Deus nihil facit nolens, ergo volendo; Deus ergo vult auferre rectitudinem voluntatis a voluntate. Sed rectitudo voluntatis est velle, quod Deus vult eam velle. Ergo auferendo rectitudinem, daret sibi rectitudinem.

[5.] Ad istas rationes potest dici sustinendo viam dictam. Quando primo dicitur, quod natura praesupponit Deum in sua actione, verum est, sicut a quo habet esse et formam principaliter, sed non quo[d] exigit Deum, ut actualiter operetur actionem consequentem formam suam. Ad rationem de voluntate potest dici, quod Deus scit determinationem voluntatis ab aeterno, an velit hoc vel illud vel hoc vel non, quia illud, quod nunc est praesens actu-

¹⁾ Bernardus, *De gratia et libero arbitrio* c. 1, n. 2 (PL 182, 1002 s.).

²⁾ Anselmus, *De libero arbitrio*, c. 8 (PL 158, (1501)).

aliter voluntati et volitum ab ea, notum fuit Deo ab aeterno. Ideo non sequitur, quin sit praescius istius futuri. Est etiam omnipotens, quia potest destruere totam voluntatem et omnem creaturam et redigere in nihil, nec auferre rectitudinem voluntatis a voluntate [est] apud omnipotentiam, immo oppositum, [cum hoc sit malum, sicut Deus, quamvis sit omnipotens, non potest peccare, sic non potest auferre rectitudinem stante voluntate, quia sic poneret obliquitatem et esset auctor mali. Quantum ad argumentum in se est aequivocatio in forma: quid est voluntatem esse rectam nisi velle, quod Deus vult eam velle voluntate beneplaciti, non voluntate signi et sic aequivocatio est de voluntate, quia multa vult de voluntate signi, in quantum praecipit vel prohibet aliqua, quae non vult voluntate beneplaciti, sicut voluit voluntate signi Abraham immolare filium suum Isaac et tamen non voluit, ut occideret eum, voluntate beneplaciti. Similiter quod iste peccat in A, non est hoc velle voluntate beneplaciti, sed voluntate signi. Sed si accipitur voluntas eodem modo, non potest [velle] me non velle, quod vult me velle, vel potest dici, cum dicitur: Si aufert, aut volens aut nolens; potest dici, quod neque sic neque sic, in malis neque vult neque non vult actu elicito, sicut Deum subtrahere gratiam est non conservare [fol. 166 r] eam et hoc non est aliquod agere. Sic non potest auferre a te rectitudinem actione positiva sine te cooperante. Unde si rectum est me velle, quod Deus vult me velle voluntate antecedente, non potest auferre eam voluntate beneplaciti. Nam quidquid vult voluntate antecedente, vult voluntate beneplaciti et econverso et sic nulla contradictio est in actu volendi. Unde argumentum sophisticum est, quia per idem argumentum probo, quod non possum peccare, quia me habere rectitudinem est me habere, quod Deus vult me habere. Sed tunc pecco aut vult me Deus velle, quod volo, aut non vult. Si Deus non vult me velle et necessario volitionem meam vult, quia aliter non fieret, quia nihil potest fieri nisi ipso volente voluntate beneplaciti, saltem sequitur ergo, quod Deus non vult me velle, quod vult me velle. Si vult me velle, quod volo, non pecco, quia recte tunc volo.

Ad rationem principalem patet, quod omnis causa primaria plus influit in effectum quam causa secunda, quia, quidquid perfectionis est et quoad esse et quoad substantiam in causa secunda et in effectum, est principaliter a prima sicut a causa universali. Non tamen sequitur, quod actualiter effective influat in effectum specialiter, sed per generalem influxum et quantum ad istum influxum prius advenit et tardius recedit.



Др. Ярослав Пастернак

Коротка археологія західно-українських земель

(Огляд доісторичних, ранно-історичних і християнських часів)

(*Dr. Jaroslav Pasternak — L'Archéologie des terres ouest-ukrainiennes à l'époque préhistorique, protohistorique et chrétienne*)

(Aperçu sommaire)

ІХ. Княжа доба.

Беручи під увагу характеристичні житлові останки сього часу, називаємо кінець протоісторичної доби на словянських землях добою городищ, які збереглися на дуже багатьох місцях наших земель і є датовані типовою словянською керамікою. З історичного боку се княжа доба, а з етнічного вже чисто словянська, бо у ній були вже всі наші землі заселені остаточно Слов'янами.

У культурно-історичному розвитку княжої доби можна відмітити дві фази: старшу — поганську (600—900) і молодшу — християнську (900—1100), причисляючи третю, наймолодшу (1100—1375) вже до повної історичного середовіччя. Сей поділ оправданий такими історично-політичними та культурно-історичними подіями, як заложення київської держави, заведення християнства на Русі та кінець галицько-володимирського самостійного князівства. Одначе вони не нашли настільки сильного відгомону в народі, щоби могли нагло змінити чи припинити природний тяглий розвій його культури. Також перехід від старих звичаїв та вірувань до нової віри і зв'язаних з нею змін у духових і матеріальних проявах щоденного життя не такий різкий, і тому потрактуємо обі перші фази княжої доби разом, залишаючи третю, наймолодшу на боці — як таку, що вже не належить до обсягу доісторичних дослідів.

Чисто-словянська доба настала в Галичині й на Волині вже до приходу Аварів, яких жорстока влада над Дулібами була мабуть недовготривалим епізодом в історії наших земель та скінчилася протягом VII ст. Доказом на це є цілковитий брак досі аварських пам'яток у нас. Після того настав спокійніший час розвою державотворчих та культурних відносин, підтверджений від IX ст. вже писаними вітками найстаршого київського літопису. По його даним можна на наших землях розрізняти вже східні та західні словянські племена, що їх розмежовують лінією Дукля — Коросно — Чудець — Ланцут — Тарногород — Красностав — Дрогичин — Більськ, себто згрубша нинішньою етнографічною границею. На захід від сеї лінії сиділо на лесових теренах вздовж горішньої Висли племя Вислян, а на схід від неї жили на Волині в землі Дулібів Волиняни й Лучани з княжим городом Володимиром волинським, над горішнім Дністром сиділи якісь ще точно нествержені Хорвати, що на них ішов походом Володимир Великий, а на південний схід від них була земля Уличів і далше на південь Тиверців. Сі землі прилучив був Володимир Великий у 981 р. до київського великого князівства, а згодом заложив тут його внук Ростислав окреме галицько-володимирське князівство. На сході жили Деревляни й Поляни, а розмежовувала їх, по нинішнім археологічним дослідям, ріка Ірпень.

На Закарпаття Слов'яни зачали передіставатися через карпатські провали вже скорше, мабуть ще перед Хр., але були се південно-словянські племена, які перейшли відтак далше на південь над долішній Дунай та на Балкан. Східно-словянські, українські племена стали заселювати Закарпаття щойно після них, уступаючи перед напором кочовиків: Аварів, Болгар і Мадярів, а відтак Печенігів і Половців. Переходили вони через Карпати очевидно старими торговельними шляхами через ужоцький і верецький провал у долину Ужа й Ляториці, може й через нинішнє Ясиння на Сигіт, а відтак буковинськими й семигородськими провалами. Занята ними територія сягала свого часу на заході поза р. Гернад, а на південному сході доходила до горішнього бігу р. Самоша. Про це свідчить сьогодні низка топографічних назв, головню місцевостей, що мають в собі прикметник „Rus“ або „Orosz“, себто по мадярськи „руський“. Ся закарпатська Русь межувала у IX—X ст. на півдні з болгарським царством, а на заході з великоморавською державою та дуже можливо, що спочатку підпадала, разом з Галичиною, під полі-

тичний вплив Києва. Відтак у XI ст. стала вона вже частиною мадярської держави, про що першу вістку подають гільдесгаймські аннали, де під 1031 р. син св. Степана Андрій названий князем Русів (*dux Ruizorum*). Сто літ пізніше (1131) згадується в життєписи архієпископа Конрада „*marchia Ruthenorum*“ і в тім-же часі зачався поділ на пізніші столиці-комітати. Та се все є вже предметом історичних дослідів.

У сусідній східній Словаччині найстаршими пам'ятками по перших Слов'янах є убогі тілопальні та кістякові гроби на великих аварських погребіщах кестейського (*Keszthely*) типу, де сих кочовиків пізнати по кінських кістяках біля них.

Серед довгих змагань опанувати свої дуже просторі землі, мусіли перші історичні Слов'яни думати перш усього про їх оборону перед частими наїздами азійських кочовиків та північних Герман і тому найбільше характеристичними нерухомими пам'ятками з того часу є якраз укріплені останки їхніх городів, численні городища. Є їх тисячі по всій Слов'янщині і хоч дуже мало з них є систематично досліджених та хоч деякі сягають ще доісторичних часів (Городниця), то все-ж таки, на підставі случайних знахідок, маємо право додумуватися, що більшість із них походить з початкової фази княжої доби, а може ще з доби мандрівок народів.

Ціль городищ була трояка. Були се або княжі городи, осідки володарів поодиноких частин краю, з чим ішла в парі й організація окремих князівств, або стратегічні укріплення границь землі та водних і сухопутних доріг, або вкінці прибіжища (*refugia*) для доколичнього населення в часі воєнної небезпеки. Очевидно, вибрано на них вже з природи оборонні місця серед мочарів, на верхах стрімких горбів або на спадистих язиках горбоватого терену серед рівнини. Відповідно до того була й сама форма городищ різна. Перший тип мав овальну або круглу форму і був укріплений з тактичних причин звичайно тільки одним валом, щоби супроти низького положення городища не заслонювати заобого вільного вигляду довкруги. Мабуть так було збудоване одно з найстарших наших городищ у Звенигороді біля Бібрки, переформоване відтак у 1716 р. побудованим на нім замком. Подібну форму мав також другий тип, одначе з тою відміною, що лекше доступний бік, у якому мусіла бути з природи річи брама, був укріплений ще другим, коротшим валом та ровом перед ним, а коли се був княжий город, то мав ще укріплене й підгороддя. Городища третього типу є відрізані

від прочої високорівні глибоким ровом та високим валом; на спади́стих боках вали є менші і нема ровів (Теребовля).

Вали усіх трьох систем були зверху укріплені частоколами, а внутрі зміцнені деревляною конструкцією різного типу (Кринос). Сеї штуки ужив на пр. Володимир Великий при будові свого Білгороду у 991 р. У чеській Празі стверджено не-



Мапа Червенських городів.
La carte des „villes tchérveniennes“.
За Дужим — Après Dużyj.

давніми розкопками на Граді три різні роди сеї деревляної конструкції, що була прикріплена деревляними якорями до поверхні валів, виложеної від сторони городища дошками.

Найстарші наші городи згадані у київському літопису під 981 р. Був се Перемишль, Червень та інші городи, які забрав

Володимир Великий. В XI ст. згадується даліше Белз (1030), Звенигород (1087), Теревовля (1097) і Бужськ (1098), у XII ст. Галич (1113), Пліснисько (1118), Щирець (1125), Тисьмениця (1144) і Сянік (1150), а в XIII ст. Збараж (1211), Городок (1213), Любачів (1213), Товмач (1213), Ярослав (1231), Коломия (1240), Синевідсько (1240), Львів (1255), Тилич (1262) і Переворськ (1281). Року 1240 знищили Татари Галич і „ини грады многы, имъ же нѣсть числа“, а ті з них, що їх опісля відбудовано, були пристосовані вже до вимог західньої середньовічної воєнної техніки.

У Галичині даються завважити дві густіші групи городищ. Одну з них — західню бачимо у краківській землі аж по р. Дунаєць, другу над Дністром, де цілий ряд городищ цофнувся аж до підніжжя Карпат (Грузьова, Туря, Кавсько, Новиця, Стебник, Надвірна, Город). Смуга краю між Сяном і Вислоком виказує тільки три далеко розкинені городища, а то у Брацєйовій над Вислоком, у Сільці тарнобжеського повіту (над Вислою) та Городищу біля Ярослава над Сяном. Чи се є доказом незамешканого пограниччя, скажуть дальші археологічні досліди на наших західніх окраїнах.

На Закарпаттю та в східній Словаччині були глиняні городища в ужиттю більшістю аж до XIII ст. Тоді страшний татарський напад 1241—42 рр. спустошив основно ці землі і вказав рівночасно на велику оборонну спроможність камінних городів, що їх Татари не могли так легко спалити, а часу не мали облягати. Навчений досвідом, Беля IV приказав негайно по відході найзників ставляти всюди городи з камінними укріпленнями, мабуть у романським стилю, і глиняні городища вийшли тоді відай загально з уживання.

Другу головну групу нерухомих пам'яток княжої доби творять скелетові похорони — позвичаю, прийнятому біля IX ст. мабуть з київської Русі на місце дотеперішнього тілопалення. У них розрізняємо також три різні типи.

Більшість із них се могили, майже однакові в Галичині й на Волині, що творять нераз групи різної величини. Звичайно є в них тільки один небіжчик, але на Плісниську знайшлися дві могили з похоронами чоловіка й жінки, в Глубічку біля Борщева були в могилі три кістяки, а є також і порожні могили, без похоронів, що були може насипані дома в честь поляглих на чужині, або служили як сторожеві пункти. Усі кістяки положені головами на захід, звичайно на поверхні терену, при чому у двох місцевостях (Хоцемир, Живачів) лежали вони на

великих грудях вапна, мабуть задля санітарних причин, і були також присипані вапном, або знову положені на помості з камінних плиток (Заболотці). На Волині вистелювано нераз гріб березовою корою або часом обвивано нею цілого небіжчика. Кілька разів знайдено було в могилі залізні цвяхи з домовин, а раз ще й останки домовини (Хоцемир). Біля кістяків знаходяться головно бронзові та срібні есоваті ковтки західнього типу (старші дуті й молодші дротяні), бронзові та срібні перстені з крученого чи плетеного дроту, та черепа слов'янської кераміки. Попри се подибуються місцями скляні емальовані намистини, скляні гузики, бронзові півмісячки-дармовиси („люнулі“), ковтки з нанизаними трьома намистинами та кошичкові дротяні київського типу (Вовківці). В могильному насипі над кістяком знаходиться часто дрібне черепа глиняного посуду, побитого мабуть на місці підчас похоронної тризни або поминків.

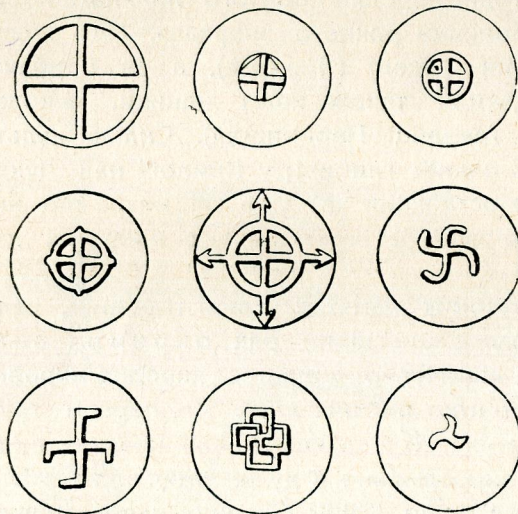
Крім скелетових могил є на Холмщині та в полудневій Волині також тілопальні могили, які слід приписувати мабуть Бужанам X—XI ст. Виступають вони у нинішніх повітах Рівне, Луцьк, Грубешів, Замостя, Люблин та Пулави.

Другу групу творять гроби без насипу, прикриті камінними плитами, т. зв. „підплитові гроби“ (Грицівці, Лосяч, Верхняківці, Бедриківці, Городок, Жежава, Новосілка Костюкова), при чому у двох місцевостях (Городок, Жежава) були кістяки зложені також до груд вапна. Сі гроби вкопані вже в землю, творять часто малі групи, а небіжчики у них положені головами на захід. Між гробовими дарами займають перше місце знов есоваті зашниці, що носилися за ухом, звичайно нанизані на кусок шкіри, бронзові перстені та черепа глиняного посуду. Попри се знаходяться від часу до часу срібні спіральні перстені, відтак перстені з бронзової бляшки з емальовим „очком“, ковтки з дармовисами, тонкі дротяні ковтки молодшого типу, бронзові гудзики з ушком, бронзові емальовані дармовиси та скляні браслети й намистини. Одиною знахідкою є емальований бляшаний ковток т. зв. кетляшського типу зі Звиняча біля Заліщик. У підплитових гробах подибуються, як і в могилах, залізні цвяхи та останки деревляної домовини. Новиною є у них останки золотом тканих матерій (Верхняківці, Городок, Жежава). Такий кусок „златоглаву“ найшовся раз нашитий на шкіру та обвинений кругом ший небіжчика (Городок).

