



Т. XII

1934

Кн. 2-3

БОГОСЛОВІА
ВОГОСПОВІН

НАУКОВИЙ ТРИМІСЯЧНИК

ВИДАЄ

БОГОСЛОВСЬКЕ
НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО

ЛЬВІВ—LEOPOLI

Зміст (Index)

	Стор. (Pag.)
Dr. Basilius Baran — De ortu et iuribus vicarii generalis (Finis)	93—119
о. Др. Микола Конрад — Нарис історії старинної філософії (Продовження)	Dr. N. Konrad — Historiae Philosophiae antiquae brevis conspectus (Continuabitur) 120—161
Др. Іван Шпитковський — Рід і герб Шептицьких (Продовження)	Dr. I. Špytkovskýj — Famille et armoiries des Szeptycki (a suivre) 162—179
Др. Микола Руснак — Богослужбні книги Східньої Церкви про примат Папи (Продовження слідує)	Dr. Nikolaus Rusnak — Libri liturgici Ecclesiae Orientalis de primatu Papae (Continuabitur) 180—190

2. Вибрані питання (Analecta)

До питання про бібліографію стародруків, — продовження слідує (Е. Ю. Пеленський); Коли Хозари перейшли на жидівство, — продовження слідує (В. Мошин) 191—206

3. Огляди й оцінки (Conspectus et recensione)

X. Dr. Kazimierz Wais, Kosmologja szczegółowa (о. Др. Ст. Сампара); 1. Tadeusz Mańkowski, Lwowskie Kościoły Barokowe, 2. Володимир Січинський, Олександр Антоній Тарасевич (Др. Володимир Залозецький); Ludwig Ruland, Handbuch der praktischen Seelsorge (о. Др. Б. Липський); Ks. Dr. Kazimierz Kowalski, Filozofja Augusta hr. Cieszkowskiego w świetle zasad filozofji św. Tomasza z Akwinu (о. Др. М. Конрад); 1. Dr. Adolf Ziegler, Die russische Gottlosenbewegung, 2. о. Микола Вергун, Новомодні пророки або біблійні дослідники (о. Др. Андрій Ішак) 207—223

4. Всячина — хроніка (Varia — chronica)

З греко-католицької Богословської Академії у Львові; Смерть кардинала Ф. Єрле; † Еміль Дорш; Міжнародний Конгрес Томістичної філософії 224—226

5. Книжки й часописи (Libri et ephemerides) 227—236

De ortu et iuribus vicarii generalis.

(Finis).

Cap. 6. De ambitu iurisdictionis vicarii generalis.

Ad determinandum universum ambitum iurisdictionis vicarii generalis statuitur regula: vicarius generalis potest expedire omnes causas ad ordinariam episcopi iurisdictionem spectantes exceptis iis, quas ius exceptas esse voluit¹⁾ vel quas episcopus sibi expresse et specialiter reservavit²⁾. Haec regula patet iam ex iis, quae de natura vicariatus generalis supra diximus, nempe iurisdictionem vicarii non esse divisam a iurisdictione episcopi sed eandem cum ipsa et hanc quidem competere vicario universaliter saltem in morali sensu. Si ergo aliquid iurisdictionis episcopalis vicarius exercere non possit, id fit tantummodo per exceptionem, nempe ideo, quia lex ecclesiastica vel episcopus ipse aliquid ex generalitate iurisdictionis exceptit. Vi huius regulae habet vicarius generalis semper praesumptionem pro se, quod omnes causas episcopalis iurisdictionis expedire possit et qui limitationem competentiae eius affirmat, debet eam ex iure scripto vel speciali episcopi reservatione vel ex causae gravitate vel denique ex legitima consuetudine probare³⁾.

Si agatur de determinanda vicarii generalis potestate, recte proceditur non enumerando, quid ipse possit, sed quid non possit seu exponendo exceptiones, quae in ipso episcopalem iurisdictionem limitant⁴⁾.

Ius commune duplici modo limitavit iurisdictionem episcopalem in vicario generali, nempe prohibendo, ne sine mandato speciali episcopi iurdictio a vicario in certas causas valide exerceri possit,

¹⁾ CC Licet 2 et Cum in generali 3 in VI (l. 13); C. Cum nullus 3 in VI (l. 9).

²⁾ C. Cum in generali 3 in VI (l. 13); Regula iuris 81 in VI; Schmalzgrueber l. c. tit. 28, n. 21; Bouix l. c. p. 413; Moy l. c. p. 413.

³⁾ Leurenus l. c. q. 98; Moy l. c. p. 413.

⁴⁾ Bouix l. c. p. 414.



deinde interdicendo, ne episcopus per ipsum mandatum speciale vicario suo negotia quaedam committat ¹⁾.

1. Ex ipsa iuris dispositione vicarius generalis sine mandato speciali episcopi nequit:

1. Concedere litteras dimissoriales ad suscipiendos ordines sacros clericis suae dioecesis ²⁾, nisi episcopus in remotis regionibus versetur et demum post longum tempus rediturus sit.

2. Dispensare in irregularitatibus et absolvere a suspensionibus ex delicto occulto provenientibus ac ab aliis casibus occultis Sedi Apostolicae reservatis, licet id possit episcopus ad formam concilii Tridentini sess. XXIV. c. 6. de ref.; quia nempe voluit concilium haec fieri per episcopum ipsum aut per „vicarium ad id specialiter deputandum“.

3. Conferre beneficia, quae sunt liberae collationis episcopi aut ad ea beneficia, quae sunt iuris patronatus episcopalis, clericos praesentare ³⁾. Collatio enim libera beneficii et praesentatio ad illud comprehenduntur sub nomine gratuita concessionis, hinc non competunt vicario generali secundum regulam: ea, quae sunt voluntariae iurisdictionis et sapiunt gratiam, regulariter non censentur translata in vicarium generalem ⁴⁾. Potest autem vicarius generalis sine speciali episcopi mandato praesentatis a patronis concedere institutionem canonicam seu collativam tituli beneficii et insimul institutionem autorizabilem ad curam animarum exercendam, quia institutio est „actus non liberalitatis et gratiae sed necessitatis et iustitiae“ ⁵⁾. Hinc huiusmodi institutio vocatur in iure necessaria, quia denegari nequit clerico legitime praesentato nisi ex rationibus canonicis ⁶⁾.

Quando autem vicarius generalis iam est instructus speciali mandato quoad conferenda beneficia, tunc potest etiam ea beneficia

¹⁾ Bouix l. c. p. 415; Wernz l. c. n. 805, III. Catalogus particularium casuum qui nunc sequuntur, invenitur apud multos auctores ut: Barbosa l. c. n. 60—123; Leurenus l. c. cap. III et IV (quaest. 96—283); Benedictus XIV. l. c. lib. II, cap. 8, n. 2; Schmalzgrueber l. c. tit. 28, n. 21—25; Reiffenstuel l. c. tit. 28, n. 75—87; Hinschius l. c. II, Bd. § 87, p. 214—216; Scherer l. c. p. 612; Bouix l. c. p. 415—440; Moy l. c. p. 414—422; Kober l. c. p. 564—575; Friedle l. c. p. 360—363; Aichner l. c. §. 123 n. 3; Wernz l. c. n. 805, III.

²⁾ C. Cum nullus 3 in VI (l. 9).

³⁾ C. Cum in generali 3 in VI (l. 13); cf. Reiffenstuel l. c. lib. III tit. 5, n. 197.

⁴⁾ Benedictus XIV. l. c. lib. II, cap. 8, n. 2; Leurenus l. c. q. 88.

⁵⁾ Benedictus XIV, l. c. Vid. Reiffenstuel l. c. n. 198 et tit. 7, n. 24; Schmalzgrueber l. c. lib. III, tit. 7, n. 40; C. Ex frequentibus 3. X (III. 7).

⁶⁾ Aichner l. c. § 85, n. 1 b.

conferre, quae iure devoluto ad episcopum pertinent ob negligentiam vel delictum inferiorum collatorum, quorum erat ius conferendi, nam talia beneficia confert episcopus iure ordinario et communi. Secus tamen est, quando collatio beneficiorum est devoluta ad episcopum tamquam Sedis Apostolicae delegatum e. g. ob negligentiam praelatorum regularium¹⁾, quia tunc potestas conferendi non competit episcopo iure communi et ordinario sed delegato; aut quando iure speciali vel privilegio ea conferre episcopus potest, quia privilegium personae ad alium non transit²⁾.

4. Visitationem dioecesis facere³⁾.

5. De causis criminalibus clericorum cognoscere et consequenter aliquem ab ordine, officio aut beneficio deponere⁴⁾. Causae enim criminales computantur inter negotia graviora, ideoque in mandato generali non comprehenduntur.

Praeter hucusque allatos casus in iure speciatim expressos non potest vicarius generalis procedere, quotiescunque causa ita gravis et ardua est, ut merito praesumatur, non esse eam expediendam a vicario sine speciali episcopi mandato iuxta C. Cum in generali 3 in VI (l. 13) et Regulam iuris 81 in VI: „In generali concessione non veniunt ea, quae quis non esset verosimiliter in specie concessurus“. Secundum opinionem canonistarum communius receptam et declarationes SS. Congregationum pertinent huc omnes abhinc adducti casus⁵⁾.

6. Exercere sacras functiones, quae sunt ordinis episcopalis propriae, licet ipse vicarius generalis caractere episcopali insignitus sit, ut: conferre sacramentum Confirmationis et Ordinis, consecrare ecclesias, altaria et calices, conficere chrisma et oleum sanctum et alia huiusmodi. Ratio est, quia vicarius generalis gerit vices episcopi non in exercenda potestate ordinis sed iurisdictionis. Pariter non potest sine speciali mandato alteri episcopo ad dictas sacras functiones peragendas facultatem concedere.

7. Synodum dioecesanam convocare et celebrare. Ita expresse declaravit S. Congregatio Concilii, quae interrogata: „N. Ordinarius supplicat pro declaratione, an vicarius generalis episcopi possit episcopo absente synodum dioecesanam congregare, ita ut constitutiones in ea editae sint observandae“ die 4. decembr. 1655. re-

¹⁾ C. unic. Quia regulares Clem. (l. 5).

²⁾ Barbosa l. c. n. 62; Laurentius l. c. q. 255 sq.

³⁾ C. Si episcopus 6 in VI (l. 16); conc. Trid. sess. XXIV, c. 3 de ref.

⁴⁾ C. Licet 2 in VI (l. 13); Reiffenstuel l. c. lib. I, tit. 28, n. 80.

⁵⁾ cf. Wernz l. c. n. 805, III.

spondit: „Non potuisse absque speciali mandato episcopi, ac propterea constitutiones in synodo ut proponitur factas esse ipso iure nullas“¹⁾.

8. Beneficia et parochias erigere.

9. Beneficia unire, dividere, supprimere, iuri patronatus subicere.

10. Fundationi cum iure patronatus aut donationi iuris patronatus consensum suum praestare.

11. Pensionem imponere super beneficiis in casibus, in quibus potest episcopus.

12. Res ecclesiae alienare in illis casibus, in quibus id potest episcopus, aut in istiusmodi alienationibus consensum suum interponere.

13. Ecclesias dirutas et vetustate collapsas, quae ob suam et parochianorum inopiam non possunt restaurari, in matrices vel in alias viciniore ecclesias transferre.

14. Mutare statum alicuius ecclesiae in casibus, in quibus id potest episcopus.

15. In creatione novae dignitatis auctoritatem suam praestare.

16. Concedere licentiam aedificandi nova monasteria et conventus in dioecesi²⁾.

17. Explorare voluntatem puellae habitum regularem suscipere vel professionem emittere volentis ad formam concilii Tridentini sess. XXV, c. 17 de reg. et mon., nisi episcopus sit absens aut legitime impeditus.

18. De crimine haeresis cognoscere.

19. Pias voluntates ultimas defectorum executioni demandare. Potest autem ex officio suo sine speciali mandato compellere executores ad exsequendas has pias voluntates. Pariter potest tamquam ordinarius exigere rationem ab executoribus de testamentorum executione et delinquentes circa illas punire iuxta Cap. unic. Religiosis. Clem. (III. 6)³⁾.

20. Exigere cathedraticum, subsidium charitativum aliasque oblationes seu portiones episcopales. Tamen exactio earum iam in desuetudinem abiit⁴⁾.

¹⁾ Benedictus XIV, l. c. lib. II, c. 8, n. 3. Cardinalis vicarius Urbis autem, qui multo pluribus praerogativis est instructus quam alii episcoporum vicarii, potest sine speciali mandato synodum dioecesanam cleri romani indicere et celebrare. (Benedictus XIV, l. c. lib. II, cap. 3, n. 3).

²⁾ Omnia haec negotia inter graviora numerantur, quia immutiant statum dioecesis.

³⁾ Leurenus l. c. q. 154 sq.

⁴⁾ Reiffenstuel l. c. lib. I, tit. 31, n. 96 sq.

21. Praestare auctoritatem exemplo ex originali sumpto, ut efficiatur instrumentum publicum et habeat eandem vim cum originali¹⁾.

22. Conferre gradum doctoratus, ubi episcopus hanc potestatem e privilegio habet.

23. Ferre sententiam excommunicationis, suspensionis aut interdicti tamquam poenam pro aliquo delicto — hoc enim prohibet C. Licet 2 in VI (l. 13) — sine speciali mandato episcopi. Potest id autem sine speciali mandato tunc, quando agitur non de poena pro aliquo delicto infligenda sed de iurisdictione sua efficace reddenda et de oboedientia subditorum obtinenda, ne alioquin potestas eius illusoria et inefficax evadat. Sic potest e. g. citatum reum vel testem excommunicare, si comparere recuset²⁾.

24. Poenitentias publicas et sollemnes imponere³⁾.

25. Clericorum bona confiscare.

26. Poenam remittere aut in leviores mutare; in specie poenam privandi beneficio in pecuniariam commutare, haec enim sapiunt meram liberalitatem et gratiam. Imo si ei commissa sit specialiter potestas causas criminales cognoscendi et iudicandi, non potest tamen poenam a iure vel particulari statuto dioecetano impositam et definitam in leviores mutare sine speciali mandato⁴⁾.

27. Cessare ab inquisitione et accusatum liberum dimittere processu criminali incepto et definitiva sententia nondum pronuntiata.

28. A casibus episcopo reservatis absolvere.

29. Violantes privilegium canonis absolvere ab excommunicatione in casibus, in quibus id potest episcopus⁵⁾.

In genere non potest sine speciali mandato absolvere ab excommunicatione, suspensione aut interdicto iuris seu canonis, nam dispensatio a canone est permessa solis episcopis, nisi conditor canonis sibi expresse absolutionem reservaverit⁶⁾.

30. Interdicta relaxare.

31. Concedere indulgentias, quas potest episcopus. Potestas concedendi indulgentias est penes Summum Pontificem iure Divino a Christo proxime accepta, penes episcopos vero est iure communi et ordinario, proxime accepta a Papa et secundum limitationem sa-

¹⁾ C. Si instrumenta 16. X (ll. 22).

²⁾ Leurenus l. c. q. 147.

³⁾ C. Accedentibus 12. X (V. 31).

⁴⁾ Leurenus l. c. q. 151 sq.

⁵⁾ C. 29 Si quis suadente diabolo C, XVII, q. 4; vid. Aichner l. c. §. 70, n. 1 c.

⁶⁾ Leurenus l. c. q. 124 sq.

crorum canonum. Cum autem huiusmodi potestas sit iurisdictionis et non ordinis, hinc non competit episcopis titularibus sed tantum iis, qui actu fruuntur iurisdictione. Potest tamen episcopus facultatem hanc concedendi indulgentias specialiter committere vicario suo generali¹⁾.

32. Alium vicarium sibi substituere, imo etiam cum speciali facultate episcopi talem substituendi non potest id facere, nisi e legitima causa et ad modicum tempus. Talis substitutus vocatur „locumtenens“, si autem ipse episcopus constituerit talem substitutum vicarii generalis, tunc vocatur „vicesgerens“. In utroque casu habet substitutus idem tribunal cum vicario generali ac proinde etiam cum episcopo²⁾.

33. Resignationes beneficiorum tam simpliciter quam ex causa permutationis factas admittere et approbare, quia is potest recipere resignationes, qui potest etiam invitum destituere beneficio, hoc autem vicario sine speciali mandato non competit³⁾.

34. Dispensationes concedere in iis casibus, in quibus id potest episcopus, quia dispensare sapit gratiam et liberalitatem. In specie non potest vicarius sine speciali mandato dispensare in votis, iuramentis, impedimentis matrimonii (in quibus nempe potest episcopus). Excipiuntur autem casus frequenter occurrentes e. g. ieiunia, festa, in quibus sciente et tolerante episcopo vicarius generalis dispensare potest sine speciali mandato⁴⁾.

35. In genere ea omnia negotia expedire, quae episcopo competunt non de iure communi sed de iure speciali ultra ius commune. Quoad negotia, quae episcopo „tamquam Sedis Apostolicae delegato“ competunt, potest vicarius generalis sine speciali mandato procedere in illis tantum, quae ante concilium Tridentinum competebant episcopo iure ordinario, in aliis vero indiget speciali mandato⁵⁾. Actus vero, quos episcopus agit ut specialis delegatus apostolicus, possunt vicario generali subdelegari, nisi in rescripto delegationis electa censeatur industria personae episcopi⁶⁾.

Etiam causae matrimoniales deberent hoc loco adduci, utpote quae ob arduitatem et gravitatem suam inter maiores recensentur,

¹⁾ cf. CC. Quod autem 4 et Cum ex eo 14. X (V. 38). Vid. Barbosa l. c. Pars III, alleg. 88, n. 5 sq.

²⁾ Wernz l. c. n. 545; Leurenus l. c. q. 198, 201.

³⁾ Benedictus XIV. l. c.; Leurenus i. c. q. 243.

⁴⁾ Leurenus l. c. q. 119, 120.

⁵⁾ Bouix l. c. p. 426; Moy l. c. p. 417, n. 11.

⁶⁾ Leurenus l. c. q. 121, n. 4

attamen ex contraria consuetudine ubique fere recepta, imo ex iuris concessione¹⁾ vicarius generalis libere cognoscit sine speciali mandato has causas, dispensat super proclamationibus matrimonii et quidem non obstante concilio Tridentino, quod sess. XXIV, c. 1 de ref. matrim. hanc dispensandi facultatem concedit tantum ordinario, nam hoc nomine etiam vicarius generalis comprehenditur²⁾. Etiam potest vicarius sine speciali mandato valide assistere matrimoniis etiamsi ipse non sit sacerdos et potest alteri sacerdoti licentiam dare assistendi valide matrimonio. Quod saepius declaravit S. Congregatio Concilii³⁾. Ceterum hac in re attendenda est consuetudo particularis cuiusque dioecesis, quia in pluribus locis proprii iudices causarum matrimonialium ab episcopis constituuntur⁴⁾.

II. Expressa iuris sanctione pauca sunt negotia, quae vicarius generalis etiam accedente speciali episcopi mandato exercere nequit⁵⁾. In specie:

1. Nequit episcopus vicario committere potestatem absolvendi ab occulta haeresi. Concilium enim Tridentinum sess. XXIV, c. 6 de ref. solis episcopis tantum concessit hanc facultatem et prohibuit expresse committere eam vicariis generalibus. Quae tamen sanctio Tridentina non est amplius practici momenti, nam ipsis episcopis facultas praedicta postea fuit ablata⁶⁾.

2. Nequit vicarius generalis, qui simplex sacerdos est, exercere sacras functiones, quae sunt ordinis episcopalis propriae ex iure Divino, nam ad eas valide peragendas requiritur absolute character episcopalis. Sed nec aliae functiones, quae sunt ordinis episcopalis propriae ex iure ecclesiastico (e. g. benedictio abbatum et abbatisarum) possunt vicario non episcopo committi sine facultate apostolica.

3. Nequit vicarius generalis absente vel impedito episcopo ne quidem cum eius licentia Missas conventuales aut pontificales celebrare, Sanctissimum Sacramentum aut sacras reliquias in processionibus deferre, aut aliis officiis et functionibus ecclesiasticis se immiscere, quia haec omnia de iure communi pertinent ad primam

¹⁾ C. Ex litteris 8. X (IV. 11); C. Accepisti 1. V (IV. 15).

²⁾ Barbosa l. c. Pars II, allegatio 32, n. 29; Schmalzgrueber l. c. tit. 28, n. 23; Leurenus l. c. q. 161; Moy l. c. p. 418, n. 17.‡

³⁾ Vid. Bouix l. c. p. 366 sq.; Barbosa l. c. n. 117; Leurenus l. c. q. 162.

⁴⁾ Permaneder l. c. §. 226; Hinschius l. c. p. 224; Richner l. c. §. 124, n. 3.

⁵⁾ Negotia huiusmodi enumerantur apud: Bouix l. s. p. 421 sq.; Moy l. c. p. 413; Friedle l. c. p. 360 sq.; Wernz l. c. n. 805, III b.

⁶⁾ cf. Benedictus XIV l. c. lib. IX, c. 4, n. 5 et 9.

dignitatem in capitulo et deficiente prima ad alias successive; quod pluries declaravit S. Congregatio Rituum¹⁾.

4. Huc recenseri debet etiam convocatio concilii provincialis, quae metropolita legitime impedito non ad eius vicarium generalem pertinet sed ad episcopum suffraganeum seniore (spectato consecratiotis tempore) secundum concilium Tridentinum sess. XXIV, c. 2 de ref. Notandum est denique, vicario generali metropolitanae (etsi commissam habeat dioecesanam simul et metropolitanam iurisdictionem) non esse permissum exercere iurisdictionem super episcopos suffraganeos ob ordinis episcopalis reverentiam²⁾.

III. Quodsi episcopus pro suo iure³⁾ sibi negotia quaedam expresse reservat, quae licet in praecedentibus non sint allata, tamen non vult episcopus ea a vicario generali sine speciali mandato expediri, caute et moderate procedere debet, ne per nimiam amplitudinem reservationum destruat universalitatem seu generalitatem iurisdictionis secundum moralem saltem aestimationem sumptam, quae est de ipsa essentia vicariatus generalis; secus enim vicarius fieret merus delegatus episcopi⁴⁾.

Hoc loco solvenda venit adhuc quaestio de via, qua accipit vicarius generalis potestatem expediendi causas speciale mandatum requirentes et de qualitate iurisdictionis quoad huiusmodi causas.

A. A beneplacito episcopi dependet omnino⁵⁾, utrum vicario generali pauca an plura vel etiam omnia negotia speciale mandatum requirentia concedat. Cum autem specialia non committantur, nisi exprimentur⁶⁾, non sufficit in mandato generali concedi vicario plenam et liberam potestatem agendi omnia, quae potest ipse episcopus, etiam cum clausula: „etsi speciale mandatum requirant“⁷⁾. Nec sufficit formula, qua episcopus testaretur, se vicario generali concedere facultatem „etiam ad ea omnia, quae speciale mandatum requirunt“, nisi simul aliqua ex istis specialibus exprimat, nam dicta clausula in iure censetur nimis generalis⁸⁾. Secus esset, quando episcopus dictam facultatem concedens expressit aliquos casus speciale mandatum requirentes apposita postea clausula: „et omnia alia,

¹⁾ Apud Pittonum: Constitutiones Pontificiae et Romanorum Congregationum decisiones I. c. num: 349, 389, 432, 507.

²⁾ C. Romana 1 in VI (l. 16); Leurenus I. c. q. 86.

³⁾ C. Cum in generali 3 in VI (l. 13); Regula iuris 81 in VI.

⁴⁾ Wernz I. c. n. 805, III c.; Bouix I. c. p. 369 sq.

⁵⁾ Van Espen I. c. Pars I, tit. 12, cap. 5, n. 5.

⁶⁾ Regula iuris 81 in VI; Schmalzgrueber I. c. tit. 28, n. 24; Leuren. I. c. q. 99.

⁷⁾ Schmalzgrueber I. c.

⁸⁾ Bouix I. c. p. 419; Engel I. c. tit. 28, n. 10.

licet mandatum exigant speciale“. Tunc enim recte concluditur, vicarium generalem posse exercere omnia etiam alia specialia, dummodo non sint maioris momenti quam nominatim expressa negotia¹⁾. Nam ne de ambitu iurisdictionis vicarii generalis dubium aliquod oriatur, firmatum est axioma, in hac materia strictam interpretationem adhibendam esse²⁾. Propterea si episcopus in instrumento commissionis dicat, se vicario generali committere omnia negotia speciale mandatum requirentia exceptis quibusdam nominatim allatis, quae sibi reservat, tunc non potest concludi, vicario competere iurisdictionem quoad cetera specialia, quae expresse non sunt excepta³⁾. Hinc ad praecavenda omnia dubia et controversias circa competentiam vicarii generalis prudentis episcopi erit in instrumento, quo vicarium constituit, exprimere aliqua negotia maioris momenti speciale mandatum requirentia, dein autem addere clausulam: „et alia omnia etiam speciale mandatum requirentia“, denique expresse excipere ea specialia, qua ab eius iurisdictione excepta voluerit. In tali casu certum erit, vicario generali competere iurisdictionem quoad omnia specialia exceptis iis, quae in instrumento expresse sint allata⁴⁾.

Si autem vicarius generalis fines mandati excedens exercerat negotia specialia sine speciali episcopi mandato, omnia eius in illis gesta sint ob defectum iurisdictionis ipso iure nulla et irrita⁵⁾.

B. Causas mandatum speciale requirentes potest episcopus vicario generali committere vel tamquam vicario vel tamquam mero delegato. Attendendus est ergo modus, quo episcopus mandatum dedit. Si commisit ei specialia in ipso instrumento, quo eum vicarium constituit, vel si extra commissionem vicariatus eiusmodi specialia ei mandavit et expresse dixit, hanc facultatem tribui ei tamquam vicario generali, tunc iurisdictione quoad haec specialia censetur qua incrementum seu amplificatio eius ordinariae iurisdictionis, ergo est adnexa ad ipsum officium vicariatus et ideo ordinaria iuxta regulam iuris 42 in VI: accessorium naturam sequi congruit principalis⁶⁾.

Si autem episcopus commisit vicario aliquid speciale separatim et non intuitu seu sub nomine vicariatus, tunc iurisdictione quoad illud speciale negotium est independens ab officio vicariatus nulloque

¹⁾ Leurenus l. c. q. 99; Schmalzgrueber l. c.; Reiffenstuel l. c. tit. 28, n. 89; Bouix l. c. p. 419; Moy l. c. p. 415; C. Non potest 2. Clem. (l. 10) C. Sedes Apostolica 15. X (l. 3).

²⁾ Phillips l. c. §. 165, n. V.

³⁾ Leurenus l. c. q. 101.

⁴⁾ Bouix l. c. p. 420.

⁵⁾ Reiffenstuel l. c. n. 80.

⁶⁾ Leurenus l. c. q. 71; Schmalzgrueber l. c. n. 19; Moy l. c. p. 415.

modo adnexa ordinariae officii huius iurisdictioni et consequenter vicarius generalis quoad huiusmodi negotium merus episcopi delegatus censendus est, a cuius sententia ad episcopum dabitur appellatio¹⁾.

Cap. 7. De identitate tribunalis episcopi et vicarii generalis.

I. Cum vicarius generalis in iis, quae competunt episcopo ratione iurisdictionis ordinariae, unum idemque tribunal seu consistorium cum episcopo habeat²⁾, ideo actus eius quoad valorem iuridicum tamquam ab ipso episcopo processisse censentur. Ex quo principio nonnulla magni momenti consecutaria deducuntur. Et quidem:

1. A sententia definitiva vicarii generalis non datur appellatio ad episcopum, quia de ratione appellationis est, ut fiat provocatio ad iudicem diversum et quidem superiorem quam ille, qui sententiam tulit³⁾. Appellatio autem a vicario ad episcopum qua appellatio ab eodem ad eundem est contra rectam notionem appellationis, proinde omnis sententia, quam episcopus in tali casu fors ferret, esset ipso facto nulla et irrita. Nullus enim iudex (excepto supremo iudice i. e. Papa) sententiam definitivam a se semel prolatam, dummodo sit valida, potest mutare vel revocare⁴⁾. Proxima instantia pro appellationibus a sententia vicarii generalis est tribunal metropolitae⁵⁾ (qua immediati superioris episcopi) vel Papae sive generalium illius iudicis, quem interponens appellationem a sententia ipsius episcopi adire debeat⁶⁾.

2. Consuetudo huic legi contraria (nempe appellandi a vicario ad episcopum) non valet, etiamsi antiqua seu immemorialis sit, quia adversatur substantiae appellationis atque a lege ipsa qua irrationalis reicitur⁷⁾.

3. Si inteproueretur talis appellatio etiam partibus consentientibus, non valebit tamen, hinc processus inde secutus irritus erit⁸⁾.

4. Non datur appellatio ad episcopum in requirentibus mandatum speciale negotiis, quando ea vicario generali tamquam tali seu

¹⁾ Leurenus l. c.; Schmalzgrueber l. c.; Bouix l. c. p. 421.

²⁾ C. Non putamus 2 in VI (l. 4); C. Romana 3 in VI (ll. 15).

³⁾ Schmalzgrueber l. c. Liber II, tit. 28, n. 1: „Appellatio est ab inferiore ad superiorem iudicem facta provocatio ratione gravaminis illati vel inferendi“. Idem habet Reiffenstuel l. c. Lib. II, tit. 28, n. 2 sq.

⁴⁾ Schmalzgrueber l. c. tit. 27, n. 78; Reiffenstuel l. c. tit. 27, n. 34; Bouix l. c. Tomus II, p. 236.

⁵⁾ C. Romana 3 in VI (ll. 15).

⁶⁾ Schmalzgrueber l. c. tit. 28, n. 48; Leurenus l. c. q. 76.

⁷⁾ C. Non putamus 2 in VI (l. 4); Reiffenstuel l. c. Lib. I, tit. 4, n. 75; Leurenus l. c. q. 74, n. 1; Kober l. c. 576.

⁸⁾ Sbrozzius l. c. lib. III, quaest. 2, n. 11; Barbosa l. c. Pars III, allegat. 54. n. 48; Leurenus l. c. q. 74, n. 2; Kober l. c.

intuitu ipsius officii vicariatus per speciale mandatum commissa erant, quia in his, ut supra diximus, vicarius ordinariam habere censetur iurisdictionem, hinc eandem cum ipso episcopo.

5. Nequit appellari ad episcopum sive appelletur ab aliquo actu in iudicio sive extra iudicium peracto, nam appellatio extraiudicialis etsi latius pateat] quam appellatio iudicialis seu proprie dicta et in nonnullis ab ea differat, nihilominus tamen manet vera appellatio¹⁾.

6. Pariter non potest supplicari ad episcopum, ut sententiam vicarii iniustam declaret eamque corrigat. Nam tunc fieret fraus legi prohibenti appellationem ad episcopum et esset contra regulam iuris 84 in VI: „cum quid una via prohibetur alicui, ad id alia non debet admitti“, dum recursus ad episcopum, ut iniustam sed valide prolatam sententiam vicarii generalis corrigat, quocunque nomine vocetur, est vera et proprie dicta appellatio. Cum ergo prohibeatur appellatio a vicario ad episcopum, prohibita etiam censenda est dicta supplicatio contra iniustam sed validam vicarii generalis sententiam²⁾.

Si episcopus praesumeat sub praetextu supplicationis ad eum factae cognoscere de sententia vicarii sui generalis ad effectum pronuntiandi de eius iniustitia, hoc ipso laedeat ius metropolitae, ad quem spectat ius appellationes] recipiendi a sententiis per suffraganeorum episcoporum vicarios prolatis. Nam quamvis episcopus id faciat sub nomine supplicationis, in re tamen ipsa cognoscit de causa in gradu appellationis, cum talis supplicatio, ut dictum est, nihil aliud sit quam vera et proprie dicta appellatio³⁾.

Dantur tamen casus, in quibus admitti potest appellatio ad episcopum.

1. Respectu causarum specialiter et extraordinarie delegatarum, quae vicario generali ab episcopo extra commissionem generalem vicariatus seorsim ac separatim ab eius officio commissae erant, quia in talibus causis procedit vicarius qua iudex delegatus

¹⁾ C. Cum sit Romana 5. X (ll. 28); Appellatio iudicialis est ea, quae interponitur ab actibus iudicialibus, quibus se gravatum quis existimat, appellatio vero extraiudicialis ea est, quae fit ab actibus extraiudicialibus, quibus aliquis se gravatum queritur vel probabiliter gravandum timet. Discrimen inter utramque appellationem vide apud Schmalzgrueber l. c. tit. 28, n. 4 et 5; Reiffenstuell l. c. tit. 28, n. 8—11. Cf. Sbrozzius l. c. lib. III, q. 2, n. 10; Leurenus l. c.; Kober l. c. p. 576.

²⁾ Bouix l. c. p. 377; Barbosa l. c. n. 49; Leurenus l. c. q. 77, n. 1. Contrariam sententiam tenet Kober l. c. p. 577 innixus verbis Reiffenstuell l. c. Lib. I, tit. 4, n. 77; „potest episcopo supplicari propter gravamen illatum a vicario generali“ etc.

³⁾ Bouix l. c. p. 377 sq.

a quo ergo semper interponi potest appellatio ad iudicem delegantem¹⁾.

2. In dubio, utrum causae speciales concessae vicario extra commissionem generalem vicariatus intuitu vicariatus an seorsim et abstrahendo ab officio eius commissae ab episcopo sint. Nam cum certum sit, ipsi non competere iurisdictionem ordinariam circa specialia, nisi ipsi tamquam vicario commissa sint, hinc donec non constet de tali commissione, merus delegatus censendus est, a cuius proinde sententia datur ad episcopum delegantem appellatio²⁾.

3. A sententia interlocutoria vicarii generalis potest appellari ad episcopum per viam recursus a gravamine³⁾. Nam iudex potest ipse decretum suum interloquendo pronuntiatum revocare, mutare vel emendare⁴⁾ et quidem saepius etiam, modo tamen illa interlocutoria sententia non sit executioni mandata nec finem imponat iudicio aut processui. Ergo sic etiam episcopus, cum eandem iurisdictionem et auditorium cum vicario generali habeat, potest sententiam, quam vicarius interloquendo pronuntiavit, tamquam a seipso prolatam corrigere et emendare⁵⁾.

4. Contra definitivam sententiam vicarii generalis potest episcopus concedere restitutionem in integrum⁶⁾. Secundum dispositiones iuris scripti et communem canonistarum doctrinam possunt iudices ordinarii, qui habent iurisdictionem cum administratione, concedere restitutionem in integrum⁷⁾, hinc contra sententiam vicarii generalis potest non solum vicarius ipse (et quidem sine speciali mandato)

¹⁾ Sbrozzius l. c. lib. III, q. 2, n. 20; Barbosa l. c. n. 52; Leurenus l. c. q. 74, n. 3.

²⁾ Bouix l. c. p. 421; Moy l. c. p. 415.

³⁾ Dicitur autem interlocutoria sententia illa, quam iudex pronuntiat non de causa ipsa principali sed de causa aliqua incidente vel emergente summarie et sine sollemnitate inter litis principium et finem seu sententiam definitivam. Hinc quidquid iudex ante definitivam sententiam circa causam decernit, sententia interlocutoria dicitur. Vid. uberius de hoc apud Reiffenstuel l. c. lib. II, tit. 27, n. 12 sq. Schmalzgrueber l. c. lib. II, tit. 27, n. 17; Engeli l. c. lib. II, tit. 27, n. 3; Bouix l. c. Tomus II, p. 224 sq.

⁴⁾ C. Cum cessante 60. X (ll. 28).

⁵⁾ Barbosa l. c. n. 50; Leurenus l. c. q. 74, n. 4; Friedle l. c. p. 355.

⁶⁾ Restitutio in integrum definitur a canonistis: Extraordinarium iuris remedium, quo laesi in eum siatum, in quo ante laesionem fuerant, reducuntur per officium iudicis iusta et probabili de causa. Vid. Reiffenstuel l. c. lib. I, tit. 41, n. 3 sq.; Schmalzgrueber l. c. lib. I, tit. 41, n. 1 sq.; Engel l. c. lib. I, tit. 41, n. 1 sq.

⁷⁾ C. Causa restitutionis 9. X (l. 41).

sad et episcopus concedere dictam restitutionem¹⁾). Attamen etsi potestas haec ex dispositione iuris communis vindicanda sit omnibus iudicibus ordinariis, ex inducta contraria consuetudine iam non possunt ordinarii Papa inferiores restitutionem in integrum contra sententiam definitivam a seipsis prolatam concedere, nam generalis usus obtinuit, ut pro concessione dictae restitutionis adiri debeat non iudex, a quo sententia manavit, sed iudex superior seu appellationis vel Sedes Apostolica²⁾).

5. A sententia vicarii generalis potest supplicari ad episcopum, ut obtineatur gratia, nempe ut condonetur poena per vicarii sententiam imposita³⁾).

6. Pariter potest coram episcopo proponi querela nullitatis sententiae a vicario pronuntiatae⁴⁾). Si enim episcopus suam propriam sententiam nullitatis vitio laborantem retractare potest, a fortiori potest id quoad sententiam sui vicarii. Secundum ius commune nempe querela nullitatis sententiae potest tractari tum apud iudicem ipsum qui irritam sententiam tulit (modo tamen is ordinarius sit non autem delegatus) tum apud iudicem superiorem seu appellationis⁵⁾). Secundum tamen vigentem generalem consuetudinem causa nullitatis sententiae ad solum iudicem appellationis deferri debet⁶⁾).

II. Quando adest legitima ratio recusandi episcopum tamquam suspectum, merito potest etiam vicarius generalis eius recusari⁷⁾,

¹⁾ Barbosa l. c. n. 49; Leurenus i. c. q. 77, n. 3 Kober l. c. p. 577. Friedle i. c. p. 355.

²⁾ Bouix l. c. Tom. II, p. 418 sq.

³⁾ Bouix l. c. Tom. I, p. 376.

⁴⁾ Querela nullitatis definitur: Legitima ostensio, sententiam a iudice laiam esse ipso iure nullam seu irritam. Vid. Reiffenstuel l. c. lib. II, tit. 28, n. 23 sq. De variis modis, quibus nullitas sententiae contingere potest vide apud. Reiffenstuel l. c. et Bouix l. c. Tom. II, p. 405 sq.

⁵⁾ Quod causa nullitatis sententiae coram eodem iudice ordinario, qui sententiam tulit, proponi potest, est ratio ea, nam nullam sententiam proferendo iudex nondum functus est suo officio, dum proferendo sententiam definitivam et validam desinit iam esse iudex quoad eam causam et tunc finitur totaliter lis seu controversia quoad instantiam eam, in qua sententia definitiva lata est. Iudex vero delegatus post latam sententiam, sive valida fuerit sive non, iam functus censetur officio suo et non potest sententiam suam etsi nulliter prolatam, amplius reformare. Vid. Reiffenstuel l. c. lib. II, tit. 28, n. 23 sq.; Schmalzgrueber l. c. lib. II, tit. 27, n. 79 sq.; Engel l. c. lib. II, tit. 28, n. 3 sq.

⁶⁾ Reiffenstuel l. c. n. 31 ubi hanc rationabilem consuetudinem solidis argumentis defendit. Vid. etiam Bouix l. c. T. I, p. 407 sq.

⁷⁾ Recusatio est iudicis declinatio ex eo, quod suspecta sit ipsius in reddenda iustitia integritas. Omnes iudices ecclesiastici ex causa suspicionis possunt recusari

quia legitima suspicione satis vacare non videtur propterea, quod vicarius praevidens alioquin sibi imminere muneris sui amissionem iudicabit iuxta mentem episcopi. Et generatim merito timendum est de integritate vicarii generalis in reddenda iustitia, si illam causam iudicet, in qua episcopus tamquam suspectus fuit recusatus. Si autem declinetur vicarius generalis tamquam suspectus, nondum eo ipso habendus est episcopus pro suspecto, nisi causa suspicionis extendatur etiam ad episcopum, quia episcopus non pendet quoad conservandum munus suum a vicario generali suo, sicut e contra vicarius ab episcopo pendet et causa, quae vicarium reddit suspectum, potest esse omnino ab episcopo aliena¹⁾.

III. Appellatio potest fieri a delegato episcopi ad vicarium generalem. Receptio enim huiusmodi appellationis non excedit ambitum competentiae vicarii, nisi forte eam sibi reservaverit episcopus. Neque obstat, quod episcopus quoad hanc causam ademit vicario iurisdictionem delegando eam alteri, hoc enim valet dumtaxat quoad primam instantiam; unde nequit vicarius impedire, ne delegatus ab episcopo causam iudicet, aut in eam sese intromittere, nam tunc cessat potestas vicarii respectu primae instantiae, non tamen sublata videtur instantia appellationis. Si proinde a sententia delegati appelletur, poterit vicarius generalis utpote verus ordinarius appellationem recipere, nisi episcopus expresse ei hoc prohibeat²⁾.

IV. Episcopus tenetur ex gestis vicarii generalis, quae is agit tamquam persona publica i. e. intra suum officium vicariatus nomine et vice episcopi, quia actus vicarii censentur ab ipso episcopo gesti. In specie:

1. Episcopus tenetur ex definitivis sententiis a vicario generali iniuste non tamen nulliter prolatis, hinc non potest eas rescindere aut corrigere. Nam sententia definitiva vicarii generalis de iure habenda est tamquam sententia ipsius episcopi; ergo si nequeat episcopus validam suam sententiam corrigere, etiamsi iniusta esset,

excepto tamen iudice supremo i. e. Papa tum quia maiestas eius omnem suspicionem ab eo removere censetur, tum quia nullus adest superior in terris, qui eius sententiam reformare valeat. Qui recusat iudicem, debet coram eo proponere causam suspicionis eamque coram electis ad hoc arbitris probare, hac causa non probata iudex utitur sua iurisdictione, causa vero probata remittitur totum negotium ad superiorem vel delegatur alicui de consensu recusantis. Norma in casu recusationis tenenda determinata est in CC. Secundo requiris 41 et Cum speciali 61. X (II. 28) Vid. CC. Causam 17, Insinuante 25 et Cum R. Canonicus 35. X (I. 29); Reiffenstuel l. c. lib. II, tit. 28, n. 316 sq.; Bouix l. c. T. II, p. 179 sq.

¹⁾ Leurenus l. c. q. 90 et 91; Bouix l. c. Tom. I, p. 379 sq.

²⁾ Leurenus l. c. q. 81; Bouix l. c. Tom. I, p. 378 sq.

nequit etiam huiusmodi sententiam vicarii sui corrigere. Omnis autem iudex ordinarius per sententiam definitivam (sive iusta sive iniusta fuerit, modo tamen non sit ipso iure nulla) censetur officio suo functus, ita ut desinat esse iudex quoad eam causam, quam definitive iudicavit et tota iurisdictio ad cognoscendum denuo de eadem causa ad iudicem appellationis devolvatur¹⁾.

2. Ex definitivis autem vicarii generalis sententiis antecanonice prolatis seu ipso iure nullis non tenetur episcopus, hinc potest eas revocare et rescindere. Nam cum sententia vicarii generalis quoad iuris effectum habenda sit pro ipsa sententia episcopi ob identitatem tribunalis utriusque, poterit episcopus retractare vicarii sui nulliter prolatam sententiam, si possit id quoad huiusmodi suam sententiam. Hoc autem attento iure scripto certum est, omnis enim ordinarius iudex per sententiam definitivam, quae nullitate laborat, nondum functus est officio suo et sic non cessat eius iurisdictio quoad tractatam causam²⁾.

3. Quod attinet actus iurisdictionales vicarii generalis extrajudicialiter gestos, episcopus potest eos corrigere et immutare, quos corrigere posset, si ab ipso gesti essent, tenetur autem ex iis actibus vicarii, qui ab ipso episcopo gesti revocari nequeant. E. g. dispensationem ab interstitiis Ordinum a se concessam potest episcopus ante expletam ordinationem revocare; eandem concessionem a vicario factam etiam potest revocare. Rescindere nequit episcopus matrimonium alias validum, cui ipse assistentiam praebuit; pariter nequit rescindere matrimonium alias validum coram vicario celebratum³⁾.

4. Episcopus non tenetur ex delictis a vicario generali tamquam persona privata extra officium vicariale commissis, quia — ut clare patet — vicarius in his, quae agit ut privatus non dicitur gerere vices episcopi nec eum repraesentare⁴⁾. Quoad autem delicta commissa a vicario generali tamquam persona publica i. e. ex iuris-

¹⁾ Schmalzgrueber l. c. lib. II, tit. 27, n. 78; Reiffenstuel eod. tit. n. 143, 168; Bouix l. c. T. II, p. 237; Leurenus l. c. q. 302, n. 1 et 2.

²⁾ Regula iuris 64 in VI: „Quae contra ius fiunt, debent utique pro infectis haberi.“; C. Sententia l. X (ll. 27); Reiffenstuel l. c. lib. II, tit. 28, n. 23 sq.; Schmalzgrueber l. c. lib. II, tit. 27, n. 79 sq. Tamen generalis consuetudo iamdudum obtinuit, ut a solo iudice appellationis causa nullitatis sententiae iudicanda sit. Vid. Reiffenstuel l. c. n. 31; Bouix l. c. Tom. I, p. 376, 445 et T. II, p. 407 sq. Vid. etiam supra quae dicta sunt n. l. 6 et Leurenium l. c. q. 302, n. 3.

³⁾ Bouix l. c. Tom. I, p. 447 sq.

⁴⁾ Leurenus l. c. q. 301, n. 1; Sbrozzius l. c. lib. III, q. 30, n. 4—8; Bouix l. c. T. I, p. 445.

dictione sua ordinaria et nomine episcopi, ea imputanda sunt episcopo tunc, si in aliqua culpa episcopus fuerit. Hinc imputanda sunt, si episcopus improbum et imperitum vicarium elegit scienter ex culpabili negligentia, scilicet non satis inquirendo de eius moribus et scientia aut si eum iam qua improbum et non idoneum cognitum retinuit neque curavit eum emendare vel etiam ab officio remove¹⁾. In tali casu tenetur episcopus ad restitutionem damnorum illatorum ex anticanonicis et iniustis vicarii actibus. Secus vero, si episcopus non esset in aliqua culpa, scilicet quando constituit vicarium secundum communem opinionem bonum, qui postea in officio corruptus est episcopo prorsus ignorante vel quando episcopus inculpabiliter improbum elegit et retinuit, quem idoneum bona fide reputabat. Tunc non tenetur episcopus ad restitutionem damnorum per talem vicarium suum illatorum²⁾.

V. Si vicarius generalis deliquerit tamquam persona privata, potest ipse episcopus de delicto eius cognoscere eumque punire non secus ac alios subditos delinquentes, nam vicarius male agens ut privatus non dicitur gerere vices episcopi nec minus est ei subditus quam alii³⁾. Si vero vicarius deliquerit circa iurisdictionem seu in spectantibus ad officium suum⁴⁾, tunc non potest episcopus in eum animadvertere eumque punire, nam propter identitatem tribunalis utriusque diceretur, eundem ab eodem iudicari et puniri, quod autem absolute repugnat⁵⁾, et insuper episcopus ratione affectionis, unionis et causae suae esset merito iudex suspectus et in propria causa quodammodo iudicare diceretur. Ergo vicarius generalis in officio suo delinquens iudicatur et punitur solum a metropolitano. Hoc modo resolvit quaestionem hanc multis difficultatibus obnoxiam Bouix⁶⁾ innixus declarationi S. Congregationis Concilii (in Tarentina 25 februarii 1642), quae ita sonat: „S. Congregatio Concilii censuit, archiepiscopum metropolitanum etiam in prima instantia esse iudi-

¹⁾ Episcopus enim debet semper invigilare vitae et scientiae vicarii sui, eum fors errantem admonere vel etiam si opus fuerit eum remove. Leurenus l. c. n. 2; Bouix l. c. p. 448; Moy l. c. p. 434; Kober l. c. p. 562; Thomassinus l. c. P. I, lib. 2, cap. 9, n. 4.

²⁾ Leurenus l. c. n. 2; Bouix l. c. p. 448; Wernz l. c. n. 805, 4.

³⁾ Leurenus l. c. q. 300, n. 1; Sbrozzius l. c. lib. III, q. 57, n. 8.

⁴⁾ Prout v. g. quando privilegia apostolica non servat, causas appellationis deatas ad metropolitam impedit, iurisdictione episcopi excommunicati utitur, sententias per gratiam vel sordes profert et in genere quando est criminus et incorrigibilis. Leurenus l. c. q. 86, n. 4.

⁵⁾ Et quidem tum rectae rationi tum iuris sensui. Vid. Bouix l. c. p. 451.

⁶⁾ l. c. p. 453 sq.; vid. etiam Wernz l. c. n. 805, et Moy l. c. p. 434.

cem competentem in causis contra vicarios et officiales suffraganeorum, quando delinquant in officio et iurisdictione“.

Quibus positis simul corrumpit sententia Leurenii ¹⁾, qui ad dictam quaestionem respondens facit distinctionem, quod nempe episcopus vel particeps fuit culpa a vicario in officio commissae vel non; in primo casu pertinet ad metropolitam causam cognoscere et vicarium punire, in altero potest episcopus ipse de delicto vicarii sui cognoscere eumque punire, neque debet metropolita sese in hanc causam immiscere, nisi forte episcopus de delicto cognoscere recuset. Difficultatem vero, quae oritur propter unitatem tribunalis episcopi et vicarii conatur citatus auctor solvere dicendo, vicarium ratione officii sui esse quodammodo subiectum et subordinatum episcopo suo, hinc licet eius iurisdictione eadem sit cum iurisdictione episcopali, alio tamen modo eam in vicario residere nempe cum dependentia a voluntate et imperio episcopi.

Neque potest sustineri sententia Barbosae ²⁾ docentis metropolitam posse tantummodo tunc contra vicarium generalem suffraganei episcopi procedere, si is offendat iurisdictionem metropolitae e. g. si impediatur causam appellationis delatam legitime ad illum, si vero deliquerit aliis modis in officio, episcopum ipsum posse eum punire.

Notandum est, metropolitam posse etiam censuras ferre in vicarios generales episcoporum suffraganeorum, prout invenitur in C. Romana 1 in VI (l. 13). Si vicarius generalis episcopi sit religiosus exemptus, potest nihilominus propter delicta in officio commissa puniri perinde ac si esset clericus saecularis, nam cum episcopus talem vicarium habeat cum licentia Apostolica, censetur Papa exemptionis privilegium sustulisse in iis, quae ad officium vicarii generalis pertinent ³⁾.

Cap. 8. De iuribus honorificis vicarii generalis.

I. Cum vicarius generalis iurisdictionem episcopalem et quidem in eodem cum episcopo tribunali exercent eiusque personam repraesentet, hinc propter intimam cum eo unionem primum post eum locum de iure obtinet habetque praecedentiam tam absente quam praesente episcopo non solum super singulos canonicos, personatus, dignitates in capitulis, sed etiam ante totum capitulum cathedrale, si dignitates et

¹⁾ l. c. q. 300, n. 2—4; idem habet Sbrozzius l. c. lib. III, q. 57, n. 10.

