

80937



Т. XI



1933



Кн. 3-4



БОГОСЛОВІА ВОГОСЛОВІА

НАУКОВИЙ ТРИМІСЯЧНИК

ВИДАЄ

БОГОСЛОВСЬКЕ
НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО

ЛЬВІВ—LEOPOLI

Fr. 9

21 48

Зміст (Index)

Prof. Dr. Josephus Slipyi — De septenario numero sacramentorum apud Orientales uti vinculo Unionis et conservationis fidei	Стор. (Pag.)	177—185
Іван Шпитковський — Рід і герб Шептицьких (Продовження)	I. Špytkovskyi — Familie et armoiries des Szepetycki (a suivre)	186—217
о. Др. Микола Конрад — Нарис історії старинної філософії	Dr. N. Konrad — Historiae Philosophiae antiquae brevis conspectus	218—257

2. Вибрані питання (Analecta)

IV Унійна конференція в Пинську (О. Л.); Нова праця про берестейську Унію (продовження слідує)	258—267
--	---------

3. Огляди й оцінки (Conspectus et recensiones)

Martinus Jugie, Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia dissidentium (о. А. Ішак); Ks. Dr. Urb. Atan. Fic, Z. K., Syon miasto Dawidowe w świetle tekstów i wykopalisk (С. С.); Augustinus Merk, S. J., Novum testamentum graece et latine apparatu critico Instructum (о. Др. І. Чорняк); S. Congregazione Orientale, Codificazione canonica orientale (о. Др. Лев Глинка); Urbanus Holzmeister, S. J., Chronologia vitae Christi, quam e fontibus digessit et ex ordine proposuit (о. Др. І. Чорняк); Związek polskiej inteligencji katolickiej, Ankieta w sprawie projektu prawa małżeńskiego, uchwalonego przez K. K. (о. Др. Лев Глинка)	268—284
--	---------

4. Всячина — хроніка (Varia — chronica)

Біблійний Тиждень; Дотеперішні осяги, напрямні та пляни кодифікаційної комісії для східного церковного права; Новий академічний рік 1933/34 на Гр. Кат. Бог. Академії у Львові	285—287
--	---------

5. Богословське Наук. Т-во (Societas Theologica)

† о. Др. Іван Фіголь; Короткий огляд наукової діяльності о. Мітрата Олександра Лешковича-Бачинського	288—290
--	---------

6. Книжки й часописи (Libri et ephemerides) 291—300



Prof. Dr. Josephus Slipyn

De septenario numero sacramentorum apud Orientales uti vinculo Unionis et conservationis fidei.¹⁾

Tota vita supernaturalis Ecclesiae in perpetua et abundante effusione gratiae in animas fidelium consistit. Per se haec effusio et immissio gratiae immediate, sine ullis mediis, fieri potuit. Sed in statu naturae humanae elevatae, sicut ipsa incarnatio ita et omnis alia communicatio gratiae supernaturalis modo visibili fit. Sacramenta omnia in bonum corporis Christi mystici instituta sunt. Quorum ope vis e capite emanans membris transmittitur.

Itaque vis supernaturalis Ecclesiae in sacramentis manifestatur et sanctificatio membrorum perficitur. Dein sacramentis cultus et honor Deo exhibetur, Ecclesia eis ut efficacissimis mediis visibiliter unitur et ab aliis distinguitur. Denique, communio et usus sacramentorum essenziale vinculum unionis ecclesiasticae constituit. Ad rem Card. Franzelin bene animadvertit: „Sacramenta sunt unum ex essentialibus et vitalibus elementis, quibus Ecclesia Jesu Christi in terra constituitur, nutritur et fovetur ab ipso sponso suo Christo (Eph. 5, 29). In sacramentis etiam materialiter membra Ecclesiae praeparantur (nimirum in christiano matrimonio) et formaliter Ecclesia per sacramenta in suis membris perpetuo renascitur ac renovatur, sanatur, sanctificatur eiusque hierarchia succrescit ac conservatur“²⁾.

Sacramenta quasi centrum totius revelationis et fidei christianae efficiunt in iisque tota doctrina religionis christianae recapitulatur. Nam septem sacramenta cum dogmatibus SS. Trinitatis, Incarnationis, Redemptionis atque Dei Ultimi Finis intime cohaerent. Unde omnes haeretici doctrinam de sacramentis viciaverunt, quia vel omnia vel quaedam tantum negaverunt ut gnostici, manichaei, cathari, albigenenses, ariani, nestoriani, montanistae, donatistae, husitae,

¹⁾ Relatio in Congressu Velehradensi a. e. habita.

²⁾ I. B. Franzelin, De Eccl. Christi thes. 19. Romae 1887, p. 326. Scheeben — A. Rademacher, Die Mysterien des Christentums. Freiburg i/Br. 1912, 477 sq.

protestantes. Qui ergo septem sacramenta profitetur eaque in vita applicat, signum conservationis fidei aperte praestat:

„Man geht darum nicht zu weit, wenn man die Sacramente als den concretesten Ausdruck und den innersten Kern des kirchlichen Glaubens und Lebens bezeichnet. Sie hängen ja mit allen übrigen christlichen Wahrheiten aufs engste zusammen, vermitteln (wenigstens vorzugsweise) das ganze christliche Heil und beherrschen, stützen und tragen das gesamte christliche Leben“.¹⁾

Orthodoxi separati, quamvis caritate cum corpore Christi non uniantur, communionem sacramentorum cum Ecclesia catholica habent atque in doctrina sacramentali quoad essentiam omnino concordant. Sacramenta apud eos valide atque suppositis supponendis fructuose administrantur et Ecclesia catholica hanc validitatem agnoscit, quia salutaria media gratiae extra Ecclesiam quoque operantur. Ideo Orientales orthodoxi vitalia elementa supernaturalia in se continent et conservando septem sacramenta fidem etiam etsi non perfecte et explicite conservant.

Immo Orientales separati ad defensionem dogmatis existentiam septem sacramentorum definientis multum contulerunt. Quod claram paginam in historia theologiae Orientis separati in perpetuum constituit. Consensus plenus quoad septenarium numerum sacramentorum inter utramque Ecclesiam (Orientis et Occidentis) viget. Nihil mirum est, quod ab exordiis schismatis ecclesiastici magni plures differentiae inter Orientem et Occidentem recensebantur, sed numquam de numero sacramentorum disceptabatur. Omnes fere recentiores theologi dissidentes, ut Makarij, Malinovskij, Dyobuniotes et alii, hanc concordiam testantur atque thesim traditione et praxi confirmant.

Ulterius theologus russus orthodoxus separatus A. Catanskij²⁾ processit. Secundum eius sententiam Orthodoxi separati soli septenarium numerum sacramentorum obiective et scientificè defendere possunt, quia Occidentales propter pugnam cum Protestantibus praeconceptis ideis imbuti sunt.³⁾ Recta via progrediatur, si inter

¹⁾ Dr. L. Aitzberger, Handbuch der kath. Dogmatik. Freiburg i/Br. 1901, 46.

²⁾ Догматическое учение о семи церковныхъ таинствахъ въ твореніяхъ древнѣйшихъ отцевъ и писателей церкви до Оригена включительно. Санкт-петербургъ 1877.

³⁾ „Намъ кажется, что только православный востокъ можетъ отнестись со всею научною строгостью къ историческимъ даннымъ, касающимся разсматриваемаго предмета, безъ ущерба для вѣры въ таинства, ничего не скрывающаго и не допускающаго очевидныхъ натяжекъ, подобно римскому западу, и въ тоже время не доходя до отверженія седмичнаго числа таинствъ, подобно

terminum „sacramentum“, evolutionem eiusdem et ipsam rem, quae revelata in Ecclesia eadem semper mansit, distinguatur.¹⁾ Nemo non videt praecise hoc modo catholicos theologos in demonstratione procedere.

Numerus sacramentorum s. XII demum fixus est. Hoc factum est tam sero, quia prius praemissae i. e. exacta definitio et cognitio causalitatis sacramentorum elaborandae et stabiliendae erant.

Ex quibus numerus septenarius quasi conclusio secutus est. Ab exordiis ecclesiae sacramenta administrabantur, sed cum aliis ritibus, qui gratiam non causabant, ut res sacrae, signa religionis, benedictio aquae, habitus monachorum etc. nominabantur. Hoc refertur cum ad Occidentem, tum ad Orientem. E. gr. Petrus Damiani († 1072) duodecim sacramenta enumerat: baptismum, confirmationem, unctionem infirmorum, consecrationem pontificum, benedictionem regis, dedicationem ecclesiae, confessionem, investituram canonicaem, professionem religiosam, professionem eremiticam, sacramentum monialium, matrimonium.²⁾

Ps.-Dionysius Areopagita etiam septem sacramenta enumerat: baptismum, chrisma, eucharistiam, ordinationem, consecrationem altarium, dedicationem monachorum, funebres ritus super defunctos.³⁾ Simili modo Jobus Jasita s. XIII habitum religiosum in sacramentorum numerum ducit. Virginitatem vero ad sanctum habitum, dedicationem ecclesiae ad confirmationem, benedictionem aquae ad baptismum reducit.⁴⁾

протестантамъ. Можеть онъ это сдѣлать, благодаря началу религіозной своей жизни, — православію, которое заключаетъ въ себѣ всѣ условія для примиренія требованій вѣры съ требованіями науки.“ Катанскій о. с. 8.

1) „Возможно, напримѣръ, взглянуть на таинства и на все, что представляетъ въ себѣ христіанская вѣра, съ точки зрѣнія таинственности и непостижимости и освященія вообще, и тогда таинства стануть въ рядъ со множествомъ такихъ предметовъ, съ которыми они имѣють мало сходнаго, кромѣ этой самой общей черты. Такимъ образомъ, въ церкви обобщеніе таинствъ до извѣстнаго времени могло быть или слишкомъ тѣсное или слишкомъ широкое. Сообразно съ тѣмъ и выраженія, прилагаемая къ таинствамъ, *μυστήριον* = sacramentum, могли имѣть или слишкомъ тѣсный или слишкомъ широкий смыслъ, но во всякомъ случаѣ отличный отъ того, въ какомъ мы теперь употребляемъ слово таинство. А между тѣмъ въ то же самое время могли существовать въ практикѣ церковной и всѣ семь таинствъ церковныхъ и эти таинства могли быть понимаемы именно какъ таинства въ томъ значеніи, какое мы придаемъ имъ теперь.“ Катанскій оп. с. 12 sq.

²⁾ M S L 145, 300 et M S L 144, 898 sq.

³⁾ De eccles. hierarch. c. 1—7, M S G 3, 369 sq, Theod. Studita M S G. 99, 1524.

⁴⁾ Cf. M. Jugie, Theol. dogm. III, 17—19.

S. XIV Metropolita Ephes. Joasaphus ad septem sacramenta consecrationem templi, ritus et orationes funerarias, habitus monachorum adnumerat et decem esse sacramenta praedicat.¹⁾

Terminus „sacramentum“ similem evolutionem ac termini „Substantia“, „consubstantialis“, „hypostasis“ et alii decursu temporis peregit. Orientales iam s. IV signum sacramentale ut causam gratiae intellexerunt, Occidentales autem prius (Sententiae divinitatis, 1142) ad numerationem perfectam 7 signorum, qui deinde sola et exclusive sacramenta nominabantur, pervenerunt. Deinde etiam Orientales separati septem eadem esse sacramenta apud se atque in Ecclesia Occidentali consenserunt. Eadem enim in euchologiis, scriptis Patrum, actis primorum Conciliorum oecumenicorum nominantur et exhibentur, ita ut Orthodoxi septem sacramenta ab Occidentalibus nullo modo mutuaverint. Ipsa notio septenaria sacramentorum in Oriente occasione Concilii Lugdunensis (1274) divulgata est. In professione fidei Michaeli Palaeologo a papa Gregorio X ad subscribendum proposita quoad sacramenta dicitur: „Tenet etiam et docet eadem sancta Romana Ecclesia septem esse ecclesiastica sacramenta, unum scilicet baptisma...“²⁾.

Eandem professionem quoad numerum sacramentorum patriarcha byzantinus Joannes Veccus papae Joanni XXI a. 1277 fecit.³⁾

Post Concilium Lugdunense Graeci dogma Filioque acriter impugnabant et alias differentias inculcabant. Contra numerum vero sacramentorum numquam reclamaverunt, sed eum ut per se patentem receperunt et docuerunt. Ita theologi s. XIV et XV septem sacramenta Catholicorum communiter recensent, ut Manuel Calecas († 1410)⁴⁾ Josephus Bryennius⁵⁾ magister Marci Ephesini, coetaneus Demetrii Cydonis Simeon Thessalonicensis (1429), qui integrum tractatum dogmatico-liturgicum de septem sacramentis conscripsit⁶⁾. Audiatur eius locus classicus, quem postea Patriarchae orientales et Synodi orthodoxi repetebant: „Septem sunt Spiritus dona prout dixit Isaias et septem quoque Ecclesiae mysteria per Spiritum operantia. Quae sunt: Baptismus, Chrisma, Communio, Ordo, Matrimonium, Poenitentia et sanctum Oleum.“⁷⁾ Rationes, cur sacramenta instituta sint, easdem ac Scholastici adducit: „Ista vero omnia Dominus noster

¹⁾ Jugie, ib. 20.

²⁾ Denz-Bannwart-Umberg. n. 465.

³⁾ Cf. R. Theiner et F. Miklosich, Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum graecae et latinae. Vindobonae 1872, 27 sq.

⁴⁾ Περὶ τῶν ἑπτὰ μυστηρίων MSG 152, 597—610.

⁵⁾ Sermo I De mundi consummatione. Opera, ed. E. Bulgaris, t. II, 198.

⁶⁾ MSG 155, 175—696.

⁷⁾ MSG 155, 177.

Jesus Christus tradidit et per eum divini eius discipuli. Nam qui duplici constamus substantia anima scilicet et corpore duplici ratione illa nobis impertivit, sicuti et ipse duplicis naturae pro nobis vere factus est, qui cum vere sit Deus, vere homo habitavit in nobis, ut per gratiam spiritus animas quidem nostras spiritualiter sanctificet; sensibilibus autem aqua et oleo, necnon pane et potu ceterisque in Spiritu sanctitatem conferentibus, corpora nostra sancta efficiat et perfectam salutem conferat.¹⁾

In concilio Florentino Gregorius Protosyncellus, qui locum tenuit Patriarchae Alexandrini et tandem postea creatus fuit Constantinopolitanus Patriarcha, in Apologia adversus Marcum Ephesinum Euegenicum, expressam numeri mentionem facit: „Verum inquit, etiam Latini baptisatos unguunt unguento atque ut nos unum ex septem Sacramentis Ecclesiae ritum unguenti asserunt.“²⁾

A veritate ergo non recessit presbyter quidam russus Fortunatov, qui dixit: „Septem sacramenta ab initio exstabant et nos a principio illa habuimus; decursu vero temporis, Papa nobis illa numeravit.“³⁾

Novam periodum doctrinae sacramentariae in Oriente s. XVI et XVII constituunt. Cum Protestantes numerum septenarium sacramentorum vehementer impugnarent, Orientales disuniti munus defensorum susceperunt. Lutherani Graecos in suam partem trahere conati sunt, quia hoc modo praescriptionem in traditione et legitimitatem confessionis suae, cum ab Ecclesia catholica damnati essent, in Oriente fundare volebant.⁴⁾

Tota res sic incepta est. Patriarcha Constant. Joasaph, II (1555—1565) diaconum Demetrium Mysium Vittenbergiam misit, ut notitias authenticas de nova fide praeberet. Cum diaconus a. 1559 Constantinopolim rediret, Melanchton occasioni non defuit atque litteras et versionem graecam Confessionis Augustanae a protestante D. Paulo-Dolscio confectam, Patriarchae obtulit. Quibus identitatem fidei inter Disunitos et Protestantes ostendebat. Patriarcha eorum intentionem suspicans nullum responsum dedit.

Aliquot annos postea imperator Maximilianus II Baronem David de Ungnad ut legatum stabilem pro Constantinopoli designavit, qui theologos Tübingenses rogavit, ut praedicatorem theologum pro legatione Constantinopolitana sibi indicarent. Intercedente Jacobo

¹⁾ Symeo Thessal, ib. 180.

²⁾ Petri Arcudii, De concordia ecclesiae occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione. Lutetiae Parisiorum, 1672, 6,

³⁾ Jugie, o. c. 23.

⁴⁾ Cf. Dr. Carl Joseph Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik. Tübingen 1864, 444—490.

Andreä, Stephanus Gerlach de Knittlingen (Württemberg) destinatus est. Occasione data Jacobus Andreä et Martinus Crusius, professor litteraturae classicae, novas litteras cum donis ad Patriarcham Jeremiam a. 1573 miserunt. Patriarcha a. 1576 longa epistola respondit, quae maximi est valoris, quia quoad sacramenta omnino in traditione fundatur: „Respondebimus ergo nihil nostrum adferentes, sed ex sanctis septem oecumenicis synodis (quas et vobis probari recte scribitis) et ex sententia ss. doctorum interpretumque divinitus inspiratae scripturae, quos catholica Christi ecclesia unanimi consensu recipit¹⁾ Quoad sacramenta haec notat: „Unam esse illam sanctam Ecclesiam Catholicam et Apostolicam Christianorum, qui rite et, ut sanctissimis traditum est Patribus, administrent, quae legibus sancita sunt et canonibus ipsorum definita et a Sancto Spiritu approbata. Sacramenta vero ritusque in hac ipsa Catholica recte sentientium Christianorum Ecclesia sunt septem: Baptisma, Chrisma sancti unguenti, Divina Communio, Manus impositio, Matrimonium, Poenitentia et Sacrum oleum. Septem enim sunt ut Esaias ait, sancti Spiritus dona. Ergo etiam septem Ecclesiae mysteria, per quae spiritus efficax est. Quod vero haec sola sint, nec plura numero, etiam divisione clarum fit“²⁾

Post haec Protestantes iterum et iterum Patriarcham urgebant et existentiam duorum sacramentorum inculcabant. Tunc Jeremias indignans expresse iis in epistula a. 1581 scripta exprobravit: „E mysteriis sive sacramentis quaedam admittitis, sed cum errore, quippe pervertentes et mutantis in his etiam antiquae et novae doctrinae dicta ad vestrum scopum scilicet tuendum, quaedam vero horum ne sacramenta quidem esse dicitis... indeque vosmet theologos vocatis“³⁾. Quia litterae Protestantium Patriarchae iam molestae erant, rogat ne amplius theologicas quaestiones moveant: „Rogamus itaque vos, ne posthac labores nobis exhibeatis neque de iisdem scribatis et scripta mittatis. Nam theologos, qui ecclesiae lumina fuerunt, alios aliter tractatis, et verbis quidem honoratis eos extollitisque factis vero reiicitis... Vestram igitur viam ineuntes ne amplius de dogmatibus, sed amicitiae tantum causa, si volueritis scribite“⁴⁾.

50 annos post Calviniani novos conatus reunionis apud Patr. constantinopolitanum Cyrillum Lucarim inceperunt. Hac vice maiorem successum habuerunt, quia Patriarcha a Calvinianis captus duo

¹⁾ Scheistrade, Acta ecclesiae Orientalis contra Lutheri haeresim. Romae 1739, 151.

²⁾ Schelstrate, o. c. 154.

³⁾ Ibid. 246 sq.

⁴⁾ Ibid. 249.

tantum esse sacramenta admittebat. Sed haec doctrina a tribus Synodis Orientalibus, Constantinopoli a. 1638 et 1642 et Hierosolymis a. 1672 habitis tamquam haeretica damnata est: „Cyrillo dogmatizanti et credenti, non esse septem ecclesiae sacramenta: videlicet baptismum, confirmationem, poenitentiam, eucharistiam, ordinem, extremam unctionem et matrimonium iuxta Christi dispositionem apostolorumque traditionem, necnon et ecclesiae consuetudinem: sed mentienti duo tantum a Christo in evangelio fuisse tradita, baptismum scilicet et eucharistiam, uti videre est in decimo quinto eius capitulo: Anathema“¹⁾.

Concilium Hierosolymitanum (a. 1672) inter errores Cyrilli recenset id, quod „negat ecclesiae sacramenta quinque: sacerdotium, sacram unctionem, sacrum oleum, confessionem cum poenitentia et honorabiles nuptias: quae omnia ut sacra et divinam gratiam conferentia, antiqua nobis traditio reliquit“²⁾. Si ad haec testimonia Patriarchae Dosithei³⁾ et Metropolitae Petri Mohilae testimonia pro septem sacramentis⁴⁾ in „Confessionibus“ eorum contenta addantur, tunc revera pulchra corona argumentorum ab Orientalibus separatis flexa est.

Doctrina de septenario numero sacramentorum apud Orthodoxos in periculum vocata est, quando Bonnae a. 1874 Veteres catholici, Protestantes atque Russi separati ad unionem ineundam convenerunt. Sed et tunc Orthodoxi tentationi restiterunt et septenarium numerum splendide defenderunt. Rector Academiae Petropolitanae Janyshev in initio conventus ab omnibus postulavit, ut symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum profiterentur nec non septem concilia oecumenica ac septem sacramenta agnoscerent. Subito professor Döllinger quoad septem sacramenta contradixit, cum a septem conciliis non proponantur. Tunc Janyshev revera catholice respondit: „Doctrina haec continetur et vetere utriusque ecclesiae praxi liturgica et scriptis Patrum a Conciliis approbatorum, qui quidem sacramenta, quamvis non explicite enumerent, unumquodque eorum tamen absque dubio agnoscunt. A tribus igitur illis, quae dicta sunt, recedi nullo modo potest“⁵⁾.

Ultimo quaestio de sacramentis in novissimis conventibus Orthodoxorum et Anglicanorum Londini revixit. Commissio dogmatica, quae pro reunionem Orthodoxorum et Anglicanorum in palatio de Lambeth (15–20 Oct. 1931) adlaborabat utriusque partis sententias

¹⁾ Concilium Hierosolymitanum 1672, Harduin, *Concilia*. Venetiis 1733, t. XXI, 1714.

²⁾ *Ibid.* 1634

³⁾ Ern. I Kimmel, *Libri symbolici ecclesiae orientalis*, Jenae 1843, 448.

⁴⁾ *Ibid.* 170.

⁵⁾ Cf. H. Reusch, Bericht über die am 14, 15 u. 16 September zu Bonn gehaltenen Unionskonferenzen.

proposuit. „Nos admittimus duo e septem sacramentis eminentem habere valorem, et quidem baptismum et divinam Eucharistiam, primum quia nos in Ecclesiam introducit, secundum quia nos unit Christo. Tamen nequaquam consideramus quinque alia sacramenta esse secundarii momenti atque ad vitam spiritualem christianam et consequenter etiam ad salutem haud necessaria. Utraque sunt ceremoniae sacrae divinitus institutae, in quibus invisibilis gratia Christi per signa visibilia externa transmittitur“.

Anglicani e contra statuerunt: „Numerus sacramentorum neque per traditionem, neque per decisionem concilii oecumenici unquam auctoritative definitus est. Nos concedimus, duo sacramenta, baptismum et divinam Eucharistiam maiora esse aliis. Quod enim ad ea pertinet, cum Ecclesia orthodoxa orientalis termino „μυστήριον“ ordinem, poenitentiam, confirmationem, matrimonium, extremam unctionem ut designet, utatur, Book of Common Prayer Ecclesiae anglicanae verbo sacramentum duo solum sacramenta nominat, baptismum et divinam Eucharistiam, quia ipsa sola signum externum habent a Christo directe impositum atque generaliter, hoc est ab universis, necessaria esse ad salutem tenentur. Fatetur tamen Ecclesia anglicana in aliis quoque ceremoniis signum externum visibile et gratiam internam spiritualem inveniri, quo sensu ipsae characterem sacramenti habere putari possunt et communiter „sacramenta“ appellantur“¹⁾.

Dum Orthodoxi tantum externe ad modum loquendi Anglicanorum se accomodaverunt, traditionalem statum conservantes, Anglicani concessionem realem in doctrina de sacramentis fecerunt.

Ex parte Orthodoxorum iam prius aliqui theologi russi (uti Plato Levkin, Lebedinskij, Methodius Smirnov) protestantium modum loquendi adhibentes baptismum et eucharistiam praecipua et primaria sacramenta, quae eminentem valorem habeant, nominabant. Attamen septenarium numerum sacramentorum servaverunt.

Nihilominus errori se det, qui putet consensum Orthodoxorum quoad dogma septenarii numeri sacramentorum omnino unanimum esse. Non defuerunt enim inter Disunitos, qui supradictum dogma negaverint. Ita 1903 a. dissertatio Hieromonachi Tarasii Kurganskij „Велико-россійское и малороссійское богословіе XVI и XVII вѣковъ“ cum approbatione Censurae synodalis Petropoli, in lucem prodit. Quem tractatum Metropolita Antonius Chrapovyckij, qui ante bellum mundanum contra septenarium numerum scripserat et praesertim matrimonium e numero sacramentorum eliminare co-

¹⁾ Hiéromoine Pierre, Anglicani et Orthodoxes. Irénicon IX (1932), 159

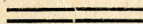
natus erat, separato opusculo sub titulo „Переломъ въ древнерусскомъ богословіи“ Varsoviae 1927 edidit. Inter alia Tarasius numerum septenarium sacramentorum arbitrarium et artificialem a scholasticis inventum vocat. Sic ergo Tarasius ad conclusionem pervenit a mentibus Patrum omnino alienum esse septem sacramenta a ceteris secernere atque speciale momentum iis attribuere, sed potius simul cum aliis rebus, e. gr. de baptisate ac eucharistia cum iconibus, tractasse¹⁾.

Quod vero a Tarasio falsissime concluditur, quia septem sacramenta occasione data sub variis aspectibus in diversis nexibus cum aliis veritatibus revelatis apud Patres apparent. Ita S. Joannes Damascenus contra iconoclastas pugnans de eucharistia et iconibus simul disserit. Praeprimis Tarasius scholam Kioviensem (Laurentium Zizanium et Petrum Mohilam) carpit, quod doctrinam septenarii numeri sacramentorum in theologiam russam importaverint. Praeter septem sacramenta in Ecclesia alii ritus sacri dantur, qui gratiam supernaturalem conferunt.

Praeterea Metrop. Antonius a. 1924 Catechismum edidit, in qua eandem sententiam defendit et propagat. In Catechismo numerum vero septenarium propter auctoritatem ecclesiasticam retinet, sed subito addit:

„Ceterum, quidam alii maximi momenti ritus tum apud Patres antiquos, tum in officiis liturgicis sacramentorum nomine nuncupati sunt: scilicet sanctificatio aquae in die baptismi (ὁ μέγας ἀγιασμὸς), orationes flexis genibus recitatae Pentecostes die; item consecratio templi, tonsura monachorum. Sed ad doctrinam pietatis, nobis operae pretium est cognoscere septem sacramenta supra nominata... Nullum productum est decretum antiquae Ecclesiae de septenario numero sacramentorum, et revera nullum exstat huiusmodi“²⁾.

Sed contra tam claram traditionem et apertam professionem haec oppositio protestantizans invalere nequit. Sacramenta, quae orbem terrarum transformaverunt (Ps. 103, 30), Ecclesiam separatam etiam conservabunt et confortabunt ad Unitatem tandem aliquando perficiendam.



¹⁾ Св. отцамъ было совершенно чуждо выдѣленіе какихъ либо священнодѣйствій изъ ряда другихъ съ усвоеніемъ имъ особаго значенія неизмѣннаго достоянія Церкви; даже о важнѣйшихъ священнодѣйствіяхъ — крещеніи и евхаристіи говорится наравнѣ съ почитаніемъ св. иконъ и съ чтеніемъ Библии, ибо все содержимое Церковію, имѣетъ великую силу для вѣрующихъ, а ученіе о седмиричномъ числѣ таинствъ св. отцамъ чуждо“. op. с. 169.

²⁾ Опытъ христіанск. правосл. Катих. Карловцы 1924, 65 et 141.

Рід і герб Шептицьких.

(I. Špytkovskyj — Famille et armoiries des Szeptycki)

II. Теоретична частина.

§ 1. Опис шляхотського гербу роду Шептицьких¹⁾.

Рід Шептицьких печатається власним гербом Шептиці, що має дві відміни: а) На синьому полі щита каблуком до гори

З генеалогічної таблиці виходить, що: Шептицькі через Коссецьких, Липських, Ліневських, Романовських — споріднені з Яковом Снопковським, перемиським каштеляном, з якого донькою оженився Марко Собіський, дід короля Івана III. Його внуком (через доньку Івана III Тересу Кунегунду) був цісар Карло Альберт VII, а через сина Івана III — Якова, виходить споріднення Шептицьких із Штюартами і князями Bouillon.

II генеалогічна таблиця виказує, що Шептицькі через Фредрів, кн. Яблоновських, Свідзінських — споріднені з Олександром гр. Красінським. Внучка цього останнього (по синові) Франциска Красінська вийшла заміж за сина короля Августа III, князя Курляндії Карла. Їх донька, Марія Христина, вийшла за Карла Альберта Сабавдського, короля Сардинії, що від нього походить Віктор Емануїл, батько короля Італії, Гумберта, — дальше Амадій, король Еспанії, та дві доньки: старша Кльотильда, жінка Наполеона Бонапарте, молодша — Марія Пія, віддана за короля Португалії. Сестра ж Карла Альберта Сардинського, Марія Єлисавета, жінка австрійського архикнязя Райнера, мала звідси синів-архикнязів: Леопольда, Ернеста, Жигмонта, Райнера та Гайнріха. Це бічна лінія бувшої пануючої австрійської родини. Докладніші таблиці генеалогічного дерева споріднення подамо в генеалогічній частині нашої монографії.

¹⁾ Література до образного гербу Шептиць:

Ритовини мають: Okolski Szymon, B. Praedicatorum, Orbis Polonus. Kraków 1641—3 (льв. унів. бібл. ч. 39.552/III), т. III, ст. 181.

Potocki Wacław z Potoka (краківський підчаший), Poczet herbów szlachty Korony polskiej. Kraków 1696 (льв. унів. бібл. ч. 42.037/III), ст. 684.

Niesiecki Kasper S. J., Herbarz polski, wydany przez Bobrowicza Jana Nepomuka, т. I—X. Lipsk 1839—46, т. VIII, ст. 620.

Niesiecki Kasper, Korona polska, т. I—IV. Львів 1728—1743, т. IV, ст. 279. Ходикевич, Dissertationes (заголовна картка).

Darowski Alexander Weryha, Znaki pieczętne ruskie. Noty heraldyczne (z tablicą herbów). 1 карта з I—VIII гербовими таблицями. Paryż 1862, таблиці чч. 121 і 122, нариси.

підкова ¹⁾ зі шістьма (згл. сімома) дірочками, на хребті каблука золотий рівнораменний хрест, лівий бік підкови через долішню дірку прошиває стріла ²⁾, що йде ззовні, з долу, скісно в гору, в середину внутрішньої площини підкови; на гербовому щиті шолом із золотою медаллю, над ним золота шляхотська корона, у клейноті ³⁾ (cimier, Helmschmuck) три струсині пера ⁴⁾, зза шо-

Ступницький, Herbarz III, 120.

Elsner von Gronow, Betrachtungen über polnische Wappen-u. Adelsgeschlechter... in Schlesien. B. IV, № 17, Taf. III, ст. 38.

Бойнічич, Wappenbuch, B. I, Taf. 33 і 34 (малюнок) та B. II, Taf. 271.

Leszczyc Zbigniew, Herby szlachty polskiej з передмовою Wacław-a Gąsiorowsk-ого т. I, — Poznań 1908, т. II — Warszawa—Poznań 1911, т. II, табл. LXXVIII (малюнок);

Chrzostowski Stanisław, Tablice odmian herbowych (барате видання гр. Юліяна Островського). Warszawa 1909, ст. 59, табл. X abc та ст. 42, табл. VIII, 1, 2 (всі малюнком).

Мариси подають: Mieroszowski Stanisław hr., Kilka słów o heraldyce polskiej. Kraków 1887, табл. II, чч. 29 і 30.

Piekosiński Franciszek Dr., O dynastycznym szlachty polskiej pochodzeniu. Kraków 1888, ст. 254, табл. 14, ч. 35 — за Несецьким, вид. Бобрівича, т. VIII, ст. 620;

Orgelbrand L., Encyklopedja powszechna wielka, т. XIV, ст. 254 — 5 sub voce.

Буцманюк Іван, Унів і його монастирі. На основі народних переказів..., старих грамот і жерельної історії... Львів 1904, ст. 63.

Гр. Лев, Лист з дня 4/X 1928 (герб на генеалогічній таблиці в Монахові, в канцелярії Ордену св. Юрія Баварського, при давньому королівському дворі).

Описи шляхотського гербу подають: Окольський, Orbis III, 181, (латиною); Потоцький, Rozzet, 684—5, (панегіричним стихом); Несецький, Korona, IV, 279—80, та Несецький-Бобрівич, Herbarz, VIII, 620—1; Warszucki Alexander, Summarjusz imion herbowych (Herbów opisy). Gdańsk 1782, ст. 95; Małachowski Piotr, Zbiór nazwisk szlachty z opisem herbów. Łuck 1790 та Lublin 1805, т. II, ст. 134—5 та згадка про гербові відміни; Lelewel Joachim, Polska, dzieje i rzeczy jej. т. IV, ст. 219—468: „Herby w Polsce“, Poznań 1856, ст. 433 (відклик до ритовин давніших геральдиків); Ступницький, Herbarz, III, 120; Krzyżanowski Stanisław, Słownik heraldyczny, Kraków 1870, ст. 40; Косінський, Przewodnik, I, 605; Жихлінський, ibid., I, 305—6; Ельснер, Betrachtungen, ст. 522; Жерницький, Der Adel, II, 422—3; Бойнічич, Wappenbuch, I, 33; Лещиц, Herby, sub voce; Оргельбранд, Encyklopedja, XIV, 254—5.

¹⁾ У Бойнічича підкова біла, у Хшонського срібна, а в Жерницького золота.

²⁾ У Бойнічича золота стріла з білим вістрям і опірнням, у Жерницького мала стріла

³⁾ Знак у щиті це „знамя“, над шоломом „клейнот“.

⁴⁾ У Бойнічича — білі.

лома по обох боках вирізки (lambrequins, Decke, Helmdecke)¹⁾. [Табл. ч. 1].

б) На червоному полі щита також (як під а) підкова, на хребті каблука золотий, рівнораменний хрест; до лівого її боку притикає із зовні стріла вістрям скісно в гору, в лівий наріжник гербового щита; на гербовому щиті шолом із золотою медаллю, над ним золота шляхотська корона; у верхівку клейноті три струсині пера; по обох сторонах, зза шолому, — вирізки²⁾. [див. сам гербовий щит у кольор. карті].

§ 2. Опис графського гербу роду Шептицьких³⁾.

На червоному полі щита срібна підкова, каблуком до гори; в її правому боці чотири, в лівому три дірки; на підкові золотий, рівнораменний хрест; до лівого, зовнішнього її боку прилягає стріла зі срібним опірненням та золотим держачком, яка срібним вістрям йде трохи скісно вліво, в лівий наріжник гербового щита.

На гербовому щиті графська девятигалкова корона, над нею крицевий шолом, з отвореною золотою, передобличною кратною, що має шість червоних отворів. На шоломі золота медаль, на золотому ланцуху; над шоломом золота корона; у верхівку клейноті три білі струсині пера. По боках шолома, зліва — золоті, справа — срібні вирізки, оба з червоним дном. Гербовий щит підтримують: з правого боку — золотий лев, з лівого — срібний гриф⁴⁾, зі золотими передніми ногами. Оба щитоносці (supports) стоять на золотому, легко вигнутому держаку, зпід якого зви-

¹⁾ У Бойнічіча — біло-голубої краски.

²⁾ У Бойнічіча — біла підкова; стріла — з білим вістрям й опірненням, з природним держачком; білі пера; вирізки: біло-червоні справа, зліва червоно-золоті.

³⁾ Ілюстрації графського гербу подають: Жихлінський, *op. cit.*, т. I, sub voce; Бойнічіч, *Warrenbuch*, т. I, Taf. 109 (малюнок). Два малюнки є в родинному архіві в Прилбичах: один на генеалогічній таблиці, як залучник до прохання про прийняття до ордену Мальтанських лицарів, на основі чого гр. Іван дістає дня 2 квітня 1884 р. ордер св. Юрія; другий мальований рукою дружини гр. Льва, що висить на стіні сходової клітки графського дому в Прилбичах. Інший малюнок графського гербу знаходиться в одному з Монахівських музеїв.

Описи графського гербу мають: Жихлінський, *ibid.* т. I, s. v.; Бойнічіч, *op. cit.* т. I; Косінський, *Przewodnik*, ст. 605 і 720; Лещиц, *Herby* та інш.

⁴⁾ Геральдичний гриф — крилатий лев з клювом птахи (див. напр. *Kwartalnik hist.*, 1904, ст. 117).

сають золоті, дрібно-лишкові вирізки. Долом на червоній ленті срібними друкованими буквами гасло: „A cruce salus“. [див. кольорова картина гербу].

§ 3. Етимологічне походження назви гербу.

Йдучи назустріч домаганням деяких геральдиків-теоретиків¹⁾, застановимося спершу над етимологією назви гербу та над його символом. Як форма гербу „Шептиці“ не зразу устійнилася, так теж впродовж століть різно змінювалася назва гербу і то у його власників і у геральдиків. Найдавніші знані нам документально предки роду Шептицьких заступали назву гербу зразу його описом (блязонуванням)²⁾, або звали його „Wilcze Kosy“³⁾. На Псалтирі, виданій за владики Варлаама, герб Шептицьких названий „Побугом“⁴⁾, а на портреті перемиського владики Атанасія цей герб зветься „Шепт“-ом⁵⁾. Шептицькі з Шептич, що з переходом Галичини під Австрію зголошувалися до урядових шляхотських метрик, подавали свій герб, одні як: „герб Шептицький“, інші теж як: „Побуг“ і „Доленга“⁶⁾. Новіші члени роду зовуть цей герб „Шептиці“.

Польські й непольські геральдики також різно називають той сам родовий гербовий знак. Найбільше авторів зове його Побугом⁷⁾ або Доленгою⁸⁾, чи їх відмінами, а дехто з них

1) Malinowski N. E., *Heraldyka*. Warszawa 1841, ст. 38—9.

2) „Nobilis Fedor de Szeptice“ 1469 р. описує свій герб: „luna cum duabus stellis“. A. G. Z. XVIII, 3.

3) Кузьма Шептицький, р. 1552. A. G. Z. XVIII, 165.

4) Свенціцький Іларіон Др., Каталогъ книгъ церковно-славянскої печати. Жовква 1908, ст. 21, герб з монограмою: „Побогъ, з' Ш(ептичъ), Ш(ептицький), В(арлаамъ), С(?)“. Це С можнаби пояснити як початкову букву грецького: *σφραγίς*, *σημείον* або *σύμβολον* або таки як своє: схимонах; а може краще вважати б його за zdeформоване Є(пископъ). Порівн. напр. монограму, зазначену на 4-ох сторонах чотирокінцевого хреста: В(арлаам), Ш(ептицький), А(рхимандрит), У(нівський), що знаходиться на Часослові, напечатаному в р. 1695 в унівському монастирі (Сводная лѣтопись, I, 675).

5) *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego*, т. I—XVI. Warszawa, т. IX, ст. 155, s. v. „Przemysł“.

6) *Poczet szlachty*, 250—1.

7) Окольський, *Orbis*, III, 181 (*Szepticiorum delineatio est solea seu „Pobóg“*); Несецький, *Korona*, 279—80; Лелевель, *Herby*, 433; Ельснер, *Betrachtungen*, 522 й інші.

8) Косінський, *Przewodnik*, I, 193 (на його думку первісне прізвище Шептицьких до XV ст. було „Шептиця“); Хшонський, *Tablice*, ст. 8; частинно Жерніцький, *Der Adel*, li, 422—3.

бачить в ньому навіть відміну Гоздави¹⁾. У Даровського — це азбучний знак²⁾, а на думку Пекосінського — скандинавська руна³⁾. Інша група геральдиків зове цей родинний гербовий знак „власним гербом“⁴⁾ Шептицьких, або просто „герб Шептицький“⁵⁾ та вкінці „Шептиці“. Менше важні назви гербу пропусаємо.

Отже бачимо, що: 1) не лише геральдики, але й самі власники гербу ріжно цей самий гербовий знак (з малими змінами) називали та 2) що серед наведених назв находимо один гурт назв, що з прізвищем гербовласників не мають нічого спільного, та другий гурт назв, що є похідні від родового прізвища.

Залишимо покищо на боці перший гурт назв, що, як пізніше побачимо, лише помилково до цього гербового знаку стали пристосовуватися, й застановимося тільки над другим гуртом термінів, що тут являються, а саме: „Шепт“, „Шептиця“, „герб Шептицький“, „власний герб“ Шептицьких та вкінці „Шептиці“.

Тут заздалегідь треба зазначити, що термін „герб Шептицький“ є невластивий: 1) нельогічний, бо можливий є лише висказ: „герб Шептиць, чи Шептицьких“ (роду), або „герб Шептич“ (родової місцевости, якщо вона, припустім, такий гербовий знак малаби), але не „герб Шептицький“, 2) часово неоднорічний. Цей термін у прикметниковій формі не міг бути в уживанню перед половиною XIV та початком XV ст., коли то саме стали щойно творитися прикметникові форми прізвищ⁶⁾ (замість N. з Шептич = N. Шептицький). Бо не можна припустити, щоби прикметникова форма гербової назви виступала *anticipando*, з випередженням такої форми родового імени. Назви „Шептиця“ та „Шепт“ приходять у знаній нам літературі лише по одному разу. Зрештою перший термін виступає без зазначення свого джерела, до тогож у автора не дуже авторитетного⁷⁾. Термін

¹⁾ Ступніцький, Herbarz, III, 120.

²⁾ Даровський, Znaki, 26.

³⁾ Пекосінський, O dynastyczn. pochodzeniu, 254.

⁴⁾ Жерніцький, Der Adel, II, 422-3; Жихлінський, Ziota Księga, I, 305; Несецький - Бобрович, Herbarz, VIII, 620—1 та більшість новіших авторів.

⁵⁾ Варшицький, Summarjusz, 95; Малаховський, Zbiór nazwisk (sub voce).

⁶⁾ Пор. нижче у нас, подібно див. теж: Полячківна, Materjały, ст. 8.

⁷⁾ Це відноситься до автора Przewodnik-a heraldyczn-ого Косінського.

„Шепт“ подобає краще на конечне скорочення іншого, довшого слова. Однак оба ці терміни врешті-решт не є неможливі до прийняття. Тому, що висказ „власний герб Шептицьких“ не містить в собі властиво ніякої назви гербу, остає тільки термін „Шептиці“. Його тепер постійно вживають і власники гербу і новіша геральдична література. Його теж, як найбільш властиву назву, й ми приймаємо. А що, як вище сказано, термін „Шептиці“ етимологічно зв'язаний з прізвищем гербовласників, застановимося коротко над родовим прізвищем, а після його розв'язки стане нам ясніше й імення самого гербого знаку.

Назва гербового імени, як теж у багатьох подібних випадках, має свою народню етимологію та її історію. Деякі панегіристи, опираючися на латинській та італійській лекції слова „Szeptyski, Szeptickius“, як „Septizki, Septizkius“, виводять назву роду від римських Септіціїв з давніх цісарських часів¹⁾, названих так від братів семаків-близнюків, чи теж взагалі від сімох братів у їх родині. Коли перший вивід роду являється грубим анахронізмом, то і другий теж невмісний, бо ніде навіть в пізнішій історії роду не зустрічаємо — в ніякій родині роду жадного покоління сімох братів, ані родинна, ані устна народня традиція загалом не зберегла нічого подібного²⁾. Інші історики (А. Петрушевич) виводять родоначальників Шептицьких з Румунії³⁾ то знов від Болоховських князів. Й дійсно зустрічаємо подібні прізвища

¹⁾ „Paternum genus (дістали) a Titio, Romanorum Nobissimo duce, qui imperante Trajano cum septem filios Titios suscepisset. ob id Septitii nomine auctus est, cui Plinius (Caecilius Junior) epistolam suam primam inscripsisse legitur“. Х о д и к е в и ч, Dissertationes (s. pag.); теж Р к н. Н а р о д. Д о м у, Opis histor.