Усі ці типи тоалетових прикрас, однакові в обох групах похоронів, є однакові майже по всій Україні та доказують куль-

турну єдність та живі торговельні звязки з Україною, при сильних культурних впливах Візантії вже від якого VII ст.

Третю і мабуть наймолодшу групу творять плоскі рядові гроби в самій землі, при чому переходовим типом від другого до сього третього типу похоронів являється погребище у Бедриківцях, де деякі гроби були прикриті ще камінними плитами. Волинські скелетові гроби були нераз обкладані камінням або грубими дошками. Також і в сій групі знаходяться срібні есоваті заушниці та черепа ритуально побитого глиняного посуду. На



Гончарські знаки на днах глиняного посуду княжої доби
 Signes sur fonds de la céramique protohistorique.
 За Костшевським — Après Kostrzewski.

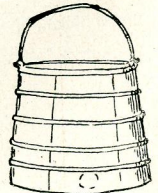
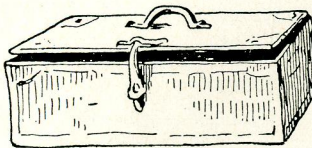
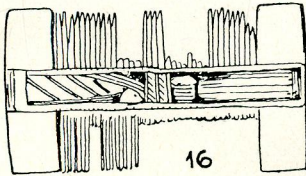
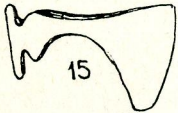
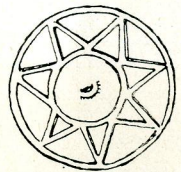
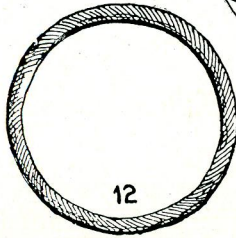
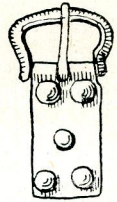
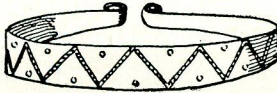
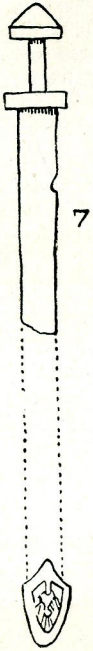
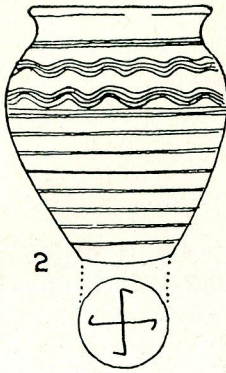
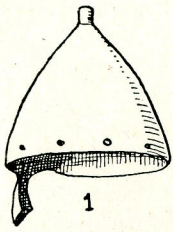
погребищу у Михалкові були у небіжчиків руки зложені вже християнським способом, на грудях. У двох жіночих гробах знайдено там на чолі кістяка діядему зі срібних прямокутних бляшок, нашиту первісно на полотно. Вона датує се погребище вже на X—XI ст. Таку саму діядему знайдено на погребищу у Джуркові разом з дротяними ковтками київського типу (з нанизаними бронзовими кульочками) та в Городниці над Дністром. На погребищу у Мишкові найшлися теж київські ковтки, а з ними бронзові есоваті заушниці, перстені з бронзових дротяних спіральок та глиняний посуд, роблений з відмуленої сивої глини на гончарським колі (безухий горщик, двохухий збанок та миска з тисненим орнаментом).

У волинських гробах знайшлися кілька разів останки сукняних плащів та шкіряного обуви, а при сьому гаманці з залізним кресалом та кременем.

Селища княжої доби є в Галичині та на Волині ще мало досліджені, хотяй їх останки подибуються досить часто. Людність мешкала мабуть переважно у землянках, вкопаних у землю, серед яких було огнище та часом пекарська піч, але літописи згадують попри них також деревляні хати на зруб та на стовп. Біля таких хат були гончарські печі та відпадкові ями-смітники, наповнені сьогодні черепям побитого глиняного посуду, зв'язаними кістками та зломками ріжного знаряддя. Над водами будовано часом паляфітичні оселі (Ярослав), а за прибіжища в часах небезпеки служили також довгі хідники, викопані в грубих верствах лесу (околиці Перемишля). Сильні культурні верстви подибуються у ріжній глибині: у Крилосі над Луквою виступає така верства з останками хат уже пів метра під нинішнім тереном, але у Володимирі волинським є вона аж два метри під землею.

Крім нерухомих памяток у виді городищ, селищ, могил та плоских гробів є ще цілий ряд окремих знахідок, між якими вперше відмічуємо домашнє народнє виробництво та імпортване мистецтво висших кляс. До першої групи належить передусім кераміка, яку, як необхідний предмет щоденної загальної потреби, вироблювано в дуже численних місцях по цілому краю. На ній не видно зовсім бізарних непрактичних форм і злишніх прикрас. Були се характеристичні безухі горщики грушкovidної форми з непомітно звуженою шийкою та легко розхиленим вінцем, прикрашені на плечах хвилястим орнаментом, робленим при помочі рідкого гребеня, та групами рівнобіжних поземих ліній, ритих мілко тим-же гребенем. До того приходять часом ще штампований (печатаний) орнамент як пережиток з пізно-римської кераміки, з якою кераміка доби городищ є у тісному генетичному звязку.

У великокняжій добі появляється на словянській кераміці орнамент глибше ритий: 1) одна проста лінія, обведена довкруги раз або спіралью кілька разів, — 2) позема група простих ліній, — 3) одна хвиляста лінія довкола плечей горщика, — 4) подовгасті прямовісні вглиблення, роблені гранчастим предметом що пригадують відтиски нігтів у мокрій глині. За розвоєм цієї кераміки можна добре слідкувати аж до XIII ст. Загальна форма лишається при тому майже незмінена, а змінюється головню



18

19

20

Типові знахідки княжої доби.

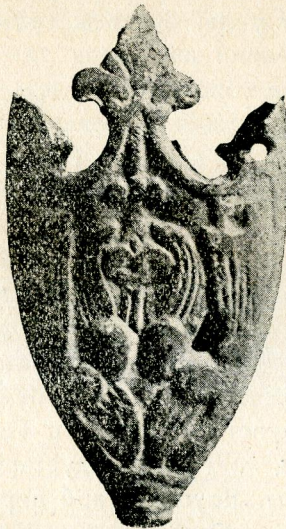
Les trouvailles typiques de l'époque des enceintes.

1. Шелом.
2. Горщик із свастикою на дні.
3. Ковток київського типу.
4. Ковток есозатий.
5. Плетений перстень.
6. Дармовис „люнуля“.
7. Меч варяжського типу.
8. Спис.
9. Бляшаний браслет.
10. Стріла.
11. Рало.
12. Браслет з крученого шкла.
13. Лупакова прясличка.
14. Спряжка.
15. Боевий топір.
- 15 Гребінь.
17. Зеркало (оборот).
18. Кресало.
19. Коробка на тоалетні прибори.
20. Ведро.



тільки шийка з вінцем, якого зовнішній профіль стає чимраз складніший, а внутрішній робить поволи місце на покришку, яка появляється десь під кінець XI ст.

Дерев'яне домашнє та господарське знаряддя людогового виробу не збереглося до наших часів. Ніщо дивного, бо й ціла західня Словянщина може похвалитися тільки одною такою знахідкою в Опіллю на Горішньому Шлеську. Дещо ліпше стоїть справа з кістяними виробами, яких кільцевий орнамент („очка“) є мабуть готського походження (Данилевич), а найліпше ще збереглися залізні предмети ковальського виробу та простенькі прикраси з бронзового дроту чи бляшки.



Бронзове ковання кінця лехви варязького меча із Звенигороду
Le point bronze d'une fourreau d'épée des Vikings (de Zvenyhorod, distr. Bibrka).

Друга група окремих знахідок завдячує своє походження, чи тільки зверхню форму та новий рід орнаментики, ріжним культурним звязкам, що їх мали наші західні землі у княжу добу. Найсильніші звязки були очевидно з Наддніпрянщиною, звідки йшли нераз воєнні виправи проти чужих та своїх, приїздили князі у відвідини до галицьких володарів та прибували часто купецькі каравани, мабуть дорогою через густо заселену Волинь.

У IX—X ст. приносили ті купці на Волинь та до східньої Галичини головно вироби варязьких металюргів, золотників та ювилірів, на яких видно було вплив східньої хазарської штуки, головно у ростинній орнаментіці та в орудуванні нісльом (інкрустація сріблом та оловом). Просто зразкова збірка таких предме-

тів знайшлася у подвійній могилі за зовнішніми валами на Плісниську біля Підгорець у золочівському повіті. Варязький вельможа мав при собі вікінгський меч гарної роботи, боєву залізну сокирку з останком деревляного топорища, деревляне ведерце, з якого осталися тільки залізні обручі та бляшане ковання, останки деревляної коробки кованої залізною бляхою, кілька залізних ножикив біля звірячих костей, на руці срібний браслет, золотий отворений перстень і два срібні замкнені, на шиї дво-раменний срібний хрестик, орнаментований ритими колісцятками, та в руці ніжик, якого деревляні черенки були обмотані тонким, срібним дротом. Його дружина дістала не менше багатий по-смертний стрій. На шиї у неї був теж срібний хрестик, подібний до попереднього, бронзовий дзвіночок та намисто з ріжних кораликів, на висках та за головою бронзові заушниці, на пальцях три срібні перстені, а побіч глиняна прясличка з веретена, останки деревляної кованої коробки (?) та рештки деревляної посудини з ножиком у середині.

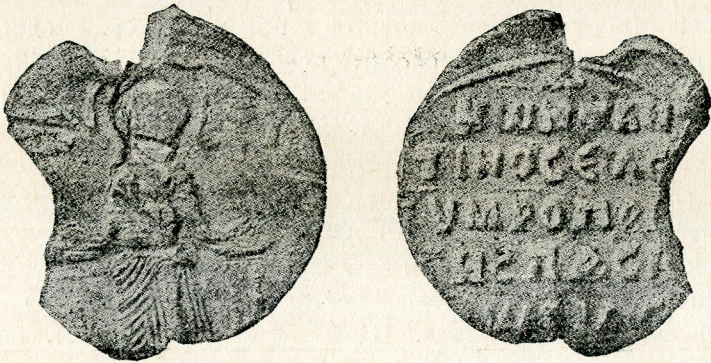
Мабуть рівночасно з Варягами прийшли до нас і срібні кувфійські диргеми з часів Саманідів (874—998), які були у західніх Словян через два століття одинокою монетою аж до половини X ст. На Україну перестали вони доходити щойно у 1018 р., але перед тим проявили великий вплив на київську монетну систему. Великий скарб сих диргемів (біля 700 штук) знайшовся в половині минулого століття в Перемишлі і є мабуть доказом торгівлі сіллю, про яку згадується опісля у киево-печерським Патерику XI ст. Другий скарб диргемів, до сотні штук, був відкритий у 1930 р. у Грабівці біля Коломиї, може на дорозі до Уторопів, де були копальні соли ще в неоліті. З нього збереглося несповна 30 штук.

Після варязьких впливів прийшли на чергу сильніші київські впливи, — а сею посередньою дорогою і византійські та арабські, що появилися у Києві вже вчасніше, у VII ст., та принесли зі собою знання філігранової обрібки срібних тоалетних прикрас, їх грануляцію, звіринний і плетінковий тиснений орнамент та склицю (емалю). Одначе сі новинки лишилися набутком мабуть тільки висших кляс та не прийняли у людських майстрів як чужі їх духови, хіба може за виїмком плетінкових прикрас на кістяних черенках ножів, на гребенях та дрібних натільних хрестиках, але у пізнійшому середновіччю і се зникає з репертуару народньої орнаментики.

Визначними зразками сеї східньої ювілірської техніки

є у нас срібні скарби з Молотова (пов. Бібрка), Вербова (пов. Перемишляни) та Залісся (пов. Чортків), діядеми з тисненим звіринним орнаментом (Більче, Городниця, Джурків), нашійники і перстені плетені з грубих срібних дротів, золотий перстень з Устя єпископського (пов. Борщів), прикрашений пірамідкою з порожніх кульочок, ковтки київського типу та византійські з бляшками-дармовисами на ланцюжках (Більче золоте), ажурові дармовиси (хрестики, півмісячки), бляшані перстені, прикрашені тисненими колісцятками та ритими дрібними гострими кривульками, та інші дрібні прикраси.

Окрему групу київських металевих виробів княжого часу у нас творять старохристиянські пам'ятки, знаходжені одним



Оловяна печатка київського митрополита Константина з кінця XII ст.,
із Звенигороду

Sceau de plomb de la période granducale de Zvenyhorod.

та в гробах. Є се бронзові складані хрестики, звичайні двобічні хрестики та бронзові образки.

Перші з них, звані по грецьки „енколпіонами“ (бо були ношені *ἐν κόλπῳ* — на грудях), були уживані до переховування св. мощів або інших святощів. З обох сторін були вони прикрашені релефними або ритими фігурами (звичайно Розпяття з пристоячими на лицевій стороні і Богородиця або різні святи на обороті), часом інкрустовані сріблом або оловом (техніка *niello*), дуже рідко емальовані. При релефнім зображенню Розпяття мав старший тип високий релєф, а молодший низький релєф. Від грецьких енкалпіонів („корсунських“), роблених у Херсонесі, київські різнилися часом грубшою роботою, а головню церковно-словянськими написами та руськими темами образків. Деякі з них, відліті з одної форми, різнилися між собою ритими

бічними образками й написами, які роблено на окреме замовлення, бо не один покупець хотів мати на хрестик у імя чи образок якраз свого святого іменика.

Висше сказане відноситься у головних рисах також і до звичайних, нескладаних хрестиків, які біля XV ст. зовсім виперли з ужитку енкалпіони, та до бронзових образків, що перетворилися відтак у трьохдільні образки — триптихи. Унікатами є витискані у формах глиняні образки, які на наших західних землях покищо незнані.

Київських монетних гривень та монет з тризубом у нас ще не знайдено, зате у наших знахідках є заступлена сфрагістика великокняжого часу. У Звенигороді біля Бірки знайшлися дві олов'яні привісні печатки-буллі, обі з погруддям св. Василя, — у Крилосі піднесено таку печатку з погруддям св. Теодосія, — зі Ступниці біля Самбора походить печатка мабуть византійського цесаря Константина VIII, а в Янчині перемишлянського повіту знайдено привісну печатку з написом „Данѣлово“ (?).

Зі сходу прийшло до Києва, а звідтам і до нас знання поливи на глиняних виробках. Були се жовто, зеленкувато та брунатно глазуровані кафлі різної форми, якими мощено у XI ст. долівки княжих церков у Звенигороді та в Галичі. Та наші людові гончарі не переняли були сеї техніки до свого вжитку і тому її знання скоро затратилося. Щойно з кінцем XVI ст. появляються загально по всій Слов'янщині поливані горщики у народній кераміці. У західних Слов'ян не була полива у княжу добу ще знана.

Тут треба згадати ще одну у нас знахідку глиняних писанок княжої доби з Товстого біля Скалату, що мабуть вже затратилися.

Східного походження була й остання група окремих знахідок, зв'язана з побутом турко-татарських племен (Печенігів, Половців та Татар) у XI—XIII ст. на наших землях. Були се т. зв. „камінні баби“, яких слідів у самій східній Галичині нараховуємо понад тридцять. До наших часів збереглася тільки одна (і то сумнівна) у Звенигороді біля Бірки з дуже грубо зазначеною людською головою та пальцями рук. Зате визначною і дуже добре збереженою пам'яткою, що зв'язана з релігійними віруваннями наших ще поганських предків, є камінна чотирикутна статуя т. зв. „Світовид“, знайдена у Збручі біля Городниці. Його два мужеські і два жіночі лиця є накрите одним спільним капелюхом, а під ними у чотирьох полосах під собою знаходяться релефні

фігуральні різьби довкруги статуї. Деякі з них, як жінки з посудинами в руках, кінь та шабля, вказують на вплив турко-татарських вірувань на нашу мітологію передкняжої доби.

Вкінці лишаються до обговорення ще монументальні будівлі з великокняжих часів, які попадають звичайно вже в обсяг історично-мистецьких студій. У поганських часах мусіло існувати таке будівництво, звязане з культом старословянських богів, але воно було очевидно деревляне і тому зовсім щезло з лиця землі, знищене зубом часу та князями-неофітами. Свого часу уважали у нас за поганські ідолопоклонні пам'ятки скальні комори в Бубнищу, Уричу й Розгірчу, але після основних дослідів Деметрикевича показалося, що се по всякій правдоподібності останки перших наших монастирів з великокняжого часу.