²⁾ l. c. Pars I, titul. 4, num. 18 et Pars III, allegatio 54, num. 184.

³⁾ Bouix l. c. p. 454.



canonici incedant in ordinario habitu canonicali¹⁾. Non praecedit autem canonicis et dignitatibus, quotiescunque hi incedunt aut assistunt divinis „parati“ i. e. sacris vestibus induti, nam tunc ratione paramentorum debet vicarius simplex sacerdos cedere locum dignitatem canonicis paratis. Ius praecedentiae] debetur vicario generali tam intra quam extra ecclesiam ut in processionibus ac in aliis omnibus actibus publicis et privatis, etiam in synodo dioecesana, quia tamquam principalis episcopi minister habet iurisdictionem ordinariam in tota dioecesi, ergo tamquam superior prae omnibus post episcopum dignitatibus honorandus est. Quod declaravit pluries S. Congregatio Concilii et S. C. Rituum²⁾.

Potest tamen huic legi praecedentiae derogari per contrariam legitime praescriptam consuetudinem, hinc potest i. e. g. capitulum acquirere ex consuetudine ius vicario generali praecedendi, ut habet decretum Gregorii XIV citatum apud Benedictum XIV: „Vicarium seu officialem aut provisorem generalem archiepiscopi, cuius praesentia in synodis dioecesanis... necessaria omnino est, tam absente quam etiam praesente archiepiscopo primum locum post ipsum archiepiscopum et ante capitulum... de iure habere et obtinere debere, nisi tamen ex consuetudine legitima capitulo ius in eadem synodo vicarium praecedendi constiterit esse acquisitum“³⁾.

II. Etsi vicarius generalis iurisdictionem episcopalem exercent, attamen nondum debetur ei nomen praelati, nam iurisdictionem

1) Aichner l. c. §. 77, n. 1; Wernz l. c. n. 805, VI; Leurenus l. c. q. 60 sq.; Schmalzgrueber l. c. lib. I, tit. 33, n. 8; Cap. 5, tit. I concilii Senonensis a. 1850 (Collec. Lacens. Tom. IV, pag. 881). Analecta Iuris Pontificii. Neuvième série. Rome 1867, p. 93, n. 107 sq.

2) S. Congr. Rituum in Egitanensi 3 Aug. 1602: „Vicario generali convenit locus supra omnes canonicos tam in congregationibus capitularibus quam in processionibus, dummodo canonici sacris vestibus parati non incedant“. (apud Pittonum l. c. p. 99, n. 300). Idem habet decisio eiusdem S. Congregationis 12 April. 1603 (ibidem n. 314) Vid. ulterius apud citatum auctorem num: 418 et 1510; Benedictus XIV, l. c. lib. III, cap. 10, n. 2: „Post episcopum ante ceteros assidere debet vicarius generalis, qui ratione iurisdictionis, quam in omnes exercet dioecesanos, omnibus dignitate antecellit“ et insuper affert decisionem S. Congregationis Concilii similis tenoris; ibid. lib. III, c. 10, n. 4.

3) l. c. lib. III, c. 3, n. 3; cf. etiam lib. III, cap. 10, n. 2—4; Schmalzgrueber loco iam supra citato: „Aliud dicendum de consuetudine; hac enim in non paucis... ecclesiis introductum est, ut vicarius generalis supra canonicos ecclesiae cathedralis prae eminentiam nullam habeat, sed si canonicus est, ordine quidem suo, qui eundem ut canonicum tangit, incedit; si vero non sit de canonicorum numero, in ecclesia, processionibus et aliis congressibus canonicos ecclesiae cathedralis sequitur. Vid. etiam Leuren. l. c. q. 63, n. 2.

hanc non habet propriam sed vicariam scilicet nomine et vice episcopi. Cardinalis de Luca dicit: „Quamvis autem alii adsint ecclesiasticam iurisdictionem exercentes, ut sunt vicarii generales... attamen non nativa sed dativa vel accidentalis est haec iurdictio, vicaria vel provisionalis, adeoque praelaturae nomen eis non congruit“¹⁾. Imo nec habet praelaturam improprie dictam, quae mere honorifica est et omni iurisdictione destituta, nam ex nulla iuris dispositione praelatura haec secundaria eius officio adnexa reperitur²⁾.

III. Pariter non potest officium vicarii generalis referri inter dignitates sensu stricto, nam etsi competat ei praecedentia et singularis honoris praerogativa cum iurisdictione in foro externo, non est tamen officium perpetuum seu titulus in perpetuum collatus. Nihilominus vicarius generalis dicitur in dignitate ecclesiastica constitutus seu officium eius dicitur dignitas sensu latiori, quia nempe competit ei praeeminentia cum iurisdictione³⁾. Quod etiam a lege agnitum est. Nam C. Statutum 11. in VI (l. 3) cautum est, ut solum personis in dignitate ecclesiastica constitutis delegari possint causae in partibus a Sede Apostolica, C. Etsi principalis) 2, Clem. l. 2) autem statuitur, quod etiam vicarius generalis qua iudex a Papa delegari potest; cum ergo hae: decretalis vicarium generalem qua habilem et idoneum ad huiusmodi delegationem obtinendam declarat, sequitur vicarium qua in dignitate ecclesiastica constitutum recte dici posse⁴⁾.

Cap. 9. De sustentatione vicarii generalis.

Cum vicarius generalis a solo episcopo et in eius personale adiutorium constituatur, consequenter competit ipsi propter operam episcopo impensam ius ad congruum salarium pro honesta sustentatione, quod episcopus e propriis redditibus praestare obligatur. Etsi vicarius generalis sit canonicus vel secus aliqua praebenda sufficienti iam provisu, nihilominus tamen debetur ei salarium et quidem etiam tunc, quando de hoc nulla conventio facta est, quia nemo tenetur suis stipendiis militare, hinc nec vicarius generalis suas operas episcopo gratis locare, quod etiam decisum est a Rota

¹⁾ apud Leurenium l. c. q. 58.

²⁾ Bouix l. c. p. 442.

³⁾ Leurenium l. c. q. 57; Barbosa l. c. n. 134; Engel l. c. lib. I, tit. 28, n. 2.

⁴⁾ Kober l. c. p. 590; Bouix l. c. p. 440; cf. etiam Wernz l. c. n. 805, I.

Romana in Turritana 20. maii 1569¹⁾. Secundum decisionem S. Congregationis Episcoporum et Regularium²⁾ emolumenta cancellariae episcopalis non possunt loco salarii vicario generali assignari, neque etiam mulctae pecuniariae, hae enim omnes etiam in statu egestatis episcopi nequaquam aliis quam piis usibus et locis sunt applicandae. Mortuo episcopo salarium pro tempore, quo vivente adhuc episcopo vicarius deservivit eidem, a capitulo de bonis ecclesiae vacantis solvendum est, non tamen tenetur episcopus successor vicario generali praedecessoris sui solvere salarium. Quota salarii de iure determinata non est, nam — ut patet — est varia pro diversitate temporum et locorum, attamen debet episcopus curare, ut vicarium generalem stipendio tam pingui donet, ut nulla ei ansa sit „nundinandi iustitiam et impunitatem peccandi promercalem habendi“³⁾.

Cap. 10. De expiratione officii vicarii generalis.

I. Sicut constitutio vicarii generalis dependet a libera episcopi voluntate, qua mediante vicarius iurisdictionem a lege sibi competentem consequitur eamque exercere valet, ita etiam ab eadem episcopi voluntate dependet exspiratio eius iurisdictionis, quae ergo fit tunc, cum primum episcopus mandatum suum revocat seu, quod idem est, vicarium removet ab officio, omnis enim res per quascunque causas nascitur, per easdem dissolvitur⁴⁾. Haec remotio vicarii seu revocatio ab episcopo facta potest esse expressa aut tacita. Illa fit tunc, quando episcopus revocans vicarium utitur verbis expressis aut scriptura dictam revocationem clare exprimente. Tacite autem revocatur vicarius per constitutionem alterius vicarii, quando nempe episcopus constituto altero priorem de hoc certiorum reddit⁵⁾.

Revocatio vicarii generalis ab episcopo facta etiam sine ulla causa semper valida est; ut autem licite fiat, debet intercedere iusta et gravis causa et ratio honoris vicarii habenda est, secus pa-

¹⁾ apud Sbrozzium l. c. lib. I, q. 55, n. 4 sq.

²⁾ in Senogall. 16. octobr. 1604 (apud Kober l. c. p. 553).

³⁾ Thomassinus II. c. P. I. 2, cap. 9, n. 4; Vid. de hoc: Sbrozzius l. c. lib. I, q. 55; Barbosa l. c. n. 178 et 179; Leurenus l. c. q. 284—289; Wernz l. c. n. 805, V; Kober l. c. p. 562 sq.; Scherer l. c. §. 91, VII, nota 80. Cf. verba C. Inter caetera 15. X (l. 31): „quibus ipsi (scil. episcopi)... congrue necessaria subministrant, ne pro necessariorum defectu compellantur desistere ab incepto“.

⁴⁾ C. Omnium res 1. X (V. 41).

⁵⁾ cf. C. Non iniuste 14. X (l. 38); Leurenus l. c. q. 292, n. 3; Reiffenstuel l. c. lib. I, tit. 38, n. 140 sq.

tet vicario recursus ad S. Congregationem Episcoporum et Regularium, quae totam causam diligenter perscrutatur et aut restituit eum in suum officium aut saltem episcopo interdicat constitutionem alterius vicarii, donec res decisa est¹⁾. Causae autem iustae, propter quas vicarius generalis removeri potest, sunt²⁾: a) si multae querelae de officio ab eo male gesto audiantur; b) si non bene regat et gubernet dioecesim neque referat de causis maioris momenti ad S. Congregationem Episcoporum et Regularium in defectu vel absentia episcopi; c) si in suis litteris ad dictam S. Congregationem eiusque officiales irreverenter se gerat; d) si aliquem ex Cardinalibus ea qua decet reverentia non tractet; e) si careat debita circumspectione et prudentia, licet quoad ceteras qualitates idoneus sit; f) si excommunicatus sit; g) ai mandatis S. Congregationis oboedire renuat.

Quando aliqua ex adductis vel similibus causis adest, tunc potest episcopus respektu habito ad bonum dioecesis vicarium remove, etiam si iuraverit vicario se eum nunquam remoturum esse, quia „iuramentum contra utilitatem ecclesiasticam praestitum non tenet³⁾“. Revocatio tunc demum obtinet suum effectum et iurisdictio vicarii generalis cessat, quamprimum authentice ei notificata est. Alioquin, si vicarius revocationem ignoret imo etiam si sciat, nondum tamen ei per episcopum vel alium episcopi nomine sit intimata, gesta per eum valent, quia sicut in constitutione vicarii requiritur expressa intimatio ita etiam in eius revocatione⁴⁾. Vicarius generalis potest insuper non solum ab episcopo sed etiam a Sede Apostolica seu S. Congregatione Episcoporum et Regularium ab officio suo removeri. Cum vicarius sit a Sede Apostolica constitutus, tunc ab episcopo non potest revocari, quia neque ab eo deputatus erat⁵⁾.

II. Iurisdictio vicarii generalis exstinguitur porro per propriam ipsius renuntiationem sive expressam sive tacitam, quae ultima tunc adesse censetur, quando vicarius e dioecesi discedit animo non

¹⁾ Moy l. c. p. 432 sq.; Kober l. c. p. 578 sq.; Wernz l. c. n. 806, l. b.

²⁾ Bouix l. c. p. 443 sq. et Moy l. c. p. 433 ubi citantur decisiones S. Congregationis Episcoporum et Regul. hac de re emanatae. Vid. etiam Leurenii l. c. q. 295.

³⁾ C. Sicut nostris 27.X (II.24); Reiffenstuel l. I, c. I. tit. 28, n. 110 et libm., tit. 24, n. 82.

⁴⁾ Schmalzgrueber l. c. l. I, tit. 28, n. 25; Leurenii l. c. q. 292 n. 2; Moy l. c. p. 433.

⁵⁾ Leurenii l. c. q. 292, n. 1; Moy l. c.

amplius redeundi. Renuntiatio vicarii ab episcopo non necessario debet acceptari, ut sit valida ¹⁾).

III. Iurisdictio vicarii generalis suspenditur, si ipse incurrerit censuram excommunicationis, suspensionis vel interdicti. Tunc suspenditur etiam iurisdictio locumtenentis i. e. illius substituti, quem vicarius ipse ex speciali episcopi mandato sibi constituerat, non autem vicesgerentis i. e. illius substituti, qui immediate ab episcopo constitutus erat ²⁾).

Praeterea cum vicarius generalis unum idemque tribunal cum episcopo constituat et iurisditionem episcopo competentem exerceat, consequenter cessante quocunque modo iurisditione in episcopo necesse est ipsam cessare etiam in eius vicario generali, nam secundum Regulam iuris 42 in VI: „accessorium naturam sequi congruit principalis“. Hinc in specie:

IV. Officium et iurisdictio vicarii generalis expirat per mortem episcopi. Si vicarius versetur in propinquitate episcopi morientis, tunc exstinguitur eius iurisdictio in momento, quando episcopus est vita functus et quidem ipso facto, ita ut non sit opus revocatione per capitulum. Gesta autem a vicario ignorante mortem episcopi longe distantis valent, dummodo haec mors non a solo vicario sed etiam communiter ab allis ignoretur, quia error communis ius facit tribuitque vicario illi iurisditionem. Secus tamen, ubi communiter scitur mors episcopi, licet vicarius eam ignoraverit ³⁾). Exceptio valet quoad Cardinalem vicarium Romani Pontificis qua episcopi Urbis Romae, qui Pontificis vices in Urbe gerit cum amplissima iurisditione, cuius officium Sede Apostolica vacante non expirat ⁴⁾).

V. Si iurisdictio episcopi suspendatur per excommunicationem maiorem, suspensionem a iurisditione aut interdictum, eo ipso suspenditur etiam iurisdictio eius vicarii generalis et iurisdictio substituti vicarii, quocunque modo fuerit constitutus (sive nempe ab episcopo sive a vicario ipso). Si autem episcopus sit tantum tolera-

¹⁾ Leurenus l. c. q. 290, n. 2; Schmalzgrueber l. c. n. 25; Wernz l. c. n. 805, l. a.

²⁾ Friedle l. c. p. 368; Wernz l. c. n. 545, II et 806, II, nota 76; vid. C. Romana 1 in VI (l. 13); Leurenus l. c. q. 89, n. 3 et 202, n. 2; Moy l. c. p. 421, n. 28.

³⁾ Leurenus l. c. q. 290, n. 3—5 et q. 296; Barbosa l. c. n. 152; Reiffenstuel l. c. n. 104; Schmalzgrueber l. c. n. 25.

⁴⁾ Benedictus XVI. l. c. lib. II, cap. 3, n. 1 et 2. Ex se patet, per mortem ipsius vicarii generalis finiri eius officium, nam secundum commune iuris axioma mors omnia solvit. (Schmalzgrueber l. c.; Reiffenstuel l. c. n. 102).

tus seu occulte excommunicatus vel interdictus (i. e. non publice et nominatim denunciatus ideoque vitandus) aut suspensus ab ordine, tunc retinet suam iurisdictionem, quia huiusmodi censurae non afficiunt iurisdictionem episcopi, hinc consequenter non suspenditur illa apud vicarium generalem¹⁾. Postquam episcopus a censura absolutus est et recuperat exercitionem iurisdictionis suae, vicarius generalis non indiget nova concessione officii sed iurisdictione eius ipso facto etiam in eo efficax redditur²⁾.

Hinschius docet, in casu si episcopi iurisdictione per censuram aliquam ecclesiasticam suspendatur, iurisdictionem vicarii non tantum suspendi sed omnino exstingui: „Von einer blossen Suspension der Befugnisse des General-Vikars kann keine Rede sein, denn in der Bestellung des letzteren liegt eine Ausübung der bischöflichen Jurisdiction und wenn diese nicht mehr erlaubt ist, fällt die durch die Ausübung bedingte Stellung des General-Vikars für immer zusammen“³⁾. Idem tenet Kober: „Wenn der Bischof in die Suspension... verfällt, so verliert er für die Dauer dieser Strafen seine Jurisdiction in der Diöcese, es erlischt mithin auch das Mandat des General-Vikars“⁴⁾. Talis sententia tamen sustineri non potest utpote carens solido in iure fundamento. Nulla enī ratio est, ut cum tribunal utriusque unum idemque sit, censura ecclesiastica prorsus alium effectum in vicario producat quam in episcopo. Insuper sententia illa conciliari non potest cum communi canonistarum doctrina, qui solummodo suspensionem iurisdictionis in vicario tenent. Sic e. g. Leurenius dicit: „Quemadmodum per excommunicationem... non exstinguitur iurisdictione episcopi sed apud eum manet habitualiter, ita etiam per dictas censuras ab episcopo incursas non exstinguitur iurisdictione vicarii. Ob excommunicationem tamen incursam ab episcopo ut suspenditur iurisdictione episcopi quoad exercitium, ita quoque Impeditur iurisdictione vicarii⁵⁾.

1) „Episcopi nullam interdicti vel suspensionis incurrunt sententiam, nisi in sententia sint expressi“. C. Quia periculosum 4 in VI (VI 11). Vid. Wernz l. c. n. 756, III a et 806, II b; Richner l. c. §. 119, n. 3 d; Scherer l. c. § 91, nota 78. Episcopus „toleratus vel occulte excommunicatus favore publici iuris cum communi opinione pro non excommunicato habetur“. Barbosa l. c. n. 147: Leuren l. c. q. 89, n. 4 et 293, n. 1 et 2.

2) Zallinger l. c. §. 486, n. V; Richner l. c. §. 124, n. 3 f.

3) l. c. §. 87, pag. 222.

4) l. c. p. 584, n. 5.

5) l. c. q. 293, n. 1 et 2; cf. ibid. q. 89, n. 2. Idem fere habet Barbosa l. c. n. 146: „Si episcopus fuerit maiore excommunicatione notatus et publice denunciatus, eius officialis seu vicarius generalis iurisdictionem suam exercere non poterit

Quando episcopus vinculo censurae ecclesiasticae innodatus manet et hinc etiam iurisdictio vicarii eius suspensa est, tunc non devolvitur iurisdictio ad metropolitam¹⁾ neque capitulum succedit in regimen dioecesis, sed ad Sedem Apostolicam recurrendum est petendo ab ipsa, ut vel a censura episcopum absolvat vel alia ratione ecclesiae provideat, nisi Sedes Apostolica insimul cum lata sententia excommunicationis vel suspensionis administratorem vel vicarium apostolicum designaverit (quod plerumque iam in ipsa bulla excommunicationis fieri solet)²⁾.

VI. Officium et iurisdictio vicarii generalis expirat etiam per depositionem episcopi, per eius renuntiationem muneri suo admissam a Papa³⁾, per eius translationem in aliam ecclesiam vel permutationem episcopatus, per eius Ingressum in religionem⁴⁾.

In omnibus adductis casibus expirat vel suspenditur iurisdictio vicarii generalis etiam quoad negotia iam incepta (seu re non amplius integra), ita ut non possit ea ulterius tractare et terminare, si autem inceptam causam prosequatur, omnia eius acta ex defectu iurisdictionis sunt irrita, nisi communis error defectum suppleat tribuendo vicario iurisdictionem⁵⁾.

Si tamen vicarius generalis procedat in aliqua causa non tamquam vicarius sed tamquam episcopi delegatus, tunc non obstante, quod iurisdictio episcopi extincta vel suspensa est, potest negotia iam incepta continuare et perficere, quia iurisdictio, qua de illis negotiis cognoscit est delegata ideoque diversa a iurisdictione episcopi; certum autem ex iure est iurisdictionem delegati cessante

quia sicut per huiusmodi excommunicationem suspenditur episcopi iurisdictio... ita, similiter eius vicarii iurisdictio suspenditur, cum accessoria sit". Vid. etiam Reiffenstuel l. c. lib. I, tit. 28, n. 105. Schmalzgrueber eod. titul. n. 25; Friedle l. c. p. 367, n. 9; Zallinger l. c. §. 486, n. V.

¹⁾ C. Romana 1. in VI (l. 8): „non tamen ex culpis ipsis (cum id non inveniat a iure concessum) ad Remensem archiepiscopum iurisdictio devolveretur eorum“.

²⁾ Reiffenstuel l. c. lib. I, tit. 10, n. 36; Schmalzgrueber l. c. eod. tit. n. 8; Aichner l. c. §. 123, n. 3; Phillips l. c. §. 161, n. IV; Kober l. c. p. 584.

³⁾ CC. Ad supplicationem 9 et Nisi cum pridem 10. X (l. 9); Reiffenstuel l. c. lib. I, tit. 9, n. 21.

⁴⁾ Religionem ingredi potest episcopus non nisi cum consensu Romani Pontificis. Pulcherrime de hoc tractat Barbosa l. c. P. III, alleg. 53, n. 21 sq.; Leuren q. 290, n. 3—7.

⁵⁾ C. Procuratorem 4 Clem. (l. 10); Schmalzgrueber l. c. n. 25; Reiffenstuel l. c. I, tit. 28, n. 103 et 104; Barbosa l. c. P. III, alleg. 54, n. 152 Leuren q. 296.

iurisdictione delegantis non exspirare, si res non sit amplius integra ¹⁾).

VII. Si episcopus ab hostibus ecclesiae (ut a paganis, haericis aut schismaticis) abductus sit et captivus detineatur, tunc quia vinculo suae ecclesiae de iure non est solutus sed tantum de facto vi externa ab exercendo munere suo arcetur, de sublata eius potestate sermo fieri nequit. Consequenter ergo non exspirat iurisdic-tio vicarii generalis, qui interim vice episcopi dioecesim administrat, donec Sedes Apostolica, cui capitulum de statu rei quamprimum relationem praestare tenetur, aliter disposuerit. Idem habet locum etiam in casu, si regimen civitatis, in qua episcopus residet, eum incarcerat vel a dioecesi moveri iubet ²⁾). Quod invenitur etiam in VII. Schemate concilii Vaticani ³⁾): „Sede vero per episcopi captivitatem vel relegationem aut exilium impedita illius regimen penes episcopi vicarium vel quemlibet alium virum ecclesiasticum ab episcopo delegatum remaneat, donec aliter ab hac Sede Apostolica provideatur“. Si autem nullus adsit vicarius generalis, et episcopus captivus ita arcte custodiatur, ut nequidem per litteras cum dioecesanis communicare valeat, tunc capitulum tenetur eligere vicarium et Sedi Apostolicae quam cito commode poterit desuper referre, quae vel vicarium a capitulo designatum confirmabit vel administrationem apostolicam constituet, ne dioecesis recto opportunoque regimine destituatur ⁴⁾). Quodsi episcopus vicarium generalem reliquit vel cum dioecesanis per litteras communicare potest, tunc nequit capitulum vicarium constituere. Ita decrevit S. Congregatio Concilii in causa Hiberniensis administrationis ecclesiarum, quae ad propositum dubium: „An casu, quo episcopus ab haericis captus detineatur, non ita tamen arcte custoditus, ut ipsi eiusque dioecesanis facile non sit saltem per litteras inter se agere, eiusdem episcopi iurisdic-tio intelligatur suspensa et ad capitulum ecclesiae cathedralis devoluta“ die 7 augusti 1683 respondit: „Iurisdictionem non esse suspensam“ ⁵⁾).

¹⁾ CC. Relatum 19, Gratum 20 et Licet 30. X (l. 29); Schmalzgrueber I. c. lib. I, tit. 29, n. 48; Reiffenstuel I. c. eod. tit. n. 129; Leurenus I. c. q. 89, n. 3, 293 n. 2, 298; Scherer I. c. §. 91, n. VII, p. 615, nota 78.

²⁾ Aichner I. c. §. 123, n. 3; Phillips I. c. §. 161; Scherer I. c. §. 90. n. XIV; Hinschius I. c. II Bd. §. 89, n. III.

³⁾ VII. Schema constitutionis de sede episcopali vacante Patrum examini propositum. Caput I. f. (Collec. Lacensis Tom. VII, p. 651). Vid. etiam adnotationes ad idem caput (ibidem p. 654).

⁴⁾ Benedictus XIV, I. c. lib. XIII, cap. 16, n. 11.

⁵⁾ Pittonus I. c. p. 377, num. 1375; Benedictus XIV, I. c.

Nonnulli canonistae ut Leurenus¹⁾, Barbosa²⁾, Bouix³⁾, Moy⁴⁾ innixi decretali Bonifacii VIII, Si episcopus 3 in VI (l. 9) contendunt in casu captivitatis episcopi extinctionem vel saltem suspensionem iurisdictionis in vicario generali, dum alii ut Schulte⁵⁾, Walter⁶⁾, Kober⁷⁾ tenent, dictam decretalem habere locum tantum in casu captivitatis episcopi ab hostibus fidei, cum autem tale facinus per potestatem civilem, cui episcopus subditus est, perpetretur, iurisdictionem episcopi nullo modo extinguui, quia communicatio cum dioecesanis non absolute sublata sit, hinc consequenter iurisdictionem vicarii generalis ulterius perdurare. Tamen optime docent recentiores, ut Scherer⁸⁾, Friedle⁹⁾, Hinschius¹⁰⁾, Phillips¹¹⁾, Aichner¹²⁾, Wernz¹³⁾ iurisdictionem vicarii generalis sede episcopali impedita in nullo casu expirare, imo per constitutum vicarium optime consultum esse administrationi dioecesis episcopi impediti. Decretalis vero supra citata ad rem nostram non pertinet, quia de extinctione iurisdictionis vicarii generalis nihil dicit neque eum supponit, hinc recte restringitur solum ad casus, quando episcopus per litteras cum dioecesanis communicare non potest vel quando vicarium generalem non reliquit. Benedictus XIV¹⁴⁾ adducta decretali „Si episcopus“ et decisione S. Congregationis Concilii, quam supra citavimus, dicit ulterius: „Ex quo sane exemplo evincitur, omnem ab Apostolica Sede adhiberi curam, ne dioeceses recto opportunoque regimine destituantur, sive sedes per episcopi obitum vacet sive quolibet alio ex capite populus suo pastore careat; simulque eandem huic methodo firmiter adhaerere, ut penes superstitem episcopum sit administratio rerumque omnium cura, quousque valeat is ecclesiae praeesse et donec huius regimen alteri committi valeat.“ In casu vero impeditae sedis episcopalis melius regimini dioecesis consulitur per vicarium generalem quam per litteras episcopi, donec Se-

¹⁾ l. c. q. 291.

²⁾ l. c. Pars III, alleg. 54, n. 153.

³⁾ l. c. p. 443.

⁴⁾ l. c. p. 432.

⁵⁾ l. c. §. 41, n. II (p. 263).

⁶⁾ l. c. §. 143.

⁷⁾ l. c. p. 583 sq.

⁸⁾ l. c. §. 90, n. XIV.

⁹⁾ l. c. p. 368 sq.

¹⁰⁾ l. c. §. 89, n. III et 87, D. 5 (p. 223).

¹¹⁾ l. c. §. 161.

¹²⁾ l. c. §. 123, n. 3.

¹³⁾ l. c. n. 806 II, nota 76.

¹⁴⁾ l. c. lib. XIII, cap. 16, n. 11.

des Apostolica aliud ordinaverit. Insuper notat Phillips ¹⁾ institutionem vicarii generalis tempore decretalis „Si episcopus“ (an. 1299) plene evolutam nondum extitisse.

Hoc loco denique addenda est ultima consequentia identitatis fori vicarii generalis et episcopi, nempe vicarium post cessationem sui officii non teneri ad syndicatum (i. e. ad reddendam rationem administrationis suae sub praecedenti episcopo ab eius successore exactam), cui subiacet vicarius capitularis aliique officiales sedis episcopalis vacantis secundum decretum concilii Tridentini sess. XXIV, c. 16 de ref. Vicarius enim capitularis est provisorie successor episcopi defuncti agitque independenter, dum e contra vicarii generalis actus censeantur gesti ab ipso episcopo, cuius erat vicarius. Quod expresse declaravit Gregorius XIII anno 1578 in bulla directa clero et communitati Tarentinae civitatis, qui praetendebant vicarium archiepiscopi sui tenere stare syndicatui: „Statuimus et mandamus, quod vicarii et officiales sive generales sive particulares... per eundem archiepiscopum sive eius pro tempore successores... deputati vel deputandi ad aliquem syndicatum nullo modo teneantur aut eidem sub quovis praetextu sint obnoxii“ ²⁾.

Dissertatio, uti ex dictis patet, materiam tantum usque ad editionem C. I. C. complectitur.

¹⁾ I. c. §. 161, n. 1, nota 7; vid. Friedle II c. p. 368 sq.

²⁾ Apud Barbosam I. c. n. 183; Vid. etiam Leurenium I. c. q. 303; Kober I. c. p. 585 sq.; Moy I. c. p. 434; Bouix I. c. p. 454 sq.; Wernz I. c. n. 805, IV.

о. Др. Микола Конрад

Нарис історії старинної філософії.

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

(Продовження).

ІСТОРІЯ ФІЛСОФІЇ ГРЕКІВ І РИМЛЯН.

ВСТУП.

1. Умовини повстання і розвитку філософії Греків і Римлян.

Греки розпочали в VII столітті до Христа свою філософію від цього, що намагалися дорогою чистого розумування пояснити космічні явища, а після двох століть появилися вже архитвори філософічної думки, котрі аж до нинішних часів є основою для цілої європейської філософії взагалі.

Ніякий інший нарід у старині не витворив філософії, як незалежної і систематичної науки. Тому властивою старинною філософією є грецька філософія. Римляни переняли опісля від Греків їхні філософічні надбання, але не додали до них нічого сутнього.

До повстання і розвитку грецької філософії причинилися особливі умовини життя і буття Греків :

а) Перш усього вже сама вдача спонукала Греків до філософічних роздумувань.

Був це нарід гарний і веселий, як земля, на котрій мешкав, сильний і рішучий, як надморські скелі, меткий і рухливий, як гарні потічки, котрі з грецьких гір скочувалися в чарівні долини, як хвилі моря, котрі вітер заганяв на побережжя Геляди ¹⁾.

Грецький дух відзначався буйною фантазією (подібно, як індійський), артистичним змислом, почуванням краси, рухливістю,

¹⁾ Czesław Pięniążek, *Ilustrowana Historia Starożytna*. T. I. Ст. 264.

цікавістю, гнучкістю і склонністю до поетичних захоплень, а при цьому був здібний до тверезої обсервації, проникливої аналізи, глибокої рефлексії, абстракційного думання; отже він зовсім природно прямував до ясного зрозуміння заобсервованих явищ і шукав їх причин, синтези й гармонії.

Від пізнання макрокосмосу, зовнішнього світу, переходить він до мікрокосмосу — людини і снує свої філософічні погляди та щораз більше поширює круг свого знання й зацікавлення.

Словом грецька душа тужила за світлом, свободою, добром і красою, а це спонукало її до філософічних дослідів і культурної творчости.

б) Філософічна думка у Греків будилася і розвивалася там, де були догідні зовнішні умовини, а саме, де панував вищий ступінь культури, достаток, спокій, лад та свобода в громадському житті.

Такими осередками були спершу грецькі кольонії Малої Азії, полудневої Італії (Великої Греції) і Сицилії та острови Егейського моря, а опісля Атени, Рим і Александрія.

До розбудження філософічної думки чимало причинилася грецька кольонізація.

Перші кольонії створили Греки під впливом нападу на Грецію жорстокого племені Дорів, перед якими велика частина населення Греції утікла на егейські острови та побережжя Малої Азії.

До дальшої кольонізації змушували Греків економічні й політичні відносини.

Гориста й мало урожайна грецька земля не могла виживити надміру населення і воно, забираючи зі собою огонь зі святині і грудку матерньої землі, йшло шукати кращої долі. Кольоніяльні оселі закладано там, де була урожайна земля, земні багатства або інші сирівці, що їх доставляла кольонія своєму материкові.

До поширення кольонізації причинялися відносини у грецьких містах, що творили собою окремі незалежні держави, в яких часто кипіла внутрішня боротьба політичних партій, котрі після перебрання влади у свої руки виганяли своїх противників або й самі побіджені сторонництва, а ці, щоби не підлягати побідникам, покидали рідинне місто і так скріплювали кольонізацію.

Деякі скольонізовані міста так розрослися, що творили свої власні кольонії (підкольонії). Найвизначнішими такими матерніми кольоніями були в Малій Азії Ефез і Мілет. Останній сам за-

ложив около 100 власних кольоніяльних міст, що були обов'язані провадити торгівлю виключно з ним, як своїм материком.

Ніщо дивного, що в наслідок таких широких торговельних зв'язків вкоротці ці міста зацвили добробутом і що там, саме в Мілеті та Ефезі, найскорше розцвилася література, мистецтво, і що ці міста стали першими осередками грецької філософії.

Там теж Греки зіткнулися з культурою Сходу й заізналися зі східними філософічними думками, котрі безперечно мали деякий вплив на формування грецької філософії.

Грецька кольонізація, що розпочалася вже в IX ст., а до найбільшого поширення дійшла в VIII і VII ст. до Христа, йшла спершу в східнім напрямі й покрила оселями побережжя Малої Азії та цілого Чорного моря, а відтіля відбилася, немов морська хвиля від берега, і завершила в протизнім напрямі — західнім, через що Греки заняли побережжя цілого Середземного моря, випираючи відти фенікійських кольоністів.

Найбільше поселилось Греків у полудневій Італії і Сицилії (через що ці краї стали зватися Великою Грецією), бо манила їх і притягала туди вельми урожайна й пребагата земля, яку цілком слушно називали шпіхліром Греції¹⁾. Ніщо дивного, що міста тієї повної достатків країни стали другим осередком грецької філософії.

Третім філософічним осередком стали Атени. В політичнім житті спершу ривалізують вони за гегемонію зі Спартою. Але вкоротці Атенам удається оборонити цілу Грецію перед перською небезпекою. Побіда під Саляміною і Плятеями (480 і 479 р. до Хр.) висуває Атени на перший плян і вони стають на чолі морського союзу грецьких міст, що тоді повстав для спільної оборони. З цього провідного становища мають вони теж великі матеріяльні користі, через що доходять головно за часів Перикля († 429 до Хр.) до найбільшого економічного й умового розвою. Своє провідне становище в духовому житті задержали Атени аж до упадку Греції, щоби відступити його після завойовання Римлянами країв старинного світу Римові й Александрії.

в) До розвитку філософічної думки причинилася широко розгалужена торгівля з чужими краями і звичаєві зв'язки Греків між собою.

¹⁾ Велика Греція в наслідок добробуту почала грішити розперезаністю і виставністю життя (Сибаріс).

Греки, в погоні за торговельним товаром, на своїх кораблях перетинали всі моря, по всіх знаних тоді частях світу. Через те мали вони змогу пізнавати чужі краї і найрізноманітніші народи та їх думки та обичаї, а це змушувало їх до рефлексій, виміни думок і збагачувало думку.

В Греції панував великий партикуляризм, цілі рої незалежних міст і державок, але всеж всі вони були зі собою в безперервним звязку. Греція мала свої великі торжества. Що чотири роки зі всіх грецьких міст Малої Азії, зі всіх островів Егейського моря плили тривеслівці, обладвані дарами й жертвами, заповнені багато вбраними мужчинами й жінками; це спішили путники на олімпійські ігрища.

На стадіоні й довкруги нього сама грецька еліта. В інтервалах між змаганнями поети читають свої твори, філософи ведуть диспути, тощо. Ті сходи і багато інших також починаються до поширення культури й філософічного формування.

г) Врешті, як згадано, в грецьких містах ішли внутрішні політичні боротьби. Змінялися устрої (аристократичний, олігархічний, плутократичний, демократичний, охлократичний, тиранія).

Серед тієї боротьби треба було укладати конституції (Аристотель начисляє 155 конституцій в Греції), установляти закони, а це змушує застановлятися над справедливістю, соціальними проблемами, завданням держави та її влади, етичними питаннями і т. д., а це все вело до філософії.

Коротко кажучи, на грецьку філософію мало великий вплив економічне, політичне (багато грецьких філософів було одночасно визначними політиками), релігійне, громадське й товариське життя. Своє п'ятно на грецькій філософії залишило й судівництво, особливо у способі аргументації. Не без впливу були теж своєрідні прикмети грецької мови, що дозволяли творити відповідні тій мові поняття й уявлення. Дещо заважила тут і грецька риторика, хоч щоправда грецькі філософи не давали назагал піврвати себе риторичними фігурами і цінили особливо чистий і ясний виклад та прозору аргументацію.

2. Предтечі грецьких філософів.

Ще заки розвинулися грецькі філософічні системи, стрічало різні філософічні погляди в релігійних грецьких

віруваннях, в творах поетів, законодавців, мудрців-моралістів і у вмілостях старогрецьких техніків.

а) *Релігійні вірування.* — Первісна релігія Греків повстала з почитання сил і явищ природи. В цих грізних і таємних явищах давні Греки бачили вищі божеські сили, що правили світом і людьми.

З поступом культури богочитання самих природних сил перейшло на богів, зображених на подобу людей.

В звязку з тими віруваннями повстали перекази про генезу світу й богів.

Давний переказ подає, що на початку був Хаос, в якому метушилися прапервні в боротьбі між собою; з них вилонилася Земля (*ή Γαία*), наділена творчою силою, що створила Небо (*ὁ Οὐρανός*). Ці два найвищі божества подружилися і зродили багато потомків, а саме великанів Титанів, однооких Кикльопів і сторуких Гекатонхейрів. Між цими богами велася кривава боротьба, з якої вийшла побідно Олімпійська династія з трьома братами: Зевесом, Посейдоном і Гадесом, що поділили між собою владу над світом, небом і землею, водами та підземеллям¹). Всі ці божества підлягали невтолимій силі призначення, званій *мойрою* (*μοῖρα*).

Неустійненим спершу віруванням надали мітольогічну форму грецькі поети.

б) *Поети.* — Поети крім тем, що торкалися визначніших подій з народнього життя та славних діл героїв, порушували питання генези світу й природи космічних явищ. В ділянку поетичної творчости входили теж і релігійні концепції.

В поетичній формі подавали пояснення до космогонії й теогонії (походження світу й богів), пояснення відношення богів до світу, мети й завдання людського життя, словом, найвищих проблем світу й життя.

Грецьку мітольогію перший уформував і надав їй виразну антропоморфічну форму Гомер (IX або VIII ст. до Хр.)²), що одночасно порушує чимало космогонічно-тегонічних та моральних питань.

¹) Про подібність грецьких вірувань до сумерійських гл. ч. I (Фільософія Сходу) 42 ст.

²) Фр. Авг. Вольф висунув думку (*Prologomena ad Homerum*, 1795), що Іліада й Одисея це не є твори одної людини Гомера, але що вони повстали з цілого ряду народніх історичних пісень (подібних напр. до наших козацьких дум), які найбільше зібрав і упорядкував один чоловік — мабуть сліпий старець Гомер в IX або VIII ст. Списані оба твори стрічаємо щойно в VII ст. до Хр. — Не підлягає сумніві, що в цих творах є багато пізніших додатків.

О много більше філософічних думок містять в собі два твори Гезіода „Теогонія“ (Θεογονία) та „Праці і Дні“ (Ἔργα καὶ ἡμέραι).

Перший твір — це перша форма спекулятивної філософії. Боги не відріженні від природи, космогонія є одночасно теогонією, повстанням (народинами) богів. Генеальогії, що їх подає поет, відповідають найчастіше дуже наївним обсерваціям явищ у природі. Якщо напр. Ереб¹⁾ і Ніч родять Етер і День, то тому, що день зі своєю ясністю, як видається, виходить з ночі і темряви.

Земля сама з себе вилонює море, а ріки повстають з її звязку з Небом, бо море подобає на масу, погребану від початків у внутрєнностях землі, підчас коли джерела рік скріпляє дощ, що спливає з неба.

В другім творі Гезіода „Праці і Дні“ старається поет дослідити причини ступневого упадку людського роду і приходиться до переконання, що причиною людської недолі є безправства, яких допускаються люди на кожному кроці. В праці добачує поет найліпший засіб до поправи злого стану й головну умовину поводження. Тому подає в дальшій тягу науки також і приписи в ділянці сільського господарства. Це перша форма практичної грецької філософії, в якій проявляється своєрідна грецька „Кальокагатія“²⁾.

Дуже мало фрагментів залишилося з поем, що повстали між VIII і VI ст. У цих, що дійшли до нас, появляється мелянхолія, це почування питоме змученим і рефлексійним людям: „Піт зливає моє тіло, гнобить мене жах, коли подумаю про молодість, що є так чарівною і чудовою а так коротко триває! Минає швидко, як сон, ця щаслива молодість і вже над моєю головою зависла зловіща й осоружна старість“ (Мімнермос зі Смирни (або з Кольофону), ур. коло 632 р.).

„Для мешканця землі найліпше взагалі не родитися і не оглядати ясного сонця, а якщо вже народився, переступити чим скорше брами невидимого й спочити під землею“ (Теогнід з Мегари, ур. около 580 р.).

Цей сам Теогнід запитує: „Якщо Зевес є всемогучий, якжеж то діється, що несправедливість тріумфує?“ На думку про це

1) Ереб (син Хаосу) — темрява, підземелля.

2) В цім творі поет ділить історію людства на 5 віків: золотий, срібний, мідяний, героїчний і залізний. Цей поділ переняв пізніше Овід: „Aurea prima aetas...“



бунтується, усильно взиває богів, змушує їх до відповіді „І хто ж, хто дивиться на це, може ще; почитати безсмертних?... Зевесе, батьку всесвіту, заряди, щоби від тепер було інакше“.

Цей бунт проти вивореної простолюдям теології криє в собі вже й філософію.

Теогніда зачисляють до гномічних поетів, бо він часто висловлює короткі моральні засади і думки-сентенції, через що його твори пильно читали в грецьких школах.

З гномічних поетів слід згадати ще Фокиліда, Архільоха з острова Парос (половина VII ст.) і Сольона (639—559), що одночасно був атенським законодавцем і мудрцем.

Гномічні поети, подібно як мудрці-моралісти в своїх гномах (гл. нижче) висловлюють в своїх моральних рефлексіях висліди людського життєвого досвіду, вказують на небезпеку, до якої веде нагальність і поручають конечність уміркованости в приватнім і громадським житті. Одночасно завважуємо, що моральна свідомість стає щораз чистіша, а поняття богів все вище: „Зевесе, батьку всесвіту, ти правиш з висот неба й відтіля звертаєш свої очі на всі несправедливі і безбожні людські чини, ба навіть турбуєшся справедливістю і несправедливістю серед звірят“ (Архільох).

Прозою писав про природу і богів перший Ферекид з Сиросу (VI ст. до Хр.), одначе на його мали вже деякий вплив перші грецькі філософи (Анаксимандер). Його космогонія є теж стисла звязана з теогонією, але вже значно ріжниться у відношенні до Гезіода. Його подвійна заслуга у відріженню сталих первнів (землі) від атмосферичних первнів і у відріженню матерії від сили, що її формує.

Спірним між поетами було питання, який є початок світу. Одні теогонічні й космологічні поети думали, що світ повстав з хаосу, тьми, від якогось нерозумного прабуття, яке важко схопити в поняття, а з якого вилонилося все, що ясне, означене, розумне й завершене; а другі навпаки міркували, що перший початок був розумний і завершений та приймали, що ним є Зевес, котрий завів доцільний лад у всесвіті.

Перша розвязка мала більше приклонників, як друга. Від того питання почала творитися грецька філософія.

Треба завважити, що початкова грецька поезія побіч фантастичних нісенітниць та антропоморфізмів містила чимало правд про Боже Провидіння, безсмертність душі, посмертні карі, почуття залежности від божества, моральні засади, тощо.

Перед розвитком філософії поети були вчителями мудрости та творили посереднє огнище між старинною традицією а пізнішою філософією.

в) *Законодавці*. — В міру, як у Греції творилися суспільні й політичні організми, появлялися законодавці, котрі тим спільнотам надавали закони. Славні є закони Міноса, Сольона, Лікурга¹⁾, що містять в собі донеде глибокі філософічні думки.

г) *Мудрці-моралісти*. — В давній Греції виступали практичні громадські діячі, політики, котрі займали вищі суспільні становища, переводили різні суспільні реформи й відзначалися практичною мудрістю²⁾. Від них походять т. зв. гноми, цебто короткі прозаїкою висловлені речення — сентенції, що подають якесь загальне правило життєвої мудрости або філософічну думку³⁾. Греки залюбки їх збирали й застосовували їх в приватнім і громадськім житті. Тих, що формували гноми або афоризми, називали мудрцями, а цілий час від кінця VII ст. до половини VI ст. до Христа — часом сімох мудрців.

Традиція переказала нам лише чотири прізвища цих мудрців загально приняті, а саме: Галес з Мілету (около 624/40 — 547/48), батько грецької філософії; Сольон (639—559), законодавець Атен; Піттак (ок. 569), диктатор Мітелени і санатор республіки і Біяс (Біант) з Прієни в М. Азії, сучасник Сольона, що радив Йонцям емігрувати на Сардинію, щоби уникнути наїзду Персів. Щодо інших найчастіше подають: Клеобуля з Лінди, міста Родосу; Хільона (ок. 598), лякедемонця і Періандра (ок. 535), коринтійського тирана. На місце цих трьох прізвищ подають інші напр. Мисона, Теогніда, Фокіліда, з яких два останні були гномічними поетами (гл. вище). Хоч не все ті самі прізвища, то все подають це саме число мудрців — 7. Дуже можливо, що це число звязане з планетами: 5 планет, місяць і сонце.

Цим сімом мужам приписували різні гноми: напр. Сольо-

¹⁾ Міноса уважає нинішня наука за мітичну постать. Лікург, хоч може й був історичною постаттю, то не був творцем всіх законів Спарти, які йому приписує традиція, а хіба тільки якоїсь їх части. Наукові досліди виказують, що цілий спартанський устрій і законодавство були вислідом довшого історичного розвою. Та для філософії авторство менше важне, а важні лиш самі закони з філософічними думками.

²⁾ Ціцерон в Ікн. „De Republica“ так про них пише: „Eos viros septem, quos Graeci sapientes nominaverunt, omnes pene video in media republica esse versatos“.

³⁾ До гном зачислявали також свобідні розмовн з образковими прикладами в роді притч.

нові: „прялуй до мети“ (*respice finem*) або „незабагато“ (*ne quid nimis* — *μηδὲν ἄγαν*); Клеобулеві: „найліпша міра в усім“ (*modus optimus* — *μέτρον ἄριστον*); Хільонови — слова вирити пізніше на дельфійській святині: „пізнай себе самого“ (*nosce te ipsum* — *γνώθι σεαυτόν*); Піттакові: „пізнай догідний час“ (*nosce tempus opportunum* — *γνώθι καιρόν*); Біянтіві: „так полуби щось, неначе ти мав це колісь зненавидіти“ (*ama tamquam osurum*); Періандрові: „будь скромний в щастю, мужний в нещастю“ (*modestus in prosperis, fortis in adversis*); одному з них: „йди за Богом“ (*ἕπου θεῶν*)¹) і т. і.

Крім подаваних сентенцій вели мудрці розмови з глибоким філософським змістом. Для ілюстрації наведемо розмову Сольона з лідійським королем Крезом, що був відомий з громадження величезних багатств і скарбів і який перший увів у старині гріш з державною печаттю на нім.¹

В часі своїх подорожей Сольон загостив до Креза. Цей, користаючи з нагоди, запитав мудрця, чи він знає щасливішого чоловіка від нього (Креза). На це відповів Сольон: „В Атенах жив чоловік Телюс. Його сини і внуки і сам він згинули в обороні вітчизни. Він був найщасливішою людиною“. На питання невдоволеного Креза, кого уважає за найщасливішого по Телюсі відповів Сольон: „Були два браття Клеобіс і Бітон. Їх мати була жрекинею. Коли раз вона хотіла поїхати до святині, а не було волів, сини самі запрягли себе до воза, завезли матір до святині і втомлені вснули в присінку. Мати в святині просила богів, щоби винагородили доброту її синів та зіслали для них найбільше щастя. Боги вислухали просьби, бо оба молодці вже більше не збудилися. Вони були найщасливіші по Телюсі“. — „А мене не уважаєш за щасливого?“ — запитав обиджений Крез, вказуючи на свої багатства. — „Крезе!“ — відловів Сольон — „перед смертю нікого не можна назвати щасливим“. — Справді Креза розбив згодом Кир, відібрав йому державу й скарби та хотів його спалити на кострі. І лиш оповідання про розмову Креза з Сольоном мало відвернути Кира від думки погубити Креза.

Це оповідання безперечно криє в собі глибокий філософський зміст. По думці Сольона найщасливіший є той, хто жертвує себе для ширшої родини — вітчизни, а на другому місці той, хто посвячується ближчій родині, та що правдиво щасливою може бути людина лиш після смерті. — Таких розмов мудрців переказала традиція більше.

Чимало таких афоризмів, гном та розмов, які навчали мудрости, чесноти, умірковання, розваги, мужности, тощо, були для Греків авторитетними моральними приписами. Вони багато причинилися до морального підйому народу й дали філософсько-

¹) Джерелом до пізнання цих гном є твір Плутарха (ур. около 50 р. до Хр.) під з. „Пировання сімох мудрців“.

етичним питанням чимало матеріалу для пізніших філософів та своєрідного наświetлення.

д) *Орфізм*. — Традиція переказує, що в давній давнині ще давно перед Гомером і Гезіодом жили надхнені віщі співці-божники, що своїми зворушливими піснями просвічували первісні грецькі племена та злагіднювали їх дикі звичаї. Таким співцем мав бути передусім Орфей, а далі Музейос, Лінос та інші. З їх творів нічого не залишилося і лише стільки довідуємося про них, що це були здебільша релігійні пісні або гимни, які співано в часі складання жертв на честь богів або героїв. Щойно в VI ст. вчений Ономакрит (540—520), компілятор Гомера, який належав до оточення Пізистрата, на прохання його сина Гіппарха, зібрав і видав ці святі пісні під іменем Орфея. Безсумнівно Ономакрит писав під впливом старинних традицій і поглядів, що кружляли під іменем давнього поета, додаючи правдоподібно дещо й свого.

Виданням цих пісень збільшив Ономакрит число визнавців містично-аскетичного світогляду, що звалися орфіками. Вони утотожнювали бога з природою, визнавали таємні містичні науки, сполучені з таємними релігійними обрядами, званими містеріями.

Давно було переконання широко розповсюджене, що ці містерії (напр. в Елевзисі, Тебах та інших грецьких містах) переходили якийсь чистий монотеїзм і більше-менше цілий зміст первісної релігії, що його Греки принесли були з Азії, коли відлучилися від спільного арійського пня.

По думці німецького філософа Льюбека¹⁾, містерії були спільними релігійними обрядами, якими спеціальні релігійні товариства, брацтва, віддавали честь якомусь божкові орфічними поезіями.