²⁾ Так напр. на лемківському підгір'ю зберігся переказ, що в одній (священничій) родині мало вродитися сімох братів-близнюків: їх хрестили разом на великому решеті — так за одною версією; по іншій версії приходили на світ succesive. А всі вони опісля стали священниками. Звідсіля і мала повстати назва для них „сім (по лемк. „сем“) — братів“ — С е м б р а т о в и ч і в. Цей переказ записав я р. 1926 від старих людей у Висовій, горлицького пов. біля Криниці, в родинному місці протопляста Сембратовичів. Другий переказ каже про висовського „солтиса“ і його 7 синів (Ш е м а т и з м П е р е м. Е п. 1879, ст. 96).

³⁾ Останніми часами появилися про волоську міграцію вздовж галицького підгір'я ось такі важні праці: проф. К. Кадлець: „Valaši a valaške právo v zemích slovanských...“ Прага 1916; проф. Р. Кайндль (Kaindl), Jus Valachicum, де злегка прирівнане волоське право (впроваджене в Галичині вже від XIV ст.) з німецьким. З польських: Фр. Персовський, Osady na prawie ruskim, polskiem, niemieckim i wołoskiem w Ziemi lwowskiej. Lwów 1927. Там і подана новіша література.

серед румунської¹⁾, а навіть мадярської шляхти²⁾, але проти цього рішуче виступають інші поважні вчені (М. Грушевський). Та це питання тут оставимо, а обговоримо його ширше в генеальогічній частині, при питанні про автохтонність роду Шептицьких. Побіч цієї міграційної проби виведення назви роду, був би другий спосіб виводу оноματοпоічного характеру більше правдоподібний.

Прізвище протопляста Шептицьких мало би походити від чинности шептати, шепотати, тихо говорити, чи пак шепеляти.

Згідно з цією думкою один („potior“—denominatio a potiore) з протоплястів роду був би названий від голосного шептання, напр. молитов у церкві, від звичаю говорення шепотом до інших тощо. Пізніше, за словами „привилею“ кн. Льва, мав один із предків надати назву новооснованій оселі.

Та тут виринає питання, за ким є давність: за родом, чи за родовою оселею? Бо в історії часто буває, що для старинних, давніх осель видумують якихсь легендарних основників, а пізніше кажуть цим останнім закладати названі оселі. Таким напр. основником для Риму був — Ромуль, для Київ — Кий і т. д. Тому треба б застановитися дещо над походженням назви та над віком оселі Шептич в порівнанні з давниною роду Шептицьких.

Вже давніше завважив Штекерт³⁾ що основані оселі дістають назву радше від імени основників, а не від їх прізвища. Проф. Освальд Бальцер у своїй студії: „Chronologia najstarszych kształtów wsi słowiańskiej i polskiej⁴⁾ гадає, що оселі з патронімічними закінченнями на „ичі“ („ice“) а також закінчення на „ов“, „ова“, „ово“ вказують на однодворчі оселі, основані родоначальником або членом родини, що безпосередньо займався земельною господаркою та що такий однодворчий тип осель становить власне найстаршу форму словянської оселі. Подібно проф. Віняж⁵⁾, обговорюючи працю

¹⁾ Д. Кантимір, *Opisanie Moldawii...* Франкфурт—Липськ 1771, на стр. 264 є бояри Scheptitschij-I, подаю за Записником гр. Івана.

²⁾ У Nagy Iván, *Magyar orszag — Csaladai czimerek-kol.* т. I.—XIII, Pest 1857—67, т. X, ст. 681 маємо „Szeptenszky család“ (чит. Септенски чалодь), що вже в XIII стол. виступає.

³⁾ Штекерт (Steckert) Олександр Др., „Przydomki polskie, litewskie rusińskie zebrał...“ Краків, 1897., ст. 110.

⁴⁾ Oswald Balzer, *Chronologia najstarszych kształtów wsi słowiańskiej polskiej.* Ст. 359—406, головнож ст. 377 і 379.

⁵⁾ Див. рецензію на проф. Буяка Фр., *Studja nad osadnictwem Małopolski w Rozprawach Akad. Umiej. Krak., Ogóln. Zbioru,* т. 47 (pec. Kwartal. hist. 1907, ст. 469).

проф. Фр. Буяка про осадництво в Малопольщі та призадумуючись над питанням хронології назв місцевостей, завважує, що топографічні назви є ще старші від патронімічних та взагалі найстарші.

Проф. А. Шельонговський, оцінюючи обі ці теорії відносно повстання та назв осель, стверджує, що прізвищева теорія дала майже вповні негативний вислід у дальшому науковому обсліді (хіба, що назва оселі походить від прізвища основника поселення), а більше успіху має топографічна („znaczeniowa“) теорія та від себе ще ставить гіпотезу т. ск. геральдично-ісповідну¹⁾.

Відноснож вікового відношення між родинною оселею та родинною чи родом подібного прізвища — є проф. Буяк тої думки²⁾, що родові прикметникові прізвища повстають щойно в XV—XVI ст. від осель, що є в посіданні даних родів, (інші вчені думають, що це сталося одно століття скоріше) напр.: „Dziedzesziczku“ (Дідушицькі) дістали прізвище від села Dziedzicze.

Також М. Грушевський³⁾ каже, що боярські (галицькі) прізвища повстали з прикметникових закінчень даної місцевости, звідки вони родом.

В пристосуванні вище сказаного до взаємного відношення Шептич до Шептицьких виходить, що:

1) назва оселі не є патронімічною, а радше топографічною (як проф. Шельонговський каже: „znaczeniowego“) типу, 2) оселя, як така та як закінчена на „—ичі“, належить до найстаршого типу осель⁴⁾, 3) тому що оселя належить до найстарших, а що прикметникові родові прізвища повставали значно пізніше, треба здогадуватися, що перше повстала названа оселя та її назва, а від неї щойно пішла назва її мешканців.

¹⁾ A. Szelaḡowski, Wici i topory. Studium nad genezą i znaczeniem godeł polskich i nowołań. Wydanie Akad. Um., nakładem funduszu im. W. Osławskiego. Kraków 1914, ст. 142 і д. Автор пробує пояснити ряд осель від геральдичних ключів, які знову лучить в причиновій звязі з мотивами передісторичних народніх вірувань.

²⁾ Див. рецензію проф. Буяка на Ол. Яблоновського, Atlas historyczny, Kwart. hist. 1905, ст. 631—2.

³⁾ М. Грушевський, Історія, т. III², стор. 308.

⁴⁾ Між поважними аргументами, що „Szeptycze wiesz“ дійсно належать до дуже давніх селищ — є джерела, видані М. Грушевським, (Жерела до історії України-Руси, I, 255).

Так виходить воно в загальному виді. Колиж зберемо жмінку созвучних осель, тоді прийдемо ще певніше до деякого підтвердження нашого висновку.

І так маємо: на південному угорському Підкарпатті село „Szeptencz“¹⁾. В Перемищині, в селі Даровичах, є „Шепелівське дворище“²⁾. Дальше на південно-східньому Підкарпатті знаходиться село Шиптури, коло Радчі, солотвинського повіту³⁾, Шепинці (давніші), нинішній Шепинич⁴⁾ над Прутом коло Городенки та ще Шипинці, село на Буковині⁵⁾, де найдено гроші ще з часу римських цесарів. Надто ще маємо присілок Шепетинку, коло Микуличина, надвірнянського⁶⁾ повіту та Шептиччину, маєтність на області громади Терла в староміському повіті⁷⁾.

Поминувши село Шепеличі над Припеттю біля Радомишля⁸⁾, одну зі столиць уніятських митрополитів в XVIII ст., та оселю Шепетівку на східньому Поділлі за Збручем, що є подальше від галицького Підкарпаття, — находимо цілий ряд місцевин подібної назви в польському Słownik-u geograficzn-omu⁹⁾ та в російському Словнику Семенова.

Одначе залишивши на боці оселі та селища на литовсько-українських землях, вкажемо ще на село Шепетовичі (villa Szepetowicze¹⁰⁾ на Шлезьку, в тешинському повіті, на чесько-моравському підгір'ю.

І коли ще село Szeptenczi на угорському Підкарпатті, перемиське Шепелівське дворище, староміська Шептиччина,

¹⁾ Нодь, op. cit. X, 681.

²⁾ М. Грушевський, Матеріяли до історії суспільно-політичних і економічних відносин Західної України. ЗНТШ. LXIII, 33.

³⁾ Ів. Кревецький, З виборчого руху р. 1848. ЗНТШ, LXX, 82.

⁴⁾ Див. рец. М. Грушевського на працю Н. Дашкевича про Болохівців (ЗНТШ, XXX, 5—6).

⁵⁾ Див. ЗНТШ. СІ. 165 — реферат статті R. F. Ka indl-a, Münzfunde — 8. Bukowina, в Jahrbuch für Altertumskunde I, 1907.

⁶⁾ Słownik geograficzny XI, 899.

⁷⁾ ibid., XI, 902.

⁸⁾ ibid., XI, 899.

⁹⁾ І так в заславському повіті находимо с. Шепетівку (XI, 898—9), с. Шипівку у винницькому пов. (XI, 900), Шепилівку над р. Ташликом в балтському пов., с. Шептаки на Чернигівщині (XI, 901). Надто подібної назви села, присілки, „шляхотські околиці“ є в повітах: острозькому, виленському, минському, рогачівському, ошмянському, вількомирському (ib. СІ. 898—901) та с. Шепетівку на Мазовші (ib. III, 900).

¹⁰⁾ Codex diplom. Poloniae, т. IV, ст. 58, (матеріал зібраний М. Бонєцьким, а виданий Бобовським) в Варшаві 1887.

а може ще яка оселя, — могли б гіпотетично сьак-так підлягати впливові роду Шептицьких на назву цих осель, то ніяким чином не можна цього сказати про села подібної назви на буковинському, чи чесько-моравському Підкарпатті, а ще менше про села на мазовецькому й литовському пограниччі та на наддніпрянській Україні. Або інакше, — що ці селища це оселі топографічного типу, що не є ніяк звязані з назвою Шептицьких, а їх назви це радше „*poten rgorgium*“ для осель, що мають свою специфічну, фізіографічну прикмету.

Тим теж розуміємо, що і село Шептичі, селитьба топографічного типу, з закінченням на и чі, є оселею давньою, тому її назва є давніша від прізвища Шептицьких і не вони їй, а навпаки, вона Шептицьким дала свою назву.

Звідкіля походила б назва села Шептич? Шептичі мають теж своє вияснення у народньому переказі. Існує переказ, що вони названі теж від шепоту, яким порозумівалися мешканці Шептиць, коли сторожили село підчас татарського наїзду, чим і вратували його від неминучої руїни та погибелі¹⁾. Одначе подібно, як етимольогічний вивід прізвища першого із Шептицьких від його шепоту, прийняли ми із великим застереженням, так і це народнє пояснення мусимо прийати *cum grano salis*. Із повищих вказівок ми переконалися, що Шептичі — старе селище, топографічного типу, деякої фізіографічної прикмети, від якої теж, подібно як і інші схожі з ними по назві села, дістали своє імення.

Інтересне одно, що всі ці українські селища, з виїмком Шепетівки на Волині і ще деяких, вичислені нами вище є положені на Підгір'ю, та попри них часто зі шумом плывуть більші і менші гірські річки. Мені особисто відомо, що під селом Небиловом (коло Перегінська) творить Бистриця широкі поперечні запори-лави камінчиків та ріни, крізь які вона зі шумом пробивається. Це місце звали шипотами, а старші люди шептицями. Відомий наш географ

¹⁾ Цей переказ завдячую Дрові В. Щуратові, що його записав він в одному із сусідніх зі Шептичами сіл. Традиції про татарські напади живуть ще й дотепер в устах народу й інших сіл на Підкарпатті. Подібний переказ чув я від старенького, 90-літнього о. Ю. Шиха, пароха села Довгого, коло Східниці, дрогобицького пов. над р. Стриєм. З татарськими наїздами звязується й окрема конфігурація парцель управної рілі, повна доривочности, безсистемна, без усякого доїзду на поодинокі нивки, як це видно з пригірка верха Куньової і інш.

Др. Степан Рудницький записує подібний український технічний, географічний термін в своєму „Начерку географічної термінології“, ¹⁾ подібно теж в іншому його творі ²⁾.

Цей термін оправдують також учені польські фільольоги ³⁾. В польській геральдичній літературі є автори т. зв. гідрографічної теорії, що навіть виводять від назви рік, озер і ін. — назви осель та прізвища (пореклá) родів, а вже назви гербів звязують виключно з гідрографічною сіттю краю ⁴⁾. І так в короткому, але дуже інтересному для нас описі села Шептич (рудецького пов.), місцевости, звязаної з родом Шептицьких, читаємо в „Słownik-u geograficzn-ому“ ⁵⁾, що через південну частину села перепливає потік Вишенка, який звертаючи на південний схід, пливе проти узгір'я, що називається „Шептичі“.

І тут ми, здається, добили до своєї мети. Із цього ствердження, що на скруті річки Вишенки є узгір'я Шептичі, — виходить, що заки повстала ще оселя Шептичі, річка Вишенка на скруті, при горбочку, творила видні шипоти або шептичі й від цього пішла назва узгір'я, від якого дістала назву пізніше основана оселя Шептичі, а від них, як вище було сказано, пішла назва роду і гербу. Показується, що в цьому випадкові можна застосувати гідрографічну теорію, але лише в часті, бо згадані назви повстали не від назви річки Вишні, а лише від льокальної з нею звязаної конфігурації терену.

Резумуючи висліди наших міркувань щодо етимологічного виводу родового імені та гербової назви, бачимо, що як панегіричним, міграційним способом не можна пояснити ні назви роду ні гербу, так і онома-topoічним робом не дасться означити ні назви роду, ні родової оселі. Єще найкращу відповідь на це питання дає нам підхід до нього з гідротопографічного боку.

¹⁾ Др. Степан Рудницький, Начерк географічної термінології. Відбитка зі Збірника математично-природничо-лікарської Секції НТШ., т. XII: II. Фізична географія, Львів 1908 на ст. 113 читаємо: „Stromschnelle-шипіт, поріг, забора, бистрина... гряда“.

²⁾ I d e m, Україна, наш рідний край. Львів 1917, ст. 108 і ін.

³⁾ Лінде, Słownik, т. V, ст. 579: „woda szepce“ на першому місці: szemrze, szeleści“.

⁴⁾ Мерошовський, Kilka słów, ст. 436 і інш. Його ж Kilka uwag do rozprawy Lelewela o herbach (Przegląd powsz. т. III, ст. 408—441). Kraków 1883, ст. 70—1 та в його кінцевих виводах.

⁵⁾ Słownik geogr., т. XI, ст. 901—2, s. v. Szeptyce.

§ 4. Символізування гербу.

Гербові знаки, що через кілька віків середньовіччя мали своє реальне значіння в житті західно-європейського лицарства ¹⁾, „виробили“ для себе окрему „геральдичну мову“ в формі добре розвиненої символізації барви гербових щитів та геральдичних знаків на щиті.

Гербовий знак лицаря був свого роду візитовою картою чи його легітимацією для тих, що вміли їх читати. Кожна риска, кожний знак на гербовому щиті, краска щитового поля, — словом увесь гербовий образ, особливо у т. зв. „мовних гербах“, означав у своїх подробицях ступінь шляхочтва лицаря, його достоїнства, могутності, старшинства віку, а навіть правесности ложа. Символізація гербів не втратила свого значіння й пізніше, коли вони вже стали тільки декоративними знаками. Томуто геральдики-теоретики, як було вище сказано, кажуть на цей бік гербу звертати пильну увагу.

Як гербовий знак Шептицьких довгий час різні різно називали, так і не зразу устійнилися знаки на щитовому полі та барва поля під ними. Зміни знаків траплялися не лише у власників гербу, це побачимо нижче, але їх допускалися ще частіше панегіристи-геральдики з розмислом, надаючи гербові такий знак, щоби в ньому могли знайти символіку бажаної чесноти роду.

І так автор „Opis-u historyczn-ogo“, оповідаючи багато, якто Септиції крім лицарського ремесла в час війни, попірали ще науку та мистецтво — бачить в їх гербовому знаці вінець ²⁾, прошитий стрілою, а на його верху хрест. Пояснивши знак хреста та стріли, як символи християнських і лицарських чеснот, бачить цей анонімний автор у вінці символ меценатства, мистців і вчених, мистецтва та науки. Другі видять у гербі Шептицьких знак серця, бо хотять цим пояснити знану нам символіку. Ще інші добачують у ньому подобу півперстеня, півмісяця, підкови, обозної брами — символ рунічного знаку, про що ще нераз буде мова. Та за символікою наведених знаків не все можемо слідити, воно теж і не інтересне. Нам іде лише

¹⁾ Dr. Fel. Hauptmann, Wappenkunde, у Вступі. (Видавництво v. Below und Meineske, Handbuch der mittelalt. u. neuen Geschichte. München und Berlin 1914).

²⁾ Opis historyczny starożytnego imienia Szeptyckich (рукопис бібліотеки Народного Дому у Львові ч. CLI).

про символізацію остаточно устійненого гербу Шептиць, а саме його барви та геральдичних знаків. — А символіка Шептиць тим виразніша, бо цей герб належить до т. зв. „мовних гербів“.

Шептицькі носили, мабуть, зразу блакитну чи синю барву щитового поля, як значна більшість українських гербів, аж опісля, йдучи за звичаєм польського лицарства-шляхти, перемінили синю барву на червону.

На думку Широцького синя (і жовта) краска прийшла до нас на Україну зі сходу, із Персії й Византії. Синя краска, на його думку, це знак мужности та сили, а як показують наукові досліди, більше вона подобається чоловікам¹⁾, ніж жінкам і молоді. В геральдичній символіці блакитна барва це символ королівського маєстату, достоїнства та крвси²⁾.

Барва червона, це краска вогню і крові, це символ бунту й революції, це сигнал грози й небезпеки. В геральдиці червона барва це символ сили, юнацької сміливости та мужества³⁾.

В гербі Шептиць польської системи маємо три знаки, т. зв. „символи мовні“: підкову, стрілу та хрест. Підкова та стріла — символи відваги, лицарства й фізичної сили, вони взагалі носять знамя воєнного характеру. Хрест символізує побожність, постійність у вірі⁴⁾ та інші християнські чесноти.

В панегіричних стихах, написаних в честь родинного знаку або членів роду, нераз влучно подавано символіку гербу. Наведу один, що находиться в церковній книзі угерських видань у перемиській капітульній бібліотеці під ч. 147:

„Щасливый дѣмъ Шептицкихъ, котѳрые крестъ маѳють.
Клѣйноть дороѳннѳй (!) и въ немъ ся кохѳють.
Котѳрый знакомъ набожѳнства й апостолской вѳры.
Тымся здѳвна здѳбѳють ихъ сынѳве и дшѳѳры.
При томъ рыцѳрства быстра стрѳла ихъ дѳму.
Котѳрая знѳчитъ смѳлость и ихъ поготѳву. (?)
Тоѳужъ подѳѳза и шѳсть гвозд(е)й й послоѳгы высвѳдѳѳють.
Жѳ они въ собѳѳ зѳвжды дѳльность маѳють“.

1) Кость Широцький, Укр. нац. кольор, „Неділя“ 1913, ч. 33, ст. 4.

2) Маліновський, Heraldyka, ст. 43. Гріцнер, Heraldik, є іншої про це думки, ст. 88.

3) Маліновський, *ibid* ст. 43. Гріцнер, *ibid* ст. 88 при означуванні красок знаками планет, для червоної краски кладено знак Марса, а для синьої знак Юпітера.

4) Мєрошовський, *Kilka słów*, ст. 66.

Тут подамо змінку ще інших епіграм на герб і на рід Шептицьких на інших відомих нам українських та чужомовних друках:

Подібну епіграму має вище згадуваний друк п. з. „Псалтырь блаженнаго Пророка Царя Давида во обители Уневской помощію Божією и Благословеніємъ його милости Господина Отца (Варлаама) Шептицкого Архимандрита тоєиждь святой обители“.

На обороті заголовного листка є герб Шептицьких серед написів: „Побогъ — з буквами Ш—Ш—В—С“ із чотирьома стихами епіграми. Після цього йде присвятна префація Варлаама на трьох сторінках ¹⁾. Згадана церковна книга, видана 1678 р. Варлаамом, дедикована його батькові, Олександрові Захарієві, тоді стрийському військову.

На „Часослові“ з 1674 р. видніє напис: „На старожитный Клейнот (ихъ Милостей П. П. Шептицкихъ)“ ²⁾.

Родовий герб з епіграмою на нього має теж один з більше поширених і читаних друків свого часу, а саме: Ієрика ієрополітика или філософія правоучительная...“ видана в 1760 р., як передрук з її першого київського видання 1712 р. На обороті заголовної карти є сталеритний герб з чотирьома стихами епіграми; на 9-тій сторінці присвята львівському єпископові Львові від Миколи Шадурського. В передньому слові є мова „о родословію“ роду Шептицьких, а митрополита Атанасія величається як „мужа сильна дѣйствіємъ, верхъ церковнаго правленія Роскаго народа“.

Про цей друк згадується ще й у „Сводній Літописі“ Петрушевича ³⁾.

Вірші на герб Шептиці приносять ще деякі Літургікони, напр.: ставропігіяльне видання з 1750 р. має родинний герб з віршом на нього ⁴⁾ та Літургіконъ або Служебникъ, виданий у Львові 1759 р., має на обороті титулової картки сталеритний герб Шептицьких, виритий Юрієм Вишльовським, львівським гравером, з вісьмома стихами епіграми. На ньому теж присвята братства архієпископові Львові Шептицькому ⁵⁾.

Гербові зображення з дедикацією видніють ще на деяких польських друках, і так: Друк виданий ОО. Піярами 1725 в Варяжі (w Warężu) п. з.: „O sercu Jezusowem“ має герб

¹⁾ Свенціцький, Каталогъ книгъ, ст. 21. Сводн. літоп. I, 192.

²⁾ Свенціцький, Початки книгопечатання; III. Річеві прилоги, ч. 81.

³⁾ Т. III, ст. 214.

⁴⁾ Гр. Іван: Хейротип, записки між стр. 316—317.

⁵⁾ Свенціцький, Каталогъ книгъ, ст. 61-2.

з дедикацією Василеві Шептицькому, тишовецькому старості ¹⁾. В Калєндарі Дуньчевського на 1734 р. є герб Шептицьких з дедикацією родові ²⁾.

Деякі епіграми находяться ще в ріжних бібліотеках в рурописних збірках напр. „Zawód honorów nieśmiertelney sławy Ouczystey podkowy“ в Крехові ³⁾ та „Otwarta droga do nieśmiertelney sławy Ouczystey Podkowy“, Львів 1747 в бібліотеці Оссолінських під ч. 7949 ркп-сів ⁴⁾.

Ріжні панегірики в честь родинного гербу та декотрих членів роду находяться теж в збірках родинного архіву у Прилбичах та в Національному Музею у Львові. Також й деякі портрети членів роду мають герби з дедикаціями, от як напр. портрет-рисунок львівського Атанасія з дедикацією для ньогож.

5 §. Питання польського походження гербу Шептиці.

В теоретизуванні гербу важнішим від етимологічного виводу та його символізування є питання походження гербового знаку.

В теоретичному огляді гербу слід би розглянути дві речі: 1) Генезу родового гербу Шептицьких, т. є його повстання з поодиноких складових первнів: підкови, стріли, хреста, аж до повного утворення гербу Шептиць та 2) історію готового вже гербу, т. є, про те, як до готового вже гербу Шептиць додавано нові придатки з метою його удостойнення (Wappenverbesserung). Коли це друге питання належить до т. зв. історизування гербу й доказати його треба по змозі джерельними документами та літературою предмету, то про повстання гербу можемо говорити лише гіпотетично в звязку з повстанням загалу гербів даної країни. Тому, що українська геральдика як наука теоретична не розвинена ⁵⁾, мусимо вийти від польських геральдичних дослідів, а це тому, що польська геральдика має в собі дуже багато українського геральдичного матеріялу взагалі, а української галицької шляхти in specie, та ще й тому, що польська геральдична література зпоміж усіх сусідніх найбільше розвинена. Але згори мусимо зазначити, що польська геральдична система

¹⁾ Хейротип гр. Івана, Записки між стр. 316—317.

²⁾ подаю за Хейротипом.

³⁾ і ⁴⁾ подаю за Хейротипом гр. Івана.

⁵⁾ Див. про це нижче.

має свої поважні недостачі та великі різниці між нею й іншими геральдичними системами, бо коли західньо-європейська система має прикмету індивідуальну (монархи надавали герби в користь поодиноких осіб, а з ними получені привилеї) й подібну по суті речі прикмету мають українська й російська системи, бо тут герби розвинулися головню з напечатних монограм, то натомість в польській геральдичній системі переважає гуртовий, колективний характер (в Польщі надавано або приймає до даного гербу цілі родини, а навіть роди). Та маючи все це на увазі, переглянемо важніші польські джерела й літературу, що пояснюють нам походження та повстання гербового знаку Шептиць.

Вони теж ідучи в хронологічному порядку від найстарших, представляються так:

XV — XVI століття :

В списі сорок сімох польських гербових родів, до яких прийнято через адопцію інші непольські роди в Городельській Унії (2. X. 1413), а опісля в рр. 1432 і 1434 прізвища Шептицьких ще нема між литовськими та українськими родами¹⁾.

В збірці Длугоша († 1480) п. з. „*Insignia vel klepodi a Regni Poloniae*“ при описі Підковичів та гербу Dolanga (Доленга²⁾), до яких зачислявали пізніші гербарі Шептицьких, про „Шептиці“ нема ще мови.

В т. зв. „Маршалківській ролі“ з р. 1461 в рукописній збірці власности арсенальської бібліотеки в Парижі, в якій міститься більше півсотні мальованих гербів польської шляхти, гербу Шептиць нема³⁾.

В рукописній хроніці Ульріха з Ріхенталю (р. 1483), де подано кільканадцять кольорових гербів польських й україн-

¹⁾ Вони вчислені в Пекосінського, *O dynastycz. pochodz.* ст. 260. Про три редакції та видання городельських актів українського „зрівнання“ в рр. 1432 і 1434 див. Малецького, *Znaczenie unji horodelskiej 1413 r. z punktu widzenia heraldycznego*, у *Kwart. hist.*, 1898, ст. 751 — 762; головню ст. 751 — 2. Теж гл. Грушевський, *Історія*. т. V, часть I, ст. 48 нот. 1.

²⁾ *Opera omnia*, вид. Пшездзецького, Краків, 1887, т. I, ст. 572. — Про різні редакції „*Insigni-iv*“, див. Семкович, *Скрипти*, ст. 296 — 7. Останніми часами видала Полячківна Гел. рукопис „*Клейнодів*“ Длугоша, що находився в арсенальській бібліотеці в Парижі під № 1114. (*Prace sekcji historii sztuki i kultury*, т. I, zes. 2).

³⁾ Др. Полячківна, *Najstarsze źródła heraldyki polskiej* (Archiwum Tow. Nauk. we Lwowie. Dział II, t. II, z. 3, Lwów 1924), від ст. 10 „Маршалківської ролі“ в значинні західньо-європейських „*Wappenrolen*“ в Польщі ніколи не було.

ських учасників на соборі в Констанції¹⁾ (1414 — 1418 рр.), гербу Шептицьких ще не находимо.

Арсенальський гербар в Парижі (біля 1530 р.), що повстав із згаданих „Клейнодів“ Длугоша, а в якому має бути 145 гербів намальованих, з текстом, між ними й 32 литовських гербів — мені незнаний.²⁾

В хроніці Мартина Бєльського не маємо ще також ніяких відомостей про цей родинний герб.³⁾

Хроніка Кромєра в якій містяться деякі геральдичні дані, та Амвросія Марка „Arma sive insignia R. Poloniae, ejusdem graeciarum familiarum“ (Париж, без року)⁴⁾ — ми не могли дістати. Не находимо ще прізвища Шептицьких та цього гербу в Яблоновського у списі⁵⁾ власників посілостей, зробленому на основі історичних джерел XV і XVI ст.

З трьох творів ліпшого польського геральдика, що виступає при кінці XVI ст. Вартоломея Папроцького, „Panosza“ (вид. 1575) „Gniazdo snoty“⁶⁾ (1578) та „Herbu gycerstwa polskiego“, мав я лише другий і третій твір,⁷⁾ що зрештою становить перерібку й доповнення відомостей двох перших творів⁸⁾ Одначе

¹⁾ Др. Полячківна Г., Najstarsze źródła, від ст. 3 обговорені найстарші видання з 1483, 1538 та 1575; на ст. 10 і інші видання цього рукопису. Перед Др. Полячківною видав Пекосінський п. з. „Goście polscy w soborze Konstancyjskim“ (Rozprawy wydz. hist. Akad. Um. т. 37 ст. 130 і інш).

²⁾ Проф. Др. Вол. Семкович, Encyklopedia Nauk Pomocniczych Historji. Nakł. Koła hist. C. C. J. Kraków 1924, (Скрипти писані на машині), ст. 2017 — 8. Геральдичний матеріал цього гербаря помітив Пекосінський в своїй Heraldyce polskiej średniowiecznej (пор. Семкович, Franciszek Piekosiński jako heraldyk i sfragistyk, Kwar. hist. 1903, ст. 239).

³⁾ М. Бєльський, Kronika, Краків 1574 — 97. (Унів. львів. бібліотека, Cimet 39, 551/III).

⁴⁾ В Осол. бібл. Sign. № 145 224. Гербар цього другого автора уложений на основі „арсенальського гербаря“, без тексту, лише в образному вигляді; повстав у часі панування Генрика Валезія, як французького короля Генрика III, отже рр. 1573 — 1789 це часові рами появи цієї книжки.

⁵⁾ Яблоновський Олександр, Atlas historyczny Rzeczypospolitej polskiej. Відень 1889 — 1904, пор. його карти: „Dobra ziemskie w ziemiach ruskich Rz. P. na przełomie XVI—XVII ww. та „Grupy heraldyczno-rodowe“ при кінці Атласу.

⁶⁾ Повніший заголовок; „Zkąd herby gycerstwa sławnego Królestwa pol., W. Ks. Litewskiego, Ruskiego., xiążąt i panów początek swój mają. Краків 1578., Львіа. унів. бібл., № 42.042/III Cimet. (Заняте).

⁷⁾ I-ше вид. Краків 1584; відомий вже в 1578 р., гл. Грабовський Źródła, т. II, ст. 307, нот. 1. Нове вид. Краків 1858, т. I — V.

⁸⁾ і ibid. у Грабовського i Rzeczy polskie (старша польська енциклопедія), 2 вид. т. I Львів 1861, т. II Львів 1866, т. I, ст. 268.

ані в „Herbach“, ані в „Gwiazd'i snoty“ нема ще згадки про герб Шептиці. Та мимо цього застановимося трохи ближче над цим автором, щоби послухати, як він пояснює повстання гербу Побуга, „предтечі“ гербу Шептиць. Тут позволимо собі подати більший трохи цитат, як зразок тогочасного генетичного пояснення гербу, з одного з найстарших польських геральдиків, якого вважають за дуже серйозного й безстороннього.

Отже Папроцький в творі п. з. „Gniazdo snoty“¹⁾, зблизнувавши герб Побуг, як „herb starodawny polski²⁾, który ma być w polu błękitnem, podkowa biała, krzyż złoty“, подає так його генезу віршом: „Z domu Zagłobczów był mąż powcipny do wszego.. Starał się, aby zgubił zmacę przodka swego³⁾, Bogobojność do tego w sobie wielką mając, jeździł po cudzych ziemiach... z przyczynnemi listami⁴⁾“ до різних монархів і папи, а сей „dał mu krzyż“ (відзнаку-медалю) з листом-відповіддю до короля. „Król“, знявши попередній меч, знак ганьби, „...włożył krzyż na podkowę, miasto ptaka, (на верхівю), przydał w Helm puł (!) charta rączego, który znaczy w nim wielką pilność Pana swego...“, та задержав Побуга на свому королівському дворі.

Наведу ще один цитат цього автора для пояснення генези гербу Доленга, інтересний, як виводили прихід третього первня в гербі, стріли, тим більше, що деякі геральдики й герб Шептиці вважають відногою гербу Доленги. Папроцький⁵⁾ описавши згаданий герб („biała podkowa, krzyż złoty, strzała biała, abo (!) belt w błękitnem polu“) оповідає, що:

1) Папроцький, Gniazdo snoty, ст. 201.

2) Автор відріжнює його від непольських, бо займався теж моравською й чеською геральдикою, примушений втікати з Польщі в Чехію, зразивши до себе польську „wielmożność szlachecką“ (гл. Лелевель, Herby, ст. 225).

3) Один із Заглюбян мав убити свого брата, тому замість хреста на підкові, в його гербі прошивав підкову меч, вістряч вгору. (Папроцький, Gniazdo, ст. 91-7).

4) Писані священиком — по старому церковному звичаю — „поручаючі листи“ до Святих, що давалися мерцеві у труну, щоби „причинялися“ за ним на „тому світі“ — знані вже були за Теодосія Печерського. Сей звичай прийшов на Україну з Візантії, де вони звалися по грецьки: „ἀκολουθεία νεκρώσεως εἰς κοσμοῦς“; у нас „разрѣшительною молитвою“. По польськи „listy przyczynne“ **вжиті** тут в ширшому значінні. (І. А. Шляпкін та А. Брікнер: „Der Empfehlungsbrief an d. H. Petrus“. Arch., f. sl. Phil., 1900, t. XXII. Kleine rus. — poln lit. Beiträge, ст. 561 — 64). Пор. хроніку в Зап. Н. Т. Ш. т. 46, ст. 15 і сл; тут як автор сього інтересного причинку поданий помилково лише сам проф. Брікнер.

5) Папроцький, Gniazdo snoty, ст. 1007.

„Rycerz z domu Pobożan z Prusaki w potrzebie, gdy obie wojszcze żarko skoczyły do siebie, z kuszą z boku zabiegłszy, gdy wódz lud (пруський) szykowaў, ugodził go (!) spadł z konia, wszem (Прусакам) serce popsował; Nie sporo im (Прусакам) do sprawy, na stronie wskoczą którym się y rozciągając daleko nie dali (Поляки) zabiegając im, żarko z koni ie (Прусаків) zbiiali. Za te znaczną postługę dostał (лицар) beltu tego Dostał y sławy wieczney tytułu wielkiego“.¹⁾

На звичайну мозу переведене значиться, що дружинник дістав хрест за побожність і в час миру за корисні для короля дипломатичні послуги зі заграничними дворами, а знак стріли дістав другий дружинник за подвиги на полі бою.

Значно більше для цього родового знаку приносять гербарі XVII ст.

В творах, що їх написав О. Войтіх Віюк Коялович Ч. І. а саме: „Historia Litvaniae“²⁾ (по латинськи) та „Herbarz W. X. Litewskiego“,³⁾ теж не згадується ще про Шептицьких, хоч автор обговорює герби Доленгу і Побуг, до яких польська геральдика часто зачислює герб Шептиці.

Вперше коротку нотатку про цей родовий герб подає Семен Окольський в „Orbis Polonus“⁴⁾ цими словами: „Szepticiorum delineatio est solea seu Poboż, sed ab una parte vuci habet sagittam; ubi et qua ratione assignati, ipsi dicent“. (Тут згадує автор про одного члена роду і його жінку).

Хоч Окольського загально вважають сторонничим і схильним до панегіризму та балакучости⁵⁾, то тут бачимо у його здержливість. А що він загально спирається на Папроцькім⁶⁾, тому за ним пояснює повстання гербу Побуга. А саме Околь-

¹⁾ Папроцький, Gniazdo snoty, ibid.

²⁾ Вид. Данціг, 1650, т. I і II (Львів. унів. бібл., Cimel, № 42.907).

³⁾ Або т. зв. „Compendium czyli o kleynotach albo herbach“; як сучасний ркпс. виданий „Herold-ом polsk-им“ 1897 р., з передмовою проф. Пеко-сінського. Обширніший латинський твір, т. зв. „Nomenclator“, виданий теж там в рр. 1905 і 1906, в польському переводі доведений лише до букви К. (гл. Семкович В., Piekosiński heraldyk, ст. 243 — 4).

⁴⁾ Окольський, Orbis, III, ст. 181.

⁵⁾ Лелевель, бібліографічний нарис до польського гербівництва у вступі до його Herb'ib, ст. 227 та Rzeczy polskie, I, 266.

⁶⁾ Лелевель, бібліогр. нарис, ib, ст. 226 — 7. та Forst-Battaglia Otto, Kritische Bibliographie der polnischen Literatur über Genealogie, (Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, V. XXXII, Heft 4, ст. 697 — 724). Відень 1911.

ський твердить, що подібно, як власники Побуга, так і Шептицькі, як дружинники, мусіли заслужитися для князя чи короля та його двора всенними подвигами (підкова) та знаменитими мирними послугами (за це дістали в гербі хрест).

Другим геральдиком, що описує герб Шептиці, а останнім важнішим геральд. автором XVII ст. є Вацлав з Потока Потоцький, краківський підचाший. Він пише панегіричними стихами, парафразуючи Б. Папроцького і інш., але більше займається легендарною стороною гербів, як виясненням їх походження¹⁾. В своєму „Poczet i herbów“ пише такий стих на походження гербу Шептицьких²⁾

Na herb Szeptyckich.

Podkowa, tylko że ma jedną strzałę w boku,
 Że się o niey pisało iuż w herbie Poboku (!),
 Ba ktoby zebrał wszystkie szlacheckie Podkowy,
 Nie stałoby ufnali w kuźni Wulkanowey.
 Ani co nowego przydać mam o strzale
 Y o tey w różnych mieyscach baiało się wiele.
 Szeptyccy sami Herb ten noszą na sygnecie,
 Przydaycie, Panie Bracie, ieśli więcey wiecie!

Описуючи повстання гербу Побуг, якого філіяцією вважається герб Шептиці, парафразує майже зовсім Папроцького.³⁾

¹⁾ Потоцький, Poczet, (львів. універ. бібліотека, Cimeł, № 42.037/III). Про нього гл. Маврикій Дідушицький, Kronika domowa Dzieduszyckich. Lwów 1865, ст. 16.

²⁾ Потоцький, op. cit. ст. 684 — 5.

³⁾ Для порівняння подамо цитат з Потоцького (op. cit. ст. 675) на пояснення генези гербу Побуга:

„W kościele, prze modlitwy, iałmużny y posty,
 Spłokawszy łzami grzechu dziadowskiego krosty (?),
 Bo y do Apostolskich o żebraczym chlebie
 Progów biega, żeby zbył tey makuly z siebie
 Y otrzyma przyczynnym od Papieża listem,
 A potem służąc wojnę, męstwem oczywistem
 Poprawi, że dobywszy z podkowy mu broni
 Znowu, iaki był przedtym: kreyż króí wróci do niey.
 Ztąd Pobok Herb: choć mało co od tamtych różny,
 Że ten, co go odzyskał, szlachcic był pobożny,
 Gdy Herbowego krzyża, który mu grzech spłasza,
 W polu ręką dobiia, w kościele doprasza“...

XVIII століття:

Оба твори патра Гавриїла Ржончинського, Ч. І. „Gemmae“, (вид. Познань 1702) та „Armentarium Regni Poloniae“ (вид. ib. 1715) є безвартісні.¹⁾

Першим в сьому столітті дійсно серйозним геральдиком, що й до сьогодні в польській геральдиці тішиться великою повагою²⁾, є О. Каспер Несецький, Ч. І. В своєму чотирьохтомовому творі (Львів, 1728—43) під заг. „Korona polska“³⁾, спираючися на Окольському, вважає Шептиці лише Побугом, але більше нічого не вміє сказати про повстання родового знаку. В пізнішому його виданні Іваном Непомуком Бобровичем, п. з. „Herbarz Polski“, маємо лише повторення опису гербу Несьцьким⁴⁾.

Чергові гербарі Дуньчевського⁵⁾, Хмельовського⁶⁾, Варшицького⁷⁾ та В. Вельондка⁸⁾, — не подають нічого нового до теорії повстання гербу Шептиць, або зовсім про нього замовчують.

Не багато більше від них дає П. Малаховський⁹⁾, що

¹⁾ Є це вибір місць з класичних авторів, які можна приноровити до панегіричного опису деяких гербів. Гл. теж *Rzeczy polskie*, I, 266.

²⁾ Дідушицький, *Kronika*, ст. 17; *Rzeczy polskie*, т. I, ст. 267. Подібної думки є Лелевель, Форст; хоч другі геральдичні критики вважають його мало послідовним та неясним, гл. Мерошовський, *Kilka uwag*, ст. 52—3; Даровський, *Znaki*, ст. 29.

³⁾ Несецький, *Korona*, IV, 279—280. В *Miscellane'ї* п. з. „Щасливий чоловік“ подає д. р. Ів. Франко повний, предовгий заголовок цього твору Несецького. Крім цього наводить довший виривок із нього, як зразок віршованого реєстру польських шляхотських прізвищ, що був захований в рукописі з 1770 р., в збірці г. Осипа Куропатницького, та що опублікував його в альманасу „*Sławianin*“ Ст. Яшовський в I т., стор. 60—1, (Зап. Н. Т. Ш., т. 105, ст. 150—1, нот. 1).

⁴⁾ Несецький-Бобрович, *Herbarz*, VIII, 620—1.

⁵⁾ Дуньчевський Станислав, *Herbarz wielu domów Królestwa Polskiego*, т. I—II. Краків 1757. Про Шептицьких та їх споріднення з Лосями пише в I т., ст. 46: „taceo grande Infularum decus, Illustrissimos Szepticcios“.

⁶⁾ Хмельовський Венедикт, *Zbiór krótki herbów*. Варшава 1763. Про нього пише Малиновський: „czcze i krótkie“, такої думки є і „*Rzeczy polskie*“, I, 267.

⁷⁾ Варшицький Олександр, *Imion herbów Sumaryusz*. Данціг 1782 та *Herbów opisy*, *ibid.* 1782 р. В цьому другому творі на 95 ст.: *Szeptyckich herb — Pobóg, na Rusi boday (здається, що) nie od książąt Ruskich nadany (sic!).*

⁸⁾ Вельондко Вінкентій Войтіх, *Heraldyka*. Варшава 1795 р. Лелевель закидає йому впрост продажність (*Herby*, ст. 230).

⁹⁾ Малаховський, *Zbiór nazwisk*, ст. 134—5. Про Малаховського гл. *Rzeczy polskie*, I, 267.

стоїть на порозі XVIII—XIX ст., а якого вважають основнішим геральдиком свого часу.

Зовсім окремо стоять геральдично-генеалогічні твори, що є під оглядом часового охоплення — анахроністичні, а зі згляду на спосіб представлення речі — панегіричні. Їх одначе в бібліографічному, геральдичному нарисі гербу родини Шептицьких поминути не можемо, бо з них, особливо другий твір, мав деякий вплив на декотрих авторів в описі гербу і генеалогії Шептицьких. Цими творами, що стоять осторонь інших, є рукопис анонімого автора в бібліотеці Народнього Дому у Львові, п. з. „Opis historyczny starożytnego imienia Szeptyckich“¹⁾ та Климентія Ходикевича „Dissertationes“²⁾.

Анонім виводить, що шостий потомок римського протопляста Септиція, Septicius Ruscius (з 3 ст. після Хр.) за це, що боровся побідно з варварськими племенами на північ від Константинополя та тому, що був щедрим меценатом для грецьких учених — дістав на свому нагробному памятникові знак „вінця, прошитого стрілою“. Пізніший нащадок, син Гліба, Гіяконт, vulgo Яцко, що „перший“ в роді прийняв християнську віру (sic!) дістав „na pamiątkę do herbu, oznaczającego kawalera rzymskiego, krzyż“.

В цьому виводі є первні анахронізму, панегіризму, але не можна відмовити йому фантазії, з якою пояснено генезу гербового знаку.

Таким самим є другий твір цієї групи, а саме твір Ходикевича. Він щоправда, ніде спеціально не говорить про теорію гербу, одначе його панегіричне блязонування гербу та генеалогічний вивід від Септиціїв тісно вяжуться з твором Аноніма. Цікаве ще й це, що спосіб його генеалогічного поділу Шептицьких приймають деякі генеалогои з кінця XIX ст.

Гербарі в XIX та XX століттях:

Про гербар Бобровича, чи радше про доповнення та перевидання ним гербаря Несецького говорили ми вище. Коли генеалогічну частину гербаря доповнює Бобрович новими даними на основі джерел з домових, родинних архівів, то в гераль-

¹⁾ В рукописному відділі бібліотеки Народнього Дому у Львові, № СLI.

²⁾ Ходикевич Климентій, „Dissertationes historico-criticae...“ 1770. (Львів. унів. бібліотека, Sign. № 1969/II).

дичній частині йде утертим слідом за Несецьким. Під цим оглядом він декуди гірший від прототипу (Ф о р с т).