Після прийняття християнства виринула одночасно потреба нових християнських святинь, і тоді стали будувати попри деревляні церкви також храми з тесаного каменя або цегли на грецький зразок, але робили се певно таки свої майстри, вишколені у недалекому Херсонесі, де археологічні розкопки відкрили фундаменти аж 27 старохристиянських церков-базилік та каплиць з IV—IX ст.

У X—XII ст. мали наші камінні церкви звичайно вид прямокутника, орієнтованого зі сходу на захід, поділеного на три повздовжні нави, з яких середня, ширша й висша, мала баню. Всі три нави були закінчені зі сходу звичайно круглими абсидами, у яких стояли вівтарі на малому підвисненню. Характеристичною рисою багатьох церков були т. зв. опасання (*ambitus*). Вони збереглися у деревляному церковному будівництві і по сьогодні (Січинський).

Будівляним матеріалом княжих церков на Україні була головню нетинкована цегла, якої найстарші зразки збереглися у фундаментах Десятинної церкви у Києві. У нас у Галичині вживали мабуть більше тесаного каменя (опоки), так само як і в Чехії, де перша цегла до муру появляється щойно під кінець тривання готицького стилю. З глиняних виробів були по наших церквах тільки поливані на київський спосіб (може й спроваджені звідтам) різної форми кафлі на долівку, з яких уклали дуже гарні геометричні зори у трьох красках: жовтій, зеленкуватій та брунатній (церква Благовіщення на „церквищах“ у Крилосі). Аналогічні чеські кафлі не були поливані, але мали зате тиснений ростинний орнамент у романським стилю (Град-

чани). Церква св. Івана Золотоустого у Холмі мала долівку з міді та олова.

З хвилею прийняття Христової віри та зорганізування галицько-волинського князівства стали наші князі прикрашувати свої столиці новими камінними церквами. Так здвигнено великі базилики й менші церкви у Галичі, Перемишлі, Львові, Теревовлі та по інших менших городах наших західніх земель. Нажаль дуже мало сих будівель збереглося до наших часів. Вчислимо їх за Січинським.

Найстарша мурована церква на західній Україні була у Володимирі волинським, побудована ще за часів Володимира Великого у 992 р., але по ній не лишилося найменшого сліду. Другу збудував там князь Мстислав Ізяславич у 1160 р. і ся катедра збереглась у сильно перебудованому стані до сьогодні. В тім самім столітті поставлено там і церкву „над Лугою“, з якої осталася лиш частина фундаментів, та церкву св. Параскевії, якої фундаментів ще не відшукано. Мабуть сучасною є також церква св. Василя у с. Зимнім біля Володимира волинського.

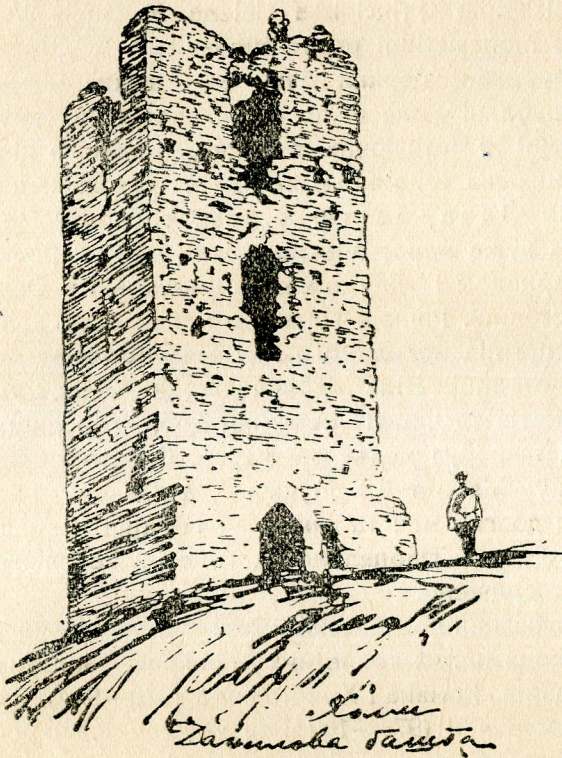
У Холмі була катедра також мабуть ще з часів Володимира Великого та чотири церкви, побудовані королем Данилом, але з них усіх не лишилося жадного сліду. Із світських будівель збереглися тільки Столпинська та Білавинська вежа з XII—XIII ст. Деякі княжі церкви Волині та Холмщини знаємо тільки з коротких історичних записок, а се в Любліні, Острові, Любомлі, Берестю та Шумську.

На Підляшшу були княжі церкви у Більську та в Камянци литовському.

У Галичині знайшлося найбільше останків княжих церков у Крилосі (давнім Галичі), де І. Шараневич відкрив у 1880-их рр. фундаменти таких церков: св. Спаса на горі „Карпиця“, мнимої катедри „під Дубровою“, св. Анни „на цвинтариськах“, Благовіщення „на церквиськах“ та св. Іллі у „Прокалиєвому (=пророка Іллі) саді“. Галицька катедра Богородиці, заложена мабуть Ярославом Осьмомислом у 1153 р. а невідомо коли збурена, стояла на тім самім місці, де нинішня церква Успення у Крилосі. Одинокка збереглась церква св. Пантелеймона (сьогодні костел св. Станіслава) і то частинно, бо лише східні стіни у всю висоту. Збудована в 1200 р. за короля Данила у византійському стилі щодо пляну (квадратове заложення з 4 стовпами та 3 абсидами), була вона романською в елевації (два портали з розкішною різьбою в камені та вид абсид зі сходу). Найкрасше опрацювання

сеї церкви завдячуємо О. Пеленському. Останками мабуть оборонних веж є многокутник („полігон“) в місці „Карпів гай“ на залуківській височині та восьмикутник з рінків на „Воскресенськім“. Усі ці пам'ятки відкрив І. Шараневич при чинній участі о. І. Лаврецького, пароха Залукви.

В Перемишлі збудував муровану церкву з початком XII ст. князь Володимир.



Данилова башта в Холмі
La tour du Danylo à Cholm.

З нинішніх львівських церков походить напевно тільки одна церква св. Миколи ще з княжих часів, заложена мабуть королем Данилом або князем Львом, хоч по переказу має бути рівно стара і монастирська церква св. Онуфрія. Може ще у сих часах була заснована і церква св. Пятниць.

Також у Теревовлі мали князі певно муровану церкву. Не згадана вона щоправда в історії, але люстраційний акт теревовельського староства з 1632 р. говорить, що підчас будови но-

вого старостинського замку (закінченого у 1631 р.) староста Олександр Балабан „велів усунути з немалим трудом і коштом велике румовище, де колись був монастир або замок якийсь старий“. Чоловський здогадується правильно, що се була пам'ятка ще з „руських“ часів.

У тих часах була заложена первісно і монастирська церква у Підгірцях біля городища „Пліснисько“. Про се свідчить напис, викутий на камінній плиті, уміщеній на стіні ліворуч лівого бічного престолу: „Celsissima Principissa Helena M. Ducis Wsewoldi filia anno 1180 hoc monasterium primo fundavit...“

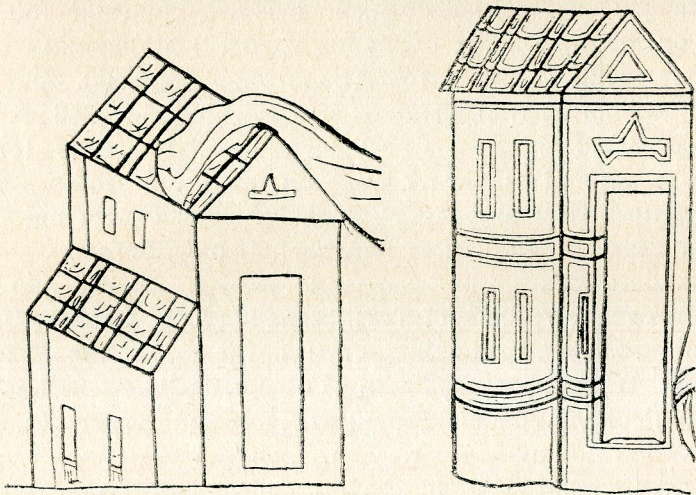
Попри муровані церкви були за княжих часів очевидно і деревляні, „рублені“, але сі до наших часів не могли вдержатися. Найстарші з існуючих походять щойно з кінця XVI ст. (Потилич). З княжих теремів не заховався також жаден слід.

На нашій Закарпаттю є певних словянських знахідок з княжої доби дуже мало. Знаємо тільки одно городище в Обишівцях над Гернадом і одну замешкану яскиню в Оружині, обоє у шариській столиці. Рівнож відоме є тільки одно велике скелетове цвинтарище під могилами в лісі біля Королівського Холму земплинської столиці. Біля небіжчиків знайшлися там останки залізних предметів та черепя кераміки доби городищ, а в одній могилі біля кістяка був медвежий череп. Окремий глибокий скелетовий гріб був відкритий в Мукачеві, а в ньому розкидані кости, двосічний довгий меч та глиняний горщик з хвилястим орнаментом старого типу. Тілопальних могилок з передкняжих часів досі там не стверджено.

Біля Токаю знайшовся срібний скарб, зложений з есоватих заушниць, різних інших туалетних прикрас, золотих византійських монет царів Романа і Христофора (920—944), Никифора II (963—969) і Василя II (976—1025) та кружочки, викроєні з монет з головою Христа. Богато срібних монет франконських, византійських чи арабських (скарб?) знайшлося також у м. Середа над Бодрогом і там-же окремо золота византійська монета Василя і Константина (867—886), серед черепя типу городищ, попелу та вугликів. Вкінці з Тісалучі земплинської столиці є знана пуката посудина княжої доби, прикрашена гребневим хвилястим орнаментом та тричі довкруги плечей обведеною подвійною спіралею. Тільки й усього із словянських памяток.

З монументальних будівель княжої доби збереглася до наших часів одинока кругла каплиця (ротунда) у Горянях біля Ужгороду, будована з цегли в XI—XII ст.

Зате бачимо на Закарпаттю у княжій добі довгий ряд пам'яток східнього типу, що вказують на прихід нових кочовиків у карпатську кітловину після Гунів та Аварів. Були се фінської родини Мадяри. Із своїх первісних таборищ над р. Обом зайшли вони з початком IX ст. над Дон в сусідство Хазарів, але під напором Печенігів вступилися біля 860 р. над долішній Дунай, де кочували 30 літ, гноблячи українські племена. Безупинний напір Печенігів приневолив їх вкінці шукати охорони за Карпатами, що сталося десь у рр. 895—896.



Княжі тереми з рисунків „Сказанія о Борисі і Глібі“
За Крипякевичем — Après Krypiakewyc

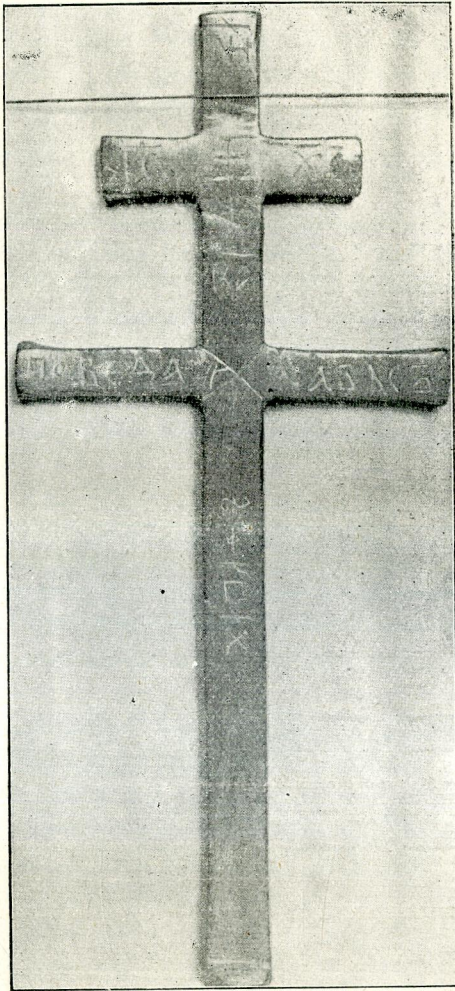
Діставшись у більш затишну карпатську кітловину вони обсадили спершу поріччя Тиси, Криша й Мароша, як виходить з археологічного матеріялу. Се вказує на їхній прихід із сходу, мабуть ойтошським чи яким іншим семигородським або буковинським провалом, а не з півночі, через Галичину і верецьким провалом, як се вже у XIII ст. мильно думав „P. dictus magister ac quondam bonae memoriae gloriosissimi Belae regis Hungariae notarius“, званий звичайно Анонімом, а за ним і Легоцький, Піч та Йоза. Сучасні чеські археологи (Нідерле, Айзнер, Халовпецький) не висказуються рішучо у сій справі, уважаючи обі дороги за можливі. Грушевський є пересвідчений в тому, що Мадяри перейшли Карпатами із сходу на захід, а також і на нашу думку не могли вони прийти у карпатську кітловину дорогою через Галичину,

а се тому, що нема на це жадних археологічних доказів: у Галичині не знайдено досі ще ані одної старомадярської пам'ятки, а на Закарпаттю є їх також зовсім небогато. Сі пам'ятки — се гроби старомадярських їздців, вкопувані часом до старших могил (Монай, Расонь, Свалява), а пізнати їх легко по типовім інвентарі, бо Мадяри як номади-кіннотчики хоронили своїх небіжчиків у повній збруї та з осідланим конем. У їхніх могилах знаходяться тепер попри кістяк їздця та коня залізні шаблі, бойові сокири, залізні наконечники стріл ромбової форми, списи, окуття кінської упряжі, гарні грушковидні стремена з прямокутним прорізом зверху на ремінь, залізні вудила, спражки (більшістю срібні), окуття прибічних шкіряних торб (?) з тисненим стилізованим рослинним орнаментом (Берегово, Свалява), браслети із поганого срібла та монети — будьто західні з 914—948 рр. будьто східні (куфійські дїргеми) з часу біля 900 р. На гадку Ісванфія та Йози сі останні монети є доказом того, що згідно з вісткою у Константина Багрянородного Мадяри удержували ще у X ст. звязки зі своєю правітчиною над долішньою Волгою.

Більшість сих старомадярських могил, знаних нам досі із північного берега горішньої Тиси, є перед Солонськими Верхами на рівнині між долішнім Бодрогом і Тисою, а також між Солонськими Верхами та Буковими Горами, на західнім березі долішнього Гернаду, перед „брамкою“, що на думку Халовпецького була на долішньому бігу р. Солоної та зачиняла шлях вздовж р. Солоної між Матрою і Спіжським Лісом до нутра Словаччини.

Більш на північ та на схід від сих околиць, ближше до Карпат, подибуються старомадярські гроби тільки одинцем. Знаємо їх у Войчицях земплинської столиці, відтак над р. Ляторчею в Підполоззю, Сваляві і Саламоновій, а вкінці у Берегові. Гампель кладе їх до далеко пізнішого часу (XI—XII ст.), а якщо його датування правильне, тоді маємо в них другий, часовий доказ проти приходу Мядярів через Галичину.

На питання, кудю прийшли Мадяри на Угорщину, відповідає нам з усього закарпатського археологічного матеріалу мабуть тільки скарб з чотирьох сотень куфійських дїргемів з рр. 903—904, знайдений у м. Густі на старім торговельнім шляху, що вів вздовж горішньої Тиси й Висови на прислопський провал до південної Буковини. Якщо саме Мадяри удержували ще в X ст. звязки зі своєю східньою вітчиною, про що вже висше було згадано, тоді можна сміло твердити, що се діялося добре знаним



Бронзовий єпископський хрест з 1181. р.
(у збірках Нац. Музею у Львові).

Croix en bronze de l'an 1181, trouvée à Jaksmanyci
(Musée national ukr. à Léopol).



шляхом, одним із тих може кількох шляхів, що ними Мадяри самі прибули до своєї нової вітчизни.

Говорячи вже про шляхи через буковинські Карпати та Семигородські Альпи на схід, закінчимо огляд археології наших західних земель перерахуванням цих доріг, що вели тоді через Карпати в напрямі північ—південь та вказали тим тісніше історію й культуру Закарпаття з Галичиною в добу галицько-володимирського князівства.