Ці всі поезії мають для філософії незвичайне значіння, бо займаються космологічними і теологічними спекуляціями. Хоч усе, що знаємо про орфізм, не походить з перших джерел, а переважно від александрийців, що його не в однім здеформували різними своїми додатками, то всеж думка, яку находимо майже у всіх орфічних переказах — це ідея першого початку (Ніч, Час), який сам собою або в зв'язку з іншими первнями творить яйце світу. Те яйце, зародок всякого життя, запліднюють вітри й воно випускає зі своєї розбитої скорупи бо-

¹⁾ Lobeck написав кілька розправ про грецькі містерії: „De carminibus orphicis“, 1824; „De Orphaei aetate“, 1826 а головний його твір є „Agloaphanus, sive Theologia Graecorum mysticae causis“, 1829, m. 2.

жеського Ероса, любов зі золотими крилами. В нім є вміщений світ, як дуб у жолуді. Росте він, голова його розростається, похилюється і творить небесне склепіння з безліччю зізд. З проміння його очей витрискує світло місяця і сонця: „Його сльози, то нещасний рід людський, а усміх його, то святий рід богів“.

Релігійні вірування і містичні науки орфіків мали вплив на релігійно-філософічні погляди пізніших філософів. Орфічну поезію можна назвати тим головним огнищем, що сполучує давну мітольоґію з початковою філософічною думкою¹⁾.

е) *Старогрецькі техніки*. — Це були мужі, що навчилися від східніх культурних народів: Вавилонців, Фенікійців, Єгиптян, практичних вмілостей, як рахувати, мірити, лікувати, тощо, та блискуче опісля розвинули їх в Греції вже в VII ст.²⁾. Ці вмілості давали пізнішій грецькій науці й філософії чимало матеріалу для наукових дослідів.

є) *Вплив попередників грецької філософії*. — З дорібку попередників грецьких філософів користали не лиш перші філософи, але й пізніші, як напр. елєати, Емпедокль, стоїки і інші,

¹⁾ Про орфізм, його генезу і вплив на літературу й філософію висловлювали вчені розбіжні погляди. Найбільше скрайні, собі протилежні думки виповіли в останнім часі два вчені: Otto Kern і Wilamowitz-Moellendorff. Один з найбільших сучасних знавців орфіки Керн в низці дрібніших праць і монографіях, як „Orpheus, eine religionsgesch. Untersuchung“, „Orphicorum fragmenta“ і „Die Religion der Griechen“, I. 1926, твердить, що орфізм це була релігія населення цілого балканського півострова й сусідніх островів, яке замешкувало ці землі ще перед прибуттям Індоевропейців; орфізм це релігія простого, підбитого Греками корінного населення,³⁾ яку простий нарід визнавав і укривав у ріжних містеріях. Натомість релігія Гомера була релігією побідних Греків, релігією панів. На думку другого вченого Вілямовіца-Меллендорфа (Der Glaube der Hellenen. Berlin 1932) ніякої релігії взагалі не було, а були лиш ріжні містерійні обряди, елевзійські, діонісійські і т. п., які походили може з Азії, а частинно з Єгипту і з орфізмом нічого спільного не мали. Орфізм це лиш твір поетів Ономакрита й інших, розроблений і сформований пітагорейцями, а опісля доповнений довільно александрійськими вченими. Погляди інших вчених вагаються між цими скрайніми думками Керна й Вілямовіца. Подібна розбіжність поглядів існує і в справі впливів орфізму без огляду на його генезу. Одні добачують той вплив майже всюди у всій грецькій літературі й філософії, а навіть орфізм мав відіграти чималу роль в філософії неопітагорейців, ба навіть в початковім христیانстві. Інші вчені вплив орфізму дуже обмежують. Погляди вчених на орфізм враз з бібліографією зіставив докладно T. Sinko, Przystęp i odpływ orfizmu. „Przeegl. Współczesny“ за січень і лючень 1934 р.

²⁾ Перебрання Греками практичних вмілостей зі Сходу і їх самостійне наукове опрацьовання обговорив L. Milhard в творі; „Leçons sur les origines de la science grecque. Paris 1893.

ба й навіть самі корифеї грецької філософії з клясичної доби. Напр. Платон, згідно з релігійною традицією, приймав божескість початку світу, божескість неба й звезд.

Аристотель у своїх біологічних дослідах оперся на практичних вмilostяx, на лікарських радаx старинних технiкiв.

А деякі етичні теорії, що їх проповідували пізніші філософи-моралісти, були систематичним розвиненням правил життя, які подавали мудрі старої Греції.

Отже, як бачимо, в часах, коли повстає філософія Греції стан умів, звичаїв, релігії, приватного й громадського життя робив її повстання життєвою кoнeчнiстю. Вже перед появою справжньої філософії, заступає і приготує її моральна і спекулятивна поезія. Тліє вона в умі Греків, цікавим і неспокійним, котрий гонить їх у подорож по океані і далеких краях. Вміщена вона в делійських і олімпійських святах, у рефлексіях поетів над життям, над владою богів, тощо. Міститься врешті в тих космогоніях, неясно схоплених, що розширяють мітологічні перекази і мішають історію світу з історією богів, позитивні спостереження з витворами уяви. Одна ідея царює над зусиллями грецької думки: ідея ладу, пропорції, гармонії¹⁾.

Ту ідею парафразують гномічні сентенції, після яких законодавці хочуть уформити державне життя (Сольон). Вона конструує всесвіт у поемах і святині на акрополях.

3. Джерела грецької філософії.

Безпосередніми джерелами грецької філософії є письма самих філософів. Вони здебільша не дійшли до нас²⁾, з винятком більшості творів двох великих клясиків, Платона в цілости, Аристотеля більше як половина (всі езоте-

¹⁾ Деякі історики філософії дуже виразно підчеркують національний характер філософії кожного народу, цебто вказують, що кожна філософія є вицвітом своєрідних умовин життя-буття даного народу (антропологічна метода історії філософії) та що вона все визначається своєрідними прикметами (предметом заінтересовань, способом підходу, аргументовання і т.д.). Найважнішими своєрідними прикметами грецької філософії є самі ідея ладу, пропорції і гармонії. Національний характер грецької філософії найкраще зясував М. W u n d t, Die griechische Weltanschauung, 1912. Платон мав змагати свідомо до збудування філософії грецької національної культури, як це виходить з деяких місць його творів: *Πολιτεία*, IV, 435 E і сл.; *Νόμος*, III, 696 A і сл., VII, 890 A і дальше V, 747 C і I, 637 A. Те саме бачимо в Аристотелі: *Πολιτικά* I, 312 в 11, й інші місця.

²⁾ Дуже багато рукописів грецької філософії було згромаджених в александрійській бібліотеці, яку знищили в IV ст. після Хр. Там було около 1/2 мільйона рукописів взагалі.

ричні письма) та деяких пізніших філософів з кінцевої доби старинности, а саме Пльотина, Ксенофонта, Цицерона, Сенеки, Епіктета, Марка Аврелія, Секста Емпірика і Плутарха.

З творів інших філософів залишилися тільки фрагменти, збережені як цитати, та звідомлення, поміщені в письмах пізніших авторів. Їх знаходимо:

а) *В тисьмах старинних філософів і св. Отців Церкви.* — Найбільше цитатів та звідомлень маємо перш усього в творах Плятона, Аристотеля і Цицерона. Крім цього чимало поглядів стоїків переповів у своїх письмах Сенека. Погляди Епікура збереглися в поемі римського визнавця його філософії — Люкреція, а погляди давніших скептиків у творі пізнішого скептика Секста Емпірика. Важним джерелом є твори аристотеліків Темістія й Олександра з Афродизії, як теж плятонців та неоплятонців Сімпліція й Ямбліха.

Деякі Отці Церкви й християнські вчені як: Юстин (II ст.), Климентій Александрійський (II/III ст.), Оріген (III ст.), Гіпполит (III ст.), Гермій (II/III ст.), Тертуліян (II/III ст.), Іринеї (II/III ст.), Евсевій (III/IV ст.), Ляктанцій (III/IV ст.), Епіфаній (V ст.), Августин (IV/V ст.) та інші подавали в своїх творах обильні інформації про грецьку філософію.

б) *В тисьмах старинних істориків філософії.* — Найдавніші історики філософії вийшли зі школи Аристотеля. Їх письма були або біографічні, що містили життєписи філософів, або доксографічні, що зясовували їх погляди.

Перші були популярні й трималися хронологічного порядку шкіл; другі групували погляди філософів відповідно до питань.

Перший біограф філософів це Аристоксен з Таренту, філософ і музик, учень Аристотеля, к. 360 р. до Хр.; перший доксограф це Теофраст, теж учень Аристотеля.

Твір Аристоксена загинув, а з твору Теофраста залишилися тільки фрагменти. З них користали пізніші вчені головно з александрійської доби; вони використовували давні джерела й втворили своєрідний тип т. зв. компіляторів.

З пізніших біографічних творів зберігся в цілоти твір Діогена Ляерція з II ст. після Хр. під заг.: *Περὶ βίων δογμαμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίμησαντων* (βιβλία δέκα) то є: „10 книг життєписів і поглядів тих, що визначалися у філософії“. Цей твір дає обильні, по-

середно набуті звідомлення про філософів; його уважали довго за одиноке джерело до історії грецької філософії.

Були ще й інші біографічні твори, як Калімаха, Зенодота, Аристофана Византійського — всі з часів александрійської доби під Птолемеями, але вони до нас не дійшли.

До визначніших пізніших доксографічних творів, опертих на Теофрасті (*φυσικῶν δόξαι*), належать перш за все анонімові т. зв. „*Placida Philosophorum*“ (по грецьки: *Περὶ τῶν ἀρεσκόντων φιλοσόφους φυσικῶν δογμάτων*) з II ст. після Христа, давно приписувані Псевдо-Плутархові і письма Івана Стобеї, котрий в V ст. після Хр. зібрав витяги з 500 грецьких письменників під заг. „*Ἐκλογαὶ φυσικαί*“ (Фізичні Екльоги).

Крім цих маємо ще подібні твори Гіпполита з початку III ст. після Хр. під заг. „*Ἐλεγχος κατὰ πασῶν αἵρεσέων*“ і Теодорета з пол. V ст. під заг. „*Ἑλληνικῶν παθημάτων θεραπευτική*“. Перша книжка твору Гіполита називається „*Philosophumena*“ і має для історії філософії більшу вартість¹⁾.

в) *В новіших виданнях.* — В новіших часах зібрали фрагменти з творів грецьких філософів отсі автори: A. Mullach, *Fragmenta Philosophorum graecorum*, 3 томи. Parisii 1860—67—81. Th. Bergk, *Anthologia lyrica*, 4 вид. O. Crusius. Lipsiae 1913. — H. Diels, *Doxographi graeci*. Berolini 1879; — Той сам, *Poëtarum philosophorum fragmenta*. Berolini 1912; — Той сам, *Fragmente der Vorsokratiker*, вид. 4, 1921. — Jo. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 томи. Lipsiae 1903—05—24. — W. Nestle, *Die Vorsokratiker (in Auswahl)*, 2 вид. Jena 1922. — Для шкільного ужитку зібрали найважливіші безпосередні й посередні джерела: Ritter et Preller, *Historia philosophiae graecae et romanae ex fontium locis contexta*. 9 вид. Gotha 1913.

Фрагменти до історії грецької філософії в польському перекладі можна найти у W. Heinricha, *Zarys historji filozofji*, том I, часть I: *Filozofja grecka*. Kraków 1925.

Переклад всіх захованих творів грецьких філософів перед Сократом на російську мову є виданий п. заг. „*Доксократика*“, тт. I—III, 1915—1920.

Переклади у виїмках на українську мову дав Д. Чижев-

¹⁾ Про джерела грецької філософії говорить обширно й подрібно Cebeweg-Praechter в творі: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 5 томів, 12 вид. Berlin 1923—1928 в уступі на стор. 10—26 під заг. „*Die Quellen und Hilfsmittel unserer Kenntnis der Philosophie der Griechen*“.

ський, Грецька філософія до Плятона (Хрестоматія). Прага 1926, вид. „Сіач“, 2 вид. 1929¹⁾.

4. Поділ історії старинної грецької філософії.

Хоч не всі історики однаково ділять старинну філософію, нам видається, що найбільш оправданий є поділ на чотири доби.

I. Перша доба є часом повстання і початкового розвитку грецької філософії. — Сягає від Талеса до Сократа (VII—V ст. до Хр.) і можна її назвати передсократівською філософією. Філософія тієї доби займалася головню космологічною проблемою, щоби пізнати найвищі проблеми буття матеріяльного світу; її предметом є ціла природа (*φύσις*). При кінці тієї першої доби висувається на чоло філософічних дослідів софістів гуманістична проблема.

II. Друга доба — це доба розцвіту грецької філософії — сягає від Сократа до Аристотеля (кінець V і IV ст.). Її можна назвати добою сократівської або атицької філософії. Вона творить клясичну добу грецької філософії. На її чолі стоять: Сократ, Платон і Аристотель. Філософія тієї доби займається головню гуманістичною проблемою (Сократ), хоч опісля обняла вона цілість предметів філософічної спекуляції.

III. Третя доба сягає від смерти Аристотеля (III ст. до Хр.) до першого століття після Хр. і є часом упадку (декаденції) грецької філософії. В ній виступають різні філософічні напрями, що займаються питаннями практичного життя, особливо етично-евдаїмоністичною проблемою. В цій добі грецька філософія поширюється поза границі Греції, перш усього в римській державі. Тому цю добу можна назвати грецько-римською або геленістичною.

IV. Четверта доба є кінцем старинної філософії—сягає від I—VI ст. після Хр. В тому часі східні думки опановують ментальність Греків. Грецький дух зливається зі східним, так що цю добу можна назвати добою грецько-східньої філософії. На чоло висувається релігійна проблема, теозофія і містицизм, що прямують до витворення синкретичної філософії, значить до сполуки національно й расово відрубних систем

¹⁾ Тут подали ми лише збірні видавництва. Видання поодиноких філософічних творів в оригіналах згл. перекладах на різні важніші мови подаємо при кожній добі.

в одну понаднаціональну і понадрасову філософічну концепцію на східньому, головно жидівському й грецькому тлі. Визначними представниками тієї доби є: Фільон і Пльотин.

Старша філософія Заходу в цій кінцевій добі розвивається одночасно з християнською філософією, що її теж обхопив новий релігійний дух.

Отже історію старинної грецької філософії ділимо на:

- I. передсократівську філософію;
- II. сократівсько-аттицьку;
- III. грецько-римську (геленістичну);
- IV. грецько-східню (синкретичну).

5. Література.

З літератури, що містить опрацювання загальної історії старинної філософії Заходу від половини XIX ст., заслугоють на увагу:

З німецької літератури перше місце займає:

Eduard Zeller, Die Philosophie der Griechen in seiner geschichtlichen Entwicklung, 6 томів, 6 вид. Leipzig 1919; — *Той сам*, Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie, 12 вид. Leipzig 1920¹⁾.

Крім цього: *Theodor Gomperz*, Griechische Denker, 3 томи, 3 вид. Leipzig 1912²⁾. — *Wilh. Wildelband*, Geschichte der alten Philosophie, 4 вид. München 1923. — *Karl Joel*, Geschichte der antiken Philosophie, 1 том. Tübingen 1921. — *P. Deussen*, Allgemeine Geschichte der Philosophie, 2 томи, ч. 1: Die Philosophie der Griechen. Leipzig 1923. — *Hans Meyer*, Geschichte der alten Philosophie, Band X: der philosophischen Handbibliothek. München 1925. — *Ed. v. Aster*, Geschichte der antiken Philosophie. Berlin 1920. — *L. Stein*, Geschichte der Philosophie. Philosophie bis Platon. München 1920. — *Th. Hopfner*, Orient u. griechische Philosophie. Leipzig 1925.

З французької літератури є замітні:

Chaignet, Histoire de la Psychologie des Grecs. Paris 1887—1892. — *Renouvier*, Manuel de philosophie ancienne. Paris 1845. — *C. Bénart*, La philosophie ancienne. Paris 1885. — *P. Tannery*, Pour l'histoire de la science hellène. Paris 1887. — *L. Robin*, La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique. Paris 1923.

З англійської літератури:

W. A. Butler, Lectures on the history of ancient philosophy, 2 вид. London 1874. — *A. W. Benn*, The Greek philosophers, 2 томи. London 1882/3. — *Той сам*,

¹⁾ Російський переклад: Е. Целлеръ, Очеркъ исторіи греческой філософії, пер. з нѣм. М. Некрасовъ під ред. Каринскаго. Петербург 1886.

²⁾ Твір Гомперца переложено на англійську і французьку мови.

Hist. of ancient philosophy. London 1912. — *J. Burnet*, Greek philosophy, Часть I: Thales to Platon. London 1914; — *Той сам*, Early Greek Philosophy. Fourth edition. London 1930.

З італійської літератури:

Franco Fiorentino, Saggio storico sulla filosofia Greca. Firenze 1865. — *R. Bobba*, Saggio sulla filosofia greco-romana. Torino 1881. — *G. de Ruggiero*, Storia della filosofia. Parte prima: La filosofia greca, 2 томи, 2 вид. Bari 1921. *A. Tilgher*, Filosofi antichi. Toti 1921.

З польської літератури:

Ks. L. Pawlicki, Historja filozofji greckiej, 2 томи. Kraków 1890/1903 і 1917 (від Талеса до Плятона)¹⁾. — *Wł. Kosłowski*, Historja fil. starożytnej. Kraków 1901. *Dr. W. Rubczyński*, Dzieje filozofji greckiej, 1912 (hektograf). — *Wojciech Dzierduszycki*, Filozofja starożytna. Brody—Lwów 1914. — *W. Heinrich*, Filozofja grecka. Kraków 1925. — *W. Potempa*, Historja filozofji, I. Włocławek 1926 (тільки до Плятона).

З російської літератури:

Кн. С. Фрубецкой, Метафизика въ древней Греции. Переклад нарису іст. грецької філософії Целлера на рос. мову, гл. вище — *П. Блонский*, Этюды по історії древне греческой философии (Вопр. фил. и псих.). Москва, кн. 125, 1914 р.

З української мови:

Дм. Чижевський, Лекції з історії античної філософії. Прага 1927. — *І. Мірчук*, Основи грецької етики. Збр. Укр. Унів. в Празі т. I. 1923 і окремо. — *Той сам*. Лекції з історії грецької етики, ч. I. Прага 1923²⁾.

ПЕРША ДОБА СТАРИННОЇ ГРЕЦЬКОЇ ФІЛЬСОФІЇ.

ПЕРЕДСОКРАТИВСЬКА ФІЛЬСОФІЯ. (VII—V ст. до Христа).

Від Талеса до софістів.

Вступні завваги.

1. *Предмет філософії*. — Предтечами грецьких філософів, як вище сказано, були поети епічні, гномічні й орфіки. Філософи є їх спадкоємцями. Отже ніщо дивного, що й предмет зацікавлення й досліду перших грецьких філософів є цей сам, що й у поетів. А поетам йшло про це, в який спосіб повстав світ, та як з'явилася людина на землі.

Тому загальним предметом передсократівської філософії була космологічна проблема, з чого повстала при-

¹⁾ В I томі ст. 24 і сл. є цінні завваги про бібліографію грецької філософії.

²⁾ Крім літератури поданої до загальної історії старинної філософії Заходу, подаємо ще спеціальну літературу до кожної її доби.

рода, фізичний, зовнішній світ. Ріжниця між поетами й філософами була тільки в методі досліду, у способі розв'язки проблеми. Ці важкі й трудні питання не завдавали поетам жадного клопоту; вони розв'язували їх легко за поміччю теогонії. Космологія була історією богів, їх подруж, сварок і т. п., а богів не було брак. Натомість перші грецькі філософи зовсім відкидають теогонію, а стараються в'яснити всі явища природними, реальними, матеріальними причинами й тими законами природи, які вдалось їм заобсервувати, викрити і схопити, які на їх думку діють в фізичнім світі, головною переміною матерії. На вид дощу чи блискавки поети питали, котрий бог спричинює ті явища, натомість перші філософи шукали за природними причинами. Це нам пояснює, що переважна часть творів тих філософів мала заголовок: *περί φύσεως*, про природу, а їх самих називають „фізиками“.

Одні з них досліджували питання, з чого повстав світ, що серед безнастанних змін має тривале буття, а другі думали, що важнішою річчю є пізнати, як повстав світ які чинники творять різнманітні предмети з якоїсь тривалої матерії.

Інші питання, котрі торкалися внутрішнього життя людини, як думання, відчуття, правильне діяння, тощо, не входили в обсяг перших філософічних дослідів, хіба тільки принагідно й доривочно.

Коли перші грецькі філософи говорять напр. про людський ум, ставляться до нього як до предмету серед інших предметів. Не протиставлять ще предметові підмету і не мають потреби вирішувати проблем, що впливають з їх взаїмних відношень. Думають так, як живуть. Входять в ділянку науки простолінійно, без перешкод, не прочуваючи, що критика ума є властивим вступом до неї. Так само, як підмету і предмету, теж не відрізняють вони добре поняття духа і матерії, абстракції і конкреції. Пітагорейці напр. уживають чисел, які для них є не тільки чистими відношеннями, але й самою матерією річей. Для елєатів поняття буття, найбільше загальне й абстракційне, є річчю розтяглою. Геракліт бачить в огні одночасно субстанцію і метафізичний закон всесвіту. З тої причини первісна грецька філософія є одночасно одним з найцікавіших проблем психології людства. Поняття, що їх пізніше аналізою зріжничкували і собі протиставили, є там ще помішані в неочеркненій єдності, в мутній синтезі. Поняття щойно повільно кристалізу-

ються. Поступ йде в напрямі від однородности до ріжнородности і від неозначености до означеної кристалізації і відріжнення.

Щойно на переломі тієї доби софісти взяли за головний предмет своєї філософії гуманістичні питання. Вони піддали в сумнів об'єктивну вартість людського пізнання і звернулися до пізнання самої людини, її пізнавчих і інтелектуальних здібностей. Грецька думка переходить від фізики до логіки, від всесвіту до себе самої, космологію підпорядковує логічним засадам, та в цей спосіб дає почин новій добі в історії грецької філософії.

Початкова грецька філософія мусіла задля відсутности подрібних, спеціальних наук, не тільки шукати за першими причинами буття, але й розяснювати такі явища, котрі найбільше цікавили тодішню людину, перш усього астрономічні й метеорологічні. Отже другорядним предметом передсократівської філософії стали космічні явища, а саме: форма землі, відношення її до інших планет, причина руху небесних тіл, тощо.

2. *Осередки філософії.* — Грецька філософія повстала на переломі VII і VI ст. до Христа не в Гелляді, матерньому краю Греків, а в йонських кольоніях на побережжю Малої Азії. До більшого значіння дійшли там міста Мілет, Ефез і Смирна. В цих містах проживали й трудилися перші грецькі філософи. Що саме тут почала розвиватися філософія, сталося це завдяки догідним умовам, про які була мова при вступних заввагах про кольонізацію.

В другій половині VI ст. до Хр. осередок філософії перенісся зі східних кольоній до західних, до полудневої Італії, т. зв. Великої Греції і до Сицилії, де мешкали дорицькі племена. Причиною тієї зміни були перські війни, що знищили йонські міста, перервали розвиток філософії в Йонії і приневолити Греків деінде шукати осередка науки.

Ці два осередки грецької філософії в першій добі витворили відрубні філософічні стилі або напрями. Йонська філософія навязувала свої досліди до емпіричних наук і прибрала більше емпіричного характеру, а італійська зверталася до релігійних вірувань і мітів та відзначалася більше спекулятивним напрямом.

В V ст. осередок умового життя в Греції перенісся з кольоній до матерніх земель: Атени стали столицею грецької

культури. Після побідних перських воєн життя Греків підпало значним переминам.

Настала в Греції широка демократизація, котра вимагала піднесення освіти ширших верств, популяризації наук і філософічних студій.

Зі зміною осередка змінився теж і напрям у грецькій філософії та предмет її дослідів. Предметом заінтересування Греків, як вище сказано, стала сама людина. Софісти пішли за духом часу і ширили гуманістичну освіту з напрямом суб'єктивістичним.

3. *Філософічні групи (школи)*. — Хоч у цій добі може не було ще справжніх філософічних шкіл, котрі розвивали би філософічні погляди якогось одного філософа або спільно доходили до устійнення якоїсь філософічної системи ¹⁾, то всеж завважуємо між науками поодиноких філософів якийсь звязок, спільність і подібність, що лучать їх в філософічні групи.

Першу групу творять старші йонські філософи природи з Талесом на чолі. Вони ставлять собі одно головне питання, а саме: з чого повстав світ, чим є той основний первень, якому всі єства завдячують своє буття? У відповідь приймали вони один лиш такий матеріальний прапервень, яким поясняли генезу світу, з якого все розвивається і до якого все повертає, а то Талес - воду, Анаксимандер — якийсь неочеркнений чинник, зв. *ἄπειρον* (апейрон), а Анаксимен — воздух. Цих філософів називаємо фізиками (філософами природи), або також гіліками (від *βλή* — матерія), бо досліджували головно матерію, що з неї повстав всесвіт. Теж від середовища їх діяльності звемо їх старо-йонськими.

Другу групу творять Пітагорейці, котрі звернули увагу не так на матеріальний чинник світу, як на формальний, досліджуючи закони, що нормують повстання космічних явищ. Їх вражала роля пропорцій і чисел у всіх явищах.

¹⁾ Деякі вчені, головно John Burnet в своїй книжці „Early Greek Philosophy“ (London, Black 1930) твердить, що Греки творили свої філософічні системи корпоративно. На його думку корпорація у Греків була уживана. На доказ вказує інші ділянки наук, що напр. медицину розвинули Асклепіяди, епічну поезію Гомериди, скульптуру Дедаліди і т. д. Подібно на його думку, повстали й перші філософічні системи, що потверджує пізніше брацтво Пітагорейців, Елейське „плем'я“, Гераклітове товариство, загальний пир Сократиків та пізніші школи. — На думку інших вчених Burnet задалеко посувається в своїх твердженнях і перецінює корпоративність, обнижуючи цілком значіння індивідуальностей. Хоч філософічні товариства розбляли чимало філос. систем, то всеж самі системи були твором одиниць.

Філософія фізиків допровадила до поставлення нового питання, а саме: в який спосіб той незмінний первень перейшов у різнородні форми, види і стани еств і річей, та взагалі, як можна погодити незмінність буття зі змінним повстанням.

Розвязкою цього другого питання занялися наступні групи філософів і висунули його, почавши від Геракліта, на перший плян, підпорядковуючи йому попереднє питання. Геракліт відкинув незмінність буття і прийняв лише повстання.

Елеати протиставили пливкому образу Гераклітового світу сталє, незмінне буття. Спробу погодити ці два протилежні собі напрями підняла група молодших філософів природи з Емпедоклем та Анаксагором на чолі і атомістів з Левкіпом і Демокритом, як своїми найвизначнішими представниками.

Анаксагор приймає безліч ріжних малих первісних елементів, що їх порядкує „розум“ світу.

Емпедокль пояснює вічну дійсність при помочі 4-ох головних матеріальних елементів: огню, повітря, води та землі, що їх сполучують або розлучують мітичні сили „любови“ та „ненависти“.

Ці філософи впровадили побіч матеріального первня новий творчий чинник а то духову силу, яка dokonує тих всіх змін і спричинює повстання.

Атомісти приймають як одну остаточно дійсність атоми та простір і все намагають пояснити тими матеріальними чинниками та їх механічним рухом.

І так маємо вже пять груп.

Шесту групу творять софісти, що на переломі першої доби використали потребу популярного поширення філософічних ідей і своїм релятивізмом і скептицизмом довели філософію на беріг пропасти. Спасителями її стали великі філософи з другої клясичної доби: Сократ, Платон і Аристотель.

4. *Поділ.* — Ділимо першу добу історії старинної грецької філософії на отсі групи філософів:

- I. Йонські (старші) філософи природи.
- II. Пітагорейці.
- III. Геракліт.
- IV. Елеати.
- V. Молодші філософи природи
- VI. Софісти.

5. *Література.* — Крім наведених у списі загальної літератури, що містить опрацювання загальної історії старинної філософії Заходу, намічуємо деяких цих авторів, котрі спеціально займалися першою добою тієї історії:

K. Steinhart, Ionische Schule. „Allg. Encyklopaedie d. Künste u. Wissenschaften“. Sekt. II B. 22, 457—490. — *Rud. Seydel*, Der Fortschritt der Metaphysik innerhalb der Schule des jonischen Hyiozoismus. Leipzig 1860. — *H. Spitzer*, Ueber Ursprung u. Bedeutung des Hylozoismus, 1881. — *O. Gilbert*, Spekulation u. Volksglaube in der jon. Philosophie. Archiv f. Religionswissenschaft XIII, 306.

W. Lutoslawski, Początki filozofji od Talesa do Demokryta i Sokratesa, Wilno 1910. — *W. Heinrich*, Filozofja grecka do Platona. Kraków 1914.

Ф. Шульце, Очерки изъ истории мысли людскои. I. Йонські фізіологи и Питагорейць. Прекл. з нім. I Франко: „Зоря“ чч. 9—11. Львів 1886.— *Той сам*, Нарис історіѣ філософії, Ч. I. Грецька натурфілософія вѣдъ Талеса до Демокрита. Із нім. пер. Іван Франко. Львів 1887.

I. ЙОНСЬКІ (СТАРШІ) ФІЛЬСОСОФИ ПРИРОДИ.

До першої групи належать отсі йонські філософи природи (фізики): Талес, Анаксимандер і Анаксимен.

В одну групу вяже їх: космологічна проблема, спільний гільозоїзм і емпірично-матеріалістичний напрям.

1. Талес (Θάλης — Thales).

а) *Особа Талеса.* — Талес жив між роками около 624—545/7 до Хр. за часів Сольона й Креза в Мілеті. Традиція подає, що він був одним із сімох мудриців, та в одній особі й політик, технік, астроном, купець, інженір і подорожник. Обсяг його знання був дуже широкий.

Як політик відрадив мешканцям Мілету входити в порозуміння з Крезом проти Кира і таким чином уратував своє місто перед побідним Киrom. Талес мріяв теж про злуку всіх йонських кольоній в одну державу, щоб в цей спосіб створити з них державну потугу, здібну протиставитися всім небезпекам. Одначе до такої злуки не дійшло, тож не диво, що опісля Мілет здобули Перси.

Талес був одночасно першим визначним грецьким математиком, що саме впровадив до Греції ту ділянку наук для образування молоді. Він вказав спосіб вписання рівнораменного трикутника в коло та знав спосіб мірити високість пірамід і віддалення кораблів на морі. Як астроном предсказав затьму сонця на 28.V. 585 р. до Хр., перевів поділ року на дні, окреслив

пори року, обчислив величину місяця та виріжнив громаду зізд Малої Медвидиці.

Мабудь ці відомості набув Талес в часі своїх подорожей по Єгипті й Вавилонії.

Він сам мабудь нічого не написав, а про деякі його філософічні погляди довідуємося з письм Аристотеля.

б) *Погляди.* — а) Прарічовина. — Головною тезою філософії Талеса є твердження, що все повстало з води і в воду обертається.

На доказ цієї тези він наводив різні факти з обсервації природи, а саме що насіння всіх еств є вогке; — вода потрібна всім животинам, ростинам і звірятам; — водні випари підносяться в гору й підтримують сонце, місяць і зізди; — в посуді, наповненій водою, після її випаровання залишається на дні щіпкий осад. Ця обсервація, що вказувала на велике значіння води в процесах природи, піддала гадку, що все повстає з води.

Аристотель завважує ¹⁾, що концепція води, як прарічовини всесвіту, містилася в мітольогічній космології Гомера й Гезіода, котрі повстання світу приписували богам Океанові і Тетиді ²⁾; одначе Талес не покликується на міти й релігійні вірування, але користується філософічною методою, що спирається на обсервації природи й досліді остаточних причин її явищ шляхом розумовання.

β) Гільозоїзм — Другою тезою світогляду Талеса є гільозоїзм (βλή — матерія, ζωή — життя), себто погляд, що все криє в собі життя, що все має душу, як висловлювався він в Аристотелі ³⁾ πάντα πλήρη θεῶν (все наповняють божества), як це бачимо в бурштині й магнеті ⁴⁾. Він думав, що здібність порушування є засадничою властивістю матерії, котра без виїмку є живуча сама собою і котра є здібна плодити речі сама зі себе. І тому Талес приписував всім річам життя й душу, що є принципом руху й діяння. Цей гільозоїчний погляд вплинув на те, що він прийняв воду за прарічовину світу, бо вона видалася йому оживляючим елементом.

¹⁾ Metaphysica I, 3, 983, n. 20.

²⁾ Океан, по думці Гомера, це світова ріка (світове море), що обливає землю, а по грецькій мітольогії, це син Урана і Гаї, муж Тетиди, джерело й початок всего, що існує, батько всіх богів.

³⁾ De Anima I, 2.

⁴⁾ De Anima I, 5.

в) *Значіння Талеса*. — Талеса вважають батьком грецької філософії (*ἀρχηγός*). Він вправді нічого іншого не зробив, тільки на місце мітологічного Океану та Тетиди підставив первень води, одначе та зміна є революцією, що створила філософію, бо він перший вступив на шлях розумового пояснення генези світу при допомозі обсервації, незалежно від мітології і в цій площині змагав розв'язати давнє питання, з чого повстав світ.

Одночасно Талес глядить на світ не як на збірник різних предметів, котрих не вяже ніяке звено, але як на одну цілість, що має спільний субстрат, котрий все єднає. З води все повстає: земля (осад), воздух, огонь і все з поворотом обертається у воду.

В Талесі бачимо перше зусилля людської думки, щоби понад різнородністю явищ світу найти ту нитку, що звязала би цілий світ в одну цілість, звела би різнородну многоту до ідеальної одности. Ця метода є чисто філософічна і стала дороговказом для філософічних дослідів Талесових наступників.

Сама розв'язка питання у Талеса хибна, бо хоч вода має чимале значіння в процесах розвитку природи, то не одинокі ані загальне. Філософ занадто спішно узагальнює свої помічення і думає, що при допомозі одного чинника-води зуміє пояснити генезу світу; одначе сама його метода добра.

Талес не знав ще, що матерія є безвладна і тому не відріжнив матерії від сили. Він мабуть прийняв гільозоїзм на підставі мітологічного думання, що „все наповняють божества“ і тому уважав всесвіт за одно живуче єство. Відділення матерії від сили пройшло щойно опісля. Характеристичною прикметою першої групи грецьких філософів була концепція анімістичної, оживленої матерії.

Хоч деякі історики філософії вважають Талеса за матеріяліста, бо він признавав лише існування матеріяльних предметів, то всеж цей його матеріялізм приписує тим предметам духові прикмети і нагадує монадологію Ляйбніца та панпсихізм Фехнера¹⁾.

2. Анаксимандер (*Ἀναξίμανδρος* — *Anaximander*).

Філософію, започатковану Талесом продовжав його родимець з йонських кольоній Анаксимандер.

а) *Особа Анаксимандра*. — Походив він з Мілету й був учнем чи лиш сучасником Талеса; жив між 610—547 до Хр.

¹⁾ Порівнай: Ks. Pawlicki, Hist. fil. greckiej. Kraków 1890. I том, 69 стр. і сл.

З його першого грецького твору про природу (περὶ φύσεως) дійшов до нас лише один фрагмент. Звідомлення, традиції вказують на нього, як на визначного мудрця. Посідав глибше від інших математичне знання. Перший з Греків зладив географічну мапу землі й неба, соняшний годинник в Мілеті, обчислював обвід землі, віддалення і величину небесних тіл та мав небуденне космографічне знання.

б) *Погляди.* — а) Ἀρχή — початок, засновок, твориво. — Анаксимандер шукав також розвязки питання генези й початку світу. Одначе цей початок був для нього чимсь іншим, як лиш першим моментом у розвитку річей; він питає про це, що було на початку засновком, творивом світу (principium mundi), що лягло в основу всяких космічних явищ, що є саме в собі незмінне й незнищиме, а прибирає різні види (форми). В такому значінні Анаксимандер ужив слова „архе“ і в такому значінні воно прийнялося у філософії.

β) Φύσις — природа. — Етимольогічно це слово означає те, що росте, повстає, розроджується, а саме світ.

Талес та його наслідники старалися дослідити те, що було від початку, що в річах не підпадає змінам а є незмінним в собі субстратом всяких змін. І те Анаксимандер назвав „фізіс“ — природою.

Термінологічна переміна того вислову, що первісно означав речі, підлягаючі змінам, а згодом те, що в змінних явищах має постійне, незмінне буття, є заслугою перших грецьких філософів, почавши від Анаксимандра.

γ) Ἄπειρον — апейрон, мряковина, хаос, щось неозначеного, необмеженого.

На думку Анаксимандра архе світу не може бути матерією з конкретно-означеними свійствами (як напр. Талесова вода), бо в таму випадку не могли би з неї повстати речі з ріжнородними властивостями.

Початком, засновком світу може бути лиш така матерія, що могла би бути субстратом всего буття, для всіх конкретних тіл, і її називає Анаксимандер „τὸ ἄπειρον“, якийсь первень, щодо якості неозначений, щодо розмірів необмежений, субстанція, що є розкинена по цілому світі і відповідає поняттю якоїсь первісної мряковини або мітольогічному хаосові.

До поняття апейрону дійшов він інтелектуальною дорогою, розумуванням, також цим, що давала обсервація. Він уважав, що

субстанція, з якої повстають всі роди матерії, не може бути одною з них, і дорогою чисто розумовою, дедукційною, відкриває її прикмети.

Отже апейрон мусить бути: необмежений щодо кількості, бо з нього повстають всі світи, а число світів, як всі думали, є необмежене; неозначений щодо якості, бо дає початок річам зовсім різних та протилежних якостей, напр. теплим і зимним, сухим і вогким, тощо; неозначений щодо часу, бо є початком всього буття; з нього повстають теж боги й люди, — отже сам мусить бути без початку й кінця.

Хоч сама гадка про первісний, необмежений і неозначений засновок світу в роді якогось хаосу була знана перед йонськими фізиками з мітольогічних космогоній і світоглядів східних народів, то заслугою Анаксимандра є розумово-дедукційний спосіб в обоснованню існування й буття апейрону.

д) Повстання світу. — Світ повстає з апейрону. Але як? Як відбувається переміна матерії? — Ось друге питання Анаксимандра, яке одначе є у нього на другому пляні.

Талес прийняв мабуть процес трансформації однієї речі з другої: вода перемінюється в землю, повітря, огонь і т. д.

Анаксимандер пояснював повстання світу основніше. Він прийняв принцип вічного руху в матерії, що його витворюють противні собі прапервні в апейроні, а котрі змагають відділитися одні від других: теплі від зимних, сухі від вогких, тощо¹⁾.

Спершу відділені зимні й теплі первні витворили різні стани конденсації, скупчення апейрону у виді вогню, воздуху, води, землі. А що земля є найгустіша і найтяжча та найшлася в осередку, то тамті елементи окружили її концентричними, щораз лекшими й гарячішими сферами, котрі наслідком борні, метушні противних собі первнів прибрали ротаційний рух, якого осередком є земля з циліндричним виглядом, довкруги котрої групуються різні противні елементи відповідно до свого специфічного тягару. Таким способом повстав всесвіт у виді величезної кулі.

¹⁾ Вже в старині різно розуміли це „апейрон“, як також спосіб повстання з нього світу; незгідні є теж думки новочасних інтерпретаторів. Бо апейрон може бути початковою хаотичною мішаниною, з якої шляхом різнювання все вилонюється, або первісним, безякісним потенціальним станом, що з нього все повстає дорогою метаморфози, або творчим еством, що з нього все твориться шляхом еманції. На кожную можливість є дані, одначе не виключене, що Анаксимандер сам не усвідомляв собі цих ріжниць.

Сфера води по часті випарувала й тому зберігається лише в деяких місцях між землею і повітрям.

Зовнішня огниста сфера, що окружає світ, „як кора окружає дерево“¹⁾, розірвалася, а її частини, відкинені відосередньою силою, потворили небесні тіла, які є окружені згущеним воздухом і творять сонце, місяць і звізди. Звізди є найближчими до землі, дальшим є місяць, а ще дальшим сонце.

Такий процес творчости триватиме, доки стане вогню, що є замкнений в осередку землі, бо вогонь є наче душею в сього. Якщо не стане вогню (бо вогонь, як найлекший первень змагає, щоби видобутися з осередка землі), тоді світ верне знову до апейрону, а розвоєвий процес пічнеться наново.

Ту безнастанну зміну й поворот річей до первісної матерії вияснює Анаксимандер етичними законами, бо розлука поодиноких елементів від апейрону є бунтом, є чимсь злим, бо є розкладом одности й гармонії, — а карою за це лихо є смерть, знидіння поодиноких еств. Збереглось речення з творів Анаксимандра, що торкається того питання: „З чого речі повстають, до того мусять вернути, як наказує слушність, бо мусять взаємно відмірити собі покуту й кару за несправедливість відповідно до порядку в часі“. Таким чином космогонія набирає морального характеру.

Цей опис повстання світу механічним процесом нагадує нам теорії, що змагають пояснити генезу планетарної системи в двадцять кілька століть згодом.

є) Повстання життя. — Життя завязалося спершу у водах, що прикривали первісно землю.

В її намулі почали творитися міхурі, з яких повстали первісні організми у виді риб, відповідно до умовин сировища.

А коли під впливом сонця осушувалася і густіла земля, повставали з них щораз досконаліші органічні форми сухопутніх живин, звірята й люди. Еволюціоністи можуть уважати Анаксимандра за свого прабатька.

в) *Значіння Анаксимандра*. — Анаксимандер є справжнім філософом, бо не відкликується до мітольогічної космології, але розумовим способом вияснює різні етапи повстання світу з прийнятого одного засновку, саме апейрону.

Він не тільки сформулював загальний закон трансформації

¹⁾ Цитат взятий з фрагменту. Гляди: Diels, Vorsokratiker I. Стр. 14.

первісної матерії, але теж описав подрібно, в якому порядку ці трансформації відбувалися¹⁾).

3. Анаксимен (Ἀναξίμενης — Anaximenes).

Анаксимен виступив з новою спробою розв'язки космологічного питання про початок світу. Його відношення до Анаксимандра є подібне, як відношення фізика до метафізика. Він надав свому гільзоїзмові більше емпіричну форму.

а) *Особа Анаксимена.* — Третім з черги філософом, що його видав Мілет, є Анаксимен, що жив мабуть між 585/88 а 525/24 до Хр. Був правдоподібно учнем Анаксимандра і знав його погляди. Написав твір також про природу (περί φύσεως) простою, невибагливою мовою. Близчих відомостей про його життя не маємо.

б) *Погляди.* — а) Повітря як прарічовина. — В пошукуванні за праматерією світу Анаксимен зближається до способу думання Талеса.

Від Анаксимандра прийняв погляд, що світ є необмежений, а рух-вічний.

На питання, з чого повстав світ, Анаксимен відповідає: повітря (τὸ πνεῦμα) є початком світу.

Вибрав він повітря за прарічовину, бо ця матерія є елементом не метафізичним, а позитивним, конкретним, точно означеним, відомим з досвіду і найбільше, як видається, є чисельно необмеженим, безконечним. Крім того воно живуче, бо відзначається великою рухливістю, пластичністю, легко прибирає різні форми. Повітря є подібне до душі, що проявляється через віддих. „Як наша душа, що є повітрям, дає нам життя, так повітря окружає й удержує світ“ — каже Анаксимен.

Такі міркування відповідали гільзозейському способу думання тодішніх філософів, котрі вимагали від прарічовини, щоби творила не тільки масу всесвіту, але й посідала в собі силу порушувати й оживляти її. Сила була ще поняттям не відрізненим від маси. Такому поняттю, на думку Анаксимена, добре відповідало повітря (воздух).

β) *Механізм творення тіл.* — Анаксимен пристосовує свою теорію до різних космічних явищ і в тому головне значіння його філософії. Він перший пояснив механізм

¹⁾ Порівнай: W. Tatarkiewicz, *Historja filozofji*. Lwów 1931. I том, 19—22 стор.

творення тіл. Саме він завважив, що повітря має здібність до згущення, конденсації (*πύκνωσις*) і до розпряжності, розріджування (*μάνωσις* — *ἀραιώσις*).

Тією здібністю Анаксимен пояснював повстання річей. Повітря в вищій ступні розпряжності стає огнем, а в нижній, відповідній ступні згущення: вітром, хмарою, водою, землею а навіть камінням. На потвердження свого погляду наводив знане явище з устами: коли їх розширяємо і так розріджуємо повітря, то видихуємо теплий воздух, і навпаки, зі стиснених уст видобувається холодний.

Таким чином хотів він доказати, що існує зв'язок між температурою і станом скупчення матерії. Вогонь є тому найгарячішим, бо є найбільш розрідженим тілом, а камінь — найгустішим і найзимнішим. Це мало стверджувати правдивість механізму творення тіл.

Анаксимен подає також причину, чому повітря підлягає різним ступням згущення і розпряжності. Нею є на його думку вічний рух, нерозлучний з воздушною матерією, що своєю напругою зближає або віддаляє її частини і спричинює різний ступень тепла й зимна та зміни в стані повітря.

Своєю теорією про механізм творення тіл Анаксимен ствердив правду про єдність природи: всі речі творять суцільну єдність, бо є збудовані з тієї самої воздушнової матерії, що при допомозі руху може прибрати різнородну форму буття.

Також тією теорією грецький філософ вказав шлях для розвитку фізики.

γ) Метереологічні погляди. — Анаксимен застосував свою теорію до пояснення метереологічних явищ. Вітри повстають тоді, коли згущений воздух знаходиться в русі; при дальшій конденсації повстають хмари й вода; град появляється, коли вода, що спадає з хмар, мерзне; сніг, — коли мерзнуть хмари, наповнені вогкістю; блискавка, — якщо вітер нагально розриває хмари; дуга, — коли лучі сонця падають на згущене повітря; землетрус, — якщо в землі довершуються зміни, спричинені розгріванням і стужею.

δ) Астрономічні погляди. — Астрономічні погляди Анаксимена були дуже примітивні і в тій ділянці знання його теорія не дописала.

Він твердив, що земля є така, як стіл; її підтримує повітря. Такий вид мають всі інші небесні тіла, що повстали з водних випарів і через велику розпряжність перейшли в огнистий стан.

Звіздам товаришать ціпкі тіла, котрі бачимо при затьмах. Сонце разом зі звіздами є прикріплене до небозводу, що має вид випуклої кулі. Воно обігає землю по доземій лінії, а завдяки тому, що північна сторона землі є вища, при заході воно зникає з наших очей і появляється опісля при сході, коли мине ці гори¹).

4. Вплив йонських філософів.

Філософія наступних грецьких генерацій розвивалася на тлі понять і питань йонських філософів.

Передовою проблемою філософії залишилося питання про „архе“ світу. Навіть деякі пізніші філософи розв'язували це питання, кермуючись поглядом Йонців. Гіппон зі Самосу ще за часів Перикля приймав воду Талеса за прарічовину світу. На його думку навіть душа є чимсь воднистим, а пізнання і здоровля залежні від вогкості; сухість є причиною втрати вражливості й здоровля.

Діоген з Апольонії (480—450) прийняв за прарічовину повітря Анаксимена, приписуючи йому також розум (*vóησις*), щоби пояснити пануючий лад у природі²).

Анаксимандер мав великий вплив на космологічного поета Ферекида зі Сиросу.

Стоїки впровадили до своєї системи гільзозойські погляди Йонців.

Йонські пояснення ріжних явищ щодо якості скількісними угрупованнями елементів підготували шлях до атомістичної фізики.

Хоч змагання йонських філософів природи, щоби пояснити генезу світу з одного прапервня були невдатні, то всеж вони дали товчок до дальшого шукання кращої розв'язки та причинилися до повстання нових теорій.

¹) Порівнай: Ks. Wł. Gąsiorowski, *Historja filozofji*. Sandomierz 1928, стор. 9-10, § 3.

²) Ось його слова, наведені в латинській мові у фрагменті (fr. 3, 4 apud Mulach I, 254): *Sed hoc principium (aēr) mihi videtur perspicue magnum esse et potens atque aeternum et immortale multarumque rerum sciens. Nam principium illud sine intelligentia ita distribui non posset, ut omnium ferum modum contineret, aetatis et hiemis, noctis et diei, imbrium et ventorum et coeli sereni. Ac cetera quoque, si quis recte considerare velit, reperiet quam pulcherrima constituta*“. — Діоген з Апольонії жив в сто літ після Анаксимена (588—525), майже водночас з дуже визначним філософом Анаксагором (500—428), що приймав для повстання світу крім матерії ще другий основний осібний чинник — розум (*vóης*) і був творцем філософічного дуалізму. Філософія Діогена з Апольонії є немов реакцією духа пантеїзму проти Анаксагорового дуалізму, бо Діоген вертає до йонського гільзоїзму, наділюючи матерію (повітря) не лиш силою, але й думкою.

II. ПІТАГОРЕЙЦІ.

Йонські філософи передсократівської доби займалися головно питанням про матеріальний чинник світу. В іншому напрямі пішли пітагорейці, звертаючи більшу увагу на формальний чинник повстання світу.

Йонців інтересувала проблема, з чого повстав світ; пітагорейці, пошукуючи за розвязкою питання, як повстав світ, досліджували той чинник, що надає форми матерії і вяже всесвіт в одну гармонійну цілість.

Цей другий філософічний напрямок вийшов з Великої Греції в південній Італії від Пітагора. Його увагу звертала на себе роля „пропорцій“ у всіх явищах; а це навело його на схоплення значіння чисел в природі.

Пітагор (Πυθαγόρας — Pythagoras).

а) *Особа Пітагора.* — Пітагор походив зі східних йонських колоній з дорійської родини; уродився на острові Самос около 570/82, а помер 497/500 до Хр.

Його імення окружене різними легендами; тому важко дослідити подрібно історію його життя і діяльності.¹⁾ У всіх переказах являється Пітагор високо вченим мужем. Правдоподібно учень космологічного поета Ферекида й фізика Анаксимандра, для заспокоєння своєї жаги знання та поширення свого образування відбув численні подорожі по Єгипті, Фенікії, Персії, а як кажуть деякі перекази і по Асирії, Вавилонії, а навіть Індіях. Улюбленими його науками була природа й математика, котрої навчився від єгипетських жреців.

В сороковому році життя, внаслідок лихого правління тирана Полікрата покинув Йонію і після довшого емігрантського скитання осів около 529 р. в Кротоні в південній Італії серед невеличкої грецької колонії. Там розвинув свою педагогічну й наукову діяльність, основуючи релігійно-філософічну союзню школу, а радше чин або секту, що мала великий вплив на інтелектуальне, моральне й політичне виховання грецької молоді. Основанням такого чину хотів Пітагор збудувати своєрідно понятю культуру і цивілізацію. Він створив великий експеримент суспільного життя, опертого на релігії і на енциклопедії науко-

¹⁾ Не можна мати найменшого довіря до легенд, які пустили в обіг неопітагорейці в перших століттях християнської ери.