Першим польським геральдиком на ширшу міру, що спрямовує польську геральдичну науку поза легенди, фантазії й панегіризм на дорогу стислої науки, через примінення методики та критичного підходу на західно-європейський зразок, — є Й о а х и м Л е л ь в е л ь. Його „Herby w Polsce“ є першим цього роду поважним твором¹⁾. Спираючись на західно-європейській, а в першу чергу французькій геральдичній літературі, дає пробоєву працю над теорією геральдики взагалі, а польською зокрема.

Одначе коли Лелєвель сходить на шлях обсліду та застанови над індивідуальними гербами, тоді він не все зі собою в згоді. По його думці стрілу, яка найрадше „brata się z krzyżem“ (Лелєвель, op. cit. 320) впроваджено до лицарських знамен біля 965 р. (аж „kiedy Odrowążowie herbu Poraj w Polsce zajaśniali“).

Самуж підкову вважає раз „znamieniem jesiennego konia“ (ibid. 350), або „осінньої пори“ року²⁾ (ib. 338, нот. 16), другий раз (тамже) знаком „великого кметя“ та „gady kmieci“.

Щодо гербу Шептиць то Лелєвель теж зі собою не є згідний, раз вважає його за український знак, зглядно за гербовий знак роду українських земель (ibid. 412 і інш.), то знову, що герб Шептицьких це лише „Pobóg, strzałą w lewej kończynie rażony“ (ibid. 433).

Нічого більше крім звичайного опису родового гербу не подає й К р ж и ж а н о в с ь к и й С т а н и с л а в у свому „Słownik-u heraldyczny-m³⁾“.

В „Rozczeri szlachty“⁴⁾ виступають Шептицькі з власними гербами, та з гербами Доленга та Побуг. Є це урядові списки шляхти, зголошеної до книг „Stanu“, городських і земських судів, в pp. 1782—1839 на заклик австрійського уряду.

¹⁾ Лелєвель, Herby, в вид. „Polska, dzieje i rzeczy jej“, т. IV. Познань 1856.

²⁾ В мітологічних метаморфозах (напр. в мітології Веди, в грецькій і ін.) — кінь є знаком небесних явищ. Вважається він знаком: світання і сумерку, сонця й місяця, символом весни й осени. (Шельонговський, Wici i topory, 137; автор покликається на твір Г у б е р н а т і с а (Gubernatis), Tiere, розд. II, das Pferd).

³⁾ Stanisław Krzyżanowski, Słownik heraldyczny. Kraków 1870, ст. 40.

⁴⁾ Rozczer szlachty galicyjskiej i bukowińskiej. Львів 1857, s. voce.

Ад. Амількар Косінський¹⁾, що уходить за мало критичного автора²⁾, вважає Шептиці відміною Доленги.

В тридцять кілька томовому гербарі Теодора Жихлінського³⁾, п.з.: „Złota księga szlachty polskiej, що в виді монографій подає багато, хоч не все критичного, геральдично-генеалогічного матеріалу, вважає герб Шептиці за „herb własny... od wieków niezmienny“. Одначе зараз нижче, оповідаючи про графський герб Шептицьких, зазначає його удостойнення та вважає герб „Шептиці“ за філіяцію прототипу польського гербу Підковичів. Питанням повстання родового знаку не займається, хоч обширну монографію про Шептицьких кількаразово доповнює. Від себе додамо, що вище згадуваний автор мусів знати записники бл. п. гр. Івана Шептицького, бо в багатьох місцях генеалогічної частини монографії точно цитує ті рукописні записки. Компілятивний твір Ем. Жерніцького⁴⁾, по гербарю Бобровича, найповніший, що стоїть на порозі ХХ ст, та написаний по німецьки, п. з. „Der polnische Adel“, не подає теж нічого про генезу гербу роду, але зазначає, що Шептицькі, крім власного гербу, вживають ще герб „Доленга“⁵⁾.

Не багато більше подає, теж по німецьки писаний, „Wappenbuch“ д-ра Івана Бойнічіча, який зазначає лише більше гербових відмін⁶⁾.

Подібно за Несецьким йде „Herold Polski“, (з 1905)⁷⁾ Вкінці ані З. Лещица „Herby“⁸⁾, що є неначе польським витягом зі Жерніцького, ані Ст. Хшонський в своїх „Tablicach odmian herbowych“⁹⁾ не подають нічого нового до цього питання.

Зовсім відмінної думки о походженні гербу Шептиць є Г. Ступніцький, що порівнює Шептиці з гербом Гозда-

¹⁾ Косінський, Przewodnik, I—V тт., про Шептицьких в I т. вид. 1877 на ст. 193; крім цього на ст. 100 і 605, в т. II з р. 1880 ст. 578—9; т. III, ст. 517—18 і в інш. тт.

²⁾ Форст, op. cit. каже про нього: „grosse Vorsicht am Platze“.

³⁾ Жихлінський, Złota księga, про Шептицьких гл. т. I, V і XXII; про герб Шептиці т. I, ст. 305.

⁴⁾ Жерніцький, Der Adel, про Шептицьких т. II, ст. 422—3.

⁵⁾ Жерніцький, Der Adel, II, 422—3.

⁶⁾ Бойнічіч, Wappenbuch, I, 33.

⁷⁾ Herold Polski, p. 1905, ст. 84.

⁸⁾ Лещиц, Herby, II, барвна табл. LXXVIII.

⁹⁾ Хшонський, Tablice, на ст. 8: Доленга-Шептицькі; на ст. 42: Побуг-Шептицькі; на 59 ст.: відміни власного гербу Шептицьких.

вою¹⁾, хоч на нашу думку нема ніякої схожості між ними²⁾. Віттиг знає лише Шептицьких гербу Корчак³⁾, та вкінці А. Верига Даровський вважає Шептиці азбучним, гербовим знаком⁴⁾.

Нічого більше, крім зазначення гербу, не подають списи шляхти Ю. гр. Дуніна-Борковського⁵⁾, ведені на зразок готтайських генеалогічно-геральдичних календариків та в решті решт слід зазначити, що найкращий з усіх новітніх „Herbarz Polski“ Адама Бонєцького, (в посмертних томах видаваний і продовжуваний бароном Артуром Рейським) доведено в XVI т. лише до букви Л⁶⁾, отже, до Шептицьких ще не дійшов.

З обсліду польських гербарів з XVII до XX ст., що до генези гербу Шептиць, бачимо, що т. зв. „гербарі“ дають багато генеалогічного, останніми часами навіть критичного матеріалу, одначе з огляду на властивий, геральдичний бік цієї квестії, стоять на становищі гербарів з XVI ще століття. А що тодішні гербарі цього питання як слід не розв'язали, але хоч пробували на свій тодішний лад це зробити, то в пізніших авторів гербарів навіть отсеї охоти, чи проби не видно.

Остається вкінці згадати кількох польських учених геральдиків з кінця XIX та початку XX століття, що вже більш по науковому, але ще не все тісно науковою методою оперуючи, подали свої теорії генези загалу польських гербів, а при цій нагоді злегка доторкнулися й гербу Шептицьких.

Другим важнішим по Даровським теоретиком є гр. Станислав Мєрошовський, що виступає (в 70—80 рр. XIX ст.) з гідрографічною теорією повстання гербів в „Cwagach“⁷⁾ та „Słowach“⁸⁾, невеличких, але не без значіння писаних статтях.

¹⁾ Ступніцький, Herbarz, т. III, ст. 120.

²⁾ Гербовий знак Гоздави це, здається, три лелійки на щитовому полі, отже нема ні одного спільного елемента зі Шептицями, пор. Лелєвеля, Herby, ст. 462; ритовина. XII, 2. Гл. Gozdawa: „lilium album in Campo rubeo“. гл. Пекоєнський, O dynast. pochodz. ст. 201 і 253, фіг. 14.

³⁾ Віттиг Віктор, при співучасті Дзядулевича Станислава. Nieznana szlachta polska i jej herby. Краків 1906, ст. 321.

⁴⁾ Даровський, Znaki, ст. 28, № 121, 122.

⁵⁾ Борковський, Rocznik szlachty, sub voce.

⁶⁾ Бонєцький Адам, Herbarz polski. Варшава 1913, т. XVI, зош. 3—5, доведений до слів „Łussy — Łyżynscy“ (порівн. Kwart. hist., 1914, bibliogr. hist. pol., ст. 120).

⁷⁾ Мєрошовський, Kilka uwag do rozprawy Lelewela o herbach. Przegląd polski. Краків 1873, т. III, ст. 440—441 кінцеві висновки.

⁸⁾ Мєрошовський, Kilka słów, гл. кінцеві розвідки. Ця стаття була

Він вважає інституцію давних, польських гербів тісно зв'язаною з територіальною, військовою організацією вздовж річних артерій та берегів озер та від них виводить назви польських гербів. На його думку герб Шептиці належить до гербу Підковичів. Підкова з хрестом творить герб Побуг, а Побуг + герб Троска (знамя стріли) дають герб Доленгу та Шептиці¹⁾.

Зовсім окремо стоїть розвідка шлезько-німецького автора Ельснера фон Гронов, п. з.: „Betrachtungen“²⁾, в якій об'яснює початок гербів у зв'язі з нахождением чесько-шлезько-польської шляхти на Схід. На його думку поняттям гербів можна займатися лише в тісній зв'язі з поняттям „воєнних орд“ — родів, які були власниками цих знаків. На польські герби треба глядіти, як на герби споріднені зі шлезько-німецькими та чеськими гербами³⁾ та що щойно з історії розвою цих гербів можна пізнати історію „виступу Чехів і Поляків та їх орд“ (родів) на Схід.

На його думку старі родові знамена, воєнні знаки поодиноких орд були прості й незложені та пригадували відзнаки кляну шотляндської височини або індійських племен. А пригадуючись над гербами Підковичів, названих інакше Яструбцями⁴⁾, приходять до переконання, що всі вони походили з одної родини, воювали під спільним знаком і розродилися до тисячі родин, чи родів в Чехії та на Шлезьку, а перейшовши опісля в Польщу, головню на Мазовію та Куяви, посунули далі на Схід. При розрості та змінах гербу, змінювалися їх назви. Знак самої підкови зберігся лише на гербовому щиті князів фон Траутсон⁵⁾, нові ж герби повставали в Чехії через „помноження“ підків, в Польщі через до-

написана спершу по німецьки, п. заг.: „Das polnische Wappenwesen“ в Vierteljahrschrift für Heraldik, Sphragistik und Genealogie, XI Jahrgang, Heft I, Berlin 1883 p.; а після французького перекладу також в італійському геральдичному журналі Академії Наук в Пізі в „Giornale Araldico“ 1884.

¹⁾ М е р о ш о в с ь к и й, Kilka słów, ст. 47, 49, 53 і сл., ритовини №№ 28, 29 і Шептиці № 30, табл. II.

²⁾ G r o n o w v o n E l s n e r M., Betrachtungen über polnische Wappen-u. Adels-geschlechter..., insbesondere auf deren Erscheinen in Schlesien, Breslau 1886.

³⁾ Д. М а л е ц ь к и й, Studja heraldyczne, т. I—II, Львів 1890, здогадувався навіть, що мусіла бути певного рода чеська „Унія Городельська“ колито Поляків прийнято до чеських гербів так, як опісля прийнято Литовців до польських.

⁴⁾ Названі так тому, що носили в верхівю шуліку з ланцюжком на нозі („einen abgeführten Habicht“ Е л ь с н е р, op. cit., стр. 520).

⁵⁾ Е л ь с н е р, Betrachtungen, додаток до статті, табл. I, № 18, ч. 1.

дання до неї нових геральдичних елементів. Сама підкова в Польщі на гербових щитах не виступала ¹⁾).

Найдавнішим придатком до підкови є хрест (долучений, здається, із уведенням християнства) в його різних положеннях та з ріжним верхів'ям, звідціль ріжні назви гербів²⁾). Опісля додано ще Підковичам й стріли і звідси дістали вони назву Доленгів та Шептиць (ibid., табл. III, № 32—3).

Ельснер зазначає при цьому, що герб Шептиці визначний своїм верхів'ям, о трьох струсиних перах на шоломі, та тим, що лише мало родин ним печатається („nur wenige gehören zu Szeptycki“).

Автор початок гербу Яструбець кладе на часи Болеслава Хороброго, а придатки стріли на короткий час перед Локетком. По думці Ельснера безпосереднім прогенітором гербу Шептиць є Побуг³⁾, отже самі Шептиці переходять фази розвою: Травтсон-Побуг-Шептиці: а повстали вони перед Локетком. Праця Ельснера викликала поважну наукову полеміку⁴⁾.

Ще більшим зацікавленням позначилася в питанні повстання польських гербів т. зв. „теорія находу“ проф. Фр. Пєко-сінського, що викликала кільканадцятьлітню, наукову полеміку.

В два роки після згаданої розвідки Ельснера, спираючися з однієї сторони на твори К. Шайнохи, Lechicki początek, Polski (Львів 1858), з другої на працях німецьких рунольогів Оберляйтнера, Віммера та Мюллера — виступає краківський професор Франц Пєкосінський з цією новою теорією в своїх двох працях, „O dynastycznym szlachty polskiej pochodzeniu“, (вид. краківської Академії 1888 р.), та в другій доповненій праці, під цим самим заголовком, що вийшла в 1896 р. як перший том більшої праці п. заг. „Rycerstwo polskie wieków średnich“.

В своїх працях старається автор перевести два зі собою пов'язані докази: 1) що польська шляхта не походить з „люду“ а з чужого наїзду на нього, 2) що польські гербові знаки

¹⁾ Мєрошовський завважив за Длугошом, що ще в 1170 р. виступала в Польщі сама підкова, як геральдичний знак дружинника (Kilka uwag, ст. 411).

²⁾ Ельснер, op. cit., герб Яструбець, табл. II, № 23, ч. 2; табл. II, № 24 ч. 2; між іншими герб Побуг — табл. II, № 25, хрест на лукові підкови.

³⁾ (Шептиці, Wappen), welches Pobóg ist, unter dessen linkem Hufeisenstollen ein Pfeil schräg mit der Spitze nach innen gelegt ist“. Ельснер, op. cit. ст. 522 та табл. III, Nr. 38.

⁴⁾ гл. мої замітки про польську систему геральдичну.

є не свійського, а чужого, скандинавського, чи норманського походження.

Виходячи з кличів (проклямацій) польських гербів, що мали бути зразу кличами родових начальників, виходячи з польських гербових знаків та з назов більших міст, каже Пекосінський, що суспільний устрій в Польщі можна лише пояснити наїздом знад Лаби двох пізніших польських верстов, шляхти і „влодиків“ (півшляхти) на польську селянську верству в VIII ст. по Хр., що довело до оснування польської держави.

По словам Пекосінського — польська шляхта це великий, братерній союз, суспільно й геральдично один, який був відногою поморських Драгів (Drache, Гриф), що й походять в мужеській лінії від казочного Самона та становлять молодшу лінію Попелів і Пястів. Провідники нашельців мали мати для кожного свого відділу прикріплені на жердках (а не на плахтах) станичні воєнні знаки, руничного, скандинавського походження т. зв. „меншого футорку“¹⁾, які то знаки були імовірно початковими буквами імен династій.

Ці руничні, гербові знаки мали відбути — по словам Пекосінського — кілька фаз розвою, заки врешті прибрали вид теперішніх польських гербів.

Початковий станичний знак, що становив поодинокую руну, складався з кількох сполучених зі собою руничних знаків, перебував з приняттям християнства першу фазу розвою т. зв. фазу усвячення, т. є. додання хреста. Друга фаза надломлювання („*uszczerbienia*“) наступала тоді, коли надломлювані (часом не в своєму місці) станичні знаки з жердок перенешено на плахти (XII—XIII ст.). Вкінці в XIII—XIV ст. наступала третя фраза „у герблення“ („*uherbienia*“) цих руничних знаків, т. є. час, коли під впливом та за приміром західньо-європейської геральдики, при блязонуванні, забували на їх первісне походження та описували їх як гербові знаки, більше

¹⁾ Футорок це рід руничної абетки, названої так від її початкових букв: fé. ùr, thurs, oss, reid, kaun. Ця абетка подана у Пекосінського, *O dynastycznym pochodzeniu*, 106—7. — Ензен (Gesch. d. Schrift, ст. 180) зове цю абетку „*fupark*“ від ініціалів перших букв цієї абетки. Назву сл. „руна“ виводить цей автор від готицького „*runa*“ в значінні: *μυστήριον, βοολή* та дієслова *gau-pen*—шептати, втаємничувати, звідси в старонімецькому сл.: „*rita*“, а новонімецькому: *Reisszeug, Grundriss* (idem, 178—9). Порівн. теж: Ягіч I. В. *Вопросъ о рунахъ у Славянъ* (Энциклопедія слав. филос. Сип. 3 і) Петербург 1911.

зрозумілі західньо-європейській геральдичній системі. Одним з найчільніших з тридцяти й кількох¹⁾ племінних родів, або династій є рід Попелідів, з родовим станичним знаком [гл. у нас табл. III, ч. 3] т. є. увязання руни „ur“ [у нас табл. III, ч. 1] з руною „tyr“²⁾ [табл. III, ч. 2], яку мали носити сеніоратські роди.

Після „усвячення“ з руни [таб. III, ч. 3] повстає знак [табл. III, ч. 4] або знак [табл. III, ч. 5], а після невмілого „надломлення“ та перенесення на плахту — повстає знак [табл. III, ч. 6]. Той знак у фазі „угерблення“, коли призабулося вже його руничне походження, трактується як чисто геральдичний знак, по зразкам геральдики французької системи.

Отже щодо гербу Шептицьких, то він — по розумінні проф. Пекосінського — складається з руни „ur“ [табл. III, ч. 1] „усвяченої“ [табл. III, ч. 6], „угербованої“ на підкову з хрестом, з руною „tyr“ [табл. III, ч. 2], в певній комбінації з лівим боком руни „ur“-и — підкови. Або інакше, є це сполука знаку сеніоратської лінії сьомого племінного знаку Доленгів з третім поколінням Мондростків³⁾. З іншого місця виходить, що Шептиці належать до XV хоругвовного знаку династії „ur“ з луковатими знаменами, похідного з малого футорку⁴⁾, та прямого сеніоратського знаку букви „tyr“⁵⁾ [табл. III, ч. 2]. А самі Шептицькі походять з династії польських князів Попелідів, які виводяться від Оботридів або Вільків (табл. XV, *ibid.* у Пекос.).

Отже Шептицькі — *mutatis mutandis*, по думці проф. Пекосінського — є походження Оботридів або Вільків, що загостили над Одру в IX ст., а які опісля примандрували в Самбірщину, як з теорії виходить, з готовими вже гербовими знаками!

¹⁾ Пекосінський в першому виданні „O dynastycznym pochodzeniu“, з 1888 начислює лише 20 родів, в другому вид. з 1896 р. вже 36, а в „Herbarzu szlachty pol. wieków średnich“ (Herold Polski z 1905—6), де ще раз збирає свої теоретичні висновки, начислює вже аж 38 родів.

²⁾ Пекосінський, O dynastycznym pochodzeniu, 126—7: руна „tyr“ є символом бога війни, знаком сеніора роду.

³⁾ Пекосінський, Rycerstwo polskie wieków średnich. Краків 1896, II, ст. 65 і 54—5.

⁴⁾ Пекосінський, O dynastycznym pochodzeniu, вид. 1888, 254 і табл. 14, № 35.

⁵⁾ Пекосінський, *op. cit.*, 117.

Заки наведу кілька важніших голосів критики на теорію проф. Пекосінського, коротко зясую становище теорії Малецького, яка оперта на зібраному ним геральдичному, головню ж сфрагістичному матеріялі, доходить до зовсім противних вислідів, та є рівночасно а silentio негативною критикою теорії Пекосінського.

Коли Пекосінський голосить теорію знаходу чужого елемента на польську етнографічну територію та підбою ним свійського живла, а знаки польської шляхти виводить з рун, — то теорія Малецького пояснює розвій польської шляхти зі свійського, автохтонного живла, шляхом зріжничкування, яка зразу віри потреби а згодом виключно воєнному ремеслу була віддана. А гербові шляхотські знаки були, на його думку, зпочатку індивідуальними, дальше родовими „передгербовими“ знаками, уживаними зразу на перстнях — а стали вони гербами по формі та приписам західньо-європейської системи аж на переломі XIII і XIV ст.¹⁾

Ці польські герби, хоч вони й свійського характеру, одначе підлягають почасти західнім впливам, німецько-чеським, південним, мадярським, почасти східнім-українським. Приймається теж спорадичний прихід деяких чужих родів із зовні, на заклик володаря, але не як насильний та масовий рух родів, як у Пекосінського. Надто Малецький застановлюється над чисельним приходом шляхти по вікам, над назвами гербів й кличів, проклямацій, які вважає переважно за явища топографічної породи. Найстарші польські гербові знаки не є ще властивими гербами, а лише печатними знаками, привязаними до однієї особи.

Дійсні герби приходять до Польщі, на його думку, шойно за чеських Вацлавів з Німеччини через Шлезьк²⁾. Назви й форми гербів є похідні з лицарського ремесла (підкова, стріли...), яким з релігійних оглядів додавано хрести. В індивідуальні розгляди гербів Малецький мало вдається.

Орцю „rozbujała aż do fantastyczności pomysłowość twórczą“ Пекосінського (відносно генези польської шляхти) — як каже Яблоновський Ол.³⁾ — атакують крім Малецького, ще

¹⁾ гл. головню Малецького, *Studja heraldyczne*, II. Передтим вже висказав він свій погляд, противний теорії наїзду в своєму творі, п. з. „*Wewnętrzny ustrój w pierwotnej Polsce*“ (Przewodnik nauk-liter., 1875, рік III).

²⁾ Малецький твердить, що чесько-польського геральдичного звязку не дається заперечити, а навіть готов припустити чеську „унію городельську“ як була мова вище.

³⁾ Яблоновський Олександр, *Najnowsze teorje heraldyczne pochodzenia polskiego społeczeństwa szlacheckiego ze stanowiska etnograficznego*. (Miesz. „Wisła“ 1891, т. V) ст. 130.

другі польські геральдичні критики. І так Стослав Лагуна в рецензії в *Kwartalnik-u historyczny-m* з р. 1890¹⁾ є противний поділові польської шляхти на відоме число родів, як це зробив Пекосінський, бо є багато гербів (дві-треть) українського походження. Він противний цьому, щоби трактовано українські герби в самому їх заранні, як похідні від польських. Відносно ж литовсько-українських гербів, то їх руничні знаки можна пояснити безпосереднім находом чи впливом Норман.

Олександр Яблонівський, відомий знавець української історії та її помічних наук, в просторій, річевій рецензії на праці Малецького та Пекосінського²⁾, годиться з мотивами краківської Академії, на основі яких уділила проф. Пекосінському відзначення за його стисло аналітичну, під логічним оглядом по майстерськи збудовану працю. Признає, що його головна заслуга лежить в звязанні знаків польської геральдики з руничними мотивами Норман, одначе противиться, щоби Пекосінський, як вчений, міг втягати багатий, (дві треті з його доказових гербів це українські) та оригінальний матеріял українського та українсько-литовського походження в обсяг польської геральдики³⁾

З новіших польських критиків виступає проти цієї теорії др. Володислав Семкович, закидаючи їй за багато фантастичного елемента⁴⁾, хиткість отсей гіпотези⁵⁾, та хибну наукову методу⁶⁾, якої вживає проф. Пекосінський.

Про неї висказуються теж проблематично деякі історики устрою Польщі (пр. Кутшеба⁷⁾, а інші вчені не хочуть називати Пекосінського досвідченим чи взагалі рунольогом, (наприм. проф. Ягіч⁸⁾).

1) „Nowa hipoteza o pochodzeniu szlachty polskiej“.

2) Яблонівський, *Najnowsze teorje*, 104—137.

3) „Najuroczyściej oświadczam, że nie przyjmuję ani dynastycznej, ani wyłączenie runicznej teorji i związanych z nią hipotez, protestuję stanowczo przeciw wcielaniu przedczesnemu heraldyki litewsko-ruskiej w zakres średniowiecznej szczero-polskiej“. *Kwart. hist.*, 1898, ст. 558. Подібне ж становище висказує Яблонівський в своїй замітці п. з. „W sprawie średniowiecznej heraldyki litewsko-ruskiej“.

4) Семкович, *Скрипти*, 335.

5) *idem*, *Piekosiński, heraldyk*, 242.

6) *ibidem*, 250—1.

7) Ст. Кутшеба, *Historja ustroju Polski w zarysie*. Львів 1905, ст. 28—9. і ін. (порів. М. Грушевський, *Історія*, V, 641).

8) Ягіч в своїй статті про Словянські руни каже дослівно так: должно бы было и „нашимъ рунологамъ“, если можно такъ назвать

Серед гурту поборників за та проти цієї теорії, є й кількох її прихильників, але вони оперують дуже загальними аргументами, або ховаються скромно поза криптоніми¹⁾.

Цілком осторонь від поіменованих геральдичних гіпотез стоїть згадувана вже нами вище „геральдично-ісповідна“ теорія проф. А. Шельонговського, одначе є вона потрактована досить загально, радше в формі проєкту до гіпотези, та гербу Шептиць зовсім не торкає.

Ми навмисне трохи довше застановилися над критиками згаданої теорії проф. Пекосінського, щоби опісля слідуєчі наші замітки на неї мали тим більшу вартість правдоподібности.



Пекосинскаго (підч. наше) и Лецѣвскаго, внушить примѣрную осторожность въ обсужденіи и оцѣнкѣ этого предмета". (Ягіч, О слав. рунахъ, 21).

¹⁾ За теорією Пекосінського заявилися: Віттиг, *Nieznana szlachta*, 8, та Х. У. в рефераті на П-ого: *Obrona hipotezy najazdu* в краківським „*Czas-i*“, 1887, ч. 294., Л. Фінкель, в Бібльографії I. sub № 319, хибно подає „*Czas*“ 1887, №№ 13 і 25). Рівнож Ол. Свентоховський в своїй *Historji chłopów*, т. I, ст. 9—10, хоч деінде він смілий критик часів Станіслава Августа та пересудів польської шляхти, то тут є цієї думки, що „*Teorja P-iego ujmuje spoistością i śmiałością... żaden historyk nie postawił lepszej, bardziej przekonującej*“ (sic).

о. Др. Микола Конрад.

Нарис історії старинної філософії.

(Dr. N. Konrad — *Historiae Philosophiae antiquae brevis conspectus*)

Materia in duas partes dividitur. De ideis religiosis-philosophicis apud praecipuas gentes orientales et de philosophia apud Graecos et Romanos.

De philosophia apud Orientales ea tantum afferuntur, quae ad evolutionem historiae philosophiae intelligendam necessaria sunt.

Philosophiae graecae uberius perpenditur propter eius influxum maiorem in philosophiam europaeam, scilicet patristicam, mediaevalem et recentem. In philosophia Graecorum etiam speculationis philosophicae idearum novissimarum semina continentur.

ВСТУП.

1. Поняття філософії.

Людський розум прямує до пізнання правди. Він не вдоволяється дослідом самих явищ, але рветься збагнути цілість життя-буття з його причинами. В своїй цікавості не затримується на пізнанні безпосередніх причин, а змагає до відкриття найдальших, остаточних, найглибших рацій явищ буття й життя, щоби в цей спосіб могли витворити собі найзагальніший і синтетичний погляд на світ.

Науку, що природним світлом розуму досліджує найглибші, остаточні причини (рації) явищ буття й життя, називаємо філософією.

Вона є синтезою й вінцем людського знання, набутого природними силами нашого розуму.

2. Значіння назви філософії.

Слово „філософія“ впродовж віків зміняло своє значіння, свій зміст і обсяг залежно від розвою тієї науки і поступу її дослідів. Ще й досі уживається того вислову у різних значіннях. Зясуємо чотири найбільш поширені значіння слова „філософія“.

а) „Філософія“ є словом грецьким і означає любов мудрости (*φιλό* = люблю, *σοφία* = мудрість). В цім розумінню мабуть перший ужив вислову Пітагор (VI ст. до Хр.), бо уважав, що сама мудрість є божеською річчю, а для людей доступна тільки любов мудрости. Це й є первісне значіння філософії.

б) Та згодом філософією почали Греки звати всяке знання і слово те сталося однозначним з нинішнім словом „наука“. В тім значінні уживає його теж Плятон. В такім приблизно розумінні називається нині філософічний факультет, філософічний виділ на університетах, в склад якого входить цілий ряд наук, як наука ріжних мов, історія, археологія, математика, природничі і фізичні науки, мистецтво і науки філософічні в стислішій того слова значінні, як логіка, психологія й інші.

в) В подібнім значінні, як Плятон, уживав того слова і Аристотель на означення всякого найзагальнішого наукового знання, одначе він з неї виділив спеціальну науку про перші причини (за сади) буття і назвав її першою філософією (*πρώτη φιλοσοφία*). Цю науку назвали в пізнішій часі „метафізикою“ тому, що видавець творів Аристотеля Андронік з острова Родос в I ст. перед Христом, помістив її після творів з ділянки фізики і назвав її: *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*. Як бачимо, метафізика, термін спершу цілком технічний, став від того часу означати науку про перші причини буття. Філософія як метафізика — це є третє її значіння.

г) В часі розвою філософії в третьому значінні, себто метафізики, розвинулися ріжні її методи й напрями, які вимагали, щоби до метафізичних дослідів втягнути ще й інші споріднені науки, як помічні для метафізики. В той спосіб витворилося 4-те значіння філософії, що є вужче від другого, а ширше від третього значіння.

В четвертому значінні філософія обнимає крім метафізики, логіку, теорію пізнання, психологію, космологію, етику, естетику, а крім того так зв. філософії поодиноких наук, як філософію релігії, права, суспільних наук, математики і т. і. (Кожна наука має свою філософію). Філософії поодиноких наук є неначе тими огнищами, що лучать висліди дослідів в тих ділянках з метафізикою і дають спрому виробити собі загальний погляд на світ, опертий на дослідах поодиноких наук. Якраз філософія у четвертому значінні це наука, яка дає загальний погляд на світ, т. зн. світогляд, опертий на вислідах всіх наук. Щоби ви-

словити четверте значіння в протилежність до другого, кажемо часто стисла філософія.

У цьому саме значінні будемо і ми уживати у своїй праці терміну „філософія“.

3. Обсяг філософії.

Філософія не відразу опанувала цілий свій обсяг. Вона розвивалася ступнево і впродовж віків помалу втягала в свій круг різні ділянки питань, а опісля поширювала свої досліди відповідно до кожночасної потреби, заінтересування й оцінки вартости предмету.

Був час, що лише природа була головним предметом філософії, бо тоді вчені не звертали більшої уваги на жадні інші явища поза природничими. Були й такі часи, що головним предметом філософічних дослідів були моральні явища, Бог, душа, бо лише такі студії уважали за найбільш вартісні для людства. Предмет філософії змінювався також враз з поглядом на природу пізнання. Тоді вибивалася на перше місце психологія, як підставна наука для всякого пізнання. А коли почали квестіонувати предметовість нашого пізнання реальних річей, тоді філософія перейшла від досліді дійсного світу до самих лише його феноменів, а вкінці до самих навіть людських думок про світ.

Історія філософії подає, що були часи, в яких деякі вчені вилучували психологію з філософії і переносили її до експериментальних наук (від часу розвитку експериментальної психології); другі вилучували логіку, бо уважали її підготовчою наукою до філософії, або зачисляли її до математики (від часу розвою математичної логіки або т. зв. логістики); треті йшли на уступки і частинно зачисляли логіку і психологію до філософії в 4-ому значінні, а частинно ні.

Були проби викинути із філософічних наук саму метафізику. В 90-х роках минулого століття виступили проти метафізики деякі вчені і закидали, що вона не є властивою наукою, а тільки свого роду комбінуванням, бо досліджує проблеми, про які нічого певного не можна сказати і її дослідів не можна оперти на експериментах. З того приводу повстав у науці великий спір, а в Німеччині появився навіть спеціальний гурток учених, які поставили собі за завдання боронити метафізику. Устійнено, що метафізика таки потрібна, бо треба всі роди буття упорядкувати, скваліфікувати, уложити у відповідні групи і типи,

а також збагнути їх перші причини. Це не входить в обсяг ніякої спеціальної науки. Якраз тут поле для метафізики і тут її завдання.

Властиво головними предметами філософічних дослідів є природа й сам чоловік. Хоч чоловік цілим своїм єством також належить до природи, то в ньому помічуємо крім фізичних ще й такі явища, яких нема ніде в природі поза ним; це явища інтелектуальні і моральні. Тому вже старинні греки ділили філософію на фізику, логіку й етику. Під фізикою розуміли науку про буття; під логікою — науку про пізнання, а під етикою — науку про моральні вартості. Є це три великі комплекси наук, котрі гуртували біля себе інші подрібні науки. І так до фізики або природної філософії причислювали: метафізику, що досліджує найвищі причини буття як такого; космологію, себто науку про найвищі засади матеріального світу; психологію, що її предметом є найвищі причини явищ духового життя взагалі і теодицею, що займається дослідом першої причини всіх явищ життя-буття.

До логіки або раціональної філософії належали: теорія пізнання (властива логіка) або наука про механізм пізнання і критика, що досліджує вартість пізнання.

Етика або моральна філософія займалася не тільки моральними вартостями в тіснішому значінні того слова, але політичними й естетичними питаннями.

Хоч розбудова філософії поширилася на дальші спеціальні науки, то однак характеристичною цією філософічною освітою є мати загальний погляд на буття, пізнання (правду) і хотіння (добро).

„Дві річи — сказав Кант — будять моє здивування: зоряне небо наді мною і голос совісти в мені“. Ось в дійсності найважніші проблеми світу й життя, котрі є віссю, довкруги якої вирує людська думка. До розв'язки тих питань різними дорогами прямувала філософія. Викрити ті дороги, зіставити, вказати на їх взаємний зв'язок і оцінити їх—це є завдання і предмет історії філософії.

4. Історія філософії.

Св. Тома з Аквіну пише в своїх коментарях¹⁾, що найважнішим завданням філософічних студій є пізнати правдиву роз-

¹⁾ Comm. in 1 de coelo, lect. 22: Studium philosophiae non est ad hoc, quod sciatur, quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum.

в'язку засадничих питань відносно світу й життя. До цієї розв'язки саме змагає систематична наука філософії.

Однак сам Ангельський Доктор завважує¹⁾, що треба пізнати думки, осуди й розв'язки проблем інших умів, щоби оминути блуди, в які вони попадали. Це значить, що для повного знання філософії є необхідна її історія.

Історія філософії є це наука про повстання, зміст і розвиток філософічних систем (філософічної думки) та їх зв'язь між собою.

Історію філософії називаємо наукою, бо вона систематично обговорює свій предмет і у всьому дошукується причини. Філософічні системи, або філософічна думка є її предметом. Його можна досліджувати під різними оглядами і на тому якраз полягають методи історії філософії²⁾. Вони бувають різні: метода біографічна кладе головний натиск на життя філософів; доксографічна узглядноє головню їх системи; монографічна представляє повстання і розвиток якогось одного філософічного погляду; прагматична досліджує закони, яким підлягає розвиток філософічної думки в історії культури у всіх народів цілого світу.

Нашою метою є метода доксографічна, бо вона досліджує повстання, зміст, розвиток і зв'язок філософічних систем, а не подає повної біографії філософів; містить лише такі біографічні відомості, котрі необхідні, щоби пізнати наукову діяльність філософів.

У з'ясованні поодиноких систем треба зважати, щоби вірно представити їх зміст й схоплювати головню те, що в них є характеристичне й сутнє.

Не є бажаним, щоби історія філософії обговорювала всі системи, а вистарчить, щоби подавала головніші, себто такі, котрі відзначаються якоюсь оригінальною новістю або котрі мали вплив на повстання інших систем та пояснюють їх зв'язь між собою.

Від історії філософії треба строго відрізняти філософію історії, що є окремою наукою про практичні філософічні правди, пізнані на основі історичних подій людського життя.

¹⁾ In Aristotelem I, 1 de anima c. 2, lect. 2: Ad sciendum veritatem multum valeant rationes contrariarum opinionum.

²⁾ Kl i m k e, Institutiones hist. phil. II. Romae 1923, I, ст. 4: Obiectum formale seu respectus, sub quo obiectum materiale a historia philosophiae consideratur, determinatur metodo, qua hist. phil. utitur.

5. Ціль історії філософії та користь із неї.

Ближчою ціллю історії філософії є пізнати зусилля людського розуму у розв'язці філософічних питань, а дальшою пізнати правду та вистерігатися помилок¹⁾.

Історія філософії поучує, як важко розумові пізнати правду і як легко впасти в блуди, так що навіть найсвітліші і найбільш визначні уми, полишені своїм силам, блудили. Це упокорює нашу гордість, виказує неміч нашого індивідуального розуму і наказує оглядатися на загально-людську традицію та на Боже Обявлення, що своїм небесним світлом береже нас від заблудження на безмежному океані пізнання.

6. Поділ історії філософії.

Історію філософії ділимо на дві великі епохи або ери: перед Христом або старинну і після Христа або християнську. Цей поділ прийнявся не лише в історії філософії, але взагалі у все-світній історії людства. Християнство своїми правдами та засадами вельми вплинуло на зміну передхристиянської культури взагалі, а особливо на розвиток філософічної думки. Хоч перелім між обома епохами не довершився відразу, а старинна філософія й християнська співіснували побіч себе до шестого століття після Христа, одначе з появою християнства в патристичних часах вже розпочалася доба повстання християнської філософії.

7. Література.

З літератури, що містить опрацювання загальної історії філософії в цілості від другої половини XIX століття заслугоють на увагу:

Chr. W. Sigwart, *Geschichte d. Philosophie*. Stutgard 1854, 3 томи. — *Joh. Ed. Erdmann*, *Grundriss d. Geschichte d. Philosophie*. Berlin 1866, 2 томи, і 4 вид. Berlin 1896. — *Alb. Stoeckl*, *Lehrbuch d. Geschichte d. Philosophie*. Mainz 1870, 3 вид. Mainz 1889. — *Stoeckl-Weingärtner*, *Grundriss d. Geschichte d. Philosophie*. Mainz 1919²⁾, 3 вид. — *Paul Haffner*, *Grundlinien d. Gesch. d. Phil.* Mainz 1881—1884. — *Paul Deussen*, *Allgemeine Gesch. d. Phil. mit besond. Berücksichtigung der Religionen*. Leipzig 1894. — *O. Willmann*, *Geschichte des Idea-*

¹⁾ S. Thomas, *De anima* I, 1, c. 2: Hoc quidem ad duo erit utile: primo, quia illud, quod bene dictum est, ab eis (philosophis) accipiemus in adiutorium nostrum; secundo, quia illud, quod male enuntiatum est, cavebimus.

²⁾ Польський переклад: *K's. Fr. Kwiatkowski*, *Historja filozofji w zarysie* Kraków 1930, вид. 3.

lismus. Braunschweig 1907, 3 томи, 2 вид. — *Hinneberg*, Allgemeine Geschichte d. Phil. in Die Kultur in Gegenwart, Teil I, Abt. V. Berlin und Leipzig 1909, 2 вид. 1913, 3 вид. 1923. — *A. Ruge*, Die Philosophie der Gegenwart. Heidelberg. Виходить як бібліографія щороку від 1910 і містить всі філософічні новості від 1908 р. *R. Eucken*, Die Lebensanschauungen grosser Denker. Berlin 1922 ¹⁾, 2 томи. — *E. V. Aster*, Grosse Denker. Leipzig, 1911, 2 томи. — *Franz Sawicki*, Lebensanschauungen alter und neuer Denker. Paderborn 1926. — *W. Windelband*, Lehrbuch der Geschichte d. Philosophie. Paderborn 1925. ²⁾, 11 вид. — *Friedrich Ueberweg*, Grundriss d. Gesch. d. Phil. Berlin 1927, 5 томів, 12 вид. (Містить найновішу бібліографію). — *Karl Vorländer*, Geschichte der Phil. Paderborn 1927. 3 томи, 7 вид.

Victor Cousin, Histoire générale de la philosophie. Paris 1884. 12 вид. (по польськи переклав з 5 вид. М. Glizczyński 1886). *Alfr. Fouillée*, Histoire de la philos. Paris 1882, 3 вид. — *J. Janet et Gabriel Séailles*, Histoire de la phil. Le problems et les ecoles. Paris 1887, 12 вид. 1921. — *Elie Blanc*, Histoire de la philos. particulièrement de la philos. contemporaine. Lyon—Paris 1896, 3 томи. — *H. Dagneaux*, Histoire de la philosophie. Paris 1901, 2 вид. — *Alfr. Weber*, Histoire de la phil. européenne. Paris 1897, 6 вид. — *D. Barbedette*, Histoire de la phil. Paris 1927, 3 вид. — *E. Brehier*, Hist. de la phil. Paris 1927.

J. Haven, A history of ancient and modern philosophy. London 1876. — *Aston Leih*, History of the philos. London 1880. — *Asa Mahan*, A critical history of phil. New-Jork 1884. — *W. Turner*, History of phil. London 1903.

R. Bobba, Storia della filosofia rispetto alla conoscenza di Dio da Talete fino ai giorni nostri. Lecce 1874, 4 томи. — *A. Conti*, Storia della fil. Tirenze 1882, 3 вид. 2 томи. — *Carlo Cantoni*, Storia della fil. Milano 1887. — *G. Fredici*, Breve corso di storia della filos. Firenze 1911, 2 вид. — *G. de Ruggerio*, Storia della filosofia. Bari 4 т. (4 т. 1933).

Stateczny O. Fr. M., Compendium historiae philosophiae. Romae 1898. — *R. Marcone*, O. S. B., Historia Philos. Romae 1914. — *Fr. Klimke*, Institutiones hist. phil. Romae 1923, 2 томи зі синоптичними таблицями. — *P. Geny S. J.*, Brevis conspectus hist. phil. Romae 1928, 3 вид. — *J. Kachnik*, Historia phil. Romae 1909. 2 вид. — *A. Raciborski*, Podręcznik do historji filozofji, zes. I (до

¹⁾ Польський переклад: Wielcy myśliciele i ich poglądy na świat, tłum. A. Zielińskiego, Lwów—Poznań 1925.

²⁾ У нас є переклад Миколи Залізняка, „Історія нової філософії“. Київ 1913.

XVII ст. включно), Warszawa 1901. — *Ks. Jan Bączek*, Zarys historii filozofji. Warszawa 1909. — *Wł. M. Kozłowski*, Historia filozofji. Warszawa 1909. — *Ks. Wł. Gąsiorowski*, Historia filoz. Sandomierz 1928. — *Wł. Tatarkiewicz*, Historia filoz. Lwów 1931, 2 томи. — *Б. Льорени*, Преглед историје филозофије од најстаршега доба до данас. Београд 1927 (в серб. мові). — *Иванъ А. Георгов*, История на философията. Том I, Софія 1926 (в болгарс. мові). — *Kratochwil Jos.*, Meditace veků, Praha 1921—1932; 4 томи.

Лексикони: *L. Noack*, Philosophie-geschichtliches Lexikon. Leipzig 1879. — *Ad. Frank*, Dictionnaire des sciences philosophiques. Paris 1885. — *J. M. Baldwin*, Dictionary of Philosophy and Psychology. New-York and London 1904—1911, 3 т. — *Elie Blanc*, Dictionnaire de philosophie ancienne, moderne et contemporaine. Paris 1906 (supplement 1908). — *Fr. Kirchner*, Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe. Leipzig 1911. 6 вид. заходом К. Michael. — *A. Butler*, A dictionary of philosophical terms. London 1909. — *Rud. Eisler*, Wörterbuch des philosophischen Begriffe. Berlin 1910, 3 вид. — Той сам, Philosophenlexikon. Berlin 1911. — Той сам, Handwörterbuch der Philosophie. Berlin 1913. — *Fritz Mauthner*, Wörterbuch der Philosophie. München und Leipzig 1910, 2 т. — *A. Lalande*, Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Paris 1928. 2 вид. 2 т. — *С. Гогоцкый*, Филос. лексикон, т. I-IV 1, 2, Київ, 1857—1873, 2. вид. 1 т. К., 1859.

СТАРИННА ФІЛСОФІЯ.

Колискою людської культури є далекий Схід; одначе властивим місцем повстання самостійної і систематичної філософії є Греція.

В історії старинної філософії не можна поминути східних народів, головно тих, що піднеслися на вищий рівень культури. Вони мали деякий вплив на формування філософічної думки в Греції.

Тому й історію старинної філософії ділимо на дві частини: на філософію азійського Сходу та філософію європейського Заходу.

ФІЛСОФІЯ ДАЛЕКОГО СХОДУ.