Перша з цих доріг засвідчена літописними згадками вже щонайменше від XII ст., а пізніше документами з XIII ст. як головна польсько-угорська комунікація. Ця дорога, якої опис зберігся у т. зв. угорсько-польському літопису, виходила з Остригому на Дунаю і йшла південно-східними збічками Матри до р. Солоні, переходила відтак у долину долишнього Бодрогу, від Земпліну звертала на північ у долину р. Ондави, відтак р. Теплої, біля Пряшева наvertsала в долину р. Ториси, де вела крізь „польські ворота“ (*porta Poloniae*) в долину р. Попраду, відтак шмат дороги вздовж лівого берега р. Дунайця, а звідтам заvertsала на північний захід до Кракова. Пізніше шукав сей шлях коротшої дороги і йшов до Пряшева лівим берегом р. Гернаду через Абауйвар. В сей спосіб лучила отся дорога поріччя Тиси з краківською землею і нею йшли мабуть усі знані в історії воєнні походи з Польщі на Угорщину і навпаки.

Другий карпатський шлях, „путь на Бардіїв“ іпатського літопису з 1262 р., ішов тилицьким провалом до Бардієва над р. Теплою, а обертаючись там просто на південь, лучився в Пряшеві з першим шляхом.

Третя дорога зачиналася на північній боці Карпат „угорськими воротами“ іпатського літопису і вела вздовж р. Вислоку і Ясьолки на дуклянський провал. На закарпатським боці переходила вона відтак „руськими воротами“ (*porta Rusciae*) і йшла вздовж р. Ляборця в околицю Земпліну, а звідтам знову вздовж правого берега р. Бодрогу в південно-західнім напрямі до Будапешту.

Четверта дорога, „королівський путь“ галицько-володимирського літопису, вела з півночі вздовж Сяну до Перемишля, а звідтам, чи то вздовж Сяну чи то коротшою дорогою вздовж р. Вігору, до м. Сянока. Відси йшла дорога далше вздовж Сяну аж у долину р. Солінки, а відтак сею долиною до руського провалу. На закарпатському боці вела дорога далше долиною р. Ціроки аж до р. Ляборця, де певно лучилася з нашим третім

шляхом. Відхил сеї четвертої дороги ішов вздовж Сяну аж до його джерел, а відтак ужоцьким провалом через Карпати на південь у долину р. Ужа.

Пята дорога вела вздовж р. Стрия до Синевідська, а там вузьким вибоєм „Колодка“ у долину р. Опору, якою вела дальше на верецький провал, а за Карпатами долиною р. Ляторчі до Мукачева. По лаврентієвському літопису утікав сею дорогою на Угорщину 1015 р. галицький знязь Святослав перед Святополком київським і був по дорозі забитий. Названу його іменем могилу біля залізничного мосту на Опорі у віддалі 44 км. на південь від Стрия відвідував ще Оссовський у 1889 р. Тепер, після війни, по ній і сліду не стало.

Сема дорога вела вздовж Прута мабуть до яблоницького провалу, а там на горішню Тису і її долиною в околицю Мармароського Сиготу.

Осьма й остання дорога, про яку згадано вже висше, ішла вздовж р. Вишової на схід до прислопського провалу, а ним у південну Буковину.

Отже Карпати не станули непроходимим муром між двома частинами того самого народу. Навпаки, їхні провали звязали їх міцно до купи та станули для них тим, чим були на інших, низинних просторах наших земель ріки, а саме: природними шляхами з'єдинення окремих родів та племен в одну культурно-національну цілість, один великий український нарід.



Вибрані питання

(Analecta)

Степан Голубев,

один з найвизначніших дослідників історії Церкви на Україні.†

(В десяту річницю його смерті 1920 — 8. XI. — 1930.)

Історія Церкви на Україні се одна з найменше розроблених галузей української науки. Ще давніша доба нашої церковної історії (до Фльорентійської Унії) перестудіована порівнюючи добре, хоч переважно з російського й часом дещо суб'єктивного погляду (порів. нпр. велитенську працю Е. Голубинського) й переважно з зовнішнього боку (без розкриття внутрішніх, аскетичних та містичних, складників церковно-релігійного життя); що-ж до пізньої доби (по Фльорентійській Унії), справа з її дослідженням стоїть ще гірше: самих дослідів про сю добу розмірно значно менше, спроб систематизації сливе нема, а і в тих дослідях, які є, аж надто різко бе в очі суб'єктивізм, а часто й свідомо тенденційність дослідників. Дуже поверховно й слабо досліджена передусім доба від Фльорентійської до Берестейської Унії, хоч се якраз один з найцікавіших, переломових моментів нашої церковної й культурної історії, період зближення до Заходу й Риму, основаного на византійських засадах української Церкви й укр. культури. Далі, сама Берестейська Унія досліджена вже досить основно і всебічно. Але потім — ані історія зєдіненої греко-католицької Церкви ані історія незєдіненої Церкви на Україні не освітлена й до нині належним способом.

Одним із небогатьох поважних українських істориків, що спеціальну увагу звернули на дослідження пізньої української церковної історії (XVI—XVIII ст.) був професор київського університету св. Володимира й київської (православної) Духовної Академії Степан Голубев, який своїми капітальними працями прислужився головно до освітлення стану незєдіненої православної Церкви на Україні в першій пол. XVII ст., але чимало допоміг зясуванню церковної історії й попередньої доби (XVI ст.), а почасти й пізньої.

Голубев народився в 1849 р. Висшу освіту одержав у київській Дух. Академії, в котрій потім здобув ступінь доктора церковної історії і став професором сектознавства, а рівночасно також професором церковної історії в київському університеті.

Вже в 1870-их рр. Голубев зробився одним із діяльніших учасників українського культурного життя в Києві, був членом київської „Комісії для разбора древнихъ актѣвъ“, брав участь у виданню й редагуванню першої (церковно-історичної) частини „Архива юго-западной Россіи“¹⁾, співробітничав у знаменитім і довгий час єдинім на Вел. Україні українським органі-місячнику „Кіевская Старина“, приймав участь у „Обществѣ Нестора Лѣтописца“ та інших київських наукових товариствах ітд. Коли в 1882 р. російський язикознавець Соболевський спробував відновити на історично-лінгвістичних підставах гіпотезу Погодіна про великоруський характер старої Київської Руси (до XV в.!) та про прихід Українців у Київщину щойно в пізнішій часі, Голубев — разом з Антоновичем, Голубовським, Дашкевичем, Житецьким, Ор. Левицьким, Лучицьким, Мищенком, Науменком та ін. — рішучо виступив проти тенденційних російських гіпотез Погодіна-Соболевського, в обороні українського характеру старої Київської Руси²⁾.

Одною з перших помітніших церковно-історичних праць Голубева була невелика, але на свій час важлива розвідка про відношення київського митр. Петра Могили до Унії (в київським „Руководствѣ для сельскихъ пастырей“, видаванім при київській (православній) Духовній Семинарії, т. I, 1879 р., чч. 2, 5, 6, 14). Тепер, особливо по недавнім виході у світ праці Е. Шмурла „Le Saint-Siège et l'Orient Orthodoxe Russe, 1609—1654“³⁾, в якій знаходимо нові й дуже цінні матеріали про уніоністичні нахили й пляни славного київського православного митрополита, — згадана розвідка Голубева вже не має особливого значіння, але в тім часі вона мала не аби-яку вартість і інтерес.

Найзначніша праця Голубева се його монументальний двох-томовий твір „Кіевській митрополитъ Петръ Могила и его сподвижники“ (т. I — Київ, 1883 р., т. II — 1898 р.; мав бути й III-ій том, але зайнятий іншою працею, Голубев його написати чи принаймні закінчити не зміг). Разом сі два томи мають коло 2000 стор. in 8^o; половину з того становлять архівні матеріали, серед яких є незвичайно цінні й важливі для української церковної історії XVI—XVII ст. Ся праця Голубева охоплює властиво сливе цілу історію незєдненої Церкви в першій пол. XVII ст., подає чимало

¹⁾ „Архивъ юго-зап. Россіи“ се, по вислову проф. Дм. Дорошенка, „многоважна й просто-таки незамінима в нашій історіографії публікація“. Крім Голубева, в виданню „Архива“ брали участь Антонович, Владимирський-Буданов, М. Грушевський, Довнар-Запольський, Іванішев, Каманін, Т. Лебединцев, Ор. Левицький, І. Новицький, М. Стороженко, С. Терновський.

²⁾ Пізнійше проти гіпотези Соболевського виступили ще язикознавці Ягіч, Кримський, Колеса, відома дослідниця укр. історії (Велокороска з походження) Єфименкова, визначні російські історики Платонов, Пресняков та ін., російський археолог Спіцин ітд. В обороні гіпотези Соболевського виступив був лише славний російський лінгвіст і літописознавець, тоді ще молодий дослідник Шахматов, але пізнійше він рішучо змінив свій погляд і сам обстоював український характер старої Київщини.

³⁾ Див. про неї рец. М. Чубатого: „Богословія“, 1930, т. VIII, кн. 1.

матеріалу до історії греко-католицької Церкви в тім часі й кидає світло також і на попередню історію української Церкви (перед Берестейською Унією). — Почасти підсумком, почасти доповненням до сеї великої праці була розвідка Голубева „Западно-русская церковь в эпоху Петра Могилы“ („Кіев. Стар.“, 1898, I—VI).

Другою капітальною працею Голубева є його „Історія Київской Духовной Академіи“ (Київ, 1886), що стала основою дальших студій над історією освіти на Україні. В сій праці також знаходимо багато відомостей і матеріалів, що безпосередно відносяться до української церковної історії. Продовжуючи далі студії над історією духовної освіти на Україні в XVI—XVIII ст., Голубев опублікував ще низку статей і заміток (нпр. „Очерки изъ истории Киевской Духовной Академіи XVIII ст.“ (К. Ст., 1888, т. 25), розгляд праці Харламповича „Зап.-русскія школы XVI и XVII вв.“ ітд.)

Велику вартість становлять історичні матеріали, видані Голубевим: згадувані вже „Матеріали для історії зап.-русской церкви“ (видані як додаток до його праці про Петра Могилу та його сподвижників), „Кройника...“ Теодосія Сафоновича, написана в 1672 р., перша спроба загального огляду української історії (приготована Голубевим до друку в вид. Київської Археологічної Комісії), „Помянникъ Киево-Печерской Лавры конца XV — нач. XVI в.“ („Чтенія О-ва Нестора Лѣтописца“, кн. б) ітд.

Церковно-історичні праці Голубева внесли дуже багато нового світла в мало досліджену історію Церкви на Україні XVI—XVII, а почасти й XVIII ст.¹⁾ й багато причинилися до більш критичного й об'єктивнішого трактування української церковної історії. Річ зрозуміла, що ніякий історик ніколи не може бути вповні безстороннім. Знаємо у світі лише одну історію цілком об'єктивну й правдиву — історію біблійну, правдомовність і безсторонність якої в характеристиці й оцінці історичних діячів часто аж дивує: ніде й ніколи нпр. не видно там навіть спроби промовчати або затушувати помилки, гріхи й злочини найсвітліших історичних героїв. Всяка-ж інша історія, як і всякий людський твір, не досконала й не вільна від особистих уподобань і симпатій історика, особливо коли історик не тільки ногує, але й оцінює історичні факти. Певна сторонність часто мимовільно й зовсім непомітно для дослідника закрадається до його творів. І чим глибше й ліпше історик проникає в досліджувану ним сторінку минулого, чим більше він її відчуває, тим ліпший і живійший стає виклад історичних подій, і рівночасно тим лекше може зійти на манівці сторонничости й навіть тенденційности. Наша церковно-історична наука часто хибує скрайньою сторонністю, а не раз і тенденційністю. Але метою науки є, розумі-

¹⁾ Згадаємо тут ще нпр. такі його статті: „Гедеонъ Одорскій“ (Тр. КДА., 1900, т. III), „Объяснительные пункты по истории западно-русской церкви“ („Изборн. Київскій, посвящ. Флоринскому“, К., 1904) ітд.

ється, в міру можливости звільнитися від усякого суб'єктивізму й тенденційности, і деякі з українських церковних істориків, нпр. Пелеш серед греко-католиків або митр. Макарій Булгаков і Голубев серед незєдинених, хоч і не зовсім і не завжди, визволяються від певного суб'єктивізму, але ніде й ніколи не допускаються свідомого перекичування історії, свідомо тенденційного освітлення або замовчування того, що їм не подобається ітп. Досить порівняти праці Кояловича й Голубева або Пелеша й Ліковського, щоб оцінити порівнюючу об'єктивність і безсторонність Пелеша або Голубева¹⁾. Розуміється, і в творах Голубева знайдуться місця, які дещо разитимуть католицького читача, часом задля способу викладу, задля зворотів, часом може й неслухно, але часом безперечно через певну несвідому для самого Голубева його сторонність. Але відносно праці його мусимо признати в великій мірі об'єктивними. Голубев *переважно* вміє панувати не тільки над досліджуваним матеріалом, але й над своїми особистими поглядами та симпатіями. Богато допомагає тому „насихність“ його праць документальним матеріалом. У Голубева нема тої балакучости, яка часом так разить нпр. у знаного російського історика Церкви Голубинського. Виклад Голубева стислий, постійно опертий на джерельнім матеріалі і яскравий. Серед православних (незєдинених) дослідників української церковної історії (в добі по Фльорентійській Унії) Голубеву по справедливости належить перше місце, після автора мнотомової „Исторіи русской церкви“ (з якої томи III, IX, XI призначено саме згаданий добі укр. церковної історії) митр. Макарія Булгакова (*1816 †1882), але з методологічного погляду праці Голубева, розуміється, перевищують Макарієві. Від написання найголовніших творів Голубева („Кіевській митр. П. Могила и его сподвижн.“, „Ист. Кіев. Дух. Академіи“) пройшло вже 30—50 років, та вони й досі лишаються одними з найважніших, основних творів в українській церковно-історичній науці й, особливо при досліді над історією незєдиненої української Церкви XVII ст. та історії української духовної освіти, без творів Голубева не можливо зробити ні кроку.

Спеціально треба підчеркнути історично-ідеологічне значіння наукових праць Голубева. Як відомо, в українській історичній науці від часів Костомарова панував досить довго т. зв. „народницький“ напрям, якого найяскравішими репрезентантами були, крім Костомарова: Ол. Лазаревський, Вол. Антонович, Ол. Єфименкова, Орест Левицький, а пізніше (більш помірковані):

¹⁾ Ми вказуємо тут для порівняння на твори учених дослідників, які змагає до об'єктивности; бо і Коялович і Ліковський щиро намагалися бути цілком безсторонніми. Коли порівняти працю еп. Ліковського з творами деяких інших польських істориків, треба сказати, що вона відрізняється від них, як світ від темряви. Так само й працю Кояловича ділить ціла безодня від таких нпр. науковолідібних писань, як „Хрещення українського народу“ Івана Огієнка (професора правосл. богосл. відділу), де містяться просто памфлети проти католицтва. Та, мимо всіх старань, ані еп. Ліковському ані Кояловичеви далеко до такої об'єктивности, яку бачимо у Пелеша або в Голубева.

Мих. Грушевський (в політичній історіографії), Дм. Багалій, Рост. Лашенко (почасті), Ол. Мицюк, Мик. Чубатий та ін. (останніми часами до народницького напрямку схилився начебто й Ст. Томашівський). Історики народницького напрямку вважали основною національною ознакою українського народу та української історії „вільну стихію“, нахил і змагання до необмеженої свободи, до ультра-демократичного ладу, нехить до твердої влади, до міцного порядку, до єдиндержавства і навіть до державної творчости. *Політичний ідеал Українців*, на думку народників, *се добровільні товариства, звязані не більше того, скільки вимагала потреба, й міцні настільки, наскільки їх існування не шкодить правам особистої свободи*¹⁾. Основними, національними рисами українського церковного життя „народники“ вважали: 1) *широку й рішачучу участь світських людей у кермуванні Церквою*, 2) *соборноправність*, себто очолювання Церкви на Україні собором з участю не тільки єпископів, але і єпископів і мирян, 3) *широкий розвиток виборної засади* — виборність всіх духовних осіб — від митрополита до дяка, словом найдалше ідучий „церковний демократизм“. Все, що відповідало в українській політичній та церковній історії поглядам народників, усі прояви „вільної стихії“, демократизму та анархії в політичній і церковній життю, народники жадібно ловили й спинялися на них з особливою увагою та симпатією, хочби ті „прояви“ вели до повного занепаду держави, Церкви і взагалі всякого ладу²⁾.