вого знання. Про цей експеримент так пише Целлер¹⁾: „Пітагореїзм, як спроба моральної і релігійної реформи, належить до цілої низки спроб, довершених в тім самім часі, а навіть скорше; свідком чого є твір Епіменіда та орфічні пісні Ономакрита, що формували містичний орфізм, розвій містерій, мудрість сімох мудрців і гномічних поетів“. Взагалі в тому часі в Греції під впливом Сходу і Тракії повстали різні релігійні спільноти, що спиралися на таємних містеріях, щоби уможливити приставання з богом. Саме в хвилі народин філософії переходив грецький дух важку кризу, що відповідала постійним переворотам в грецьких державах і бунтам критичної думки проти релігії простолюддя.

Пітагорейський союз з Кротону поширився по цілій Великій Греції.

Організація пітагорейського союзу була дещо подібна до організацій монаших чинів, через що порівнує його дехто з Ісусівським чином (Grote). Властиве втаємничення попереджувало час новіціату. Самі члени пізнавали себе по таємних знаках. Були обовязані до взаємної помочі й абсолютного послуху супроти Пітагора. Мабуть були теж т. зв. зовнішні члени (οἱ ἕξω), визнавши тієї науки, одначе не втаємничені у всі її тайни.

Пітагорейський союз мав завдання політичні, релігійно-виховні й науково-філософічні.

Під оглядом політичним союз змагав до суспільного устрою, в яким панували б філософи, найбільше образовані та найліпші мужі, а не ті, що випадково висувуються на чоло завдяки щастю, силі чи грошам. Отже замість монархії чи демократії мала б бути формою держави аристократія інтелігенції (еліта). Правління мало би бути сперте на мудрих законах, що зрівнювали би в правах жінок з мужчинами. Суспільне життя мали упорядкувати якнайдосконаліше.

Завдяки своїй таємній організації і науці, що лучила всі їх сили, пітагорейці дійшли до влади не лише в Кротоні, але й здебільша й у всіх містах Великої Греції, де привернено аристократичний устрій. Одначе після 20 літ їх влади в Кротоні повстав бунт і демократи вигнали Пітагора. Подібне, як у Кротоні, діялось і в інших містах, одначе союз існував дальше й щораз більше зростала ненависть товпи до нього. В сто літ згодом товпа кинулася на дома, в яких збирались пітагорейці і спалили їх.

¹⁾ Zeller, Die Philosophie der Griechen in seiner geschichtlichen Entwicklung, 6 вид. 1882.

Переслідовані розбрились пітагорейці в різні сторони і де-неде ще доходили до влади та мали ще чималий вплив на публичне життя. Так напр. Архіт з Таренту, сучасний Плятонові, був першорядним державним мужем і вождом; в імені права боронив Плятона перед Дионісієм Молодшим і уратував його в небезпеці смерті.

Пітагор ввів до своєї школи релігійні вірування і аполінські та орфічні практики, від чого мабуть дістав свою назву „πύθου“ і „ἀγορευομαι“ (той, що звіщає правду пітийського Апольона)¹⁾.

Релігійні вірування відносилися до душі й метемпсихози; їх увів Пітагор на підставі таємних наук релігійних громад в Греції.

З тими науками були звязані таємні релігійні обряди, звані містеріями для вшанування деяких богів і на це, щоби запобігти поновному втіленню душ, що уважалося за найбільше нещастя.

Аполінські містерії вийшли з Дельф, де перебувала пророчня Пітія, а орфічні мали походити від тракійського співака Орфея, автора релігійно-містичних пісень.

Пітагорейські вірування, взяті з орфізму, що в Греції мав великий вплив від VIII ст. до Хр., можна звести до кілька тез, а саме, що душа існує віддільно від тіла; що є триваліша від тіла; що тіло є в'язницею для душі і карою за провини в передземному житті; що душа визволюється від тіла покутою, очищенням і метемпсихозою і що те визволення є метою дочасного життя²⁾.

До релігійних чинників Пітагор застосував суворі спартанські виховні правила життя. Пітагорейські вихованки мусли зречися спадку, вести спільне життя, зобов'язатися від трьох до п'ятих літ зберегти строге мовчання, призвичаюватися до здержливости та поміркованости і роздумувати над природничими й релігійними питаннями.

Пітагорейські союзи були теж осередками наукової праці. Головним предметом у пітагорейській школі була математика, що підготовляла учнів до глибшого, абстракційного думання. Поняття і філософічні засади зясовували математичні формулки; навіть музику трактували математично. Ніщо дивного, що у філософії пітагорейців таку визначну роль відігравали числа.

¹⁾ Апольона почитали пітагорейці як бога мудрости, освіти, ладу, культури й цивілізації.

²⁾ Гляди: W. Tatar k i e w i c z, Historja filozofji I. Lwów 1931, стор. 56—57 і P. Geny, Conspectus hist. phil., 4 вид. Romae 1932, ст. 37.

Крім математичних наук учні студіювали природу й медицину та відбували гімнастичні вправи.

Метода навчання Пітагора була двоякого роду: екзотерична або популярна, призначена для ширших кругів і езотерична або таємна, доступна лише для цих, що вже зробили деякі поступки в науці.

Пітагор тішився такою повагою, що вистарчало для рішення спорів навести авторитетні слова вчителя (*αὐτὸς ἔφα* — *ipse dixit*).

Сполука релігійної містики зі стислими науковими дослідженнями характеризувала пітагорейські школи й союзи. Науку й працю уважали пітагорейці, як засіб для очищення душі.

Інші грецькі секти користувались музикою й опьянюючими танками, як містичним засобом до сполуки душі з божеством, а пітагорейці прямували до тієї мети аскетичним життям і науковою працею. Першусього т. зв. „математики“ були людьми строгої науки в протилежності до „акусматиків“ (*ἀκροῶ* — слухаю і *ἀκροατής* — слухач), що займалися головню традиційними містеріями.

Педагогічна діяльність Пітагора була така доцільна, що його учні й друзі в короткому часі здобували вищі суспільні становища й розумно кермували публичним життям.

Пітагор не залишив по собі ніяких письм, але його думки розвивала й доповняла його школа, що тривала около сто літ.

Джерелами до пізнання пітагореїзму є кілька фрагментів письм Фільоляя¹⁾ і письма Плятона й Аристотеля.

б) *Погляди пітагорейців*. — Важко устійнити, котрі науки належать до самого Пітагора, а котрі — до його учнів.

Критики приписують Пітагорові науку про мандрівку душ (метемпсихозу), започаткування математично-теологічної спекуляції, введення в життя школи деяких релігійних і моральних приписів і деякі погляди на рух, сферичну форму світу, тощо.

Отже приходиться говорити радше про погляди пітагорейців взагалі, як про науку самого Пітагора.

а) Пізнання і правда. — Знання не може спиратися на змісловім змісті, бо змісли нас обманюють, як це видно з астрономічних обсервацій. Виключно тільки розум може пі-

¹⁾ Фільоляй (ур. около 480 р. до Хр.) був першим систематичним писателем пітагорейської науки. Фрагменти його письм зібрані у Мулляха, *Fragmenta Philos. graecorum* і Дільса, *Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin 1921. 4 вид.

знати правду, а особливо розум, що математичним способом думає, бо постійність та певність має лиш математична наука й вона єдина заслуговує на назву науки. Правда це згідність думки з дійсністю. Пізнання правди є можливе завдяки згідності того, що є в розумі, з тим, що є в дійсності та що творить її суть.

β) Ідея міри й гармонії. — Головною думкою пітагорейців була ідея міри й гармонії; вона була найвищим законом всесвіту й засадою практичного життя. Цілий світ являється одною великою згармонізованою одиницею, в якій частини достроєні до цілоти. До тієї ідеї мусить бути пристосоване також і моральне життя людини.

Йонці для пояснення тієї гармонії у всесвіті приймали один матеріальний прачинник, пітагорейці вибрали інший шлях. Вони шукали за цим чинником, що гармонізує, достроює різнородні речі, що існують, до одного ладу.

Той прачинник, ту ідею міри й гармонії найшли вони в математиці, геометрії, астрономії й музиці.

γ) Число, як прачинник буття. — Інтенсивні математичні, астрономічні й акустичні студії та відкриття звернули увагу Пітагора на превелике значіння числа для розуміння природи й вплинули на загальну філософічну концепцію, що основним і кермующим чинником у всесвіті є число.

Щоби пізнати якусь річ, треба зрозуміти в якому чисельному укладі є вона в собі й у відношенню до других, що існують біля неї.

Пітагорейці відкрили, що числа упорядковують симетричні виміри й фігури. Числами означаємо простірні величини, напр. квадратні числа. В геометрії устійнили два найважливіші твердження: про суму кутів і т. зв. твердження Пітагора.

В звязку з музикою, якій приписували силу очищування, займалися акустиккою. І тут зробили важливі відкриття, саме, що причиною звуку є рух і що музичні тони виказують математичну правильність. Напр.: висота тону залежить від довготи струни і можна означити її числом дробів. Гармонійні звукові інтервали відповідають найпростішим чисельним відношенням; напр. половина струни дає октаву, а дві-третьї квінту основного тону. Словом загальне явище, яким є гармонія, повстає завдяки часові і є наслідком чисельних пропорцій.

Цю думку приложили вони до астрономії і дійшли до астрономічних відкриттів великої ваги.

Всі речі пітагорейці уявляли собі у формі числа й як наслідування числа, так що число, на їх думку, є одночасно субстанцією і формою тих речей¹⁾.

В геометрії одинка творить точку, дві точки — лінію, три точки — площину, а чотири точки — брилу. А всі речі є або точками або лініями або площинами або врешті брилами; тож всі речі конкретизуються в математично-геометричних формах. І дальші числа (поза чотири) аж до десять мають у пітагорейців своє значіння.

І так п'ятка є виразом якості, шістка — удуховлення, сімка — ясности, здоровля і розуму, вісімка — любови, приязни й мудрости, дев'ятка — справедливости, а десятка є закінченням, досконалістю, найвищим порядком.

Пітагорейці приймали, що числа не є якимись абстракціями, але як простірні математичні або геометричні величини, геометричні фігури, як реальні форми й сили в природі.

Взагалі Греки лучили кожне число з якимсь простором і кожную річ уявляли собі, як якусь частину простору, витяту зі загальної простяглости, схоплену в геометричні форми.

Отже по математичним взорам формуються і укладаються матеріяльні дробини, з яких повстають фізичні тіла.

Емпіричний світ став відблиском математичного світу, що є досконаліший і реальніший від емпіричного.

Наслідком того пітагорейці уважали ті прикмети речей за сутні, котрі можна чисельно схопити, а ці за досконалі, завершені, що виражають гармонію, лад, пропорцію. Тому все, що є на світі, прямує до того, щоби здобути гарну форму, гармонійний вид, симетрію, пропорцію.

„Виховані в математичних дослідах й очаровані анальогіями чисел та речей — говорить Аристотель (Метаф. I, 5) — пітагорейці узагальнили засади чисел на всяке буття і все, що існує; небо й земля, складаються з чисел, що творять всесвітню гармонію: „και τον όλον οδρανόν αρμονίαν είναι και αριθμόν“.

Вправді є різні інтерпретації, як розуміти число, як прачинник буття.

¹⁾ Аристотель (Метаф. I, 5) так пише: „τον αριθμόν αρχήν είναι και ως όλην τοις οδοι και ως πάθη τε και εξεις“ а в другім місці (Метаф. I, 6) подає, що пітагорейці уважали, що числа є самі предметами: „αριθμοις αυτα τα πράγματα“. Тому Аристотель робить закид тим філософам „що творять фізичні тіла з чисел, речі, що мають тягар і легкість, з речей, що тих власностей не мають (Метаф. XIV, 3).

Сам Аристотель, реферуючи пітагорейську філософію, назвав числа різними словами, а саме „первнями“, „причинами“, „взорами“ річей. Якби там не було, то безсумнівно пітагорейці розуміли число, як реальну силу в природі, Як в понятті давних Греків первні (вода, воздух, огонь, тощо) в кожному буттю були активними чинниками повстання річей, так само для пітагорейців було число, з тією ріжницею, що вони перші прийняли за сутній чинник світу не саму матерію а її форму.

Теорія числа була вже підготована розповсюдженою в Греції символікою чисел, яким приписувано реальну силу.

Дуже можливе, що й атомістична теорія теж мала вплив на математичну концепцію буття, бо й вона признавала річам лише чисельні уклади атомів.

д) Дуалізм буття. — Свою теорію числа пітагорейці прикладали до пояснення явищ в природі. Одначе вони спостерегли, що один формальний чинник не вистарчає на пояснення буття річей, бо всі речі мають конкретне, обмежене, скінчене буття, а число, саме собою, як форма, не містить в собі тієї обмежености і не може існувати без конкретного, обмежуючого чинника. Сама форма, як щось необмежене, може існувати тільки, разом з другим чинником, що її обмежує.

Аналіза чисел навела їх на відкриття цього другого чинника буття речей. А саме в паристому й непаристому числі найшли пітагорейці вираз необмежености (нескінчености) й обмежености (скінчености). Непаристе число є неподільне, обмежене, скінчене; паристе — без кінця подільне, неозначене, необмежене.

Необмежений чинник бачили вони в понятті простірности, скількості, бо коли їм не поставиться меж, то сягають в нескінченість; межують кладуть геометричні чинники а саме точки, лінії, поверхні, тіла.

Отже всі речі складаються з математичного й геометричного чинника, з двох противенств, що їх доводить до синтетичної єдности гармонія, наче третій чинник буття. В кожній речі є зєдинені гармонійно противенства.

Пітагорейці намагались звести всі якости до основних пар противенств. Може найбільше зрілим вислідом цього змагання були ось такі категоріяльні пари в числі десять: обмеженість і необмеженість, паристість і непаристість, єдність і многість, вправо й вліво, мужеськість і женськість, спочинок і рух, прямисть і кривість, світло й темрява, добро й зло, квадратність і повздовжність.

Всім тим парам-категоріям підпорядкували пітагорейці як гатунки всі інші можливі якості. Сполука обох огнищ кожного противенства дає порядок, гармонію, красу, досконалість.

Тому цілий світ складається зі згармонізованих противенств і є одною гармонійною цілістю, красою, *κόσμος*¹⁾.

ε) Будова космосу. — Як кожна річ є числом, так і всесвіт є одною великою, гармонійною системою чисел або гармонією чисел. А що число 10 уважали за вираз досконалости, а у світі проявляється всюди найбільша гармонія, лад, то й світ уважали за унормований числом 10, і уявляли собі його як кулю, бо кулю уважали за найдосконаліше тіло з огляду на її найпростішу будову.

На думку пітагорейців, в осередку світу знаходиться центральний огонь²⁾, що в міру круження землі й протиземлі, все оживляє і є немов душею і джерелом життєдайного й життєрадісного світла й тепла, яке ми відбираємо на землі за посередництвом сонця, себто сонце лиш відбиває проміння того осередочного божеського вогню всесвіту.

Осередок світу оточують три сфери, наче концентричні кулі.

Перша сфера це земський світ, друга дальша від осередку це космос, що складається зі системи 10 космічних чисел, а то зі сталого звіздистого неба, 5 планет, сонця, місяця, землі і врешті якоїсь невидимої протиземлі, себто темного тіла, що спричинює затьму сонця, яку приймали може більше для скомплетування десятки, як досконалого числа круга небесних тіл. Третя сфера — зовнішня — це огнистий Олімп, що немов скорупа відділює наш світ від нескінченої матерії.

Небесним тілам приписували пітагорейці розум, бо їх рухи уважали наскрізь доцільними і правильними докруг осередка світу; тому почитали звізди божеським культом.

А що рух є причиною звуків, твердили, що небесні тіла при круженні видають звуки, що мусять бути гармонійні, бо сфери є уложені в гармонійній пропорції і тому в просторах існує т. зв. „музика сфер“ або „симфонія світу“, якої одначе не чуємо, бо задля своєї рівномірности й постійности від народження привикаємо до неї, подібно як ковалі чи млинарі не чують шуму в своїх варстатах і при нім засипляють³⁾.

¹⁾ *Κόσμος* спершу означало прикрасу, красу, а щойно пітагорейці всесвіт ідентифікували з красою. Ще й тепер уживається слова „космос“ в первіснім значінню, напр. жіноча косметика, себто прикраса.

²⁾ Центральний огонь мав бути осідком Зевеса.

³⁾ Аристотель, *De coelo* II, 9.

Пітагорейська спекуляція довела до признання кулистости землі, до погляду про оборот землі довкола своєї осі (Гікет) і про рух землі навкола центрального вогню (Фільоляй), до пояснення астрономічних явищ рухом землі, а саме, що рух сонця зі сходу до заходу є сповидний а реальним є відворотний рух землі. Всупереч демокритівським припущенням, що всесвіт є виповнений повітрям, пітагорейці твердили, що воздух окружає тільки землю а простір всесвіту є порожнечою, наповненою етером. А тому, що звізди порушуються в порожнечі, не може їх порушати тиснення воздуха, але своєрідна внутрішня розумна сила. Тим пояснювали, що й планети не блукають серед постійних звiзд, як давно думали вчені, але кружать постійними дорогами і тому в безмежних сферах звiзд панує лад і правильність¹⁾.

Переконання про правильність руху планет та їх круження навело пітагорейців на спосіб обчислення скорости того руху. На підставі акустичного закону, що його подав Архит в своїй „Гармоніці“, а саме, що високість тону залежить від простого відношення до скорости руху а відворотного до довготи дрогаючого тіла, пітагорейці прийняли загальне правило, що скорість планет залежить від відворотного відношення до їх віддалення і стали в основі предтечами Кеплера.

Пітагорейці вчили також про кінець світу, що має наступити після одного світового року, який триватиме 10.000 літ. В тім часі вичерпаються всі можливості буття і світ спалиться, цебто все поверне назад до центрального вогню, але згодом світ пічне розвиватися на ново в такім самім порядку, згідно з конечністю. Новий світ знову вигорить і такий процес повтарятиметься в безконечність. Той вічний поворот всебуття (єгипетський вплив) ілюстрував Евдем своїм слухачам так: „І знову я тут сидітиму з цією паличкою перед вами і ви так само будете слухати мене“.

η) Бог. — Цілим всесвітом кермує б о ж е с ь к а М о н а д а, що все порядкує мірою і числом.

Пітагорейці уявляли собі Бога, як великого геометра (ὁ θεὸς ἀεὶ γεωμετρῆϊ) і частіше говорять про божество (τὸ θεῖον), як про особового Бога й не легко сказати, чи те божество, на їх думку, є монадою трансцендентною чи імманентною світові²⁾.

¹⁾ Гляди: Hans Meyer, Geschichte der alten Philosophie, München 1925, стр. 74--76.

²⁾ Аристотель, Метаф. XIV, 3.

δ) Душа. — На поняття душі у пітагорейців мали чималий вплив східні вірування.

Душа є також числом, представленим символічно сімкою; є життєвим принципом саометного руху. Вона впливає з центрального вогню і тому є учасницею божества й вічності.

Душа є формою тіла і залишається в такому відношенні до нього, як звук до струни. Вона є етером, що відживляється кров'ю, а розгалуженням душі є змисли.

Душа складається з трьох частей: змислових вражень, розсудку й розуму. Дві перші є також в звірятах, а розум має виключно сама людина. І лиш сам розум є частиною душі світу і є безсмертний (вічний) не лиш в напрямі майбутности, але й минувшини.

До тіла дістається душа з неба за кару, як до в'язниці. Завданням її земського життя є очищення. Зі смертю тіла душі не вмирають, але, якщо є чисті, вертають знову до Бога, де в найтіснішій з ним сполучі є вічно щасливі; якщо вони на землі не очистили себе як слід, мусять мандрувати й втілюватися в різні людські й звіринні постаті; а якщо невилічимо нечисті, мусять терпіти вічну кару в підземеллю.

Між людиною і Богом існують демони, безтілесні єства, що пробувають почасти в повітрі, почасти на землі і часто являються людям. До них належать також герої.

Людина не може тут на землі набути мудрости, бо „софія“ — мудрість є привілеєм богів і тому Пітагор мав перший назвати себе лиш любителем мудрости, філософом ¹⁾).

ι) Етика. — В моральній ділянці людського життя число для пітагорейців має сутнє значіння. З укладу чисел виводили вони правила життя.

Чеснота спирається на такій скількості енергії до доброго, що може згармонізувати внутрішнє життя людських діянь і сил. Якщо тієї енергії замало, щоби все підпорядкувати розумові а верх беруть нерозумні чинники, а саме змисли, жага, пристрасті, тоді маємо моральну недостачу, гріх. Іншими словами, чеснота — це гармонія між тілом і духом, це обмеження змислової необмежености (гармонія), це панування над змислами й собою, — поміркованість, підпорядкування діяння нормам, приписам, заса-

¹⁾ Гляди: J. Van der Aa, Hist. phil. ст. 21 і Hans Meyer у вище наведеному творі, стор. 76. — Деякі історики не погоджуються з тим твердженням про перше вжиття слова „філософія“ в поданім значінні, як це подає Геракліт, але приписують його Сократові.

дам, поборювання безправа й анархії, творення ладу і справедливості в суспільному житті. Чеснота є здоровлям, досконалістю, найвищим добром людини. Найбільшим лихом є суспільна анархія, а найбільшою чеснотою справедливість. Послідною метою людини є очищення і вироблення в собі внутрішньої гармонії; засобом є наслідування божества прямуванням до правдивого знання і аскетичними вправами. Пітагорейська етика відзначається більше строгою карністю як філософією.

к) Політика. — Гармонія і міра мають панувати також і в суспільному житті так між самими громадянами, як і між громадянами й владою.

Нижчі верстви мають бути підпорядковані вищим. Тому досконаліший є аристократичний устрій, бо демократія веде до анархії і панування товпи ¹⁾.

в) *Значіння*. — а) Пітагорейці впровадили до філософії релігійні вірування, що відносилися до Бога—Монади, до божеської природи душі, до її призначення, до дочасного звязку з тілом і потреби її очищення.

б) Наукові здобутки пітагорейців в ділянці математичних і природничих наук довели до нової концепції світу, що відзначається математичною правильністю і гармонією.

γ) Характеристичні є їх метафізичні погляди про теорію числа, як прачинника буття, про дуалізм та гармонію противенств в річах.

δ) Пітагорейзм є замітний, як психологічне явище. Є досить важною річчю добре зрозуміти відношення, яке лучило філософічну систему з релігійним містицизмом школи, теорію чисел і метемпсихозу. Пітагорейзм є психологічним документом, що будить найбільше заінтересування. Сути дійсности шукає в числі, в чімсь, що для нас є лиш висловом відношень річей. Відріжнення конкретности від абстрактности не перепроваджене. Розумовання і уява, поняття й умові наклони змішані тут і стоплені в одну конкретну й мутну цілість.

г) *Розвиток пітагорейзму*²⁾. — Історію пітагорейзму можна поділити на три доби, а саме: старо-пітагорейську, молодопітагорейську й неопітагорейську.

В I-ій, старо-пітагорейській добі, за часів Пітагора та його безпосередніх наслідників в VI ст. пітагорейзм мав релігійний характер і чимале політичне значіння.

¹⁾ Про політичні погляди пітагорейців була мова вище при обговорюванні політичних союзів.

²⁾ Гляди: W. Tatarkiewicz, Hlst. fil. Lwów 1931, I том, ст. 63.

В II-ій, молоді-пітагорейській добі, розвинулися наукові дослідження в другій половині V-ого і в IV ст. В тому часі відзначилися: а) Архит з Таренту, державний муж і полководець, філософ і математик, творець аналітичної методи в математиці. б) Другим визначним молоді-пітагорейцем був Тімай з Льюкрі. в) В наступній генерації відзначилися: Евдокс (+ 356 до Хр.), астроном, творець теорії т. зв. гомоцентричних сфер, що ними пояснював нерівності планетарних рухів; Філюлай з Кротони (ур. около 480 до Хр.), сучасний Сократа, перший систематичний писатель пітагорейської науки, що разом з Евритом під кінець V ст. переніс пітагорейську школу до самої Греції і заложив союз в Тебах, а один з їх учнів Ксенофіль заснував теж школу в Атенах. В тому часі пітагорейська школа вийшла зі свого італійського відосібнення на ширшу арену й змагалася в науковому русі зі школами Анаксагора й Демокрита, а згодом Плятона й Аристотеля. Наукові дослідження були спочатку емпіричні, а після Плятона — спекулятивні.

В III-ій, неопітагорейській добі, на склоні старинної ери а головні в I ст. перед і після Христа, наступила релігійна обнова в сполучі зі спекулятивною філософією з домішкою плятонських, стоїцьких і східних мотивів.

д) *Вплив пітагореїзму.* — Пітагореїзм мав великий вплив побіч йонських філософів на Геракліта, а головні на Плятона. Плятон прийняв чимало його поглядів з теорії числа, містичної теорії про душу і всі астрономічні відкриття. Завдяки авторитетові Плятона пітагорейська наука розповсюдилася.

Пітагореїзм мав також вплив на мистецтво й медицину. Напр. різьбар Пракситель спер свою науку про красу людського тіла на пітагорейському понятті симетрії і гармонії, а лікар з Кротони Алькмеон застосував пітагорейські теорії до медицини і окреслював здоровля, як гармонію противенств в людському тілі.

Особливий вплив мали пітагорейці на дальший розвиток астрономії. Копернік і Кеплер покликувалися на астрономічні відкриття пітагорейців та на їх поняття гармонії.

Геліоцентричний погляд, що осередком світу є сонце, а земля відбуває подвійний оборот довкруги сонця і своєї осі викладав славний астроном Аристарх, хоч завдяки авторитетові Аристотеля вдержалася геоцентрична система.

Др. Іван Шпитковський

Рід і герб Шептицьких.

(Dr. I. Špytkovskyj — *Famille et armoiries des Szeptycki*).

(Продовження).

б) *Вязь (лігатура) та норми сполуки кириличних букв у гербових знаках.*

На вступі застановимося, чи вязь (лігатура) приходить взагалі в українському письмі та його матерних знаках (в греці та глаголиці) та в загальній графіці.

З нашої глибшої застанови над цим питанням виходить, що вживання вязі з естетичних та економічних мотивів знають не лише писарі далекого Сходу (в Китаї), не лише творять її семітські та споріднені з ними письма (фенікійське, набатейське, етіопське і ін.), але теж і письма арамейської групи (перське).

Також грецьке письмо та з нього похідні (руничні і словянські) письмові знаки творять радо лігатури та її більше розвинені види. Докладніше кажучи, вже самі поодинокі букви глаголиці та кирилиці вважалися вязами, а лігатура букв а навіть слів — це була в цих обох письмах улюбленою, графічною фігурою по грецькому взорові (звідси походила у нас фраза на писання вяззю — „ставити греческія буквы“).

Знані й уживані були в кириличній палеографії різні роди вязі, від скоротів, властивої вязі, монограми та вузлів почавши, до сплетів, що нагадували арабески або грецькі монокондилії та до цілострічкових лігатур включно, словом, як каже проф. Щепкін¹⁾, кирилична вязь, це було окремо розвинене, деко-

¹⁾ Щепкінъ Вячеслав Н. проф., Учебникъ русской палеографіи, 6 табл. + 42 рис. въ текстѣ. Изданіе общества Истори и Древностей Россійскихъ при Московскомъ Университетѣ. Стр. 30 і сл.

ративне письмо, з його маркантними ціхами, в залежності від часу та території його розвою.

Коли знаємо, що інституція вязі в кириличному письмі існує на взір матерних, а цим самим споріднених грецьких і глаголицьких письмових знаків та коли ми приглянулися загальнішим нормам лучення букв в грецько-глаголицько-кириличній палеографії, — належить пригадати над кириличними, сфрагістичними та геральдичними знаками й нормами їх сполук.

Але через недостачу геральдичного матеріялу та вступних в цьому напрямі наукових починів можемо прийти до деяких лише приблизних висновків в цій справі.

Перед собою маємо лише таблицю гербів в цитованому творі Лелевеля (Herby, ст. 468—9) і „найдавніший альбом українських гербів“ Даровського (кажучи словами М. Грушевського) та Herby Папроцького-Туровського, але вже на основі цих матеріялів можна заобсервувати деякі правила, по яким це діється.

Вже в старинному державному знаку Володимира Великого, в Тризубі, бачать деякі букву **В**, ініціал кн. Володимира¹⁾, зглядно слова „βασίλεύς“²⁾. Цей знак, який в трохи зміненому виді описує Лелевель: „jak bramę między dwoma wieżami, a trzecia nad nią“³⁾ (м. б. над нією), носили Витовт і його наслідники на печатках⁴⁾, певно, як спадкоємці земель Київської Держави. А в 1410 р. під Грунвальдом і Таненбергом, зпоміж тридцяти хоругов, що видніли над українсько-литовським військом, аж десять сигнетових знаків „Тризуба“ маяло на червоному полі⁵⁾.

1) Модзалевський В. — Нарбут Г., До питання про державний герб України („Наше Минувле“. Київ 1918). Стр. 119, нот. 3.

2) Реферат статті бар. М. А. Таубе, Загадочный родовой знак семьи Владимира Святого (Сборник статей, посвященных Павлу Ник. Милюкову. Прага 1929, ст. 117—136). Про розвязку Тризуба, як руничну, византійську або українську монограму гл. реф. в „Новій Зорі“ з 16. XI. 1930, ч. 88, ст. 6, sub D).

3) Лелевель, Herby [табл. III, ч. 18] ib., Herby litewskie, ст. 408.

4) Лелевель, ibid. ст. 407.

5) Ibidem, ibid. ст. 408; подібний тризуб маємо на щиті їздця, на пол печатки, (гл. Надання Витовта дїбр Petro de Gumowo, 1426, Stropczyński Kaz., Wzory pism dawnych w przerysach wystawione i objaśnione drukowanem ich wyczytaniem. Варшава 1839. Ч. I обіймає від 1228—1536. Nr. 50).

Поодинокі букви **S** або **Z** (емля) [табл. III, чч. 11 і 12] становили гербові знаки деяких українських земель. Поодинокими азбучними знаками печатався теж дехто з достойників, як видно із ініціалів деяких виленських єпископів, гербу Свєрчка **N** [табл. III ч. 16] (початкова буква імени єпископа) або **Y** [табл. III, ч. 17] герб Дидеркало¹⁾. Сполуки [табл. III, 19] — герб Масальських; [табл. III, 14] (повійне **Г**?) носять Головні²⁾ і ін. Сполук и³⁾ — букв є рідші, як от: **N + E** [табл. III, ч. 20] = (розум. **Н** єпископ) герб Харитоновича; **A + T**, [табл. III, ч. 21] = знак Колодні⁴⁾, тут здається, маємо **T** (авро), **I** (ініціал імени) та **K** (ініціал Колодні, коли монограму обернемо о 90° в ліво); може бути теж в ньому сполука ініціалів імени й прізвища. Подібний випадок маємо в гербовому знаку (монограмі) воєводи Семена Пруньського († 1455) після його рисунку на перстні [табл. III, ч. 22], що як позитив дасться відчитати **T** (авро) **G** (емена) **Pr** (унського)⁵⁾.

Вкінці поминувши ці, що рідше приходять, а саме імена в повному звуці (на срібних сигнетових перстнях галицьких бояр XIV ст.⁶⁾, маємо інтереснішу монограму на печатці Юрші [табл. III, ч. 23]⁷⁾, т. є в розв'язці **ЮРШЯ** = Юрша в негативі.

З вище сказаного бачимо, що кириличні букви, як печатні гербові знаки, виступають — так, як в кириличній палеографії, — частіше як шелестівкові, чим голосівкові; стоять одинцем, або лучаться в лігатури, уложені з двох, трьох і більше букв, як ініціали поодиноких слів, або як

¹⁾ Лелєвель, Herby, ст. 422.

²⁾ *ibid.*, ст. 422, A, E, F, L.

³⁾ Про терміни сполуки букв гл. проф. Щепкинъ, Учебникъ русской палеографіи. Москва 1920. Він розрізняє: „соединеніе, лігатура, вензель, монограма“ (стор. 124, нот. 1).

⁴⁾ Лелєвель, *ibid.*, буква C (ц).

⁵⁾ Даровський бере цей кириличний знак з вид. Памятників Київської Комісії, т. I, вид. 1845, відділ III, К. 268 (гл. Znaki, ст. 6).

⁶⁾ М. Грушевський, Ілюстрована Історія. Ст. 168, ритов. 144—146 та Свенціцький, Опис Музея. Ст. 236.

⁷⁾ Лелєвель, *op. cit.* ст. 410, нот. 52; розв'язання здовж овалю печатки є таке: „V“ з надстрічковим „I“ опісля „P“ в право „Ψ“ = Ш з підпиркою та „A“ між. P і Ш. Ψ A йде отже в двох перших буквах в прямій лінії а опісля в поземій. Порів. се P з дуже подібним знаком на частинне K в надписі Самуїла, з р. 993 (гл. Щепкин, Учебн. палеографіи, ст. 96, рис. XXXVIII, рядок 6 і 8 — теж відбитка у Карського, ст. 106—107.

шелестівкова монограма слова, а навіть і ціле імя нераз виходить в повному звуці, а букви якогось імени є часто химерно получені в узол, мов якась азбучна шарада.

Перші з них видаються старшими, давнішими, а ці останні правдоподібно є пізнішим явищем.

Крім окремого, самітного та гуртового уложення кириличних букв у напечатних знаках, належить ще звернути увагу на напрям укладу цих букв, а саме, чи вони уложені в поземій лінії від правої до лівої, в негативі, а на відворот в позитиві (як в гербі Харигонзвича, Прунського і ін.), чи теж у прямій лінії.

На цю квестію мало звернено уваги. На напечатних знаках стрічаємо часто знаки в поземій лінії, частіше одначе получені є букви в прямій лінії, згл. в комбінації цих обох напрямів. Цей другий напрям (прямовісний) є здається східною звичкою.

Перша, здається, печать, відома часто ще перед письмом вживає прямовісних знаків, щоби крім поземого напрямку поля, могли вихіснувати вільне місце на собі й у прямовісній лінії.

І ця саме печать — знана, як сказано, ще перед письмом має свій початок на Сході, в Вавилоні, Асирії, Єгипті та Жидів¹⁾. Звідси через Грецію дістається вона з одного боку до цісарського, а опісля й до папського Риму²⁾, а дальш до Франконії, тощо; з другої боку через Византію приходять печать до країв, що стояли з нею у ближчих зносинах. В Византії та в Болгарії знані „золоті печаті“, т. зв. „хрисовули“. А у нас, вже в первопочинах Київської Держави, є печать відома та нерідко вживана.

Шляхом печаті йшло до нас письмо (та взагалі культура³⁾ з його прямовісним напрямом.

¹⁾ Печатка ввійшла навіть до жидівських легенд та форм обрядових бажань. Жидівське повір'я каже, що Господь Бог на їх Новий Рік (1 Тішрі — 1 жовтня) „пише долю“ кожного жидовина на цілий протяг слідуєчого року, а в Судний День (Свято помиріння — 10 Тішрі — 10 жовтня) „печатає“ се письмо. Тому в ці дні жиди поздоровляють себе словами хсіва товá, („доброго письма“), згл. „хсіва ве хсіма товá“ („доброго письма та доброї печатки“).

²⁾ Семкович, Скрипта, стр. 241—3 s. v. Сфрагістика, та почасти Т. Ільген, Sphragistik (Grundriss der Gesch. wissenschaft. Вид. А. Майстера (A. Meister), В. I, Abt. 4.

³⁾ Невідомий в історії факт, щоби звідкиінде приходило письмо, а звідкиінде культура. Вони обоє (а в часі по Христі ще й християнство) все йдуть враз із собою. Гардтгайзен В., Греческое письмо IX—X столѣтій. Прилoженіе: Четыри таблицы. В Ягича Енциклопедіі. Спб. 1911. Стр. 37—38.

Поминувши цей звичай в китайському письмі (що нам не чуже щоправда щойно в пізніших століттях¹⁾), в єгипетському та деяких семітських письмах та стилістиці, чи літературі (єврейські акростиhi), бачимо в першу чергу прямо-вісно побудовані абрєвіатури, лігатури та монограми в грецькому та глаголицькому письмі, в родах грецького письменства, в написах та на творах тогож мистецтва. Крім їхнього впливу на напрям письмових фігур в кирилиці — могли ще мати вплив далекі та ближчі азійські (арамейські) дуктуси, в першу чергу монгольське („татарське“) письмо з прямо-вісним системом писання, яке то письмо могло теж часово бути відомим кириличним писарям, з огляду на політичну владу його власників. Підлягаючи південно-східнім (грека-глаголиця), чи далеким східнім впливам (монгольське письмо) — приходить прямова будова письма й в кирилиці. В цьому вертикальному напрямі утворені декотрі кириличні букви, скрути та вязі від найстарших, кириличних памятників починаючи, а кінчаючи на печатних знаках та поетичних акростихах.

Коли кирилиця підлягала таким впливам грецького письма на доменах свого панування взагалі, то ще в більшій мірі могло це бути на українській території, куди від старинної історичної доби грецька культура²⁾ промощу-

¹⁾ Відомости про китайську культуру стали поширюватися взагалі в Європі щойно в XVII ст. при помочі Ісусівських місіонарів. (О. Заборський В. Олоди слав, Ч. I, Najstarsze ludy na świecie. Studjum etniczno-religijne, Краків 1898. Про Китайців, Вступ ст. 1—2. На Україні відоме це письмо, хочби з китайських написів на запоріжських військових хорогвах (Макаренко Микола, Запорозькі Клейноти в Ермітажі. „Україна“. Київ 1924. Кн. III, стр. 24—38). Мимоходом скажемо, що прямо-вісний китайський напис на українських, запоріжських хорогвах в товаристві з кириличною вязю на бордюрі хорогви, в прямій лінії — менше разить, чим прим. поруч з латинськими, круглавими буквами.

²⁾ Зроблені на українському побережжі Чорного Моря нахідки староегипетських „скарабеїв“ (хрущів, почитаних старинними Єгиптянами), глиняних „тіпосів“, форм до відливання женської голови з доби перед Фідієм (друга половина V ст. до Христа) і др. — свідчать дещо про вплив цих старинних народів, а головни Греків на українську географічну територію (порів. В. Гребеняк, Скитська культура в Галичині, Записки НТШ. тт. 117—118., ст. 19 сл. та йогож реферат в тихже Записках т. 112, стор. 195—6). Про майже постійну, вікову звязь Української Землі (головнож північного побережжя Чорного Моря) зі старинною Грецією, про її політично-господарські інтереси, про грецьку культуру на українській тепер території, в добі гелянській, атицькій, всесвітній (за Александра Вел.), римо-поганській та римо-християнській, аж до 988 р. після Хр. — цікаво оповідає звісний знавець античного

вала собі шлях, а особливож опісля, за Київської Держави. Тодіто, як нам відомим є, наша територія, яка стояла під значним впливом грецько-византійської культури й книжності, навіть в дрібних формальних справах, як пр. у переплеті книг¹⁾, мусіла переймати чи наслідувати скороти письма та їх спосіб укладу (роз. і в прямій лінії), щодо цього не менші згоди є й щодо Галицької Землі. Прямий спосіб вязання букв в титулових написах церковних книг та досить обильна література акростихів²⁾ ще при кінци другої нашої літературної доби — це речі загально відомі.

Отже бачимо, що прямовісна будова букв в кириличній палеографії не є новиною, а послідовним впливом розвою споріднених письм, чи писарської звички. Тож і не диво, що цей прямий та комбінований напрям позначається і на сфрагістично-геральдичному полі.

Можна здогадуватися, що крім цієї духової спонуки мусіли наші кириличні писарі (як теж і деякі мистці-ремісники) руководитися ще й естетичними *sui generis* мотивами, економією місця, чи іншими оглядами економічної натури.

Якби там не було, чи пряма лінія лучення букв є появою звички східнього письма, чи — це явище є зясуванням певних теоретичних максим графіки, чи вислідом економічного огляду писарської практики, все одно сконстатувати треба, що ця звичка в нашому письмі є знана та нерідко практикована. Це бачимо гаразд і в напечатних кириличних гербових знаках. Треба лиш усталити деякі норми лучення

світу Тад. Зелінський, вслужений проф. петербурського університету в своїй „Історії античної культури“, ч. I—II (Москва 1915, ст. 66—69; 134—137; 211—213; 320—322; 374—5). Гл. ядерно та прихильно написану на цей твір рецензію А. Дживелегова в „Саратовск-ому Вѣстник-у“ з 12. 4. 1916 р. Більш тисячі нерозсліджених могил на Україні скаже нам ще неодна про часті звязки нашої Землі з народами Старинного Світу.

¹⁾ Свенцицький, Опис Музея, ст. 236, № 24—5, В. Ставропигійному Музеї є складові частини книги та книжкових спинок („корешки“), що орнаментом та технікою вказують на византійський вплив в ділянці переплету наших церковних книг.

²⁾ В. Щурат, Із студій над Богогласником. Львів 1909, стр. 4—13; теперішнє число авторів акростихів в нашому старинному письменстві доповнює автор числом 33 авторів (з ним багато Василян). Це вказує найкраще на далеко поширену в нас звичку цього роду красного письменства. Подібно теж гл. Мих. Возняк, З культурного життя України. Записки НТШ, т. 108, ст. 70—73; 93—95; та ів. т. 109, ст. 22—3 і ін.; йогож, Старе укр. письменство, Вибір, ст. 465 і сл.

кириличних букв в згаданому напрямі на гербових печатних знаках.

Найкраще зрозуміємо це на примірах. Наведемо в першу чергу ці печатні знаки, що найчастіше виступають в українській геральдиці і є розвинені з кириличних букв **М**, **Т**, **П** (гл. табл. III, 13—15).

Буква **М** в прямому виді переходить ріжні комбінації з хрестом, стрілою або якором (напр. [табл. III, ч. 19] Массальських¹⁾ і інш.), творячи родинні знаки, якими печатаються: Скуби, Сирокомлі, Сопощкі, Велички, Василевичі, Барановичі, Войниловичі і ін., надто Голуби, Івановичі та герб Костеша²⁾. Туди належить по думці Даровського й герб Виговських [табл. III, ч. 24], з відверненим **М** і **Т**³⁾ та комбінації трьох **М**, положених над собою у прямі, рівнобіжно або у відверненому виді, бачимо це в Остроженських [табл. III, ч. 25] або Микулинських⁴⁾ [табл. III, ч. 26].

Таксамо багато печатних знаків, а опісля гербів, повстає з розвинення та сполуки у вказаному виді з букви **Т**, чи в комбінації з хрестом, стрілою, якором, чи з іншими кириличними буквами. І так [табл. III, ч. 27] тавро або тайня Обуховичів — як хочуть Лелевель — Даровський — пригадує почасти уклад гербу Виговських; в знаку Дорогостайських [табл. III, ч. 29] бачимо: **Т** (авро), **І** (ініціал імени) та **Д** (початкову букву назвиська).

Сюди належав би й герб Скорини [табл. III, ч. 30], з деякою відміною⁵⁾, де бачимо **Т** (авро), **Д** (октора), **ГК** (орини) та **І**, чи **Ф** (ранц) зі здеформованою горішною половиною букви **Ф**. Сюди зачислюється **Т** з редуплікацією, два **Т** над собою з рівними раменами з трьома ніжками, з т. зв. „болгарським **Т**“ [табл. III, ч. 31] гербу Кміти⁶⁾ та два такіж **Т**, відвернені [табл. III, ч. 32] в гербі Свіщовських⁷⁾.

Найбільше й найчастіше приходять комбінації в сполуці, або виведені з **П**, що є для нас найінтересніше. Поминувши сполуку букви **П** з т. зв. мовними символами, що так часто виступають в українській геральдиці, т. є. з хрестом, стрілою і пр. (як напр. [табл. III, ч. 7] в гербах Еловицьких, Огинських, Пу-

¹⁾ Лелевель, Herby, ст. 442, F.

²⁾ ibid., ст. 431 та рисунки гербів, нотка 82 і 83.

³⁾ Даровський, Znaki, табл. III, № 39, ст. 11 (за вид. в Памятн. Київ. Комісії, т. II, табл. № IV).

⁴⁾ Лелевель, op. cit., ст. 422, ритов. K i l.

⁵⁾ Даровський, op. cit., табл. II, № 25 і 26.

⁶⁾ Лелевель, op. cit., ст. 435 С.

⁷⁾ ibid, ст. 435, букви D, E.

зинів¹⁾, находимо ще получення двох відвернених [табл. III, ч. 33] в гербі Гутор, сполуку [табл. VII, ч. 2] в гербі Кіркора²⁾ і ін.

Пряму лінію певного роду видно в згадуваному вище гербі Прунського. Маємо на увазі пряме получення II і T, [табл. VII, 2] та вкінці незвичайно інтересну для нас сполуку: II + III [табл. VII, ч. 1] в гербі Крушинських³⁾. Маємо ще прямовісне получення в інших азбучних гербових знаках, напр. в гербі Колодиєнських на Волині [табл. III, ч. 34]. Вже на основі сказаного є видні слідуючі норми, на яких найчастіше є утворені родові, печатні знаки кирилично-азбучної породи в українській геральдиці: 1) Кириличні букви в цьому характері виступають в монограмах, а радше в моно-діо- й полі-грамах. 2) Родові, кириличні знаки розвинені найрадше з букв M, T, II і O⁴⁾, що лучаться або з мовними символами (стріла, якір...), або з іншими буквами поза собою, або виходять в своїй власній редуплікації (цих трьох букв). 3) Получення цих букв являються, як сполуки в лінії поземій, частіше, як вязання в прямій та комбінації цих обох напрямків.

В цей спосіб усвідомивши собі здебільша загально практику повставання чи творення кириличних гербових знаків в українській геральдиці, можемо приступити до пояснення гербу Шептицьких.

в) *Інтерпретація гербу Шептиці.*

В горі ми бачили, що старші гранчасті букви, а в цьому й кириличні, замінялися на округлі на основі прав графічного розвою, тому навідворіть, як що маємо намір з молодшої, заокругленої форми дістати приблизний вид старшої, мусимо старатися першій формі якоїсь письмової фігури надати кантуваті, гранчасті обриси.

Тому спробуймо замінити модерні заокруглення в гербі Шептиці та придивімося, чи теж в такому візерунку не приходять які подібности до кириличних знаків, в першу чергу до цих шелестівок, які приходять в назвищі слова Шепт, Шептиця, Шептиці або Шептицький [табл. VII, 3, 4, згл. табл. VII, 5 і 6].

а) В так переміненій фігурі середущий і найбільший знак є дуже подібний до букви II. Знаємо (Лелєвель), що власне II є одною із трьох кириличних букв, з яких розвиваються укра-

¹⁾ *ibid*, ст. 423, бук. А, В.

²⁾ Лелєвель, *ibid*, ст. 423, буква С, Д.

³⁾ Даровський, *Znaki*, табл. гербів I, № 15.

⁴⁾ Шельонговський, *Wici i topory*.

їнські печатні та гербові знаки. Інші автори, а головню Даровський, не лише, що піддержуть це, але навіть прямо є думки, що й сам герб Шептиці є кириличного походження, хоч ближче ніяк цього не пояснюють. З цієї причини можемо здогадуватися, що це є правдоподібно буква П. Одначе заки її за таку приймемо, мусимо трохи докладніше приглянутися, яке місце займає буква П в кириличній та споріднених палеографіях. Мусимо в першу чергу призадуматися, чи гіпотетичне представлення цього П. як основної, головної букви в кириличній вязі, монограми чи іншої письмової фігури, згідне є з вдачею цього азбучного знаку та чи і яка є практика в історії його розвою. Словом, чи таке прийняття — не противиться основним нормам кириличної палеографії.

З докладнішого розгляду цієї букви бачимо, що грецьке П зразу округле дістає грани а опісля поступенно вертає знова до округлости, часом прибирає навіть форму підкови або магнетичних вилок. Також до заокруглення своїх форм стремлять гранчасті: глаголицьке та кириличне „покой“. Се П виріжнюється сильно між другими буквами свого письма своїм видним, підпірковим видом, чим дає нагоду до сполуки з другими буквами в преріжні палеографічні фігури всіякого роду та напрямю. Се П виступає в скоротах, надстрічкових титлах, лігатурах, монограмах, монокондиліях та цілострічкових вязях, без огляду на вік, рід та призначення письма а опісля й печатаного слова.

Одначе не лише в грецько-словянській палеографії, в першу чергу в кириличній, але також в українській кириличній сфрагістиці та геральдиці займає воно своє інтересне місце (в гербі Палеолога аж три П, два менші при більшому [таб. IV, 22]).

Та тут заздальгідь мусимо звернути увагу, що з півтора десятки нами намічених гербів — лиш два гербові, печатні знаки Прунського [табл. III, ч. 22] та Крушинського [табл. VII, ч. 1] є для нас дуже цікаві. Перший тим, що в ньому букви П + Т є получені в прямі, а G + П + P сплетені в поземій лінії: отже заступлені в ньому два напрямі прямовісний та поземий. В другому маємо дуже цікаву для нас комбінацію букв Ш і П. — Надто єще треба підчеркнути, що в обох цих гербових знаках займає пануюче становище буква П, так через свою величину, як теж через своє осередне чи основне положення.

Колиж дійсно буква П займає важне місце в грецько-словянській палеографії як заголовна, основна та радо творить вязі з іншими буквами, а з другого боку дійсно часто стрічаємо її

в українській сфрагістиці та геральдиці, і то як оден із важніших цього роду основних мотивних знаків, то сміло можемо приняти і в нашому гіпотетичному знаку букву П.

В такому випадку виринає ще питання, в якому відношенні стоїть це П до інших знаків в гіпотетичній монограмі та що воно може означати?

Подібно, як і в інших цього роду монограмах, буква П займає домінуюче положення. Її дві прямі йдуть рівнобіжно до довгих прямих, або вздовж луковатих країв печати, залишаючи в середині вільне місце, що є неначе віссю симетрії цілого поля печати; між поземою черткою цієї основної букви П, а між овалем голови печати оставлене вільне місце, догідне до його виповнення. Та й до прямок можна дочепити деякі знаки, як це бачимо у Прунського й ін. Словом, є це дуже вигідна буква й її теж часто вживають в практиці українська сфрагістика й геральдика. В цьому гербі це П правдоподібно означає початкову букву слова печать, як це є в інших сього рода знаках.

β) Щож в такому випадку означає би знак + ?

Це очевидно зіпсована форма якогось кириличного знаку. Через що могло наступити таке зіпсовання печати, можна лиш догадуватися. Якщо завважимо, що цей знак, начеб хреста, є на верху печати між поземою лінією П а верхом овалю печати, то відомим є з практики, що краї печати часто жуваються більше, чим інші частини та її середина¹⁾, а це крім кліматичного впливу ще при печатанні, через натискання, при ношенні, упадку, ударенні, тощо.

Можна здогадуватися, що й тут беріг верха можливо більше затерся ближче до краю, а ліпше заховані є знаки ближче до середини поля. Це тимбільше можливе, що в XII—XIII ст. на Галицькій Землі переважають печати олов'яні²⁾.