Загальна література: *Anton Anwander*, Die Religionen der Menschheit. Freiburg im Br. 1927. *Huby Joseph*, Christus Manuel d'histoire des religions. Paris 1923. *M. Straszewski*, Dzieje filozoficznej myśli Wschodu. Kraków 1894. *Ks. Al. Pechnik*, Zarys filozofji historii. Lwów 1926. — *Charles-Pracis Potter*, Les Fondateurs des religions, Paris. — *Clemen C.*, Les religions du monde, Paris.

Фільософія Сходу обіймає філософію тих культурних народів, що замешкують краї положені на схід від Греції.

До найстарших і найкультурніших народів Сходу належать Китайці, (Хінці), Індійці, Перси й Меди, Єгиптяни і західно-азійські народи: Вавилонці, Асирийці і Фенікійці¹⁾.

Фільософічні думки тих народів не виступають як самостійні, завершені системи, але по більшій часті є тісно звязані з їх релігійними віруваннями.

I. КИТАЙСЬКА (ХІНСЬКА) ФІЛЬСОФІЯ.

Література: *R. Dvořak*, *Chinas Religionen*. Münster 1895 і 1903. 2 томи.— *W. Grube*, *Die chinesische Philosophie*, (b. „Kultur der Gegenwart“), Freiburg im Br.— *H. von Hackmann*, *Chinesische Philosophie*. München 1927. — *Anwander*, *Die Religionen*, Freiburg im Br. стор. 142. — *Huby*, *Christus*. Paris 1923, стор. 132. — *La eligion des Chinois par Leon Wiegner*. — *Ks. Pechnik*, *Zarys*, розділ V, 3. — *M. Garneti*, *La religion des Chinois*. Paris 1922. — *E. V. Zenker*, *Histoire de la philosophie chinoise*. Paris (перекл. з нім.). — *Evans*, *Lao-tse e il libro della via e della vita*. Torino 1905.

1. Старокитайська релігія.

Передісторична китайська традиція подає, що першим законодавцем і творцем релігії був князь ФО-ГІ. Він мав написати книжку під заголовком І-Кінг (У-Кінг) „Про переміни“, де міститься 88 фігур, що мають символічне значіння і називаються „Куа“. В тій книжці автор порушує проблеми, що торкаються космогонії і чоловіка, та каже, що є два несотворені вічні причинники повстання світу: небо (ті-ен), мужеський чинник, активний, і земля (ті), жіночий, пасивний чинник. Небо і земля лучаться зі собою і дають природі життя; всі єства в своїх сполуках підлягають законам паристих і непаристих чисел. Непаристі сполуки творять більше досконалі єства, до яких належить також чоловік, що є найдосконалішим сотворінням. Його душа є безсмертна і походить з неба, а тіло зі землі. З хвилею смерті душа відділюється від тіла; душа вертає до неба, а тіло до землі. Автор зовсім не згадує про якусь санкцію морального закону. В небі володіє володар над володарями, найвищий пан (шанг-ті) разом з іншими помершими китайськими цісарями, котрі йому товаришать. Але китайське небо не є місцем нагороди. Нема також місця посмертної кари; позагробове життя є продовженням земського життя.

¹⁾ Поминаємо Ізраїлитян, котрих філософія в'язється з Божим Об'явленням Старого Завіту.

Найдавніша релігія Китайців полягала на віддаванні пошести вмерлим предкам, а особливо помершим цісарям, котрим приписували опіку над долею батьківщини і вплив на судьбу своїх потомків.

Старокитайська релігія почитає „Шанг-ті“ як Бога, називаючи його також „ті-ен“, небом. Бог є всевідучим і всемогучим духом, що над всім чуває та всім управляє. Крім Бога почитають Китайці релігійним культом душі предків і духів природи (шуї), котрі є наче проявами найвищого єства.

Основною чеснотою у розумінні тої релігії є заховання святих заповідей „неба“, що відносяться головно до виповнення релігійних обрядів та виповнення обовязків супроти своєї влади й крвних. Ті обовязки впливають з 5 засадничих відношень: родичів і дітей, чоловіка й жінки, старшого й молодшого брата, другів між собою, підданих і їх начальства.

Ті релігійні та етичні погляди старокитайської релігії чимало вплинули на філософічні концепції Ляо-тса і Конфуція, двох філософів, котрі перевищують всіх інших мудрців китайського народу.

2. Ляо-тсе (Lao-Tseu).

Ляо-тсе (ур. 604 перед Христом) є найвизначнішим спекулятивним китайським філософом. Він спершу був урядником в архіві в Чеві (Czeu), опісля добровільно вибрав самотнє життя в пустині і накликавав нарід та його князів до старокитайської простоти життя. Для своїх етичних вимог, що мали ушасливити нарід, подав глибші метафізичні рації в дусі ідеального пантеїзму в невеличкій книжечці під заголовком „Тао-те-Кінг“ (Про Тао і чесноту). В ній він все зводить до Тао, так що його систему можна назвати таоїзмом.

Погляди Ляо-тса.

а) *Тао*. — Це слово означає дорогу, норму, розумну засаду. Ляо-тсе уживає його на означення безіменного божества, що є початком, нормою й ціллю світу. Це не є назва особового Бога, котрого почитали Китайці під назвою „Ті“; Тао є тим „першим“, з котрого повстає все, так пише Ляо-тсе в 25 розділі, початком неба й землі; це єство є без початку й без кінця, воно тихе й нематеріальне, вічне, безформне, незмінне, все проникаюче,

без жадної хиби; можна його уважати за матір всіх річей. Його не можна назвати, ані очеркнути, ані пояснити; вічно спочиває, а однак все витворює. Всі первні світу скупчує в собі, котрі ще у незріжничкованому стані спочивають у праєдности Тао.

б) *Тао і світ.* — Хоч у своїй першій стадії Тао є в собі абсолютно одним єством, переходить еволюційно в другу стадію і стає тоді ділячим, чинним. Все, що є, небо й земля, всі явища світу беруть свій початок і буття з Тао не через сотворення, але через еманачію, вилонення, зродження. Тао є матерією й прабатьком всіх єств.

в) *Чоловік.* — Всі єства складаються з трьох первнів: з матеріально-жіночого (yin), з мужеського — чинного (yang) і життєвого чинника (подиху), що знаходиться в усіх єствах і сполучує два перші первні. В чоловіці є ще один складник, четвертий, а саме дух (ying), що цілком ріжниться від змислового життєвого чинника. Він є безсмертний і по смерті чоловіка може входити в контакт з річами й людьми без шкоди для добрих, з котрими лучить його чеснота.

г) *Етика.* — Тао є праджерелом і нормою всього, а також чесноти. Взором для всякої людської діяльності є Тао, що своєю безінтересовною опікою все обіймає, вилонює, зберігає й живить, а однак не уважає себе за їх пана і власника. Таким повинен бути чоловік, який у всему має взоруватися на Тао. Те наслідування Тао та зєдинення з ним є якраз суттю чесноти, що є ціллю й завданням людського життя.

Етичним ідеалом людини повинна бути святість, що ґрунтується на такому перепоєнні себе Таом, щоби стати найбільш досконалим його образом. Святий чоловік є безінтересовний, несамолюбний, скромний, не пожадає багатства, ні почестей, котрі є для нього великим лихом, як і саме тіло, що наводить на нас всяке зло. Святий чоловік є розважний у мові, не хвалиться, не виносить себе понад других, не свариться. Назовні є непомітний, як Тао, що скривається за своїми творами, начеб вони були самі зі себе. Він є милосердний, бажає бути для всіх учинним і позиточним; за несправедливість платить добротою і почувається до обовязку наvertати людей до Тао, головно своїм прикладом. Найбільшою мудрістю уважає святий пізнати Тао на те, щоби його у всім наслідувати. Душі святих після їх смерті зливаються з Таом і зазнають повного спокою й щастя. Інші душі, свідомі себе, ведуть індивідуальне життя.

г) *Політика*. — Ляо-тсе мріє про ідеальну державу, котрою управляв би безінтересовний, святий князь, без оружно́ї сили, якої ужив би лише на випадок крайньої небезпеки. Ціллю держави є щастя й спокій народу. Правлячі круги мають світити добрим прикладом безінтересовності й погорди почестей і багатства. Для збереження спокою треба тримати народ у темноті, бо тоді не ставить він більших домагань і не має великих вимог.

3. Конфуцій.

а) *Життя*. — Конфуцій (Khung-fu-tse) був другим визначним філософом китайського народу. Він жив між 551 — 479 перед Христом; походив зі шляхотського роду з князівства Лю (Lu), провінції Шантунг. В молодості стратив батька і жив дуже скромно. Вихований добрими педагогами, набув вже в 17-му році життя таке знання, що самостійно давав виклади про обичаї й світогляди предків, головню творців династії Чев (Czeu, 1112 — 246 пер. Хр.). Як визначного учителя покликав його князь на свого міністра. Одначе вкоротці позбавлений тієї гідності, покинув край і впродовж 13 літ відбував заграничні подорожі. Щойно 483 р. вернув до батьківщини.

Все, що знаємо з хінської літератури зі старинних часів, завдячуємо Конфуцієві, котрий в п'ятих книгах, т. зв. „канонічних“ зібрав найстарші памятники законодавства, філософії, історії і поезії та видав їх з коментарями. Крім „І-кінг“ Фога є вони ось такі: а) „Шу-кінг“ (Schu-King) або „Книга літописів або знання“. Вона містить фрагменти з історії перших трьох династій, як також моральні й політичні науки, у формі розмови цісарів з їхніми дорадниками. б) „Ши-кінг“ (Schi-king) або „Книга пісень“. Вона містить збірку старих пісень з часів найстарших династій. в) „Чін-ч'єн“ (Chin-chien) або „Книга весни й осени“. Є це хроніка провінції Лю від 723 р. до Христа і кінчиться на Конфуцію. г) „Лі-кі“ (Li-ki) „Зеркало звичаїв і обрядів“. Ця книга містить збірку приписів, рад і вказівок, як вести життя в різних обставинах. д) „Йок-кі“ (Yok-ki) або „Книга музики“.

б) *Наука Конфуція*. — Зібрана вона в чотирьох „Клясичних книгах“: Lun-yu (розмови), Ta-hio (велика наука), Czung-yung (збереження середини) і Meng-tse (ім'я автора, учня Конфуція). Ті книги, крім першої (Lun-yu), котру він сам написав, походять від його учнів. Вони містять моральні науки без метафізичних обосновань.

Ціль навчання Конфуція є чисто практична, а саме довести нарід до ліпших обичаїв. Його не цікавлять справи загробного життя; свому навчанню він не дає підкладу зі спекулятивними доказами, ані не творить якоїсь наукової системи. Його наука є виключно практичною мудрістю дочасного життя. Вправді тут і там згадує про незмінне „призначення неба“, якому не треба супротивлятися, але його наука є чисто земською етикою, що не сягає поза гріб.

Ідеалом Ляо-тса був „святий чоловік“, що жиє на взір божества завершеним етичним життям. Ідеалом Конфуція є „шляхотний чоловік“, в котрому внутрішнє успосіблення й зовнішні ділання, природа й образування, творять повну гармонію. Конфуцій признає, що людська природа є сама в собі добра, але немічна і тому для осягнення святости треба великих зусиль, до яких загал людей не є спосібний. Ідеал шляхотности є більше доступний.

Головними чеснотами шляхотного чоловіка є: мудрість, людяність, справедливість, вірність і мужність. Мудрість доводить до збереження золотої середини; людяність робить нас спосібними почувати себе членом цілого людства й любити всіх ближніх; справедливість домагається признати кожному, що йому належить; вірність спонукує нас придержуватися переданих в старині обрядів й звичаїв предків, а мужність кріпить шляхотного чоловіка серед життєвих злиднів.

Крім того Конфуцій поручає щирість і совісне сповнювання своїх обовязків, головнo тих, котрі обопільно вяжуть подругів, дітей і родичів, підданих і князя. Останнього представляє він як сина неба і батька цілого народу.

Практикуванням тих чеснот має чоловік себе удосконалити, а своїм добрим приміром впливати на других, щоби запанувало загальне щастя й рівновага в родинах і державі.

Про божество Конфуцій ніколи не згадує; одначе деякі його прикмети, як провидіння й доброту, приписує „небу“. Признає мабуть і безсмертність душі, але не узгляднює її в своїй етиці, яка, хоч чисто натуралістична й без глибшого обоснування, мала всетаки великий вплив на ментальність і мораль китайського народу. Треба признати, що Конфуцій подав загально вдатний зразок шляхотного чоловіка на чисто натуралістичних засадах. А через те, що клав чималий натиск на традицію, причинився до закріплення пересадного консерватизму серед Китайців.

4. Дальший розвій обох систем.

Ляо-тсе й Конфуцій є найбільшими китайськими філософами. Перший з них був ідеальним пантеїстом, а другий практичним моралістом.

Філософія Ляо-тса не прийнялася серед народніх мас. Вона занадто абстрактно представляла божество Тао і ставила пересядні етичні вимоги, котрі перевищали пересічні моральні сили чоловіка.

Хоч деякі його учні поглиблювали пантеїстичні міркування учителя, але скорше прийнялися між народом ріжні забобонні додатки й будійські елементи, що занечистили науку Ляо-тса. До найвизначніших його учнів належать: Liet-tse, що жив около 400 р. перед Хр. і Czuang-tse около 350 р.

Наука Конфуція відповідала більше характерові Китайців так, що загально поширилася й виперла Таоїзм. Науку Конфуція далі розвивали його учні, між якими найвизначніші були Tse-tse і його внук Mengt-se (371—288); цей останній учив, що людська душа сама в собі є склонна до доброго, але до злого тягнуть її пристрасти, котрі вона може опанувати, маючи свобідну волю ¹⁾.

В II ст. перед Христом мудрець Фоге почав ширити між Китайцями індійський буддизм, одначе він прибрав ідолопоклонні форми.

В XI-му ст. після Христа між приклонниками Ляо-тса, Конфуція й Фога велися пристрастні дискусії, котрі довели в XII ст. до защіплення матеріялістичної філософії у безметафізичну етику Конфуція, при чім деякі з них заперечили існування Бога й духовість душі чоловіка.

Пізніші китайські вчені старалися погодити філософічні концепції згаданих трьох філософів і в тій цілі закладали нові школи, між котрими відзначалася школа „Tsehu-Tse“ і „Tschu-Hi“.

Між всіми китайськими мудрцями найбільше почитають, навіть релігійним культом, Конфуція, великого мораліста, а конфуціянізм є сьгодні державною релігією.

II. ІНДІЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ.

Література: *E. Hardy*, Die vedischbramanische Periode der Religion des alten Indiens. München 1893. — Той сам, Indische Religionsgeschichte. München 1898. — *H. Oldeberg*, Die Religionen des Veda. Leipzig 1894. — Той сам, Vedaforschung, Leipzig 1907. — Той сам, Die indische Philosophie in „Kultur der Ge-

¹⁾ J. Van der Aa, Hist. Phil. Lovanii 1889, вид. 2, стор. 13.

genwart“ und Buddha, sein Leben, seine Gemeinde. Leipzig 1906, 15 вид. — *P. Deussen*, Allgemeine Geschichte der Philosophie. Leipzig 1922. Том I, часть I: Die Philosophie des Veda; часть II: Die Philosophie der Upanishads; часть III: Die nachvedische Philosophie. — *Otto Straus*, Indische Philosophie. München 1925. — *Anwander*, Die Religionen, Freiburg in Br. 1927, стр. 170: Die Wunderwelt Indien. — *Huby*, Christus, Manuel d'histoire des religions. Paris 1923, 4 log. часть VII: Bouddisme et religions de l'Inde par Louis de la Vallée Poussin. — *Ks. Wlad. Zaborski*, Religje Arjów wschodnich. Kraków 1894. — *Ks. A. Pechnik*, Zarys filozofji historji. Lwów 1926, розділ V: Hindusi. — *M. Straszewski*, Dzieje filozoficznej myśli Wschodu. Kraków 1894. — *M. Калитович*, Концентри індійського світогляду. Зі збірника „Література“ вид. Укр. Акад. Наук Т. I. Київ 1928 стр. 88—113. — *C. Formici*, La pensée religieuse de l'Inde avant Boudda, Paris. — *Radhakrisnan S.*, L'Hinduisme et la vie, Paris 1929. — *Carpenter J. E.*, Theism in Medieval India, London 1919. — Бібліографія про Будду гл. в розділі про нього.

а) *Вступні завваги.* — Зі всіх старинних народів Індійці найбільше присвячували уваги релігійно-філософічним питанням. До того склонювала їх сама багата й чарівна природа краю. Високі і стрімкі гори, величні ріки, розлогі рівнини, пропасні яри, величезні скали, густі й просторі ліси, буйна фльора й фавна, урожайна земля, тощо мали вплив на формування душі мешканця, склонної до поетичних захоплень і філософічних рефлексій.

б) *Староіндійська релігія* була політеїстична з одним начальним, таємним богом, „Варуном“, паном неба, творцем все-світу, законодавцем богів і людей. Ціла природа була опанована добрими й злими, ясними й темними духами, між якими відзначався „Індра“, опікун і добродій чоловіка. Він при помочі богів вітрів („Васо“) і бурі („Марут“), озброєний в громи, розганяє злих духів і спускає на землю плододайний дощ. „Ушас“, донька сонця й неба, отвирає щодня браму неба, виїзджає нею на світ на возі запряженим в червоні корови і розпоршує нічну темряву. Слідом за нею ріжноіменний бог сонця („Сурія“, „Савітрі“, „Пушач“, „Мітра“) виїзджає на возі запряженим в 7 баских коників і запліднює землю, живить всі сотворіння, будить чоловіка до праці і висилає на землю свого післанця „Агні“ (огонь), щоби служив людям та приносив йому їх молитви. Варунові приписували всемогучість, всевідучість, милосердя над каючимся грішником і загробну справедливість. Після смерти, котру спричинює бог „Яма“, добрі й справедливі перебувають в яснім небі спокійні й щасливі, а злі дістаються до вічно темної й сумної країни, звідки нема виходу.

Релігійні обряди були прості. Щоденні молитви й жертви відправляли батьки родин дома або під голим небом, а в пізніших часах окрема дідична каста жреців. Ті жреці називалися

„Брамінами“, це значить тими, що моляться. Вони здобули в Індіях першорядне значіння і не підлягали королеві. Згідно з традицією мали вони бути наслідниками 10-тєох великих мудрцїв, що їх був сотворив дух „Ману“. Під впливом брамінів витворилася браманська релігія, котра містить у собі чимало філософічних думок.

в) *Найстаршим джерелом* для пізнання браманської релігії і зрозуміння індійської філософії є Книга „Веда“ (знання), що складається з чотирьох частей: „Ріг-Веда“ (пісні, поезії), „Сама-Веда“ (співи при жертвенних обрядах), „Яджур-Веда“ (молитви й жертвенні благання) і „Атарва-Веда“ (молитви й закляття). В них міститься також виклад браманської ідеології.

Дата походження тієї книги не є певна: вона хитається між 2000 а 1000 літ до Христа. Цю книгу почитали Індійці як св. письмо.

Крім Веди є ще збірник законів під заг. „Ману“ і різні епічні, релігійні поеми й коментарі. Книга Ману містить закони й приписи приватного й публичного життя, обявлені великим духом „Ману“, що його безпосередньо мав сотворити „найвищий бог Брама“. Є вона наче конституцією, кодексом, етикою й педагогією Індійців. Подає обовязки монархів і підданих, засади державної адміністрації в часі спокою й війни, вичислює переступства й злочини, навчає чеснот, дає вказівки родинного життя, вчить любови родичів, милосердя й гостинности. Є там докладно подані права й обовязки каст, головно браманів.

Ідеологічний зміст Веди відноситься головно до т. зв. індійської трійці „Тримурті“. Існує одно божество, що є безконечною й неозначеною субстанцією, чистою праєдністю без жадної ріжнородности в собі. Ця субстанція, коли будилася з вічного сну, сотворила світ і як сотворитель називається **Брама** (Brama); як вседержитель, що все удержує та всім управляє — **Вішну** (Vishnu); а як той, що перетворює сотворіння в різні форми — **Шіва** (Shiva). Вішну часто сходить на землю і втілюється в різні види буття.

Все, як вийшло з божественної праєдности, так вкінці мусить до неї вернути. До зєдинення чоловіка з праєдністю ведуть жертви, покаяння і контемпліяція. Хто занедбує ті практики, мусить підлягти метемпсихозі¹⁾.

г) *Найважнішим питанням*, що ворушило душу індійського народу це питання сотеріологічне, себто питання про звизолення від терпінь. Довкруги нього обертається майже ціла релігія й філософія Індійців.

¹⁾ Dr. J. Kachnik: Hist. phil. Olomucii 1909, 2 вид. ст. 11.

Індійська філософська думка розпалася на різні системи. Одні з них опираються на релігійній науці Веди і стараються поглибити її, спекулятивно висвітлити, а другі виступають самостійно, а почасти й ворожо проти Веди. Перші називаються правовірні і до них належить перш усього система „веданта“, (Vedanta), а по часті „санкія“ (Sankhya) і „вайсешіка“ (Vaiseshika). До категорії неправовірних зачисляється буддизм і матеріялістичні системи.

1. Веданта.

Погляди Веданти¹⁾:

а) *Брама (Brahma) і світ.* — Веданту характеризує вповні розвинений містично-ідеалістичний пантеїзм.

Брама — це божеська праєдність, безконечна, вічна, незмінна. Все, що існує, є Брамою, а поза ним нічого не існує. Світ є лише проявом одного, вічного й неограниченого божества.

Якщо річи в світі видаються нам, що різняться між собою кількістю й якістю і що є відмінні від Брами, то це діється в наслідок злуди, ілюзії. Брама нічого не може сотворити відмінного від себе, бо воно мусіло би бути ограничене й скінчене і треба би уважати Бразу, безконечне єство, принципом ограничености й скінчености; а це був би абсурд. Тому те, що називаємо сотворенням світу, є лише еволюцією і еманациєю Брами. Він є активним і пасивним чинником кожної переміни й розвою. Як солодке молоко замінюється в кисле, а вода в лід, так і Брама переходить найбільш різнородні трансформації. Як павук снує зі себе павутину, як волос виростає з голови, як море вилонює піну, так Брама вилонює, еманує зі себе всі явища світу і перемінює одну форму в другу. Мимо тих змін і перемін не тратить він нічого, ані не зискує, — остає завсігди тим самим. Те, що називаємо сотворенням є наче забавою Брами зі самим собою, а те, що зовемо матерією є сонним маревом, злудою, ілюзією (Мауа-Мая).

Ніщо в світі не має правдивого буття й тривання. Це буття, яке бачимо у світі є лише відблиском, тінню вічного буття Брами. Все появляється й зникає в божій праєдності²⁾.

б) *Людська душа.* — Вона є частиною Брами і вилонюється з його вічного духа, як іскра з палаючого вогню; тому вона є безсмертна і має божеську природу. Вона лучиться з тілом при помочі невидимого етеричного тільця. Ця сполука душі з ті-

¹⁾ Систему Веданти зовуть також в Індіях „Cairirakamimansa“ J. Van der La, Hist. Phil. стор. 7, s.

²⁾ Гляди: Stöckl—Kwiatkowski, Historja filozofji. Kraków 1930 ст. 10, sq.

лом є лихом, бо вв'язнить її в світі ілюзій і перешкоджує безпосередній контемпляції Брами й щастю. Тому душа тратить спокій, до якого зі своєї природи прямує та підлягає змінам і терпінню. Бо як Брама втішається вічним спокоєм і щастям, так і душа є призначена до них, але її сполука з тілом відбирає їй той блаженний стан і змушує до ділання й терпіння. Вправді душа не має правдивої свободи та ініціативи в своїм діланні, бо сам Брама є його причиною, але душа виконує його відповідно до своєї диспозиції, набутої мабуть ще в своїм передземськiм житті і тому моральне зло ділань душі приписується (імпутується) не Брамi, а самiй таки душі.

в) *Ціль життя.* — По думці Веданти послiдною цiллю чоловіка є певне, стале, незмінне, спокiйне щастя. Його годi осягнути тут на землі, бо воно ґрунтується на повному визволеннi душі від тіла та з'єднаннi її з Брамою. Однак тут в дочасному життi треба себе до того приготувати й доложити всiх зусиль, щоби осягнути ту цiль життя. До того веде мiстична контемпляцiя, в якiй оглядаємо Брамy в його безконечнiй праєдностi, що в собi все об'єднує, і пiзнаємо, що цiлий свiт є ілюзiєю. До тiєї контемпляцiї треба приготуватися покаянням і жертвами, розважанням і побожнiстю. В такiй контемпляцiї душа відчуває невимовний спокiй, здається в усiм на Бога, дозволяє божеству впливати на себе та, наче рiка з безмежним морем, зливається з божеством і відчуває божеське свiтло ясного бачення. Через ясне пiзнання Брами, душа сама стається Брамою, спокiйною й щасливою. Вона вже не пiдпадає ілюзiям, ані можливостi грішити, ані жадним законам, жадним обов'язкам ані вiдповiдальностi, бо вона тодi не жиє своїм життям, а в нiй жиє й дiляє Брама.

По смертi стрiчає душу трояка доля. Тi, що в дочасному життi вправлялися в досконалiй аскезi й набули контемплативне знання, визволюються від етеричного тiльця і зливаються безпосередньо з Брамою. Якщо аскеза була недосконала, душа замкнена в етеричному тiлі, замешкує оселю Брами. А тi, що зовсiм занедбали аскезу й не вiддавалися контемплациї, пiдлягають карi, хиба що довершили деякi добрi дiла, тодi вiдбувають метемпсихозу, щоби мати нагоду до бiльше досконалої аскези¹⁾. Метемпсихоза полягає на тому, що душа повертає на землю і в мiру своїх провин прибирає на себе тiло якогось єства нижчого ступня. Отже переходить напр. у ростину, звiря найнижчого роду і так мандрує через цiле царство звiрят, від черва

¹⁾ Dr. J. Kachnik, Op. cit., стор. 10.

до слона, появляється потім у невільнику, купці, лицарі і так очищена переходить у браміна, а потім лучиться на віки з Брамою.

Фільософія Веданти по нинішній день має в Індіях чимало приклонників.

В XIX ст. після Хр. став голосним Рамакрішна († 1886). і його учень Свані Вівекаманда. Вони оба були переконані, що Захід мусить засісти до науки у стіп Сходу, щоби пізнати тайни світу та навчитися правд про Бога, духа й душу.

В томуж столітті повстав також неоведантизм, що приймає правду про одного особового Бога. Представниками того напрямку є Рамамогама Рая († 1833) і Дебендранат Тагоре († 1905), батько поета, письменника й фільософа Рабіндраната Тагоре, котрого твори відомі в Європі й переложені на різні мови.

2. Санкія (Sankhya) і споріднені системи.

Цю систему одні уважають за неправовірну, бо вона атеїстична, а другі зачислюють її до правовірних тому, що на їх думку, вона не стоїть у суперечності з Ведою.

З Ведантою погоджується Санкія в песимізмі, а ще більше в науці про спасення. Одначе санкія не признає зовсім абстрактного монізму; а є системою дуалістичною. За її творця уважають Капілю, (Kapila), що мав жити около 500 літ перед Хр. Назва „Санкія“ означає число і вказує, що ця система приймає різнородні первні.

а) *Прачинники буття.* Головними предметами дослідів тієї системи є два первні: природа (Prakriti) і душа (Purusha). Вони є ріжними від себе єствами, а однак на віки сполучені зі собою. Посередніх первнів, що служать за провідників в дорозі від природи до душі є 23, так що цілий світ складається з 25 первнів. Між посередніми первнями найважнішими є розум (buddhi), що проявляється у всесвітному ладі і самосвідомість, „Я“ (Ahankara). До інших посередніх первнів зачислює Капіля пять вражливих дробин, грубших первнів: видження, звук, запах, смак і чуття; одинадцять органів змислів і ділань: зір, слух, нюх, чуття, голос, руки, ноги, та інші частини тіла і пять грубших первнів: етер, воздух, світло, вода і земля.

Принципом всякої діяльності, активності й руху є природа, що сама в собі є вічна й несотворена, але така, що підлягає розвоєві і творить всі інші 23 первні, крім душі, котра теж є вічна і несотворена, але ані чинна, ані творча, а пасивна,

себто є немов контемплятивним видом того, що діється в природі. Душа, тому що пізнає природу, впливає на матерію, щоби її ділання були розумні. Оба ті чинники є залежні від себе, бо матерія сама в собі сліпа, ділала би недоцільно без душі, а ця без руху матерії була би безчинна і не могла би нічого пізнавати. Оба ті чинники доповнюються і є умовинами доцільного розвою всеселенної в її матеріяльних і духових проявах.

б) *Наука про визволення*. Завданням душі є пізнавати природу, але її ясному пізнаванню перешкоджує груба матерія природи, котра тримає її в ілюзії і причинюється до неспокою і терпіння.

Засобом до визволення душі від тих ілюзій є вище пізнання, яке освідомлює її, що вона є чимсь відмінним від природи, а все, що діється в світі, не є її ділом, і що вона ні за що не відповідає. Тоді вона почувається визволеною від матерії, вільною від всякого зворушення і зовнішних впливів. Вона, хоч ще сполучена з тілом, байдуже відноситься до того всього, що діється в тілі.

Те визволення душі від матерії, ілюзій і терпіння є найвищою ціллю людського життя.

Душа, котра за життя дійшла до досконалого самопізнання, до оглядання себе, триває далі у своєму спокою і чується щасливою. А душа, котра підчас свого побуту на землі не змагала до того визволення, мусить втілюватися наново¹⁾.

в) *Система „йога“* (Yoga). Вона вельми схожа зі санкією з тією ріжницею, що є теїстичною, утотожнює Бога з душею. Слово „йога“ означає „напруження“ думки для сполуки з Богом. Та аскетично-містична школа виробила спеціальні методи концентрації думки й волі, що доводить до гіпнотично-екстазійних станів. Завдяки тим йоговим вправам душа вглиблюється зовсім в Бога і визволяється від терпінь і ілюзій.

Творцем тієї системи є Патандіялі (Patandjali), котрий подав різні приписи до контемпляції й екстази. Приклонників тієї філософії називали Греки „гімнософістами“. Ся система приписувала відбувати контемпляції в цілковитій самоті, в поставі без найменшого руху, без найменшого дргання тіла і втягнувши в себе віддих, віддихати лише носом і звернути зір лише на кінець носа та вимовляти з найбільшою побожністю заляте слово: „Аум“.

Деякі визнавці тієї системи головню т. зв. факіри дійшли в тім напрямі справді до великої вправи і їх продукції з того обсягу можна часто побачити в сучасних цирках.

¹⁾ J. Dahmann, Die Sankya — Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre, 1902.

г) Система „Ніая“ (*Nyaya*). Її Творцем є Готама, пізніший творець буддизму, котрий як засіб до набуття правдивого знання, а через те й до щастя подає логічну діалектику, дуже примітивну й недосконалу. В ній обговорює він способи доказування без згадки про осуди, сільогізми й аналізу¹⁾.

3. Система „вайсешіка“.

За творця філософії вайсешіка (*Vaiseshika*) подають *Канаду*. Ця система досліджує матеріальну природу і проголошує атомізм, як правдиву науку, потрібну до того, щоби досягнути „визволення“.

а) *Атоми*. Кожне тіло складається з однородних, маленьких, неподільних і незмінних атомів — дробин землі, води, огню і воздуха.

Сполука тих атомів відбувається не випадково, як учили грецькі атомісти, але силою ділячого закону, згідно з яким лише споріднені атоми можуть лучитися і то чисельно правильними сполуками, насамперед по два, потім по черзі з третім четвертим і т. д. Ця сполука довершується не з якоїсь внутрішньої конечности, бо атоми є свободні, але в наслідок ділання всемогучого, одного, духового й безконечного Бога.

б) *Чоловік*. Вайсешіка приймає, що чоловік складається з душі й тіла. Тіло є осідком діяльності й праці, змислів і змислового пожадання, а душа середовищем чинностей і прикмет зовсім відмінних від тілесних, а саме: пізнання, любови й ненависти.

Тіло з душею вяже самосвідомість. Тіло і все, що стоїть з ним у звязку, є злом для душі. Отже крім тіла є злом також: змисли, предмети змислів, атоми, свідомість зовнішних річей, свідомість себе самого, ділання, охота й неохота²⁾.

Остаточною метою людського життя є визволення душі від зла свого тіла при помочі святого знання, що полягає на огляданні себе в своїй самостійности й відрубности від тіла; це доводить до повного квієтизму і визволення від всяких дочасних турбот, всякої діяльності, заслуги й гріху і всякого обовязку. Ті релігійно-філософичні системи мають чимало прихильників між кастою вчених Брамінів аж до нинішніх часів.

¹⁾ J. Van der Aa, Hist. Phil. стр. 10.

²⁾ Kachnik, Hist. phil, 1909, стр. 11—12; Stöckl-Weingärtner-Kwiatkowski, op. cit. стр. 15.

4. Буддизм.

Література: *Oldenberg, Buddha*. Stuttgart 1903 (4 вид.) і в франц. перекл.: *Le Buddha*. Paris 1920. — *E. H. Brewster, Gotama le Buddha*, Paris. — *Th. Stcherbatsky, La theorie de la connaissance et la logique chez le Bouddhisme tardifs*. Paris 1927. — *Davis (Mrs. Rhys, M. A.), Buddhism*. — *Costa, Filosofia e Buddismo*. Torino 1913. — *Costa, Buddha e la sua dottrina*. Torino 1921. — *Carus, Buddisme e suoi critici cristiani*. Torino 1913. — *O. Розенберг, Проблемы буддийской философии*, 1918. — *Фер А., Будда і Буддизм*. перекл. з франц. І. Франко, Львів 1905. — *о. Ф. Щенкович, Буддаїзм*. Станиславів 1912.

Центральною проблемою буддизму, тої безперечно найвизначнішої і найцікавішої системи серед інших індійських систем, є питання про визволення від терпінь. Буддизм подає практичну науку про „смак“ визволення без метафізичного апарату.

а) *Життя Сакія-Муні (Sakya Muni)*. — Творцем буддизму є Готама (або Сіддатта), котрий жив між 560 і 480 р. перед Христом. Спочатку він був приклонником системи санкія, але опісля в своїх роздумуваннях і розважаннях докотився до нігілізму. Походив з княжого роду з провінції Сакія (Закія), що лежить у підніжжю Гімалаяї. Він вправлявся в лицарському ремеслі і відбував прогульки. В дорозі часто стрічав нещасних людей і пізнав людську недолю. Це спонукало його до того, що в 23-ому році життя покинув свою рідню і впродовж шістьох літ вів самотнє, строго аскетичне життя в молитвах і роздумуваннях, продумуючи над тим, як злагодити людську недолю і визволити себе й людей від терпінь. Звідтіля і його назва: Сакія-Муні — себто пустинник зі Сакії.

Одної ночі, як подає традиція, коли лежав в тіні фігового дерева і спокійно роздумував над способом освободження, зійшло на нього вище просвічення, яке його визволило. Тоді саме став він Буддою (*Buddha*), себто „просвіченим“ і від того часу почав голосити нову науку, що подавала людям нові вказівки до визволення.

Цілу свою науку виголосив Будда у своїй першій науці в Бенарес в „чотирьох святих правдах“ про терпіння й визволення.

1. „Свята правда“ про терпіння. — Ціле людське життя є одним загальним терпінням. Його причиною є п'ятикратне привязання до земськості, спричинене п'ятьма скла-

довими частями чоловіка, а саме тілесністю, вражливістю, уявою, поняттями й свідомістю.

2. „Свята правда“ про генезу терпіння. Причиною терпіння є жадоба буття і безнастанна переміна одної форми буття в другу так, що ми безнастанно підлягаємо злудам.

3. „Свята правда“ про визволення. — Треба усунути всяку жадобу буття шляхом цілковитого здавлення в собі всякої пристрасти й бажання, бо все є для нас прикрите серпанком незнання. Не знаємо, чим є народження, чим смерть, чим існування перед народженням, чим привязання до ріжних світових річей, чим ідеї, якими обманюємо себе. Треба визволитися від тих всіх злуд буття.

4. „Свята правда“ про шлях визволення. — Кінцем нашого життя є нірвана, а засобом до її досягнення є осьмикратний аскетичний шлях: праведна віра, праведне заняття, праведне слово, праведне ділання, праведне життя, праведне змагання, праведна думка і праведне глибоке самопізнання (інтроспекція). Як у практиці переводити вище подані засоби аскетичного життя, поучує буддійська етика.

б) *Метафізичні питання.* — Хоч Будда не займався безпосередно метафізичними питаннями, одначе в його практичній розв'язці сотеріологічної проблеми містяться теж деякі метафізичні погляди.

1. Буття. — Нема жадної незмінної сталої субстанції. Все, що існує на світі, безнастанно і безпереривно змінюється. (Пізніше Гераклітове „*Πάντα ῥεῖ*“). Нема жадного абсолюту, все повстає і переминає. Тривалі є лише одні закони, що правлять розвитком світу. Та несталість буття зі своїми щораз новими й проминаючими формами безнастанно обманює нас злудним щастям, що в дійсності є лише терпінням.

2. Чоловік. — Процесові повставання підпадає теж і чоловік. Він не має жадної субстанції, а є лише сполукою змінних форм буття. Це відноситься не лише до тіла, але й до душі. Нема в чоловіці ні індивідуального „Я“, ні особовости, а лише чергування змінних станів, що проявляються в сталому явищі душі. Чоловік подібний до полуміни свічки, яка завсігди змінюється і витворює щораз нові змінні хвилі вогню, що залишаються безнастанно у явищі тієї ж самої полуміни.

3. Причина буття світу. — Про неї Будда мовчить і це питання його не обходить; він подає лише причину терпінь

поодиноких людей. Нею є брак знання чотирьох святих правд, а це спричинює жадобу буття, яка доводить до життєвих процесів і до терпінь. Тільки цілковите здавлення в собі тієї жадоби шляхом усвідомлення може спинити віднову життєвого процесу й чергове відродження. Існування брамінівих богів назвав Будда нісенітницею і відкинув всі об'явлення, що їх подають книги „Веда“ і „Ману“ та підкопав зовсім браманізм.

4. Нірвана. — Чоловік, котрий зовсім увільнився з оков життєвих процесів, переходить у нірвану. Нірвану одні розуміють як нічевість (ніщо), що мабуть найбільше відповідає цілості буддизму; другі як найвище щастя в ненарушеному спокою; а інші як визволення себе від пожадання й терпіння, бо по димці буддистів, просвічений і освідомлений може вже за життя перейти в нірвану. З того бачимо, що те поняття не є усталене, а сам Будда виразної науки про стан буття або небуття душі після смерті не подав.

в) *Етичні питання.* — Остаточною метою морального життя людини є визволити самого себе при допомозі здавлення в собі всякого стремління до чогонебудь, або, як висловлюються буддисти, при допомозі „згашення лямпі“.

Вказівки до осягнення такого стану подає четверта „свята правда“ про різні праведні практики. Всіх загально обов'язують п'ять головних заповідей праведности: не убий жадного єства; не кради; не чужолож; не говори неправди; не пий задурманюючих напоїв.

Учні Будди були обов'язані до збереження ще других п'ятьох заповідей, що поручали здержливість від уживання дочасних дібр і тілесних розкошей.

Будда відкидає пересадне умертвлення; він уважає, що пізнання чотирьох святих правд зовсім вистарчає до спасення. В своїй етиці обговорює подрібно обов'язки чоловіка супроти самого себе і супроти ближніх. Ніяких обов'язків у відношенні до Бога не признає і взагалі божеством не интересується. Його наука є атеїстична.

Головними обов'язками щодо себе уважав Будда: пізнання себе і чотирьох святих правд, панування над собою, рівновагу духа, опанування змисловости й утечу перед світом. Хто любить себе і собі догоджує, той віддаляється від нірвани, прив'язується до індивідуального життя, а в наслідок того після смерті відроджується в іншій тілі чоловіка або звіряти і знов мусить дізнавати всякої неволі життя, може гіршої, як у попереднім виді. Треба

здусити в собі свій психічний і фізичний індивідуалізм і розплистися в нірвану, де не буде ні самосвідомости ні терпіння — ось найвища мета чоловіка.

А що обов'язком людини прямувати до усунення або бодай до зменшення злого, то треба людську недолю усмиряти добрими ділами. Тому у відношенні до ближніх Будда поручав любов, лагідність і добродійність. За підставу тих чеснот брав рівність всіх людей. Він був ворогом всякої кастовости. Велів доглядати хорих і калік, спомагати убогих, садити тіністі дерева і копати глибокі керниці, щоби подорожні мали де відпочати і набрати води.

Одначе за найважлишу умовину спокійного життя уважав байдужість до всього, що є на світі, бо лише вона вповні визволяє від терпінь. Будда завважує, що навіть тоді, коли хтось робить добрі діла, а в них криється привязання до життя, не може звільнитися від терпіння. Треба дійти до такого стану, щоби ні добро ні зло не випроваджувало душі з рівноваги і не відбирало її спокою і байдужости до всього.

г) *Доля буддизму.* — Будда ширив свою науку по цілій Індії через 44 роки, зненавиджений і переслідований брамініми. В 480 р. перед Христом помер у Кузінара в окруженні своїх учнів, званих „Бікшу“ себто жebraками *).

Буддизм, як система атеїстична і нігілістична не прийнялася серед мас. Його прихильниками були інтелігентні верстви. Народні маси змагали до перетворення буддизму в релігію і піднесення Будди до гідности божества.

Браміни, як жреці традиційної індійської релігії, були непримиримими ворогами буддизму, бо його поширення захитувало їх дотеперішнім значінням і становищем, як найвищої і найбільш упривілейованої касты, та відбирало хліб з рук. Тому вони завзято поборювали буддизм та старалися силою виперти його з Індії. Одначе ці змагання не вдавалися, буддизм взяв верх над брамінізмом, перетворившись сам у форму необуддизму з релігійним почитанням Будди, якому віддають божеську почесть і подивляють його як такого, що втілюється і обявляється у ревних аскетях. В IX-тому ст. після Христа і над цим необуддизмом взяв верх ісламізм. Під пануванням магометан, відновлений необраманізм випер майже зовсім з Ін-

*) Учні Будди називалися жebraками, бо ходили від хати до хати, голили всюди науку свого учителя і жили з милостині.

дій буддизм, який зате поширився між Китайцями, Японцями, Монголами, Тибетанцями й іншими, при чім зіллявся з краєвими й національними релігіями, як напр. в Китаю з конфуціянізмом, в Японії зі шінтоїзмом.

Європейські атеїстичні й раціоналістичні круги не жаліли старань і заходів, щоб поширити буддизм і ведантизм в Європі, і вихвалювали їх, мовляв, вони перевищають християнство. Деякі раціоналісти, як Штраус, Ренан, Блунтшлі відважилися рівнати Сакію-Муні зі самим Христом. В Німеччині філософи Артур Шопенгауер і Едвард Гартман ввели в свої філософічні системи буддійські песимістичні й нірваністичні погляди.

5. Матеріялістичні системи.

а) Система „Карвака“. — Індійський мудрець Карвака (або Tservaka) є творцем грубо матеріялістичної системи.

Вона не признає духа; все, що існує, є комбінацією матеріяльних первнів: землі, води, вогню і воздуху. Те, що називаємо вражіннями, свідомістю, думкою, духовістю, або одним словом духовими проявами, є лише матеріяльними явищами, котрі повстають в органічному тілі через спеціальну комбінаційну сполуку матеріяльних первнів, подібно як з ферментації деяких субстанцій повстають одурюючі напитки. Душа зі смертю чоловіка також вмирає. Одиною вартісною річчю є змислові розкоші.

б) Система „Дяїна“ (Djaina) вчить, що все, що тільки існує, живе й неживе, складається з самих атомів-дробин, з яких повстав цілий світ без якогобудь ділання божества. Ніякого загробного життя нема.

в) Система „Льокаяттика“ (Lokajatica) є теж матеріялістичною і уважає реальними ествами лише матеріяльні тіла, зложені з самих атомів. Всі ділання, вражіння, афекції, думання поясняє вона ріжнородною комбінацією вируючих дробин¹⁾.

Ці системи є діаметрально протилежні релігійній і філософській думці Індійців. В них нема ні сліду індійського характеристичного питання про визволення.

Матеріялістичні системи не прийнялися між Індійцями. Вони є лише доказом, що східна думка шукала розвязки питання буття і його змін у ріжних напрямках.

¹⁾ J. Van der Ha, Hist. Phil. ст. 10 і Dr. A. Stöckl — Kwiatkowski, Hist. Fil. ст. 15—19.