„Народницькі“ церковно-історичні погляди почасті уже проглядають в Антоновича („Объ Унії и состояніи Православной Церкви въ юго-зап. Россіи съ пол. XVII до конца XVIII в.“ — „Арх. юго-зап. Россіи“, ч. 1, 1870) та Ол. Єфименкової („Южно-русскія братства“ — „Слово“, 1880, X—XII), але розвинули їх головню Орест Левицький у своїй — дуже цінній на вступі, але хаотичний у дальшому — розвідці „Внутреннее состояніе апарусской Церкви въ польско-литовскомъ государствѣ въ концѣ XVI ст. и унія“ — „Арх. юго-зап. Россіи“, ч. I, т. VI, 1884) та Г. Маркевич у ст.: „Выборное начало въ духовенствѣ въ древне-русской, преимущественно юго-западной церкви до реформы Петра I“ („Труды КДА“, 1871). Ореста Левицького й Маркевича почали наслідувати, а то й просто переписувати (як то нпр. зробив Кир. Студинський у своїй „Пересторозі“³⁾) інші дослідники і наслідують деякі й до нині, ігноруючи поступ і досягнення української церковно-історичної науки за останне півстоліття. Скрайнім і в багатьох точках абсурдним висловом церковно-історичного „демократизму“ був сумної памяти „науковий доклад“ Ів. Огієнка про основні засади українського цер-

¹⁾ Див. знамениту статтю Костомарова: „Двѣ русскихъ народности“ („Основа“, 1862, кн. 3).

²⁾ Порів.: М. Грушевський. Українська партія соціалістів-революціонерів та її завдання. „Борітеся-поборете“. Відень, 1921, ч. 1, с. 12.

³⁾ Порів. рец. М. Грушевського на „Пересторогу“ К. Студинського — в „Зап. НТШ“, т. XII, 1896. кн. IV, сс. 21—30.

ковного устрою (1929 р.), який викликав у свій час багато галасу¹⁾.

Та вже в другій пол. XIX ст. народницька історична ідеологія зустріла гостру реакцію й критику з боку Драгоманова й Куліша, які протиставили народництву соціологічно-еволюційне розуміння історії. Зокрема Драгоманів і Куліш виказали брак історичної перспективи й незрозуміння історичної еволюції в писаннях істориків-народників і тим способом підготували ґрунт для нового національно-державницького напрямку в українській історіографії. Нині, поза межами Радянщини (де обов'язує всіх істориків „марксо-ленінське розуміння“ історії) серед українських істориків панує безперечно національно-державницька течія, до якої належать Дм. Дорошенко, Мірчук, Липинський, Крип'якевич, Кревецький, Терлецький, Залозецький, Оляничин та ін.²⁾

Та ще перед створенням національно-державницької течії в загально-історичній науці, українська церковна історіографія визволилася від панування тенденційної „народницької“ інтерпретації історії церковного життя на Україні, і се головню завдяки працям Ст. Голубева й Мих. Грушевського (останній, мимо своїх помірковано-народницьких поглядів на політичну історію України, в освітленню церковної історії рішуче відкинув „демократичне“ викривлювання історії церковного устрою на Україні³⁾). У своїй великій праці „Кіевській Митрополитъ Петръ Могила и его сподвижники“ (головню в II томі) Голубев яскраво й цілком об'єктивно представив розвиток церковного устрою в київській (православній) митрополії в XVI та 1-ій пол. XVII ст., розстріє церковного життя на Україні (та на Білорусі) напередодні Берестейської Унії, спробу рятування церковного ладу за допомогою церковних братств, їх безсумнівні заслуги на культурній ниві і в деяких інших ділянках життя й рівночасно дуже негативні чи просто негатиє згубні наслідки надмірно розвиненого (з 1590-их років) впливу братств і вгагалі світських людей на кермування православною Церквою на Україні й Білорусі.

„Без сумніє, братства — каже Голубев — принесли православію в сій добі послуги, які не дасться обрахувати, але безперечно також, що все більший розвіє змагань братчиків до повної автономії в церковних справах, признання над собою єрархічної залежності від самого тільки константинопільського патріярха до скрайніх меж зменшувало владу й значіння власних єрархів... Ослаблення-ж єпископської влади й пануючий вплиє мирян у справах церковних — уже й самі собою яєвища антика-

¹⁾ Порів. звіт в „Sprawach Narodowościowych“ (1929, II), „За Свободу“ (1929, ч. 25 і 26), „Новій Зорі“ (1929, ч. 16 і 17), „Укр. Ниві“ (1929), „Воскр. Чгеніє“ (1929), та ін.

²⁾ Порів мою ст.: „Украинская историческая литература послѣдних лѣтъ“ („На чужой сторонѣ“, т. XII, 1925).

³⁾ Порів. цитовану рецензію М. Грушевського на „Пересторогу“ Студинського; див також: Іст. України-Руси, т. V, с. 461—462.

нонічні — були тим більше небажані, що їх супроводили сумні для Церкви наслідки. Досить згадати, що в деяких парохіях (внаслідок панування мирян у кермуванні Церквою) були священниками двоєженці, люди неморальні й іноді навіть *такі, що не мали священничого посвячення*. Удатний вибір братствами кількох гідних духовних осіб не рекомпензував зазначеного розстрою в Церкві, тим більше, що ці особи підпорядковані були виключно контролі своїх виборців... На іншому місці Голубев знову писав: „З кінця XVI ст... надзвичайно зросло значіння братств у західно-руських (тобто українських та білоруських) краях і внаслідок того збільшилося значіння мирян у справах Церкви, — участь, яка переходила дозволени межі й поширювалася іноді аж до підпорядкування духовних осіб владі людей світських, — явище се, очевидно, було ненормальне й у дальшім своїм розвитку мусіло привести до дуже сумних наслідків“¹⁾.

Сю характеристику церковного розстрою внаслідок надмірного зросту в кінці XVI — та на поч. XVII ст. світського впливу на кермування православною Церквою Голубев висловлює не апріорно, як робили народники оповідаючи про „засади“ українського церковного життя, але виводить з наведених ним численних документальних матеріялів. Досліди Голубева над історією церковного устрою наочно виказали хибність тверджень „народників“. З його дослідів ясно випливає: 1) що ніякого „демократизму“ в церковнім життю на Україні в XVI—XVII ст. ні перед Берестейською Унією ні потім не було, 2) що братства, в яких гуртувалася лише частина суспільства, здобули значний вплив на кермування церковними справами щойно в 1590-их роках, 3) що вплив того надмірного розвитку участі світських людей у кермуванні Церквою був дуже шкідливий.

Сі погляди Голубева прийняв цілому і Мих. Грушевський і еп. Едвард Ліковський і інші дослідники, не засліплені „народницькими“ та „соборницькими“ тенденціями. Словом, церковно-історичні праці Голубева разом з церковно-правничими студіями російського каноніста Суворова, який мав великий вплив на розвиток церковно-правничої та церковно-історичної ідеології на Вел. Україні, багато прислужилися до перелому української церковно-історичної ідеології, до звільнення української церковно-історичної науки від навіяних у значній мірі лібералізмом і протестанством „народницьких“ ідей, в сути своїй ворожих католицтву²⁾, й до підготування нових напрямків, які нині панують в українській церковній історіографії та каноністиці³⁾.

¹⁾ Голубевъ, Київській Митроп П. Могила и его сподвижники, т. II. вступ, сс. IV—V; сс. 500 й слл.; див. також: т. I, сс. 111—115 і слл.; 122 та ін. Докладніший перегляд поглядів С. Голубева на розвиток церковного устрою київської митрополії в XVI—XVII ст. я подав в статті: „Участіє свѣтскаго елемента в церковном управленіи, выборное начало и „соборность“ в Киевской Митрополіи в XV, XVI і XVII вв.“ („Воскр. Чтеніе“, 1930, чч. 22, 23, 26, 27, 33, 34, 35, 36, 38).

²⁾ Не зайвим буде зазначити, що прихильники демократичного „соборництва“ та „народницької церковно-історичної ідеології“ се переважно най-

Крім церковно-історичних праць, Голубев, яко професор сектознавства в київській (православній) Духовній Академії, працював і в ділянці сього свого другого фаху, хоч і з меншою енергією, ніж над історією Церкви та духовної освіти на Україні. В кожнім разі, його праці по сектознавству не здобули того признання, авторитету і впливу, як його твори церковно-історичні. Російська богословська критика закидала йому навіть полемічно-пристрасну примітивність у творах по сектознавству. Та ся оцінка безперечно була несправедлива. Голубев з цілковитою рішучістю осуджував сектанство й викривав його негативні сторони, виказуючи нпр., що „лицемірство се основна риса наших містичних сект“ (як каже наголовок одного з його творів, вид. у Петерб. в 1914 р.). Тимчасом у російській і східно-українській науці вже в 2-ій пол. XIX ст., й особливо з поч. XX ст. поширилися досить ліберальні погляди на сектанство. Так нпр. уже Орест Новицький (вихованець київ. Дух. Академії, проф. київ. університету, * 1806, † 1884) у своїй праці „Духоборы, ихъ історія и вѣроученіе“ (К. 1832, 2-е вид. — 1882) дуже світлими рисами змалював один із значніших напрямків сектанства в Росії — т. зв. „духоборство“, яке цілком ухилилося по сути не тільки від усякої церковности, але й від християнства. Пізніше — відомий історик української Церкви І. Малишевський, проф. київ. Дух. Академії (* 1827 † 1897), писав, що „в основі релігійного сектанства лежить змагання до самовиховання й самоосвіти“. Подібно-ж і сучасний київський учений, теж проф. київ. Дух. Академії, Микола Фетисов (нині головний ідеолог українського „піменівського“ обновленства) підносив „ширу сторону“ сектанства, підчеркуючи в нім мотив „релігійного шукання шляху або правди життя“, щирі змагання до „вирішення віковичних питань людського духа про Бога, правду, життя“; він бачив у сектанстві „історію своєрідної, примітивної філософії руського народу“. Другий сучасний учений, б. професор київ. Дух. Академії, о. Ф. Титов (знаний дослідник укр. церковної історії) теж почасти ніби оправдував сектанство, підносячи, що секти „відколотися від пануючої Церкви тому, що не знайшли в ній здійснення ідеалів свого спасіння й святости“ ітд. Світські-ж сектознавці в Росії та на Вел. Україні, нпр. Трохим Зіньківський (автор твору „Штунда — національна релігія українського народу“), Варв. Ясевич-Бородаєвська, О. Пругавин, Вол. Бонч-Бруєвич (видавець творів Сквороди, якого він старався представити одним із родоначальників сектанства в Росії) та ін., малювали сектанство як „світле явище“, яко „прояв зна-

більші серед православних противники католицизму, що зрештою й цілком природно, бо демократичне „соборництво“ стоїть у повній суперечности з наукою католицької Церкви й тому вбачає в католицизмі свого найбільшого ворога.

³⁾ Про сі напрями див. — в нарисі: „Проф. Микола Суворов, найбільший російський каноніст, та його вплив на розвиток української церковно-історичної й церковно-правничої науки“.

менного іdealізму російського (згл. українського) народу“, як змагання до „визволення від пут церковного передання“ шляхом „раціональної оцінки“ старих релігійних традицій і церковно-культових форм, як глибоко-ідеальний реформаторський зрив до „оновлення“ всього народно-суспільного ладу на „висших релігійних засадах“ ітп. — При пануванні таких поглядів на сектанство, безкомпромісово-церковницька критика розкладових сектанських струй видавалася „пристрасною“, „реакційною“ й „примітивною“. Та ясна річ, що Голубев, не спокусившись „народницькою“ ідеологією в оцінці церковної історії, лишився вільний від аналогічного ліберально-демократичного підходу й до сектанства, сього ніби-то „широ-народнього релігійного руху“. Негативно оцінюючи розкладові, антицерковні явища в минулому, з тим більшою рішучістю осуджував Голубев сучасне сектанство, яке розкладало основи всякого церковного й державного ладу й промошувало дорогу большевизмови, з яким, принаймні, деякі сектанські рухи безсумнівно звязані спільним масонським проводом (звертає увагу нпр., що найбільший апольоет сектанства Бонч-Бруєвич з приходом до влади большевиків зробився одним із значніших большевицьких достойників, секретарем ради народніх комісарів ітд.; подібних разячих прикладів можна-б навести багато). В науці сектознавства Голубев держався тих самих засад, що й у церковно-історичних дослідях. Значіння його праці в сій ділянці менше, ніж в українській церковній історії, очевидно, менше почасти й через те, що головну увагу його забирали історичні досліді, але й за його творами по сектознавству треба признати ту-ж саму ідеологічну вартість послідовно-церковницького трактування релігійно-церковного життя — як у минувшині, так і в сучасности.

В. Зайкин.

Огляди й оцінки (*Conspectus et recensiones*)

Alexius Petrani, S. Th. Dr.: De relatione iuridica inter diversos ritus in Ecclesia catholica. Taurini — Romae MCMXXX. ст. 107. 8^o.

Католицька Церква, при своїй єдності науки, є богата в різні обряди, якими християнські Церкви, об'єднані з Апостольським Престолом, звершують богослужбні чинності, користаючи з особливого єрархічного устрою, управи й дисципліни, питомим даному обрядові. Квестія правних взаємовідносин різних обрядів католицької Церкви — є вдячною і цікавою темою до наукової праці. Нею якраз занявся шан. автор, послугуючися при праці, як сам се у вступнім слові зазначає, булляріями римських папів, декретами й рескриптами римських конгрегацій, а передусім св. Конгрегації для Поширення Віри та конституціями й іншими писаннями папи Венедикта XIV.

Праця поділена на дві часті, з яких першу можна назвати теоретичною, а другу практичною. В першій, теоретичній часті подає автор короткий історичний начерк розвою різних обрядів в католицькій Церкві, статистичне зіставлення східних обрядів щодо чисельности приналежних до даного обряду вірних і території, на якій вірні даного обряду мешкають, та опрацьовує засадничі квестії в обрядових справах, а саме про компетентну власть для нормування справ східних обрядів, становище Апостольського Престолу до східних обрядів, який обряд є питомим для вірного, про зміну обряду, про перехід з латинського обряду на східній, про перехід зі східнього обряду на інший обряд, про церковних зверхників, компетентних до управи вірними різних обрядів.

В другій, практичній часті, яку автор затитулював „*De mutua accommodatione rituum in conficiendis, ministrandis ac suscipiendis sacramentis*“ присвячує автор один параграф заборони змішування обрядів при виконуванні богослужбних чинностей та юрисдикції над вірними, а другий порядкови, який слід зберігати при подаванню св. Тайн, а опісля, переходячи по черзі сім св. Тайн, подає канонічні приписи, які під обрядовим оглядом нормують звершування, подавання та примання св. Тайн, — вкінці подає канонічні приписи, що відносяться до зберігання свят та постів.

Вже сам реєстр обговорюваних квестій в праці о. Петра-нього вказує, що вона може служити з одної сторони для необзнайомлених добрим введенням у справи міжобрядових взаємовідносин, а з другої сторони може бути практичним підручником для католицьких священників, що працюють на терені різних обрядів католицької Церкви та знаходяться нераз у потребі обслужити вірних чужого обряду.

Ся праця цікава і для нас, Українців, тим, що в ній знаходиться багато квестій, рескриптів та рішень Апостольського Престолу, які торкаються нашого, українського обряду.

Досить багато місця присвятив автор квестії переходу Українців на латинський обряд (ст. 28—32), якого історичний начерк подав з повною об'єктивністю в параграфі „De mutatione proprii ritus“.