¹⁾ Це запримітили вже історики письма, що головно твердий, писальний матеріал нищиться чи миршавіє вздовж країв та кантів. Єнзен в своїй *Geschichte d. Schrift* на ст. 185 каже: „Leider hat das Verfahren den grossen Nachteil, das gerade die Kanten am meisten der Beschädigung und Verwitterung ausgesetzt sind, die Inschriften also überaus häufig mehr oder minder verstümmelt sind“.

²⁾ Порівн. Грушевський, статті вище згадувані про галицькі печатки: „Звенигород“ (Записки НТШ. ст. 31—2); „Печатки Галича“ (*ibid.*, т. 38, ст. 1—4) — всі олов'яні. Йогож Ілюстр. Історія: олов'яною печаткою є здається печать Василя кн. Тербовельського, ст. 106, ритов. 97.

Вертаючи до зіпсованої кириличної азбуки начеб хреста, знаємо, що чотирокінцевий хрест (хрестів знає геральдика около 500 різних форм) є фігурою, що повстає, як перетин прямої чертки з позоєю не все під прямим кутом, без огляду на відношення обопільної величини цих черток, та без огляду в якому місці обі вони зі собою стикаються¹⁾. Як перетин або получення одної або більше прямих одною або більше поземими чертками під прямим кутом повстають такі кириличні букви, як: І, ІІ, ІІІ, Т, Г, Ч, П, Р, Ш, Е, (аж три поземі, а чотири прямі). Через получення двох і більше черт під непряим кутом повстають букви Ц, И, Х, Я і ін. Бачимо, що засадниче творення кириличних знаків є подібне до повстання хрестів — тож не диво, що якась кирилична буква могла в свому знищенні у подібнитися до хреста. Питання, що це за буква?

Знаємо, що до значка хреста додаємо часом на обох кінцях позоєї черти дві коротші прямі черточки [таб. VII, 7], то тоді в знаку хреста, при поземій лінії, маємо три черточки: дві менші по боках і третя, більша черта в самій середині. Тут при трьох прямих на четвертій поземій чертці могли зайти різного рода зміни, спричинені ушкодженням, що спричинили деформування кириличного знаку.

Коли побічні прямі незмінні, а середуца пряма, з причини незручності майстра або задля недокладности технічних знарядів, пішла трохи вище в гору, ніж було треба, тоді можна в „хресті“ доглянути знаки, як в табл. VII, ч. 8 і 9. В такому випадку можемо прийняти замість хреста первісно кириличне велике Т. Коли приймемо, що долішні частинки бічних крайних черток затерлися, тоді повстає III = III [табл. VII, 10, 11]; такий випадок є теж можливий, бо такого крою „т“ знаходимо в гербах Кміти, Свіщовських і ін. Се є т. зв. „болгарське III“ з трьома ніжками, хоч воно є пізніше. І дійсно, є ціла низка гербів, що мають в сплеті букву Т, навіть на верху основних букв (як у Колодні, С. Пруньського, Виговського, Обуховича, Добростайських, Кміти, а в гербі Кіркора прямо навіть получення букв II + Т [табл. VII, ч. 2].

Одначе в гербі Шептиці це, здається, менш правдоподібно, бо коли приймемо, що II це ініціал слова „печать“, то в такому випадку знак Т, як ініціал слова „тавро“, був би пле-

¹⁾ Широцький Кость, Надгробні хрести на Україні. Зап. НТШ., т. 82, ст. 10—29, головню ж таблиці від 1—6 з 88 ритовинами, багато дають пояснень та назв для геральдичного матеріялу хрестових мотивів.

оазмом; подруге, що в іменнику „Шептиці“ звук „т“ приходить аж на його кінці, щоби міг видіти на самому початку сього гербового знаку; потретьє, скажемо з випередженням доказу, що такого ще одного „т“ доглянемося в цьому кириличному сплеті. Із цих то причин схибленого знаку хреста не можемо прийняти за букву Т.

Ми можемо здогадуватися ще іншої зміни в цьому знищеному начеб хресті, а саме, що вершки двох крайних прямок затерлися ізза своєї близькості до краю. І коли хоч трохи продовжимо їх в гору, то в знаку вище згаданого хреста дуже легко повстане буква „ш“ на підпірці [табл. VII, 12 і 13].

І дійсно, коли ближче приглянемося, то побачимо, що „ш“ на підпірці є більше подібне до хрестика, як Т. Колиб навіть всі три прямки на поземій чертці були рівні, то тому, що середуща стояла на підпірці й до того була рівно широка, що підпірка, будучи її продовженням, — то вже ізза самої оптичної злуди виглядала довшою від крайних прямок. Побічні прямки, вже з природи речі, тому, що стояли ближче до краю овалу печати, могли чи мусіли бути коротші від середущої чертки, яка мала більше місця піти в гору й могла бути довше виведена. Ще одно, коли при крайних чертах не міг майстер, що так скажемо, добре „розмахнутися“ й мусів їх лише зазначити, — то середущу лінію міг сильніше й глибше начеркнути. А мав змогу це зробити для легкості начерку в середині поля, при більшому „розмахові“ для продовження підпірки, йдучи випадково по лінії рису металю, для підчеркнення частинної осі симетрії, чи теж з інших технічних чи естетичних оглядів.

Тимто, коли менші, бічні прямки, лише хоч трохи затерлися, то неопитні читачі гербу, особливо кириличні анальфабети, якими були переважно польські геральдики, могли легко взяти його за лицарський хрест, це незвичайне в латинському „abc“ кириличне, рогате ш та ще з підпіркою.

Насувається лише анальогічне питання, як при букві II, — яке місце займає буква III в словянській (кириличній) палеографії, головно чи виступає вона в кириличній вязі, чи стрічається вона в кириличних гербових знаках та яке значіння мала б ця буква в досліджуваному нами гербі Шептиці? З докладнішого огляду цієї букви виходить, що вона є східнього, згл. південно-східнього походження, напродовж віків та алфавитів має незмінний, різко гранчастий вид, часом з відміною в формі малого цї (тоді вона менша від інших букв) та супроти



других букв держить себе осторонь. І хоч сама буква ш в обох словянських письмах уходить за лігатуру, згл. скорот — то все таки в глаголиці частіше творить скороти, ніж вязі, а в кирилиці знова навпаки: частіше приходить в лігатурах, одначе далеко не так часто, як попередна буква П. Як заголовна літера являється виїмково в абрєвіатурах та лігатурах в обох словянських письмах, виходить майже правильно як верхна буква; тоді спочиває на добре обгрунтованій основі та займає симетричне супроти другої букви положення; рідше виступає свобідно, надстрічково як титла, або як часть вязі. В словянській криптографії займає здержливу ролю, а зовсім не приходить в буквовій системі числення.

Подібно, як в словянській палеографії, так теж і в кириличних геральдичних знаках ця буква Ш приходить рідко, але все таки її стрічаємо. Приходить напр. в гербі Крушинських з підпіркою для сполуки його з другою буквою і то саме з буквою П [табл. VII, ч. 1]. На печатці краківського єпископа Гетк-а або радше може Пелк-а¹⁾ (про це йде ще спір) знак Ш спочиває прямо, безпосередно на верху букви П. Натомість в гербі Юрші саме Ш²⁾ лівим краєм причіплене до гербової монограми, має теж підпірку, хоч вона там зовсім зайва.

Отже коли ми знаємо, що буква ш, згл. ш приходить в кириличній палеографії, в монограмах та лігатурах, як теж і кириличних геральдичних знаках, — то можемо прийняти й в нашій гіпотетичній монограмі Шептиць цей верхній хрестний знак за букву ш із підпіркою. Колиж це приймемо, тоді маємо пряму сполуку п + ш, або достоту таке получення, як в гербовому знаку Крушинських, т. зн.: ці самі букви, в томуж їх порядку та напрямі лігатури та шей ш з підпіркою.

Очевидно, що букви Ш та П в розсліджуваному нами кириличному гербі означали б дві початкові шелестівки назви гербу Шептиць.

γ.) Щож означала б вкінці наша Стрілка на правій прямці букви П, як третій чинник загального гербового знаку?

¹⁾ Пекосінський, *Pieczęć polskie*, ст. 28, рит. 7 (хоч вправді квестіонують автентичність документу, що на ньому видніє згадана печать, то печать сама є правдоподібно автентична, лише непевний є її власник. Навіть, як щоб і вона була фальшива, інтересно, що на первовзорі печатки, з якої вона правдоподібно відроблена, мушла видніти інтересна для нас вязь букв ш + п).

²⁾ Подібну букву Ш з підпіркою з значінні щ бачимо теж на гербовій печатці городового отамана Вас. Шулаки, правда, не в самому його гербі, лише між ініціалами, кругом йогож. Гл. М. Грушевський, *Ілюстров. Історія*, ст. 328, ритов. 262.

Коли ми приймали два перші знаки в часто згадуваній монограмі за букви $\Pi + \text{Ш}$, то третій знак був би по всякій правдоподібності буквою T . Одначе так, як при розсліді двох перших знаків, так і тут треба ще нам відповісти на питання: 1) чи цього роду дочіпки до основної букви взагалі були практиковані в кириличній та спорідненій графіці?

2) Чи це гіпотетичне T виступає в кириличній (згл. матерній) палеографії та українських кириличних гербових знаках, та

3) яке мало би бути значіння цієї букви?

Наша примітка про вязі й її прямовісну будову, як теж численні приміри на наших залучених таблицях дають на перше питання притакуючу відповідь. Напр. в гербовій печаті Сем. Прунського не одна, а дві прямі чертки букви Π є навантажені назовні окремими письмовими знаками, а до цього ще такими округлими, як P та G , які вимагали більше місця, чим T , згл. його частинна, скісна чертка, що виходила лише трохи поза Π на ліве його поле.

На друге питання відповімо реасумцією нашого огляду букви T , при кінці нашої розвідки.

Кириличне T є через грецьке $\tau\alpha\theta$ східнього походження та має ріжний вид, якого основою є получення, згл. перетин двох черток під ріжним кутом. Прямку дотикає позема чертка на її вершку (згл. йде до неї скісно зправа, зліва, а навіть вужикувато вигинається); частіше протинає прямку в її верхній часті прямовісно, то знов з одного або другого боку, а деколи прибирає з нею вид андрієвського хреста. Позема черточка дістає часом „притиски“ або прямі менші чертки, які деколи рівнаються з головною прямою лінією та мають вигляд трьох ніжок („болгарське $\text{Ш} = \text{T}$ “). Прямовісна пряма є раз тонша й менша, то знова більша й грубша (особливо долом), деколи горою творить розщіплення, то знова бракує її зовсім (глаголицьке T та кирил. титловидне T).

Подібно, як буква Π , так теж і T , а може більше від нього, творить радо графічні фігури: являється в заголовних буквах, в скоротах, від дво- і трьо-буквових починаючи, а кінчаючи на свого роду „монокондиліях“ та цілострічкових вязях. Це T приходиться теж і в буквовій системі числення та в тайнописі. Вкінці виступає теж в орнаменті рукопису та печатаної книги. Це ріжновидне T виступає також в кириличних гербових та на печатних знаках.

Якщо так, то можемо стрілку прийняти за букву T .

Що до значіння „Т“ в гербовому знаку, то вже вище нераз згадувано при інших гербових знаках цього роду, що є це ініціял слова „тайня“ (Лєлєвеля) або слова „тавра“ (Даровського); тут означає початкову букву імени котрогось члена з роду Шептицьких, або окремий знак специфічний, — не конче ініціял імени, — когось зі значних членів роду, для відріжнення від подібних собі знаків, або прямо дочіплено самочинно самим ритівником, як знак меткости в його штуці. Одначе найправдоподібніше є це третя шелєстівка в родовому прізвищі власників гербової печаті.

Яким же способом з такого „Т“ могла повстати стрілка або як можна було прийняти Т за стрілку?

На лівій прямці букви П, в самій середині дочіплено, приймім, букву Т в цей спосіб, що прямку в самій середині перечеркнено поземою, з якої звисали дві малі, бічні черточки Т. А що прямі черти букви П, попроваджені паралельно здовж країв печаті, не все доволі залишали місця для поземої чертки букви Т та двох малих її прямок, або теж з інших якихось причин, вирито умисно для осягнення більшої поземої чертки або теж припадково пішла позема лінійка трохи скісно. Тодіто дві малі лямки, що при нормальному положенні кириличної букви були обі під прямим кутом, стала тепер одна прямка зі скісною лінією творити кут острій, а друга — тупий кут [табл. VII, ч. 22]. Так начеркнена давна позема з двома прямками діставали позірно іншу подобу в цілому образі: одна пряма черточка виглядала неначе одно вістря стріли, а друга прямка, як оден бік її опірення, по цій самій стороні жердочки в стрілці. Неуцтво чи уява викінчували картину¹⁾.

Відповіднож до цього, чи скісна черточка над Т йшла з долини нутра до гори назовні, чи з долини зі зовні — в гору внутр — то геральдики беручи Т за стрілу, розріжняли чи давали почин до двоякого роду гербу Шептиць. В одному роді гербу стріла прошивала мниму підкову скісно зі зовні до середини її поля скісно до гори на зовні. Ця друга відміна опісля

¹⁾ Проф. Шельонговський, цитуючи „Inscriptiones“, Nr. 1194 з р. 1388, дотично монограми Петра Влоста: „clenodium... Zet ei proclamacio Pilava“, деінде: „signum Z et Pilava proclamacio“, е цієї думки, що це Z е „niczem innem jak strzala, co juz Piekoslński zauwazył“ (Wiciitorory, ст. 81). Якщо Z уподібнилося до стріли, чи навпаки, то ще вигідніше може бути нею наше Т. [порів. табл. VII, ч. 16 і 17]. Таких примірів можна найти більше.

з льогічних оглядів представляла вже стрілу, висунену з дірки підкови, стрілу, якій казали тулитись назовні до лівої ніжки підкови гербу.

Знаємо вже, що грецькі та словянські письма взагалі творять лігатури, дальше, що ті самі букви Ш, П і Т і кожна з окрема лучаться у вязі з іншими буквами.

Заки прийемо, що знак печатний Шептицьких має в собі кириличну монограму, зложену з Ш, П та Т, мусимо ще остаточно застановитися над цим, як ці саме букви Ш, П і Т відносяться до себе, т. є чи вони самі зі собою творять лігатури.

З наших заміток виразно видно, що комбінаційні навязання із цих трьох букв ШПТ (згл. ШТ в греці) дійсно приходять, що більше, деякі комбінації цих букв, як напр. вязі П + Т та Ш + Т (у словянському письмі Ш + Т) є часті та улюблені вязі. Та не лише самі ШПТ (згл. ШТ) творять двобуквові вязі; коли замість них підставимо інші букви шипучі, згл. сичачі, губні та зубні, то побачимо, що вони радо творять трибуквові вязі й то чим ближче вони стоять до нашого комбінаційного зіставлення, тим вони давніші та частіші.

Такі комбінаційні сполуки та лігатури стрічаємо навіть в малому нашому репертуарі гербів, напр. сполуки букв П + Т є досить часті, от хочби в згаданому знаку С. Прунського, (таб. III, ч. 22), у гербі Кіркова дуже нагадує герб Єловицьких і ін. Сполуку П + Ш маємо в гербі Крушинських (VII, ч. 1). Перед остаточним приняттям нашої гіпотетичної монограми в гербі Шептиць, мусимо ще провирити, чи будова нашого кириличного гербового знаку не противиться конструкційним нормам вязі в грецько-словянській палеографії. Але і під цим оглядом маємо притакуючу відповідь. Гіпотетична вязь побудована по нормам Cavallieri-Lietzmann-a, з тимодначе, що вона (будова) є почасти дефектовна (*cathalectica in unam partem symetralem*). Що більше, хоч воно виглядало би на вельми проблематичну справу в гіпотетичній гербовій монограмі ставити гіпотетичну приблизну границю часового її повстання, то всежтаки ми пробували це зробити, спираючися на палеографічних даних.

Ми прийняли вік повстання цієї монограми такий: *terminus post quem* припав би приблизно на кінець XIII ст., а *terminus ante quem* — була би половина XIV ст. Дуже можливе, що ми при означуванні одного або другого терміну поповнили похибку на пів століття — але це не важне, важне є це, що моно-

грама під палеографічним оглядом в рамках цього часу може правильно міститися.

Коли ж, як ми доказали, букви Ш П Т творять вязі кириличні не лише з іншими буквами, але теж і поміж самими собою, як під конструкційним оглядом будова гіпотетичної кириличної монограми не противиться нормам прийнятим ученими палеографами, коли вона й під оглядом часового її буття-істіння є можлива до прийняття, — то ми остаточно її як таку приймаємо.

Приймаючи в даному гербовому знаку букви П, Ш та мале т, можемо припускати, що найправдоподібніший вигляд сплету кириличних букв в первісному напечатному гербовому знаку був такий як подає: табл. VII, ч. 28, згл. *ibid*, ч. 31.

Отже бачимо, що нарис найстаршого гербового, напечатного знаку роду, чи інакше, що нарис найстаршої письмової печаті¹⁾ — є подібний до інших кириличних гербових знаків. Тут видимо також самі комбінації букв Ш + П в прямому виді, як в знаку Крушинських та опісля подібний спліт букв П + Т в поземому напрямі, як в письмовій печаті С. Прунського.

Тоді читаючи вертикально-горизонтальним способом, будемо мати шелестівки Ш + П + Т або слово Ш (є) П Т, т. є. назву гербу, майже *per extensum*, подібно як у Юрші та інших галицьких бояр, зглядно скорот гербової назви: Ш (є) П Т (ицѣ), зложений з початкових трьох шелестівок, а це з 1, 3 і 4-ої букви взагалі — в даному слові.

Отже крім моно- а властиво тріограми маємо щось більше, неначе абрєвіатуру слова, а саме: більше чим в назві гербового знаку Прунського (бо в Прунського є лише дві перші шелестівки), а менше як в гербі Юрша, де дасться прочитати ціле назвище *per extensum*.

Виринає еще питання, чому в гербовому знаку Шептиць не займає домінуючого становища властивий ініціал назви гербу, ц. є буква Ш, а лише буква П?

З повищого палеографічного облїду видно це графічне явище, що буква Ш дуже рідко приходить як заголовна буква, а натомість дуже часто інші букви, а головно П.

¹⁾ Так зовуть геральдики печаті, на яких виступають лише написи або монограми, в противенстві до печаток маєстатичних, образних, портретових і пр. (Семкович, Скрипта, ст. 256—7).

Також в лігатурах наголовків у церковних книгах бачимо деякі відсталості, а саме, що не все розвивається як заголовна, основна, як найбільша — початкова буква, лише звичайно ця, що до цього найбільш надається, а інші виступають в формі „в'язі“, чи як титли. Подібно мається річ в деяких польських печатах¹⁾.

Колиб „Ш“ поставити, як основну букву сплету цих трьох кириличних знаків, то вийде фігура дуже замазана, неестетична а навіть трудна на перший погляд до прочитання (гл. табл. VII, ч. 20; таб. VII, ч. 21), тимчасом до цього азбучного сплету буква П много краще підходить.

Подібно, як в інших гербових кириличних знаках, так і тут П становить основу будови й осередок виходу для всіх інших другорядних букв, які на прямках П, мов на підвалинах стоять собі цупко.

Є також спеціальні причини, чому якраз П могло й мусіло бути більш підчеркнене, чим інші букви. А саме: долішня частина, лівої прямки букви П могла бути ще й більше згрубілою, бо вона була вчаси рівночасно й прямою черткою букви „Т,“; з естетичного огляду, пр. для симетрії міг ритівник і праву прямку відповідно підкрелити, так щоби вона вже й через це вибивалася.

В гербовому знаку Шептиці збільшення П в некористь інших букв, головно ж ініціялу Ш могло б мати ще пояснення в здвоєнні форми П. Таке здвоєне П, крім шелестівки в звуці слова Шептиці, може грати ще ролю початкової букви слова „П(ечать)“.

Крім отже повищої розв'язки монограми Ш(е) П Т, зглядно Ш(е)ПТ(иці), можемо ще цей знак печати читати, узгляднюючи редуплікацію букви П, як: П(ечать) Ш(е) ПТ(иць).

Цей спліт трьох букв, вязева моно- чи властиво тріограма, становить — по нашій думці — основу чи ядро прапервісного родинного, гербового, печатного знаку Шептицьких на кириличному підкладі, як воно бувало й на письмових печатах інших українських бояр-шляхти. Або інакше скажім:

Герб Шептиці по своєму походженні є давнім індивідуальним гербовим] знаком української геральдичної системи на кирилично-азбучному підкладі.

(Продовження слідує).

¹⁾ У Пекосінського, О dynastycznym pochodzeniu, 1896, т. I, стор. 194 є ритовина печатки Пакослава з роду Авданців; в її легенді читається: „[Pa] coslai + Sigilli M“, де це останнє M, до того навіть нескладове слова власника печатки(!) виходить як домінуюче та займає саму середину печатки.

Др. Микола Руснак

Богослужебні книги Східньої Церкви про примат Папи.

(Dr. Nikolaus Rusnak — Libri liturgici Ecclesiae Orientalis
de primatu Papae).

(Продовження).

6 §. Докази на примат взяті з обряду, написаного
на 30. VI.

Память св. апостола Петра обходиться 30 червня — враз
із іншими 12 апостолами. Обряд на цей день находиться в Мінеї
на стр. 204—212 ¹⁾).

Характеристичною чертою цього обряду є розрізнення про-
славлювання Петра в порівнанні з іншими апостолами.

Петра, як верховного апостола, згадується в отих піснях:
„Яко суша тверда, Христось ты камень нарече, Петре, и на тебѣ
Церковъ, еяже адова врата не одолѣють: тебе же Павле
сосудъ избранъ рече, сего пронести предъ языки имя ²⁾).

А дальше: „Нетлѣнно званіе и славу присносущну Петрѣ
отъ Христа обрѣте съ Павломъ. Овъ убо ключи небесныя
пріятъ, сей же въ рай восхищся, глаголы неизреченныя навѣкъ
паче челоуѣка“ ³⁾).

„Камень Христось, камня вѣры прославляетъ свѣтло, уче-
никовъ преизрядна, и съ Павломъ весь дванадесятичисленный
соборъ днесъ: ихже память совершающе вѣрно, сихъ прославль-
шаго прославляем“ ⁴⁾).

Петра зоветься „преизряднымъ пастыремъ“ Христової Церкви:

¹⁾ Пор. Μηναιον, 1895. 30, VI; стр. 113—120.

²⁾ 30. VI. Утр. 1 канон, 2 стих на V пісні; стр. 208: „καὶ ἐν σοὶ τῆν Ἐκκλησίαν“.
Μηναιον, 30. VI. стр. 115

³⁾ Там же, стр. 208, — 4 ст. на V п.; „...τὰς κλεῖς αὐτὸν μὲν τῶν οὐρανῶν
πιστευθεῖς· ὁ δὲ εἰς παράδεισον ἀχθεῖς.“ Ib. стр. 116.

⁴⁾ Там же, кондак, стр. 209.

„Яко преизряденъ Петръ Христовъ пастыръ, стадо пріять, Церкви же Павелъ учитель божественъ бысть, взывающе: отецъ нашихъ, Боже, благословенъ еси“¹⁾).

„Верховное основаніе апостоловъ, ...Рима ты былъ еси первый епископъ, ...и Церкви Петре утверждене, и врата адова не одолѣють воистинну ея, якоже Христось предрече“²⁾).

Цими над міру ясними словами висказано науку Сходу про первенство Петра, а також переведено розріжнення між Петром і Павлом. Петро зоветься верховним, бо його поставлено — основою та головою Церкви, а Павла називається лиш „сосудом избраннимъ“, бо успішно поширював Євангеліє між поганями.

Дальше ми читаємо таке:

„Далъ еси образъ... оба апостоли твоя... обою собору первостоятельствующихъ друговъ твоихъ Іисусе всесильне“³⁾). Але хоч оба ці апостоли зовуться первостоятелями, то: „овъ убо яко апостоловъ предначальникъ, овъ же яко паче инѣхъ трудившійся“⁴⁾). Також само треба пояснити слідуючі слова зі сідална на Слава з утрені 30. VI на III пісні канона: „Великія свѣтильники и свѣтлыя, верховники явльшыяся учениковъ, Петра восхвалимъ и премудраго Павла“.

Петро й Павло називаються верховними в ширшому змислі, а не з огляду на однакову та тотожну власть, як це зрештою ясно висказаним є в Синаксарі на цей день, де св. Павло названий є корифеєм апостолів з огляду на свою ревність та віру. Παῦλος ὁ Ἀπόστολος καὶ κορυφαῖος τῶν Ἀποστόλων τῇ ζήλῳ καὶ τῇ εἰς Χριστὸν πίστει πάντας τοὺς Ἀποστόλους ὑπερβαλὼν⁵⁾).

Отже св. Павло є корифеєм апостолів лиш через свою ревність та віру. А первенство св. Петра є між іншими ясно висказане в цьому ж самому Синаксарі, де коротко подається історію всіх апостолів. На першому місці згадується св. Петра, бо він був верховним та найпершим між усіма прочими учнями Христа. „Πέτρος ὁ Ἀπόστολος, καὶ πρῶτος τῶν Ἀποστόλων“⁶⁾).

¹⁾ Там же, утр. канон, 4 ст. на VII п. Ὡς πανάριστος, ὁ Πέτρος τοῦ Χριστοῦ ποιμὴν τὴν ποιμνὴν εἴληφε· τῆς δ' Ἐκκλησίας αὐτοῦ, ὁ Παῦλος διδάσκαλος, ἔνθεος γέγονεν, ἄμφω κράζοντες· Ὁ τῶν Πατέρων Κύριος, καὶ Θεὸς ἐβλογγητὸν εἶ. М η ν α ι ο υ, стр. 118.

²⁾ Там же, утр. 1 ст. на хваліт., стр. 211. Ἡ κορυφαία κρηπίς τῶν Ἀποστόλων, ... τῆς Ῥώμης γέγονας οὐ πρωτεπίσκοπος ...καὶ Ἐκκλησίας, Πέτρε ἐδραῖωμα, καὶ πύλαι· Ἄδου οὐ κατισχύσουσιν, ὄντως ταύτης Χριστὸς ὡς προέφησεν. М η ν α ι ο υ, стр. 119.

³⁾ Вечірня, 3 ст. на стиховні, стр. 205.

⁴⁾ 29. VI. 1 ст. на Гди возвах, стр. 195.

⁵⁾ М η ν α ι ο υ, 1895, 30. VI., стр. 116.

⁶⁾ Там же, стр. 116.

7 §. Докази взяті з обряду на 16. І, написаного
в честь оков св. Петра.

Обряд на 16. І. присвячений виключно пам'яті св. Петра. Віддається у ньому поклін чесним оковам цього апостола. Церковне богослуження з цього дня є цікаве цим, що в йому є ці самі підтвердження примату Петра, які знаходяться в обрядах з 29 і 30 червня. Аж дивним є, скільки у східньому обряді є висказів, що підтверджують примат Петра, якими звеличується св. Петра.

Так само, як в обрядах на 29 і 30. VI., так і тут св. Петра прославляється як основу Церкви, камінь віри, первопрестольника апостолів, верховного апостола, ключаря небесного царства. Але крім цього ми в обряді на цей день стрічаємо нову назву, якою св. Петро зоветься: „основанієм догматъ“. А ця нова назва св. Петра означає крім його первенства саме відношення Петра до церковної науки. Петро називається основою догм, цебто є непомильним учителем віри. Є це наука зовсім згідна з католицькою, яка учить, що Петро та кожночасний наслідник, Папа римський, є непомильним учителем.

Тут на підтвердження повищих слів на примат Петра слід навести сам текст богослужебних книг:

„Днесь намъ основаніе Церкви, Петръ камень вѣры предлагаеть честныя своя вериги...; радуйся вселенныя радование и небеснаго царствія ключарю“¹⁾.

„Рима не оставль кѣ намъ пришелъ еси, честными веригами, яже носиль еси апостоловъ первопрестольниче“²⁾.

„Петра чествую основаніе догматъ“³⁾.

„Торжествууетъ ликующи вся Христова Церковь духомъ, благословяще тя вѣрою: и твоя апостоле первопрестольне облбызающи вериги честныя“⁴⁾.

„Изъ глубины прелести лова Петре челоуѣки, яко рыбы привель еси тебе избравшему отъ рыбаей, истинно въ верховнаго всѣхъ учениковъ“⁵⁾.

¹⁾ 16. І. Вечірня, ст. на Гди воз. на Сл. стр. 203. „ή κρηπίς τής Ἐκκλησίας. Μηναίον, 1895, 16, I, стр. 124.

²⁾ Там же, тропар, стр. 203. Пор. Утреня, канон, 2 ст. на I п.

³⁾ Утреня, канон апостола, стр. 202, *δογμάτων βάσις*. Там же, стр. 126.

⁴⁾ Там же, 2 ст. на I п. канона. Стр. 203.

⁵⁾ Там же, 3 ст. на II п. Стр. 203. *Κορυφαίος πάντων Μαθητῶν. Μηναίον, стр. 123.*

Ісус Христос зовється першим світлом для всіх віруючих а Петро називається „вторимъ світомъ“ за Христом, бо як Христос є невидимим головою Церкви, так другим, цебто видимим головою Церкви, є Петро. „Весь свѣту соединяяся чистѣйшему, того божественными причащеніи, свѣтъ явился еси второй Петре, озаряющій души наша“ ¹⁾.

„Камень Христось камня вѣры прославляетъ свѣтло учениковъ первопрестольника“ ²⁾.

„Яко верховнаго мудрыхъ апостоловъ и яко ключаря небеснаго царствія восхваляемъ вѣрою ты апостоле... Петре“ ³⁾.

„Витійствуя Владыки величія, непокоривыхъ евреевъ сердца къ вѣрѣ обратилъ еси бежественнѣ, яко основаніе вѣры“ ⁴⁾.

„Верховнаго и перваго апостоловъ, истины божественнаго ученика, Петра великаго восхвалимъ, и того вѣрою цѣлуемъ вериги, прегрѣшеній разрѣшеніе приємлюще“ ⁵⁾.

...„О празднолюбцы! благочестно первопрестольнаго пѣсньми увѣнчаемъ“ ⁶⁾.

„Трижды отверглся еси Христа, тѣмже вопрошеніемъ трикратнымъ исцѣляетъ твое согрѣшеніе, Петре преславне и утвержденіе наказуетъ многихъ колеблющихся“ ⁷⁾.

„Нощъ глубокоую лютаго многобожія рѣшиши, вселенную проходя якоже величайшее солнце Петре Христовъ самовидче, апостоловъ слава“ ⁸⁾.

„Земледѣйствуя Петре сердца жестокая, благоплднѣйшая сія сотворилъ еси, дѣлателью твари, ключи тебѣ божественныя предавшему, вязати же и рѣшити согрѣшенія“ ⁹⁾.

„Неуклоннымъ твоимъ каменемъ, Петре, вѣры, соблюдая Церкви исполненіе, отъ среды соблазны отжени Петре и мирное испроси сей блаженне устроеніе“ ¹⁰⁾.

¹⁾ 2 ст. на III п. к. Стр. 204.

²⁾ 16. I. кондак, стр. 204.

³⁾ Там же, сідален, стр. 204.

⁴⁾ 2 ст. на IV п. Стр. 204.

⁵⁾ Кондак на утр., стр. 205. *Τὸν κορυφαῖον καὶ πρῶτον τῶν Ἀποστόλων.* Там же, стр. 127.

⁶⁾ Там же, ікос по VI п. Стр. 205. *πρωτοθρόνον*, стр. 128.

⁷⁾ Там же, 2 ст. на VII п. к. Стр. 205.

⁸⁾ Гл. 4 ст. на VII п. Стр. 205.

⁹⁾ 2 ст. на VIII п. Стр. 205.

¹⁰⁾ 4 ст. на VIII п. Стр. 205.

„Яко божественный ключарь царствія, сего отверзи входы вѣрюю ты чтущымъ на земли“¹⁾.

„... апостоловъ верховниче блаженнѣйшій Петре“²⁾.

Наведені нами свідоцтва, як неможна краще, підтверджують первенство Петра, цебто його примат. А ці свідоцтва так ясні та зрозумілі самі собою, що не вимагають пояснень.

8 §. Богослужебні докази на примат Петра, взяті з інших церковних обрядів.

Особливше становище св. Петра серед апостолів підтверджується також і цими обрядовими свідоцтвами, в яких він звеличується впродовж літургичного року. Память Петра, як верховного заступника Христа, крім цих трьох, в горі наведених, празників, згадується і в інші дні літургичного року, який в Східній Церкві починається з першим днем вересня. Тому й ми будемо придержуватися цього ж порядку.

1. На день св. священомученика сотника Корнила (13. IX) читаємо: „Христось прирѣвъ на твоя благодворенія Корниліе... ангела тебѣ святого посылаеть.. и апостоловъ священныхъ верховнаго“³⁾.

„Законовъ спасительныхъ явѣ научилъ еси,.. апостоловъ верховному маніємъ владычнимъ, блаженне научившу тя“⁴⁾.

„Святого просвѣщеніе пріялъ еси, и божественную благодать отъ божественныхъ устъ, всю пріємъ вседомовно божественнаго верховнаго апостола пришествіємъ, возвѣщающаго спасительныя ученія“⁵⁾.

„Величайшаго сподобився благославія Корниліе, съ верховнымъ и иными многими, потеклъ еси проповѣдуя всюду проповѣданіе божественное“⁶⁾.

Отже з повищого ясним є, що св. Петро у відношенні до св. Корнила, першого з поган приведеного Петром до Христа, прославляється верховним, це є головою всеї Церкви; а про всіх інших апостолів та святих згадується, як про дальшу лише частину церковного організму.

¹⁾ 3 ст. на IX п. Стр. 206.

²⁾ Світилен на IX п. Стр. 206.

³⁾ 13. IX. Мінея, стр. 115, 4 стих. на Гди воз. Καὶ Ἀποστόλων ἱερῶν τὸν κορυφαίων. Μηναίων, стр. 78.

⁴⁾ Там же, утр. канон, 4 ст. на II п. Стр. 119.

⁵⁾ Канон, 2 ст. на III п. Стр. 119.

⁶⁾ Там же 4 ст. на III п. 2 канону. Стр. 119.

2. Про Петра, як головного учителя Церкви, згадується в обряді з дня 24. IX в честь св. великомучениці та рівноапостольної Теклі. В обряді згадується про неї, як про ученицю та вибрану св. Павлом, але утверджену у вірі св. Петром. „Словесемъ Павловымъ научившися богоневѣстная Ѳекло, и вѣрою утвердившися отъ Петра, ... явилася еси“¹⁾. В цьому тексті ясно також представленим є відношення Петра до Павла. Петро, голова Церкви, утверджує всіх у вірі, а Павло є лиш членом апостольського збору.

3. 8 листопада обходиться память св. архистратига Михайла та прочих безтілесних сил²⁾. В обрядах цього дня згадується про поміч цих небесних оборонців, уділену св. Петрові, з огляду на його звання верховного апостола: „Яту бывшу Петру, и въ темницѣ пребывающую, ангель явися Божій, отъ рукъ Иродовыхъ, н узъ смерти избавляя“³⁾.

4. Особливо ясний та новий доказ на первенство Петра находимо в обряді на 25 листопада, написанім в честь і память св. Климентія, римського Папи: „Иже во Святыхъ Отецъ нашихъ и священномученикъ, Климента Папы Римскаго, и Петра Александрійскаго“⁴⁾.

В цих богослуженнях прославляється Петра, як камінь віри, верховника апостолів та попередника Климентія, який від Петра дістав по закону наслідства своє звання бути головою та вождем всієї Церкви. Щоби ми не повторялися, наведемо ці докази дещо нижче. А тут наведемо лише слова Синаксаря, де про св. Климентія розказується, що він по щасливому ратунку з потапаючого корабля став учнем верховного апостола Петра та ним обучений у вірі: Ἐκ ναυαγίου δὲ πότε διασωθεὶς παραδόξως, καὶ τῷ κορυφαίῳ τῶν Ἀποστόλων Πέτρῳ περιτυχῶν, τὴν κατὰ Χριστὸν ἀληθῆ πίστιν ἐκπαιδεύεται παρ' αὐτοῦ⁵⁾.

5. Про первенство Петра подрібно говорить в богослуженні в честь св. ап. Андрія „первозваннаго“⁶⁾. Μνήμη τοῦ Ἁγίου καὶ ἐνδόξου Ἀποστόλου Ἀνδρέου τοῦ πρωτοκλήτου⁷⁾.

¹⁾ 24. IX. Тропар, стр. 216.

²⁾ Мінея, 8. XI, стр. 58—69.

³⁾ Там же, утр. 2 кан. 3 ст. на V п. Стр. 65.

⁴⁾ Мінея, 25. XI. Стр. 231—242. Память цих святих в Мінеї Венец. находитесь в 24, XI. Стр. 158—165.

⁵⁾ Μηναίου, 24, XI. Стр. 162.

⁶⁾ Мінея, 30, XI. Стр. 286—300.

⁷⁾ Μηναίου, 30, XI. Стр. 195—212.

Офіційна назва цього апостола є „первозванний“, бо по свідоцтву Св. Письма він був першим, якого Христос покликав на достоїнство апостола¹⁾. І хоч св. Андрій є „первозваний“, то всеж його звання у відношенні до Петра є другостепенне, бо Петро є все першим, верховним, а його брат Андрій має своє достоїнство звідсіля лише, що він є родичем верховного Петра: „Воспоимъ вѣрній Петрова сродника Андрея, Христова ученика“²⁾. А доказ на первенство Петра маємо трохи дальше: „яко апостоловъ первозванний и верховнаго сущій братъ, Владыцѣ всѣхъ молися“³⁾. Ὡς τῶν Ἀποστόλων Πρωτόκλητος, καὶ τοῦ κορυφαίου ἀδελφός, τὸν Δεσπότην τῶν ὅλων Ἀνδρέα ἱκάνετε⁴⁾.

А щоби достоїнство Петра було очевидне, згадується він по імені, даному йому Христом: „Словомъ призывающему, гряди во слѣдъ мене, Христу абіе послѣдова со Андреемъ и Кифа, родителя оставивше“⁵⁾.

В наведеному нами уступі про особливше значіння Петра говорить навіть сама будова тексту, бо хоч у ньому прославляється св. Андрій, то головною особою є тут не Андрій, але св. Петро, бо св. Андрія згадується тут лиш в супроводі його брата, верховного Петра.

6. Про св. Петра, як про голову Церкви, говориться в обряді в честь св. Сильвестра, римського Папи, про якого є згадка в 2 дні січня⁶⁾. Із обильного матеріалу ми наведемо лиш один стих з канону, в якому не лише Петра але також і св. Сильвестра, як наслідника верховного Петра, називається верховним: „Верховникъ явился еси священнаго собора, священномучениче, а верховнаго учениковъ украсилъ еси престолъ“⁸⁾.

7. Дальше про примат Петра згадується в обряді св. і преподобної матері Ксені — 24. I⁸⁾. Тут преподобна Ксеня питає Спасителя: „Яко юница желаючи пастыря божественную доброту, взивала еси: гдѣ нынѣ пасеши, женише, гдѣ почиваеши, рцы ми!“⁹⁾. Ісус відповідає: „Рачительныя доброты моя, вопіеть

¹⁾ „Первый ты славне къ Нему (Христу) притеклъ еси“. На Гди воз. 1 стихіра. Стр. 286.

²⁾ 30, XI, 2 ст. на литії. Стр. 289.

³⁾ Там же, 2 канон, 2 ст. на III п. Стр. 292.

⁴⁾ Μηναίου, 1895, 30, XI. Стр. 200.

⁵⁾ М і н е я, тропар, стр. 290.

⁶⁾ М і н е я, 2, I. Стр. 13—22.

⁷⁾ Там же, Утр. Канон, 4 ст. на VIII п. Стр. 19.

⁸⁾ М і н е я, 24, I. Стр. 254—257.

⁹⁾ Там же, Утр. 2 ст. на V п. Стр. 255.

женихъ, ишуци честная, добродѣтельми облиставшися, въ небесѣхъ мя смотри: тамо пасу азъ, и моя призываю всегда овцы“¹⁾.

У цьому діяльогу виступає Христос, як найвищий небесний пастир всіх овець, що невидимо пасе своє стадо „въ небесѣхъ“. Але що Ісус Христос передав своє пасення видимому Петрові словами: „Паси агнцевъ моихъ, паси овецъ моихъ“²⁾, то з цього тексту заключаємо на подібне звання верховного Петра та його наслідників, що є найвищими, видимими пастирями стада. Якраз ця ідея пастирства відноситься і до пастирства св. Гіполита, римського Папи: „Ты за стадо словесное отъ Христа врученное, сего подражая, въ бѣдѣ суцья, изряднѣ Отче, душу положилъ еси, и сугубымъ вѣнцемъ украсился еси“³⁾.

8. Св. Петро виступає як голова Церкви у своєму насліднику Гіполиті, римському Папі. Обряд в його честь написаний на 30 січня. Тому що відповідні цитати ми наведемо на іншому місці, то тут лиш загально згадуємо про це⁴⁾.

9. Особливий доказ на первенство Петра міститься в богослуженні в честь св. Мелетія, архієпископа Антиохії⁵⁾.

Знаним є, що св. Петро мав свій перший престіль в Антиохії. І ця якраз подія особливо підносить на вартости Антиохію, а це виявляється між іншим в почитанні тамтешніх архієпископів.

„Явственно священнотайниче, преизяществовавъ, Петра престоль наслѣдовалъ еси в е р х о в н а г о, отъ Христа рукоположеннаго, егоже и праву поревновавъ, Сына Бога живаго Спаса прославиль еси, ученіємъ онаго послѣдуа“⁶⁾.

Повище наведені слова дають подвійний доказ на примат Петра. По перше, Петро зовсім ясно зоветься „верховним“, бо його рукоположив сам Христос. А по друге, вже сам другий натяк говорить про примат Петра, а саме — дійсна подія признання Петром Ісуса Христа — Сином Божим⁷⁾. Іншими словам і: як признанн Петра, що признав Христа Сином Божим, послужило Христові причиною зробити свого апостола „верховним“, це є каменем Церкви, так отже це саме визнання рекомендує, Мелетія, який

¹⁾ Там же, 3 ст. на V п. Стр. 255.

²⁾ Йо. 21, 15—17.

³⁾ 30. I. Утр. канон Гіполита, 3 ст. на I п. Стр. 297.

⁴⁾ Там же, стр. 298—310.

⁵⁾ 12. II. Иже во святыхъ Отца нашего Мелетія, архієп. Антиохіи Великія. Мінея, стр. 114—118.

⁶⁾ Там же, утр. канон, 2 ст. на IV п. Стр. 116.

⁷⁾ Пор. Мт. 16, 16—19.

у всему наслідував свого первопрестольника та попередника на антиохійському престолі.

Це підтверджується теж іншими частинами богослужбеного обряду в честь св. Мелетія, в якому цей Отець виступає як носій правдивої науки проти Арія¹⁾. В цій науці св. Петро виступає перед нами, як досконалий взір до наслідування для св. Отця.

10. Новий доказ на примат беремо з обряду на 18 лютого, написаного в честь св. Льва, римського Папи. Тому що відповідні місця із цього обряду наведемо деінде, тут наведемо лише один текст:

„Петра верховнаго престола наслѣдникъ былъ еси“²⁾. Тут Петро виступає не лише як голова всієї Церкви, але також як перший попередник всіх римських Папів, що одержали враз з престолом Петра його насліддя — бути головою Церкви.

Ще ясніше висказано цю ідею в слідуючих стихах: „Петра честнаго преемникъ и сего начальствомъ обогатився... богодвижимый свитокъ написаль еси...“³⁾ Цими словами визнається Петра в одному з кращих його наслідників, про якого говорити будемо в розділі доказів на примат римських Папів.

11. Дуже вартісне свідоцтво на примат Петра находимо в обряді в честь другого Папи, св. Мартина, на 14 квітня⁴⁾:

„Украшивъ Петровъ божественный престоль, и на того каменѣ Церковъ непоколебиму соблюдь Мартине, съ симъ прославился еси“⁵⁾.

У цьому цитаті вміщуються три докази, що підтверджують примат Петра. Отже — Петро зоветься каменем Церкви і то не поколебимим її каменем⁶⁾.

Таким каменем Петро остався і по своїй смерті, цебто твердим каменем всеї Церкви, існуючим і по сьогодні у свому насліднику, римському Папі. Іншими словами, Петро та його наслідник,

1) Гл. канон утр. на V і VI п. Мі не я, стр. 116.

2) 18. II. Иже во святыхъ Отца нашего Льва, Папы римскаго. Стр. 146—149. Гл. утр. канон, 4 ст. на I п. Стр. 146. *Петровъ тоѣ корифаіовъ ѳрѣновъ κληρονομѣος ѳχρημάτισας. Με ν κ τ ο ν, 18. II. Стр. 94.*

3) Там же, 2 ст. на VI п. Стр. 147.

4) В грецькій Мінеї його пам'ять є 13. IV. Св. Мартин (649—655) на соборі в Лятерані осудив Типос ціс. Констанса, що подавав науку монотелетів. Прогнаний на Хервонщину умер 14 квітня 655 р. Гл. Синаксар утрени на 13. IV. Стр. 48.

5) Там же, утр. канон, 4 ст. на VIII п. Стр. 50.

6) Гл. Мт. 16, 16—19.

римський Папа, є цим каменем Христової Церкви. Так отже св. Мартин прославляється як пересмітник верховного Петра.

По друге — цему каменеві приписується непоколебимість Церкви. Значить, між оснований Церкви а її стійкістю заходить відношення причиновости (nexus causalitatis), а це уважається ясным доказом на примат Петра, а одночасно його наслідників. Христова Церква є все непоколебима, бо положений Христом камінь, Петро, буде в ній все існувати у своїх наслідниках і останеться її каменем до кінця світу.

По третє — зацитовані слова ясно доказують історичний факт, що Петро оснував в Римі непорушний осередок Церкви і що наслідник Петра на римському престолі являється рівночасно пересміником головства Петра.

12. Особливо багатими доказами на примат Петра є переповнений богослужебний чин 25 квітня¹⁾ в честь св. св. Марка, що був співпрацівником св. Петра. В Римі на поручення та під наглядом Петра написав він Євангеліє. Συνεγράψατο δὲ καὶ τὸ κατ' αὐτὸν Ἁγίου Εὐαγγελίου, Πέτρου τοῦ Ἀποστόλου ἐξηγουμένου αὐτῷ²⁾. Уложений в його честь літургічний обряд ясно представляє нам відношення Марка до Петра³⁾, а рівночасно й верховність Петра.

„У верховнаго Петра научився, апостоль Христовъ былъ еси“⁴⁾.

„Петръ верховный славне явѣ тайно научи Евангеліє списати, честное“⁵⁾.

„Верховнаго апостола ученикъ бывъ, съ нимъ Христа Сына Божія проповѣдалъ еси, на камени истины утвердивъ лестію колеблющыяся“⁶⁾.

В цих текстах ясно висказано верховність Петра, що є головою всіх апостолів та є рівночасно каменем правди, на якому ми повинні остати, якщо не хочемо захитатися у вірі. Про це

1) Мінея, 25, IV. Стр. 105—110. Μηναίου, стр. 95—99.

2) Μηναίου, συναξάριον, стр. 97.

3) По грецькому тексті в цей день святкується також пам'ять св. Петра: Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ, ἣ ἀνάμνησις τῶν Ἑγκαινίων τοῦ σεπτοῦ Ἀποστολείου τοῦ Ἁγίου καὶ πανευφύμου Κορυφαίου τῶν Ἀποστόλων Πέτρου, τοῦ συγκεκριμένου ἐν τῇ ἀγιωστάτῃ μεγάλῃ Ἐκκλησίᾳ. Μηναίου, 25, IV. Стр. 98.

4) 25, IV. тропар Марка. Мінея, Стр. 106.

5) Там же, Утр. канон, 4 ст. на VI п. Стр. 103. Ὁ Πέτρος σε ὁ Κορυφαίος Ἐνδοξε, σαφῶς ἐμυσταγωγῆσεν Εὐαγγέλιον συνεγράψαι τὸ σεπτόν. Μηναίου, 25, IV. Стр. 97.

6) Там же, стр. 103. Ікос по VI п. Τοῦ κορυφαίου τῶν Ἀποστόλων μαθητῆς χρηματίσας, καὶ σὺν αὐτῷ τὸν Χριστὸν Υἱὸν Θεοῦ Κηρύξας, ἐπὶ τὴν πέτραν τῆς ἀληθείας ἐστερέωσας τοὺς πλάνη σαλευομένους. Μηναίου, ὁ οἶκος. Стр. 97.

ясно кажутся в 4 стиху VIII пісні канону на утрени: „Петрову Марко повинуюся премудрому учительству, премудрѣ писаніи вообразилъ еси вѣрнымъ честное Евангеліе¹⁾“.

Коли, на основі законів герменевтики, вглибимося у внутрішнє значіння цього цитату, то примат Петра, як верховного голови Церкви, проявляється і в відношенні до самого написання Євангелія. Загальна наука підтверджує, що св. Євангелія написані підо впливом Св. Духа. А тут офіціальний церковний текст потверджує це, що Св. Марко не лише тому „премудрѣ“ написав своє Євангеліє, що писав його під впливом Св. Духа, але й єще тому, що „Петрову... повиновался премудру учительству“. А це означає верховне учительство верховного Петра, голови Христової Церкви!

Це саме висказується у слідуєчих стихах:

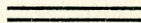
„Петру послѣдую мудре явѣ, Євангеліє якъ ученикъ его вообразилъ еси, богословія свѣтъ приємъ отъ него апостоле²⁾“.

А дальше: „Ученическаго лика старѣйшаго учителя имѣя божественнаго Петра, подобень сему явился, все бо исправилъ еси церковное исполненіе“³⁾.

Тут св. Петро зовеся „старѣйшимъ учителемъ“ не задля своєї старости, але ізза даної йому власти, бо Петро не був старшим віком хочби й тому, що старшим літами від його був його брат Андрій⁴⁾.

Отже „старѣйший учитель“ тут означає верховного учителя, що підтверджує грецький текст, у якому Петро зоветься: „τῶν μαθητῶν τοῦ χοροῦ ὁ ἕξαρχος... Πέτρος“.

(Продовження слідує).



1) Мінея, там же, стр. 109. Τῇ τοῦ Πέτρον Μάρκε παιδαρχῶν, σοφῆ διδασκαλία, πανσόφως διὰ γραμμάτων, ἀνετόπισσας πιστοῖς, σεπτὸν Εὐαγγέλιον, τοῖς βοῶσι. Μηναίων. Стр. 98.

2) Там же, 4 ст. на III п. канону. Стр. 107. Τῷ Πέτρῳ ἐπομένους σοφῆ, σοφῶς. τὸ Εὐαγγέλιον, ὡς μαθητῆς αὐτοῦ διετόπισσας, θεολογίας το φῶς δρεψάμενος, παρ' αὐτοῦ Ἀπόστολε. Μηναίων, стр. 96.