III. МЕДІЙСЬКО-ПЕРСЬКА РЕЛІГІЙНА ФІЛЬСОФІЯ.

Література: *Anwander*, Die Religionen, стор. 276: Persien und sein Prophet. — *Huby*, Christus, ch. IV.: La religion des Perses par Albert Carnoy. — *Ch. Pracis Sotter*, Les Foundateurs des religions, Paris. — *C. Clemen*, Les religions du monde, Paris. — *J. H. Moulton*, Early Zoroastrianism, 1912. — *Ks. Dr. Pechnik*, Zarys filozofji historji, розділ V. ч. 8: Persowie. — *Pieniqsek*, Ilustrowana Historja starozytna, том I, Відень 1894 (стор. 215—263).

Вступ. — Перси і Меди належать до Арійців іранської китловини і замешкують її західну часть. Вони визначалися в історії створенням великої універсальної держави, натомість Арійці східного Ірану замітні створенням дуалістичної релігії, яку від них перебрали Перси і Меди і докладніше її сформулювали.

До генези тої релігії чимало причинилися властивости клімату іранської, в багатьох місцях пустинної китловини. Там Арійці часто бачили великі протилежності в природі. По спокійній і соняшній тиші нагло зривалася буря з громами і блискавками. По великій горячі за дня, наступала велика нічна студінь, після ясности дня, як і в інших кліматах, темінь ночі, після літа, зима і т. д. Ті явища в природі мали великий вплив на сформовання дуалістичної релігійної думки.

Почитання сил природи, шукання в ній злих і добрих чинників є осередньою точкою перської релігійної філософії. Вона створила засаду, що всі прояви життя, так у фізичнім, як і психичнім світі випливають з боротьби світла з темнотою. Світло є джерелом всякої фізичної й моральної досконалости, темнота — причиною всего злого.

а) *Заратустра* (Зороастер). — Загально приймають, що творцем дуалістичної перської релігії є „Заратустра“ або по грецьки „Зороастер“, що жив около 7-го століття перед Христом.

Заратустра мав походити з королівського роду з Бактрії. Перська традиція подає, що Бог постановив зіслати на світ реформатора, котрий мав научити людей правдивої віри і на те призначив Заратустру, заки той ще народився. В дитячих літах мусів вже Зороастер боротися зі злими духами і як дитина поборював їх у собі і побіч себе. Коли мав 30 літ, об'явився йому світлий дух „Вогумано“ і завів його до бога „Агурамазда“, котрий дав йому книгу „Авеста“ або „Зендавеста“ (знання, закон), де були списані засади дуалістичної релігії.

б) *Авеста.* — Ця книга є поділена на 21 розділів, а кожний з них має 200 сторін. Вона мала бути списана на 1200 коро-

вчачи скірах звинених і звязаних золотими стяжками, а переходували її в місті Перзеполіс. Але ця книжка затратилася в часах, коли магометанські фанатики завзято нищили всі релігійні пам'ятники давнини.

Наука Авести.

1. *Дуалізм.* — Найвищим богом „Агура“ (пан), цар світла або „Агурамазда“ (пан мудрости), в скороченні „Ормузд“. Він є невидимим духом, найсвятішим, всевідучим, найвищим добром, творцем людського щастя. Він сотворив насамперед добрих духів, вищих і нижчих і поділив їх на три ступні: 6 духів найвищого ступня, що разом з ним творять сімку безсмертних святих званих „А меш аспента“¹⁾, після тих першорядних духів, що оточують Агурамазду, слідує духи другого ступня, звані „Язатас“ (Yazatas — Izeds), котрі кружать по цілїм світі і чувають над тим, щоби все діялося по волі Ормузда і першорядних духів²⁾. Духами третього ступня є Фраваші, опікунчі духи людей. Більша часть тих духів є давні арійські боги, котрих Зороастер підчинив Ормуздові.

Крім невидимого світу сотворив Ормузд видимий світ і все, що є в йому доброго. Зі всіх елементів найчистіший і найбільш життєдайний є вогонь, бо з його впливає світло, що розпрошує темноту і відганяє демонів. Тому полум'їнн домогово вогнища була святістю кожної родини. Воно ніколи не згасало, хіба разом з життям, або коли якась родина покидала свою оселю. Вогонь був символом не лише Мітри (духа світла), але й Ормузда, творця світу і найвищого пана. В часах великих обходів несли начиння з горіючим вогнем перед королем і такі посудини забирали зі собою, коли вибиралися в подорож або на війну. В святинях горів вічний вогонь, підсилюваний сухим, пахучим деревом. На жертву духам кидали в огонь всякі пахощі. Вогнем не вільно було палити тіла мерців, їх виносили на вершки пустих гір або скал і там вони підлягали природному розкладові.

Крім вогню уважали Перси як святі елементи: воду, землю, вітер, сонце, місяць і звізди. В них Ормузд обявляється

¹⁾ Перший з тієї сімки по Ормузді є „Вогумано“ (добра думка); другий „Ашавагіста“ (закон природи); третій „Кшатра-Варя“ (геній власти); четвертий „Спента-Армат“ (побожність); пятий „Гарватат“ (здоровя); і „Амертатат“ (безсмерність).

²⁾ До тих другорядних духів належать генії вогню й води, воздуха, землі й вітрів, світло, сонце, святе слово й інші.

світу і людям подає свої добродійства. Зі всіх другорядних духів стоїть найближче Ормуздові Мітра, дух світла, що все видить і чує; він є посередником між людьми, богом і духами. Всі ті духи є лише слугами Ормузда, є наче символами різних прикмет божества, бо лише один Ормузд є властивим божеством.

В кожнім домі був осібний куток, посвячений опікунчим духам, званим Фраваші (або Фервер). Були то духи померших предків, котрі не забувають за своїх потомків і є наче їх ангелами хоронителями і помагають людям у боротьбі з демонами і вставляються за ними перед Ормуздом.

Крім добрих духів, є ще злі духи або демони („Деві“), на чолі котрих стоїть Аріман (Ahriman, Anglo-Mainju) дух темряви, що є джерелом усього злого. Він спочатку був добрий, але став злим, від коли запалав завистю до Ормузда та розпочав з ним завзяту боротьбу. В ній перемагає раз добрий бог, то знову злий. Прихід дня, літа, соняшне світло, тепло й погода неба — це ознака перемоги й побіди Ормузда. Натомість ніч, зима, буря і т. і. — це все трофеї побіди Арімана.

Ормузд сотворив гарну поверхню землі, але Аріман вдерся до її глибин і підніс рамена, а поверхня zdeформувалася ріжними горбами та горами. Ормузд дав чоловікові воду й землю, щоби йому достарчали напою й поживи, але Аріман наперекір Ормуздові наповнив воду й землю хижацькими тваринами. Ормузд дав чоловікові гарні цвіти й величаві дерева, Аріман убрав корч рожі в терня, а дерева приодів гидкою корою і т. п. Словом Аріман зі всіми злими духами, котрих сотворив, zdeформував гарні й добрі твори Ормузда всяким злом і гидотою. Звідси походить, що в світі добро є змішане зі злом, що відбувається завзята боротьба добра зі злом, правди з брехнею, ладу з анархією, життя зі смертю. — Символом Арімана є вуж.

2. Чоловік складається з душі й тіла. Людські душі є творами Ормузда і спочатку мешкали в небі (paeexistentia animarum), а опісля втілилися, щоби боротися з Аріманом і злими духами. З хвилию їх сполуки з тілом входять у вир світової борні між добром і злом.

Завданням життя чоловіка є служити Ормуздові і помагати йому в боротьбі з Аріманом. Коли чоловік жиє чесно, побільшає силу Ормузда, як грішить, скріпляє могутність Арімана. Щоби опертися успішно злим духам, треба скласти жертви вогневі, підсилувати його горіння і треба відмовляти приписані молитви та виконувати деякі релігійні обряди. Найваж-

нішою є молитва, звана „Агунавая“, що помагає Ормуздові побороти Арімана. Родичі причиняються до слави Ормузда через побільшення його царства життя, коли мають більше число дітей. Крім того треба творити добрі діла, з котрих найважливіші є: праця і милосердя; отже треба пильно управляти землею, котра походить від Ормузда і нищити хижацькі звірята, котрі походять від Арімана. Для нещасних і бідних треба бути милосердним.

Етика Авести вимагала до поборення злого також шляхотних почувань і чесних думок. В серцю чоловіка не сміє бути ніякої облуди, ніякого фалшу, а в думках жадних злих намірів. Найбільшим гріхом є лож і нещирість, недодержання приречення, обман і крадіж, а передусім клевета.

Етика Зороастра приказує теж опікуватися домашніми звірятами, котрі Ормузд зіслав чоловікові для помочі в його праці і для розвеселення в житті. Корова, півень і пес займають перше місце серед домашніх звірят. Вони є великими приятелями людей. Півень звіщає піянням прихід божого світла в ранню, так що злі духи утікають, як почують його піяння. Тому піклуватися тими звірятами належить до релігійних обовязків.

Після смерті душа чоловіка кружить через три доби понад тілом, а четвертого дня стає перед божим судом. Дух „Рашун“ важить добрі й злі діяння вмерлого, від переваги яких залежить вічна судьба; добра душа вертає до Ормузда, а зла западається в пекольну пропасть, царство Арімана. А що смерть була ділом Арімана, тіло вмерлого уважалось занечищене злим духом і нікому не вільно було його доторкатися. З найбільшою обережністю виносили трупа на горбки, гори або скали і там його складали лицем до сонця. Після розкладу, висушені білі кости покривали землею. Цей звичай походить мабуть з пізніших часів, бо напр. Кира й його наслідників ще хоронили в камінних гробівцях.

3. *Есхатологія*. — Ворожнеча між Ормуздом та Аріманом не триватиме вічно. Врешті прийде їй кінець, бо Аріман та його духи будуть переможені. Люди перед останньою рішальною боротьбою воскреснуть. Після загального суду злі люди перейдуть крізь потік розпаленого металю і очистяться в триденній пекольній муці, а потім напнуться напитку безсмертності, як задатку на вічно щасливе життя і після обнови вогнем цілої природи все поверне до первісного стану (*ἀποκατάστασις πάντων*). Тоді й Аріман помириться з Ормуздом і він сам та його духи стануть

добрими; всяке зло зникне з лиця землі а світ переміниться на райську оселю.

Бачимо, що в Авесті є чимало слідів первісної традиції людського роду.

Медійсько-перські вірування задля торговельних звязків вельми поширились у східній Європі і мали чималий вплив на деякі єретичні науки в перших віках християнства (Гностики, Маніхеї). І у нас між українським простолюттям і до нині ще заховалися в досить виразній формі, головно на Гуцульщині, різні повіря про білобога і чорнобога (використані Федьковичем й іншими в літературній творчості), народні апокрифи про створення злих духів, віра простолюття, що після запіяння півня втікають злі духи і т. і. (Докладніше про іранські впливи на народні повіря й світогляд написав у нас в своїх працях о. Ксенофонт Со-сенко, головно в праці: „Праджерело українського релігійного світогляду“, Львів 1923).

Медійсько-перська філософія тривала до інвазії ісламу. В пізніших часах Перси займалися головно магією, астрольогією і фізикальними та медичними студіями.

IV. ЄГИПЕТСЬКА ФІЛЬСОФІЯ.

Література: E r m a n, Die aegyptische Religion. Berlin 1905. H. Schneider, Kultur und Denken der alten Aegypter (1909). — *Anwander*, Die Religionen, стр. 300: Aegypten. — *Huby*, Christus, ch. XII: La religion des Egyptiens. — *Ks. Pechnik*, Zarys fil. hist., розділ VI, ч 9: Egipcjanie. — *Gz. Pieniążek*, Ilustr. Histor. Starożytna, стр. 65 — 120. — *Gebert i Gebertowa*, Wypisy histor. do dziejów starożytnych.

Вступ. — Єгипетська культура є значно старша від китайської та індійської. Ще заки появились в Китаю первісні форми суспільного устрою, заки в Індіях появились Арійці, вже над Нілем цвила довговікова цивілізація, що сталася джерелом просвіти для народів старинного світу і мала великий вплив на розвиток культури людства. Єгипетські жреці вславились великою мудрістю. Грецькі філософи для доповнення своєї освіти уважали за вказане йти до Єгипту, щоби пізнати мудрість тамошніх учених жреців.

Без сумніву, що єгипетська наука в ділянці математики, астрономії, а навіть техніки була небуденна, але які були філософічні погляди єгипетських мудрців, не легко сказати, бо вони своє знання закривали серпанком таємничости. А крім того їх

філософична думка є повязана з містеріями та релігійними віруваннями, котрі впродовж сорок віків історії Єгипту підпадали змінам. Одначе гієрогліфічні письма та папіруси вказують, що філософичні погляди Єгиптян не відзначалися глибоким змістом.

Головні думки релігійної єгипетської філософії.

а) *Божество*. — Нема сумніву, що первісною релігією Єгиптян був монотеїзм. Вони вірили в одного вічного Бога, всевідучого, всюди присутнього, непонятного, єство само з себе, творця всесвіту. Він сотворив землю з хаосу („Нуу“), що витворився з океану неба („Нуг“). Божий дух проникав той хаос, по яким плавали зародки всякого життя.

На папірусі, перехованім в Турині, читаємо отсі слова: „О Боже, Ти є будівничим світу, Ти не маєш вітця, бо походиш сам з себе... Ти живиш все, що сотворив...; небо й земля слухають законів, що ти їх надав... Хвалім Бога, що над нашими головами розпняв небо зі всякими звіздами, що розложив краї на землі і обложив їх великим морем“.

Але той Бог міг обявлятися людям під ріжними видами, тому впродовж віків під впливом сумежніх народів та їх релігійних зображень ті ріжні види одного Бога почали Єгиптяни уважати за відокремлені божества. Навіть прикмети Бога, як вічність, безконечність, всемогучість, доброту, уособляли в осібні божества і називали ріжними назвами: в Геліополі — „Атум“, в Тебах — „Амон“, в Мемфісі — „Птаг“, в Едфу — „Горус“. Найвищу доброту представляв „Озіріс“, творець сонця, опікун Нілю, кормитель Єгипту, активний духовий чинник світу, що разом зі своєю сестрою та рівночасно жінкою „Ізіс“ є батьками світу. Символом Озіріса було сонце, а Ізіси (Ізиди) місяць. Ізіс була представлена як мати світу, з коровячою головою.

Побіч почитання Озіріса, що сотворив сонце, повстало вірування в божество самого сонця під назвою „Ра“, так що навіть самі єгипетські королі прибрали титул синів сонця. Мимо політеїзму є слідний між поодинокими божествами генетичний звязок еманацийний з одного найвищого Бога. І так з одного найвищого божества вилонилася єгипетська трійця, а саме: „Кнеф“ (Кнеф), творча сила світу, „Птаг“ (Ptah, Phtass),¹ організаційна і життєдайна сила і „Тот“ (Tot), уосіблення мудрости.

Розбуджений політеїзм побільшував громаду богів, бо кожна осібна сила природи почала мати свого божка, кожна країна осібного найвищого божеського пана, котрий чував над

нею, аж вкінці єгипетський політеїзм зближився до фетишизму, бо велів віддавати божеську почесть сонцю, звіздам, а також і звірятам. Витворилося повіря, що божество може втілитися в ріжні сили природи і в звірята, а навіть в рослини (у фасолю, цибулю, й інші).

В одних околицях Єгипту почитали крокодилів, в других птаха „Ібіса“, подібного до бузька, що нищив гнізда крокодилів. Козел і віл були святими звірятами „Озіріса“, баран — „Амона“, свиня, коза і крокодиль — „Сета“, що його Греки називали „Тифоном“. Корова була святим звір'ям „Ізиди“, кіт богині „Пахти“ і т. д.

Крім того, уява витворила собі казкового птаха, посвяченого Озірісові, на імя „Фенікс“ (також „Бенну“). Шо п'ятдесят літ прилітає він зі сходу і закладає гніздо в Геліополі, в святині Ра. В нього вступає Озіріс і в його виді живе та перебуває на землі. Фенікс вистелює гніздо міртом і іншими пахучими зелями, а при кінці свого життя сам підпалює своє гніздо і горить в нім, а опісля відроджується з попелу і відмоджений вертає назад до своєї оселі на сході.

Одначе найсвятішим звір'ям, загально колись в Єгипті почитаним був „святий бик“ зв. „Апіс“ (по єгипетськи Гапі). В нім мешкала душа Озіріса або Птага. Тільки такого бика признавали „святим“, котрий був цілком чорний, на чолі мав білу трикутню звізду, під язиком знак, подібний видом до хруща, а на хвості біле й чорне волосіння. Такого бика приміщували в святині в Мемфісі, а осібний рід жреців був призначений для його услуги і приношення жертв. Здохлого бика бальсамували і хоронили в святинях або пірамідах.

б) *Чоловік.* — Чоловік складається з душі й тіла. Людська душа є розумна, а її розум є частиною найвищого божеського розуму „Ка“, з якого еманує як іскра. А що найдрібніша іскра найвищого розуму була би в стані знищити тіло, то вона міститься в другій субстанції, також еманованій від бога, що називається „Ба“, значить душа. Але й та душа є за чиста, щоби безпосередньо сполучитися з тілом, тому вона лучиться з ним при помочі нижчої субстанції духа, з котрої випливає віддих.

Призначенням душі є зберігати розум, як божу іскру, щоби побороти тілесні пристрасті. Коли „іскра“ побідить, тоді пристрасті стають чеснотами, а визволена душа проникає матерію і входить в прочуття божества. Коли умре тіло, розум відзискує свободу разом зі своєю світляною атмосферою і стає демоном

(„Ху“), а душа стає перед судом Озіріса — Кента — Амена, котрий складається зі 42 суддів, бо є 42 найтяжчі гріхи, котрих чоловік має вистерігатися і за котрі мусить бути строго покараний. Цей суд відбувається по похороні тіла. Перед вагою стоїть бог мудрости „Тот“ з головою Ібіса, а пес стереже, щоби ніхто не посунув несправедливо ваги.

Докладний опис загробного життя, а теж докладні вказівки для душ, як вони мають поводитися по смерті, та якими словами заклипати суддів, щоб ублагати в них прощення гріхів — містить „Книга вмерлих“. Книгу цю склали з мумією до гробу ¹⁾.

Між іншими вірили Єгиптяни, що умовиною цілковитого спокою й щастя душі після смерті є збереження в доброму стані її тіла і забезпечення йому спокою. Цей погляд чимало причинився до розвою матеріальної єгипетської культури, бо багаті люде, а головно єгипетські володарі казали бальсамувати свої тіла (мумії) та вже за життя будували собі величаві гробівці-піраміди, що мали саме забезпечити їм спокій після смерті.

Для нечистих душ призначили Єгиптяни довговікову метемпсихозу, психічні терпіння підчас посмертної мандрівки, а вкінці нічевість. Чисті душі перед сполукою з Богом відбувають час проби, в якому розширяють обсяг свого знання та заводжують свою етичну вартість і психічну силу. В такому стані входять в товариство богів, оглядають лице божества і стаються найчистішими іскрами божого розуму, частинами божества (пантеїзм).

Єгиптяни розв'язували питання, як повстало зло на світі, дуалізмом. Крім добрих духів є й злі. А зло на світі повстало тому, що злий бог „Тифон“ сполучився з „Нефтисою“, єгипетською Венерою і дав почин злу.

Високо стояли у Єгиптян астрономічні студії (між іншим вони уміли вже обчислювати затьміння сонця), а також високо стояла у них геометрія. Чимало з них займалося астрологією й магією.

Єгипетська релігія й філософія занепали около третього ст. після Христа під впливом християнства.

V. ЗАХІДНЬО-АЗІЙСЬКА РЕЛІГІЙНА ФІЛЬСОФІЯ.

Література: *Anwander*, Die Religionen, стор. 330: Das Zweiströmeland, стор. 353: Das übrige Vorderasien. — *Huby*, Christus, ch. XIII: La religion des Ba-

¹⁾ Цікавіші виїмки з тієї книги з найбільше доступних книжок є поміщені в: Gebert i Gebertowa, Wypisy historyczne do dziejów starożytnych.

byloniens et des Assyriens, par *Albert Condamin*. — *Ks. Pechnik*, Zarys fil. hist. Nr. 5: Babilończycy i Assyryjczycy, Nr. 7: Fenicjanie. — *Cs. Pieniżek*, Ilustr. Hist. Starożytna, Babilonia стр. 127—133; Assyrya стр. 139; Fenicya стр. 151. — *Maspéro G*, Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique, 3 voll. Paris 1884—1899. — *Weissbach F. H*, Die sumerische Frage. Leipzig 1898. — *Schorr M*, Zur Frage der sumerischen und semitischen Elemente in altbabylonischen Recht (Revue sémitique XX, Leipzig 1912). — *Т о й с а м*, Kultura babilońska i starohebrajska. Lwów 1903. — *Deimel A.*, Pantheon babilonicum. Romae 1914. — *Dhorme P*, Choix de Textes religieux Assyro—Babyloniens. Paris 1907. — *Jastrow M*, Die Religion Babyloniens und Assyriens, I—II. Giessen 1902. — *Winckler H*, Himmels und Weltenbild der Babylonier. Leipzig 1903. — *Zimmern H.*, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion. Leipzig 1901. — *Т о й с а м*, Biblische und babylonische Urgeschichte. Leipzig 1903; — *Ks. W. Szczeпаński*, Najstarsze cywilizacje Wschodu Klasycznego: Babilon. Warszawa—Lwów 1923.

1. Вавилонці й Асирійці.

Релігія Вавилонців і Асирійців повстала з релігії Сумерійців (Шумерійців), первісних мешканців Мезопотамії, краю західно-полудневої Азії і з релігії Семітів¹⁾, котрі там привандрували в четвертім тисячолітті перед Христом.

а) *Релігія Сумерійців*. Сумерійці почитали ріжних богів, як представників сил природи. На чолі всіх божеств стояв „Енліль“, бог землі, воздуху, вітру й бурі. Він був сином „Ану“, бога неба й батька всіх інших богів та матери „Нінліль“, богині плідности (пізніше „Беліт“). Морем володів бог „Еа“. Крім тих головних божеств загального характеру Сумерійці почитали цілий евфратський пантеон локальних божищ в числі понад три тисячі.

Богів представляли вони в ріжних видах: людських, звірячих і мішаних, з крилами і без крил. Напр. божика Еа зображали, як мішанину чоловіка й риби, щось на подобу пізнішого филистимського Дагона.

Божкам приписували Сумерійці керму цілого світу. Від них залежала доля всіх людей, яку можна було пізнати з рухів звірят, їх нутра, з лету птахів і пізніше (десь від VII ст. пер. Хр.) з астрологічних комбінацій.

¹⁾ Назва Семітів в науковій термінології не означає лише Жидів, бо хоч вони тепер творять значнішу частину етнологічно помішаної семітської раси, то в старинності були Жиди незначною і дуже підрядною частю Семітів. Старинні Семіти замешкували Арабію, Сирію, арабський півостров і Мезопотамію. За властиву батьківщину Семітів уважають вчені Арабію, хоч прото-семіти мабуть походять з північно-східної Африки, звідки також вийшли найстарші Єгиптяни. Найчистіший семітський тип виступає в Арабії, а арабська мова зберегла всі властивості первісної семітської мови. З Арабії в міру перелюднення рушали мандрівки Семітів.

Крім божків Сумерійці вірили в демонів, злих духів, які зісилають на людей всякі нещастя. Звичайно посвяляються вони по сім разом і виходять або з пустині і приносять зі собою вітри й бурі, або з безодні океанів і спричинюють повені, або з глибини землі і стають розсадниками неврожаю, або також з воздуха і тоді розповсюднують недуги.

Сумерійська релігія приписувала різні обряди, якими жреці заклинали демонів, щоби зробити їх нешкідливими. Формулки тих заклять, т. зв. шіпту, були таємницями жреців, котрих уважали за чарівників або чудотворців.

Сумерійці вірили в позагробове життя. Душа небіщика йшла в дуже сумну і непривітну країну, де панує бог „Нергаль“ і невмолима „Ерішкігаль“. З тієї країни немає вже повороту до життя, бо сім брам пекла стережуть потвори.

В сумерійській мітології є слідні тенденції звести різнородні космічні явища в один погляд на світ. Вони вплинули на витворення різних космологічних мітів, що їх пізніші семітські Вавилонці переймили і прикрасили. Так напр. факт сотворення землі представляли собі Сумерійці в той спосіб, що Енліль (пізніше у Вавилонців „Мардук“) переміг величезну морську тварюку „Тіямат“ і перетяв її тіло на дві часті, з яких повстало небо й земля та розділив небесні й земські води, щоби ніколи не могли получитися зі собою.

Також періодичну зміну пір року убрали Сумерійці вмітичну форму. Любимцем богині врожаю, любови й весни „Нана й“ (пізніше у Вавилонців „Істар“ (Іштар) був „Думузї“ (пізніше вавилонсько-фенікійський Таммуз — Адоніс), котрого пізніше літо доводить до смерті. В розпуці сходить богиня до підземелля, щоби визволити свого любимця Таммуза, але богиня пекла „Ерішкігаль“ не хоче його віддати, ані випустити Нанаю на землю. З того приводу на землі все усихає, гине і вимирає. Щойно великі боги, обурені цею подією, змушують Ерішкігаль, щоби дозволила Нанаї вернути на землю. Тоді з нею вертає знов весна, цвіти, урожай і любов.

В сумерійській мітології є згадка про потоп, з якого боги вирятували і обдарували безсмертністю „Атрагасіса“ (Атрагасіса); — таке ім'я мав у Вавилонії біблійний Ной.

В звязку з тим переказом повстав славний епос про „Гільгамеса“, що мав бути королем в столичнім місті Урук. Він хотів також осягнути безсмертність своїми величавими побідами

над ворогами свого краю і над численними потворами — смоками. Одначе наразився на пімсту богині Нанаї за те, що погордив її любовю. Вона зіслала на короля проказу¹⁾. Щоби відзискати здоровя і запевнити собі безсмертність, Гільгамес удається серед величезних трудів і перепон до свого предка Атрагасіса, котрого боги укрили на далекім острові Самас (Шамаш). Той дає йому зілля життя, що має зробити його безсмертним. Король вертає домів, а по дорозі побороє небесного смока, але заздрісний демон у виді вужа пориває йому зілля, а нещасний Гільгамес вертає з нічим до Урук. Мимо своїх геройських діл улягає смерті, а за свої славні подвиги стає найвищим суддею в підземлях пекла.

б) *Релізія Семітів*, за виїмком очевидно Жидів, була теж в початках культот сил природи. Їх представляли собі в ріжних формах духів і демонів, що прибирали постаті фантастичних звірят. Крім підрядних злих і добрих духів Семіти вірили у вищі сили, богів, котрі мешкали на сонці, місяці і звіздах та кермували всесвітом. Вони обявлялися на землі в ріжних звірятах, скалах і деревах. Космічні сили уважали за втілені божества і почитали божеським культот.

Одначе з часом численний семітський пантеон зливається в поняття одного найвищого бога „Аль-іляг“, котрого називали також „Ель“ або „Ілю“ а пізніше „Бель“.

Семіти думали, що бог мешкає в надземській світляній сфері; вони уважали сонце за його символ, а звізди за святі явища.

По їх думці людська душа не вмирає зі смертю тіла, а веде далі скитальське життя на землі, звичайно в камінню, яке ставиться вмерлому на гробі.

Його тіло хоронили в саркофагах або урнах. Вмерлим давали до гробу поживу, напитек і найважніші знаряддя. На гробах улажували поминки. Найстрашнішою карою для небіщика був брак гробу, бо тоді душа не могла найти спокою і була виставлена на поталу демонів. З того приводу зневагу гробу уважали за великий злочин.

в) Зі сумерійської та семітської релігій повстала *релізія вавилонська*, котра стала державною і розвинулася за короля Хамурагаса. До товариства божків Ану і Еа прибув ще третій „Бель“, що заняв перше місце як такий, що сотворив землю а змішавши з нею свою кров, сотворив чоловіка і все, що на

¹⁾ В деяких пізніших варіянтах говориться, що Наная відібрала Гільгамесові мужеські сили.

землі знаходиться. Його називали теж „Мардуком“, паном неба й землі. Він безнастанно бореться з великим سموком, що хоче знищити його твори, і побиває його громами. Він є справедливим царем всіх духів, керманичем судьби світу і невичерпанним джерелом найвищої мудрости.

Крім тих трьох начальних вавилонських божищ, дійшли до великої поваги семітські божки: „Самас“—бог сонця, „Сін“—бог місяця і „Рамман“—бог блискавиць і громів. Деколи місце одного з тієї трійці займала Істар, богиня весни і любови.

Віра тієї нової вавилонської чи халдейської релігії полягала на переконанні, що проти злоби демонів помагає опіка добрих і прихильних божищ.

Загально вірили, що сила богів обявляється в звіздах і їх рухах, освітленні, положенні і що з них можна пізнати майбутню долю чоловіка. Звідси походить славна в стариннім світі халдейська астрологія, що ще донедавна займала увагу умів в Європі. Уживання ріжних талісманів, амулетів і заклинань—це ремінісценції халдейської магії.

Хоч дійшли до нас деякі літературні вавилонські памятники, халдейські клинові написи, релігійні пісні й гимни, котрі свідчать про небуденну культуру Вавилонців, одначе мало там находимо філософічних думок. Вправді і тут є слідний первісний монотеїзм, є виразна віра в безсмертність душі та позагробове життя, є описи сотворення світу і потопу, дуже схожі з біблією, але годі дошукатися цілости погляду на світ і життя¹).

Вавилонські жреці відзначалися не меншою мудрістю, як єгипетські, але вони займалися головно математикою й астрономією, бо їх релігія була у великій мірі на службі звезд.

Кодекс Гаммурабія з часів около 2150 літ перед Христом є доказом здорових поглядів на громадянське й державне життя та містить ріжні доцільні приписи для горожан²). Одначе взагалі вавилонсько-асирійська етика не дорівнює єгипетській.

Асирійці переняли від Вавилонців цілу культуру, майже всі божества й релігійні вірування. Початок вавилонської культури походить безперечно від не семітських Сумерійців. Її переняли

¹) Вавилонські схожости з біблією хотіли використати деякі вчені на те, щоби біблійні оповідання узалежнити від вавилонських. Одначе найновіші досліди виказали нестійність того припущення та вказали на залежність тих оповідань від первісної традиції людського роду.

²) Цікавіші виїмки з того кодексу з найбільше доступних книжок є поміщені в: Gebert i Gebertowa, Wypisy hist. do dziejów starożytnych. 1925.

семітські Вавилонці а опісля Асирійці та розвинули високо. Її вплив сягав далеко; він обняв цілу передню Азію і дійшов аж до Греції. Сумерійсько-семітська релігія мала безперечно вплив на грецькі релігійні вірування. Поділ влади богів над поодинокими сферами світу (небо і земля, море та підземелля) у Сумерійців і Греків, потвори, що стережуть входу до підземелля і Кербер, сім брам підземелля у Сумерійців і сім рік довкола Тартару у Греків, вияснення зміни пір року, як перебування на землі і в підземеллю сумерійської Нанаї й Таммуза та грецької Деметери й Персефони, геройські подвиги та вчинки Гільгамеса і Геракля, Істар і Афродита. Непогребання тіла як найбільша кара для небіщика, бо його душа не може дістатись до підземелля та зазнати спокою у одних і других і т. д. — отсе все подібності, які безперечно стоять зі собою в звязку. Вже в другім тисячоліттю перед Христом вавилонська мова й письмо були знані в Єгипті, Сирії і Малій Азії. Грецьке мистецтво й наука, передусім астрономія і медицина стояли під впливом вавилонської культури. Вавилонці перші почали займатися математикою й астрономією і підготовили поле для грецького генія. На почві вавилонських впливів Греки зуміли своїм генієм витворити свою оригінальну культуру і піднести її до такого небувалого рівня, що і досі жаден нарід їх не перевищив. Враз з цілою культурою створили Греки і свої світлі філософічні системи.

2. Фенікійці.

Найрухливішим і найбільш підприємчивим народом в західній Азії, а навіть взагалі в цілій старинності, були Фенікійці.

Їх релігійні поняття виробилися під семітським впливом, хоч вони самі не були семітського походження, але під впливом семітської еміграції прийняли семітську культуру.

Найвищим богом узнавали вони „Баала“ (Ваала), з якого вилонився видимий світ. Ваала називали Фенікійці теж „Молохом“, а найвищу богиню життя й смерти „Астарту“ уважали його подругою.

Крім тих найвищих божеств Фенікійці вірили в добрі й злі духи і старалися через приношення жертв здобути собі прихильність одних і других.

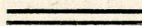
Ціла фенікійська догматика і теософія містяться в святих книгах Санхуніята (Sanchunjath). Ці книги походять з XII ст. перед Христом і подають цінні космогонічні погляди, дуже зближені до первісного Обявлення. Світ повстав з первісного

хаосу, що був сповитий водою, матерією й темрявою. Через його поділ на дві часті, повстало небо й земля під оживляючим подихом Бога, що над ним уносився. Він сотворив світло, що прогнало потвори та завів лад на землі, а своєю власною кров'ю, змішаною зі землею покликав людей до життя.

По думці Фенікійців найвищі боги були звичайно неприхильні людям і домагалися кривавих і дуже прикрих жертв. Молохові складали жертви з власних дітей, котрих жреці спалювали на розжарених руках його металеві статуї; Астарті посвячували дівчата свою дівчиість розпустою. Треба дивуватися, що мимо своєї великої культури Фенікійці зберігали ті варварські звичаї, котрі прийнялися були також і в Картагіні.

Взагалі моральні вимоги фенікійської релігії не були великі. Фенікійські купці були знані з обманств і розпусного життя.

До упадку релігії Фенікійців причинилася інвазія ісламу¹⁾.



¹⁾ У відбитті цього нарису доповняю дещо бібліографію. Автор.

Вибрані питання (Analecta)

IV Унійна Конференція в Пинську. В днях 7—9/IX ц. р. відбулася в Пинську IV унійна конференція. Всіх учасників конференції враз із питомцями Духовної Семинарії в Пинську було коло 140; самих священників околo 100, а споміж них поверх 40 священників східнього обряду. Священники-учасники конференції були будьто духовниками пинської єпархії, занятими в унійній праці, будьто делегатами різних церковних єрархічних або наукових установ обох обрядів. З єпископату взяли участь в конференції: Апостольський Візитатор Преосв. Чарнецький, латинський пинський єпископ Преосв. Букраба, станиславівський єпископ-помічник Преосв. Лятишевський, пинський єпископ-помічник Преосв. Неміра, а в інавгураційній урочистості також виленський архієпископ Впреосв. Яблжиковський. Від Богословської Академії взяли участь в конференції о. ректор Др. Йосиф Сліпий і о. проф. Др. А. Іщак, а від Богословського Наукового Товариства о. Др. Л. Глинка. Від українських монаших чинів взяло участь в конференції: чотирьох відпоручників ОО. Василян та двох від ОО. Студитів. Зі станиславівської єпархії брав участь в конференції о. віцеректор Др. Василік.

7 вересня — по Службі Божій, відправленій Преосв. Букрабою в семинарицькій каплиці в наміренні призначення помочі Св. Духа для учасників конференції — відбулися о год. 11:30 інавгурація конференції, вибір президії, — якої головою став пинський єпископ Преосв. Букраба та до якої споміж Українців, учасників конференції, увійшли Преосв. Чарнецький, Преосв. Лятишевський, о. ігумен Климентій Шептицький, Ч.С.Т.С., о. ректор Др. Йосиф Сліпий та о. ігумен Пушкарський Ч.С.В.В., — та виголошення і відчитання привітів. Від Впреосв. Митрополита Андрея Шептицького, Богословської Академії та Богословського Товариства передав привіт о. ректор Др. Сліпий. Конференція вислала чолобитні телеграми до Св. Огця Папи Пія XI, Апостольського Нунція Впреосв. Мармаджього в Варшаві та Високопреосв. Митрополита Андрея Шептицького, як репрезентанта Унії в Польщі. На програму праці конференції зложилось дев'ять рефератів на теоретичні й практичні теми, що торкались справ Унії, та дискусія над ними. Порядок рефератів був такий:

7/IX — 1. О. Іван Урбан, Т. І. редактор Орієнсу: „Чи є можливе для православних скликання вселенського собору“?

2. О. Др. Ігнат Свірський, проф. вил. унів.: „Наука православної Церкви про обовязки пенітентів“.

3. О. Василь Величковський, Ч. св. Ізб.: „Практика сповіди неоунітів“.

8/IX — 4. Й. М. о. Др. Йос. Сліпий, ректор Богословської Академії у Львові: „Византинізм як форма культури“.

5. О. Др. А. Павловський, проф. Дух. Семинарії в Варшаві: „Розвиток науки про Церкву у Соловйова“.

6. О. Др. А. Домбровський, Т. І., протоігумен ОО. Єзуїтів Схід. обр., ректор Папської Духовної Семинарії в Дубні; „Східний чи латинський обряд“?

7. О. В. Почопко, парох гр.-слов. парохії в Бобровичах: „Чи що промовляє за західним обрядом“?

8. О. Др. З. Каленюк, проф. Дух. Семинарії в Пинську: „Як виглядає місійна праця на Поліссю в практиці“?

9. О. Д. Новіцький, парох греко-слов. парохії в Тороканах: „Про можливість Унії в Росії“.

Всі реферати виголошено на теоретичні теми, але під кутом унійної проблеми, а то реферати о. Урбана, о. Др. Свірського, о. Др. Сліпого та о. Павловського стояли на висоті наукового досліду і опрацювання; одначе найбільше зацікавлення та найживішу дискусію вже з огляду на свою тему викликав реферат о. рек. Др. Сліпого — „Византинізм як форма культури“.

О. ред. Урбан виказав на основі поглядів визначних незєдинених православних єрархів та учених, що скликання вселенського собору для православних є неможливим тому, що незєдинені православні є лиш частиною Христової Церкви та не можуть ніяк заступати вселенської Церкви. Хочби незєдинені поборили всі труднощі політичної і церковно-правної натури, то всетаки скликаний ними собор не мав би без участі Католиків характеру вселенського собору. Цей погляд заступає значне число визначних незєдинених богословів. Добру розвязку цієї немаловажної церковної проблеми для незєдинених дало би зєднання незєдинених православних з Апостольським Престолом.

О. проф. Др. Свірський в своїм рефераті заступає тезу, що наука незєдинених про св. Тайну Покаяння та про обовязок пенітентів в суттєвих річах не рїзниться від науки Католицької Церкви. Вправді в практиці витворилися в наслідок інгеренції державної влади в церковні справи іноді навіть значні відхилення (напр. практика збірної сповіди) від науки Католическої Церкви про св. Тайну Покаяння, але вони є рівночасно відхиленнями від науки незєдиненої православної Церкви; тому вони не були потверджені в церковних приписах. Ці практичні відхилення в квестіях св. Тайни Покаяння від науки Церкви про неї — є місцевим надужиттям, спричиненим з одної сторони браком належної підготовки та духового вироблення у досить значної частини незєдиненого православного духовенства, а з другої сто-

рони великою його залежністю від державної влади. Реферат о. Др. Свірського, зладжений передусім на основі російських джерел, є цінним вкладом у літературу морального богословія, як це в дискусії піднесено.

О. рек. Др. Сліпий поставив собі за завдання очистити византійську культуру, свого часу високо цінену і на Заході, від усіх тих пересудів у необзнайомих з нею, що витворилися під впливом пляново поширюваної пропаганди проти неї у різних енциклопедіях та словниках на Заході, та зясувати значіння византійської культури для унійної акції. В тій цілі зясував референт суть византинізму, подаючи характеристику чотирьох елементів (римська держава, грецька мова, орієнтальні елементи і християнство), що зложилися на поняття византинізму, та поодиноких галузей людського життя та діяння, що в них византинізм, як форма культури проявляється. Для належного зрозуміння византинізму, як форми культури, референт виложив ядро неоплатоністичні ідеї, що лягли в основу цілого світогляду византинізму, який під одиницею вбачав частину ідеальної цілоти та взагалі визначався ідеалістичним світопониманням і світовідчуванням, у противенстві до західного практицизму і реалізму, яких пересада довела на Заході до протестантизму та матеріялізму, цілком противних основним елементам византійського світопогляду. Всі культурні прояви византинізму, як мистецтво, література, наука та обряди визначалися стремлінням до понадзміслового, ідеального, удуховленого, отже якраз до того, що є антитезою протестантизму та матеріялізму. Византійська культура лягла в основу культур північних та східних словянських народів, як Українців, Москалів та Білорусинів. Тому при унійній праці не тільки, що не можна поборювати византійської культури, але навпаки, треба з нею числитися та плекати її додатні ціхи, бо цього вимагає не лиш успіх унійної праці, але й справедливе трактування різних форм культури. Не годиться звязувати католицизму з одною тільки латинською культурою, бо католицизм як чинник часово і простірно універсальний стоїть понад часовими формами культури; його ж місією є якраз християнізувати різні форми культури, з якими він колинебудь і в якійнебудь частині світу стрінеться. Не належить боятися відємних сторін якоїсь культури, бо кожна культура має свої додатні і відємні сторони; а католицизм, що зумів християнізувати поганську латинську культуру та її зберегти перед занепадом, має в собі внутрішні сили схристиянізувати кожную культуру, нівелювати її відємні сторони та своїм благодатним впливом причинятися до її розвою; до того ж благодатного впливу католицизму кожна культура має однаково умотивовані свої претенсії. Референт торкнувся теж відємних сторін византинізму в його проявах у церковній ділянці життя, як цезаропапізму та іконоборства, що ними дискусія передусім занялася та їх належно висвітлила. В дискусії стверджено, що в основу цезаропапізму лягло римське право, яке вже готове перейшло зі Заходу на

Схід до Візантії, тому цезаропапізму не можна уважати спеціальним витвором візантійської культури, цезаропапізм, як форма церковного правління, ніколи не був затверджений церковними канонами на Сході, проти нього церковна єрархія на Сході все боролася, врешті отсі негативні риси, як цезаропапізм і іконоборство зустрічається теж у західній культурі, напр. цезаропапізм в добі Карла Великого, в боротьбі Гогенштавфів о інвеституру, в англіканізмі та йосифінізмі, а іконоборство в релігійнім товаристві західних бичівників, Саванаролі, Гусі та Лютрі. Реферат і дискусія над ним викликали велике зацікавлення серед учасників конференції так латинського, як теж східнього обряду, для візантійської проблеми, висловом чого було побажання висказане учасниками конференції, щоби реферат поширено та оголошено друком не лиш в українській, але також польській мові.

О. Др. Павловський представив у своїм рефераті еволюцію науки про Церкву у Соловйова, що в останній стадії свого розвою була дуже зближеною до католицької науки про Церкву.

Всі ті реферати на теоретичні теми вязалися тісно з унійною проблемою; вони ж виказували, що в порушених тими рефератами квестіях між наукою Католицької Церкви а наукою незєдненої православної Церкви або бодай поважного числа незєднених богословів (як напр. щодо квестії скликання православними вселенського собору) не заходить суттєва різниця, та що візантійська культура, яка лягла в основу культур північно-східних та східних словянських народів, як Українців, Москалів та Білорусинів, повинна бути при зєднанні з Ап. Престолом пошанована так з огляду на успіх унійної акції, як також з огляду на всесвітну місію Католицької Церкви.

З практичних рефератів відмітити належить реферат о. В. Величковського, Ч. св. Ізб., місіонаря на Волині, в яким референт, на основі спостережених ним в його місійній праці конкретних випадків, представив поважні браки в практиці св. Сповіді у незєднених та благодатний вплив доброї сповіді на людину, що густо-часто була спонукою до повороту до Католицької Церкви; та реферат о. Др. А. Домбровського, Т. І. про права східнього обряду в Католицькій Церкві і реферат о. Новіцького про можливість Унії в большевицькій державі. О. рек. Др. А. Домбровський на основі декретів і інструкцій Ап. Престола для місіонарів заступав тезу, що Ап. Престіл заборонює, як в дискусії виказалось, під карою суспензи в унійній праці перетягати та наклонювати повертаючих на лоно Католицької Церкви до прийняття латинського обряду та їх до того ж обряду приймати, якщо вони самі без намови місіонаря не заявляють бажання прийняти латинський обряд. Велике зацікавлення викликав реферат о. Новіцького, в якому референт, що недавно повернув зі совітської держави (зі Соловецьких островів), представив глибоку релігійність та християнський героїзм католиків у зношенню большевицького переслідування. Замітним є відношення большевиків до греко-католиків. Бували случаї, оповідав референт,

що большевицькі чинники обіцяли арештованим греко-католикам свободу, якщо вони приймуть латинський обряд. Це вказувало би, що большевики, які в суті річи однаково ворожо ставляться до всіх католиків, не бояться поширення католицизму в латинському обряді, а бояться натомість поширення його в східньому обряді. Реферат мимо того, що представляв тяжке положення католиків в большевицькій державі, був перепое́ний здоровим оптимі́змом та зробив помітне вражі́ння на всіх учасниках конференції.