В ньому автор, цитуючи *Collectio Conciliorum Lacensis*, т. II, ст. 559 d, 602 a, 601 d, 603 b, пише, що багато Українців (*Rutheni*) перейшло на латинський обряд в часі після Фльорентійського Собору, а передусім в XVIII ст. Переходови сприяла та умовина, що він не був заборонений ані ніякою постановою Фльорентійського Собору ані буллею, що її видав папа з нагоди Берестейської Унії. Українці, які лишилися вірними своєму обрядови, предкладали Апостольському Престолови часто свої жалоби з того приводу. Під їх впливом папа Урбан VIII хотів декретом св. Конгрегації для Поширення Віри з 7. лютого 1624 заборонити всім Українцям перехід на латинський обряд. Та сьому декретови спротивився польський король Жигмонт III. Він, погоджуючися з заборонаю переходу на латинський обряд для духовних осіб зпоміж Українців тому, що їх потреба для унійної праці, спротивився загальній забороні для всіх Українців, якою булиб обняті і миряни, наводячи характеристичний на ті часи мотив, що не можна з чистою совістю забороняти переходу на певніший і ліпший обряд (*quia securiorem et meliorem ritum nemo tuta conscientia imprediri debeat*), яким мав бути латинський обряд. Задля спротиву польського короля папа приказав на конгрегації 7. липня 1624 обмежити попередній декрет з заборонаю переходу на латинський обряд згідно з інтенціями польського короля тільки до духовних осіб серед Українців (ст. 28, 29). Папа Венедикт XIV, мабуть під впливом жалоб і просьб українських єпископів, носився з наміром видати декрет, яким би був заборонений перехід на латинський обряд не тільки духовним особам зпоміж Українців, але й мирянам. Про той свій намір писав папа до двох польських єпископів. Та сього наміру він не здійснив ніколи задля спротиву польського короля й латинських єпископів. „*Sed — ut ait collector (sc. Collectionis Conciliorum Lacensis) — Summus Pontifex hoc finale decretum numquam edidit, quia rex et episcopi latini restiterunt*“ (ст. 29). — Перший папа Климент XIV 1774 р. видав заборону переходу на латинський обряд для всіх Українців (отже не тільки для духовних осіб!), що були під російським пануванням, а опісля аналогічну заборону видав папа Пій VII 1802 р. для Українців з Галичини: в обох випадках самовільний перехід на латинський обряд без диспензи Апостольського Престолу був заборонений. Ту заборону потвердив папа Григорій XVI 1841 р. в посланню до Галицького Митрополита для Українців; її відновлено опісля умовою (*concordia*) між українським і польським Єпископатом, потвердженою папою Пієм IX 30. вересня 1863. В конкордії говорилося: „*Quilibet in suo ritu*

nativo permanere tenetur, et arbitrarius... transitus denuo ac severissime prohibetur, et quocumque modo ad effectum deductus irritus ac nullus declaratur. Quare nemini absque obtenta Sedis Apostolicae facultate ex uno ad alterum ritum transire liceat“.

При зіставленню східніх обрядів присвячено один уступ Українцям (Ruthenis). Число всіх Українців-католиків подане 4,993.148; та воно не є вповні точне, бо Українців-католиків в Європі й Америці начисляють поперх 5 мільонів.

Совісно призбираний обильний джерельний матеріал робить книжку цікавою для кожного та цінною для тих, що цікавляться міжобрядовими взаємовідносинами.

о. Др. Лев Глинка.

Dr. Alfred Wikenhauser: Der Sinn der Apokalypse des hl. Johannes. Münster in W. 1930. Aschendorffsche Verlangsbuchhandlung. ст. 40. 8°.

При нагоді обняття катедри Н. Завіту на фрібурзькім університеті 1930 р., виголосив проф. Вікенгавзер промову про змісл і поділ Апокаліпси, сеї пророчої новозавітної книги, що є своїм змістом найбільш неясною з усіх пророчих книг. Ся інаугураційна промова вийшла окремою відбиткою, яка заслугує тим на увагу, що в ній дає автор нову спробу пояснення зміслу Апокаліпси.

Автор вважає Апокаліпсу продовженням жидівської і прахристиянської есхатології та ставить її в стислу звязь з есхатологічною бесідою Христа (Мт. 24—25). Він доказує, що будова Апокаліпси є в своїх основах та сама, що й будова Христової бесіди. Есхатологічна драма св. Івана складається з трьох актів, подібно як і бесіда Христа. Перший акт (гл. 5—11) становлять катастрофи, що попередять остаточний кінець світа (війна, землетруси, голод і т. д.). Другий акт (гл. 11—20) становлять страшні переслідування громади вірних антихристом і його пророком. Третій акт (гл. 20—22) відіграє сам Христос, що прийде в славі і силі.

Другу часть бесіди присвячує проф. Вікенгавзер розвязці двох найважніших апакаліптичних питань: кого належить розуміти під апокаліптичним звірем, означеним числом 666, і як пояснити 1000-літнє царство, що буде при кінці віків. Одно і друге питання старається автор розвязати також при допомозі есхатологічних жидівських і прахристиянських поглядів. Під звірем розуміє — на гадку автора — св. Іван римське царство, назване вже у Даниїла четвертим звірем і залізною частиною статуї, поваленої каменем, що котиться згори. Рабінська традиція, четверта книга Ездри й шесте видження Варуха як також ап. Павло в листі до Солунян (2 Сол. 2, 3) і Варнави (4, 2) вказують своїми натяками на римське царство. Небезпечно було по імени назвати римського цесаря-гонителя і тому укрити його св. Іван під числом 666, яке втаємничені християни добре розуміли. З уваги на згадану традицію є автор рішучим приклонником історичного викладу загадки про апокаліптичного звіря. Він підчеркує сей світогляд проти новіших спроб деяких німецьких біблістів (Льомаєра і Сікенбергера), які видять в апокаліптичнім звірі втілення якоїсь надісторичної демонічної сили (ст. 23).

Ідея тисячелітнього царства, оперта на Єремії, являється у св. Івана вже виспеціалізованою на християнський лад, як царство універсальне й вічне, котрого тисячне число має тільки схематичне, а не буквальне значіння. Воно належить всім праведним, а в особливий спосіб мученикам. Остат, відкидаючи хіліанізм в якійнебудь, навіть тертуліанській і кипрянській формі, старається автор розвязати сю другу апокаліптичну загадку.

Треба признати, що коротка ся бесіда вносить много світла в загадочну Апокаліпсу, яка саме задля небезпеки хіліазму не була принята на Сході в перших чотирьох століттях між канонічні книги св. Письма.

о. А. Іщак.

1. Κωνσταντίνος Μ. Ραλλής: ἘΧΧΕΙΡΙΔΙΟΝ ΤΟΥ ἘΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΟῦ ΔΙΚΑΙΟΥ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ἙΛΛΑΔΙ ἸΣΧΥΝ ΑΥΤΟΥ. Τεύχος πρῶτον. Ἐν Ἀθήναις. 1927. ст. 275, 8^о.

2. Dr. Bolesław Wilanowski: **Rozwój historyczny procesu kanonicznego.** Tom I. Proces kościelny w starożytności chrześcijańskiej, Rozprawy Wydziału III-go Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Wilnie. Tom III. Wilno 1929. стор. XI + 399, 8^о (вел.).

3. G. V. Vernadskij: **Die kirchlich-politische Lehre der Epagoge und ihr Einfluss auf das russische Leben im XVII Jahrhundert.** Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher. VI Band. Athen 1928. стор. 119—142.

1. З упадком російської держави, в котрій, як відомо, церковно-правнича наука стояла на високому рівні, почався сильний занепад у православних незєдинених краях церковно-правничих дослідів. На протязі останніх дванацяти років можна занотувати лише декілька дійсно визначних появ з обсягу незєдиненої православної церковно-правничої науки. До таких появ належить, між іншим, видання чотирьох загальних курсів православного церковного права, а саме: нове, значно розширене посмертне видання знаного курсу єпископа Никодима Милаща (†1915) „Православноцрквено право“ (Београд 1926), з важними додатками Р. Казимировича й Н. Глубоковського (про сучасний устрій незєд. православних Церков), під редакцією Р. Казимировича, далі: „Die Verfassung der bulgarischen orthodoxen Kirche“ (Zürich 1919) і „Die Verwaltung der bulgarischen orthodoxen Kirche“ (Halle 1929) професора софійського (болгарського) університету протопресвитера Степана Цанкова, „Черковно право“ професора тогож університету Степана Бобчева (Софія 1917¹) і згадана вгорі праця професора атенського університету Конст. М. Ралісса „Ἐχχειρίδιον τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου κατὰ τὴν Ἑλλάδι ἰσχύον αὐτοῦ“ (т. I, Атени 1927²).

Курс проф. Ралісса помітно відрізняється від російських та складених переважно по російським взірцям південно-словянських підручників і курсів церковного права. Передусім кидається у вічі відмінна система та розклад матеріалу й інші методи дослідження й викладу. Під той час, коли російські та південно-словянські курси церковного права як найдокладніше узгляд-

¹) В 1919 р. той сам автор видав ще в двох книжках „Каноническо право“ (Софія, 1919). Згадане в горі „Черковно право“ се є властиво доповнена та поліпшена перерібка сього „Канонич. права“.

²) Нещодавно мав вийти ще один загальний курс правосл. церковного права в Румунії (румунською мовою). Курсу сього одначе, на жаль, нам бачити не довелося.

няють історичний розвиток церковного устрою та церковно-правних норм і всі інститути церковного права розглядають передусім з історичного погляду, Ралліс дає в своїм курсі догматичний огляд церковного права, майже не зупиняючись на історії. Лише при огляді взаємовідносин Церкви й держави та ще почасти при розгляді соборів і синодів атенський учений подає певні відомості з обсягу історії церковного устрою. Розуміється, з погляду наукового, се виключення історичного матеріалу з курсу Ралліса обнижує вартість і науковий інтерес його праці, — але з погляду практичного робить його книжку навіть зручнішою й кориснішою, бо влекшує пізнання сучасного грецького церковного права.

Щодо розподілу матеріалу, з сього погляду його праця видається досить дивною, бо питання, які прийнято звичайно розглядати на початку загальних курсів, нпр. про ідею, завдання й систему церковного права та про джерела церковного права, він переносить на самий кінець сього курсу, і навіпаки — питання про взаємовідносини Церкви й держави (котре найчастіше розглядають автори загальних курсів церк. права наприкінці, а в кожному разі не на самім початку) Ралліс розглядає у вступі.

Ціла його праця складається з двох томів, з котрих досі вийшов лише перший. В сім першій томі він розглядає передусім взаємовідносини Церкви й держави, далі вселенські та „помістні“ собори й постійні синоди, організацію епархій та парохій і різні питання про духовенство, далі церковне карне право та церковний судовий процес, організацію монашества і вкінці церковне маєткове право. — В кожному разі, розподіл матеріалу досить дивний. Та ще дивніший має він бути в II томі, де автор має обговорювати питання про св. Тайни й особливо про Тайну священства, про супружжя й супруже право, далі про ідею, зміст і систему церковного права, і на останку — про джерела церковного права.

Ті сторінки, на яких Ралліс говорить про основні питання загального церковного права, нпр. про різні системи взаємовідносин між Церквою й державою, які існували давніше і які існують тепер, йому не дуже вдалися. Зокрема освітлення взаємовідносин католицької Церкви зі світською владою вийшло зовсім хибне й невдатне, але такими основними питаннями загального церковного права Ралліс займається в своїй праці дуже мало. Його головне завдання — освітлення існуючого (діючого) церковного права грецької держави, і се завдання він виконує як найкрасше, даючи дійсно дуже добрий, докладний і яскравий огляд сього права.

Замість історичного освітлення розвитку різних інститутів церковного права в курсі Ралліса знаходимо докладне освітлення й узасаднення їх на підставі канонів і пізнішого церковного законодавства, — і те й друге автор знає знаменито. Се використання давнішого й новішого церковного законодавства та постійні відсилачі до нього (котрих звичайно бракує у більшості авторів загальних оглядів православного церковного права) без сумніву сильно збільшують вартість книжки. Та рівночасно відчувається якраз вся незручність обраного Раллісом пляну його праці: щоби орієнтуватися як слід в його відсилачах на церковне законодавство й у самім церковнім законодавстві, читач його праці потребує передусім добре знати се законодавство (серед якого чимало є й таких норм, які є незнані поза грецькими Церквами і тому часом не відомі навіть фаховим слов'янським дослідникам правосл. церковного права); тимчасом огляду сього законодавства Ралліс у I-ім томі зовсім не дає, а щойно має подати такий огляд наприкінці II-го тому (досі ще не видано!).

Найліпші розділи в курсі Ралліса присвячені центральному, синодальному церк. управлінню, й особливо карному та маєтковому праву грецької Церкви. Постійним органом найвищої церковної влади в Греції є постійний синод, що складається з архієпископа атенського (котрий є предсідником синоду) й шести інших постійних членів-єпископів важніших кафедр. De facto, а почасти й de jure, великий вплив на найвище церковне управління в Греції має світський уряд (Ралліс до певної міри оправдує сю участь світської державної влади в церковнім управлінню, займаючи тут становище,

відмінне здається від усіх інших, без винятку, незєдинених православних каноністів¹⁾.

Частина праці Ралліса, присвячена церковному маєтковому праву, тепер уже почасти перестаріла, бо вже після виходу його книжки у світ у Греції видано новий закон (10 травня 1930 р.) про управління церковним майном. — Натомісьць, розділи про церковне карне право та про церковний суд зберігають вповні своє значіння. Серед особливостей сучасного карного права грецької Церкви кидається у вічі, з одного боку, брак таких кар (для загалу вірних), як нпр. ріжного роду епітимії, а з другого боку — цілковите неузгляднення так би сказати „загалних“ переступів, як нпр. вбивство, крадіж, навіть зломання подружної вірности; сучасне карне право грецької Церкви не узгляднює таких переступів на тій підставі, що вони підлягають світському судови.

Взагалі, праця проф. Ралліса вносить цінний вклад у досить бідну сучасну грецьку правничу літературу й має значний інтерес взагалі для всіх, хто цікавиться східнім церковним правом. Та поки не появився другий її том, вона робить вражіння незакінченої студії, не дає суцільного образу й не дозволяє ані вповні оцінити велику роботу автора ані вповні її навіть використувати.

2. Названа праця професора виленського університету о. Болеслава Віляновського становить безперечно одну з найпомітніших і найвизначніших появ у ділянці історії церковного права за останні роки. Автор у ній рішучо й ґрунтовно розбиває й нищить здавалося міцно усталені в науці погляди й сміливо висуває цілком нові й ориґінальні теорії про походження церковно-судового права. Оскількиб погляди автора були прийняті наукою, ся праця стала би впрост епохальною. Вона-б зробилася тоді вихідною точкою для всіх дослідів над походженням та початковою історією церковного процесу.

Властиво кажучи, автор дав не зовсім вірну назву своїй праці. Він говорить у ній не стільки про церковний процес у християнській старовині взагалі, скільки спеціально про джерела та походження церковно-судового права перших віків. Сьому основному питанню своєї праці — про походження церковно-судового права — присвячує він більш 300 сторінок, тоді як всі інші питання старинного церковно-судового процесу розглядає лише на 90 сторінках, в перших розділах книжки, котрі властиво становлять лише вступ до основної й головної частини — про генезу церковного процесу.

¹⁾ Правда, в багатьох незєд. православних каноністів (як зрештою і в багатьох середновічних західних каноністів, в більшості непризнаних або іноді й осуджених катол. Церквою) яскраво висловлювалася ідея найвисшої церковної влади монархів, але ся ідея нерозривно звязувалася з поглядом на монарха, як на володаря з Божої ласки, як на особу через те саме „священну“, як на sui generis священника ітд. (найдалі пішов у сім напрямі визначний македонський каноніст XIII ст. охридський архієп. Димитрій Хоматіян). Ідея ся задержалася аж до новітших часів: її боронив звязувалася з поглядом російський каноніст Суворов (†1909 р.). Але супрематію держави над Церквою всі незєд. правосл. каноністи завжди згідно відкидали, рішуче відмежовуючись у сім питанні від каноністів лютеранських і англійських (що недавно в спеціальній розвідці, підчеркував о. проф. Ст. Цанков). Погляд Ралліса є до певної міри в незєд. правосл. каноністиці новиною. Досі нам доводилося зустрічати подібні (й навіть ще більш „єстатистичні“ погляди лише в одного православного „каноніста“ — О. Лотоцького.

Дотепер існували в церковно-правничій науці два в значній мірі суперечливі між собою погляди на походження та характер первісного церковно-судового процесу. Згідно з одним із тих поглядів (якого трималася б льшість каноністів), первісний церковно-судовий процес був незвичайно простий — все церковно-судове право спершу складалося лише з кількох норм; але дуже рано церковний суд почав реципувати норми римського процесу і в дальшому свому розвитку підпав під дуже сильний вплив римського права. Згідно з другим поглядом, висловлюваним головню деякими російськими каноністами (Заозерський, почасти Прокошев), навпаки, вплив римського процесу на церковний суд зводився до другорядних формальностей, реципованих церковним судом досить пізно, основи-ж церковного судівництва й процесу, на їх думку, створені були самою Церквою, незалежно від впливу римського права й взагалі розвиток церковного суду йшов певний час своїм особним шляхом після основних засад, вказаних самим Основником Церкви, Ісусом Христом.