3) Там же, 4 ст. на VII п. Стр. 108. Τῶν μαθητῶν, τοῦ χοροῦ τὸν ἕξαρχον, καθηγεμόνα ἐσχηκῶς, θεῖον Πέτρον ἐκμμετητής, τουτου ἀναδέδειξαι. ἅπαν γὰρ ἐρρύθμισας τῆς Ἐκκλησίας τὸ πλήρωμα. Μηναίων, стр. 98.

4) Гл. Мт. 10, 2.

Вибрані питання (Analecta)

До питання про бібліографію стародруків. Нещодавно оголосив дир. І. Кривецький опис першої друкованої книжки, що її автором є українець. Це „Iudicium prenosticon...“ Юрія Дрогобича з 1483 р.¹⁾ Таким робом саме тепер припадає 450-літній ювілей українського друкарства, що знова своєю чергою насуває деякі думки й завваги про бібліографію українських стародруків.

Чому саме питання про бібліографію стародруків таке важливе, що висуваємо його поперед інших? Коли переглянути наш бібліографічний доробок, то — якщо не брати під увагу довгої, хоч дуже нерівномірно опрацьованої низки спеціальних покажчиків, що своїм числом перейшли вже півтора тисячки — зразу побачимо, що найбільші прогалини й недостачі в загальній (фундаментальній) бібліографії є саме в ділянці наукової рестрації стародруків.

Відносно вдовольюче списані видання XIX і XX ст. Для Галичини (точніше: укр. земель у Австрії) маємо тут основну, капітальну працю І. Є. Левицького („Гал.-руска бібліографія“, 2 тт. і „Українська бібліографія Австро-Угорщини“, 3 тт.), для Наддніпрянщини Д. Дорошенка („Покажчик літератури укр. мовою в Росії з 1798—1898). Вправді перша доведена лише до 1893 р., а друга не обіймає напр. етнографічного матеріалу українською мовою, або українознавчих праць іншими мовами, одначе це легко доповнити відповідними, спеціальними покажчиками („Література укр. фольклора“ Д. Андрієвського, українознавчі покажчики Милорадовича, Д. Дорошенка, С. Єфремова і ін.).

Щоправда, далі є прогалини, які лише в невеличкій мірі старалися заповнити: „Кієвская Старина“ й „Літ.-Наук. Вістник“. Всеж згодом справа налагоджується, коли стали виходити бібліографічні журнали, що нотували біжучі видання („Книгарь“ 1917—20, „Книжка“ 1923, „Літопис Українського Друку“ 1924—30 і інші).

¹⁾ „Нова Зоря“ 1932 р. 32 ч. (пор. теж „Дажбог“ 1933, 1 ч. або „Літопис Бойківщини“, 2 ч. 1933).

За те для українських стародруків, коли не рахувати невеличкого, перестарілого й недоступного вже покажчика Миловидова, не маємо ні одного списку. Очевидно, маю на думці загально-український покажчик, бо деякі обласні є (Львів, Почаїв, Київ, Закарпаття). Не можуть цієї недостачі заступити каталоги поодиноких бібліотек стародруків (І. Свенціцького, О. Миловидова)¹⁾.

Крім цього є ще російські списки, що обіймають всі кириличні друки. Та вони для українознавця мають лише дуже невеличку вартість. Склалося на це аж кілька причин: Всі покажчики цього роду перестаріли, бо з-перед 50 літ і старіші. Дещо новіші спроби, що впрочім теж відносяться ще до XIX ст. не завершилися, бо от напр. Венгеров видав усього три томи, що обіймають букви „А“ до „Вавилонъ“. За останніх 50—60 літ відкрито чимало нових стародруків, усталено чимало інтересних фактів, наприм. спроби підшити один стародрук під другий, що виказав Маслов, досліджуючи „Учит. Євангеліє“ Ставровецького.

Друга, дуже важна, хиба російських бібліографій ґрунтується на недокладному описові спеціально українських видань, а зокрема вже галицьких. Мало котрий із авторів описував ці видання *de visu*. Через те вже Я. Головацький подав до бібліографії В. М. Ундальського, — що поруч книжки И. Каратаєва рахується до кращих, — стільки поправок і доповнень, що вони зайняли аж 96 ст. вел 8^о. Чимало доповнень подав теж Калужняцький.

В добавку всі рос. покажчики обмежуються кириличними буквами. Вже ізза цього хочби відпало багато українських книжок, друкованих гражданкою. Є вправді один-одинокий список гражданських друків Н. Губерті-я, але й він далеко неповний. Не можна при цьому забувати, що деякі книжки хоч і українською мовою друковані, виходили латинським шрифтом, як вадання Чина СВВ. Крім цього багато українців писало свої книжки по польськи й по латині. Всіх цих книжок не найдемо в російських покажчиках. Та коли навіть відкинути всі польські й латинські книжки, яких автори були українцями — що до речі цілком недоцільне — остане певна скількість, які мусять ввійти до українського покажчика, бо писані українцем виключно для українців і виключно про українські справи. Як приклад подати можна низку пастирських посланій укр. еппа Максиміліяна Рилла, писаних по польськи. Впрочім годиться тут додати, що скрізь втягають до своєї національної бібліографії цього роду книжки, писані по латині. Від цього корисного звичаю, оправданого неодним аргументом, годі нам відступити.

Є ще двадцятькілька томова „Bibliografia polska“ К. Естрайхера (XV—XVIII). Автор мав амбіцію втягнути до цієї — впрочім для польської бібліографії капітальної — праці теж укра-

¹⁾ Список усіх цих покажчиків подаю в „Бібліографії української бібліографії“ „Дзвони“ 1932 р. 4 ч. 314-6 с. і окр. відбитка 11—17 ст.

їнські видання; але поза амбіцією не мав інших, власне кажучи, кращіших даних. Ізза цього записав усього кількадесятя кирилических стародруків, але в якійсь нечужаній транскрипції. Це, коли вже й незгадувати про ненауковість, було „лапкою“ для самого автора. Є випадки, коли він напр. один і цей сам кирилический друк записав непотрібно аж три рази і то за кожним разом в іншій транскрипції. За те зібрав досить повно українсько-латинські й українсько-польські друки. На жаль відсутність кращесних при таких великих працях показчиків майже не дозволяє з цього масиву користати.

Таким робом недостача в показчику українських стародруків стає в увесь свій ріст. Розуміла це добре Бібліографічна Комісія Наук. Т-ва ім. Шевченка, коли ще в 1909 р. у вступі до першого тому „Матеріалів до української бібліографії“ писала, що одною з найпекучіших справ української науки є видання показчика стародруків¹). Цежбо необхідна книжка для історика, історика культури, Церкви, літератури, друкарства і мистецтва й інших. Тай для ширшого загалу варто хочби лише зясувати оце одне питання: кілька було українських стародруків. Такий загальний показчик був би вихідною точкою для низки спеціальних. Тоді певно не мали би місця такі недоладності спеціальних показчиків, що напр. по господарству зачинаються від другої половини ХІХ ст., хоч перша господарська книжка вийшла майже сто літ раніше.

(Продовження слідує).

Е. Ю. Пеленський.

Коли Хозари перейшли на жидівство?

(Продовження).

ІІІ. Питання зміни віри. При розгляді питання переходу Хозар на юдаїзм, уже на самому вступі кращесним є вирішити, як належить розуміти це питання. По перше: вже з наведених нами в горі завваг про устрій хозарської держави ясным є, що під назвою Хозар слід розуміти ріжноплеменне населення Хозарії, у якій віддільні елементи проживали вповні самостійним життям на своїх областях. По друге: належить підчеркнути, що тут імені Хозар не можна розуміти, як виключно етнічного терміну, ц. є. як імені цього тюркського племені, що дало назву державі. В нашому питанні — я розумію під назвою Хозар цю соціальну верству, на яку, здається, зложилися представники різних народностей, що були у проводі держави, становлячи державне ядро хозарського племені. Бо прецінь ще в Х ст. існували там віддільні поганські хозарські племена, напр. в одному з них проповідував св. Кирило 861 р., а інше „хозарське племя Кавари“, на основі переказу Порфирогена, в ІХ ст. відділилося від своїх співплеменників, та приєднавшись до Угрів, перейшло з ними в середню Європу.

¹) Також Бібліографічна Комісія УАН поробила чимало заходів у цьому напрямі, які перебив розгром Академії.

Врешті дуже важне ще одно питання — як отже належить розуміти перехід на роду на іншу віру. Чи можна таку подію, що безумовно уявляє собою довший процес, означити якоюнебудь строго означеною датою?

Коли ще можна говорити напр. о хвилині хрещення Франків, порівнюючо малочисельної групи, що увійшла у непроривне християнське середовище романського населення Галії, то вже питання хрещення східних Словян необхідно є розглядати в широких хронологічних рямцях, — від першого проникнення серед них християнської проповіді до хрещення князю двора, та від цієї хвилини поступену християнізацію словянських племен, розкинутих на великанському просторі Східної Європи. Щож знову торкається Хозар — то це питання є мною більше складне, бо серед них впродовж цілої їх історії існували без перешкод різні релігії і ніколи ціла Хозарія не приймила одного віроісповідання, як державного. Навіть у X ст. хозарська гвардія складалася зі самих лише магомедан, а по всіх торговельних містах проживали многочисленні арабські купці, маючи там свої мечети й священників, як це потверджують тогочасні арабські писателі Ібн Фадлан, Масуді, Істахрі, Ібн Хаукаль та інші. Сусідство християнського чорноморського побережжя, яке висилало своїх проповідників у нутро областей Хозарії, також впливало на поширення християнства в цій державі. Грузинський життєпис св. Або згадує, що в самій хозарській столиці жили християнські священники, а один грецький список єпископів VIII ст. доказує, що на хозарській території існували християнські єпископії.

Арабський письменник з X ст. Масуді згадує, що в хозарській столиці, а теж і в інших городах, були окремі судді для жидів, християн, магомедан та поган. Повна віроісповідна терпимість забезпечувала кожному свободу вибору релігії та свободу проповіді (хоч часами місіонарська праця християн, жидів та магомедан перехрещувалася та доводила до взаїмних незгодин, а почавши від X ст. навіть до кривавих ударів).

З другої ж сторони слід прийняти, що жиди водно становили в хозарській державі многочисленний та впливовий елемент, бо інакше тяжко було би пояснити побіду їхньої релігії над християнством і магомеданством.

Так отже, питання поставлене на початку статті (коли Хозари перейшли на юдаїзм) є дуже умовного значіння, а поставлене воно у тій формі виключно тому, що таким воно закріпилося в історіографічній традиції, повторюючись без змін у всіх розслідах хозарської історії. Ставлячи питання: коли Хозари приймали жидівську релігію — треба вперід розяснити, від якого часу жидівська віра починає поширюватися на території Хозар, які були важніші моменти її поширення і коли саме закон Мойсея став офіційно прийнятою релігією хозарських управлюючих кругів. Тут особливо підчеркуємо не племінне, а виключно соціальне значіння цієї групи населення Хозарії, бо з одної сторони серед управлюючої верстви хозарської держави, крім плив-

кого — хозарського елемента, великим значінням втішалися також представники інших племінних груп, з другої сторони, як ми вже згадували, не слід сумніватися, що й по переході хозарського двора на жидівство, велика частина якраз хозарського племені зберігала свої поганські вірування.

IV. Жидівська традиція. Найріжнородніші джерела, які трактують о переході Хозар на жидівство, здавалося би противорічать собі не лише в цьому, що на ріжний лад представляють саму подію, але теж подаванням ріжної пори самого переходу.

Першим джерелом є згадуване вгорі письмо Хоздая, вислане до царя Йосифа. Дізнавшися від византійського посольства, що прибуло до Кордови 947 р., о існуванні на сході незалежної та могутньої жидівської держави — Хозарії, Хоздай по кількох безуспішних спробах, зумів таки післати хозарському володареві довжезне письмо. На вступі змалював своє становище на дворі еспанського каліфа, далше описав географічні та політичні умовини каліфату, свої безуспішні заходи вислати письмо до Хозарії, та врешті прохає царя Йосифа повідомити його в подробицях о своїй державі, своїм роді, порядку наслідства, величині хозарської території, твердинях та містах, географічних та кліматичних умовинах Хозарії, границях держави, уладі війська, підчинених землях, величині данин покорених племен, о царській столиці, о цьому, чи має успіх жидівська пропаганда серед сусідних народів, о юридичних звичаях в Хозарії та врешті о ворогах держави. Повище письмо закінчувалося, наведеними в горі, зворушливими словами о нещасній долі розсіяного народу та о radoщах, які викликала у Хоздая відомість о існуванні незалежної жидівської держави. Хоздая в першу чергу цікавив факт, яким чином прийшли жиди в Хозарію і як їм удалося поширити там же свою релігію. Між іншими Хоздай пише ось що :

„Якщо моему володареві подобається і якщо він хоче вислухати моє прохання, тоді нехай життя моє буде йому цінним і нехай повелить він секретарям, що пробувають при нім, відписати своєму слугі з далекої землі, щоби дізнався я о початку та ході подій, як це Ізраель попав у тамті місця. Наші предки розказували, що місце, де вони (хозарські жиди) проживали, звалось, „гора Сеїр“; та володар мій сам прегарно знає, що ця гора лежить далеко від його житла. Наші старці розказують далше, що спочатку жиди жили на горі Сеїр, але збігом часу, коли вони мусіли зносити переслідування і їхні злидні збільшилися, перейшли вони на теперішнє місце побуту. Старці попереднього покоління говорять теж, що за їхні прогріхи (хозарських Жидів) знова грянули на них переслідування і коли рушили на них з неімовірною жорстокістю Халдейці то вони (жиди) заховали свої звитки Пятикнижжя та інші святі книги в печері, де почали молитися та обучувати свою дітвору; тому якраз з причини сховку тих книжок вони щодня ранком та вечором молилися в тій печері. Та з бігом часу зовсім позабулося на причину, що заставила їх молитися у цій печері та лиш сліпо наслідувалося предків, не розбираючи, чому саме так поступається. Врешті появилсь між жидами один, що хотів дослідити причину, чому якраз у цій печері жиди моляться, тому зайшов то неї, найшов там книги, виніс їх звідтам і з того часу поширилося між ними виучення закону. В цей спосіб розказували нам наші предки так, як чули вони одні від других, а подія ця відома вже здавна“¹⁾.

¹⁾ Письмо Хоздая печаталося аже кілька разів. Краще видання його: Гаркави, Сказанія еврейскихъ писателей о Хазарахъ. Спб. 1874, стр. 84—119.

Лист Хоздая дійшов в Хозарію та хозарський володар відписав йому широко. У відповіді Йосиф придержувався цього порядку питань, в якому був зложений лист Хоздая. Йосиф відповів у листі, що його родоначальник, Хозар, був сином Тогарми, сина Йоафета; що в давнину предки приневолені були воювати з могучими сусідами (Болгарами), яких врешті вдалося прогнати за Дунай; що один з нащадків Хозаря, князь Булан, приймив жидівську віру, яка щойно пізніше поширилася, за царя Овадія. Потім Йосиф вичислив своїх предків та подав відомості з географії Хозарії, народніх звичаїв, життя на своєму дворі та про сусідні народи.

Ця відповідь збереглася в двох редакціях. Про перехід Хозар на жидівство коротша редакція розказує так:

„З упливом многих століть один із нащадків Хозаря, цар Булан, побачив серед сну яву ангела, який звістив йому о перевазі жидівської віри. Тоді цар скликав книжників з поміж християн та магомедан, щоби дізнатися, котре із трьох віросповідань є найкраще і вибрав жидівське, а за його приміром прийняли жидівство його піддані. Та жидівство не прищипилося у нашій державі зараз, але аж за внука Булана, побожного царя Овадія, який збудував у нас божий храм“.

Друга редакція описує цю подію обширніше:

„По упливі чималого часу володарем Хозарії став побожний та мудрий цар Булан. Він у своїй мудрості зрозумів усю невластивість ідолопоклонства й увірив в єдиного Бога. Якось раз зявився йому в сні ангел та сказав: „Булане! Бог вислухав твої молитви та зішле щастя та достаток на твою державу, але ти винен водно тямити на Всевишнього та постійно засилати до Нього свої молитви“.

Від тоді Булан еще кріпше увірив у вибраного ним Бога та ревно виконувати став поручення ангела. По якомусь часі ангел вдруге явився Буланові та сказав: „З твоїх поступків я упевнився, що ти є відданий мені цілою душею, тому прагну, щоби прийняв ти мої закони, поручення та свято виконував їх, а за це на довгі часи спічне на тобі благословення“. Тоді Булан відповів ангелові: „Ти прослідив мої чувства та знаєш, що я вірую лише у Тебе та покладаюся єдино на Твої сили, але якже мені заводити нові закони, коли мої піддані завзятуці ідолопоклонники й зовсім певно вороже поставляться до всіх моїх починів. Тому змилуйся та явися також моему головному та значному достойникові, який тоді стане співпрацювати зі мною при поширенні нової віри“.

Бог вислухав мольби Булана й ангел явився достойникові. Тоді цар зібрав своїх начальників, слуг та весь народ та розповів усе, що сталося. Всі вислухали з побожністю свого володаря та висказали свою готовість приймати жидівство. Зараз потому явився знова ангел та предложив Буланові, щоби цей в честь Бога збудував храм. Коли ж цар відповів в досаді, що в його немає золота й срібла, конечного на посріблення такого храму, тоді ангел велів йому рушити зі своїми військами в землі Родальців та Ардебії, покорити їх та заволодіти багатими скарбами, там же скритими. Булан побідно заволодів вказаними землями а з найдених скарбів здвигнув храм з вівтарем, відлив свічник та святе знадіб'я, все що до сьогодні свято зберігається серед нас.

Небаром розійшлася вістка по всіх сторонах, що хозарський володар відрікся поганства, ставлячи вище за него жидівство. Та всеж багато було й таких, що думали, мовляв Булан не дуже то ревно віддався новій вірі та рішили захитати силу його вірування. Отсе перський та ісмаїльський володарі відправили до його послів з безліччю гостинців, а враз з послами мудріших священиків, яким поручено перетягнути Булана на свою віру. Коли мудрці стали перед царем та почали розхвалювати, кожний свою релігію, цар призвав жидівського мудрця та улаштував хутірку на релігійні теми. Довго спорили

межи собою мудрці, кожний із них обороняючи свої міркування, та не могли себе взаємно переконати. Тоді Булан велів перському та ісмаїльському мудрцям віддалитися, а по кількох днях знову призвав їх та зажадав від них вияснення щодо їхнього відношення до жидівства. Відповідаючи нарізно священики погоджувалися в одному, а саме, що жиди є найбільш вартісними на цілому світі, їхні закони є кращі та чистіші від законів інших народів і з тих причин жиди є вибраним та улюбленим Божим народом, якого Господь назвав своїм первенцем; а коли жиди відступили від своєї віри та позабули на свої закони, небесний їх Отець розгнівався та за кару позбавив своїх дітей держави й розсіяв їх по всіх кінцях світу. Булан був дуже радий з одержаних відповідей, бо вони його остаточно утвердили в правоті своїх переконань щодо жидівства. Він скликав усіх своїх підданих і велів чужоземним мудрцям повторити ще раз їхні погляди. Народ дуже здивувався, почувши від незнайомих для себе людей похвальні вискази о їхній релігії і тому всі Хозари твердо вирішили всецільно перейти на лоно жидівства. Перший Булан піддав себе обрядові обрізання, а за його приміром пішли всі інші достойники, а тим самим офіційно засвідчено о переході на юдаїзм. Від того часу Боже благословення весь час спочивало на нас; ми покорили всіх наших сусідів та приневолити їх платити нам данину. Але Булан, ставши голосителем нової віри, не вів поширити її як слід між як найширші верстви народу, а доднав цього один з пізніших його наслідників, Овадій. Відзначався він глибокою побожністю та віддав ціле своє життя на службу юдаїзму. За него збудовано безліч молитовниць та спеціальних шкіл, у яких молодь вичувалася жидівських законів та літератури. По всьому краю розіслано проповідників, що пояснювали народови суть нової віри, перекладали біблію, талмуд та різні молитви¹⁾.

Ми не будемо розбирати цього спірного питання, чи коротша редакція підпала правилу скорочення довшої, чи навпаки, ширша редакція шляхом літературного опрацювання повстала з коротшої, чи врешті (що є найправдоподібніше), що ні одна ні друга не відтворюють первісного тексту царського письма, але обі повстали на основі затраченого первовзору; згадаємо лише, що від часу, коли найшли новий хозарський документ (т. зв. кембріджський анонім, про що буде мова нижче), не слід сумніватися, що існувала відповідь царя Йосифа, і що її не зложено в XII, згл. XIII ст. на основі літературної традиції. Наведений в отсему джерелі розказ о переході Хозар на жидівство, відтворює факт, розмірно віддалений від цього часу, коли складано цей лист (в середині X ст.), в якому всежтаки традиція зберігла деякі реальні дані, як імення Булана, його війну з Арабами і т. д. В цьому листі наведено й дату переходу на жидівство: а це в ширшій редакції Йосиф пише, що Хозари прийняли жидівство 340 літ до нього. Виходить отже, що письмо це зложено десь 950 р., а це значить, що перехід Хозар на жидівство доконався десь біля 610 р. Однак ця дата основно хибна. Протягом цілого VII і спочатком VIII ст. арабські джерела зовуть Хозар поганями, — бо біля 737 р. Араби стараються цих поган перетягнути на іслам;

¹⁾ Друга (ширша) редакція дійшла до нас також в двох версіях: в т. зв. египетській і, яку в Єгипті найшов Фіркович, і в оксфордській, що дещо ріжниться від першої. Хоч другу редакцію деякі з учених уважають фальсификатом то кращі спеціалісти-гебраїсти, як Хвольсон та Гаркави доказували її правдивість. Обі редакції були разом випечатані у: Kassel, Der chazarische Königsbrief aus d. X. Jahrh. Berlin 1877 і у Гаркави, Хазарскія письма. (Єврейская бібліотека, VII. Спб. 1879.

Недавно хозарську переписку знову видав акад. Коквцевъ.

а також византійські джерела доказують, що до половини VIII ст. Хозари не були ще жидами. Отже в даному случаї у царя Йосифа зайшла безсумнівна похибка, але зовсім оправдана, коли приймемо, що до його часу не збереглися ніякі писані джерела з часів переходу Булана. Тут зайвою є, по моєму, гіпотеза Вестберга, мовляв Йосиф хибно написав число 340, замість 240 (що дозволяє датувати факт переходу роком 710—720).

Деякі дані дозволяють досить точно означити час володіння Булана. Ширша редакція згадує, що по своїйому поверненні Булан, перейшовши дарбляльським просмиком, увійшов в Малу Азію, де підбив Ардебіль. Похід цей Хозар у Малу Азію та заняття Ардебіля східні джерела кладуть на р. 730—731¹⁾, а грузинський літопис Гевонда розказує, що хозарський воєвода Булкан у 731 р. вдерся в Кахетію, добув Тифліс, а потім перейшов в Азербейджан²⁾. Із цього можна би заключити, що перехід Булана на жидівство відбувся безпосередно перед 730—731 р.

Майже ту саму дату подає ще одно джерело з першої половини XII ст.; є це релігійно-філософський трактат, т. зв. „Хозари“, визначного жидівського писателя та філософа Юди Галеві. В цьому трактаті, написаному за взором Плятона — діяльогом, Галеві користується звісною йому історичною легендою о переході Хозар на жидівство. Згідно з письмом Йосифа, він розказує о пророчих снах хозарського володаря та о його старанні пізнати правдиву віру. Тому прикликає на свій двір філософа, християнського священика та музулманського імама, та ні оден з них не може переконати володаря. Тоді прикликає рабіна та вступає з ним у довшу хутірку о принципах юдаїзму. Тут розглядає автор питання у відношенні віри, як вищого обявлення метафізичних правд, до філософії, як системи гіпотез, які не спосібні навіть відповідно пояснити загадки інтелектуального світу. Вище пізнання закрито в пророцтвах, в яких ясніє надприродне світло, що походить від Бога. Ізраїль, якому ці пророчтва обявлено — це завершення божого творення, є серцем всіх народів світу.

Для нас у цьому розказі цікавими є деякі місця. Бо так, як у Хоздая, так і тут в оповіданні велике значіння має печера в якихсьтам горах, що зовуться варшанськими. Хозарський князь виявив везирю (каган—беру) свій подвійний сон, в якому він дістав приказ „шукати богоугодного завершення в горах Варшана“. Отже вони оба, цар і везир, вирушили в дикі гори при морю та примістилися на ніч в одній печері, в якій жида приготувляли святкування суботи. Тоді оба призналися прийвним, хто вони є, перейшли на їх віру, дали себе в тій же печері обрізати та вернулися в свою землю з бажанням скоро виучитися жидівського закону. До цього Галеві додає, що тз вся подія добре йому відома „на основі історичних книг“ і що перехід Хозар на жидів-

¹⁾ Marquart, Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge. Leipzig 1903, стр. 11, замітка 2.

²⁾ Brosset, Histoire de Géorgie, I.

ство доконався на 400 літ перед ним, цебто к. 740 р., бо сама праця Галєви писана була десь 1140 р.¹⁾

V. Арабська традиція. В противенстві до цих жидівських джерел, що установляють перехід Хозар на жидівство на першу половину VIII ст., — арабські джерела датують цю подію кінцем VIII або початком IX ст.

Першим, що подає відомості про цю подію є передусім сучасник царя Йосифа, визначний арабський письменник Масуді. Він розказуючи о хозарській столиці, Тилію, так каже:

„В цьому городі живуть музулмани, християни, жида та погани. Щож до жидів, то цар, його вельможі і Хозари (у вужчому значінні) є з їх роду. Бо хозарський цар прийняв юдаїзм в часі каліфату Гаруна ель Рашіда (786 — 809 рр.), в пору, коли прибули до нього (хозарського царя) многочисленні жида зі всіх музулманських країв та зі землі Руми (Византії). А сталося це тому, що цар Руми... приневоловав всіх жидів, що проживали в його державі, переходити на християнство, та переслідував їх, ...черезщо багато жидів утікло зі землі Руми на землю Хозар. О переході Хозар на жидівство існує історія, якій тут не місце; бо ми це навели в других наших творах“²⁾.

О цім самім розказує також Ібн ель Атїр³⁾, а за ним Ді-мішкі. Він розказує о Хозарах отсе:

„Вони складаються з двох клас, воїнів, що є музулманами, та жидів, що є підданими. Передтим вони, як Турки, не визнавали жадної релігії, але пізніше, як Ібн ель Атїр про них розказує, володар константинопільський⁴⁾ за часів Гаруна ель Рашіда прогнав замешкалих в його державі жидів, а вони поселилися в землі Хозар та найшли (там же) второпних та вдумчивих людей. Тоді вони предложили їм (Хозарам) свою віру, яка їм (Хозарам) подобалася більш тої, яку передше визнавали та її прийняли“.

О переході Хозар на жидівство найповніше зі всіх розказує Аль Бекрі, письменник XI ст., що користувався многими старими джерелами. Він каже:

„Головну частину Хозар складають музулмани та християни, між якими знаходяться також ідолопоклонники, найнечисленішу частину з них становлять жида. Хозарський володар визнає жидівство, а його резиденція знаходиться в замку, здалека від ріки. Історія переходу хозарського царя, що був дотепер поганином, на жидівство була такою: Спершу цар приймив християнство. Але зараз пізнав всю шкodu від свого знаомства з цєю релігією та став бесідувати з одним своїм марзбаном про це, що спричинювало йому журбу. Той відповів йому: „Володарю, дослідники писань обявлення діляться на три частини. Приклич тепер других та розптай їх о їхніх поглядах та піди за цими, що володіють правдою“. Тому, що при володарі був досвідчений в диспутах жид, володар призвав спомежи християн одного єпископа та запитав єпископа: „Що можеж мені сказати про Мойсея, сина Амрама та о обявленій йому торі?“ Цей відповів: „Мойсей — пророк, а тора — правда!“ Тоді сказав жид цареві: „Він коротко зясував правдивість моєї віри. Запитай тепер, в що він вірує?“ Тоді цар поставив цей запит, на що єпископ відповів: „Я кажу, що Месією є Ісус, син Марії, що є Словом, і що Він в імя Бога довершив велику Тайну“. Тоді сказав жид цареві: „Він визнає правду, якої не знаю, крім тої,

1) Jehuda Hall ewi, Das Buch al Chazari. Вид. Von Hartwig-Hirschfeld, 1S85.

2) Maçoudi, Les prairies d'or. Ed. Barbier de Meynard et Pavet de Courtell, vol. II. Paris 1863, 8—9.

3) Ibn al Athiri, Cronicon. Ed. Tornberg, T. VII, p. 225.

4) Cosmographie de Dimich qui. Ed. Mehren, p. 263.

котру я визнаю". Та єпископ не був сильним в диспуті. Тоді цар прикликав музулман, які прислали йому ученого, досвідченого мужа, який розумів, як вести диспути. Але проти його виступив один жид, що утробів його подорозі, так що цей вмер. І так жид переконав царя о першенстві своєї релігії і цар приймив жидівство¹⁾.

Не входячи у подрібну аналізу наведених джерел, можна легко ствердити деякі очевидні факти. По перше: що на музулманському сході існувала традиція о релігійній боротьбі, яку зводили між собою в Хозарії місіонарі трьох монотейстичних релігій. Оповідання Аль Бекрі (коли виключити згадку отруття музулманського місіонаря, яку слід уважати тенденційним покаліченням легенди рукою музулманського писателя) згоджується з письмом царя Йосифа і сюжетом роману Галєви. Отже — поширення жидівського віроісповідання в Хозарії звязує Аль Бекрі з переселенням туди жидів, переслідуваних у Византії та каліфаті. Врешті слід взяти під увагу це, що Араби час поширення жидівства в Хозарії означували епохою Гаруна ель Рашіда, цебто кінцем VIII або початком IX ст.

VI. Панонські життєписи. Вперше, чим заналізуємо все в горі сказане, конечним є усталити третю дату, яку старався устійнити відомий орієнталіст Маркварт. Уважаючи всі наведені оповідання реконструкціями пізнішого часу, Маркварт не довіряв їхнім хронологічним даним, лиш на основі оповідання з панонських життєписів про хозарську місію св. Кирила заключив, що Хозари позіставали поганями до початку 2 пола. IX ст.²⁾. Хоч цю гіпотезу основно розбив Вестберг³⁾, то її, як доказовий матеріал наводить в своїх „Славянскихъ Древностяхъ“ проф. Нідерле⁴⁾.

Панонські життєписи розказують, що від Хозар прибуло до Царгороду посольство з проханням, щоби Греки прислали їм ученого на диспуту з жидами та сараценами, рівночасно обіцяючи перейти на християнство, якщо би цей учений зумів побороти жидівських та арабських богословів. Грецький імператор вислав до Хозар св. Кирила, який наспів зі своїм братом Методієм та царською дружиною вирушили на Корсунь. Дальше розказується в життєписі про мовознавчі студії вченого. Він виучив жидівську мову, конечну на диспути з хозарськими жидами. Виучив теж сербську мову та граматику та й ще старожидівську, переглядаючи „самаританські“ книги, які найшов на Херсоні, а які могли йому здатися у диспуті. Безсумніву, що т. зв. „латинська легенда“, що подає, начебто св. Кирило перед своїм відїздом до Хозарії виучував „linguam gentis illius“, розуміє тут не тюркську мову одного з кочівничих хозарських племен, а офіці-

¹⁾ Marquart, Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge. Leipzig 1903, 7—8.

²⁾ Marquart, Streifzüge 5 і д.; XLI—XLV.

³⁾ Вестбергъ, Къ анализу восточныхъ источниковъ о Восточной Европѣ. Журн. Мин. Нар. Просв. Петерб. 1908, III, 34 і д.

⁴⁾ Niederle, Slovanské Starožitnosti. Původ o počátku Slovanů východních. Praha 1925; Пор. Берлинъ, Истор. судьбы еврейск. народа на территории русскаго государства. Петроград 1919.

яльну „хозарську“ мову, о якій згадують панонські життєписі. Є це жидівська мова, без знання якої Константин не міг навіть їхати в хозарську державу. Бо там в IX-X ст. хозарські володарі, вельможі та урядники мали навіть жидівські наїмення; кагани вели переписку зі заграничними жидами по жидівськи. Жидівською мовою написані, збережені до сьогодні, хозарські джерела.

По піврічному побуті на Херсоні св. Кирило вирушив Азівським морем до гирла Дону, а звідтіля великим хозарським шляхом до Дербендського міжгір'я, де зимував хозарський двір. На стрічу святому вислано жидівського ученого „мужа лукавого“, щоби в часі дороги приглянувся йому пильно та дізнався о його богословській підготованості. Першим разом каган запросив святого філософа на обід, за яким говорилося о жидівським та християнським монотеїзмі, Прсв. Трійці, Вочоловіченні Ісуса Христа і на ці теми визначено день диспути. Друга стріча з каганом була присвячена виключно диспуті, підчас якої розглядалося питання о відношенні християнства до жидівства, та еще дещо. О всім цім докладно написав пізніше св. Methodій, як про це згадується у життєписі св. Кирила. Єще про третю розмову Константина вгадується, а саме „сь некнижною чадью“, — мала це бути проповідь до простого народу, що по свідоцтву життєпису зараз прийняв християнство. З подякою кагана Михайлові III вертає Константин в Крим, де бореться з рештками поганства й врешті повертає до Царгороду¹⁾.

Отож на основі наведеного оповідання Маркварт думав, що каган в половині IX ст. єще не визнавав жидівства. А підтвердження цієї думки находить у східніх письменників, що кажуть, начеби в IX ст. музулмани старалися перетягнути Хозар на іслям, як також у Друтмара (коментатора Євангелія Матея), який каже, що до хрещення Болгар в 864 р. там вже доволі много було християн, додаючи: „Gog et Magog, quae sunt gentes Hunorum, qua ab eis Gazari vocantur circumcisa est, et omnem Judaismum observat“. Та ці слова зовсім не доказують, що Хозари перейшли на юдаїзм рівночасно з Болгарами, а навпаки, доказують, що Хозари прийняли жидівство перед християнізацією Болгар. А коли це сталося, Друтмар о цім не говорить.

Сам панонський життєпис не противорічить ствердженню, що хозарський двір в IX ст. був жидівським. Правда, важко повірити, щоби хозарські висланники обіцювали византійському імператорові перехід всего народу на християнство, якщо би філософові вдалося переконати жидівських та арабських богословів. Та в цьому случаї слід тямити, що життєпис не наводить справжніх слів посольства і що ці фрази зложені самим автором життєпису, побожним християнином та панегіристом словянських апостолів. Та з другої сторони слід згадати, що навіть в X ст. жиди не становили більшої частини хозарського населення. Ми вже вище згадували о релігійній свободі, що існувала в IX ст.

¹⁾ Pastrnik, Dejiny Slov. apostolu. Prag 1902.

в Хозарії, так що й музулмани й християни та погани користувалися в державі повною рівноправністю нарівні з жидами, жили своїми звичаями, мали своїх особних суддів, будували по містах свої святині та мали право свобідно проповідувати свою релігію. Тому не є неімовірним твердження, що в атмосфері цієї культурної боротьби, яку серед народу зводили проповідники трьох монотейстичних ісповідань, хозарський двір міг улаштувати диспути, про які згадує життєпис. Не є неімовірним це, що самі жиди призвали з Царгороду християнського проповідника, з одної сторони покладаючись на свої сили в боротьбі з християнством, а з другої рахуючи не поміч християн у спільній акції проти музулман, з якими вони в цей час вели в Хозарії жорстоку культурну війну. Врешті могло бути й таке, що проповідника призвало володіюче в Хозарії племя, одно із тих многих хозарських племен, що ще визнавало поганство. Бо приміром хозарський цар Йосиф говорить, що на півдні живе п'ятнадцять сильних народів, що сягають аж до Дербенду, і що вони йому підчинені. Зовуться вони: Оногури, Ййгури, Савіри, Кутургури, Авари, Акацири, Ітінари, Сарагури, Берзілсі, Холіяти, Хваліси і ін. Вони перетявши південну Росію, лишили свої відломки на каспійських степах і тому хозарський нарід в IX—X ст. уявляв собою дуже зложений конгломерат тюркських та фінських орд, серед яких Хозари, у вужчому змислі, становили лише незначну меншість. Брак джерел не дозволяє основно висвітлити конструктивної ролі цих племен в хозарській державі, та всеж відомим є, що стремління до автономії серед різних елементів Хозарії було доволі сильне. Порфіроген приміром згадує, що орди Каварів, які „належали до хозарського роду“, збунтувавшись проти „свої попередньої влади“, пішли з Мадярами на захід. І ніде в згадках про Каварів не стрічаємо ні одного натяку, чи вони, ці „три хозарські орди“ находилися під жидівським впливом; навпаки, вони очевидно мало ріжнилися від поганських Мадярів. Розуміється, що існувало чимало інших хозарських орд, що зберігали стару віру та звичаї. Між ними були й більші племена, яких втягала в свою сферу ділання міжнародня політика сусідніх держав. Таким, приміром, було племя Берзілсів, що (по словам Маркварта) жило на побережжі Каспія, між р. Терекон а Дербендом, а яке відограло особливу й доволі поважну ролю в хозарськім політичнім конгломераті, як про це засвідчають джерела (Геофан, Мойсей Хоренський, Якут). Вище згадувалося, що всі монотейстичні релігії стреміли перетягнути на свій бік поганські племена. В VIII ст. засновано напр. християнські єпископії серед номадських племен Оногурів, Гунів, Хозар і Хвалісів, а це погоджувалося би зі згаданим вище свідцтвом Аль-Бекра, що Хозари перед переходом на жидівство в якомусь часі визнавали християнську віру. В 737 р. каган та його вельможі перейшли на іслам, щоби добитися миру з Арабами, але по всій імовірності це не тривало довго. Та всеж таки іслам весь час бореться, щоби здобути перевагу в Хозарії. Наслідник Гарун-ель-

Рашіда, Аль Мамун переконував Хозар в цьому, щоби вони перейшли на магомеданізм. В половині IX ст. намісник каліфа із Закавказзя заселював Хозарами опустошені пограничні городи, де вони радо переходили на іслам. В 922 р. перейшли на іслам надволжанські Болгари, що признали верховне володіння Хозар та передше частинно визнавали жидівство а частинно християнство. Як сильним був вплив в Хозарії музулманства, видно із цього, що в половині X ст. сам наслідник кагана був музулманом, хоч пізніше він вже як каган обовязаним був перейти на жидівство. Такі зміни релігії в той час у Хозарії не були рідкими, бо напр. в 932 р. відреклися від християнства хозарські васали Аляни, коли їх поборов каган. А в кавказьких горах, по словам Ібн Розтеха, в IX ст. існувало навіть хозарське, васальне князівство, якого володар „по мудрости служив трьом релігіям, в п'ятницю молився з магомеданами, в суботу з жидами, а в неділю з християнами. Коли хтобудь приходив до його, він твердив, що кожня часть цих релігій має якесь відношення і до його релігії, та доказував, що правда є до його розпорядимости, а все, що не підпадає під його вірування — є ошибочним. Тому я все мішаю жужмом і щойно тоді добуваю правду“. В таких умовах було можливим, що св. Кирило на призов кагана одного з поганських, хозарських племен подорозжував по Хозарії (можливо серед хозарських Берзілеїв, що жили на північ від кавказького хряжа, на побережю Каспія).

Та незалежно від цього, як вгорі згадувалося, багато подій з життя св. Кирила підтверджує, що хозарський двір у цей час визнавав юдаїзм. На зустріч філософови двір посилає жидівського вченого, що мав на меті запізнатися з богословським підготованням і діалектичною умітністю християнського місіонера; перед виїздом в Хозарію Константин основно виучив старинно-жидівську мову та тогочасний жидівський діалект; а на дворі кагана відбулася справжня научна диспута із систематичним розглядом питання про відношення християнства до жидівства та музулманства. Тому гіпотеза Маркварта, що слова кагана на початку бенкету: „пю в імя Єдиного Бога, Творця всіх річей“ — відносяться до верховного божества поганських Гунів (Тенгрихана), є надміру натягнені.

Існують два джерела з IX ст. які зовсім певно доказують, що до часу місії св. Кирила жиди відгравали в Хозарії важну ролью. Перше з них — це жидівський писатель Єльдад га Дані, який каже: „Поколіне Симеона і часть з поколіня Манасії проживають на землі Хозар, у віддалі 6 місяців дороги від Єрусалиму. Вони незлічимі, побирають данину від 25 держав, а навіть Ізмаїлітjани платять їм данину ізза їхньої жорстокости та хоробрости“¹⁾. Другим джерелом є — писатель з першої половини IX ст. Муслім аль Джармі, що став джерельною основою для географа з X ст. Ібн — Розтеха. Отже Муслім аль Джармі розказує

¹⁾ Гаркави, Сказанія еврейскихъ писателей. 1874, 21.

що вища верства Хозар визнає жидівство, а решта з Хозар є поганами в цей час, коли населення городів є музулманське¹⁾.

Так отже лишаються дві дати, які можна взяти під увагу. Перша половина VIII ст. (по жидівській традиції) та перші роки IX ст. (на основі арабських джерел).

VII. Кембріджський анонім. Зовсім нові дані для вирішення нашого питання подає жидівське джерело, віднайдене в 1912 р. серед кембріджських рукописів, що попали там із більшої каїрської збірки. Є це уривок (без початку та кінця) письма хозарського жида, що зове себе підданим царя Йосифа. Хоч у письмі не має поданого імені адресата, але зміст листа схожий є на зміст листа царя Йосифа, як відповіді на питання, поставлені Хоздаєм. Навіть наведення у цьому листі повних фраз, перенесених сюди живцем із письма Хоздая, безсумніву доказують, що отсе анонімне хозарське письмо було відослане на ту саму адресу, що й лист царя Йосифа. Вже на перший погляд можна ствердити, що отсей документ в ніякому случаї не можна вважати за новий варіант царського листа, але є це зовсім нове джерело, хоч оба листи і уложені по одному плянові. Бо поперше, — сам автор нового документу каже, що він є підданий царя Йосифа. По друге, — цар Йосиф підчеркує своє хозарське походження („наші предки Хозари“... — „наші предки прийняли віру Ізраеля“... — „я походжу зі синів Йоафета“... — „я син та нащадок царів; чужинець не може унаслідити престолу моїх предків“...); анонім виказує, що автор є справжнім жидом („...від них утекли наші предки а прийняли їх до себе хозарські князі“, — „в нашій землі розказують, що наші предки походять з покоління Симеона“). По третє, — Йосиф уживає віроісповідні імена народів (Edom, Ismael), анонім же користується племінними назвами (Magedon, Arab). По четвєрте, — в царському письмі наводиться арабські міри віддалі (фарасанги), в анонії — талмудичні (gis). По п'яте, — кожне із цих двох джерел описує факти по свому; офіційне царське вийшло з двірської канцелярії та старається прославити хозарських володарів; анонімний документ це приватний лист, який замість легендарного матеріялу першого джерела, старається подати вірні дані з історії хозарських жидів. Зовсім правдоподібним є, що цей лист написав якийсь вельможа — жид, якому відомо була офіційна відповідь царя Йосифа і який опісля рішив повідомити далекого земляка в Еспанії о цім всім, що мало якийсь інтерес для його.

Лист починається тим, що жида, спасаючись від неволі поган, через Арменію та Кавказ, прийшли в Хозарію, де їх радо прийнято „тому, що хозарські люди жили спочатку без законів а й вони оставилися також без Закону і без письма. Вони споріднилися з жителями цих сторін, змішалися з поганами та виучилися їх занять. Тому wraz з тамтими вирушали разом на війну і так стали одним народом. Лиш одної заповіді обрізання вони держалися, а деякі

¹⁾ Хвольсонъ, Извѣстія... Ибнъ Даства. СПб. 1869.

з них ще святкували суботу. А царя в хозарському краю ще не було, лиш цього, який добував перемогу на війні, вони настановляли над собою військовим начальником аж до тої хвилини, коли раз вирушивши разом з Хозарами, як звичайно, на війну, один жид виявив незвичайну силу мечника і змусив до утечі ворогів, що так часто непокоїли Хозар. Тоді Хозари, по споконвічному звичаєві, поставили побідника над собою військовим начальником. Так оставалися вони довго під його владою, аж Господь змиливався та збудив в серці цього військовача бажання покаятися. Тоді його дружина, на ім'я Серах, наклонила його поступати у всемо по жидівським приписам закону. Та й він сам, будучи вже обрізаним давніше, погоджувався на це, а також батько дружини, праведний муж в свого покоління, почав наставляти його на дорогу життя. Коли о цьому дізналися македонський та арабський володарі то розгнівавшись післали до хозарських князів послів зі словами хули на Ізраїля: „Навіщо вам переходити на віру жидів, що знаходяться в рабстві у всіх народів?“ І вони говорили таке, чого не всилі ми передати і так склонили серця князів до зла. Тоді сказав головний князь-жид: „Нащо тратити зайво слова. Хай прийде кількох мудрих Ізраїльських, грецьких та арабських та перед нами розкажуть, кожний з окрема, о діянні свого Бога, а ми пізнавши кінець диспути вирішимо, що слід“. І вони так зробили і післали до Льва, грецького царя та й до царя арабського, а жидівські мудрі самі добровільно явилися і почали Греки свідчити.. І стали жиди й Араби збивати їх твердження. Потім стали говорити Араби, а перечили їм жиди й Греки. А на кінець почали говорити жидівські мудрі, починаючи від шости днів творення— аж до дня, коли Ізраїлітани вирушили з Єгипту і до приходу їх в заселені землі. Тоді Греки й Араби засвідчили правдивість сказаного та признали, що все це правда. Та зчинився і тут спір між ними. І сказали хозарські князі: „От є печера в долині Тизула, добудьте нам книги, що там знаходяться, та поясніть їх нам“. Так зроблено, знайшли печеру а в ній книги Мойсеевого закону і почали їх Ізраїльські мудрі толкували згідно зі своїми першими твердженнями. Тоді покаялися всі жиди враз з хозарськими людьми. А навіть жиди з Багдаду та Хорасану і грецьких земель почали приходити та кріпитися у вірі, й так люди цієї країни укріпилися в законі. Люди отсеї країни настановили суддею над собою одного із мудрих. І називають вони його по хозарськи — каганом. Тимто судді, що були до нім, зовуться каганами до нинішнього дня. А начального князя хозарського вони перейменовували на савриїла (Sabriel) та поставили царем над собою. В нашому краї розказують, що наші предки виводяться з покоління Симеона, та ми не знаємо, чи воно є так, і заключив наш володар союз з нашим сусідом, царем Алян, бо царство їхне є сильне та могутніше за всі інші, що є кругом нас. Тому наш цар — згідно з думкою наших мудрих: „щоби не пішли війною на нас сусідні народи і щоби не прилучився і цар Алян до наших ворогів“ — заключив з ним союз з метою в потребі помагати собі. І огорнув страх Божий народи, що є кругом нас і вони не осмілялися іти війною на хозарське царство“.

Дальше розказується о війнах Хозар з Алянами, Печенігами, Візантією і Руссю в IX та X ст. Цей уривок кінчиться даними, що відносяться до положення Хозарії та сусідніх народів¹⁾.

Застановимось над цими моментами з історії переходу Хозар на жидівство, які ріжним способом передано в обох хозарських листах. Тут головну роль відграє мотивування цього переходу. Бо коли царський лист приписує важне значіння чудесним пророчим снам побожного хозарського володаря, анонімний лист натомість наводить зовсім реальні дані: давніші впливи, які мали

¹⁾ Цей текст видали Dr. Schechter в „Jewish Quarterly Review“. Filadelfia, Octb. vol. III, N. 2, з англійським перекладом і Бруцкусъ, Письмо хазарскаго еврея. Берлин 1924, з руським перекладом. Один руський переклад видав акад. Коковцевъ в Жур. Мін. Нар. Просв. 1913, XI, Петерб. Французький переклад помістив В. Мошинъ в „Byzantion“ VI, Bruxelles 1931.



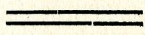
в Хозарії жиди, що через довгі часи жили серед хозарського середовища та перемішувалися з Хозарами, як напр. вплив правовірної жидівської родини на хозарського володаря, що одружився з побожною та мудрою жидівкою.

Дальше анонім присвячує дуже багато уваги релігійній боротьбі жидів з византійськими та арабськими місіонарями, і тут замітна є заввага о якійсь печері, повній жидівських книг (про що згадується в листі Хоздая і в „Хозарах“ — Галеви), а особливо важним є свідoctво о ролі жидівських мудрців, що почали находити з християнських та музулманських земель та закріпили серед Хозар жидівську релігію (з чим необхідно є поставити в звязь оповідання Масуди о жидівській еміграції до Хозарії в період релігійних переслідувань у Византії і у каліфаті).

На koniecь анонім не знає князя Булана (якому приписує цар Йосиф навернення), а згадує якогось князя Сабриіла, незнаного в царському листі.

Розглядом отсего послідного ми й пічнемо своє розслідування.
(Продовження слідує).

В. Мошин.



Огляди й оцінки

(Conspectus et recensiones)

X. Dr. Kazimierz Wais, *Kosmologja szczegółowa. Część II: O ciałach nieorganicznych*. Gniezno 1932. (Nakładem „Studia gnesnensia“) стр. 162. 8°.

Часна космологія містить у собі трактат про неорганічні тіла й є завершенням наукових праць недавно помершого автора про всесвіт. Ще 1907 р. вийшла у Варшаві „Загальна Космологія“, що вяснює початок, сотворення, впорядкування, прикмети та природу матеріяльного світу. Пізніше (1931 р. у Гнезні) появилася перша часть (біологічна) „Часної Космології“ що обговорює природу органічних тіл, а на кінець її отся друга. Ці три книжки доповнив на прохання хорого автора *о. Іван Степа* (додав один кінцевий параграф про відношення гілеморфізму до електронної теорії — 12 сторін).