До невдалих рефератів треба зачислити реферат о. Почопка. Порушена в нім kwestія Унії в західнім обряді та аритуальности духовника, що працює на унійнім терені, була вже дискутована на попередніх унійних коференціях та вирішена в негативнім для тез референта дусі. Тому над рефератом не дискутовано. Шкода, що того рода реферати допускається до програми конференції.

Праці конференції закінчено 8/IX вечором прийняттям таких резолюцій:

„Четверта священнича унійна конференція в Пинську:

1. в звязку з рефератами о. проф. Свірського та о. Величковського висказує побажання, щоби в унійній праці звернено пильнішу увагу на практику святої Сповіді, як на середник зміцнення Унії та піднесення християнського життя зєднаних;
2. в звязку з рефератом Й. М. о. Др. Сліпого висказує побажання, щоби унійні працюючі старали зазнайти з собою суттєву та духом византійської культури, щоби використати її в унійній праці. Є пожаданим, щоби поширений виклад о. Др. Сліпого оголошено друком також у польській мові;
3. стверджуючи недостаточну скількість працюючих в унійній акції, звертається до членів конференції, щоби старалися своїми впливами серед духовенства зєднати нових працюючих.
4. висказує побажання, щоби на сліду́ючій конференції присвячено більше уваги питанням практичного душпастирства, як адміністрація св. Тайн, проповідництво, література, ведення брацтв, суспільна та виховна акція і т. д.;
5. висказує побажання, щоби на найближчій конференції опрацьовано питання відношення різнородности обрядів до сути Церкви;
6. висказує побажання, щоби на найближчій конференції обговорено вартости і особливі ціхи византійського обряду.

Довершена в двох днях праця та резолюції конференції, з яких пробивається серйозне трактування унійної проблеми в учасників конференції, свідчать в користь конференції. Як додатне явище треба підчеркнути загальне бажання учасників конференції ознайти з византійською культурою та з византійським обрядом, щоби їх належно використати при унійній праці, доказом чого друга та шеста резолюція. О. Л.

Нова праця про берестейську Унію ¹⁾). Становище кн. Константина Василя Острожського до берестейської Унії, його зна-

¹⁾ На основі книжки: *Kasimiers Lewicki, Książę Konstanty Ostrogski a unja brzeska 1596 r.* — Archiwum Towarzystwa Naukowego we Lwowie, Dział II, Tom XI, zeszyt 1. Lwów 1933, 8^o — стор. 224.

чиння в Унії, її підготовку та переведення пробує висвітлити молодий польський історик-дебютант у праці, виконаній в семінарі історії Польщі, львівського університету під проводом проф. Стан. Закшевського. Вже сама тема праці промовляє за тим, щоби із її змістом запізналися й Українці, в першу чергу наші духовні круги.

Змагання автора висвітлювати події безсторонно та використання ним рукописних матеріалів різних польських архівних збірок роблять працю цінною для дослідів нашого минулого. Недотягнення є мало помітні і то лише в подробицях; одно яркше — це ігнорування автором полемічної літератури.

Можна згодитися з дром Левіцьким, що вартість полемічного письменства як тенденційного джерельного матеріалу є незначна, одначе не можна його зовсім ігнорувати. Докладні студії й цієї тенденційної полемічної літератури є необхідні для дослідника релігійних відносин на Україні-Білорусі в XVI — XVII ст. На жаль, шан. автореві не є навіть відомі всі новіші українські досліді з цієї ділянки, також не запізнався він із загальним оглядом полемічного письменства в „Історії укр. літератури“, М. Возняка; наслідком того помічується у нього брак навіть енциклопедичного знання цієї літератури. Яскравий доказ цього бачимо в примітці на ст. 77, де автор вважає сучасними такі твори, як „Colloquium Lubelskie“ митр. Кипріяна Жоховського з 1680 р. та „Αντίρρησις“ з 1599 — 1600 рр., написаний — як виказують досліді М. Возняка — Петром Аркудієм.

В протилежності до давнішої літератури, що за винятком І. Франка розглядає Унію як релігійно-церковну проблему, др. Левіцький займається політичними мотивами Унії з польського державного становища. На його думку — ініціатори Унії серед польських кругів кермувалися не релігійними, а тільки політичними тенденціями. „Через Унію хотіли польські католицькі круги збільшити впливи панства в краю, відтягнути польський (в державному значінні — прим. рец.) Схід від залежності від константинопольського патріархату, а Московщині і Туреччині протиставити одностаїну державну політику. Звідси ця боротьба кермуючих католицькою Церквою в Польщі чинників проти дисидентів та православ'я“. При тім автор не виключає надій вищого католицького (польського) клиру на збільшення свого стану посідання через ліквідацію бенедикції православного духовенства. Тому „після заключення Унії зник запад латинської Церкви у відношенні до уніятів, що виявилось головно при заходах останніх у справі кращого вирядження церковних інституцій і признання уніятським єпископам місць у сенаті, бо тоді вони не одержали жадної помочі від латинського духовенства. Безкритично повірили руські єпископи приреченням противної сторони. Єзуїти, як пропатори Унії, надто сильно були втягнені до політичних справ, щоби задовольнитися успіхами церковного характеру на терені православ'я“ (ст. 3 — 4). Очевидно, автор в тих вступних увагах залишає на боці внутрішній заколот у православній

Церкві напередодні Унії, що викликав думки про неї у Острожського, Потія й інших, висловлює тільки здогад, що польським „ініціаторам Унії залежало на підсичуванні заколоту серед православних, боротьби братств з православним єпископатом, щоби з тієї боротьби витягнути як найбільше користей для своїх цілей“.

Щодо кн. Острожського, то — на думку Левіцького — він уявляв собі Унію як порозуміння цілої грецької Церкви з латинською і добачував у тому передусім користи політичного характеру, а не релігійного (ст. 4). Автор не погоджується з Ліковським, що протигійну опозицію Острожського вияснював його релігійним фанатизмом і ображеною амбіцією; проти приписуваного Острожському релігійного фанатизму висуває автор факт, що взаємини між ним та його сином Янушем були дружні.

При загальній оцінці поглядів дотеперішньої літератури на Унію та відношення до неї Острожського, подає автор низку важніших проблем, звязаних з берестейською Унією, а не досліджених досі; притім представляє сучасний стан джерел. Літературу ділить на дві групи: уніясько-католицьку, що апотеозує Унію, та православну, що вважає Унію силоміць накиненою православним. Що до наукової вартости висуває автор на перше місце працю П. Жуковича про протигійну боротьбу православних на соймах; з признанням висловлюється про Жуковичеву характеристику Острожського щодо справи Унії; натомість у порівнанні з Жуковичем опис Унії Е. Ліковського трагить на вартости через свій тенденційний характер — так завважує польський історик. В дальшій черзі оцінює автор досліди над берестейською Унією, її поодинокими проблемами так прихильників як противників її — Ф. Уманця, Ф. Кудринського, К. Студинського, М. Грушевського, П. Куліша, О. Левіцького, митр. моск. Макарія Булгакова, І. Франка, Ю. Пелеша, Ф. Срібного, А. Архангельського, О. Сушка, О. Грушевського, іл. Пірлінга (Pierling), К. Ходиніцького і А. Прохаски; останньому закидає автор тенденційність у більшій мірі як Ліковського.

В II-ому розділі вступу подає автор загальні уваги на тему берестейської Унії на тлі церковно-політичних і суспільних відносин у Польщі під кінець XVI ст. Стверджує, що в часах Баторія й Жигмонта III польська шляхта інтересувалася більше справами заграничними, ніж внутрішніми. За такі внутрішні справи вважає автоз козацьке й унійне питання, яким на його думку — позинен був уряд присвятити більше уваги, Польські католицькі круги, що занялися пропагандою Унії — на думку Левіцького — не підготовили відповідного ґрунту серед православного громадянства; не було масової, довготривалої підготовки до Унії. Безуспішність унійної акції була — на його думку — вислідом хибного поступування ініціаторів і пропагаторів, що хотіли перевести Унію без порозуміння з масами православного громадянства, що власно в тому часі завдяки розвитку церковних братств і скликуванню зчаста соборам мали голос у загальних церковних справах.

Застановляючись над унійним питанням зі становища державних інтересів Польщі, автор не погоджується з тим, мовбито православне громадянство перед Унією тяготило до Московщини; православні магнати Острожські, Вишневецькі й інші не шукали підтримки в Москві, а навіть після берестейської Унії антиунійна опозиція серед православних дістає свою головну підпору серед протестантських елементів, що були зпоміж усіх горожан найбільше патріотично успісблені супроти польської держави. Якщо була потреба „сильнішого звязання країн з Польщею“, то успіхи в тім напрямі принесло б оснування осібногo патріярхату на зразок Москви для православних у Польщі. Така розвязка православного питання в Польщі не була би до вподоби Римському Престолові, що піддав польським урядовим чинникам гадку Унії та старався витягнути Польщу до антитурецької ліги. Супроти того — пише далі автор — „Польща впала жертвою політичної гри. Люди, які прав-

доподібно здавали собі справу з тенденцій Риму, коли йде про Унію, як прим. Острозький, не мали в державі відповідних політичних впливів, щоби тим тенденціям успішно протиставитися. А втім ініціатори Унії висували користі культурно-релігійні, які мали б бути в наслідок Унії з Римом, а не старалися переконати маси про доцільність Унії з державного становища. Розуміється під словом „маси“, мало на думці передусім шляхту й міщанство окраїнних міст, хоча в надходячій добі козацьких воєн третій елемент, селянство, зачинає вже в справах Унії відогравати чимраз більшу ролью. Тієї власне усвідомлюючої праці ніхто не виконав, ані Єзуїти, ані освічені католицькі верстви“ (ст. 25).

Наводжу в дослівному перекладі ці слова автора, що виявляють тут незрозуміння потреб тодішнього руського (себто українсько-білоруського) православного громадянства. У своїх вступних розділах (в дальших ні) автор говорить виключно про унійну ініціативу Риму та польських католицьких кругів так, начебто православне громадянство („маси“ — по термінології автора) пішло сліпо за вказівками Єзуїтів, чи освічених католицьких верств, це громадянство, що як сам автор підчеркує в іншому місці (ст. 26) — було зорганізоване в церковні брацтва і виявляло свою волю в церковних справах на соборах. Настрої провідної верхівки цього громадянства подає по часті полемічна література; не були вони прихильні до римської Церкви, та її пропагаторів церковної єдності — Єзуїтів. Православні гляділи на латинників, як на „отторгнувшись“ від них, а склонувалися до Унії тільки під умовою збереження окремих прикмет східнього обряду. Якщо говорити про доцільність Унії з державного становища, то тут ні при чому переконання православних мас Єзуїтами, чи освіченими католицькими верствами. Всі православні, що хилилися до Унії, жадали урівноправнення з латинниками в державі; в цей спосіб бажали зберегти свій стан посідання, що наслідком процесу католичення по римському обрядові поодиноких родів та одиниць зпоміж провідних верств поступово зменшався. Одначе таке урівноправнення віроісповідників східньої Церкви в Польщі не давало надій римо-католицькому клирові більшити свій стан посідання коштом православних, — як це стверджує в іншому місці (ст. 3) й сам автор. Колиж автор під „доцільністю Унії з державного становища“ розуміє користі польської держави з Унії, себто відірвання через Унію православного громадянства зпід впливів Царгороду й Москви, то в тім випадку могла піти на руку польському урядові тільки вища церковна єрархія, якій надоїла вже опіка царгородських патріархів. Світське громадянство, зорганізоване в братства, що діставали від патріархів привілеї ставропігій, не бачило потреби зривати з ними; його речник кн. Острозький годився на Унію в порозумінні із східними патріярхами та цілим православним Сходом.

Культурне піднесення православного громадянства в добі берестейської Унії, заінтересування церковними справами козаків та відношення Жигмонта III до віроісповідань оцінив автор досить влучно. Згадуючи реляцію нунція Маляспіни про те, що Жигмонт III старався обсадити уряди католиками, пише автор: „Чи це було правилом — треба би зрахувати всі випадки — одначе і Януш Острозький тільки тому став краківським каштеляном, що був католиком і його брат Олександр став волинським воєводою також з тієї причини“ (ст. 30). Тимчасом в реляції Маляспіни („Россія и Италия“, II, вип. I, ст. 174), на яку автор покликається, говориться тільки про обцянку надати вєвідство братові краківського каштеляна, якщо цей покине православія й стане католиком („ha promesso ancora di dare detto palatinato al fratello d'esso sig. palatino, purché lassi la fede greca, et si faccia cattolico“). Правда, на іншому місці (ст. 156-7) автор оповідає про заходи римської Курії приєднати для Унії старого Острозького за посередництвом його синів — Януша й Олександра та наводить депешу Маляспіни до кардинала с. Джорджіо, з Кракова 14. XII. 1595 ось такого змісту: „А тому, що краківський каштелян (Януш Острозький) є католиком, а другий син дуже прихильний нашому Престолови, сподіваються досить доброго кінца і що до наклонення унів підписати Унію й далі зіволити на зїзд теологів для приготування кміз ляїків, для висланя їх до Апостольського Престола в справі згаданої Унії“. Одначе ледви, чи Олександр Острозький був так дуже прихильний римському Престолові, як це уяв-

ляв собі Маляспіна; знаємо, що він був разом з батьком учасником православною собору в Бересті 1596 р., де безуспішно старався приєднати їх обох для Унії єзуїт Петро Скарга. Олександр залишився православним до своєї смерті, з приводу якої Дамян Наливайко в післямові до видрукованого в 1604 р. в дерманському монастирі „Октоїха“ написав ось що: „В лѣто 603—є мѣсяца декаврія 2 дня преставися благочестивый князь Александръ, воевода Волинскій, сынъ благовѣрнаго князя Константина: велій плачь и жалость отцу же и чадом остави, найпаче же христіаномъ, вси бо бяху чающе помощь тѣмъ улучити въ бѣдахъ и гоненіихъ, одержавшихъ Христову церковь“. Не можуть також відноситися слова Маляспіни до другого з черги сина Константина, що мав батьківське ім'я, католика, бо цей помер ще в 1588 чи 1589 р. Його то згадає Іван Вишенський в посланні до князя Константина Василя і всіх православних христіян на Україні такими словами: „И чимже прославиль Константинъ Острозкій, которій простоту христіанскую отбѣгъ и хитрость мірскую папешкой вѣры яко чячку прелестную ухватилъ? Не скоро ли изчезъ и провау? А чѣмъ плода по собѣ не оставилъ? Для того, ижъ христіанство стратилъ“...

Наведений уступ характеристичний тим, що подає як гляділи загорілі православні на католиків у часі берестейської Унії. Треба було довшого часу, щоби ці пересуди викоринити, а тимчасом католицькі ініціатори Унії, не здаючи собі справи з тих труднощів, старалися перевести зєднання Церков з великим поспіхом. Цей поспіх — на думку Левіцького — „впливав з бажання затаїти політичні моменти так великого діла, як Унія православля з Римом. Заключення Унії і чисто формальне підписання умов за всяку ціну, зараз, негайно — характеризує добре ці тенденції католицьких ініціаторів Унії та Риму. І коли перших виправдує багато моментів (прим. недосвід, короткозорість, бажання використати позірно відповідні настрої і т. д.), то шож виправдує поспіх Риму, цієї найбільше консервативної й розважної Інституції на світі? Чиж не здавано собі справи з того, що часи флорентійської Унії, яку можна було заключити через поставлення підписів на відповідних документах репрезентантами обох Церков, під кінець XVI ст. незмірно змінилися? А Єзуїти, які в значній мірі були виконавцями цього пляну, чейже виступали тут на Литві й Руси, як молода й достаточо необізнана з тереном організація“.

Свої міркування кінчить автор питанням, чи католицькі ініціатори Унії хотіли „запропастити уніятські тенденції православного єпископату“ (ст. 30—31). Вважаю, що автор зовсім непотрібно відділює тут католицьких ініціаторів Унії від Риму та неслухно вимагає від останнього коректнішого поступування в унійній справі. Адже Рим знав православний місцевий ґрунт менше від польських ініціаторів Унії, які були й посередниками між ним і схильним до Унії православним єпископатом. Єзуїтам і іншим польським ініціаторам Унії завдячував Рим свої інформації, що — як бачимо з реляцій нунціїв — надто оптимістично представляли підготованість ґрунту під Унію. А що нунції в Польщі черпали свої відомости тільки від тих кругів, нема сумніву, бо — як стверджує слушно й сам автор — „Унія, головно в першій своїй стадії, не була проблемою заінтересування цілої Польщі (не зважаючи на її безоглядну важність“), (ст. 31). Поза державними кругами тільки кілька магнатів як Острожські, Лев Сапіга, Федір Скумин-Тишкевич й Христофор Радивил, цікавиться з ріжних причин нею; а з шляхти „такі одиниці як Адам Потій належали до виїмків“, а тільки протестантська шляхта найживіше займалася Унією, очевидно, шукаючи союзників проти католиків предложила православним свою поміч в боротьбі з Унією.

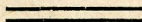
Міщанські круги (за виїмком церковних братств) почали інтересуватися Унією щойно тоді, коли вона стала для них акту-

альною. Слушно автор закидає польським ініціаторам Унії, що вони „незробили нічого або дуже мало для усвідомлення міщанських мас про потребу Унії“, а навпаки у Львові „є безпосередньому перед Унією часі, під оком архієписк. Соліковського, католики нераз допускалися промахів у відношенні до православних. Зате противники Унії усвідомили міщанство в противному напрямі“ (ст. 35).

Згоджуючись з поглядом дотеперішньої літератури на безвихідний культурний стан православного клиру перед берестейською Унією, автор не погоджується з її думкою, що на генезу Унії вплинув виключно упадок православної Церкви й розстрій карности серед церковної єрархії. Не погоджується також з тим, начебто розвиток протестантизму ослабляв православія в XVI ст.

Найбільшим промахом ініціаторів Унії з обох боків вважає автор легковаження Острожського в унійних переговорах, що спричинило його вороже становище до Унії. Загальною характеристикою Острожського та його становища в церковних справах закінчує автор вступні уваги (38—45).

(Продовження слідує).



Огляди й оцінки

(*Conspectus et recensiones*)

Martinus Jugie, Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium. Tomus II. Parisiis 1933, 8^o, 826.

Після кінцевого четвертого тому порівнюючої догматики нез'єднаного Сходу випустив Жіжі другий том, що вже від давна очікував своєї черги. Він не менше цінний та поучаючий, чим і три попередні. Обнімає трактати про Бога, Прсв. Трійцю, сотворення і відкуплення та ласку. Матерія поодиноких трактатів є поділена на глави, після важніших напрямів і шкіл нез'єднаного Сходу та виложена з порівнанням наук та догм католицької Церкви.

В трактаті про Бога і божі прикмети (ст.29—223) стрічаємо спір паламітів і рогіпаламітів в питанню, чи між божим существом і Божими Особами заходить реальна різниця, чи ні. Паламіти, що в половині XIV ст. винесли соборозу постанову про реальну різницю між божим существом а Божими Особами, попадали послідовно в еретичні погляди на божу ласку, яку уважали не божим даром, але самим божим діланням або самим нижчим божеством (θεότης υφερέμνη). Коли згадати, що вже Фотій прийшов тому до хибних поглядів про походження Св. Духа від самого Отця, що хибно аплікував аристотелівські поняття *οὐσία μερικῆ* та *οὐσία καθ'ἑλόν* до Божих Осіб і божого существа в Прсв. Трійці, то паламітизм є неначе дальшою еволюцією фотіянства. Католицька наука, що згідно з патристичною засадою *in Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationum oppositio*, не признає в божестві реальної різниці між существом а Особами а тільки між Особами взаїмно, виминула щасливо не тільки фотіянську ересь в божих походженнях, але й не могла заблукатися в нетрах паламізму, який в своїх поглядах на божу ласку і інші божі ділання граничив з дуалістичним масаліянством і богомільством. Також спір за таворське світло, яке паламіти уважали чимсь несотвореним як і світло гезихастів, що мало появлятися в душі аскета і дати йому безпосередне відчужання божества, можливий тільки в суппозиції, що божий дар є не наслідком божого ділання, але самим божим діланням або нишого рода божеством: ἡ θεὺ ποιῶν διὰ τῆσ τοῦ Πνεῦματός θεοι θεότησ υφερέμνη (божеський дар Св. Духа є підчиненим божеством). В стилій лучности з паламітичним поглядом на ласку стоїть справа праведности, про котру ніхто з людей — після дефініції тридентійського собору — не може напевно знати. Східні богослови заступали ще перед Григорієм Паламоу (в часах Керуларія) протигивний погляд, який вперше стрічаємо у Симеона Нового Богослова, що кожний може неначе змислами переконатися, чи він праведний, чи ні. Правдивий праведник відчуває в собі божий огонь, ділання і приявність Св. Духа на спосіб старозавітніх пророків, або я усь внутрішню інспірацію, що наділює його духовою властю. Є це погляд, який uprawнював до реформаторських перзвортів всіх релігійних новаторів. Іконоборці, флягелянти, Саванароля, Гус, Лютер і женеvські новатори, всі вони покликувалися на Божу іскру, яка uprawнювала їх

повстати проти своєї правосильної духовної влади. І хотів Симеон Н. Богослов був анатемізований за цей іллюмінізм на одному царгородському соборі (1009 р.) патріархом Сергієм II і засуджений на вигнання, то небагато дочекався амністії від того ж Сергія, а його погляди лягли в основу духового життя східного монашества, мимо поновного анатемізування представника тих самих поглядів в XII ст. — Константина Хризостома.

Автор обговорюючи коротко цю цікаву появу в византійській богословії, в трактаті про ласку (ст. 753—6) крім Гавсгера, що видав життя Симеона Н. Богослова і кілька його бесід в „Orientalia Christiana“ (1928 р.) ігнорує чомусь новішу літературу, збуваючи її заввагою, що в тій царині много ще лишається до висвітлення будучим історикам (multaque in hac provincia historicis futuris detegenda remanent). Чейже належало згадати, що много в тій справі висвітлено вже німецькі дослідники Anton Michel, який в другім томі своєї студії „Humbert u. Kerullarios“ (1930р.) доказує, що іллюміністичні погляди Симеона Н. Богослова вплинули на рішучий розрив Керулярія з Римом. Підставою такого розриву було переконання, що „Латиняни не мають Бога в серці, бо переступають науку Господню“ (Michel, о.с. II, 212), та що тому власне „Латиняни й всі мешканці Заходу відпали від правдивої Церкви“ (перші слова тогочасного безіменного твору проти Франків).

Другий трактат (ст.225—535), про таїнство Прес.Трійці на Сході, являється продовженням того, що автор вже сказав в першім томі, обговорюючи появу Фотія. Він обнімає цілий фотіянський період аж до російських богословів Болотова і Брїліянова, які признали, що посередництво Сина в походженню Св. Духа є після Отців *conditio sine qua non*, — отже відступили від строго фотіянських поглядів. Але таких відступств було й давніше багато. Вже за часів Івана Комнена, неповних 100 літ по виступі Керулярія, признав Микита Нікомедійський, один з 12 професорів патріаршої академії (*οἰκορμενικόν διδασκαλείον*), в диспуті з Анзельмом Гавельберським латинську формулу *Filioque* правильною. Незадовго потім доказує Микита з Марони в своїх діяльгах, що Отці признавали посередництво Сина в походженню Св. Духа, кажучи, що Св. Дух походить безпосередно від Отця а посередно від Сина, та що Отець і Син є одним началом Св. Духа. Цілком по августинськи звучить його висказ: *ἐπὶ τῆς τοῦ Πνεύματος ἐκπορεύσεως ἀρχὴ ὁ Πατήρ, ἀρχὴ καὶ ὁ Υἱός, ἀλλὰ μία ἀρχή*. Се була вже солідна основа, на якій побудували свої переконання приклонники ліонської Унії Никифор Влеміда і Іван Век та пізніші творці фльорентійської Унії Виссаріон і Юрій Схолярій. Також щирі фотіянци не могли дати собі ради з патристичною формулою *διὰ τοῦ Υἱοῦ*. Юрій Кипрський викладав її в значінню вічного обявлення Св. Духа через Сина, отже інакше ніж Фотій, який відносив сю формулу до часового післаництва Св. Духа. Юрій Мосхабар толкує формулу *διὰ τοῦ Υἱοῦ* в значінню *μετὰ τοῦ Υἱοῦ*: разом зі Сином походить Св. Дух від Отця. Інші фотіянци промовчують в своїй безрадности сю невідгану собі формулу а підчеркують вигідніші для себе вискази Отців. Іменно цитують залюбки з Дамаскина висказ: *ἐκ τοῦ Υἱοῦ το Πνεῦμα οὐ λέγομεν пропускаячи дальші його слова Υἱοῦ δὲ Πνεῦμα οὐχ ὡς ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ' ὡς δ' αὐτοῦ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύμενον*.

Осібний розділ є присвячений додаткови „і Сина“ до символу віри, який уважається не тільки неправильним, але й забороненим канонами ефезького, халкедонського і трулянського соборів. Цю заборону вважає більшість полемістів з Марком Ефезьким на чолі абсолютною так, що навіть догматично здефініюваної правди віри не вільно додавати до символу. Однак не бракує таких серед східних богословів, що толкують сю заборону услівно в значінню, що невільно приватним особам вставляти додатку противного вірі або еретичного (Геннадій Схолярій, Негребецький, Болотов), інакше було б незрозумілим, як міг нікейський собор поширити апостольський символ віри а інші собори вставити дрібні додатки до символу Єпіфанія, прийнятого на другім царгородському соборі. Впрочім символи ріжних Церков, уживані при хрещенню, не були буквально ідентичні. Автор заключає з обставин, які товаришили забороні постановленій на ефезькім соборі, що вона не дозволяє приватним особам навіть єпископам вставляти хочби не противного вірі додатку до символу, причім зазначає, що ця заборона є чисто дисциплінарна і остала мертвою буквою.

Третій трактат, про сотворення і відкуплення (537-722), дає рівножцікавий перегляд науки про ангелів, чоловіка і первородний гріх, вчоловічення Христа й іпостасну унію. Переважаючий вплив аж до XVII ст. має тут Дамаскин і його Джерело Знання, доки не переважили на Сході впливи схоластики і протестантизму. В найновіших часах піднесли російські богослови закид пелаягіанізму проти науки римської Церкви про первородний гріх через просте непорозуміння слів *status naturae purae*, які ідентифікують зі словами *natura integra*. Подібно щодо відкуплення роблять російські богослови закид латинській Церкві, що вона в своїм юридизмі розуміє його зовнішно, як механічну тільки аплікацію хрестної Жертви, а не як внутрішнє переображення душі. Отже протиставлять католицькому об'єктивному своє суб'єктивне поняття відкуплення, якому приписують тільки лікуючий а не задоситьучинючий характер (еп. Сергій, Тарасій, Антоній Храповицький).

В науці про ласку, яку порушує автор в четвертій трактаті (723—800), переважає також Дамаскин, іменно щодо узгіднення її ділання зі свободою волі. Ласка ділає так, що не предетермінує людської волі, лиш побуджує її до співділання і очікує її згоди до започаткування та доконання доброго діла. Ця здорова наука Дамаскина охоронила східню богословію перед ріжними блудами, в які попав Захід в своїй спекуляції над свободою людської волі і нехибним діланням ласки. Впрочім мав Схід і тут свої похибки під впливом науки Симеона Н. Богослова щодо освячення чоловіка, як також під впливом Григорія Палами щодо самого поняття ласки, яку до нині дефініюють східні не як *donum Dei gratuitum*, тільки *operatio divina increata* (ἡ θεοποιος χάρις, ἡ τοῦ Θεοῦ συνέρχεται). При розборі науки Теофана Прокоповича про ласку підчеркує автор його позірний тільки лютеранізм, бо Теофан хочай каже, що віра сама спасає, однак ця його єдиноспасаєма віра складається з чотирьох актів: а) згоди на обявлені правди б) довіря до Христа і Його заслуг в) покути г) добрих діл — отже не є це тільки *fides fiducialis* Лютра.

У всіх чотирьох трактатах переводить Жіжкі докладну аналізу богословських поглядів східних авторів, системізує їх, висвітлює їх вартість в порівнанні зі західньою богословією *sine ira et studio*, бажаючи в іренічний спосіб узгіднити скорше розбіжності, чим поглибити їх. Крім цього у формі вступних уваг або додаткових глав до поодиноких трактатів обговорює основно много побічних і дуже інтересних питань, як пр. про патріяршу школу в Царгороді з її 12 катедрами, зачинену за Льва Ізаврійського і знову відкриту в IX ст., яка пережила опісля свій науковий розквіт за Палеологів (ст. 1—10), про закиди російських богословів проти культу Прсв. Серця Хр. (706—10), про почитання мощів і образів (710—12), про спір між ніконівцями і старообрядцями щодо знаку хреста (дво і триперстного зложення руки), та про постанову стоголавого собору, який в хибнім переконанню, що триперстне зложення руки є старинним переданням, викляв двоперстне зложення руки, яке в часах монофізитизму було признакою правовірности, бо символізувало віру в Божу і людську природу Христа (718—22).

Автор, викінчивши отсимгомом чотиротомовий підручник порівнюючої догматики, дав працю солідну і науково завершену і перестудіював грубі томи східних догматичних підручників в ріжних мовах, провірив багату літературу предмету, розкинувши по періодичних видавництвах і може сміло сказати з ап. Павлом: *cursum consummavi — in reliquo reposita est mihi corana iustitiae*. Також легка форма, в яку уняв догматичні трактати заслугоє на повне признання, бо виявляє доброго і небуденного учителя.

о. А. Ішак.

Ks. dr. Urb. Atan. Fic, Z. K. prof. Archeol. bibl. w Inst. teol. OO. Dominikanów we Lwowie, Syon miasto Dawidowe w świetle tekstów i wykopalisk (Studjum archeologiczno-biblijne), 75 картин, 3 мапки. Wydawnictwo OO. Dominikanów. Lwów 1933, ст. X + 212.

Дуже цікава книжка, що порушує актуальне в новіших часах питання положення в старинному Єрусалимі гори Сіон та частини міста на ній, що від Давида називався Городом Давида. Щодо цього питання, то маємо два погляди: Старинне передання, у літературі закріплене перший раз Йосифом Флявієм, твердить, що Город Давидів (Сіон) лежав на західній горі Єрусалиму і другий погляд, опертий на новіших розкопках та археологічних розслідах, який доводить, що Сіон був на південній частині східної гори Єрусалиму, на старинному Офелі.

Автор з особливим охотом та запалом займався розглядом цього питання і то узгодивши археологічний підхід до нього. Автор не вдовольнявся лише самою літературою, але сам пробув у Єрусалимі 3 роки (1927 — 1930, ст. IX) і особисто розглянув місця археологічних розкопок. Тому пише не лише на основі научних творів, але на основі власних спостережень. Насамперед вивчає важливішу літературу, що відноситься до цього питання, а далі підмічує спосіб, яким руководився при підборі відповідної, тепер уже дуже багатої, літератури у тій ділянці.

Сам розгляд цілого питання ділиться на три частини. В першій подає автор загальні відомості про Єрусалим сучасний і історичний з оглядом геології та гідрографії. В другій та третій частинах розглядає саме питання й доводить, що Сіон був південним закінченням східної гори Єрусалима (Офель) і що якраз там знаходився Давидів Город. Особливо в другій частині розглядає автор письменні пам'ятники, т. є Св. Письмо, замітки Йосифа Флявія та старається виказати, на скільки вони підтверджують, чи навіть доводять погляд о такому положенні Давидового Города, або не виключають цього. В третій частині автор розглядає подрібно історію та успіхи розкопок у тій частині старинного Єрусалиму і остаточно вирішує питання у змислі тожсамости цієї частини зі Сіоном. Автор, подібно, як зрештою усі археологи цієї ділянки, вважає це питання на основі археологічних розкопок вже мабуть вирішеним (w sposób definitywny, ст. 200, z całą pewnością, ст. 198) у даному змислі.

Свою працю автор переплів многими (73) гарними фотографічними світлинами, що так чи інакше стоять у зв'язку з порушеною справою. Майже всі ті світлини представляють різні місця нинішнього Єрусалима, а в першу чергу переведені там археологічні розкопки. До цього додав автор три карти: топографічну Єрусалиму, та його околиць, геологічну Єрусалиму та карту археологічних розкопок на старинному Офелі.

Ціла ця праця, мимо підмічених нижче недочотів, представляється добре. Вона складена солідно і зі знанням. Теж

зовнішня, технічна сторона праці вказує на старанність та точність молодого автора.

Треба признати авторові труд та вклад праці, однак не кожний погодиться з його твердженнями та остаточними заключеннями, начебто тотожність Офеля зі Сіоном була вже цілковито доказана. Але це не автора вина. Він лиш пішов за іншими фаховими археологами та своїми учителями. Археологічні розкопки на старинному Офелі дали дуже цікаві висліди та доказали, що на Офелі єще довго до Ісуса Навина находилися укріплення, але не доказали, що ці укріплення існували якраз в часах Ісуса Навина та тривали (як твердиня Євусеїв) через кілька століть аж до часів Давида¹⁾.

Пізніші будівлі, яких сліди виказали розкопки на Офелі (мешкальні дома, гробівці, водопроводи, криниці, пробої, укріплення), якщо вони походять з часів Царів, могли бути там побудовані як і в другій частині міста, зовні Города Давида, а не в самому Давидовому Городі. Це саме можна сказати правдоподібно і о будівлях єще з часів Суддів. Можливим є, що чергові розсліди докажуть правильність цього нового погляду на Сіон. Є це питання не догматичне, як зрештою правильно підмічує автор (на ст. 9) і тому допустима є його переоцінка. Але наразі неможна єще, вповні об'єктивно та без сторонничости уважати отсей погляд за остаточно вирішений по думці автора.

Недоглядови автора слід приписати неточність III карти при кінці книжки. Якщо автор нарочно замовив її на польській мові для своєї праці, то слід було йому допильнувати, щоби вона показувала всі ті дані, які автор наводить у своїй праці. А тимчасом ми стрічаємо в тексті багато означень, яких надаремно шукали би ми на карті, як от: на ст. 121: — С1, Q1, С2, P5, P6, S2, S1; на ст. 122: 4, 5, 6, 7, T8 — K, C4; на ст. 123: т. 5, 6, 7; на ст. 127: т. 10; на ст. 129: т. 9, 11, 13; на ст. 130: т. 9, 11; на ст. 142: T4; на ст. 146: т. 5, 7; на ст. 148: rokój 21, т. 7; на ст. 178: T6, T7; на ст. 179; T5, T4.

Світлини, якими прикрасив автор свою працю, є самі собою гарні та цікаві, лиш не точно означені, замало при них пояснень або і зовсім їх нема. Проглядні вони лиш для цього, хто особисто побував в Єрусалимі та це все оглядав. Пересічний читач лиш з трудом розбереться у них, а часами і це ні. Через це научної користи з них є мало.

Є в творі теж кілька особистих похибок автора, хоч вони не є сутєві. О довшій облозі Сіону за Давида (po dłuższem oblężeniu, ст. 44) ніде не читаємо в Св. Письмі; на ст. 70: в Старім Завіті Геон (Gihon) не є назвою джерела, є лиш одно місце (II. Пар. XXXII, 30,) котре можна би сюди підтягнути, але там з трудом можна би доповнити змісл, що Геон — це

¹⁾ Напр. про Єрихоні сам автор каже за Селіном (ст. 139), що там до приходу Ізраїлитян були трикратно будовані кріпости, раз між р. 2500 — 2100 до Хр. потім між 2100 — 1900 р. до Хр. а вкінці коло 1800 р. до Хр. Щось подібного отже могло бути і на Офелі.

назва джерела; на ст. 132: Симон Маккавей прогнав з Єрусалиму не Македоніян, лиш Сирійців.

Не знаю, чому автор на ст. 43 етимологію назви Єрусалиму, як Города Мира, уважає за менш наукову (тнієй наукова), чим другу, якої він держиться, чи лиш тому, що ця перша є проста та природна, (врешті вона підтверджена пам'ятниками Тель-ель-Амарна і вавилонськими клинописями), — а не „науково“ придумана. Автор очевидно склонюється до новостей, на доказ чого збиває автентичність II части Пророка Ісаї, називаючи на ст. 79 її автора Девтроісаїєю (добре, що не Псевдоісаїєю); між католицькими авторами лиш дуже немогі, і то раціоналістично настроєні, пішли за цєю думкою. Похибок є мало. На кінці книжки находимо сім поправок. Та крім цих замітив я (важніші): на ст. 31 в останній стрічці з низу: *pd. wsch.* замість *pn. wsch.*, на ст. 36 на кінці другої статті: *geograficznych*, а має бути *geologicznych*; на ст. 57 в ноті друга і третя стрічка переставлені, на ст. 131 знизу: 1 *ks. Mach. 14,50 n.* замість 1 *ks. Mach. 13,51 n.*; на ст. 131 2 *Sam. 6,11* замість 2 *Sam. 5,11*.

C. C.

Augustinus Merk, S. J., Novum testamentum graece et latine apparatu critico instructum edidit... Sumptibus Pontif. Institutii Biblici. Romae 1933, 8°, стор. 35, 2×854.

Найновіше видання св. Письма Нового Завіту, тексту грецького і латинського, з доданим критичним апаратом — це вислід довголітньої праці о. А. Мерка, професора Папського Біблійного Інституту в Римі. Воно є частинним сповненням того, що Бібл. Інститут від самого початку свого існування собі намітив, себто ступневе критичне видавання св. Книг. Це праця не легка, коли зваяжити, що на протязі многих століть текст св. Письма Н. З. уляг многим хоч несуттєвим змінам, завдяки різним умовам кождочасної культури і цивілізації. Тепер нараховують у величезній кількості свідків ковозавітного тексту коло 200 тисяч варіантів, отже більше, чим є всіх слів в цілім св. Письмі Н. З. (коло 150 тисяч). З другої сторони велике число варіантів дається легко стягнути, коли узгляднеться їх причини, час і місце їх повстання, вплив перекладів, психологічні закони, яким підлягали писці і т. п. — Одно є цілком певне, а саме: текст Н. З. дійшов до нас нелише субстанційно цілий (*integer*), але також щодо річей акцідентальних, в найбільшій частині зовсім певний. Після оксфордських видавців Westcott-Hort-a 7/8 частей цілого тексту Н. З. є цілком певних і не підлягають ніякому сумнівови.

Для науки є дуже важне те, щоби на основі свідків тексту, з величезного числа варіантів відтворити можливо первісний текст св. П. Свідки тексту це кодекси, старинні переклади, цитати св. Отців і писателів церковних. Та самих тільки кодексів (унціялів і мінускулів) маємо сьогодні коло 2500, а коли додати ще папіруси і лекціонарі — то це число дійде до 4170. На основі їх цих т. зв. критика тексту ділить їх на різні категорії згл. ро-

дини, відповідно до їх віку, місця повстання, взаємної їх залежності, тощо.

В основу ріжних дотеперішних видань тексту, в першій мірі грецького, беруть видавці або поодинокі важніші кодекси, як Ватиканський (В), Синайський (S, Alef)¹⁾, або на основі принятих засад критики тексту ідуть власними дорогами, іншими словами: ті засади ріжно аплікують.

Частинно власними дорогами пішов також о. Мерк у своїм виданні, якого оцінку облежують його Prolegomena, де він виказує засади, яких придержується.

Дотепер круги катол. біблістів, згл. богослови взагалі могли послугуватися головню виданнями Tischendorf-a, Westcott-a, Hort-a, von Soden-a і Nestl-a. З католицьких того роду видань знане є одиноке Vogels-a (2 вид. Düsseldorf-a 1922). Всі вони не в одному виказують багато неточностей. Це впрочім легко зрозуміле, коли мається на увазі, що критичні студії тексту в тім часі були щойно в початковій стадії, а розвиваються поправді доперва в останніх двох десятиліттях.

І так Tischendorf опирає своє останнє критичне видання (editio octava critica maior, 3 т. т. Leipzig 1869 — 1872) майже виключно на кодексі синайським (Alef, який він сам відкрив), який виказує, як звісно, величезну кількість опущених місць, відступаючи при тім від textus receptus, то є від рецензії антиохійської (Лукіяна), якої представниками є кодекси А, К, V, Ω, Z, Пешіто і і. Westcott — Hort (London 1881) ідуть за кодексом В і не подають майже ніякого крит. апарату.

Nestle (останнє 9 вид. Stuttgart 1928) знову майже механічно відтворює текст грецький на основі Tischendorf-a, W-Hort-a і Weissa. Перецінює В і Alef, недоцінює мінускули і переклади. Текст Nestl-a віддає майже виключно рец. єгипетську.

Особлившу увагу треба звернути на von Soden-a, якого видання грецького тексту перевищило всі попередні (Die Schriften des Neuen Test. in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt 4 томи, Berlin — Göttingen 1902 — 1913; видання менше в однім томі 1913). Herm. von Soden узглядноє около 1900 кодексів, які ділить на 3 головні рецензії, що повстали в 3—4 ст.: 1) рец. єгипетська (Гезихія) Н, котрої головними представниками є кодекси В і S (Alef) (δ_1 і δ_2) 2) рец. палестинська І (Евсебія?), яку представляє кодекс D (δ_3) — Беди або Кантабр. і 3) рец. антиохійська К (Лукіяна) (textus receptus). З них дві останні знову ділить на багато родин. Текст спільний (I-H-K), з якого, по думці Soden-a, мали повстати згадані рецензії, відтворює головню із згоди двох проти одной. Він приймає, що цей текст (I-H-K) лише в дуже малому може ріжнитися від первісного тексту. Майже зовсім не узглядноє Таціяна, якого неслушно уважає за головну причину численних варіантів. Також майже зовсім не бере під увагу старинних перекладів, а навіть старається очистити від них текст.

¹⁾ З огляду на брак гебрійських черенок, ми приневолені заступити їх латинськими знаками. — Ред.

Хоч це видання буде мати для науки на довгі часи свою велику вартість, то однак крім згаданих недомаць виказує дуже багато блудів, переочень і надто суб'єктивних заключень не лише в критичних апаратах, але також в самім тексті.

Вкінці щодо одного тепер катол. видання Vogels-а треба замітити, що лат. текст Вульгати є без критичного апарату. Vogels узглядноє головню старі переклади — латинські і сирийські. В тексті держиться головню Nestl-а і занадто недоцінює методу і висновки von Soden-а. Саме розложення тексту не дає доброго перегляду через надмірно мале число відступів (*a linea*), що треба віднести також до попередніх видань.

Всі ті головні недомогання хоче усунути о. Мерк. Передусім не приймає так легко, як це роблять деякі видавці, т. з. напрямю гармоністичного, т. є впливу подібних місць на інші тексти св. Письма (головню в Євангеліях). Де цей вплив можна легко ствердити, треба опертися на кодекси, який є вільний від такого впливу. Під цим оглядом кодекс В ставить на першій місці. По друге видавець не знає без застережень засади: *brevior lectio probabilior* тому, що ця засада допускає багато виїмків і дуже часто *brevitas lectionis* походить попросту від різних пропусків, які знову мають свою причину в переоченнях писців, в їх перемученню і т. п., а врешті часто мається до діла з галльографією.

Наведені недомогання виказують якраз кодекси В, Alef, D. Передусім, щодо кодексу ватиканського, видавець не погоджується з цим, будьтоби цей кодекс репрезентував первісний текст. Всежтаки в многих випадках подає текст первісний, так що разом з подібними кодексами, головню єгипетської рецензії може бути основою тексту критичного. Однак поодинокі місця належить оцінювати після норм критичних засад.

Основна засада, якої держався о. Мерк є висказана в *Prolegomena*-х на ст. 6:

„Коли спитати, чи ліпше є мати за основу тексту один кодекс, що є релятивно найліпший, або мати кілька (*raucos*) кодексів, що визначаються старинністю і своїми прикметами (*indole*), як думають Westcott-Hort, В. Weiss і і. чи радше разом з Н. v. Soden-ом, Vogels-ом і др. узглядновати голос (*suffragium*) інших свідків і рецензій — другу дорогу вважаємо за ліпшу“.

Щодо вибору між рецензією антиохійською, палестинською, чи єгипетською, останній дає в нашій виданню першєнство.