О. Вілянвський виступає з острою критикою обох сих поглядів. З одного боку, він дійсно блискуче доводить помилковість поширеного погляду про сильний вплив римського права на церковний суд у найдавніших часах. Вплив той, як доводить о. В., міг початися не раніше IV, що найбільше III-го століття, та й то в дуже слабких формах. Властиво, тільки один інститут апеляції появився в церковнім суді під впливом римського права; поза тим, під впливом римського права не створено ні одного нового правового інституту в церковнім судівництві до V ст., лише деякі інститути до певної міри змінені чи розвинені по аналогії з римським судовим правом. З другого боку, автор доводить також помилковість загально прийнятого погляду про примітивний зміст первісного церковно-судового права. На думку автора, навпаки, церковне судівництво вже в *першій віці* по Р. Хр. становить досить розвинену й гармонійну систему, не таку, правда, складну, як система римського судового права, але в кожнім разі зовсім не примітивну.

Джерелом того старинного церковно-судового права, доводить о. В., було *право старо-жидівське*, не тільки біблійне, але й дещо пізніше — що в основі своїй спіралося на св. Письмі Старого Завіту, але створило й низку доповнюючих норм, яких у Ст. Завіті не згадується, словом те жидівське право, яке обовязувало в часах земного життя Ісуса Христа й за часів Апостолів і яке становило основну частину судових норм найдавнішого Талмуду. *Се старо-жидівське право було рециповане церковним судом*, і церковно-судове право се — на думку автора — є не що інше, як дальший етап у розвитку старо-жидівського права.

Треба признати, що автор виявив велику ерудицію, дуже добре знання джерел і дотичної літератури, особливо західної (хоч знає й деяких російських авторів, нпр. Заозерського, Прокошева; натомісць праці про церковний суд — Н. К. Соколова й Суворова лишилися йому, здається, невідомі), дуже солідно угрунтує свої твердження.

В кожнім разі, автор зумів довести, що старо-жидівське право мало, без сумніву, дуже значний вплив на старинне церковне судівництво (про що досі не здогадувався, здається, ніхто з каноністів, хоч про походження церковного суду писано вже дуже багато). Може тепер іти мова лише про те, який широкий був той вплив старо-жидівського права на старинне церковне судівництво: іншими словами, можна лише до певної міри сумніватися, чи дійсно старо-жидівське право було єдиним і виключним джерелом старинного церковно-судового права, чи тут може вплинуло ще й право старо-грецьке чи геленістичне, або право азійського Близшого Сходу тощо. О. Вілянвський рішучо відкидає можливість грецького або східного впливу; але нам здається, що се питання ще вимагає докладних студій, нині ще дуже тяжких, бо при теперішнім стані науки грецького, жидівського й взагалі східного (нпр. сирійського, коптійського, вірменського) права ми гаразд не можемо усталити ані докладного змісту сих правових систем ані їх взаємовідносин та взаємних їх впливів. При таких обставинах, як нам здається, важко нині вирішити остаточно питання про можливість грецького або східного впливу на старинне церковне судівництво.

Та будь-що-будь праця о. В. кидає цілком нове світло на питання про походження й розвиток церковного судівництва

в давніх часах і становить безперечно велике придбання церковно-правничої науки. Шкода лише, що автор не додав до своєї праці докладного змісту на якій-небудь із загально поширених норм. Через відсутність такого змісту, праця Автора лишилася мало зною в науковому світі й досі не викликала належного відгону; а се дуже шкода, бо вона, без сумніву, заслуговує на найбільшу увагу всіх, хто займається історією церковного права.

3. Відомий російський історик політичного й церковного права проф. Георгій Вернадський зясовує в сій праці передовсім основні течії в політично-державних взаємовідносинах у Візантії. Таких основних течій було дві — одна, висловлена найскравіше Львом Ізаврянним („*Βασίλειος καὶ ἱερέως εἶμι*“), усталювала фактичне панування імператора над Церквою (сієї теорії головно держалися імператори-єретики; але не самі тільки єретики, як се тепер намагаються доводити деякі московські дослідники, нпр. Мих. Зизикін у його недавно виданій праці про патр. Никона); друга течія найліпше відбилася в *Епанагозі*, яка розвиває теорію т. зв. *діярхії*, що забезпечувала Церкву від цезаропапізму й uznавала церковну владу в громадських справах рівнорядною з державною.

Саме ся друга течія перейшла й у Сх. Словянщину. Розквіт теорії діярхії в Росії проф. Вернадський відносить на часи патріархів Філарета Романова (1619—1634) й Никона (1652—1658). Никон, на думку проф. Вернадського, був найскравішим і свідомим виразником византійської ідеї діярхії в Росії.

Але з останніми двома твердженнями важко згодитися. На наш погляд, взаємовідносини між патр. Філаретом і його сином царем Михаїлом Романовим і пізніше між Никоном і Олексієм Михайловичем не зовсім удасться уложити в систему діярхії. За часів Філарета в його руках фактично скупчилася найвисша політична влада в державі; *de facto* патріарх мав більше значіння, ніж цар. До подібного-ж становища, здається, змагав і Никон, який виразно хотів перевести в життя думку, що влада патріарха є принаймні ідеально висшою від царської. Се вже була не ідея діярхії, тільки примат церковної влади над світською. В ідеології Никона було щось дуже подібне до популярної в середовіччї Заході теорії двох мечів ітд. Теорії такі знані були й на Сході (й то навіть уже в IV ст.); пізніше їх переводили в життя деякі царгородські патріархи, м. ін. в значній мірі Керуларій. Очевидно, Никон міг базуватися у своїх змаганнях на византійських взірцях. Але здається, що він базувався скоріше на взірцях середовічного Заходу. Як відомо, противники Никона закидували йому, що він наслідує римських папів. Никон не тільки не спростував сих закидів, а навпаки доводив, що „те, що є доброго, можна й від папи взяти“. Але *de facto* ідеологія Никона не могла бути тотожною з ідеологією Григорія VII або Інокентія III; бо Григорій та Інокентій змагали до признання зверхности Апост. Престолу над всіма державами; Никон фактично

міг змагати до зверхности лише в одній своїй державі. Зверхність папи могла би бути все переважно духовою й ідеальною, зверхність московського патріарха очевидно мусіла-б стати матеріальною й конкретною й дуже зачіплюючою компетенцію державної влади. Се було-б як-раз порушення ідеї діярхії, хоч уже не з боку імператора, але з боку патріарха.

Поза тим, можна-б висловити жалі, що Шан. Автор не зупинився над питанням про впливи обох основних византійських церковно-політичних ідеологій, зокрема ідей Епанагоги в Сх. Словянщині в більш ранній добі. Здається нам, що в Київській Русі вплив Епанагоги був чи не сильніший, ніж у Московщині XVII ст., де навпаки досить виразні були як-раз цезаропапістичні тенденції (хоч не можна сказати, що ці тенденції панували в церковно-політичних взаємовідносинах московської держави).

Поза тим, праця проф. Вернадського всетаки має великий інтерес для історично-каноністичної науки й без сумніву сприяє дослідженню питання про відносини між церковною й державною владою в Візантії та в московській державі.

Вячеслав Зайкин.

Dr. M. Walicki: Średniowieczne cerkwie Włodzimierza. Rocznik Wołyński, Równe 1931, том II, ст. 371—383, з 14 ілюстр.

Короткий огляд про найстарші пам'ятки церковного будівництва Володимира Волинського цінний деякими спостереженнями, що кидають нове світло до питання про повстання і походження будов. Автор цілком слушно вказує, що плян церкви над Лугою (збережені лише фундаменти), правдоподібно другої половини XII ст. (цегла розміру 28×14×6 см.), своїм типом дуже близько стоїть до пляну т. зв. Малої Базиліки № 34, відкопаної в Херсонесі в 1886 р. Загалом же автор причислює волинську будову до типу києво-чернігівських будов XII ст. (церква св. Кирила у Києві 1149 р., Єлеська церква в Чернігові 1060).

Дуже побіжно спиняється автор над катедральною церквою Успення, заложеною в 1160 р., виправдуючись тим, що мовляв, будова була надто перебудована в 1896 р. Се безсумнівно, але всетаки збережені рисунки зперед реставрації, низші частини мурів та ін. дають чимало матеріалу для дослідника. Між іншим, ліпше було би подавати в репродукціях плян катедри не в сучасному вигляді (після перебудови 1896 р.), але плян по обмірам, що були виконані перед безглуздою "реставрацією" (опубліковано Ор. Левицьким: Историческое описание Владимиро-Волинскаго Успенскаго храма, Київ 1893). Отже первісно, наприклад, лезини були не півкольні але прямокутні — типу пілястр.

Третю пам'ятку княжної доби Володимира — ротонду св. Василя, автор більш докладно дослідив у своїй спеціальній праці (J. Raczyński i M. Walicki, Z wycieczki naukowej Zakładu Architektury Polskiej na Wołyń, Краків 1929), на яку підписаний дав оцінку в часописі "Український Інженер" (Подєбради 1931, ч. 2). Вважаємо, що ся волинська ротонда повстала не на переломі

XII—XIII ст., як припускає Др. М. Валицький, але пізніше — принаймні в кінці XIII ст., про що говорить занадто велике розчленування пляну і просторового об'єму, розположення віконних отворів та інше. Хоч автор вказує на ріжноманітні теорії повстання типу ротонд, всетаки прихильється до думки, що ротонда у Володимирі належить до сфери західніх впливів, так само як і ротонда в Ужгороді на Закарпаттю. Щодо ротонди в Ужгороді, то М. Валицький послуговується лише працею Дра Волод.-Ром. Залозецького, який не встановив остаточно дати заложення будови.

Др Володимир Січинський.

Всячина — Хроніка

(*Varia — Chronica*)

Унійні Зізди. В половині серпня с. р. відбувся черговий Унійний Зізд у Велеграді при участі багатьох церковних достойників та 300 найчільніших представників богословської науки так зі сторони католиків як і православних незєдинених. На Зізді відчитано 15 рефератів із богословсько-філософської та літургичної ділянки, в яких старалися прелегенти вияснити неодну квестію та усунути труднощі й перепони на шляху до зєдинення. Від Богословської Академії у Львові був на Зізді та виголосив реферат п. з.: „De septenario numero sacramentorum ut, vinculo unionis et conservationis fidei“ ректор о. Др. Йосиф Сліпий. Сьогорічний Зізд відбувся у 25-ліття першого Велеградського Зізду. Велика чисельність учасників з обох сторін та ріжнородність і велика кількість рефератів та докладів свідчить, що ідея Велеградських Зіздів, заініційованих митр. Андр. Шептицьким, та пок. оломунецьким єпископом Стояном, захоплює щораз то більші кола. — Так як Велеградські Зізди мають на меті через теоретичне вияснення непорозумінь наблизити табор православний до католицького, так щорічні Унійні Конференції в Пинську мають на меті більше партикулярні справи, а саме що зробити та як повести якнайкраще справу Унії між православними в Польщі. III Унійна Конференція відбулася сього року в кінці серпня та на початку вересня при участі п'ятох єпископів та біля сотні духовенства латинського і східнього обряду. Реферати, читані на конференції, були присвячені виясненню певних догматичних питань (о. Кривіцького про „Апеляції Сходу до Апостольського Престолу по Ефезькім Розбою та папський примат“ та о. Ішака про „Filioque у Фотія і його

наслідників“) та практичним справам (о. проф. Свідерського про „св. Тайну покаяння у православних“ і інші). У висліді дискусії над порушеними питаннями прийнято певні резолюції, які мають на меті з одної сторони в'яснювати непорозуміння та усувати упередження до Унії зі сторони латинників (навіть лат. духовенства), а з другої сторони притягати до неї незєдинених. Наступна Конференція має відбутися в половині вересня слідуючого року.

Католицькі університети. Католицький університет в Фрайбургу в Швайцарії нараховував у мин. акад. році (42-ім свого існування) 679 звичайних і 73 надзвичайних слухачів, з чого 295 чужинців. Найчисленіше представляється богословський виділ з 289 слухачами. — Польський католицький університет у Люблині (заснований 1919 р. за ініціативою о. Радзішевського) нараховував у мин. акад. році 850 слухачів. Університет має чотири виділи: богословії, канонічного права, права й суспільних наук та філософії й літератури. Університет має право прилюдности і його дипломи стоять нарівні з дипломами державних польських університетів. — Католицький університет в Квебеку в Канаді, знаний під назвою Лявалівського університету, отвирає за дозволом своєї церковної влади у свому акад. році висшу школу суспільних наук. — Католицький університет у Токіо в Японії перенісся 12. VI. с. р. до нового будинку, побудованого на місці старого, знищеного землетрусами в 1922 і 1924 рр. Будова тривала біля двох років та так з архітектонічного боку, як і зі сторони внутрішнього уладження представляє останнє слово техніки. — Католицький університет у Пекіні, оснований американськими Бенедиктинцями німецької національности, відкрив недавно теж медичний виділ та набув пекінський центральний шпиталь як клініку для сього виділу.

Книжки й часописи

(I Libri et II ephemerides)

1

о. *Франц Рабій*: Історія чудотворної ікони Преч. Діви Марії в гр. кат. Церкви в Самборі. Самбір 1928. Ст. 72. 16°.

Греко-католицька Богословська Академія у Львові в першому трьохлітньому своєму існуванні (1928—1931). Львів 1932. Накладом Академії. Ст. 109. 8°.

Православная мысль. Труды Православного Богословского Института въ Парижѣ. Ст. 231 + 209. 8°.

Вып. I. Парижъ 1928: *С. С. Безобразовъ*: Евангелисты какъ историки. *Прот. С. Булгаковъ*: Главы о Троичности. *Н. Н. Глубоковский*: Богъ — Слово. *В. Н. Ильинъ*: Основные вопросы символики Креста Господня. *А. В. Карташевъ*: Судьбы „Святой Руси“. *Г. П. Федотовъ*: Св. Мартинъ Турскій — подвижникъ аскеты. *Г. В. Флоровскій*: Тварь і тварность. Изъ богословской литературы. Хроника Богословского Института.

Вып. II. Парижъ 1930: *С. С. Безобразовъ*: Завѣщаніе іудеохристіанства. *Прот. С. Булгаковъ*: Главы о Троичности. *Н. Н. Глубоковский*: Христово уничиженіе и наше спасеніе. *В. В. Зеньковский*: Объ образѣ Божиємъ въ чело-вѣкѣ. *Г. П. Федотовъ*: „Житіе и терпѣніе“ св. Авраамія Смоленскаго. *Г. В. Флоровскій*: О смерти крестной. Хроника Богословского Института.

В. Липинський як ідеолог і політик. Ужгород 1931. Друкарня „Уніо“ Ст. 76. 8°.

Загальний Устав і Устав церковних богослужень на 1933 рік (церковний). Львів 1933. Накладом „Власної Допомоги“. Ст. 72 + 123. 16°.

Louis Rousic: **Les Sacrements en général** (Nature des Sacrements — Effets des Sacrements — Les personnes dans les Sacrements). Paris VI-e 1932. P. Lethielleux, Libraire-Éditeur. ст. 210. 16°.

Chanoine E. Duplessy: **Cours de Religion en forme de petits prones**. Paris VI-e 1932. Pierre Téqui, Libraire-Éditeur. ст. 320. 16°.

Epiphanius (Ancoratus und Panarion). Herausgegeben von *D. Dr. Karl Holl*. III Bd I Hälfte. Panarion haer. 65—73. Leipzig 1931. J. C. Hinrichssche Buchhandlung. ст. 272. 8°.

Alfred Feder S. J.: **Studien zum Schriftstellerkatalog des heiligen Hieronymus**. Freiburg im Br. 1927. Herder'sche Verlagsbuchhdlg. ст. 208. 8°.

Albertus Lang: **Henrici Totting de Oyta Quaestio de Sacra Scriptura**. Monasterii 1932. Typis Aschendorff. ст. 48. 16°.

P. Alban Dold OSB: Zwei Bobbienser Palimpseste mit frühestem Vulgata-Text aus Cod. Vat. Lat. 5763 u. Cod. Carolin. Guelferbytanus. 1931. Druck u. Verlag der Kunstschule der Erzabtei Beuton. cr. 84. 8^o.

G. Quell: Exodus et Leviticus (Ed. Biblia Hebraica). Stuttgartiae 1931. Priv. Württ. Bibelanstalt. cr. 111. 8^o.

Robert Devreesse: Pelagii diaconi ecclesiae Romanae in defensione trium capitulorum. Texte latin du manuscrit Aurelianensis. Città del Vaticano 1932. Biblioteca Apostolica Vaticana. cr. 76. 8^o.

August Deneffe S. J.: Der Traditionsbegriff. Studie zur Theologie. Münster in Westf. 1931. Aschendorffsche Buchhandlg. cr. 164. 8^o.