Тіло є ограниченою частиною космічної матерії, яка має три виміри, займає частину простору, є підметом різних прикмет і через них ділає на змисли, є отже масою, що її можна фізично роздроблювати, хемічно або й іншими способами розкладати на найдрібніші частинки, а тим самим добре просліджувати та вглядати в саме нутро. Здавалося би, що віднайти будову тіла й його природу це легка річ. Вдійсності воно не так. Людський ум вже кілька тисячильт займається цим питанням, а природа тіла все ще не висвітлена як слід. Старинні грецькі філософи, що досліджували природу матеріяльного світу, вважали остаточними складниками тіл воду, огонь, землю, а також і воздух, або всі ці елементи разом. Модерні, природничі науки розкладаючи хемічно тіла, винайшли не один, або чотири, але більше як 90 первнів-атомів-складників тіл. Найновіша фізика, через електролізу та другі способи, розробила хемічні первні-атоми на ще дрібніші частинки та ствердила, що у многих атомах складовою їх частю є атом водня Н (тому новіші фізики зводять всі первні до кількох, а може й до одного). Будову атому описав докладно Руттердорф, Рор, Зоммерфельд і др. Атом це мініатурна сонічна система, кажуть ці учені. Осередком його є ядро-згущена матерія, що має одиниці додатної електричності, а довкруги нього кружать безнастанної дуже скоро електрони наладовані відемною електричністю. Ядро кожного первня-атома складається правдоподібно з певної кількості ядер водня-протонів (цим вяснюється питомий атомний тягар). Обчислено теж, кілько протонів є у якому первні. Ядро, що складається з протонів, є дуже згущене, прм. якщоб зложити ядра атомів золота в 1 см³, то вони важили би майже 600.000 тон. Саме ядро дуже мале, прм. промір ядра золота виносить три більйонові часті см, а ядро водня ще менше, бо промір його не досягає 2-ох десятильйонових частей см. Промір ядра золота є 10.000 разів менший від проміру цілого атому золота. Електрони, що кружать наоколо ядра й відповідають кількості протонів ядра, є по думці

деяких фізиків теж масою, подібною до маси ядра, лише 1835 разів рідшою, але більшість фізиків вважає їх звичайними одиницями відємної електричності. З комбінації, кількості й рухів електронів вияснюється питома атомне тепло, радіоактивні й інші прикмети. Пробується теж вияснити, що станеться з атомом, як у його ядрі затратиться один протон, або в окруженні один електрон, як ядра атомів лучаться, щоби витворити хемічну сполуку — нове тіло, молекулу і т. п.

Розложення атомів на дрібніші складники не є теорією, але фактом, що вказує нам на дуже складну будову тіла (анорганічного) і стверджує ще раз, що тіло не є збитою масою, а також, що атоми в тілі й частини атомів не стоять непорушно, але безупинно рухаються. Ці природничі здобутки дають змогу проглянути докладніше будову—структуру тіла, але не вияснюють ще його природи. Яка природа цих останніх складників тіла, який їх вигляд, сили — внутрішня суть, які умовини буття, це вже не належить до області досвідної, природничої методи, але до області філософічних наук — до космології. Філософія, що бажає висвітлювати основно природу органічних тіл, мусить числитися зі здобутками природничих наук хоч би тому, що вона не є чисто теоретичним розумуванням незалежним від об'єктивної дійсності, а по друге ще й тому, що природничі науки можуть бути дуже помічними у висвітлюванні деяких філософічних питань.

У другій частині своєї Часної Космології про анорганічні тіла, повинен був проф. Вайс поставити собі конкретне завдання, узгляднити найновіші природничі здобутки про будову тіла й його найдрібніші складники й вияснити природу цих складників. Якщо хочеться вияснити природу тіла й говориться лише теоретично про його остаточні складники, або остаточними складниками вважається атом, то таке пояснення буде дуже загальне-теоретичне, а доказування розтягlosti й тягlosti (continuum) атому, хоч би воно було найстисліше й нерозводнене, не буде однак основне. Основне вияснення є тоді, коли починається від основ, а атом не є основою тіла, бо він є складною одиницею, зложеною з многих частин і тому, якщо цього не узглядниться й не виясниться природи цих частин, то і природа атому не буде вияснена. Можна би думати, що атомні частини узгляднені конкретно у книжці автора, бо о. Др. І. Степа додав на кінці один параграф про електронну теорію й узгіднив її зі схолястичним поясненням природи тіла — з гілеморфізмом. Вдійсності цього замало й воно не вистарчаюче, бо електронна теорія не може бути дочіпкою, але вона повинна бути осередком космологічного питання.

Студію про природу тіл ділить автор на два розділи: I. про питоменності — прикмети тіл: а) кількісні (proprietates quantitativae), в) якісні (proprietates qualitativae), II. про природу тіл, де розглядає три теорії: 1) теорію динамізму, 2) філософічно-механічного атомізму й 3) схолястичну теорію гілеморфізму.

Наукова метода, що її держиться автор давна, уживана схолястиками — синтетична — з прикмет — якостей до опредлення — природи. Про час, простір, місце, про локацію тіл, природні закони... не згадує цілком може тому, що вони не причиняються впрод до зрозуміння природи тіла. В самому ж відносно малому матеріалі книжки й його обробці можна зважити деякі недотягнення. У I розділі: „про питоменності тіл“ дуже коротко говорить автор про кількість (quantitas), а вона властиво є основою і корінем всіх інших тілесних прикмет. Про кількість можна найти ось що: опредлення Аристотеля

й поділ (ст. 5—6). Якщо автор згадує, що тяглу кількість (*quant. continua*) можна назвати „великістю“ (*magnitudo*), то бодай потреба було зазначити, що це хіба у найширшому значінні, бо великість можна віднести й до Бога, а тяглої кількості ні (Бог є великий в досконалостях, але ніколи тяглий). В поділі кількості говориться, що тревала кількість (*q. stans*) називається зовнішньою, актуальною протяглістю (*extensio localis, situialis, actualis*), а в замітці (ст. 6) додається, що ця *extensio localis* є тожсамою з обемом і тягарем, а з цього вийшло таке, що ця розтяглість, яка є обемом і тягарем, а може бути лінією (один вимір), площиною (два виміри), або брилою (три виміри) є самою кількістю (*quantitas*) і прикметою кількості, бо протяглість, непроникливість, подільність, спійність й розпрямність є „головними кількісними прикметами“ (ст. 5 і слід.). Якщо „кількість“ назветься „розтяглістю“, то це буде цілком правильне, але назвати її розтяглістю „в місці-актуальною“ це неправильне. „Актуальною“ протяглістю в місці називається „зовнішня“ кількість (*qn. externa-accidentalis*), але є ще кількість „внутрішня“ (*qn. interna-entitativa*), яка не є „актуальною“ протяглістю в місці. На поняття повної кількості (*qn. totatis*) складається кількість зовнішня та внутрішня й тому не добре є називати її *extensio localis*. Невистарчаючим є теж доказ з Тайнства Прев. Евхаристії на це, що матеріальна субстанція реально різниться від „простяглости“ — кількості, бо на їх реально ріжницю вистарчаючо вказують докази Аристотеля, якщо ж автор його наводить, то повинен був розяснити й доказати розділяємість кількості (*quantitatis*) і матеріальної субстанції, бо в Найсв. Тайні Евхаристії субстанція хліба й вина не тільки ріжні від видів — прибутнів, але й відділені, — субстанції хліба й вина нема.

Про інші кількісні прикмети (крім протяглости), як подільність, непроникливість, розпрямність та спійність говорить автор коротко (ст. 20—30), а ширше розводиться про прикмети якісні, краску та звук (ст. 48—72) і доказує, що вони є об'єктивно в тілах (природний реалізм), а не лише причиново (як дрогоання), як учать фізики (критичні реалісти). Досить добре розяснив автор рухові, фізичні й інші сили тіл, але було б побажаним висвітлення ріжниць між силою й енергією й постановлення тез.

Другий розділ „про природу тіл“ основний і повний. І природу тіл старається вяснити динамізм (тіло це комбінація безпідметних, поєдинчих сил — динамічних точок...), філософичний-механічний атомізм (тіла це комбінація поєдинчих (*simplicium*), однородних, непротяглих атомів — остаточно безпідметних рухів) і схоластичний гілеморфізм (на природу тіла складаються два неповні складники-субстанції — (*substantiae incompletae*) перша матерія-елемент пасивний, неопределений, індивідуальний... і субстанціальна форма-елемент определючий, які лучатся ентитативно й витворюють нову повну субстанцію). Ці три теорії представляє автор докладно й обширно, опрокидає динамізм і механічний атомізм, а вяснює й обороняє теорію гілеморфізму. Динамізм не вяснює природи тіл, бо основою, останнім елементом протяглого тіла не може бути непротягле-поєдинче (*simplex*), не можуть бути безпідметні сили, які є прибутнями (*accidentia*), а вкінці динамізму не можна погодити з хемічними та кристалографічними фактами. Збиває теж особно теорії: Ляйбніца (монади), Босковіча (динамічні точки) і Канта (субективізм). Виказує досить вміло та приступно, що філософичний атомізм не погоджується з природничими дослідями й у mnogім противорічить метафізиці. Таким чином лишається одна, старинна теорія гілеморфізму (яку автор виложив і вяснив докладно й подрібно), що позитивно, найправдоподібніше та згідно з природничими здобутками вяснює природу тіл. Гілеморфізмові присвятив автор найбільше місця (ст. 85—106 і 127—151, а властиво до кінця книжки, до ст. 162), представив його проглядно та приступно й доказав науково.

Цілість II части Часної Космології представляється додатно й має велику наукову вартість, бо через заповдану там обширну літературу з космологічної ділянки вводить читача у науковий світ космологічних і природничих студій. Нема майже сторінки, де не цитовано би кількох авторів і їх творів, що свідчить про широке знання сеніора космологічних праць, про його духову

злуку з філософічним світом і про живе заінтересування новими здобутками наук. Якщо б книжка не мала інших ціх лише цю, то вже сповнила би велике завдання, бо була би цінним науковим дороговказом в області космологічних питань. Автор не накопичує матеріалу й обговорює відносно мало питань. Замітне це, що в книжці пропорціонально дуже много закидів, але вони вміло злучені з обговорюваним питанням, є його природним поясненням і становлять з ним органічну цілість — без цих закидів книжка стратила би дуже много. Книжку автора у ділянці космологічних наук можна щиро повитати.

о. Др. Ст. Сампара.

1. *Tadeusz Mańkowski, Lwowskie Kościoły Barokowe.* Nakładem Towarzystwa Naukowego. Lwów 1932.

2. *Володимир Січинський, Олександр Антоній Тарасевич (1672—1720).* Прага 1934.

1. Наведена публікація повинна зацікавити кожного, хто займається архітектурою Львова. Для нас вона має ще й це особлиwsze значіння, що узглядноє архітектуру катедри св. Юра.

Автор спинюється на всіх важніших церковних пам'ятниках Львова з доби бароку й присвячує їм вичерпуючі аналізи. Праця відзначається солідністю і скрупулятністю в зіставленню дотичного матеріалу і не запускається в якісь непевні комбінації. Маємо навіть вражіння, що автор в стилістичній аналізі занадто здержливий і тому ці части можна би ще в дечому доповнити.

І так видається нам, що для стилістичного порівняння слід було би навести більше пам'ятників барокової архітектури, — бо тоді релієфніше виступили би архітектурно-мистецькі течії Львова і їх відношення до архітектури сусідних країв.

Так напр. костел Ісусівців у Львові нагадує безперечно римські костели, передусім праобраз Ісусівської-костельної архітектури Il Gesù, але з другого боку в фасаді є сильні відхили від римсько-італійського бароку. Ці відхили проявляються в двох напрямках: в рішучім вертикалізмі і в накопиченню декоративних мотивів. Одно й друге вказує на сильні впливи північного бароку. Італійський барок захує в собі сильніші тенденції до рівноваги пропорцій (висоти й ширини), як це проявляється в обох фасадах Il Gesù. Але ще сильніше промовляє за північним впливом накопичення мотивів; вони то підкреслюють вертикальну вісь (напр. вузькі вікна і ниші, що стоять одні над другими, — цього мотиву не стрічаємо в італійських фасадах) то затемнюють ясну структуру архітектонічних форм. Різнородність цих мотивів, що викликають неспокійне вражіння фасади, таке вказує на північні барокові, німецькі фасади, напр. фасаду церкви св. Михайла в Мюнхені, фасаду церкви Ісусівців в Відні і т. д. Треба отже підчеркнути сильний вплив північного барокового стилю в фасаді костела Ісусівців у Львові, — зрештою є це явище, яке не є нічим виїмковим на лівівському терені.

Дійсним виїмком під цим оглядом є костел босих Кармелітанок у Львові, котрий — як зовсім слушно підчеркує це автор — є живим наслідуванням костела S. Susanna в Римі.

Найбільше уваги присвячено двом найвизначнішим пам'ятникам Львова-костелови о. Домініканів і церкві св. Юра. Вони є наче символами барокового Львова — і репрезентують його

дозрілий розквіт і перехід до стилю рококо. І хоч не велика часова різниця ділить обі будівлі від себе, то всеж таки під оглядом стилю оба пам'ятники стоять на цілком іншій ступені розвою.

Іван Вітте — будівничий костела Домініканів — не є голяндського походження але вірменського. Був це знаний інженер-фортифікатор, що в цему характері виступає при будові і фортифікації монастиря Кармелітів в Бердичеві, опісля також у Подільському Кам'янці. Нажаль не маємо даних, де він образувався і відки перейняв будівельний стиль. Остає для рішення цих питань тільки стилістична аналіза костела Кармелітанок в Бердичеві (яку знаємо зі старих ілюстрацій в габінеті штихів короля Станіслава Августа в Варшаві) і костел Домініканів у Львові. Автор нашої монографії вказує тут головню на впливи костела св. Карла Боромея у Відні, що є твором архітекта Фішера з Ерляху. Ближча аналіза ставить цей погляд дещо під сумнів. Цілком слушно звертає автор увагу на подібність овального пляну обох костелів, Але той факт сам по собі ще не є рішаючим тому, що в XVIII ст. тип костелів з овальним пляном був дуже поширений. його правітчиною є Італія (головні типи S. Andrea Quirinale, S. Giacomo al Corso) а також виступає в палатній архітектурі північної Італії (в Турині Palazzo Carignano)¹). Відтам поширився цей тип центрально-овальної архітектури по цілій північній Европі та находимо його також в кількох примірах у Польщі²). Проти безпосередного впливу костела Карла Боромея в Відні на львівський костел ОО. Домініканів промовляє головню простірне вражіння цього еліптичного простору. У Відні тягар копули спливає на плоскі пілястри і в наслідок цього брак сильних акцентів членення архітектури. Нутро є слабо акцентоване, нема плястичної декорації, панує площа, м'яккі переходи стін і копули та сильні оптичні ефекти. Якраз противно є в костелі ОО. Домініканів. Копула спочиває в вісьмох парах м'ягких колоном і на сильно акцентованім балюкуванню. Вражіння цих колоном є таке сильне, що воно ціхує весь простір нутра. Ми стоїмо перед вражінням тяжкої тілесно-плястичної барокової архітектури, вона дихає тою самою „gravitas“, що цілий італійський барок. Ця італійськість пробивається крім цього в фасаді. І тут є сильні ріжніці межі костелом св. Карла а костелом ОО. Домініканів, на які слушно звернув увагу наш автор. Костел ОО. Домініканів є більш замкнений і прямо вказує на тяжкий монументальний, таки навіть римський, барок. Мотив середущих м'ягких колоном (St. Maria in Campitelli, SS. Vincenzo ed Anastasio в Римі), тяжкий масив копули зі здвоєними колономнами (копула св. Петра в Римі), вигнута фасада з двома боковими вежами в тісній лучности з центральною копулою (костел S. Agnese в Римі) — це все вказує на прямі впливи монументальної римської барокової архітектури. Можна би навіть говорити про певну спізненість цих архітектонічних форм, котрі мають в собі ще багато з тяжкої масивности Михайла Ангела та Бернініа. Одинокий середущий мотив фасади в своїм екстремнім вертикалізмі вказує на тенденції XVIII ст. Впрочім ціла будівля стоїть під безпосереднім впливом розвиненого, римського бароку. Отже в римській бароковій архітектурі треба шукати джерел стилю Івана Вітте.

Як сильно відбиває архітектура костела ОО. Домініканів від свого оточення, на це вказує передусім її порівняння з церквою св. Юра, цим дійсним клейнодом бароково-рококової архітектури не лиш Львова але цілої периферії поширення барокової архітектури східньої Европи. Тяжкий масивний стиль римського бароку зробив місце легенькій грації рококо, яка основню перемагає усі стилеві прикмети, які ще так ярко виступають в архітектурі костела ОО. Домініканів.

¹) Поп. А. Е. Brinckmann, Baukunst des 17 u. 18. Jahrh. in den romanischen Ländern. Стр. 44—45, 96.

²) Поп. Вацьуński, Centralne barokowe kościoły województwa lubelskiego.

Уже таке поверховне вражіння вказує на основні стилеві ріжниці, ріжниці подиктовані не так часом, як радше цілком іншим стилевим напрямом. Видно — стиль катедрі св. Юра має цілком інші джерела, чим костел ОО. Домініканів.

Нажаль не знаємо нічого ближчого про походження архітекта катедрі св. Юра Бернарда Меретина (властиве прізвище Мердерер), знаємо тільки, що був німцем з походження. Тому при критичній аналізі катедрі св. Юра ми знову здані є на стилістичну аналізу. Але вона натрапляє на великі трудності, бо показується, що віднести її стиль до якогось означеного місця не є так легко. В ній перехрещуються ріжні стилеві течії.

Застановімся насамперед над пляном і простором нутра, а опісля над формами зовнішньої архітектури.

Отже внутрішній плян творить синтезу центральної будівлі і базилики. Власне ця синтеза в найріжнородніших варіянтах творить усю суть німецької архітектури половини XVIII ст. Можна сказати, що майже всі найвизначніші тодішні барокові церкви полуднево-німецькі, австрійські, чеські та шлезькі є побудовані власне на цему принципі. Напр. костел в Нересгайм ¹⁾, костел (монастир) в Vierzehnheiligen ²⁾, — все це геніяльні простірні імпровізації Бальтазара Ноймана, які повстали під впливом піємонтської архітектури, то само відноситься до монастиря в Münsterschwarzach ³⁾ (долішня Франконія, 1727—1743, нині уже не існує), монастирі: в Мельк Якоба Прандавера ⁴⁾, колегіяльного костела в Зальцбургу ⁵⁾ Фішера з Єрляху, костелів братів Дінценгоферів в Чехах (костел св. Маргарети в Бжевнові та монастирський костел в Банц ⁶⁾) і найближче до нас територіяльно висуненого костела Гріссав на Шлезьку ⁷⁾.

Отже простірні тенденції, які находимо в пляні катедрі св. Юра ідуть цілком в парі з тими простірно-фантастичними імпровізаціями полуднево-німецької і її спорідненої барокової архітектури. Помимо споріднення в загальних рисах всеж такі є і певні ріжниці. Ріжниці ці полягають головно в певнім нахилі до зрівноваженого групування простірних одиниць довкруги середної копули в катедрі св. Юра. Цего не виказують костели, які повстали під впливом Бальтазара Ноймана або братів Дінценгоферів, отже архітектів, які витиснули своє найсильніше пятно на полуднево-німецькій бароковій архітектурі. У них панує до найвищого ступня піднесена розпряжність, асиметричність і роздираюча всю гармонію простірно-мальовнича „сваволя“, що повстала під впливом чисто німецьких простірних тенденцій, які

¹⁾ Пор. плян у Höver, Vergleichende Architektur Geschichte. Фіг. 167.

²⁾ *ibidem*. Фіг. 160—161.

³⁾ Пор. Hautmann, Geschichte der christlichen Baukunst (1550—1780). Стр. 197.

⁴⁾ Пор. H. Seellmayr, Österreichische Barockarchitektur, 1930. Стр. 70.

⁵⁾ *ibid.*, стр. 66.

⁶⁾ Пор. C. Gurlltt, Geschichte des Barockstiles und des Rokoko in Deutschland. Фіг. 57, 58.

⁷⁾ Пор. *ibidem*, фіг. 60.

укрито виступають уже в пізній готиці. Такої мальовничої „сваволі“ у відданню просторів не подибуємо в катедрі св. Юра. Тут все злагіднене, змодероване і не пропала остаточно гармонія та формально-централістичне получення просторів. Розуміється і воно мусило улягти тодішнім простірним тенденціям, бо напр. головна вісь пробивається через централізм і вибиває статично-центральної тенденції з рівноваги, але в основі все ще є задержаний певний маєстатичний спокій простору. Вистане кинуті оком на найвизначніший твір Балътазара Ноймана — на церков в Vierzehnheiligen, щоби зрозуміти ту основну різницю в понятні простору. В Ноймана асиметричний плян в формі латинського Т, з асиметричними овальними (властиво фрагментами овалів) просторами, які підносять оптично-надзміслово вражіння нутра до послідних границь можливости, — в церкві св. Юра згармонізована рівновага властиво ізольованих і в одну оптичну цілість не спливаючих просторів.

Коли шукати за аналогіями того простірного укладу — то треба вказати на це, що він являється певним відхилом від загальних тодішних барокових тенденцій. Ми находимо вправді заложення, які є дещо більш зближені до катедр св. Юра, як напр. колегіяльний костел Фішера фон Ерляха в Зальцбургу — але і цей не є повною аналогією¹⁾. Мусили отже тут ділати якісь інші впливи. Близько до правди підходить наш автор, коли уважає, що тут ділати певні старі льокальні византійські традиції. Вони ділати в двох напрямках: в напрямі заховання централізації (середуца копула і чотири копули по боках) і в напрямі успокоєння екстремних, динамічних архітектонічних моментів.²⁾ Ці послідні ухили барокового стилю, які зросли на німецькому ґрунті з сильним нахилом до мальовничого розчленовання архітектури і розбиття одноцільного простору на оптично-фрагментаричні вражіння, — катедр св. Юра не переняла — бо і тут змагалися проти тих радикальних тенденцій німецького бароку, певні, оперті на статичних основах замкненого в собі простору, византійські традиції. Уже сам факт, що катедр св. Юра переняла загальні традиції розвиненого німецького бароку, свідчить про сміливість архітекта і Атанасія та Льва Шептицьких. Коли катедр не виказує послідних здобутків цього стилю, то треба зважити, що тут треба було всеж таки бодай до певної міри узгляднити старі льокальні традиції...

Натомість мусимо сумніватися в тім, чи ці статичні моменти, які пробиваються в централізмі будови, є переняті з італійської архітектури (костел S. Maria di Carignano, Duomo nuovo в Бресції, Santuario di Monte Berico з Віченци), тому що загальна диспозиція катедрі відповідає простірним композиціям половини XVIII ст.

Підчас коли Меретин мусів в диспозиції простору держатися певних традицій східної Церкви, то в зовнішнім виді він міг свобідніше розвинути тенденції барокового стилю XVIII ст. Які є головні характеристичні дані цієї зовнішньої диспозиції катедр св. Юра?

В зовнішній архітектурі виступає досить ясно центрально диспозиція будівлі: копула спочиває на перехрестю кораблів. Отже ясна диспозиція — в розположенню архітектонічних мас. Ця ясна диспозиція мас з домінуючим вражінням копули виступає однак тільки з боків. Натомість цілком інакше вражіння робить головна фасада. Вона замикає перед очима глядача властиву диспозицію будівлі. Ми взагалі не бачимо що за нею є копула. До

¹⁾ На цю аналогію звернув увагу Др. З. Горнунг — в полеміці з нашим автором. Однак різниці фасад обох церков є такі великі, що ледви чи можна тут прийняти впливи Фішера, в чім ми погоджуємося з нашим автором.

²⁾ На ці проблеми я звернув увагу в своїй студії: *Barockarchitektur Ost-europas mit besonderer Berücksichtigung der Ukraine* з 1929 р.

цього причинюється головню її вертикальна стрункість, яка є одною з головних характеристикних черт архітектури? Фасада складається з чотирьох струнких пілястрів, що спочивають на високих цоколях. Але їх стрункість полягає головню в тому, що бракує властивого горизонтального членення. Горішне профільоване балькування так м'яко притикає до пілястрів та стін, що воно нічим майже не здержує вертикального гону пілястрів. Цей гін переходить в пілястрики аттики і завершується там рококовими ліхтарнями. Ціле мистецьке вражіння фасади полягає отже на цьому нічим не погамованому вертикальному гоні паралельних і нічим межі собою не повязаних пілястрів, на кінцях яких остро завертуються ці тенденції наче запаленими головнями — ліхтарнями. Ілюзію цього вертикалізму підносить ще вузький простір межі фасадою а передньою балюстрадою сходів. Також середуща вісь не позбавлена того вертикалізму. І ту є слабкі горизонтальні тенденції (проломані напр. обома фігурами), а горішна фігура св. Юрія своєю неспокоїною, „полумяною“ силуеткою завершує, як кінець піраміди, цілу фасаду. Ці самі вертикальні тенденції зраджують боки бічних кораблів, — які рівнож видно з переду від фасади.

На цім самім принципі вертикалізму оперті є членення бічних поперечних кораблів і головної бані. Баня позбавлена своєї барокової отяжлості. Вистане кинути оком на баню костела ОО. Домініканів, щоби о тім переко-
нати. Там тяжка гемісфера копули спочивала на круглім тамбурі, — тут в катедрі св. Юра сплосчена мала баня — закрита до того з усіх боків аттиками, вінчає легенько стрункий чотирібічний підбанок. Всі плястичні декорації, як колюміни, відпали, — баня не тяжить — не натискає на підбанок, лиш легко над ним уноситься. До її легкого вражіння причинюються ліхтарні, в яких видзвонюють вертикальні тенденції пілястрів, подібно як у фасаді. Ті завершення вертикальних тенденцій в ліхтарнях надають цілій будові того легкою характеру висублімованості тої перемоги стрункості над отяжілістю, вертикалізму над горизонталізмом в гору, підіймаючогося духа над тяжкою пригнітаючою масою матерії...

А тепер на кінець запитаємо відки взялися ці мистецькі тенденції у Меретина в його найвизначнішій творі — в катедрі св. Юра?

Ці сильні вертикальні тенденції находимо в французькій архітектурі з доби рококо¹⁾, але властивий її розквіт припадає на Німеччину. Вистане порівняти кілька фасад німецьких костелів XVIII ст., щоби о тім переко-
нати, напр. фасади костела в *Vierzehnheiligen* Бальтазара Ноймана або костела в *Diessen*²⁾ (з р. 1732) Івана Михайла Фішера або старий плян костела Францисканів в Варшаві³⁾, щоби зрозуміти, що стрічаємо ту і там ці самі загальні тенденції. Особливо зближені є ці тенденції до костела в *Diessen*, де находимо сплосчені пілястри, хвилясту, вигнуту форму фасади, в горі ліхтарні на середній осі, портал, вікно та нишу.

З сусідніх країв находимо аналогії на Шлезьку в Саксонії і на Литві.

З шлезьких костелів можна навести катедру в *Gnüssau*⁴⁾ (сильний вертикалізм пробивається в середущій частині фасади, але характер цілої будівлі є тяжчий) і костел св. Антона в Бресляві⁵⁾,

¹⁾ Пор. плян церкви *St. Sulpice* в Парижі у *A. Messenier*-а з 1726, в „*Die Kunst des Rokoko von Max Osborn*“, стр. 134.

²⁾ Пор. *Hautmann*, *Geschichte d. kirch. Baukunst* (1550—1780). Taf. 37 (IV).

³⁾ Пор. *Gurlitt*, *Warschauer Bauten*. Taf. 30.

⁴⁾ Пор. фіг. 64 у *Grisebach*-а, *Kunst in Schlesien*.

⁵⁾ Пор. *Patzak*, *Die Jesuitenbauten in Breslau*. Taf. IX. 22.

який нагадує собою дуже сильно провінціональні костели Меретина в Галичині (костел в Наварії, в Годовиці і др.)¹).

Певні загальні, споріднені тенденції находимо також в саксонській архітектурі, наприм. тенденції вертикального членення стін та розбиття субстанціальности через легке стремління до гори в дрезненським Zwinger-i (1711 — 1722) Пепельмана.

Находимо рівнож аналогії в костелах Вильна в легкій архітектурі аттик, так напр. в костелі св. Івана, св. Анни, в Троїцькій Брамі й в других. Сама архітектура Вильна є ще за мало досліджена, щоби можна переводити дальші аналогії, на кожний случай є певні вдаряючі подібности.

Із цих натяків, які треба би ще доповнити основною аналізою, можна прийти до висновку, що барокові тенденції, які находимо в катедрі св. Юра, є заступлені головно в німецькій архітектурі XVIII ст. Факт, що вони находяться на периферіях, отже на Шлезьку та в Саксонії, вказував би на це, що може в цих околицях треба би шукати за джерелами творчости Меретина. Тут також сильніше ділали французькі впливи в противенстві до полуднево-німецьких тяжчих та італійсько-барокових форм.

Витонченість і сублимування форм, які находимо в цих будівлях, полягають рівнож на певних пізноготицьких традиціях, які начебито наново віджили в рококовім одягу.²)

До таких думок запровадила нас книжка Т. Маньковського. Ці скромні доповнення а властиво радше натяки в нічому не міняють дійсної і тривалої вартости цієї студії, яку треба уважати солідним вкладом в дослідну працю над архітектурою Львова.

2. Маємо перед собою короткий монографічний начерк про одного з визначніших українських граверів — Олександра Тарасевича. Його життєпис та творчість, як більшости українських мистців XVII—XVIII ст., є до нині дуже мало знаними. Тому треба повитати кожну нову пробу розвязки цих питань.

Автор розвідки старався розслідити всі дані про творчість нашого гравера, послуговуючись цілою йому доступною дотеперішньою літературою та студіями в варшавських та краківських бібліотеках. Коли отже ходить о певні чисто зовнішні, біографічні дані, то автор з питомою собі пильністю їх дійсно зібрав. Дуже цінною під цим оглядом є проба катальогоування праць гравера, залучена на кінці розвідки. Це все становить деякий вклад в наукові розсліди над О. А. Тарасевичем.

Однак цього роду зовнішньо-біографічне зібрання дат вповні нас не вдоволяє. Ми хотіли би почути — розуміється — на цій основі, яку вибудував автор, про властиву творчість, властиві мистецькі цілі й ідеї нашого гравера. Цікавило би нас його

¹) Подібні мотиви балюстрад і проломаних ліхтарень находимо рівнож часто в шлезькій архітектурі. Пор. ці мотиви в старім ратуші в Liegnitz, Porp, Architektur d. Barock und Rokokos. Fig. 160.

²) Пор. А. Е. Brinckmann, Von Guarino-Guarini bis Balthasar Neumann, 1932. Стр. 17.

відношення до автсбурської школи братів Кіліянів, питання наскільки він від цієї школи зависимий і наскільки приніс він зі собою зі своєї батьківщини щось питоме. Цікава була б для нас дальша мистецька еволюція нашого гравера, його відношення до сучасного західно-європейського та українського мистецтва.

Взагалі мистецька творчість випадає тут досить блідо. Автор не користується також т. з. мистецькою аналізою. В різних случаях мусимо йому у приписуванню авторства вірити на слово. Напр. не є ще переконуючим фактом це, що Олександр Тарасевич є тотожний з Антоном Тарасевичем, чернцем, опісля архимандричим намісником Києво-Печерської Лаври. Переконати в цьому могла б щойно стилева аналіза. Бо напр. межі гравюрами св. Мелетія та Лазаря Барановича з одної сторони а гравюрами Клокоцького або Rosarium з 1672 р. є сильні стилістичні різниці, які ледви, чи дадуться пояснити тільки часовою різницею, про це, розуміється, не можуть рішити лише репродукції а треба би мати перед собою оригінали. Далі не сказано, яке є відношення Олександра Тарасевича до Леонтія Тарасевича?

Ось цілий ряд проблем, що ждуть на своє вирішення. Наступити воно може не лиш методом фактичного зіставлення матеріялу, але першзавсе на основі стилістичної аналізи.

Др. Володимир Залозецький.

Ludwig Ruland. Geh. Regierungsrat, ö. o. Professor der Moral und Pastoral-theologie an der Universität Würzburg, Handbuch der praktischen Seelsorge. II. Band: Die allgemeinen Grundlagen des sittlichen Handelns. Die Ethik des Geschlechtslebens. München 1931, Max Hueber Verlag, 8°, VIII + 416 S. — III. Band: Von den Pflichten des Menschen gegen Gott und gegen sich selbst. Der Mensch und die Kreatur. München 1933. Max Hueber Verlag, 8°, VIII + 448 S.

По першій томі підручника практичного душпастирства, в якому під наг. „Сумежні питання природничих наук і богословії“ автор трактує про пасторальну медицину, видав дальші два томи. В автора спеціальний підхід і свій особливий поділ матеріялу.

В частині: „Загальні основи морального ділання“ — автор розробляє такі справи: Людина, як моральна особовість; Об'єктивна норма моральності (закон природний, позитивний Божий, людський); Суб'єктивна норма моральності (совість, її причина й в чім вона полягає, її діяльність); Наука про обов'язок (суть обов'язку, колізія обов'язків, моральні системи, євангельські ради); Людське ділання, як об'єкт моральності й порушення морального порядку через гріх; Привертання морального порядку в Христі (про св. Тайни). Для орієнтації й пізнання інтересного підходу та оригінального трактування квестії досить навести наголовки деяких розділів. Наприклад, при науці про свобідну волю займається ось такими квестіями: значіння медичної психології для науки про моральність, деякі розположення волі як компоненти рішення волі, моральне хотіння в дітей і в віку дозрівання, старечий вік, вплив різниці полів, вплив природи на напрям морального вибору, нервові забурення й їх вплив на рішення волі, перешкоди між рішенням волі й виконанням цього

рішення, вплив стану нашого тіла (здоровля, вдовolenня) і вплив отруєння на волю. — Сексуальна етика це предмет другої частини в другім томі. В третім томі автор займається обов'язками людини супроти Бога й супроти себе самого. Обов'язки супроти Бога ділить на обов'язки внутрішнього почитання й тут зачисляє богословські чесноти й зовнішнього почитання, опісля надзвичайні акти богопочитання: обіт і присяга, гріхи проти богочитання, обов'язки спільного релігійного життя (церковні заповіді). Обов'язки супроти себе, по виясненні в чому полягає християнська любов себе самого, ділить на обов'язки тілесного життя й обов'язки духового життя (тут бесіда про виховання, образования, працю, власність, честь, розривки). При кінці третього тому окрема частина: Людина й сотворіння. В цій частині підкреслює вагу цієї проблеми в наших часах, означає відношення християнства до сотворіння, ставить напрямні під тим оглядом. Кожен том закінчує проглядний Personen — und Sachregister.

Праця автора це зрілий овоч і збір його довголітної праці й досвіду. Як професор моральної й пасторальної богословії знайшов спосіб до гармонійної синтези тих двох наук у своєму творі. І якраз у тому велика цінність його праці. Він вирівняв своєю самостійною й оригінальною працею прогалину, яка подекуди проявлялася між тими двома дисциплінами, кинув поміст, що їх получив в одну органічну цілість. Без сумніву зв'язок між моральною й пасторальною і їх взаємне відношення ніколи не було квестіоноване, та ніякий автор не дав такої монолітної будови й не перевів такої взаємної компенетації, як проф. Рулянд. Можна мати деякі застереження щодо поділу чи уняття деяких квестій автором, але треба признати, що його праця не є наслідуюванням готових зразків або компіляцією виданих досі підручників, але самостійним творчим переробленням трактованого досіль матеріалу, притягненням нового й притім важного матеріалу з інших наук, так що є цінним вкладом у морально-пасторальну богословію. Автор передусім здобув собі імя в медичних кругах великим знанням медицини і багато учених лікарів оцінили прихильно його працю в фахових журналах, передусім появу першого тому, який якраз займається пасторальною медициною. Саме з тої основи автор вийшов, що є зв'язок дуже тісний між душею й тілом, тому то, коли мова про людські акти, треба багато користати з вислідів наук медичних, а передусім з експериментальної психології й справді повними пригорщами з цих наук користає й то влучно й фахово користає так, що звернув на себе увагу лікарського світу. З цієї причини, що в деяких квестіях треба більше користуватися медичними даними, автор долучив сексуальну етику до тому про людські акти взагалі. — Та не лише медично чи психологічно освітлює автор деякі квестії, але де цього вимагає предмет, дає коротке, ядерне історичне введення. Тому представлення кожного предмету є живе й в деякій мірі вичерпуюче. — Гідне завваження є вміщення науки про св. Тайни зараз по грісі. Гріх ломить моральний порядок; через св. Тайни цей порядок привертається. — Праця визначається ясним, простим стилем, на чім науковість праці, як дехто думав би, нічого не тратить. Саме те треба підкреслити, що хоча автор розправляє і про поважніші та тяжчі питання,

не уживає неясних висловів, але висказується приступно й при-
тім влучно.

Розуміється, що при тій спробі синтези не обійшлося без деяких неточностей. Як це зазначено вище, автор ділить обов'язки чесноти богочитання на внутрішні й зовнішні. Поділ добрий, лише переведення нестійне, бо до обов'язків внутрішнього богочитання зачисляє чесноти богословські, з чим ніяк погодитися не можна, бо що іншого й інший предмет і мотив богословських чеснот і чесноти богочитання. Це хіба треба приписати переоченню, бож відносно цього нема ніякого сумніву.

Те саме повторяється й в тексті. На ст. 83 виглядає, начеб набути чесноту богочитання автор протиставив влитим чеснотам богословським, а на ст. 105 як гріх проти чесноти релігії ставить заперечення віри. Це зі становища богословської прецизности неточне, але оправдати можна тим, що автор бере це практично, де віра обявляється теж актами культу й життя ці справи часто є злучені. Також нестійне твердження, начеб то religio як pars potentialis iustitiae походить від Lugo, бо це є поділ усеї схолястики, почавши від св. Томи. Це відносно заміток. При кінці годиться зазначити, що праця проф. Рулянда попри свої наукові вартости є справді „підручником практичного душпастирства“ й тому користування нею буде помічне не лише душпастиреві в його студіях, але як місце, звідки можна зачерпнути багато матеріялу до проповідей, конференцій для брацтва чи інших релігійних товариств і кружків.

Автор заповідає видання дальших трьох томів. В IV і V будуть обговорені обов'язки супроти ближніх, а в VI важніші питання спеціальної пасторальної після вимог до сучасних потреб приміненого душпастирства.

о. Др. Б. Липський.

Ks. Dr. Kazimierz Kowalski, prof. seminarjum duchownego w Gnieźnie, Filozofja Augusta hr. Cieszkowskiego w świetle zasad filozofji św. Tomasza z Akwinu. Studjum porównawcze. Nakład księgarńi św. Wojciecha, Poznań — Warszawa — Wilno — Lublin 1929. Сторін 246.

Август Цешковський (1814—1894) походив з Великої Польщі, філософ і суспільний діяч, один із представників месіаністичної філософії в Польщі. Він написав „Prolegomena zur Historiosophie“ 1898 р., „Gott und Palingenesie“ 1842 р. і головний твір „Ojczyzna“ по польськи, що його в цілости видав проф. А. Żółkowski (Poznań 1922/1923). Зміст цього твору основно аналізує проф. J. Chrzanowski („Ojczyzna“, Kraków 1916).

Цешковський студював в Німеччині, де підпав під вплив філософії Гегля. Відповідно до діалектичної методи Гегля ділить він історію людства на три періоди. Два з них вже кінчаться а третій, названий періодом Св. Духа, зближається.

В попередних періодах панувало насильство й несправедливість, третій буде часом спокою, що запанує між всіми людьми

й зєдинить їх органічно. Божим оруддям у виповненні цього завдання, на думку філософа, має стати польський нарід (месіанізм). Ця епоха витворить загальну, суспільну й політичну гармонію під управою одної центральної, вселюдської влади, що буде рівночасно загальним трибуналом усіх народів. Кожний народ буде користати зі свобідного самоозначення про себе. Війни в цім періоді устануть.

Цешковський належить до цих польських, месіаністичних філософів, як З. Красінський, Кремер, Лібельт і інші, котрі на підложжі волі, почування і взагалі ірраціональних чинників формували свій погляд на буття та на майбутню долю людства й своєї батьківщини.

О. Ковальський аналізує філософію Цешковського і порівнує її з філософією св. Томи з Аквіну. Першзавсе виказує дві основні помилки, що вкралися до філософії Цешковського і взагалі до модерної філософії від часів Декарта і витворили в ній величезний хаос, а саме в ділянці теорії пізнання: центральне становище людського розуму, та в метафізиці: незнання аналогії буття.

Автор ділить свій твір на три розділи: В першій розділі обговорює основні засади філософії Цешковського у світлі засад філософії св. Томи (1—73 ст). В другім—становище людського розуму в обох філософіях, себто основне епістемольгічне питання (74—154). В третім розділі—основне метафізичне питання про аналогію буття (155—234 стор.).

В першій частині першого розділу о. Ковальський викладає систему Цешковського, а саме його три засадничі тези щодо можливости безоглядного пізнання людського розуму законів розвитку людства, щодо вартости математики для пізнання статичного й динамічного буття та щодо того „що всі тасмниці Думки є доступні для Слова“.

З цих тез випливає, що людина дорогою синтези кількістю й якістю пізнання може не лише пізнати філософічну цілість буття, так під оглядом статичним, як і динамічним, але також висловити свою думку властивим способом. Автор викладає відтак методу Цешковського, що є діалектичною метою Гегля, яка є безоглядним законом розвою думки.

На думку Цешковського вершком людського пізнання є синтетичне пізнання, а результатом тієї методи пізнання є т. зв. синтеза, яку витворює думка і пізнає її як „органічну цілість“. Дорогою, що веде до такого висліду, є не тільки розвиток людської думки, відповідно до діалектичного ритму, але також метода „аналізи й синтези“, котрої первозором є рахунок безконечности Ляйбніца, що містить в собі ріжничковий і інтегральний закуток. На засаді гегльського постулату про єдність ідеального і реального ладу вище подана синтеза є заразом первозором дійсного буття, органічною цілістю. Людський розум спираючися на законі діалектики і аналогії, є спосібний при помочі методи рахунку безконечности пізнати і скопити цілість буття. Підставу для всіх філософічних висновків Цешковського творить людське поняття, подібно як у філософії Гегля.

Відтак автор обговорює метафізику Цешковського, а саме метафізичну синтезу дійсности і абсолютну синтезу вседуха — Бога. В першій частині подає статичне і динамічне поняття духа, засади Космольгії Цешковського і синтезу Обявлення. Філософ не відкидає Обявлення, але розуміє його в значінні проявлення Бога в природі, св. Письмі й історії, а головно в обявленні Христа.

Між тими родами обявлення панує повна гармонія. Св. Письмо, написане з надхнення Св. Духа, є невичерпаюю копальнею правд. Святі Книги можна пояснювати в ріжний спосіб, відповідно до ступня розвитку людства.

В другій частині метафізики Цешковський обговорює погляди про Бога. Він признає існування Бога за очевидну правду, а його пізнання приписує „діалектиці“ і „живо му досвідові“, що є безпосереднім чуттєвим контактом з Богом при помочі чинної інтуїції: На підставі діалектичної методи подає Цешковський три детермінації в божестві, а саме в тезі—як абсолютну Особовість, в антитезі—як абсолютний Дух, а в синтезі як Святий Дух.

Такою самою діалектичною метою поясняє філософ синтезу розвитку дійсного світу з Абсолюту через матеріальність Абсолюту, сотворення світу й предметову палінгенезу та вкінці через Епіфанію абсолютної особовости в Св. Дусі. Такою самою метою поясняє Цешковський практичну синтезу доцільности повороту дійсности до Абсолюту, як остаточної синтези буття. Ціла телеологія Цешковського є побудована на діалектичній законі, що є разом критерієм правди, добра й краси.

Такою метою поясняє теж філософ чинність Божого Провидіння для осягнення абсолютної Божої Гармонії.

В другій частині цього першого розділу автор дає оцінку філософії Цешковського на підставі засад філософії св. Томи з Аквіну. Автор виказує різні внутрішні суперечности у системі філософа, як в науці про діалектичний закон, що є разом абсолютний і зглядний, так в науці про Абсолют, що є разом і свобідний і підчинений діалектичному закону.

Суперечність системи з першими засадами розуму полягає на запереченню онтологічної і абсолютної вартости засади ідентичности і суперечности, як рівнож на незнанню аналогії буття, суті людського пізнання і вартости наукових гіпотез. Все те автор виказує на підставі філософії св. Томи і неосхолястики.

В другім розділі зiставляє автор становище людського розуму у філософії Цешковського і св. Томи з Аквіну.

В системі Цешковського замітна основна антиномія. З одного боку філософ приписує людському розумові абсолютну силу і прикмети абсолютного, божеського пізнання, а з другого ціле Боже життя й пізнання як рівнож цілість розвитку світу й людства замикає в рами людського закону діалектики і у форми сильогізму, значить, у форми виключно людського способу розумування.

В філософичній системі Цешковського підноситься з одного боку центральне становище людського розуму а з другого резигнується з абсолютности вислідів людського пізнання.

Св. Тома здає собі докладно справу з місця, що його займає наш розум в ерархії розумів взагалі. Абсолютним розумом, творчим, всемогучим і суверенно незалежним є лише Божий Розум.

Розуми ангелів партиципують з ідеї Божого Розуму і пізнають предмети своєю істотою через власні ідеї.

Людський розум, будучи сам зі себе потенцією, на трудній дорозі абстракції, судів і розумування, через „experimentum“ і „ars“ доходить в науці до скромних а разом іноді до безоглядно певних понять. Про Богз наш розум має пізнання посереднє й аналогічне а безумовно певне, стверджене Божою обвяою.

Автор символічно представляє людський розум в символі прошака, що, у філософії Цешковського, одягається в неавтентичний королівський стрій, з короткозорими очима, з претенсіями дійсного короля, що буде й кермує цілим світом і вичерпуючо розуміє Бога і дії людства а при тому капітулює перед сильнішим від себе своїм товаришем — перед волею.

У філософії св. Томи розум представлений як прошак зі здоровими очима, що безпосередно глядить на видимий світ а посередно в небо, без претенсії до королівської влади і до управи цілим світом. Він знає свою неміч, піддається Божою Обявленню, але тримається сильно того, що пізнає природним світлом своїх пізнавчих сил.

Це пересадне центральне становище людського розуму є головною помилкою майже всіх, модерних філософичних систем. Логічною конвенцією їх егоцентричних, епістемологічних поглядів є метафізика моністично-пантеїстичного ідеалізму і суб'єктивістичний, психологістичний та прагматич-

ний погляд на світ. Не розуміючи аналогії буття, філософи зрівняли людську природу з Божою і дійшли до жалюгідних суперечностей.

В третьому розділі О. Ковальський обговорює поняття „аналогії“ у філософії Цешковського і св. Томи з Аквіну.

Кожна філософія прямує до найглибшого схоплення буття як такого і до синтетичного та гармонійного погляду на цілість всесвіту і до розв'язання проблеми єдності й чисельності буття.

Ця проблема була вже актуальна в заранні Індійської філософії, грецькі філософи над нею глибоко застановлялися, філософія Отців Церкви зі середніх віків успішно її розв'язувала, новітня філософія старається різними розв'язати її.

Кант розділив всесвіт на два світи, а саме іреноменів і ноуменів і відмовив теоретичному розумові можності получить ті два світи в один синтетичний погляд. Однак прийняв другі пізнавчі джерела гармонійної синтези тих світів, себто волю і естетичне чуття.

Німецькі ідеалісти, шукаючи синтези між думанням а буттям, утотожили їх і пояснили статистику й динаміку цілоти буття діалектичним законом. Діалектика виступає як абсолютна метода пізнання і як абсолютний закон того, що є кінечним і вічним в змісті пізнання.

Цешковський своєю теорією аналогії творить синтетичний характер для своєї філософії. Фундаментом цієї теорії є причиновість, втілення й всюдиприсутність Бога в світі. Аналогія в'яжеться тісно зі законом діалектики і творить єдність різних класів і шаблів дійсності: природи, логічної сфери й духа, не виключаючи таємниць внутрішнього життя абсолютного Духа.

Св. Тома з Аквіну, основоючися на абстракції, досліджує основу онтологічної єдності й чисельності буття і дає підставу до поняття „аналогії буття“, відмінного від поняття цієї аналогії у філософії Цешковського. Ангельський філософ признає чисельність буття та пояснює його можливість і дійсність через причиновість Абсолютного Буття а через аналогію синтезує його гармонійно в логічній єдності, що метафізично узасаднює все, що існує або може існувати.

Томістична метафізика буття дає нам правдиво синтетичний і гармонійний погляд на світ. Тому слушний є зазив автора: „Ite ad Thomam et possidebitis veritatem“ (234 стор.).

о. Др. М. Конрад.

1. *Dr. Adolf Ziegler, Die russische Gottlosenbewegung. Eine authentische Darstellung mit reichem, in Deutschland erstmals veröffentlichtem Bildmaterial. Verlag Jos. Kösel & Friedr. Pustet. München. Стр. 248. 8⁰.*

2. *О. Микола Вергун, Новомодні пророки або біблійні дослідники. Вид. Тов. св. Андрея, ч. 1. Львів 1934. Ст. 103.*

1. Від 1929 р., коли товариство безбожників перетворилося в „Союз воюючих безбожників“, опертий на політичній комуністичній партії, настало в Московії небувале переслідування Церкви й віри. Переслідування є звернене головню проти російської православної Церкви, яка є по думці комуністів найбільшою перешкодою в творенню нового соціального ладу; але рівночасно терплять сильно всякі інші християнські і нехристиянські віроісповідання, як католики, протестанти, сектанти, жиди, Іслам, буддисти і шаманісти. Замикання церков, яке на 46.500 досягнуло число 14.000 (самі безбожники подають 3.500), переміна святинь в безбожницькі клуби, кіна, магазини,

музеї а навіть нищення їх з „комунікаційних зглядів“ (як церкву св. Спаса в Москві), накладання високих податків (на ростівську катедру Рожд. Пр. Д. наложено 1925 р. 70.000 рублів податку), відбирання дзвонів, що нарушують „відпочинок“ робітників, застрашування вірних, осмішування духовенства й масові арешти під замітом протиреволюційної агітації, ось засоби безбожницької боротьби з релігією. Вже в перших роках революції вимордовано 7.000 монахів, 1.500 священників, 32 єпископів, а нині йде переслідування духовенства й віри легально на основі „волі народу“, виявленої на вічах, збірних підписах або денунціяції.

Книжка Ціглера інформує нас докладно про основи большевицького безбожництва, про його організацію, про засоби й методи боротьби та про відповідність і героїство робітництва й селянства, головнож жінок і сучасних духовників. Тут також знайде читач основні большевицькі параграфи щодо віри й програму комуністичної партії й ухвали повзяті на зїздах С(оюзу) В(оюючих) Б(езбожників). Факти описав автор на основі безбожницьких часописів, як „Безбожник“, „Атеїст“, „Безбожник у станка“. Засоби безбожницької боротьби подав за учебником начального комісаря безбожництва Ярославського, характеристику осіб і відносин на основі російських і німецьких авторів, які колибуть писали про релігійні справи в Більшевії. Систематичне уняття безбожництва, ясність представлення, вірність в числах і фактах є найважнішими прикметами цінної книжки, яка замикає період безбожницької п'ятилітки (1929—33).

Автор зробив своєю ґрунтовною працею цінну прислугу всім, що інтересуються сучасним релігійним положенням в червоній державі за Збручем.