О. Мерк узглядноє також критерії внутрішні і на їх основі приймає в текст місця, які по більшій часті бракують в подібних крит. виданнях.

Вибираючи варіанти до критичного апарату о. Мерк узгляднув ті тексти, що мають більшу вагу, або щодо яких диспутували старинні або диспутують новіші автори. Відтак ізза старинности свідків, котрі містяться в певних кодексах або рідинах. В той спосіб видавець хоче дати огляд історії тексту і історії поширення рідних варіантів.

Відтак наводить чимале число свідків, узглядноючи здобутки найновіших часів. Побіч унціалів дає значний голос мінускулам. В крит. апараті наводить 89 важніших унціалів, 22 папірусових фрагментів і 314 мінускулів, при чому покористувався кодексами, фотографованими або виданими друком, або також більшими крит. виданнями Tischendorf-a і von Soden-a. При Апокаліпсі користується головно твором Н.С. Hoskier-a (Concerning the Text of the Apocalypse, 2 томи. London 1929). При тексті латинським наводить 43 кодекси Вульгати, котрі майже всі походять з 7-9 стол., 31 кодексів Vetus Latina. Крім того цитує 77 Отців Церкви і старинних письменників церковних. Особливо з цитатів останніх (О.О. і письм.) можна заключати відносно вітччини поодиноких текстів, або бодай щодо їх розповсюдження тому, що вони цитують (головно, коли ходить о тексти довші) не з памяти, а з кодексів, які мали свого часу під рукою.

Узглядноє також інші старинні переклади: сирійські, вірменський, коптійські і георгійські. При тім видавець користувався по більшій часті друкованими критичними виданнями. До перекладів зачисляє також Diatessaron Таціяна ізза його старинности.

Вкінці щодо порядку, в яким о. Мерк наводить свідків поодиноких варіантів, іде загально за von Soden-ом. Це не значить, що видавець апробує цілковито його поділ на рецензії і родини. Робить це головно з двох причин: 1) щоби неначе промостити дорогу до цього великого і будь-що-будь важного видання, котре многі починають недоцінювати і занедбувати 2) при задержанню певного, означеного порядку читач легше може задержати в памяти кодекси, а в крит. апараті багато кодексів можна нотувати лиш кількома знаками.

В поодиноких випадках деякі кодекси інакше порядкує. На означення унціалів уживає лише великі букви; пр. код. Синайський все означає буквою S. Кодекс 1027, що у v. Soden-a був означений буквою S, о. Мерк сіглює після Gregory 028. Також мінускули і папірусові фрагменти сіглює після методи Gregory — von Dobschütz.

Місця паралельні нотує — подібно як Nestle — на боці (на маргінесі), однак не так обильно, як їх наводить Nestle. З другої однак сторони наводить деякі паралельні місця з кн. Премудрости, або з кн. Ісуса с. Сирахова, або також з Н. З., яких Nestle не узглядноє. Ті самі паралельні місця зазначені в латинським тексті під сподом.

Текст латинський зладжений після Вульгати Сикстино-Клементинської з 1592 р. Апарат критичний взятий зі старих кодексів або писателів, головно на основі великого видання Wordsworth-White або з Vetus Latina.

Належить зазначити, що латинські варіанти у виданню Вульгати, подані перший раз у нашім виданню. Друга — такби сказати — особливність о. Мерка це те, що дотепер він одинокий наводить два дуже старі кодекси з VI ст. — а сзме: 1) Ц. — Код. Ватик. латинський 7223, зв. cod. claromontanus; це кодекс

vetus latinae для Матея, а для трьох прочих Євангелій кодекс Вульгати; 2) Код. S — з St. Gallen 1395, що його недавно (1931 р.) видав Turner.

Щодо зовнішньої форми, то треба піднести добрий добір черенок, які є більші ніж у Nestl-a або Vogels-a. Цитати зі Ст. 3. друковані черенками курзивними, як в тексті грецьким, так і латинським. Папір досить тонкий.

Текст має дуже багато відступів (a linea), більше як в яким-будь попереднім виданню. Цими відступами хотів о. М. зазначити окремі нові ідеї, висказані в поодиноких уступах. Напр. „нагорна проповідь“, Мт. гл. 5-7, поділена на 40 уступів. В цей спосіб мається легкий перегляд цієї бесіди, ясно виступає її композиція і поодинокі ідеї є ясно відмічені. Для читача це без сумніву велика вигода. Зокрема в тексті Вульгати є багато різних заголовків і підзаголовків. Ізза цих безперечно позитивних прикмет книжка щодо об'єму є грубша від Nestl-a (на яких 2×200 ст.); форматом підходить до Vogels-a, який зате має 2 томи.

Додані є 4 добре видані карти географічні: 1) Палестини за часів Христа; 2) римської імперії — часть пол.-східня з особливим узглядненням місійних подорожей св. Павла; 3) Єрусалиму за часів Христа і 4) околиць озера генезаретського.

о. Др. І. Чорняк.

S. Congregazione Orientale, Codificazione canonica orientale, Fonti, Fascicolo VIII. Studi storici sulle fonti del diritto canonico orientale. Рим 1932, ст. 711, 6^o.

В 1932 р. появилсь осьмий том джерел східнього церковного права. В ньому поміщено історичні начерки джерел церковного права партикулярних східніх Церков. Є це праця різних авторів. Збірку тих історичних начерків попереджує вступне слово Асесора Св. Конгрегації о. Чіконіянього. — У вступному слові зазначено, що не поміщується всего зібраного матеріялу тому, що одна частина матеріялу вимагає ще підготовчої дискусії, а інша заступає партикулярне становище і тому є предметом спору.

Всетаки вийшов з друку об'ємистий том з вельми інтересними для каноніста розвідками. В недавно виданій Св. Конгрегацією для Східної Церкви статистиці східніх Церков устійнено таких пять обрядових груп в східній Церкві: александрийський обряд, антиохійський, вірменський, византійський або грецький і халдейський, з яких кожний має ще свої відміни. Історичні начерки джерел східнього права уміщено в поазбучнім порядку обрядових груп. В томі находяться такі розвідки:

о. Кирило Королевський: Інтродукція до історичних студій джерел.

Александрийська дисципліна:

о. Франц Гоцман, Генер. Вікарій і Офіціал Католического Патріархату в Александрії:

Істор. начерк джерел церковного права у Коптів;

о. Сильван Гребо, професор на Католическому Інституті в Парижі:

Антиохійська дисципліна:

Преосв. Петро Діб, професор на університеті в Страсбургу:

о. Йосиф Річотті, професор на університеті в Римі:

Вірменська дисципліна:

о. Вартан Гацуні, з Венеції:

Византійська дисципліна:

о. Кирило Королевський:

о. Ромуальд Суарн, Августинець:

о. Кирило Королевський:

Єромонах Ізидор, ігумен монастиря в Гротафераті:

о. Кирило Королевський:

о. Карло Абеля, Т. І., місіонер Сирії:

Єромонах Акацій Кусса, Василіянин з Алепо:

о. Іван Балан, канонік Архидієцезії Фагарас і Альби Юлії:

Єромонах Дионізіє Головецький, Протоконзулятор і Прокуратор Чина Василіян св. Йосафата:

Халдейська дисципліна:

о. Яків Восте, Домініканець, професор на Анджелікум в Римі:

о. Кирило Королевський:

Іст. нач. джерел церк. права в Етіопії.

Іст. нач. джерел церк. права в Маронітів;

Іст. нач. джерел церк. права в Сирійців.

Іст. нач. джерел церк. права у Вірмен.

Загальна інтродукція: Загальні збірки византійської дисципліни;

Іст. нач. джерел церк. права в Болгар;

Іст. нач. джерел церк. права в Греків;

Іст. нач. джерел церк. права у Італіо-Альбанців;

Іст. нач. джерел церк. права в Югословян;

Іст. нач. джерел церк. права в Мелхитів;

Іст. нач. джерел церк. права в Мелхитів;

Іст. нач. джерел церк. права в Румунів;

Іст. нач. джерел церк. права в Українців (в оригіналі Rutheni).

Іст. нач. джерел церк. права в Халдейців;

Іст. нач. джерел церк. права в Халдейців і Малябарців.

У додатку до цих розвідок залучено зладжений угорським примасом, кардиналом Середі реєстр канонічних постанов, що знаходяться в західних збірках канонів та є рівночасно джерелами східнього церковного права або тому, що вони є канонами давніх східніх соборів, або тому, що вони як канони кодексу канонічного права, обов'язуючого для Західної Церкви, торкаються прямо східніх Церков і як такі обов'язують східні Церкви. — Розвідки писані латинською, італійською або французькою мовами.

В історичному начерку джерел церковного права української Церкви подаються такі головні групи джерел: 1. Кормча Книга і постанови провінціональних синодів української Церкви¹⁾; 2. Конституції та буллі римських Папів; 3. Декрети св. римських Конгрегацій; 4. розпорядки світської влади, передусім австрійської держави, які ще до нині обов'язують. — Пляново пропущено канони вселенських соборів; канони сімох перших вселенських соборів пропущено, бо вони знаходяться в загальних збірках канонів Східної Церкви, а канони прочих вселенських соборів пропущено тому, що вони торкаються радше латинян і їх тільки обов'язують. — Цей історичний начерк джерел права української Церкви, поминаючи вже його особливе призначення служити помічним середником для кодифікації права Східної Церкви, є доброю основою до дальших праць над джерелами права української Церкви. Автор у двох місцях начерку бореться проти назви „Ritus Bysantinus“ для української Церкви. Ті місця в оригіналі звучать: „Consequenter licet Ecclesia Ruthena ritum et disciplinam assumpsisset ex Graecia tamen eam imitatur non modo caeco et servili sed cum criterio et absque aversione ab Ecclesia Romana. Quapropter ritus Ecclesiae Ruthenae nec est nec nominari potest „Ritus Bysantinus“ sed prouti iam a saeculis est in usu Curiae Romanae „Ritus Graeco-Ruthenus“ vel simpliciter „Ruthenus“ (ст. 593); в другім місці автор, цитуючи буллю папи Климента VIII „Magnus Dominus“ з 10 січня 1595 р. в справі Унії, робить таку замітку: „Licet habeatur sermo de conservando ritu Ruth. de disciplina vero Bysantina ne verbum quidem habetur“ (ст. 601).

Сам автор признає, що українська Церква прийняла обряд і дисципліну з Греції, коли говорити про географічну назву того краю, в якому витворилися обряд і дисципліна, що стали опісля і нашою власністю, але забуває на те, що Українці прийняли християнську віру а з нею обряд і дисципліну з Греції в добу панування византійської культури. Обряд і церковна дисципліна це тільки частні прояви якоїсь культури. Тому цілком правильно є, що вони повинні радше називатися терміном, якого учені уживають на означення даної культури, чим чисто механічним терміном взятим із назви краю. У нашому конкретному випадку — обряд і дисципліна української Церкви, взяті з Греції в добу византійської культури, є безсумнівно византійського походження і їх генерична назва, яка має вказувати на їх походження, є правильніше віддана терміном „византійський“, чим „грецький“ тим більше, що існує відміна византійської дисципліни, яка зветься грецьким обрядом, так, як існує відміна тої ж византійської дисципліни, що зветься українським обрядом (ritus ruthenus). Наведені обставини стали імовірно причиною того, що в офіційних виданнях Св. Конгрегації для Східної Церкви, як „Statistica“ з 1932, ст. 29 і в обговорюваному томі джерел східного права

¹⁾ В оригіналі уживається всюди терміну „Ecclesia Ruthena“.

у вступнім слові Асесора Св. Конгрегації для Схід. Церкви, О. Чіконіянього, ст. 1, на означення четвертої східної обрядової групи, чи дисципліни, до якої приділено й українську Церкву, уживається радше терміну „византійський“, чим „грецький“ („*bisantino o greco*“).

Самозрозумілим є, що факт прийняття і культивування в українській Церкві византійського обряду і дисципліни не означає, що українська Церква і нація впродовж століть і різних історичних умовин не внесла до нього свого питомого духа. Протівно історія виказує, що український глибоко релігійний і мистецькими талантами обдарений нарід вніс свого духа до византійського обряду і дисципліни так, що впродовж століть витворилася самостійна своїм походженням, приналежна до византійської дисципліни, обрядова відміна, яку означають офіційним терміном „*ritus ruthenus*“. Тому і нічо дивного, що в буллі папк Климентія VIII не говориться нічого про збереження византійської дисципліни, а тільки про збереження „*ritus rutheni*“, бо зберігаючи „*ritum ruthenum*“ зберігається рівночасно й ціли византійської дисципліни, від якої „*ritus ruthenus*“ як відміна від роду походить і до якої приналежить; — тому й незручно є ремонструвати проти назви „*ritus bysantinus*“ чи „византійська дисципліна“ буллею папи Климента VIII в справі Унії. Незручним видається також ремонструвати проти назви „византійська дисципліна“ чи „*ritus bysantinus*“ в офіційнім томі джерел церковного права, в якому офіційні чинники якраз уживають вже в статистиці устійненого терміну „*rito bisantino o greco*“ і між відмінами византійської дисципліни поміщують історичний начерк джерел автора. До слабих сторін начерку належить покликання на научний підручник як на джерело „*cognoscendi*“ урядового документу, напр. при „*Instructio S. Officii in conficiendo processu super impotentia et non secuta matrimonii consummatione*“ покликання на Масцюха „Церковне право супруже“ (див. ст. 629), а не на авторитетне урядове джерело, та хибне цитовання джерела, напр. на ст. 646 заповдано §§ 95—204 австрійського цивільного кодексу як такі, в яких говориться про супружі справи, підчас коли про супружі справи трактують §§ 44—186, та на тійже стороні покликання на Масцюха „Церк. право супруже“ ст. 595, як на джерело пізнання пастирського посланія Кардинала Михайла Левицького з 10. III. 1857, яким в супружих справах признається цитовані параграфи австрійського Кодексу, підчас коли то посланіє знаходиться на ст. 577—581 того ж твору. Мимо цих кількох недомагань, історичний начерк джерел права української Церкви, зладжений о. Головецьким і поміщений в VIII томі джерел сх. цер. права, остається добрим інформативним твором про джерела права української Церкви. *о. Др. Лев Глинка*

Urbanus Holzmeister, S. J., Chronologia vitae Christi, quam e fontibus digessit et ex ordine proposuit... Sumptibus Pontif. Instituti Biblici. Romae 1933, вел. 8^o, стор. XII + 246.

Саме в цій ювілейній році 1900-ліття спасення роду людського через хрестну смерть Спасителя випадало трактувати науково питання про рік смерті Христа, питання, що вже від кількох століть займає вчених. Цій обставині завдячує праця о. Гольцмайстра, професора інсбруцького університету і Папського Біблійного Інституту в Римі свою появу.

Однак цієї проблеми не можна розв'язати, якщо її трактувати окремо. Через брак традиції, її до певної міри можна розв'язувати тільки на основі євангельської історії, яка, до речі, подає самотній тільки текст хронологічний (у Лк. 3, 1): про виступ св. Іоана Предтечі в 15 році Тиберія. Від певності цієї дати і від означення часу діяльності Спасителя (1—2 чи 3 роки) залежить головне заключення про рік смерті. Тому автор обидві квестії трактує як тільки можна основно і ясно. Щоби своїм трактатом обняти ціле земське життя Спасителя, додає на початку одну квестію, яка оставала, про рік народження Христа так, що справді маємо повну „хронологію життя Ісуса Христа“. Відси поділ цілої праці на чотири частини (capita).

В главі I: *Chronologia nativitatis Christi* автор усталює рік народження Христа після року смерті Ірода Вел. (Mat. 2, 1. 15) (арт. 1), із перепису Квірінія (Лк. 2, 1 сл.) (арт. 2) та на основі традиції (арт. 3). В арт. 4 розбирає квестію, чи місяць і день Рождества дадуться означити на основі Луки 1, 26; 1, 5—9; 2, 1—3. Відтак обговорює деякі опинії Отців про день Рождества. В арт. останнім говорить про початок свята дня 25 грудня, 6 січня і про те, як довго Ісус оставав в Єгипті.

Глава II говорить: *De initio ministerii publici Christi*. Головний предмет цієї частини, це текст св. Луки 3, 1. Хоч цей текст говорить *directe* про виступ Предтечі, то однак св. Лука ясно виявляє намір определити рівночасно початок публичної діяльності Христа. Із шістьох синхронізмів, які подає цей текст, тільки два мають відношення до нашої квестії про рік смерті Спасителя, а саме: про час справування Пилатом свого прокураторського уряду (арт. 1) і слова: „anno quintodecimo imperii Tiberii Caesaris“ (арт. 2). Наперед подає огляд чотирьох теорій, які ріжно пояснюють ці слова і до різних доходять висновків, залежно від того, чи перший рік Тиберія рахують а) від дня смерті Августа (19 серп. 14 р. по Хр.) — до 18 серп. 15 р. або б) від 19. VIII — до кінця того самого горожанського року (31. XII. 14 р.) чи в) від 19. VIII — до кінця того ж року але після рахунку Сирійців і рабів то є до 30. IX. 14. (після ери Селевкідів, яка починала рік від 1. X); чи вкінці г) від часу, що попереджає день смерті Августа, то є від часу, коли Тиберій був проклямований через Августа „socius et collega imperii“, то є від осени року 12 по Хр. Автор схиляється до третьої сентенції під в) (стор. 58).

Особливо автор затримується над останньою гіпотезою (під г), розбирає її 5 доказів, на основі аналогії з літами панування Августа, Тита, з виразу *fundamentum*, доказ з антіохійських монет і з текстів Тертуліяна та Іпполита на те тільки, щоби вказати, що автори, які хочуть доказати, що св. Лука числив літа Тиберія від року 12 по Хр. поповнюють *petitionem principii* (стор. 60). Хоч з другої сторони цієї теорії не можна ясно виключити раціями *contra*, то однак тому, що є ріжні інші можливі і правдоподібні пояснення, гіпотеза ця ледви буде потрібною (стор. 82).

Автор подає відтак пояснення Йо. 2, 20 про 46 літ (арт. 3) і Лк. 3, 23 про вік Ісуса Христа в часі хрещення (арт. 4). В слід. артикулі обговорює текст Йо 8. 57, з якого інтерпретації Отців (Ірєня, Августина) виходило би, що Христос мав майже 50 літ, коли помер на хресті. В арт. 6 говорить про місяць і день хрещення, а в посліднім (7) про час першого чуда в Кані Галілейській.

Глава III трактує про час публичної діяльності Спасителя: *Quot annos Dominus publicum ministerium exercuerit*.

Розв'язка проблеми: Христос учив один рік чи три — кидає багато світла на ціле життя Спасителя і від її розв'язки залежить оцінка науки Христа, його „педагогічних засад“ у відношенню до Апостолів, а головню погляд на початок, зріст і завершення ворожнечі Жидів. Другий важний момент цієї проблеми, це її значіння для хронології, як це вище згадано.

В перших трьох артикулах автор трактує цілу проблему історично т. зн. виказує, о скільки традиція перших віків, середовіччя і слідуєчих століть та вкінці автори наших часів трактують про системи: одного-двох-трьох літ діяльності Спасителя. В артикулах 4—7 розглядає цілу kwestію екзегетично. На основі трьох текстів Йо. 4, 35; 5, 1; 6, 4 доказує систему triennial подаючи наперед екзегезу цих місць. Відтак автор старається розв'язати головню трудність проти системи triennial: свято Пасхи Йо. 6, 4 є ідентичне зі святом (*ἡμέρα*) у Йо. 5, 1, щоби зробити висновок, характеристичний для цілого твору проф. Гольцмайстра: „Quare omnibus perpensis concludendum esse videtur: argumentum, quod pro triennio ex dictis tribus textibus Joannis affertur, magna competit auctoritas, at de certitudine ipsius sermo esse non potest“ (стор. 153).

Щодо синоптиків (арт. 7) — нічого нема в них проти системи трьох літ, хоч нема в них також доказів стислих за тою системою, крім деяких рацій на основі деяких текстів — головню Лк. 6, 1—5; Мк. 2, 23—28 (стор. 154 і сл.).

В послідній главі IV.: *Chronologia mortis Christi* автор старається висвітлити і цю актуальну, хоч дуже складну і трудну проблему про рік смерті Ісуса Христа.

Сейчас в арт. 1 автор говорить про методу, якої уживає в цій останній главі. Перша дорога, щоби знайти рік смерті Спасителя, яка виходить від року Хрещення, додаючи літа публичної діяльності не веде до певности. Також не вистарчає традиція (арт. 3—4) тому, що старинні автори в означуванні року смерті між собою дуже розходяться; з цього виходить, що традиція про рік смерті (консеквентно також про місяць і день) в Церкві не заховалася.

Остає дорога третя — євангельська історія: Христос за часів Пилата зістав прибитий на хрест одної п'ятниці (*feria VI*) при нагоді свята Пасхи. А тому, що одні автори як день смерті Христа приймають 14 — інші 15 Нізана, треба шукати за роком, в яким би дні 14 або 15 Нізана припадали на п'ятницю.

В арт. 2 подає автор літературу після авторів, які визнають головню роки 29 (день смерті 18 березня), 30 (7 квітня) рік 33 (і день 3. IV); вкінці подає авторів, що боронять інші роки: 21, 25, 26, 28, 31, 32, 34 і 35.

Щоби знайти роки, в яких 14 або 15 Нізана припадав на п'ятницю, треба розв'язати дві річи; 1) спосіб, яким Жиди за часів Христа опреділювали місяці і дні (арт. 5); 2) в який спосіб можна обчислити тепер початок років і місяців, які Жиди тоді опреділювали на основи обсервації нового місяця (арт. 6). В дальшій арт. (7) при помочі астрономічних обчислень виключаються роки, в яких ані 14 ані 15 Нізана не могли випасти на п'ятницю. Правдоподібність мають за собою тільки роки 30 і 33.

Тому в арт. 8 подаються рації *pro* і *contra* року 33, рації *contra* і *pro* за 30 роком. Ці рації для обох гіпотез є взяті з авторів старинних і новіших, з археології і астрономії, з історії і екзегези, всеж таки шан. автор доходить до висновку, що ні одна з цих двох гіпотез не має певности, хоч радше признав би „більшість“ голосів рокові 30 (тридцятому, ст. 215).

В останнім (9) арт. розбирає коротко чотири системи, які визначають день смерті на 14 згл. 15 Нізана і боронять тзв. систему *anticipationis*, після котрої Христос спожив пасхального агня 13 Нізана, а синедристи остали при 14 Нізана.

При кінці праці подані 3 індекси: цитованих місць св. Письма, авторів і індекс річевий.

Як це видно з повищого огляду, автор є дуже обережний в оцінці поодиноких системів, гіпотез та їх доказів. Він холодно і спокійно, при тім прекрасною і легкою латинною ставить біля себе поодинокі гіпотези, разом з їх доказами за і проти. Після нього це одинока дорога до їх розв'язки, будучи переконаним

(стор. IV), що він контроверзій не розв'язав. Стиль автора легкий, ясний і ядерний. Найцінніше в цій книжці є те, що в ній є подана для кожної квестії преобильна бібліографія. Шан. Професор дав для катол. науки справді дуже солідний підручник.

I. Ч.

Związek polskiej inteligencji katolickiej — Ankieta w sprawie projektu prawa małżeńskiego, uchwalonego przez K. K., Люблин 1932, 8^o, ст. 53.

Проект супружого права ухвалений польською комісією кодифікаційною 28 травня 1929, а опублікований 1931 р. викликав живу дискусію серед католиків, бо проєктовані приписи того ж права йшли цілковито в розріз з канонічними приписами супружого права, а передусім у квестії форми заключення супружа, супружого узла та судової юдикатури в супружних квестіях. Що до форми заключення супружа проєкт (в арт. 25) допускає заключення супружа перед душпастирем, але вінчання в церкві зводить до порожньої формальности, не признаючи йому правних наслідків перед державою, якщо передше не полагоджено передвступних чинностей перед цивільним урядником, а по заключенні супружа в церкві не предложено впродовж 3 днів протоколу до цивільного уряду в ціли виготовлення акту супружа (пор. арт. 26). У квестії супружого узла проєкт (арт. 77—79) переводить засаду розривности супружа; в квестії судової юдикатури проєкт (арт. 81) переводить засаду, що цивільний суд є компетентний рішати всі спірні супружі справи, отже уневажнення та розводи католицьких супруж. Повстала вже ціла література, що висвітлює ворожі для католицької Церкви тенденції проєкту. Той проєкт був обговорюваний теж на сторінках „Богословії“ (том X, ст. 27 — 37).

В обговорюваній брошурі поміщено відповіді визначних польських учених та діячів на анкету, в якій головним питанням було: чи засади, що на них спірається проєкт є справедливі, здорові та згідні з переконаннями та звичаями польської суспільности; який вплив буде мати проєкт на моральне, народне і державне життя Польщі та на правне почуття громадян, як щоб він стався правом? В анкеті взяли участь: проф. львів. унів. Освальд Бальцер, проф. львів. унів. Лев Пінінський, б. львів. воєвода Петро Дунін-Борковський, проф. львів. унів. Др. Едвард Дубанович, проф. варшав. унів. Оскар Галєцький, проф. львів. політехн. та сенатор Др. М. Тулліє, предс. управи об'єднаних товариств родичів в Польщі Йосиф Яноша Бзовський, проф. львів. політехн. та сенатор Стефан Брила, суддя Йосиф Буяльський, проф. львів. унів. та сенатор Станислав Гломбінський, проф. львів. унів. Др. Юліян Макаревич. Їх відповіді поміщено в рецензованій брошурі. Всі вони дали негативну відповідь на головне питання анкети себто, що проєкт супружого права спірається на несправедливих, нездорових та незгідних з переконаннями і звичаями польської суспільности засадах, та що вплив його був би шкідливим для морального, народного та державного життя Польщі і некорисним для правного почуття громадян, якщо б він став правом. На особливу увагу заслугують статті професорів Бальцера, Пінінського, Тулліє, Макаревича. Погляд проф. Пінінського, — що ліпше є застерегти для держави судову юдикатуру в рішеннях про важність або неважність супружа (ст. 16), хоч би державна судова юдикатура при католицьких супружах була виконувана згідно з приписами канонічного права, — є для Церкви неприемливий, бо ніяк не можна

признати світській владі права рішати в справах Св. Тайн, з яких одною є супруже. — Проф. Пінінський означає цивільні вінчання, приписані проектом супружного права, терміном „факультативні“, хоч для них з огляду на цілість постанов того проекту, а навіть з огляду на сам арт. 25, 26 радше підходить поняття облігаторійних цивільних шлюбів. Під поняття факультативних цивільних шлюбів підходять цивільні шлюби тоді, коли цивільний закон лише нареченим свободу або заключити супруже перед душпастирем згідно з церковними приписами і світським законом або перед цивільним урядником після приписів світського закону¹⁾. Два елементи складаються на поняття факультативних цивільних шлюбів: свобода вибору церковної або цивільної форми вінчання, та пошановання обов'язуючого церковного права. При шлюбах, приписаних в арт. 25 і 26 проекту, толерується вправді вінчання наречених в церкві, але натомість цілком злегковажено приписи церковного права, бо вінчання в церкві в яркім противенстві до церковного права, позбавлено всякого правного значіння, якщо не полагоджено передвступних формальностей перед цивільним урядником (арт. 25). Пошановання приписів церковного права є дуже важним складовим елементом поняття „факультативні шлюби цивільні“. Супроти цього приписані проектом шлюби підходять радше під поняття облігаторійних шлюбів цивільних, хоч треба признати, що артикули проекту в справі шлюбів так зручно устилізовано, що допускають сумнів щодо їх означення.

Цінною є стаття проф. Макаревича. Проф. Макаревич на основі урядової статистики з 1927 та 1928 рр. виказує, що супружа в Польщі мають тенденцію релігійної ендогамії, що супружа мішані т. є заключувані між нареченими різних віросповідань а навіть різних обрядів одного і того самого віросповідання належать до рідкостей; що релігійні супружа були досі правилом у Польщі; що чотири п'ятих усіх супруж, заключуваних у Польщі є католицькими супружами; що супроти того справедливість вимагає, щоби побажання і вимоги чотирьох п'ятих частей населення Польщі т. є католиків були належно пошановані в проєктованім супружнім праві та щоби їх вимоги та віросповідні приписи не легковажено та ненарушувано в користь незначної частини населення ввводженням засадничої форми цивільних супруж.

Ціла брошура є добрим причинком до висвітлення ворожих католицькій Церкві тенденцій польського проекту супружного права.

Л. Г.

¹⁾ Pop. Wernz-Vidal, lus matrimoniale. Romae 1928, нота 583, 584. Vering, Lehrbuch des Kath. orient. u. protestant. Kirchenrechts. Freiburg in Br. 1893 ст. 875, § 229. Cappello, De matrimonio. Romae 1927, ст. 782, нота 733. М а с с ю х, Церковне право супруже. Переишль 1910, ст. 57.

Всячина — хроніка

(Varla — chronica)

Біблійний Тиждень. На Бібл. Інституті в Римі відбувся в днях 25—30 вересня ц. р. черговий зїзд італійських семинарицьких професорів св. Письма. Такі зїзди відбуваються кожного року — від 1930 почавши — звичайно в останнім тижні вересня під назвою „Біблійного Тижня“ (Settimana biblica). Отже це вже IV з ряду такої зїзд. Всіх учасників-професорів було 42, крім кількох професорів Бібл. Інституту й інших гостей, м. і. кількох священників-студентів Бібл. Інституту.

Зїзд відкрив о. Беа, Ректор Бібл. Інст. і віддав провід О. Ваккарому, Ч. І., професорові Бібл. Інст.

Кожнього дня відбулося 3 відчити: 2 рано і 1 попол. Звичайно президія намічає згори точно означений предмет рефератів. Минулого року напр. предметом відчитів була інспірація св. Письма. Цього року — з огляду на ювілейний рік Спасення роду людського — вибрано як центральну тему: таїнство Спасення в св. Письмі.

Відповідно до того були дібрані поодинокі реферати, зі слідуючими темами:

Понеділок: 1) Найновіші студії про відношення Юдаїзму і Християнства (о. Вітті, проф. Бібл. І.); 2) Поняття Спасення в псалмах.

Вівторок: 1) Священничий Уряд І. Христа (о. Вітті); 2) „Ut quid dereliquisti me“; 3) Найновіші праці над піснями про „раба Божого“ (Ваккарі).

Середа: 1) Процес Ісуса і модерна критика; 2) „Форма“ в оповіданню про страсти; 3) Терпіння „раба Божого“.

Четвер: 1) Псалом (пс. 16 євр.) Про Воскресення (Ваккарі); 2) Воскресення Ісуса в апостольській проповіді (Вітті); 3) Поняття Спасення в бесідах і листах св. Петра.

П'ятниця: 1) Останні критичні огляди і останні студії над Воскресенням Ісуса (Вітті); 2) Поняття Церкви в листі до Євреїв; 3) Сотеріологія в псалмах Соломона.

Субота: Природа, мотив, ціль упокорення (exinanitio) Христа (до Филип. 2, 5—II).

Всі реферати і диспути відбувалися в італійській мові. По рефератах обговорювано різні труднощі, що відносилися до предмету даного реферату, а в годинах вільних уряджувано свободні балачки на актуальні теми, звязані з біблійною дисципліною.

Раз відбувся надпрограмовий виклад зі світляними образами проф. Körrpel-a про роскопки в Teleilath-Ghassul. Обговорювано також справу власного італ. бібл. журналу.

Велику вагу до „Бібл. Тижня“ привязує св. Отець Пій XI та кард. Біслеті, Префект св. Конгрегації для Студій і Семинарій.

Учасники Тижня якраз завдяки того роду зїздам уявляють собою до певної міри вже щось зорганізованого. Вони, розсіяні по різних Семинаріях цілої Італії, не тільки теоретично позанкомлюються докладніше з деякими більше актуальними питаннями з області біблістики, але також взаїмно пізнаються, мають нагоду порадитися, поділитися своїми досвідами і т. п.

Взагалі в Італії твориться центр біблійних наук, вже хочби з огляду на осідок в Римі Папського Біблійного Інституту і його бібліотеки, яка представляє собою в своїм роді unicum.

Дотеперішні осяги, напрямні та пляни кодифікаційної комісії для східного церковного права. 2 грудня 1929 р. Папа Пій XI покликав до життя Комісію Кардиналів для підготовчих студій до кодифікації східнього церковного права. В залежності від Комісії Кардиналів створено дві помічні комісії, а то: комісію для призьбирання джерел східнього церковного права та комісію редакції тексту кодексу. В їх склад увійшли, як консультори, відпоручники партикулярних східніх Церков, чотири визначні каноністи латинського обряду, що є консульторами Св. Конгрегації для Східної Церкви, та іменовані Комісією Кардиналів консультори споміж знавців Сходу. Вже минає 4 роки праці кодифікаційної комісії. Не диво, що провід комісії уважав за відповідне предложити плян на майбутнє на авдієнції у Святішого Отця.

„Осерваторе Романо“, ч. 164 з 15 липня ц. р. приніс вістку, що Св. Отець прийняв на спільнім послуханню всіх членів і консульторів кодифікаційної комісії. В імені комісії виголосив промову до Св. Отця секретар Конгрегації для Східної Церкви, кардинал Сінчеро, здаючи звіт з осягів дотеперішньої праві. Комісія впродовж чотирьох літ відбула 100 засідань, зробила вже більше, як половину цілої предвидженої праці (майже вповні викінчено працю над третьою книгою „про річи“ (de rebus), аж до супружого права), видала досі 10 обемистих томів джерел східнього церковного права. Та всеж до викінчення цілої праці кодифікаційної комісії ще далеко. Мається ще видати 3 томи джерел схід. церк. права, з яких один том, як XI з черги мається присвятити церковному праву у Українців. Остається до зредагування друга половина кодексу. Зредагований проєкт кодексу сх. церк. права розіщлеться до Східніх Патріярхів, Митрополитів та Епископів, щоби вони поробили свої завваги. Кінцевою працею буде перегляд цілого матеріялу і заміток, щоби належно підчеркнути ріжниці в східніх дисциплінах, бодай у найважлишому, та підібрання такого розподілення матеріялу і такої форми, щоби відповідали духові східніх Церков.

Поверховний погляд на досі довершену працю — говорив Кардинал — міг би спокусити до вислову, що це латинський

кодекс примінений до Орієнталів. Та хто так говорив би поповнив би похибку. В дотеперішнім пляні праці комісії було головним завданням прибирати потрібний матеріал до кодексу східного церковного права. Розклад матеріалу і форма кодексу будуть суттєво орієнтальними, бо треба довершити таку кодифікацію, щоби була пригожа для Орієнталів, яка причинялася б до розвою Східніх Церков, яка підносила б Східну Церкву до тої величі, що її вона мала вперших десятиох століттях.

Святіший Отець з вдовolenням прийняв до відома звіт кардинала Сінчера з осягів кодифікаційної комісії, висловив своє признання за ревну працю предсідникові кодифікаційної комісії, кардиналові П. Гаспаррі, секретареві Сх. Конг. карл. Сінчеро та цілій комісії за дотеперішні успіхи праці. Врешті Святіший Отець підчеркнув, що законів не можна творити без народів, не можна легковажити вимог народів, а навпаки треба з ними числитися та їх брати під розвагу. З вдовolenням відмітив Святіший Отець, що засада, щоби при творенні законів числитися з вимогами народу чи народів, для яких вони видаються, є золотими буквами записана в праці кодифікаційної східної комісії. При кінці уділив Святіший Отець Апостольського Благословення для всіх співробітників кодифікаційної комісії і їх праці.

Осяги дотеперішньої майже чотирилітньої праці кодифікаційної комісії, як це видно зі слів кардинала Сінчера, значні. Праця комісії ведена в східньому дусі, розподілення матеріалу опрацьовуваного кодексу і його форма мають бути такі, щоби якнайбільше відповідали східньому духові. Тому Східні Церкви з радістю і вдячністю приймуть до відома вісти про старання Святішого Отця та труд і змагання кодифікаційної комісії, щоби опрацьований кодекс відповідав духові Східніх Церков, та вимогам народів, яким він має служити.

Новий академічний рік 1933/34 почався на Гр. Кат. Богословській Академії 30 вересня ц.р. Торжественну інавгураційну Службу Божу, в наміренню призвання помочі Св. Духа для праць Академії, її О. О. і Панів Професорів та слухачів, відправив 1 жовтня ц. р. Магніфіценція Ректор Академії, о. Др. Йосиф Сліпий у приявности членів Професорського Збору, слухачів, та запрошених гостей, між якими завважено з чужинців Впр. О. Бауера, Ч. Св. В. Ректора Дух. Семинарії в Монахії.

В цему році вписалося на теологічний та філософічний виділі поверх 300 слухачів, не лише з усіх трьох єпархій Галицької Провінції, але також з інших земель, на яких живуть греко-католики.

Деканом Теологічного Виділу вибрано поновно на 1933/34 акад. рік о. Проф. Др. Тита Мишковського, а продеканом о. Проф. Др. Ярослава Левицького. Деканом Філософічного Виділу остається і на цей рік о. Ректор Др. Йосиф Сліпий.

Богословське Наукове Т-во (Societas Theologica)



О. Др. Іван Фіголь.

(Слово о. Ректора Д-ра Йосифа Сліпого над могилою).

Приходиться мені над могилою Учителя краснорічivosti сказати некраснорічиву бесіду. Бо якжеж можна висилюватися на вимовні слова, вбирати в гарну форму думку, коли біль стискає грудь, язик відмовлює послуху, а уста німіють на вид домовини Того, що ще вчора в силі віку, з кремезним здоров'ям, як Самсон серед розгару праці нагло залишив свої життєві завдання і замовк на віки. Та ум і серце не погоджуються з цим. Прямо вірити не хочеться... Але дійсности не перемудруєш, а втрати краснорічivosti не заступиш. Не помогли ні дбайливість дружини, ні ревна любов дітей, не вдіяли теж ніщо лікарські зусилля. Грізна смерть не дала вблагатися і треба таки хоч-не-хоч і рад-не-рад склонити голову перед її маєстатом і віддати їй Отсего, кого вибрала собі. І отсе ми принесли до гробу данину їй. Та чи все вона забирає нам і чи все землі ми віддаємо? Ні!

Часто життя людини порівнують до лету птиці, за якою зникає у воздуху слід, подібно як той човен, що перепливе по воді, лиш на хвилину заворушивши її плесо. Та в приміненні до покійного о. Д-ра Івана Фіголя таке порівнання слабке, а навіть кривдить Його, бо не відповідає дійсности. Радше Його життя нагадує нам рільника, що в поті чола зорав свою ниву, обробив її старанно та совісно.

Покійний уродився на Книгинині, передмістю Станиславова, дня 4 травня 1881 р., гімназійну науку скінчив в Станиславові, а теологічні студії у Львові й Відні, де досягнув докторат в 1908 р. Висвячений в 1905 р. обняв сотрудництво в Ляцькім шляхоцькім і Коломиї, відтак працював через 21 літ як катихит в Коломиї, Станиславові й у Львові, організуючи передусім між молоддю Марійські Дружини.

До Львова прийшов 1929 р. на прохання Академії у Впреосв. Митрополита і обняв виклади гомілетики. Хоч коротко працював на Академії, бо лише чотири роки, то всеж таки мав

великі успіхи. Його завдання було не легке вивчити молодих кандидатів вміло, з проняттям і в захоплюючий спосіб представити слухачам науку Христа. Навчити студентів вдуматися в чар Христового слова і старатися наслідувати Його, вимагає святого життя, всестороннього знання і невсипущої праці. Сим якраз відзначався покійний о. Доктор і свій обов'язок сповнив як слід. З його школи вийшло півтора сотні молодих проповідників, пронятих засадами Покійного, що свідомі ваги стали гідно голосити Божу науку.

Звізда від зізди „разнствуєт славою“ каже св. Павло, так і чоловік різниться один від одного чеснотами й дарами. О. Др. Фіголь як священник був гідним єресм, залюбленим у своє покликання і цілим серцем йому відданим. Точний у своїх учительських обов'язках, серйозний і дуже працюючий. Мав Він від Бога один рідкий дар, якого не стрічаємо легко, а саме вмів у своїх викладах, промовах і проповідях часто й без надуми наводити прегарні, дссадні приклади точнісінько взяті зі життя. Мимохідь здавалося нам нераз, що ми стрічалися уже з наведеною ним подією чи то в селянській хаті, чи на ринку в місті, будьто в товариській розмові. І се якраз робило Його виклади дуже займавими й притягаючими.

Та не лише вчив Він теорії вимови! Він сам виголошував також пламенні проповіді, що срібним гомоном вивповнювали Божі храми. Оттак Його слова, неначе відгомін, лунають ще в наших семинарських храмі, котиться грімкий Його голос і доходить до наших ушей... Та ні, Він вже більше не промовить до нас. Ся остання думка морозить наше серце і гне нашу голову до землі.

Прескофна дружино, заплакані діти, засмучена рідне, як щирий і важкий ваш біль, такий і нашої *Almae Matris* Богословського Наукового Товариства, якого Членом був Покійний від 1925 року, як також Членом Контрольної Комісії тогож Товариства. Великі надії покладали ви на свого Батька, не менші покладала на Нього й Духовна Академія. Він виготовив серед многих занять вже навіть габілітаційну працю „Про шкільні екзорти“, щоби стабілізуватися на Академії. Та Божа воля інша. Одначе вона не може нас засмучувати й прибивати, хоч четверта це могила, яку сипле вже Академія за час свого пятиліття. Тіло Покійного, що вростає в землю, прикрите сею могилою, свідчитиме про працю, яку виконала Академія серед українського народу, а для вас, рідне, буде свідком вашого праведного життя, яке ви вели під проводом побожного Батька, життя, яке відоме всім вірним і є для них зразком. А свята душа Покійника заступиться за нами перед Богом в наших журбах і трудах і вимолюватиме благословення для нас на дальшу путь життя. Покійний стане нашою славою серед людей, а перед Богом певним заступником. Це єдина радісна думка і вираз підйому, якими прощаємося нині з Покійником¹⁾.

¹⁾ З письменської спадщини Покійника треба назвати: *Екзорти на неділі і свята шкільного року*. Накладом автора. Часть I. Львів 1928. Ст. 152. 8°. Часть II. Львів 1929. Ст. 193. 8°. Оцінки в „Богословії“. Проповіді в „Ниві“. Рукописи в посмертній теці.

Короткий огляд наукової діяльності бл. п. о. Мітрата Олександра Лешковича-Бачинського, якого ми з технічних зглядів не були в спроможі помістити в попередньому випуску „Богословія“, представляється у хронологічному порядку ось так:

1. Службникъ святительскій, изданъ трудомъ и издержками Іерея А. Б. Львѡвъ 1886 р. ст. 172.

2. Короткій викладъ Богословія догматичного основного и частного изъ знаменитшихъ авторѡвъ, уложивъ... Львѡвъ 1898 р. ст. 706.

3. Короткій викладъ католицкого Богословія морольного (Етики католицкою), уложивъ... Львѡвъ 1899 р. ст. 800.

4. Право церковне, уложивъ... Львѡвъ 1900 р. ст. 766.

5. Богословіе пастирске, уложивъ... Львѡвъ 1902 р. ст. 1064.

6. Святе Письмо Старого и Нового Завѣта (з поясненнями Д-ра Івана Бартошевського), видав... від 1900 — 1908 р. VII тт.

7. Практичний провѡдникъ для священикѡвъ, уложивъ... Львѡвъ 1901 р. ст. 844.

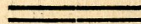
8. Псалтирь въ язицѣ церковно-словенскомъ съ переводомъ на языкъ народно-рускій, написаль... Львѡвъ 1903 р. ст. 285.

9. Новый Завѣтъ Господа нашого Іисуса Христа въ язицѣ церковно-словенскомъ съ переводомъ на языкъ народно-рускій, написаль... Львѡвъ 1903 р. ст. 992.

10. Конкордат заключений між Апостольською Столицею а президентом Річипосполитої польської для 10 лютого 1925 р., ратифікований польським соймом і обовязуючий з днем 2 серпня 1925 р., виготовив... Львів 1925 р. ст. 54.

Крім того співпрацював в редакції „Руского Сіону“ від 1877 — 1885 р.

В рукописах залишився єще переклад кодексу церковного права.



Книжки й часописи

(I Libri et II ephemerides)

I

За зеднання св. Божих церков. (Підстави до зеднання церкви східної з західною). Українська Бібліотека Церковного Зеднання ч. 2. Видавництво протоєрея П. Табінського. Кремянець на Волині 1933. Ст. 19. 8°.

За українську православну церкву. (Збірник статей). Українська Бібліотека Церковного зеднання ч. 1. Видавництво протоєрея П. Табінського. Кремянець на Волині 1933. Ст. 23. 8°.