Abbé J. Raimond: Soyez des Hosties. Paris VI-e 1932. Pierre Téqui, Libraire-Éditeur. cr. 157. 16^o.

G. Joannès: La Vie de l'Au dela dans la Vision béatifique. Paris VI-e 1932. Pierre Téqui, Libraire-Éditeur. cr. 173. 16^o.

Abbé Francis Mugnier: La Passion du Jésus-Christ d'après Saint Thomas d'Aquin. Paris 1932. Pierre Téqui, Libraire-Éditeur. cr. 299. 16^o.

Mgr. J. Dargaud: Au Coeur de Jésus Agonisant notre coeur compatissant. Paris 1932. Pierre Téqui. cr. 163. 16^o.

Dr. P. Beda Kleinschmidt OFM: Antonius von Padua in Leben und Kunst. Kult und Volkstum. Düsseldorf 1931. Druck u. Verlag von L. Schwamm. cr. 410. 4^o.

Abbé V. Lepetit: Sur les pas d'une Sainte. Etude biographique, psychologique et littéraire concernant les séjours de St Thérèse de Lisieux au bord de la mer. Paris 1932. P. Téqui. cr. 108. 16^o.

Régis Jolivet: La Philosophie Chretienne et la Pensée Contemporaine. Paris 1932. P. Téqui. cr. 226. 16^o.

Dr. L. O. Petráschek: Die Logik des Unbewussten. I Bd.: Logischer Erkenntnistheoretischer und naturphilosophischer Teil. II Bd.: Metaphysisch-religionsphilosophischer Teil. München 1926. Verlag Ernst Reinhardt. cr. 596 + 588. 8^o.

W. Wien: Die Relativitätstheorie vom Standpunkte der Physik und Erkenntnislehre. Leipzig 1921. Verlag von Johann Ambrosius Barth. cr. 36. 8^o.

Walter Frost: Bacon und die Naturphilosophie. München 1927. Verlag Reinhardt. cr. 503. 8^o.

P. Wilhelm Hentrich: S. J.: Gregor von Valencia und die Erneuerung der deutschen Scholastik im 16. Jahrhundert. Regensburg 1930. Druk u. Verlag v. Josef Habbel. cr. 14. 8^o.

Rene Gaell: Celle qui Ressuscita. Paris 1932. Pierre Téqui, Libraire-Éditeur. cr. 241. 16^o.

Dr. Auguste Vallet et Dr. Robert Dubuch: Les Guérisons de Lourdes. Paris 1932. Pierre Téqui, Libraire-Éditeur. cr. 180. 16^o.

Gustav Mey und Thaddäus Hoch: Vollständige Katechesen für die beiden unteren Schuljahre der Grundschule. Freiburg i. Br. 1932. Herdersche Verlagsbuchhdlg. cr. 432. mala 8^o.

D. Dr. Karl Bihlmeyer: Kirchengeschichte. II Teil: Das Mittelalter. Paderborn 1932. Verlag von Ferd. Schöningh. cr. 384. 8^o.

Die Protokolle des Mainzer Domkapitels seit 1450. III Bd., 2 Hälfte, 2 Teil Bearbeitet und herausgegeben von D. Fritz Herrmann. Paderborn 1932. Verlag Ferd. Schöningh. cr. 264. 4^o.

Der Grosse Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. III Bd. Freiburg. Herdes Verlag. cr. 1630. 4^o.

Jean Pauls sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe. Zweite Abtlig. III. Bd. Herausgegeben von *Eduard Berend*. Weimar 1932. Hermann Böhlau Nachfolger. ст. 465. 8°.

Jean d'Avignon: Les Enfants sans parents. Paris 1932. Pierre Téqui. ст. 77. 16°.

Berthem Bontoux: Les Marches de l'Autel. Paris 1932. Pierre Téqui. ст. 300. 16°.

Dr. Martin Luthers Briefwechsel. XIX. Bd. bearbeitet von *Friedrich Straube*. Leipzig 1932. M. Heinsius Nachfolger. ст. 252. 16°.

Isak Lewin: Kłatwa żydowska na Litwie w XVI i XVIII wieku. Lwów 1932. Ст. 150. 8°.

II

Літературно-Науковий Вістник. Львів (Підвалля ч. 7).

1932. кн. VII. *Миرون Заклинський:* З боїв УСС-ів на Лисоні. *Е. Маланюк:* Українська література в світлі сучасности. *Д. Д.:* Про актуальні річи. *Іван Огієнко:* Століття першої західної граматики. *К-ський:* Новий „програма українної політики“. *М. Л. і С. С.:* З пресового фільму. Бібліографія, ітд.

Нива. Львів (Коперника 36).

1932. ч. 6. *Митрополит Андрей:* Символи Ісуса Христа. *о. Стефан Яоловський:* Енцикліка св. Віція Пія XI про християнське подружжя. *о. Др. Г. Костельник:* Крижівська епархія. *о. Іван Ратич:* Імпровізація на церк. амвоні. *о. Петро Дзедзик:* Релігійний світогляд робітника-пролетаря. *о. В. Р. Рабій:* Перше св. Причастія дітвори. Всячина, ітд.

1932. ч. 7—8. *Х.:* Ростемо! *о. Северин Матковський:* Похвала або культ Пресв. Діви Богородиці Марії в гр.-кат. Церкві. *о. Николай Гоговський:* Матеріальні користи, сподівані в священничім Т-ві св. Ап. Андрея. *Н. Павлюк:* Короткий погляд на історію і судбв російської православної Церкви до 1917 р. *о. Юліян Дзєрович:* Ідеологічні завдання Тов. св. Ап. Андрея у Львові. *о. Іван Ратич:* Імпровізація на церковнім амвоні. *Х.:* Унійний Конгрес на Велеграді. *о. К. М.:* Уваги до статті „Слідами предків“. Всячина, ітд.

Добрий Пастир. Станиславів (Липова 11).

1932. ч. 2. Найновіша Енцикліка св. Отця Папи Пія XI „Caritate Christi“. *о. О. Орський:* Капіталізм і марксизм у світлі Енцикліки Пія XI „Quadragesimo anno“. *о. Ізидор Луб, ЧСВВ.:* Значіння Замойського Собору в історії Унії. *о. Др. Василь Кушнір:* Критерії та горизонти християнської соціології наших часів. На вибрані теми. Церковний огляд. Вісти з католицького світу. Нові книжки й видання, ітд.

Життя і право. Львів (Ринок 37/1).

1932. ч. 2. *Др. Юліян С. Зали:* Дешо про конкордати (продовж). *Ярослав Левницький:* Реформа подружого права. *Др. Лев Ганкевич:* Перший політичний процес у Львові. *Др. А. Пазецький:* На роздорожі понять річевого права. *Др. Кость Левницький:* В боротьбі за права рідної мови. *А. Г.:* Ще в справі судів присяглих. *Др. К. Л.:* Голос народу а справедливість. Бібліографічні записки, ітд.

Літопис Бойківщини. Записки, присвячені дослідям історії, культури й побуту бойківського племені. Самбір (Львівська 8).

Рік I. ч. 1. 1931. *Др. М. Скорик:* Про назву „Бойки“. *Др. А. Княжичський:* Межі Бойківщини. *Др. В. Кобільник:* З археології Бойківщини. *І. Филіпчак:* З історії шкільництва на західній Бойківщині (від 1772—1930). *Др. В. Гудкевич:* Бойки за 100 літ у числах (ч. I). *о. Ю. Кмит:* Бойківський словарець зі села Гвіздця. *Р. Лукаш ЧСВВ.:* Василіянська друкарня в Заплатинських Угерцях, пов. Самбір. *Др. А. Княжичський:* Як записувати твори

„усної словесности“. *Др. М. Кордуба*: Як записувати топографічні назви. *Miscellanea*, хроніка, ітд.

Biblica. Roma (Piazza della Pilotta 35).

1932. Fasc. 3. *A. Vaccari*: S. Alberto Magno e l'esegesi medievale. *A. Mallon*: Les fouilles de l'Institut Biblique (1931 — 1932). *E. Unger*: Das Freskogemälde von Hügel 3 im Tell Ghassul. *A. E. Mader*: Die Ausgrabungen am See Genesareth. *R. Köppel*: Der Tell Oreme und die Ebene Genesareth. *P. Jouon*: „Respondit et dixit“. *B. Brinkmann*: Die Lehre von der Parusie beim hl. Paulus und im Henochbuch. *Recensiones* etc.

Divus Thomas. Piacenza (Collegio Alberoni).

1932. № 3. *J. Péghaire CSSp*: Comment être thomiste. *A.-M. Pirotta OP*: De vitae genesi. *A. Rossi CM*: De gnoseologia a Jos. Zamboni prolata. *P. De Voogt OSB*: A propos d'une conception symboliste de la Messe. *Operum iudicium*, etc.

Estudios Eclesiasticos. Madrid.

Alonso M.: El Sacrificio Eucaristico de la última cena del Señor, según los teólogos. *Palmos F. M.*: Aspecto pedagógico de la Constitución Apostólica „Deus Scientiarum Dominus“. *Teixidor L.*: Del concurso inmediato de Dios en todas las acciones y efectos de sus criaturas. *Ibero J. M.*: Abuso de la ley estadística en las teorías modernas. *Notas y texto. Bibliografía*, etc.

Gregorianum. Roma (Piazza della Pilotta).

1932. Fasc. 2. *S. Tromp*: De corpore Christi mystico et actione catholica ad mentem S. Johannis Chrysostomi. *I. J. Salaverri*: La idea de Tradición en la Historia Eclesiástica de Eusebio Cesariense. *L. Keller*: Aristotle on the Problem of Error. *M. Lerdus*: L'absolu brahmanique. *Conspectus bibliographici. Recensiones.*

Nouvelle Revue Théologique. Louvain (Rue des Récollets 11).

Edmond Brisbois S. J.: Transformisme et Philosophie. *E. Hocedez S. J.*: Une controverse dans la Compagnie de Jésus. *François Jansen J. S.*: Esprit et Dévotion. *Jos. Pauvels S. J.*: Note de liturgie. *Actes du Saint-Siège. Bibliographie*, etc.

Bogoslovska Smotra. Zagreb.

1932. Broj. 3. *Spiletak Andrija*: Strossmayer o slobodnim zidarima. *Brusic o. Vladislav*: Dolazak franjevaca na Kosljun. *Bosithković o. Juraj*: Fenelon kao govornik-umjetnik. *Zivković Andrija*: O eugenici o moralnog gledista. *Prikazi, izvjestaji, biljeske, recenzije*, etc.

Bogoslovni Vjestnik. Ljubljana.

1932. zv. III—IV. *Schnaus*: Guilelmi de Alnwick O. F. M. doctrina de medio, quo Deus cognoscit futura contingentia. *Snoj*: Duh in slog evanđeljev. *Fabijan*: Avgustinov nauk o veri. *Kovacic*: Baraga — Slomsek. *Prakticni del, Slovstvo.*

Nova Revija vjeri i nauci. Makarska.

1932. Br. 4. *Fra Karlo Noja*: Pod barjalom Malhusovim. *Benigar Dr. O. Aleksa*: Katolicki moderni apostolat u kini. *Dr. Vilim Keilbach*: Bolsevicika „pjatiljetka“. *Dr. Fr. Juraj Bosithkovic*: Novi popis starijih makarskih i omiskih biskupa. *Kulturni pogledi, knjizevni pregled*, etc.



В адміністрації „Богословії“ In administratione „Bohoslovia“

(Львів, Коперника 36)

(Léopol, Kopernik 36)

можна набути :

veneunt libri :

Богословія том I—IX (Bohoslovia vol. I—IX) — 1·50 Dol. am.

II. Видання „Богословії“ (Editiones „Bohoslovia“)

- 1 Dr. Jos. Slipuj: De amore mutuo et reflexo in processione Spiritus S. explicanda. p. IV + 29. 8° — 0·30 Dol. (2 зол.)
2. о. Др. Г. Костельник: Границі вселенної (Dr. G. Kostelnyk: De finibus universi). ст. 61. 8° — 0·30 Dol. (2 зол.)
3. Dr. A. Landgraf: Partes animae norma gravitatis peccati. p. 54. 8° — 0·30 Dol. (2 зол.)
4. о. Др. Й. Сліпий: Св. Тома з Аквіну і схолястика (Dr. Jos. Slipuj: De S. Thoma Aq. atque theol. et philosophia scholastica). ст. 76. 8° — 0·30 Dol. (2 зол.)
5. Dr. Theod. T. Haluščynskij OSBM: De ucrainis S. Scripturae versionibus. p. 22. 8° — 0·20 Dol. (1·20 зол.)
6. Dr. Jos. Slipuj: Num Spiritus Sanctus a Filio distinguatur, si ab eo non procederet? p. 36. 8° — 0·30 Dol. (2 зол.)
7. о. Др. Сп. Кархут: Нове видання Службника (Dr. Sp. Karchut: Nova editio Liturgiconis slavici). ст. 34. 8° — 0·25 Dol. (1·50 зол.)
8. о. Др. Гавриїл Костельник: Ordo logicus (Dr. Gabriel Kostelnyk: De ordine logico). ст. 44. 8° — 0·25 Dol. (1·50 зол.)
9. P. Joseph Schrijvers CSSR: Le double Principe Moteur de la Vie Spirituelle. p. 40. 8° — 0·25 Dol. (1·50 зол.)
10. Dr. M. Schmaus: Kykeley, cuiusdam adhuc ignoti auctoris anglici ineunte saeculo XIV. florentis, Quaestio de cooperatione divina. p. 38. 8° — 0·30 Dol. (2 зол.)
- 11-12. Др. Ярослав Пастернак: Коротка археологія західно-українських земель (Dr. Jaroslav Pasternak: L'Archéologie des terres ouest-ukrainiennes à l'époque préhistorique, proto-historique et chrétienne). ст. 94 + XVII таблиць. 8° — 0·75 Dol. (6 зол.)

**III. Праці Богосл. Наук. Т-ва [гр. кат. Богосл. Академії]
(Opera Theol. Societatis Ucrainorum [gr. cath. Acad. Theol.]**

(під проводом о. проф. Дра Йос. Сліпого — sub directione Prof. Dr. Jos. Slipyj)

- T. I. Св. свщм. Йосафат Кунцевич (S. Josaphat Kuncevyč) — Матеріяли і розвідки з нагоди ювілею. Зібрав о. Др. Й. Сліпий. ст. 261. 8° — 1·50 Dol. (10 зол.)
- T. II. Dr. Jos. Slipuj: De principio spirationis in SS. Trinitate. р. VIII + 120. 8° — 0·75 Dol. (5 зол.)
- T. III. о. Др. Спирідон Кархут: Граматика української церковно-словянської мови (Grammatica linguae ecclesiasticoslavicae ucrainicae). ст. XIX + 284. 8° — 1·50 Dol. (12 зол.)
- T. IV—V. Аскетичні твори св. Отця нашого Василя Вел. (Opera ascetica S. Basilii Magni). — Переклав з грецького митропол. Андрей Шептицький. ст. XVI + 490. 8° — 2 Dol. (14 зол.)
- T. VI. о. Др. Василь Лаба: Біблійна герменевтика (Hermeneutica biblica). ст. 148. 8° — 0·75 Dol. (5 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. 96. 8° — 1 Dol. (7 зол.)
- T. IX. о. Др. Василь Лаба: Патрологія ч. I. Початкова, донікейська доба (Patrologia p. I). ст. 164. 8° — 0·75 Dol. (5·50 зол.)
- T. X. о. Др. Василь Лаба: Патрологія ч. II. Розцвітна доба (Patrologia p. II). ст. 217. 8° — 1 Dol. (7 зол.)
- T. XI. о. Др. Ярослав Левицький: Теорія церковної вимови (De arte praedicandi). ст. 137. 8° — 0·75 Dol. (5·50 зол.)

**IV. Звіти гр. кат. Богословської Академії
(Nuntia de personis et gestis gr. cath. Academiae Theologicae)**

1. о. Др. Йосиф Сліпий: Гр. кат. Богословська Академія і її статuti (Gr. cath. Academia Theologica eiusque status et constitutiones). ст. 30. 8° — 0·20 Dol. (1·50 зол.)
2. Гр. кат. Богословська Академія у Львові в першій трьохлітній своїй існування [1928-1931] (De gr.cath. Academiae Theologicae primo triennio peracto). ст. 109. 8°—0·40 Dol. (3 зол.)

о. Йосиф Сліпий: Богословське Наукове Товариство і його статuti. ст. 19. 16° — 0·05 Dol. (0·35 зол.)