Св. Письмо Старого Завіту. Том I. Переклад о. Др. Левицького Ярослава. Львів 1933. Накладом автора. Ст. 628 + XXIII. 16°.

Устав богослужень на церковний рік 1934 (звичайний). Львів 1933. Накладом „Власної Допомоги“. Ст. 135. 16°.

Борщак Ілько — Мартель Рене: Іван Мазепа, життя й пориви великого гетьмана. Авторизований переклад і передмова Рудницького Михайла. Львів 1933. Накладом „Червоної Калини“. Ст. IX + 179. 8°.

Кобець О.: Над безоднею, хроніка великої драми. ч. I: На передодні, ч. II: Земля дрижить, ч. III: Печло. Львів 1933. Накладом видавництва „Родина“. Ст. 112 + 100 + 247. 12°.

Короленко Володимир: Серед лихих людей, переклав з російського Роман Т. Винницький. Львів 1933. Накладом видавництва „Родина“. Ст. 97. 12°.

***) Леляскій Б. Н.: Релігійозная полемика съ коммунистами въ XVI-томъ вѣкѣ.** Варшава 1933. Синодальная Типографія. Ст. 32. 12° 1).

Лихарева Софія: Духовныя упражненія св. Игнатія Лойолы. Краков 1933. Изданіе Общества Іисусова Восточнаго Обряда. Ст. 167. 16°.

Падох Ярослав Мр: Новий закон про товариства. Стрий 1933. Накладом Союзу Кооператив в Стрії. Ст. 92. 16°.

Пушкаф Микола Др.: Наймолодша паляталізація шелестівок в українській мові. Варшава 1933. Праці Українського Наукового Інституту. Том X. Ст. 95. 8°.

Сліпий Йосиф Др.: Греко-католицька Богословська Академія і її Статути. Львів 1933. Друге доповнене видання. Ст. 32. 8°.

Шільген Г.: Ти й вона. З німецького оригіналу переклав Лімниченко Василь. Львів 1933. Накладом Марійського Товариства Молоді. Ст. 120. 12°.

1) Книжки й часописи зазначені зізвдкою є некатол. теол. видання.

Almanach du Pèlerin de 1934. Paris 1933. Maison de la Bonne Presse
Ст. 128. 8°.

Der grosse Herder Nachschlagewerk für Wissen und Leben. Freiburg
im Breisgau 1933. Sechster Band. Herder Co. Verlagsbuchhandlung. Ст. 1726. 8°.

Les Grands Jours de la Rédemption. Paris-8° 1933. Maison de la Bonne
Presse. Ст. 125. 8°.

Maison franco-japonaise. Tokyo 1933. Ст. 40. 12°.

Mon Almanach pour l'année 1934. Paris 1933. Maison de la Bonne Presse.
Ст. 96. 16°.

**Ordo divini officii recitandi sacrique peragendi iuxta Kalendarium
Universalis Ecclesiae pro anno Domini 1934.** Roma 1933. Libreria Vaticana
Città del Vaticano. Ст. 159. 16°.

**Pamiętnik III-ej Konferencji Kapłańskiej w sprawie unji kościelnej
w Pińsku.** Pińsk 1933. Wydawnictwa Wydziału Obrządku Wschodniego Pińskiej Kurji
Biskupiej. № 4. Ст. 143. 8°.

Un Saint pour chaque jour du mois. Juillet. Paris-8° 1933. Maison de la
Bonne Presse. Ст. 248. 12°.

Un Saint pour chaque jour du mois. Juin. Paris-8° 1933. Maison de la
Bonne Presse. Ст. 240. 12°.

Bertram Kardinal: Charismen priesterlicher Gewinnung und Arbeit.
Freiburg im Breisgau 1931. Herder Co. Verlagsbuchhandlung. Ст. 196. 8°.

Bohler L.: Notes et Souvenirs de Soeur Marie de Bon-Secours. Paris-VIe
1932. P. Téqui, Libraire éditeur. Ст. 74. 32°.

Dargaud J.: Au Coeur de Jésus agonisant. Paris 1932. Pierre Téqui, Lib-
raire-éditeur. Ст. 163. 16°.

L'Ermite Pierre: Pas de prêtre entre toi et moi.. Maison de la Bonne
Presse 5, rue Bayard. Paris-8° 1933. Ст. 119. 8°.

**Fic Urban Atanazy K's. Dr.: Syjon miasto Dawidowe w świetle tek-
stów i wykopalisk.** (Studjum archeologiczno-biblijne). Wydawnictwo OO. Domini-
kanów. Lwów 1933. Ст. 212. 8°.

Gaell René: Celle qui Ressuscita. Paris-VIe 1932. Pierre Téqui, Libraire-
éditeur. Ст. 241. 16°.

Gerest Régis G.: „Veritas“. La Vie chretienne raisonnée et méditée. Par-
is-VI° 1933. P. Lethielleux, Libraire-Editeur. F. 3. Ст. 490 + 287. 12°.

Halban Leon: Zanik supremacji państwa nad kościołem w Niemczech
Pamiętnik Historyczno-Prawny. T. XII. Z. 1. Lwów 1933. Ст. 57. 8°.

**Innerkofler Adolf: Der erschlagene Heilige zu St. Barbara in der
Postgasse.** Wien 1933. St. Josaphat-Verein, Glaubnswerk für die Wiederverein-
igung der orientaischen Christen mit Rom. Ст. 63. 16°.

**Kortleitner Franciscus Xav.: Aegyptiorum auctoritas quantum ad
Israelitarum instituta sacra pertinuerit.** Oeniponte 1933. Commentationes bib-
licae. T. VIII. Typis F. Rauch. Ст. 84. 8°.

**Kortleitner Franciscus Xav.: Formae cultus Mosaici cum ceteris reli-
gionibus orientis antiqui comparatae.** Editio tertia. Oeniponte 1933. Libraria
societatis Maria-nae-Vereinsbuchhandlung. Ст. 432. 8°.

Lambry Robert: Le langage des lignes. Paris-8° 1933. Maison de la Bonne
Presse. Ст. 126. 8°.

Lusseau et Collomb: Manuel d'études bibliques. Paris-VI^o 1932. P. Tèqui, Libraire éditeur. Ст. 889. 8^o.

Marquart Jakob P.: Die Frau in Schantung. Tsingtau 1932. Verlag der Missionsdruckerei Tsingtau. Ст. 93. 8^o.

Meynard André-Marie Fr.: Catéchisme de la vie chrétienne intérieure et religieuse Paris 1933. P. Lethielbeux, Libraire-Éditeur. Ст. 296. 16^o.

Moenner Ch.: Autour du Clocher. Paris-VI^e 1932. P. Tèqui, Éditeur. Ст. 278. 8^o.

Onatsky E.: Residui di cosmogonie antiche nel folklore Ucraino. Roma 1932 Instituto per l'Europa Orientale. Ст. 29. 8^o.

Pontifica Universitas Gregoriana: Liber Annuae seu Rerum et personarum designatio in eante anno 1933 ab instituta Universitate anno CCCLXXIX. Romae 1933, Ex Schola Typographica „Pio X.“ Ст. 431. 8^o.

S. Congregazione Orientale: Codificazione canonica orientale. Fonti. Fasc. VI. Testi di diritto antichi riguardanti gli Etiopi. Roma 1932. Tipografia Poliglotta Vaticana.

Sadok Maczkowiak Wacław Dr.: Die ethische Beurteilung der Notlüge in der altheidnischen, patristischen, scholastischen und neueren Zeit. Żółkiew 1933. Nakładem Konwentu OO. Dominikanów w Żółkwi. Ст. 168. 8^o.

Schmaus Michael: S. Aurelii Augustini Episcopi Hipponensis De beata vita liber. Florilegium Patristicum. Fasc. 27. Peter Hanstein, Verlagsbuchhandlung. Bonn 1931. Ст. 23. 8^o.

Staffer R. et Rückert A.: Ritus Baptismi et Missae, quem descripsit Theodorus ep. Mopsuestenus. Opuscula et textus historiam Ecclesiae efusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series liturgica. Fasc. II. Monasterii 1933. Ст. 44. 16^o.

Tabiński Piotr Ks.: Akcja unijna a krytyka polska. Nakładem autora. Warszawa 1932. Ст. 45. 12^o.

Tisserand Roger: La vie d'un peuple l'Ukraine. Paris 1933. Librairie Orientale et Americaine. Ст. 298. 8^o.

Živković Andrija Dr.: Eugenika i moral. Zagreb 1933. Tisak Nadbiskupe Tiskare. Ст. 80. 8^o.

II.

Благовѣсть. Paris-III (10, Avenue de la Soeur-Rosalie).

1933. № 9. А nos lecteurs. Святой Годъ. *Г. Беннигсенъ:* Упрекъ не по адресу. *А. Сисягинъ:* Наталія Григорьевна Нарышкина, изъ дочерей милосердія св. Викентія де Поль. *Ів. Бокъ:* Русско-Ватиканскія отношенія во время войны. *Г. Беннигсенъ:* Уставовленія церковнаго общенія между Англичанами і Старо-каголиками, *Ю. М.:* О настрѣніяхъ русской молодежи. Хроніка, ітд.

Дзвони. Ль вів (Японська 7).

1933. ч. 5. *Н Чужа:* „Мерзость Сенахерибова“. *Ю. Заєр:* Самко Птах. *М. Добрянський:* Україна і Польща. *В. Мироніельський:* У. Кравченко. *Др. В. Левіцький:* Ріхард Вагнер. *П. Б.:* „Вістник“ і ідеологія Д. Донцова. *П. Йордан:* Квантова механіка та основні проблеми біології і психології. *Пробф. О. Мицюк:* Т. Р. Рильський як хлопоман і економіст. *Х.:* Галичина піємонтом. Рецензії. Хроніка, ітд.

1933. ч. 6—7. *У. Кравченки:* Поклін. *Кидмир:* Зі спогадів. *В. Лімниченко:* Моїй доні. *Джеймс Джойс:* Евелін Я. *Баркас:* Слів голубих... *Ю. Заєр:* Самко Птах. *У. Самчук:* Волинь. *С. Саламон:* Свята іконо. *Х.:* Хвилича задуми. *Роман Метик:* Мое знаомство і переписка з В. К. Липинським. *Вол. Залоз-*

зецький: Творча сила позитивних ідей, *Р. Монцібович*: Універсалізм Церкви, нація і всесвітній мир. *П. Б.*: „Вістник“ й ідеологія Дм. Донцова. Рецензії. Хроніка, ітд.

1933. ч. 8—9. *Редакція*: На загрожені позиції. *Богдан Ленкий*: Не дотримо рач. На Спаса в Розі. *У. Кравченко*: Ти питаєш. *І. Марків*: Контрасти. *Р. Завадович*: Сотворення думки. *У. Самчук*: Волинь. *З. Вендриховський*: Сумерк матеріалізму. *Мр. П. Ісайв*: За уздорозлення людства. *о. Т. Жевуський*: Начерк відродження катол. думки. *Др. Б. Кудрик*: Йоганнес Брамс. *С. Лишкевич*: Фільмова продукція і комунізм. *Мр. П. Ісайв*: Серед наукових змагань. *С. Шелухин*: Про Українську Енциклопедію. *В. Зайкин*: Між Візантією й Заходом. Україніка, ітд.

1933. ч. 10. *Редакція*: Гамлети чи конквістадори. *о. Лімниченко*: Над твоім кволим духом; Товчол *Бсгдан Ленкий*: Тиха ніч. *О. К. Лінкольні*: Подружжя. *Вега*: Херсон. *Я. Сірецький*: Тризна (з приволу голодової смерти на Великій Україні). *Я. Беркас*: Куди тепер мені. *У. Самчук*: Волинь. *В. Залозецький*: Криза молодого покоління. Католицька Церква в Німеччині і гітлеризм. *С. Шелухин*: Про конезну потребу нових поясень „Коззая“. *Др. Б. Кудрик*: Йоганнес Брамс (в сотні роковини уродин). *М. Чубатий*: VII Міжнар. Конгрес істориків та українці. *І. Раковський*: Ще про Укр. Заг. Енциклопедію (спросовання на статтю С. Шелухина). *С. Шелухин*: Слова і факти (віповідь на стростов. І. Раковського в риз з „Post scriptum“ Редакції). *В. Зайкин*: † Олександр Спіцен (1858—1931). Хроніка, рецензії, і т. д.

Добрий Пастир. Станиславів (Липова 11).

1933. ч. 2. Основні думки промови Св. Отця Пія XI на Консистоїї дня 13 березня 1933 р. *О. Теодозій Галушинський, ЧСВВ.*: Апостольські покликання в евангеліях. *о. О. Орський*: Корпораційний устрій у світлі Енцикліки Пія XI „*Qua dragesimo anno*“. *В. Д.*: Статистика ка олицького Сходу. На вибрані теми: Дух жертви в життю священика. *о. Л. Бурнадз*: Як вести боротьбу з сектанством. Душпастирські питання і випадки. Церковний огляд і т. д.

Душпастир. Ужгород (Епархіяльна Касса).

1933. ч. 3—4. *о. Д. Попович*: Тепершній святий гоць. Торжественна Річь Его Святїйшества Пія XI. *Юїорь*: Хронологія Страстей Господа Н. І. Христа. Урядова часть і т. д.

1933. ч. 5—6. *Нето*: Библійская хроника. *Пресвитерь*: Обряды отъ Бога? *Юїорь*: Хронологія Страстей Господа Н. І. Христа. *Др. А. Немц*: Поклонь Папскихъ Дѣлъ Розширення Вѣры Святїйшому Отцу. Урядова часть і т. д.

1933. ч. 7—8. Encyclica „*Dlectissima Hispania*“. *Пресвитерь Грекусь*: О канонизації святыхъ въ греческо-русской Церкви. *Пресвитерь Эводоть*: Мысли о проповѣди. Урядова часть і т. д.

*) Духовна Стража. Краљевина Југославија.

1933. Број 2. О Светом Духу и Цркви. Тумаченье посланице св. ап. Павла Колошанима. *О. Јован Сергїев-Кронштатски*: Мисли о Божанству. *Др. Б. Јанкулов*: Атос и наша средньекововна верска култура, *Архимандрит Стефан*: Покаяна година — хришћанска основа. Борба противу поквереног духа времена. Из старих манастирска записника. Из монашке ђелије. Белишке. Преглед црквеног и манастирскаго живота і т. д.

1933. Број 3. Тумаченье посланице Св. Апостола Павла Колошанима, *Л. Миркович*: Кратка поука. Сабоз светог Архангела Гаврила. *Архимандрит Дионисїе Микович*: Митрофан Бан. *Митрофан Матїв*: Прилози за историју Манастира Благовештеня код Старагара Из Пролога. *Архимандрит Стефан*: Jedно актуално и болно питање. *Митрофан Матїв*: Из монашке ђелије. Белишке і т. д.

Життя і Право. Львів (Ринок 43).

1933. ч. 2. *А. Павенцький*: Лупківська справа. На біжучі питання, 70-

ліття нашого товариша адвоката д-ра Е. Петрушевича. Два голоси про десятиліття С. У. А. Б. *Пелехович*: „Кривоприсяга“. З життя нашої адвокатури. Бібліографія, і т. д.

Нива. Львів (Коперника 36).

1933. ч. 5. В гору серця. *Митрополит Андрей*: Літургічні символи Христа. о. др. *Г. Костельник*: Крижівська епархія. о. *Ст. Хабурський*: Діточі садки-захоронки і ми. о. *Н. Павлюк*: Православні Українці на студіях у Львівській Богословській Академії. Всячина, і т. д.

1933. ч. 6—7. 150 літ у Службі Церкві і народови. о. *Н. Павлюк*: Аскеза в світлі християнської філософії. о. *Др. Лев Глинка*: Десятиліття Б. Н. Товариства о. *Др. Г. Костельник*: Найновіша „вчена“ версія про Христове воскресення. о. *В. Навроцький* і о. *В. Кедринський*: Хто є основником Згромадження СС. Служезниці ір. Д. М. о. *Т. Цегельський* і *Й. Ганкевич*: Дещо зі священної традиції. *С. Д.*: Найвисший осяг Українців в Америці. *Х.*: З голосів преси. Всячина, і т. д.

1933. ч. 8. Україна в передсмертних судорогах. *Рауль Плі Т. І.*: Праця Апостола — званням. о. *О. Квіт*: До студій над релігійним вихованням. о. *А. Петрушевич*: Історична розвідка про авторитет, права і привилеї Митрополита в єпархії греко-руської Церкви від її початку аж до наших часів. Що таке Видавничтво „Самоосвіта“. о. *Т. Цегельський*: Дещо зі священної традиції. *М. Бардега*: Як закладати сади та як господарити в нх. *Р. Д.*: Освітня праця студентів богословів. Всячина, і т. д.

1233. ч. 9. о. *Северин Матковський*: Похвала або культ Пресв. Діви Богородиці в гр. кат. Церкві. о. *А. Петрушевич*: Історична розвідка про авторитет, права і привилеї Митрополита в єпархії греко-руської Церкви від її початку аж до наших часів. о. *Др. Лев Глинка*: IV Унійна конференція в Пінську. *Священик*: Ми самі винні трохи, що воно так є. о. *Др. Г. Костельник*: Український переклад єрейського молитвослова. о. *Юліян Дзєрович*: В сти з наших устанів. Всячина і т. д.

Antike und Christentum. Münster i. W.

1932. H. 4. Amor und Christus nach Arnobius dem Jüngeren. Das Segnen der Sinne mit der Eucharistie. Eine altchristliche Kommunionssitte. Das Kultvergehen der Donatisten Lucilla von Karthago. Eine Knaben-Bulla mit Christus-Monogramm auf einer Bronze des Provinzialmuseums in Trier. Der Sinn der s kelen Tätowierung und Brandmarkung in der antiken Kultur. Das Garantiewerk der Bekehrung als Bedingung und Sicherung bei der Annahme zur Taufe. Echo aus Antike und Christentum, etc.

1933 H. 1. Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes und die Fruchtabtreibung in der Bewertung der heidnischen und christlichen Antike. Hakenkreuz und Kreuzern auf dem Mithrasdenkmal von Ghignen. Das Apollobildchen von Delphi als Kriegsmunet des Sulla. Christophoros als Ehrentitel für Martyrer und Heilige im christlichen Altertum, etc.

Biblica. Roma (Piazza Della Pilotta 35).

1933. Fasc. 3. *J. B. Frey*: Le conflit entre le Messianisme de Jesus et le Messianisme des Juifs de son temps. *A. Mallon*: Les fouilles de l'Institut Biblique. *A. Ramirez*: Un texto puntuado y Masora. *F. Fabbi*: La „condiscendenza“ divina nell'ispirazione biblica. *E. F. Sutcliffe* — *A. Vaccari*: De Duobus exemplaribus Sixtinae Bibliorum editionis. Recensiones, etc.

Bogoslovni Vestnik. Ljubjana.

1933. Leto XIII. Zv. III. *Odar*: O časti in dobrem imenu v kánonskem pravu. *Grivec*: Najnovejša srbska protikatoliška polemika. *Snoj*: „Raziskovalci sv. pisma“: Kdo so in k j uče. *Grivec*: Kristus vo zivljenje v novi luči. *Grivec*: Za vzgajo elite. *Ušeničnik*: Izredno sveto leto in velikiji jubilej ob 1500 ietnici našega adrešenja. *F. U.*: Odloki sv. stolice. Slovstvo, etc.

Bogoslowska Smotra. Zagreb.

1933. Broj 3. *Keilbach dr. Vilim*: Divinitas filii eiusque patri subordinatio in Novatian libro de trinitate. *Wagner dr. Vjekoslav*: Povijest Katoličke Crkve u Srbiji u 19. v. *Žuković dr. Nikola*: Sastav Otkrivenja sv. Ivana. Prikazi, izvještaji, bilješke, etc.

Collectanea Theologica. L w ó w (Zygmuntowska 4).

1933. F 1—2. *O. Lohn*: Doctrina Nestorii de mysterio Incarnationis. *Ks. W. Śpikowski*: Polemika św. Ireneusza z Gnostykami. *Ks. J. Nowacki*: Arcybiskup gnieźnieński Janusz i niezny synod prowincjonalny 1253 r. *Ks. Długosz Teofil*: Biskupia visitatio liminum. *Ks. Frank St.*: Cardinalis Joannis Turrecremata Doctrina de notis Ecclesiae. *Ks. Dawid Ptoir*: Przepisy archidiacona krakowskiego Bartłomieja Gądkowskiego. Der armenische Text. Recensiones, etc.

Divus Thomas. P i a z e n z a (Collegio Alberoni).

1933. N. 3. *G. Meersseman*: De S. Alberti Magni postilla inedita super Isaiam. *A. Van Hove*: De motione divina in ordine cum naturali tum supernaturali animadversiones. *A. M. Lammotta*: Quum Jesus Christus emissa voce magna exspiravit „sese vere“ Deum esse ostendit. *E. Nevent*: Formules Augustinienses: La graçe médicinale. *G. F. Rossi*: La „expositio Salutationis Angelicae“ di S. Tommaso d'Aquino. *M. Fatta*: Il „movimento“ in rapporto alle categorie, etc.

Échos d'Orient. P a r i s VIII (Rue Bayard 5).

1933. Nr. 170. *V. Laurent*: La liste épiscopale du Synodon de Monembasie. *V. Grumel*: Le jeûne de l'Assomption dans l'Eglise, grecque. *R. Janin*: Au lendemain de la conquête de Constantinople. *E. Stephanou*: L'Eglise orthodoxe et la primauté romaine au concile d'Ephèse. *M. Th.* — *Disdier*: Bulletin bibliographique de la spiritualité byzantine et néo-grecque. *V. Gregoire*: Les catholiques de rite byzantin en Grèce. Bibliographie, etc.

1933. Nr. 171. *S. Salaville*: il' centenaire de Michel Le Quien. *E. Stephanou*: La „Panoplia contra Schisma graecorum“ de le Quien. *A. Voar*: Note sur la chronologie des patri riches de Constantinople aux IXe et Xe siècles. *V. Grumel*: Les patriarches grecs d'Antioche du nom de Jean. *V. Laurent*: La liste épiscopale du synodicon de Thessalonique. *V. Laurent*: Mélanges de géographie ecclésiastique. *R. Janin*: Monastères byzantins. Bibliographie, etc.

***Elpis.** W a r s z a w a (Zygmuntowska 13).

1933. Z. 1. *Metropolita Djonizy*: Autentyczność dzieł Św. Djonizego Areopagity. *Archimandryta H. Basdekas*: O Tradycji Świętej. *H. Арсеньев*: Изъ книги: Античный миръ і раннее христіанство. *E. Lebediew*: Czy istniał Prezbiter Jan, jako osobistość różna od apóstota Jana, syna Zabedeusza. *B. Кулаковъ*: Гръль и страданія по учению Св. Василия Великаго. *W. Romanowski*: N uka Św. Ireneusza Ljońskiego o Kościele. *A. Łapiński*: Współczesny ruch sekciarski wśród prawosławnego społeczeństwa Polski. Bibliografja, etc.

Ephemerides Liturgicae. R o m a (Via Pompeo Magno 21).

1933. Nr. 2. *E. Donckel*: Sæle sumpto. *J. M. Hanssens*: Le texte du Liber officialis d'Amalaire. *A. Raes*: Le consentement matrimonial dans les rites orientaux. *Ph. Oppenheim*: De Baptismo. Documenta et Commentaria, etc.

1933. Nr. 3. *P. Siffrin*: Das Waldendorffer Kalenderfragment saec. VIII. und die Berliner Blätter eines Sacramentars aus Regensburg. *J. M. Hanssens*: Le texte du Liber officialis d'Amalaire. *A. Raes*: Le consentement matrimonial dans les rites orientaux. Documenta et commentaria, etc.

1933. Nr. 4. *J. M. Hanssens*: Le texte du Liber officialis d'Amalaire. *A. Strittmatter*: Der Barberinum S. Marci of Jacques Goar. *H. Maschek*: Eine metrische Symbolik der Sakralgewänder aus dem XIII. Jahrhundert. Documenta et commentaria, etc.

Estudios Eclesiasticos. Madrid.

1933. *Larranaga V.*: La crisis biblica en el campo católico a fines del siglo XIX. *Alonso M.*: El sacrificio eucaristico, de la ultima cena del Señor segun los teólogos. *Teixidor L.*: Suárez y Santo Tomás. Notas criticas. *Dominguez D.*: Boletin de espiritismo y metapsiquica. Noticias y textos. Bibliografía, etc.

Estudis Franciscans. Barcelona-Sarrià.

1932. Fasc. III-IV. *M. de Mieres*: El prima romà i el Concili d'Efes. *M. Bäuerle a Neukirch*: Doctrina speculativa theologorum recentiorum de sacrosancto Missae sacrificio. *S. d'Algaida*: J. Exemeno, O. M. († 1420). *Fr. d'Anvers*: L'eloqüència de sant Francesc d'Assis. *Nolasc d'El Molar*: Un altre volum d'Eximienis. Revista de revistes, etc.

1933. Fasc. I-II. *P. Miquel d'Esplugues*: Pàgines vives de la nostra història. *Bartomeu M. Xiberto*: El sobrenatural. *Pere Sanahuja Nolasc d'El Molar*: Sermons de sant Vicenç Ferrer. *Remigi de Papiol*: A l'entorn del Missatge Espiritual de Santa Teresa de Jesus Infants. *Ambrós de Saldes*: Documentatio franciscana. *Pere M. Bordoy-Torrenis*: Ultrum immortalitas fuerit naturalis in pratoparentibus nostris. Revista de revistes, etc.

Franziskanische Studien. Münster i W.

1933. H. 2. *Redemptus Mentis*: Ein Missale Romanum von 1481 mit 1481 mit handschriftlichen Zusätzen für die Franziskaner in Polen. *Willibald Kullmann*: Literarisch-freundschaftliche Beziehungen zwischen Marzelliin Molkenbuhr und Anton Joseph Birterim. *Dr. Fidelis Schwendinger*: Ein Augustinianer des XVIII. Jahrhunderts, P. Philibert von Gruber O. F. M.

1933. H. 3. *P. Leo Amorós*: Hugo von Novo Castro O. F. M. und sein Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen. *Dr. P. Johannes Hofer*: Der Hussiten-traktat des heiligen Johannes Kapistran. *Frl. Agnes Bartscherer*: Das letzte Wort zu der Urban-Abern-Frage.

Gregorianum. Roma (Piazza della Pilotta).

1933. Fasc. 2. *P. Hoenen*: De origine primorum principiorum scientiae. *J. de Ghellinck*: L'Étude des Perès de l'Église après quinze siècles: Progrès ou recul? Nouvelles tendances. *I. Salaverri*: La sucesión apostólica en la historia eclesiástica de Eusebio Cesariense. *S. Tromp*: Tractatus S. Roberti Bellarmini juvenis de praedestinatione. *R. Arnou*: Arius et la doctrine des relations trinitaires. Recensiones, etc.

Irénikon. D'Amay-sur-Meuse (Belgique).

1933. Nr. 2. *P. M. Congar*: Ordre et juridiction dans l'Église. *Hiéromoine Pierre*: Notes d'ecclésiologie orthodoxe. *D. T. Belpaire*: L'histoire populaire de Séraphim de Sarov. *D. C. Lialine*: Chronique religieuse russe. Notes et documents: première lettre pascale de Vladimir S. Soloviev. Bibliographie, etc.

1933. Nr. 3. *D. M. Schwarz*: Le chant ecclésiastique byzantin de nos jours. *P. M. Congar*: Ordre et juridiction dans l'Église. *Hiéromoine Pierre*: Notes d'ecclésiologie orthodoxe. *D. C. L.*: Revue des Revues. Bibliographie, etc.

Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven. Breslau (Verlag Priebatsch's Buchhandlung).

1933. H. 1—2. *P. Struve*: Leo Tolstoj. *G. Ostrogorsky*: Das Projekt einer Rangtabelle aus der Zeit des Caren Fedor Alekseevič. *A. Pogodin*: Lermontovs Dämon. *S. Frank*: Puškins geistige Welt. *J. Pflitzner*: Zur deutschslavischen Siedlungsgeschichte Mecklenburgs und Ostholsteins im Mittelalter. Berichtigungen zu der Übersetzung von: „Wojciechowski, Das Ritterrecht in Polen. *V. Seidel*: Die deutsche Besiedlung Schlesiens im Mittelalter als Teil des deutschen Ostzuges. *O. Auhagen*: Die Bilanz des ersten Fünfjahrplanes der Sowjetwirtschaft. Miscellen, etc.

Les Questions Liturgiques et Paroissiales. Louvain (Abbaye du Mont César).

1933. N. 3. *D. P. Symons*: L'histoire de l'ordinaire de la Messe. *D. A. François*: L'initiation à la prière collective. Notes et documents, etc.

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

1933. N. 6. *F. M. Braun*: La Passion de Notre — Seigneur Jesus-Christ, d'après saint Jean. *F. Gemelli*: De l'avortement indirect. *Jean Calès*: L'Agriculture en Palestine. *R. Thibaut*: Le Signe de Jonas. *G. Delannoye*: Pour l'étude dela philosophie allemande contemporaine. Actes du Saint-Siège, etc.

1933. N. 7. *A. Gemelli*: De l'avortement indirect. *A. Vermeersch*: Avortement direct ou indirect. *J. Creusen*: Le voeu du plus parfait. Actes du Saint-Siège. Bibliographie, etc.

Nova Revija vjери i nauci. Makarska.

1933. Br. 3. *Dr. Fr. Krsto Kržanič*: Vitez katoličke kulture. *Fr. Ignacij Radić*: „Stanje općenite krize“, *Dr. Fr. Teofil Harapin*: Kriza civilizacije, etc.

Oriens. Kraków (Kopernika 36).

1933. Z. 3. *Ks. Jan Urban*: My i oni. *Arcyb. P. Mańkowski*: Nietrwałość unji. *Z. Licharewa*: Początki chrześcijaństwa na Rusi, Rozwój akcji unijnej na Wołyniu. *O. M. Karowec*: Odrodzenie zakonu OO. Bazyljanów, *Ks. Jan Urban*: Ś. P. Arcybiskup P. Mańkowski. Stonimski plebiscyt. Po tamtej stronie. Młodzież ukraińska Chrystusowi. Zachód dla Wschodu, etc.

1933. Z. 4. *Ks. J. Urban*: Unja a religijność ludu. *Ks. J. Urban*: Święty Cyryl i Metody i ich dzieło. *Ks. Adolf Carling*: Prawosławie w Finlandji. Stan akcji unijnej w diecezji pińskiej. Z halickiej prowincji kościelnej. *Observer*: Po tamtej stronie *J. U.*: Co i jak piszą. *Ks. J. Urban*: O Deubnera i nie o Deubnera, etc.

Orientalia Christiana. Roma (Piazza Santa Maria Maggiore 7).

1933. Nr. 85. *Oscar Löfgren*: Die beiden gewöhnlichen äthiopischen Gregorius-Anaphoren.

1933. Nr. 86. *Iréné Hausherr*: De doctrina spiritali christianorum Orientalium questiones et scripta.

Prąd. Lublin.

1933. Maj. *A. S.*: Katolicki Uniwersytet Lubelski i nowa ustawa o szkołach akademickich. *S. Carowa*: Znaczenie encykliki „Quadragesimo anno“. *Z. Wędrychowski*: Zmierzch materjalizmu. *S. Siwecki*: Aktualność rozbrojenia moralnego, etc.

1933. Czerwiec. *M. St. Popławski*: Pamiętnikarstwo rzymskie przed Cezarem. Ś. p. X. Arcybiskup dr. Leon Wałęga w sprawie ludowej. *Czesław Długociński*: Przywódcy narodowo-socjalistyczni, etc.

1933. Lipiec-Sierpień. *Dr. Karol Górski*: Polityka narodowościowa dawnej Rzplitej. *M. St. Popławski*: Literackie walory Pamiętników Cezara. Biskupi niemieccy wobec Trzeciej Rzeszy, etc.

1833. Wrzesień. *Ks. Szydelski*: Stosunek kultury moralno-duchowej pierwotnego chrześcijaństwa do ówczesnej pogańskiej. *Halina Daria-Dernalowicz*: Współpraca kobiet w dziele pokoju w Genewie. Z kraju i ze świata. Przegląd społeczny, etc.

Przegląd Homiletyczny. Kielce (Seminarjum Duchowne).

1933. Z. 3. *Ks. Antoni Sobczyński*: Cała Ewangelja w perykopach niedzielnych i świątecznych w ciągu trzechlecia. *Ks. Emaks*: O przymiotach dobrego kaznodziei. *Ks. J. J.*: Potrzeba zbioru materiałów kaznodziejskich. *Ks. M. Wiśniewski*: Ameryka prosi o kazania. *Ks. E. Skrzypczyk*: Pokłosie z kursu homiletycznego w Katowicach. Materjały i szkice, etc.

**Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses.* Strasbourg (Bureau de la revue).

1933. Nr. 2. *G. Baldensperger*: Le Tombeau vide. *A. Koyrè*: Paracelse, *J. Courvoisier*: Une traduction française du commentaire de Bucer sur l'évangile selon saint Matthieu. Revue des Livres.

1933. Nr. 3. *M. Goguel*: Jésus et l'Église. *H. Strohl*: La notion d'Église chez Bucer dans son développement historique. *W. Seston*: La découverte des Écritures manichéennes. *H. Pernot*: Matthieu XXIII, 29—36, Luc. XI, 47—51. *J. Pommier*: Autour de Montaigne: Pierre Charron et sa fortune littéraire. Vient de paraître. Revue de Livres.

Rivista di Filosofia Neo-Scolastica. Milano (Piazza S. Ambrogio 9).

1933. Fasc. III. *V. La Via*: Il problema della esistenza di una „filosofia idealistica“. *B. Rutkiewicz*: La determinazione teleologica nella vita organica ed il suo dinamismo causale. *A. Rossi*: Studio critico sulla gnoseologia di Giuseppe Zamboni. *G. Bruni*: Esiste una „filosofia cristiana“? Note e discussioni etc.

Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques. Paris (Place de la Sorbonne 6).

1933. Nr. 2. *R. de Vaux*: La première entrée d'Averroès chez les Latins. *R. de Vaux*: Note conjointe sur un texte retrouvé de David de Dinant. *P. Mandoumet*: Note complémentaire sur Boèce de Dacie. *M.-D. Chenu*, *Th. Demau*: Sufficiens. Probabilis. Bulletins, etc.

1933. Nr. 3. *L.-B. Guérard des Lauriers*: Analyse de l'être mathématique. *V. Grumel*: Y eut-il un second schisme de Photius. Bulletins, etc.

Der Seelsorger. Wien (Stefansplatz).

1933. Nr. 8. Das katholische Wien ruft. *Dr. Michael Pfliegler*: Der alte Pfarrer und der junge Kaplan. *Dr. P. Fidelis Schwendinger*: Trinität und Uebernatur-Hypostatische Union und Gnade. Probleme moderner Seelenführung. *Dr. K. Sefelin*: Zur Problematik der landläufigen Frömmigkeit. Mitbrüder schreiben und wünschen. Die Predigt der Zeit.

1933. Nr. 9. *F. Felber*: Der Nationalismus vom Seelsorger gesehen. *Albert Bieler*: Der Seelsorger im „Dritten Reich“. Seelsorger, Politik und Presse. *Kaplan Weber*: Krankenhaus-Seelsorge. *Anna Louise Matzka*: Gedanken zum modernen Seelenführungsproblem. Bücher und Zeitschriften. Die Predigt der Zeit.

1933. Nr. 10—11. Dennoch: Allgemeiner Deutscher Katholikentag in Wien. *Dr. P. Ramatschi*: Wie sah der katholische Aktivist im apostolischen Zeitalter und im Urchristentum aus? *Albert Bieler*: Buss sakrament und wesenhafte Frömmigkeit. *H. Christmann*: Was ist Theologie. Mann und Frau. *Dr. A. Zeller*: Naturphilosophische Probleme. *P. Wagner*: Zur Psyche der arbeitlosen Mädchen. Liturgische Erneuerung. Exerzitienbewegung. Bücher und Zeitschriften. Die Predigt der Zeit.

1933. Nr. 12. *Du. Konrad Metzger*: Vom heimlichen Ringen einer grossen Priesterseele. *Dr. J. Liener*: Erstarrungserscheinungen des religiösen Lebens. *Dr. P. Ramatschi*: Wie sah der katholische Aktivist im apostolischen Zeitalter und im Urchristentum aus. Mann und Frau. *Eduard Angermann*: Neue Kommunion — und Beichtpraxis. Liturgische Erneuerung. Bücher und Zeitschriften. Die Predigt der Zeit.

Theologie und Glaube. Paderborn.

1933. H. 4. *Dr. A. Evaristus Mader*: Ausgrabungen der Görresgesellschaft auf dem deutschen Besitz et-tabga am See Genesareth. *P. Ulrich Hüntemann*: Zur Kompositionstechnik Justins. *E. Franzis*: Bernard Bolzanos Religionsphilosophie. *M. Austen*: Das kanonische Zinsverbot. *Dr. J. Brinktrine*: Ist der Priester-ausserordentlicher Spender der Priesterweihe? *W. Trapp*: Der Ursprung der liturgischen Bewegung. *Dr. H. Schauerte*: Das Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Erlasse und Entscheidungen, etc.

Theologische Quartalschrift. Augsburg (Dr. Benno Filser Verlag).

1932. H. 3—4. *Fischer*: Die Mauern und Tore des biblischen Jerusalem. *Peterson*: Die Philippus-Akten in armenischen Synaxar. *Hofmann*: Die Stellung des hl.

Augustinus zur Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariä. *Stolz*: Bebeliana. Besprechungen, etc.

Theologisch-Praktische Quartalschrift. Linz a. d. Donau.

1933. H. 3. Redaktionswechsel. *J. Haessle*: Hat uns Christus erlöst. *Z. Fischer*: Hans Ludendorf und sein Evangelium. *E. Springer*: Zum Erlass der S. Congregatio de Sacramentis über das Alter der Firmlinge. *F. Lehner*: Neue Perikopen. *Fr. Vergot*: Die gegenwärtige Lage der privaten und besonders der christlichen Schulen in Japan. *Dr. H. Stieglecker*: Aus der Gedankenwelt des heutigen Judentums. *M. Gierens*: Eucharistie und corpus Christi mysticum. *Dr. J. Hollsteiner*: Das Befreiungsjahr 1863 und seine Bedeutung. Pastoralfälle, etc.

Tijdschrift voor Liturgie. Abdij Affligem, Hekelgem.

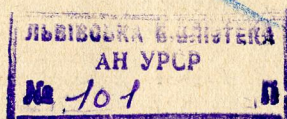
1933. Nr. 3. *Dr. H. V.*: De Scrutinia voor Karel den Groote. Ons Pinksterfeest. *Dr. W. Lampen*: Losse Aren VI. *G. v. Kalmhout*: Liturgie en Volkszeit. Mededeelingen.

1933. Nr. 4. *L. Luyts*: Het Feest der Gedaanteverandering van O. H. J. C. *Al-Janssens*: Het Roomsche Pontificaal. *P. Constantinus*: Internationalisme en Volkskunst. *Gilb. Lohuis*: Liturgische Gebedsgeest in de Franciscaansche Leekenorde. *A. Verschaeete*: Een paar verklaringen van Dom Jeannin. Mededeelingen.

1933. H. 5. *Dr. P. Simon*: Die Oxfordbewegung. *Dr. J. Fischer*: Akra und Millo. *Dr. Franz X. Bauert*: Zur Geschichte der feierlichen Kindererstkommunion. *Dr. Ervin v. Kienitz*: Die Rechtsstellung der gefreiten Aebte und Prälaten. *Dr. C. Juhász*: Kreuz und Halbmond im Banat. *Desiderius Breitenstein*: Im Ringen um die Ganzheit. *J. Wenner*: Veränderungen im Ablasswesen. Erlasse und Entscheidungen, etc.

Zeitschrift für katholische Theologie. Innsbruck.

1933. H. 3. *P. Brove*: Die Pflichtbeichte im Mittelalter. *B. Jansen*: Deutsche Jesuiten-Philosophen des 18. Jahrhunderts in ihrer Stellung zur neuzeitlichen Naturauffassung. *L. Fuetscher*: Das Gesetz der Ursache. *O. Bardenhewer*: Ein neuer Prediger des kirchlichen Altertums. *H. Bahner*: Fürstalt Martin Gerbert und Jesuiten. Rezensionen, etc.



Печатається за дозволом гр.-кат. Митрополичого Ординаріату у Львові.
Редакцію веде о. Др. Йос. Сліпий — Redactionis curam gerens Dr. Jos. Slipuj

ВІДОЗВА

Богословського Наукового Товариства у Львові.

16 грудня 1933 минає 10 літ від заснування Богословського Наукового Товариства — одинокого українського товариства, що займається перш усього богословською наукою.

За час свого існування Товариство гідно сповняло і сповнило своє завдання: „гуртувати в українським народі наукові богословські сили; плекати богословську науку; дбати про вищу богословську освіту духовенства“ (§ 2 а, б, в статуту). Доказом нехай послужить факт, що в Товаристві є вже згуртованих 31 дійсних членів, яких обов'язком є науковою роботою причинятися до розвитку Товариства, і поява 10-и томів наукового журналу „Богословія“, з яких кожний має пересічно 300 ст. В тих томах поміщено около 85 наукових розвідок і статей, з яких около 50 було присвячених темам з нашої історії або опрацюванню питань, що безпосередно торкалися нашої Церкви. Доказом є також 13 томів зі серії „Видання Богословія“ і 5 томів зі серії „Праці Богословського Наукового Товариства“, а вкінці й бібліотека Товариства, що нині начисляє поверх 10.000 томів.

Осяги Товариства, як з тих кількох дат видно, — хоч фонди дуже скупі і матеріяльна скрута — значні. Тому й не диво, що нині Богословське Наукове Товариство і його видання тішаться доброю славою серед наукових кругів у нас і закордоном. Своєю дотеперішньою діяльністю і високими завданнями, які собі поставило та які гідно сповняє, Б. Н. Т-во заслугує вповні на моральну й матеріяльну підтримку не тільки українського духовенства, але й цілої нашої суспільности. З нагоди десятиліття існування й успішної діяльності Товариства повинно збільшитися число членів Товариства; крім того десятиліття успішної діяльності Товариства повинно бути нагодою до створення фонду Бог. Наук. Товариства, щоби недостаток матеріяльних засобів не спиняв видавничого розмаху Товариства. Тому Рада Товариства звертається з горячим зазивом до духовенства й цілої суспільности:

Вписуйтеся в члени Бог. Наук. Т-ва. Складайте датки на видавничий фонд Богословського Наукового Товариства.

Вписове виносить 2 зл.

Членська вкладка виносить 12 зл. і вона є рівночасно передплатою на журнал „Богословія“.

Звичайним членом може бути кожний католик з вищою освітою і кожна культурна інституція (в краю і за границею), що цікавиться богословською наукою та бодай матеріальною підтримкою хоче причинитися до дальшого розвитку Товариства. По інформації звертатися на адресу Товариства — Львів, Коперника ч. 36.

Львів, дня 12 березня 1933.

РАДА БОГОСЛОВСЬКОГО НАУКОВОГО Т-ВА У ЛЬВОВІ:

о. рект. Др. Сліпий Йосиф
голова

о. Др. Костельник Гавриїл
за гол. філос.-догм. секції

о. крил. Лужницький Леонід
голова істор.-правн. секції

Др. Чехович Константин
секретар

о. крил. Лициняк Василь
відпор. Митр. Ординаріату

о. дек. Др. Мишковський Тим
гол. бібл. секц. і відп. Бог. Ак.

о. крил. Дзерович Юліян
голова практ.-богосл. секції

о. Др. Глинка Лев
скарбник

о. Др. Конрад Микола
директор бібліотеки.

ДО ЦЬОГО ЧИСЛА „БОГОСЛОВІЇ“ ДОЛУЧУЄМО ПОЧТОВІ
СКЛАДАНКИ, ЯКІ ПРОСИМО ВИКОРИСТАТИ.

АДМІНІСТРАЦІЯ

РІЧНА ПЕРЕДПЛАТА 12 зол.

NOTA: „Bohoslovia“ quater in anno (praeter „Summaria“ semper unum alterumve articulum latine conscriptum continens) prodit. Annua subnotatio pro externis regnis 2 Dol. am.

„Bohoslovia“ Léopol (Lemberg) Kopernik 36.

С101

87 1 060

ИП-22.684

77-1-4

БІБЛІОТЕКА
НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМ.
Г. ПЛІШЧЕНКА
у Львові.

1933

XI

30 53 XI

1933