2. Американська секта „дослідників св. Письма“ або „байбелників“ стала у нас доволі грізно повоенною появою, що в многих місцях нашої церковної провінції руйнує релігійне й народне життя своїм раціоналізмом, анархізмом та денаціоналізацією. І хочай серед сучасної матеріальної скрути „байбелницька“ агітація дещо притихла ізза браку матеріальної піддержки з Америки, всежтаки курсують між народом численні брошури, видані дослідниками св. Письма за добрих еще часів, як: „Потіха для людей“, „Небо й чистилище“, „Чи є пекло“, „Де є померші“, „Війна чи мир“, „Страшний Суд“, „Міліони людей тепер живючих ніколи не вмруть“, „Чи можна з умершими говорити“, „Світ в заколоті“, „Царство, якого всі бажають“, „День пімсти“, „Другий прихід Христа“, — яким в 1925 р. давав широку рекляму „Новий Час“, а навіть не радянофільська еще тоді „Рада“.

Зосібна ж ширили біблійні дослідники раціоналізм і церковну анархію улесними листками, на котрих містилося 28 закидів, виміренних проти католицької Церкви і Єрархії, проти св. Тайн і обрядів, постів, почитання образів і позаґробового життя.

Відповідь на цих 28 закидів дає брошура о. Миколи Вергуна п. з. „Новомодні пророки“, видана Тов. св. Андрея, де

автор в 40 уступах викладає позитивно правди католицької віри а подекуди збиває докази дослідників розумово, примірами з життя або відверненням аргументу.

Така метода є доцільною лиш у цьому случаю, коли ходить о пересторогу й охорону вірних перед впливами сучасної єреси. Там, де автор силується побити противника, є він за слабкий, його докази є нестислі, цитати св. Письма не докладні, знання науки противника за слабе. В цій книжці проявляється брак уняття в певну систему того, що учать дослідники св. Письма тому, що автор крім дрібних брошур і улетного листка не знає головніших „дослідницьких“ творів, яким є семитомовий „Виклад св. Письма“ Теодора Русселя, або хоч би „Арфа Божя“ Русселевого ученика Рутефорда, де міститься в скороченій формі наука учителя і основника „дослідничої“ секти.

Але й в популярній книжці, якою є безперечно брошура о. Вергуна, не сміють знаходитися такі річеві похибки, як на ст. 42, де автор зробив св. Кипріяна і Августина, віддалених майже 200 літ від себе, учасниками одного африканського собору з 400 р. Справу ребаптизації за Кипріяна й апеляції Апіярія до Риму за часів Августина 419 р. ставить автор на один час.

Дальшою похибкою, яку конечно треба усунути, це недокладність в цитованню св. Письма. Напр. на ст. 47 всі цитати зі Ст. Завіта крім Второзак. 9. 9, де бесіда про 40 дневний піст Мойсея на горі Синай, неправдиві. Ба навіть новозавітні цитати хибно наведені. Нагороди варта цей, хто найде цитат автора (ст. 48): „Хто постить, цей здужає усмирити свої тілесні пристрасти“ не то у I. Кор. 9. 2., але в цілім св. Письмі. А таких похибок є багато не тільки в цитатах св. Письма, але й в інших цитатах. Напр. відомий цитат з Августина: „Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret autoritas“ виглядає у автора: „Я не вірив би в Євангеліє, коли б мене не спонукувала до цього традиція“. Недокладність дат, історичних подій та імен на дневнім порядку. Кирило й Методій виступають у 800 роках (ст. 46), собор халкедонський має „коло“ 600 єпископів (ст. 42), собор лятеранський датується раз роком 1216 (ст. 33), то знова роком 1215 (ст. 62, 65), папа Сергій панує від 687—707 (ст. 77), місто до 701, папа Іван XII завів процесію Божого Тіла в р. 1317 (ст. 68), місто Іван XXII, книжка о. Мельника: „Божя Мати“ видана раз 1930 р. (ст. 70), на іншій місці 1929 (ст. 79) і т. д. Також незнаний є в історії царгородський собор 820 р., який мав висказатися про непомильність папи (ст. 44), по цій простій причині, що тодішній іконоборчий цісар Лев V Вірменський вислав всіх неіконоборчих єпископів на заслання — а Теодор Студит визнає в листі зі заслання первенство римської Церкви а не непомильність папи.

Одним словом таких більших і менших недрукарських а таки авторських похибок дещо забагато — а всі разом обнижують вартість популярної книжки, якою є „Новомодні пророки“.

о. Др. Андрій Ішак.

Всячина — хроніка

(Varia — chronica)

З греко-католицької Богословської Академії у Львові. Літній семестер акад. року 1933/34 скінчився на гр.-кат. Богословській Академії 20 червня б. р. На літній семестер вписаних було 318 слухачів, з цього на Теологічному Виділі — 143 слухачів, на Філософічному — 175. Абсолюторію в сім академ. році одержало 28 слухачів.

Смерть Кардинала Ф. Єрле. 31. III. ц. р. скінчив життя, повне успішної праці для катол. Церкви й науки, 88 літній кардинал Франц Єрле. Уродився в Німеччині 1845 р. Коли мав 16 літ записали його родичі на науку до колеґії Ісусівців. Там виявив він немалий хист до філософії, літератури й особливо історії. Тому негайно по скінченню студій покликали його на посаду учителя. Але Єрле з трудом погоджувався з тісною атмосферою шкільної кляси. Його мрією було посвятитися науці. Обставини так зложилися, що мрія його могла здійснитися.

Молоді літа Єрле — це час т. зв. Kulturkampf-у; переслідування катол. Церкви, а зокрема богословських студій спричинили виїзд магістра філософії Ф. Єрле до Англії. Тут віддався всеціло науковій праці. По скінченню богословських студій і по священнях його наукова праця змагає на силі. Але її розгін і видатність проявилися щойно тоді, коли о. Єрле на візвання Папи Льва XIII став помічником бібліотекаря Ватиканської Бібліотеки. До спілки з Домініканином Деніфле опрацював „Archiv für Literatur u. Geschichte des Mittelalters“. За цим оголосив „Bibliothek für Theologie u. scholastische Philosophie“ і „Geschichte der Bibliothek der römischen Päpste“. Крім цих творів опрацював о. Є. багато монографій і студій, головнo з історії. Всі його праці відзначаються високою науковою вартістю та приносять багато нового матеріялу.

Св. Отець оцінив заслуги і праці о. Є. Він дістав номінацію на префекта Ватикан. Бібліотеки. Нові і відповідальні обовязки сповняв як і досі дуже дбайливо. В цім помагали о. Є. працьовитість, вроджена солідність і любов до книжки. Старання нового префекта довели до цього, що на полицях Ватикан. Бібліотеки нашлися книжки, що звертали увагу цілого вченого світу.

По 19 літах відповідальної служби радий був о. Є. зложити обовязки префекта в молодші руки. Думає, що найвідповіднішим на це місце буде медіолянський бібліотекар А. Ратті. 8 літ пі-

зніше, коли префекта Ватик. Бібліотеки о. Ахіля Ратті вибрали Папою — нововибраний чи з вдячності за колишнє відзначення, чи доцінюючи заслуги, покликав о. Є. до колегії кардиналів. Поза цим належав о. Є. до Конгрегації для Східньої Церкви, до Конгрегації для надзвичайних справ, до Конгрегації для Семинарів і Університетів і до папської комісії для Біблійних Студій. Та першу свою увагу звертав все і в міру сил на Бібліотеку. Обовязки начального бібліотекаря і архиваря сповняв до останніх днів, поки недуга не змогла його. На жаль не підвівся з неї більше цей великий працівник і вчений.

Еміль Дорш †. Дня 17. II. 1934 на кладовищі в Іннсбруку спочив в Ісусівській крипті професор фундаментальної догматики о. Еміль Дорш. Походив він з учительської сімі у Франконії, де уродився в містечку Laub 26. IV. 1867 р. Середні школи скінчив в Würzburg-у, опісля через 3 роки студював право, яке замінив за богословію, вступаючи 1888 р. до новіціату в Каринтії (St. Andrä). Від 1898 р. займає катедру етики в Ісусівській Колегії в Прешбургу, опісля катедру короткого догматичного курсу на університеті в Іннсбруку (1900—5 р), звідки переходить на Грегоріанум до Риму (1905—7), щоби знов вернути до Іннсбруку, де вже безпереривно працює на кафедрі догматики та апольогетики аж до смерті. Сотки слухачів, яких він мав перед своєю катедрою за час 34 літньої діяльності, пригадують собі добре цю невелику, менше ніж середнього росту, стать учителя, слабовитого здоровля, що вже в сороковому році життя посивів над книжкою, відданий в цілості науці. Називали його книжковим молем, бо й в дійсности був ним. Його трьохтомовий підручник фундаментальної догматики; „De religione revelata“, „De Ecclesia Christi“ і „De Inspiratione S. Scripturae“ це один з найобширніших підручників, що обіймає майже 2.000 сторінок і є написаний стисло, глибоко, з узглядненням цілої літератури предмету та з обширними цитатами. Покійник не захоплював слухачів ні палкістю вимови, ні живістю викладу, як напр. старий Гуртер, але мав за це дві прикмети, що потягали всіх: ясність думки і німецьку працьовитість. Ясність думки ішла в нього в парі зі стилістю думання, про що нераз переконувалися ці, що робили ригороза з догматики. „Beim Rigorosum hat er mich ein wenig in die Enge getrieben“ — каже один з його учеників в посмертній згадці про нього, — а слова ці може повторити майже кожний, що видержував двогодинний строгий іспит, який о. Дорш зачинав і кінчив томлячою диспутацією. Тому многи адепти богословських докторатів воліли складати ригороза з догматики на інших університетах, де цей предмет трактовано більш позитивно, ніж спекулятивно. Працьовитість, якою визначався покійник, підривала просто його здоровля. Своєю продуктивністю перевищав він других, бо не вдоволювся тільки апольогетикою але віддавався студіям з історії і психології релігій, а при кінці життя працював також на полі містики. „Zeitschrift f. kath. Theologie“, як також другий орган, що повстав значно пізніше „Zeit-

schrift f. Aszeze u. Mystik“ були стало виповнені його статтями і рецензіями.

З його наукового дорібку належить занотувати три догматично-патристичні монографії: „Der vorireneische Opferbegriff“, „Aphorismen u. Erwägungen“ і „Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt“. З менших розвідок, друкованих в „Z. f. k. Th.“ є гідні уваги: „Die Gottheit Jesu bei Klemens von Rom“ (1902), „Zur Hierarchie des „Hirten“ (1904), „Die Wahrheit der biblischen Geschichte in den Anschauungen der alten christlichen Kirche“ (1905—7), „St. Augustinus und Hieronymus über die Wahrheit der biblischen Geschichte“ (1911). Дві останні розвідки мають свою апольоgetичну вартість проти модерністичних течій, яким улягли деякі біблісти, навіть з Ісусівського табору. З інших ділянок богословської науки замітні є його розвідки з історії релігій: „Der ursprüngliche Gottesbegriff in der Menschheit“ та з містики: „Von der mystischen Beschauung“. Тут не згадуємо його менших праць, як „Aus Augustins exegetischem Werdegang“, „Augustin in seinem brieflichen Verkehr“, „Der hl. Hieronymus“ та численних рецензій, поміщуваних в кожному числі інсбруцького чвертьрічника „Z. f. kath. Th.“.

З наших теологів слухали його викладів або здавали докортат о. А. Іщак, о. Й. Сліпий, о. Кл. Шептицький і др.

Міжнародний Конгрес Томістичної Фільософії. В днях від 28—30 серпня б. р. відбудеться у Познані Томістичний Конгрес, присвячений моральним та суспільним питанням під нинішню хвилину.

Із замітніших докладів на цьому Конгресі слід підчеркнути ось такі: *О. Гарізу — Лябранж*, *Le sens du mystère chez St. Thomas et le clair — obscur intellectuels*. *О. Сібек*, Ч. І., Реінкарнація та її моральні вислідні у світлі фільософії. *О. Е. Де Рооу*, *L'Economie actuelle: son origine, son avenir*. *О. К. Міхальський*, Ч. І., Томізм у відношенні до сучасної фільософії (інавгураційний виклад). *О. Хроманський*, Ч. І., Поворот до основних ідей томістичної етики, як вихід із сучасного суспільного переселення, та багато інших.

В цьому зїзді заповіли свою участь визначні представники католицької науки із замітніших научних центрів Європи, як з кат. університетів Риму, Медіоляну, Лювену, Парижа та осередків томізму Німеччини, Чехословаччини, Польщі та інших. На конгрес під протекторатом Емін. Кардинала Гльонда, мають прибути між іншими генерал ОО. Ісусівців — о. Вол. Ледуховський і генерал ОО. Домініканів — о. Жіле.

Книжки й часописи

(I Libri et II ephemerides)

I

Велика історія України. Львів 1934. Видання І. Тиктора. Зшиток ч. 1. Ст. 48. 8°.

Лютий 1934. Ч. 2. Ст. 49—96. 8°.

Березень 1934. Ч. 3. Ст. 97—144. 8°.

Квітень 1934. Ч. 4. Ст. 145—192. 8°.

Травень 1934. Ч. 5. Ст. 193—240. 8°.

Звідомлення за шк. роки 1921/22—1930/31 і за шк. рік 1931/32. Державна гімназія з українською мовою навчання у Львові. Львів 1932. Накладом Батьківського Комітету. Ст. 85 + 14. 8°.

Звідомлення за шкільний рік 1932/33. Державна гімназія з українською мовою навчання у Львові. Львів 1933. Накладом Батьківського Комітету. Ст. 67. 8°.

Звіт з діяльності Товариства й Музею „Бойківщина“ в Самборі за час від 24. IX. 1932 до 5. XII. Самбір 1933. Накладом Т-ва „Бойківщина“. Ст. 6. 8°.

Календар на 1934 рік „Для всіх“. Львів 1933. Накладом І. Тиктора. Ст. 160. 8°.

Возняк Михайло: **Хтож автор т. зв. Літопису Самовидця.** Львів 1933. Записки Н. Т. Ш. Праці філологічної секції. Накладом Наукового Товариства ім. Шевченка. Ст. 81. 8°.

Гординський Ярослав: **Сучасне франкознавство (1916—1932).** Львів 1933. Записки Н. Т. Ш. Праці філологічної секції. Накладом Товариства. Ст. 83—97. 8°.

о. Дороцький Михайло: **Радуйся Благодатная.** Католицькі читання. Річник І. Ч. 2. Перемишль 1933. Накладом Товариства „Епархіяльна Поміч“ в Перемишлі, секція VI. Ст. 16. 16°.

Дорошенко Д.: **Євген Чикаленко (1861—1929).** Прага 1934. Видання Фонду імени Є. Чикаленка при У. А. К. Ст. 100. 8°.

Кудрик Борис: **Псалом 112: Хвалить діти Господа.** Мотет на мужеський хор. Львів 1934. Накладом гр. кат. Духовної Академії у Львові. Ст. 8. 8°.

Куніцький Модест: **Московська масонерія й дорадники греко-католицької гієрархії.** Варшава 1934. Власним накладом. Ст. 19. 12°.

Левіцький В.: **Чудо св. Николая.** Драматична картина на 3 дії, після апокрифів. Львів 1933. Накладом Видавництва „Русалка“. Книгозбірня Школярика Ч. 7. Ст. 30. 16°.

Нярадї Діонисій, Др. Епископ: Устрій Христової Церкви (Єрархія) Жовква 1933. Видавництво Чина св. Василя В. в Жовкві. Книжка 169. Відбитка з Календаря „Місіонаря“ на 1934 рік. Ст. 14. 12⁰.

Огієнко Іван: Сборникъ Милетичъ. Вербська Євангелія 1560р. Софія 1933. Издание на Македонския Наученъ Институтъ. Ст. 208—241. 4⁰

Пастернак Ярослав: Перша бронзова доба в світлі нових розкопок. Нові археологічні набутки музею Н. Т. Ш. у Львові (1929—1932). Записки Н. Т. Ш. Праці історично-філософської секції. Львів 1933. Накладом Товариства. Ст. 63—130. 8⁰.

Яковлів Андрій: Московські проекти договорних пунктів з гетьманом І. Виговським. Львів 1933. Записки Н. Т. Ш. Праці історично-філософської секції. Накладом Товариства. Ст. 117—163. 8⁰.

Acta et commentationes Universitatis Tartuensis (Dorpatensis). B. Humaniora XXX. Tartu 1933. Ст. 273. 8⁰.

Acta VI. Conventus Velehradensis anno MCMXXXII. Olomucii 1933. Ст. 344. 8⁰.

Encyklika Papieža Leona XIII. Providentissimus Deus. O studjach biblijnych 1893—1933. Kraków 1934. Wydawnictwo Koła Bibliistów U. U. J. Ст. 55. 12⁰.

Der grosse Herder. Freiburg im Breisgau 1934, Siebter Band. Konservativ bis Maschinist. Herder Co. Verlagsbuchhandlung. Ст. 1694. 8⁰.

Achter Band. Maschona bis Osma. Ст. 1694. 8⁰.

Dernière Retraite du R. P. de Ravnian donnée aux religieuses carmelites pendant le mois de nevenbre 1857. Paris-VI. 1933. P. Téqui, Libraire-Editeur. Ст. 268. 12⁰.

L'Immaculée Vierge Mère de Dieu. Paris. 8⁰ 1933. Maison de la Bonne Presse. Ст. 223. 12⁰.

La divine liturgie. Méditée par Gogol. A may s/Meuse 1934. Ст. 53. 4⁰.

Liber Samuelis. Biblia Hebraica. Stuttgart 1933. Editio R. Kittels. Priv. Württ. Bibelanstalt. Ст. 97. 8⁰.

Missel liturgique des enfants. Paris 1933. Maison de la Bonne Presse. Ст. 126. 12⁰

Nabożeństwo do św. Judy Tadeusza. Kielce 1932. Nakładem SS. Służebnic N. Serca Jezusow. Wydanie drugie. Ст. 29. 16⁰.

Ordo divini officii recitandi sacrique peragendi iuxta Kalendarium Universalis Ecclesiae pro Anno Domini 1933. Romæ 1934. Ст. 159. 16⁰.

Pamięci Oswalda Balzera. Przemówienia na uroczystej akademji. Lwów 1934. Nakładem Towarzystwa Naukowego. Ст. 65. 8⁰.

Spinoza, nel terzo centenario della morte. Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Serie prima: Scienze filosofiche. Supplemento al volume XXV della „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica“. Milano 1934. Società Editrice „Vita e Pensiero“. Ст. 210. 8⁰.

Un Saint pour chaque jour du mois. Septembre. Paris-8⁰. 1933. Maison de la Bonne Presse. Ст. 240. 12⁰.

Octobre. Paris-8⁰. 1933. Maison de la Bonne Presse. Ст. 248. 12⁰.

Novembre. Paris-8⁰. 1933. Maison de la Bonne Presse. Ст. 240. 12⁰.

Décembre. Paris-8⁰. 1933. Maison de la Bonne Presse. Ст. 248. 12⁰.

*) Книжки й часописи зазначені зізвдкою є некатол. теол. видання.

Barret L.: Manuel d'Adoration du Très Saint Sacrement. Paris-VI. 1929. P. Téqui, Libraire-Éditeur. Ст. 228. 16^o.

Baumgärtel Friedrich: Der Hiobdialog. Aufriss und Deutung. Beiträge zur Wissenschaft vom Altem und Neuen Testament. Folge IV. H. 9. Stuttgart 1933. W. Kohlhammer-Verlag. Ст. 201. 8^o.

Bouloux G.: Les Aveux de J.-J. Rousseau sur des questions capitales de l'heure présente. Paris-VI. 1934. Collection: Vérité. P. Téqui, Libraire-Éditeur. Ст. 69. 12^o.

Brenon A., Abbe: Mois de Marie. Paris-8^o. 1933. Maison de la Bonne Presse. Ст. 190. 12^o.

Browe Petrus: Textus antiqui de Festo Corporis Christi. Münster. 1934. Opuscula et textus. Series liturgica. Ст. 56. 12^o.

De Casalès M. l'Abbé: La Douleureuse Passion de N.-S. Jesus-Christ Paris-VI^o. 1934. P. Téqui, Libraire Éditeur. Ст. 376. 12^o.

Cieszyński Nikodem Ludomir: Roczniki Katolickie na Rok Pański 1934. Poznań 1934. Tom XII. Nakładem autora. Ст. 508. 12^o.

Duplessy Chanoine E.: Cours de Religion en forme de petits prênes. Paris-VI. 1932. P. Téqui, Libraire-Éditeur. Ст. 485. 16^o.

Duplessé Chanoine Eug.: La Bataille de Lourdes (1858—1933). Paris-VI. 1933. P. Téqui, Libraire-Éditeur. Ст. 216. 12^o.

Duplèsse Eugène: La Morale Catholique. Exposé de la Religion. Paris-8^o. 1933. Maison de la Bonne Presse. Ст. 569. 12^o.

Duverne René: La Tête déformée. Paris-VI. 1934. Collection: Vérité, P. Téqui, Libraire Éditeur. Ст. 65. 12^o.

C. d' Eschevannes: Pasteur. Sa vie, sa foi, son oeuvre 1822—1895. Paris-VI^o. 1934. P. Téqui, Éditeur. Ст. 234. 12^o.

Fekkes Carl Dr.: Das Mysterium der heiligen Kirche. Paderborn 1934. Verlag F. Schönningh. Ст. 222. 8^o.

Felix R. P.: La Destinée. Paris-VI. 1933. P. Téqui, Libraire-Éditeur. Ст. 334. 12^o.

Gibbons Cardinal: La Foi de nos Pères. Paris-VI^o. 1934. V. Édition. P. Téqui, Libraire-Éditeur. Ст. 474. 12^o.

Le Gouvello Hippolyte: Armelle Nicolas dite la Bonne Armelle (1606—1671). Paris-VI. 1934. P. Téqui, Libraire-Éditeur. Ст. 366. 12^o.

Hi. Ł.: Głód na Ukrainie i jego przyczyny. Warszawa 1934. Nakładem Ukraińskiego Emigracyjnego Komitetu Pomocy Głodnej Ukrainie. Ст. 28. 12^o.

Joannes G.: Deux Ames vers les cimes. (Histoire vécue). Paris-VI. 1934. P. Téqui, Libraire-Éditeur. Ст. 227. 12^o.

Quasten Joannes: Expositio antiquae liturgiae gallicanae Germano Parisiensi ascripta. Monasterii 1934. Opuscula et textus. Series liturgica. Fasc. III. Typis Aschendorff. Ст. 31. 16^o.

Lercher Ludovicus: Institutiones theologiae dogmaticae. Vol. I. De vera religione, de Ecclesia Christi, de traditione et Scriptura. Oeniponte 1934. Typis Fel. Rauch. Ст. 658. 12^o.

Leturia Petrus: Quenam Dr. Ludovicus von Pastor in Historiam supresslonis Societatis Iesu conscribendam de penu suo protulerit. Roma 1934. Archivum Historicum Societatis Iesu. Ст. 187—190. 8^o.



Maier F. Wilh. Dr.: **Israel in der Heilsgeschichte nach Röm. 9—11.** Münster i. W. 1929. Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung. Ст. 157. 8^o.

Masnovo Amato: **Da Guglielmo D'Auvergne a San Tommaso D'Aquino.** Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Serie prima: Scienze filosofiche. Vol. XXII. Società Editrice „Vita e Pensiero“. Ст. 203. 8^o.

Mathieu H.: **Quel est le but de la vie?** Paris-8. 1933. Maison de la Bonne Presse. Ст. 118. 12^o.

Millot Mgr.: **Plans de Sermons de circonstances.** Paris-VI^o. 1934. P. Téqui, Libraire-Éditeur. Ст. 284. 12^o.

Monléon D.: **Le Christ-Roi.** Paris-VI^o. 1933. Collection du Christ-Roi, v. 4e. P. Téqui, Libraire-Éditeur. Ст. 125. 12^o.

Montieur Edward: **Le Dimanche du Soldat.** Paris 1934. Collection „Je Sème“. P. Téqui, Éditeur. Ст. 135. 12^o.

Mut D. W.: **Św. Teresa od Dieciątka Jezus.** Jarosław 1933. Nakład i przekład St. Szpetnara. Ст. 170. 16^o.

Olgianti Francesco: **Cartesio.** Milano 1934. Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Serie prima: Scienze filosofiche. Vol. XX. Società Editrice „Vita e Pensiero“. Ст. 329. 8^o.

Petitalot R. P.: **Un Mois de Marie sur la Vie de la Très Sainte Vierge.** Paris-VI. 1934. P. Téqui, Libraire-Éditeur. Ст. 232. 12^o.

Raimund J.: **Jesuis la Voie.** Meditations Théologiques. Paris-VI 1934. P. Téqui, Libraire-Éditeur. Ст. 309. 12^o.

Remy Abbé: **Voyage dans les merveilles de l'espace.** Paris-VI. 1934. P. Téqui, Libraire-Éditeur. Ст. 76. 12^o.

Retté Adolphe: **Hu Pays de Lys noirs.** Paris-VI. 1934. 3e édition. P. Téqui, Libraire-Éditeur. Ст. 316. 12^o.

Saint-Quay Pierre: **Vivre, ou se laisser vivre?** Paris-VI. 1933. P. Téqui, Libraire-Éditeur. Ст. 326. 12^o.

Szpetnar Stanislaw: **Nabożeństwo do czternastu Świętych Wspomożycieli.** Kraków 1932. Nakładem autora. Ст. 47. 16^o.

Tonna-Barthet R. P.: **Les Évangiles commentés d'après les exégètes, anciens et modernes.** T. II. Saint Luc — Saint Jean. Paris-8^o. 1933. Maison de la Bonne Presse. Ст. 369. 12^o.

Thomard A. F.: **Saint Thomas d'Aquin.** Paris-8. 1933. Maison de la Bonne Presse. Ст. 136. 12^o.

Vidal J.-M. Mgr.: **A. Moscou.** Paris-8. 1933. Maison de la Bonne Presse. Ст. 239. 12^o.

II.

***Благовѣсть.** Paris-XIII (Avenue de la Soeur-Rosalie 10).

1933. № 10. La culture russe avant la révolution de 1917. Познаніє католической истины-необходимый факторъ христіаскаго единства. *Белень-Сусалина* Изъ личныхъ воспоминаній. *Г. Беннигсенъ:* Библия и современная археологія. *Кн. Д. Голицынъ:* Почему я сталъ католикомъ. Хроника і т. д.

*) Книжки й часописи зазначені зізвѣдкою є некатол. теол. видання.

Дзвони. Львів (Японська 7).

1934. ч. 3. *С. Шелухин*: Про конечну потребу нових пояснень „Кобзаря“. *Г. Ферефо*: Повінь диктатур. *Р. А. Міллікен*: Наука й релігія. Хроніка і т. д.

1934. ч. 4. *В. Пачовський*: Моя сповідь. *М. Демкоич-Добрянський*: Найбільший поет сучасности. *В. Залозецький*: В боротьбі за світогляд. *Др. М. Струтинська*: Чужі і свої про „Богословію“ та її видання. Хроніка. Рецензії і т. д.

Добрий Пастир. Станиславів (Липова 11).

1933. ч. 4. о. *Т. Галушчинський, ЧСВВ.*: „Мудрці зі сходу“. *В. В.*: Догма і культ Непорочного Зачаття Пр. Діви Марії в історичному освітленні. о. *Др. Василь Кушнір*: Моральний і господарський чинник в суспільному питанню. На вибрані теми і т. д.

1934. ч. 1. *В. Д.*: Сучасний стан російського православ'я. Нагірна проповідь Ісуса Христа після св. євангелія Луки. о. *С. Ядловський*: Нарід і держава в світлі католицької соціології. о. *Т. Галушчинський, ЧСВВ.*: Найдення найстарших грецьких рукописів св. Письма. *О. Б.*: Сакральний характер проповіді. о. *К. Г.*: На новий шлях навчання релігії в школі. *О. Дуб*: Слово Боже в устах проповідника. Душпастирські питання й випадки і т. д.

Душпастирсь. Ужгородъ. (Епархіяльна Касса).

1934. ч. 1—2. *Д. Поповичъ*: Папа Пій XI і свѣтъ. Практична наука предъ сповѣдею и въ сповѣди. *Илтицкий*: Дальша судьба „Душпастирсь“-я. Отъ Епископа Мукачевского і т. д.

***Духовна Стража. Кральєвина. Југославија.**

1933. Број 4. *Еп. Иларион*: О Светом Писму. *С. Т.*: Старозаветни монастири. *Л. Миркович*: Кратка поука. *Архимандрит Стефан*: О обнови монастирског і монашког живота. *Мафија Илић-Аганова*: Монастир Хопово и његова сколина. *Игуман Натанаил*: Монашки живот на Далеком истоку. *Митрофан Бан*. Из старих записника манастира Боѳана. Из монашки њелије. Белешке і т. д.

За Соборність. Луцьк (Голувки 8).

1934. ч. 8. Відновлення самостійної Волинської єпископської кафедри *Самовидець*: Сторінка минулого. *М Кобрин*: Наша церковна вимова в кінці 18 століття. *І. Власовський*: Шевченко в релігійнім світлі. Матеріяли до історії українського церковного руху.

Життя і Право. Львів (Ринок 43).

1933. ч. 4. Український Правничий Зїзд. *Др. Ж. Гельб*: Недоліток як предмет карної оборони. *М. Вишницький*: Права української мови в нотаріаті. *Ми-вич*: Про завіщення процесового поступовання. Провідні засади нашої діяльности. *Л. Г.*: З адвокатського життя. З бібліографії і т. д.

1934. ч. 1. *Проф. Др. Ст. Дністрянський*: Звіт з У. П. З. у Празі. *Я. Левицький*: Нотарійний примус. *Др. Л. Ганкевич*: У важкій службі: В справі урядової мови коморників і т. д.

Літопис Бойківщини. Самбір (Тиха 1).

1933. ч. 1. *Др. В. Кобільник*: З археологічних дослідів на Бойківщині за рік 1931 і 1932. *О. Ляшецька*: Дещо про бойківські вишивки. *Др. М. Скорич*: Як записувати відомости про бойківські писанки. *І. Филитчак*: Спомини: про великого Бойка, Івана Франка. Miscellanea і т. д.

Нива. Львів (Коперника 36).

1933. ч. 12. *Іван Мацієвич*: На честь Марії. *В. Лев*: Омелян Огоновський. о. *Др. Г. Костельник*: Найновіша „вчена“ версія про Христове воскресення. *Х.*: Ювілейні торжества львівської Духовної Семінарії. *В. О. Бережанський*: Управлення нешлюбних дітей. о. *Юл. Дзерович*: Вісти з наших установ „Влачна допомога“. Всячина і т. д.

1934. ч. 1. *Редакція*: Активний рік. *о. Вас. Пришляк*: Сучасне проповідництво. *о. Гр. Микитюк*: Будуймо священнічі домівки по повітах. *о. Мих. Мосора*: Священнича санаторія „Зелемін“ в Гребенові. *о. прот. П. Табінський*: Одна віра. На порозі діяльності КАУМ. *о. Волод. Кармазин*: Про потребу ексорти по сільських школах. *о. М. К.*: Кілька думок про ріжницю при звершуванню обрядів. Всячина і т. д.

1934. ч. 2. По Загальних Зборах. *о. прот. П. Табінський*: Одна віра. *о. Вас. Пришляк*: Сучасне проповідництво. *о. Й. Я.*: Ми винні. Як зарадити? *о. Омелян Квіт*: Як помогти священикам у навчанню релігії. *о. А. Лошиній*: Значіння зимних мясниць в науці церковного уставу. *о. М. Д.*: „Конкордія“ чи новий „Codex Iuris Canonici“. *о. Др. Г. Костельник*: Завваги до катехизму. *о. Осип Годунько*: Другий Загальний Збір Товариства св. Андрея. Всячина.

Analecta Bollandiana. Bruxelles (Société des Bollandistes 24).

1934. Fasc. I—II. *M. Coens*: La Vie de Christian de l'Aumône. *P. Peeters* Les Khazars dans la Passion de S. Abo Tiflis. *B. de Gaiffier*: Les sources de la „Topographia Sanctorum“ publiée par Maurolycus. *H. Delahaye*: Stoudion-Stoudios. Bulletin des publications hagiographiques, etc.

Angelicum. Roma (Salita del Grillo 1).

1934. Fasc. 1. *Simonin H.*: Sanctus Irenaeus Lugdunensis Theologus. *Maltha A.*: De processione Verbi divini. *Eschmann I.*: De societate in genere. *Zarb S.*: Chronologia operum Sancti Augustini. Recensiones librorum, etc.

Antike und Christentum. Münster in W.

1934. H. 3. Zur Symbolik des altchristlichen Taufhauses. „Sacramentum infantidii.“ Echo aus Antike und Christentum.

Apollinaris. Roma (Piazza S. Apollinare, 49).

1933. Num. 3. Litterae E-mi Card. Bicleli. Acta Apostolicae Sedis. Edicta civilia de re ecclesiastica. *Perugini*: Inter S. Sedem et Badensem Rempublicam Sollemnis Conventio. *Coussa*: Nova Archidioecesis de Transjordaniam pro ritu graecomelchitico. *Roberti*: An censura latae sententiae per praeceptum constituta sit reservata. Consultationes. Recensiones librorum, etc.

Ateneum Kapłańskie. Włocławek (Seminarium Duchowne).

1934. Z. 1. *Ks. Dr. J. Pastuszka*: Irracjonalizm w najnowszej filozofji. *Ks. Dr. W. Granat*: Podstawy dogmatyczne Akcji Katolickiej. *Ks. S. Wyszyński*: Kultura bolszewicka a inteligencja polska. Sprawy pasterskie i religijno-społeczne, etc.

1934. Z. 2. *Ks. Dr. Bronisław Gładysz*: Łacińskie sekwencje mszalne z polskich źródeł średniowiecznych. *Ks. Dr. J. Pastuszka*: Irracjonalizm w najnowszej filozofji. *Ks. S. Wyszyński*: Kultura bolszewizmu a inteligencja polska. *Ks. Dr. A. Roszkowski*: Ustawa o ubezpieczeniach w oświeceniu katolicko-społecznym. Sprawy pasterskie i religijno-społeczne, etc.

1934. Z. 3. *Ks. Dr. J. Pastuszka*: Filozofja czynu. *Ks. Dr. K. Kowalski*: Współczesne odrodzenie metafizyki a tomizm. *Ks. Dr. I. Grabowski*: Adwokatura w ustawodawstwie kościelnym. *Ks. Dr. I. Roszkowski*: Ustawa o ubezpieczeniach w oświeceniu katolicko-społecznym. Sprawy pasterkie i religijno-społeczne, etc.

Benediktinische Monatschrift. Hohenzollern.

1934. H. 1—2. *D. Zähringer*: Lebensgestaltung. *A. Schmitt*: Katholischer Optimismus. *Ch. Baur*: Auf Patmos. *H. Keller*: Kirche als Kultgemeinschaft. *Dr. E. Peterson*: Himmlische und irdische Liturgie. *P. Feger*: Christliche Volkskultur. *P. Glogger*: Monastischer Lenz-monastischer Sommer. *P. Rupprecht*: Dienende Ehrfurcht. Kleine Beiträge und Hinweise, etc.

Bogoslovska Smotra. Zagreb.

1934. Broj. 1. *Dr. A. Spitelak*: Strossmayerova okružnica uoči vaticanskog sabora. *Dr. Vj. Wagner*: Povijest katoličke crkve u Srbiji u 19. vijeku. *Dr. N. Zuvic*: Otkrivenje sv. Ivana i apokrifi. Prikazi, izvještaji, biljeske, etc.

Bogoslovni Vestnik. Ljubjana.

1933. Zv. IV. *Odor*: O časti in dobrem imenu v kanonskem pravu. *Grivec*: De ss. Cyrilli et Methodii ad Photium relatione. *Zaplotnik*: Jurij Gostenčnik, misionar v Ameriki. *Odor*: Nova kodifikacija zakonskega prava v srbski pravoslavni cerkvi. *F. U.*: Odloki sv. stolice. Slovstvo, etc.

1934. Zv. I. *Dr. F. Grivec*: O teologiji A. S. Homjakova. *Lukman*: Doslej neopažen spomin krstnega obreda pri Tertulianu. *Turk*: Imenovanje Hrena za kanonika leta 1588. *Ehrlich*: Magija primitivnih narodov. Praktični del. Slovstvo, etc.

Bulletin de Littérature Ecclésiastique. Toulouse (Rue de la Fonderie 31).

1934. № 1—2. *Jean-Joseph Maydiou*: La Procession du Logos d'après le Commentaire d'Origène sur l'Évangile de saint Jean. *F. Cavallera*: Aux Origines de la Société des Missions étrangères: L'Asie de Paris. Chronique de Philosophie, etc.

Collectanea Mechliniensia. Mechelen (Steenweg, 102).

1934. Fasc. I. *V. Sempels*: Het Antwerpsch Seminarie. *A. Croegaert*: Conferentiae Theologicae. Notae ac Miscellanea, etc.

1934. Fasc. II. *L. Le Clercq*: L'imprimerie hanicquienne à Malines. *J. Laenen*: Over Gast-en Ziekenhuizen ten onzent vóór 1559. Conferentiae Theologicae. Notae ac Miscellanea, etc.

Collectanea Theologica. Lwów (Zygmuntowska 4).

1934. Z. 3—4. *Ks. Długosz Teofil*: Biskupia visitatio liminum. *Ks. Władysław Spikowski*: Polemika św. ireneusza z gnostykami. Recenzje.

S. Congregazione Orientale. Codificazione Canonica Orientale. Fonti. Roma.

1933. Fasc. IX. Disciplina Generale Antica.

1933. Fasc. X. Disciplina Bizantina. Rumeni. Testi di diritto particolare dei Rumeni.

Divus Thomas. Piacenza.

1933. N. 6. *J. Keuppens*: De dignitate Matris Dei in ordine ad meritum. *E. Schilts*: Individuum vagum. *E. Neveut C. M.*: In articulum A. Van Hove „De motione divina“ animadversiones. *M. Fatta*: La qualità nel mondo inorganico. Operum iudicium, etc.

1934. N. 1—2. *P. Castagnoli*: L'Opuscolo „De forma absolutionis“ di San Tommaso d'Aquino. *E. Schilts*: Individuum vagum. *A. Rossi*: De Gnoseologia a Jos. Zamboni prolata. *B. Baur*: Non potest aliter corpus Christi incipere esse de novo in hoc sacramento (Eucharistiae), nisi per conversionem substantiae panis in ipsum. *P. Castagnoli*: La vita e gli scritti di Sant'Alberto Magno. Operum iudicium, etc.

Echos d'Orient. Paris VIII (Rue Bayard 5).

1933. Nr. 172. *V. Laurent*: Le Synodicon de Sybrite et les métropolités de Crète aux X^e—XIII^e siècles. *E. Stéphanou*: Jean Italos. *R. Janin*: Les monastères nationaux et provinciaux à Byzance. *V. Grumel*: Qui fut l'envoyé de Photius auprès de Jean VIII? *G. Rouillard*: Note prosopographique. *M. Jugie*: Phlarète Drozdov, métropolitte de Moscou. *J. Deslandes*: Les sources canoniques du droit oriental. Bibliographie, etc.

*) **Elpis.** Warszawa (Zygmuntowska 13).

1933. Z. 2. *Metropolita Djonizy*: Archeologja Chrześcijańska. *И Арсеньевъ*: Античный миръ и раннее христианство. *М. Зызыкинъ*: Философія власти въ свѣтъ христианской социологии. *В. Біднов*: К. В. Харлампович. *W. Bідnow*: Preośw. Episkop W. Bohdaszewski. Bibliografja, etc.

Ephemerides Liturgicae. Roma (Via Pompeo Magno 21).

1934. Nr. 1. *P. de Puntet O. S. B.*: Le Sacramentaire Romain de Gellone. *J. M. Hanssens, S. J.*: Le texte du „Liber officialis“ d'Amalraire. *A. Raes, S. J.*: Le consentement matrimonial dans les rites orientaux. Documenta et praxis liturgica, etc.

Estudios Eclesiasticos. Madrid.

1933. Fasc. 3. *P. Monreal*: La pasioon y muerte de Jesus la liturgia mozarábica. *J. Mados*: El amor e Jesucristo en la iglesia de los mártires. *E. Segarra*: Algunas observaciones sobre los principales textos de Nuestro Señor Mat. XVI, 28. *L. Murillo*: La resurreccion del Señor. *B. Llorca*: Sobre el espíritu de los alumnos, Francisca Hernández y Fr. Brancisco Ortiz, O. F. M. Notas y textos, etc.

Estudis Franciscans. Barcelona-Sarrià.

1933. Fasc. III—IV. *P. Basilii de de Rubi*: En l'ary jubilar de la Redempcio. *Jean Rivière*: La doctrine de Scot sur la Redemption devant l'histoire et la theologie. *P. Th. Villanova a Zeitl*: Jesus Redemptor in ore prophetarum. Notes i documents. Revista de revistas, etc.

Franziskanische Studien. Münster i W.

1933. H. 4. *P. Ludger O. F. M.*: Studien zur Franziskanertheologie an den Universitäten Leipzig und Erfurt. *Dr. Fanny Imle*: Die Gabe der Weisheit. *Franz Kessler*: Das Grabmal Ferdinands von Fürstenberg in der Franziskanerkirche zu Paderborn. *Joseph a Leonissa O. M. Cap.*: St. Bonaventura zur unbefleckten Empfängnis Marias. *P. Aidan Racht O. M. Cap.*: Neuere und neueste Literatur zur Geschichte des Kapuzinerordens.

Gregorianum. Roma (Piazza della Pilotta).

1933. Fasc. 4. *De Aidana J.*: El Simbolo „Clemens Trinitas“. *Brugger W.*: De Sebastiano Basso Occasionalismo praeludente. *Pelster F.*: Die Questionen des Alexander von Hales. *Ledit J.*: Les Legendes Slaves des S. S. Cyrille et Methode. *Van Laak H.*: Disceptationes quedam circa „Controversias“ S. R. Bellarmini. *Vitti A.*: Theologia biblica: l'ecclesiologia. Recensiones, etc.

Irenikon. D'A m a y - S u r - M e u s e (Belgique).

1933. № 5—6. *P. J. Congar*: Ordre et jurisdiction dans l'Eglise. *Hier Pierre*: Notes d'ecclésiologie orthodoxe. *D. M. Schwarz*: Chronique religieuse roumaine. *Ch. Pfleger*: Notes et documents: Le Christ vu à la lumière de l'Orient et de l'Occident. Bibliographie, etc.

1934. № 1—2. *Dr. A. Baumstark*: Liturgie comparée. *D. Lialine*: Orthodoxie et Oecuménisme. *D. Lialine*: Chronique religieuse russe. Notes et documents, etc.

Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven. Breslau (Verlag Priebatsch's Buchhandlung).

1933. H. 3. *O. Auhagen*: Die Bilanz des ersten Fünfjahrplanes der Sovetwirtschaft. *Victor Seidel*: Die deutsche Besiedlung Schlesiens im Mittelalter als Teil des deutschen Ostzuges. *Igor Smolitsch*: Ivan Vasil'evič Kireevskij. Leben und Weltanschauung. 1806 bis 1856. Miscellen, etc.

Les Questions Liturgiques et Paroissiales L o u v a i n (Abbaye du Mont César).

1933. N. 6. *Dr. I. Pinsk*: La venue du Seigneur dans la liturgie de Noël. *D. B. Capelle*: La préface de Noël. *D. U. Serès*: Le Pain bénit Notes et documents, etc.

Kwartalnik Historyczny. L w ó w (Marszałkowska).

1933. Z. 1. T. I—II. *F. Bujak*: Kilka uwag w sprawie dalszego rozwoju Polskiego Towarzystwa Historycznego. *F. Papée*: Zagadnienie Olbrachtowej wyprawy z r. 1497. *J. Willaume*: Misja polityczna Morskiego. *P. Katwa*: Przywilej fundacyjny W. Jagiełły dla kapituły chełmskiej z r. 1429. *Ł. Charewiczowa*: Stanowisko kobiet polskich w popularyzatorskiej i naukowej pracy historycznej. Kronika naukowa, etc.

Nouvelle Revue Théologique. L o u v a i n (Rue de Récollets, 11).

1933. Nr. 10. A nos abannes. *Jean Levie*: Per Jesum Christum Filium tuum *A. Wuyts et A. Hayen*: Le communisme et l'antireligion. *R. Brouillard*: Bonne aventure et clairvoyance parisiennes. *E. Bergh*: Reforme âmes du Purgatoire. Actes du Saint-Siège, etc.

Nova Revija. Makarska.

1933. Br. 5—6. *Bajić O. Leonad*: U jubilarnoj godini čovječjeg otkupljenja. *Dr. O. B. Perović*: Socijalne prilice našeg sela. *Dr. V. Keilbach*: Crveno carstvo boljševika. *Dr. fr. Krsto Kržanić*: Spinozina filozofija — plod patničkog života. *Krsto Slošić*: Bl. Nikola Tavelić. Kulturni pogledi, etc.

Orientalia Christiana. Roma (Piazza Santa Maria Maggiore 7).

1933. Nr. 88. *Theophilus Spačil*: Doctrina theologiae Orientis separati de revelatione, fide, dogmate,

Oriens. Kraków (Kopernika 26).

1933. Z. 6. *Ks. J. Urban*: Papież I „papież“. *W. T.*: Szawei i Paweł Unji kościelnej. *Ks. T. Rzewuski*: O Bizantynizmie uwag kilka. *J. Olszr*: Prace w Czechosłowacji dla Unji. Bazyljanie na Chełmszczyźnie. *Observator*: Po tamtej stronie.

Prąd. Lublin (Uniwersytet).

1933. Grudzień. *Ks. Dr. J. Wislicki*: Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeszą Niemiecką. *S. Imrog*: W dziesięciolecie niezwykłej książki o św. Franciszku z Asyżu. Z kraju i ze świata, etc.

Przegląd Historyczny. Warszawa (Rynek Starego Miasta 31).

1933. Z. 1. *H. Mrozowska*: Podstawy wychowawczego kierunku w nauczaniu historii. *Moszczeńska W.*: Swoistość metodyki historii, jako konsekwencja swoistości metodologicznej nauk historycznych. *H. Radlińska*: W sprawie przygotowania nauczyciela historii. *N. Gąsiorowska*: W sprawie nauczania historii społeczno-gospodarczej w szkole zawodowej. *W. Martynowiczówna*: Uwagi metodyczne w związku z nauczaniem historii w seminarjach nauczycielskich, etc.

Przegląd Homiletyczny. Kielce (Seminarjum Duchowne).

1934. Z. 1. *Ks. dr. Szramek*: Homiletyczne pokłosie z podróży do Ziemi św. *Ks. dr. Tymczak*: Święteczne kazania św. Augustyna. *Ks. St. Borowiecki*: Nauczanie dorastającej młodzieży. Ambona i życie. Materiały i szkice, etc.

Recherches de Théologie ancienne et médiévale. Louvain (Abbaye du Mont César).

1933. No. 1. *J. Rivière*: Les „capitula“ d'Abélard condamnés au concile de Sens. *P. Glorieux*: A propos de „Vatic. lat. 1086“. *F. Stegmüller*: Die zwei Apologien des Jean de Mirecourt. *D. O. Lottin*: Quelques „Questiones“ de maîtres parisiens aux environs de 1225—1235. Comptes rendus, etc.

***Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses. Strasbourg (Bureau de revue).**

1933. No. 6. *A. Lods*: Les origines de l'alphabet. *A. Lemaître*: L'imitation de Jésus-Christ et notre devoir présent. *H.-C. Puech*: Un livre récent sur la mystique d'Origène. *E. Behr-Sigel*: Notes sur l'idée russe de sainteté d'après les saints canonisés de l'Eglise russe. Revue des Livres.

Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques. Paris (Place de la Sorbonne 6).

1933. Nr. 4. *L. B. Guérard des Lauriers*: Analyse de l'être mathématique. *Th. Deman*: Réflexions sur la théologie du péché. Bulletins. Chronique, etc.

Rivista di Filosofia Neo-Scolastica. Milano (Piazza S. Ambrogio 9).

1933. Fasc. IV—V. *M. Fatta*: Tra fisica e metafisica. *P. S. Belmont*: La preuve d'existence en théodicée d'après Gauthier de Bruges. *A. Masnovo*: Guglielmo D'Aurergnee la Providenza divina. Note e discussioni, etc.

Der Seelsorger. Wien (Stephansplatz 3).

1933. Nr. 3. *Ersb. Dr. J. Weinbacher*: Einfachheit und Frömmigkeit. *J. Oesterreicher*: Pfarrgemeinde und Jugendvereinigung. *Pfarrer Offergeld*: Die seelsorgliche Betreuung unserer Kirchenangestellten. *Dr. K. Rudolf*: Ein Versuch

in Wien. *Therese Wolfsegger*: Mann und Frau. Bücher und Zeitschriften. 3. Wiener Seelsorger-Tagung: Die lebendige Pfarrgemeinde. Die Predigt der Zeit, etc.

Theologie und Glaube. Paderborn.

1934. H. 1. *Dr. P. Simon*: † Bernhard Funke. *Dr. F. Rüsche*: Von den Grundlagen menschlicher Gemeinschaft. *Dr. J. Brinktrine*: Von der Struktur und dem Wesen der Kirche. *Dr. F. X. Hecht*: Die Rechte des Hausgeistlichen und des Pfarrers in den Laienklöstern. *Dr. Fr. Schubert*: Gedanken zur Heiligenpredigt. *H. Raskop*: Die Wiederbelebung des kleinen Andachtsbildes. *W. Mooock*: Normänne-theologie. Praktische Seelsorgefragen, Erlasse und Entscheidungen. Aus der Theologie der Gegenwart.

Theologische Quartalschrift. Rottenburg a. N., (Badische Verlagsbuchhandlung).

1933. H. 2—3. *Pronobis*: Bethesda zur Zeit Jesu. *Backes*: Der Väterbeweis in der Dogmatik. *Geiselmann*: Der Einfluss des Remigius von Auxerre auf die Eucharistielehre des Hieriger von Lobbes. *Krebs*: Zur Methode und zu den Ergebnissen der vergleichenden Religionsgeschichte. *Schilling*: Die soziale Gerechtigkeit. *Martin*: Theologisch — kritische Untersuchung über ein System bei Franz von Sales. *Miller*: Prof. Dr. J. Sebastian Drey als württembergischer Bischofskandidat. *Hagen*: Pfarrel und Pfarres II. Besprechungen, etc.

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

1934. Nr. 1. *O. Cohausz*: Zwei Geleitworte zum neuen Jahr. *A. Eberle*: Über das Verhältnis von Recht und Moral nach katholischer Auffassung. *Dr. A. Anwander*: Wirtschaft — Gesellschaft — Religion. *Z. Fischer*: Der Zionismus. *F. Dander*: Der Geist des Ganzen im übernatürlichen Leben. *Dr. K. Frühstorfer*: Die Langlebigkeit der vorsinflutlichen Patriarchen. *P. Al. Steinen*: Gregorianische Messen. *Dr. P. Morant*: Zur Apostelzahl. *Dr. B. Gladysz*: Nachkänge der Wiener Jubiläumsfeier in der neuesten Geschichtsforschung. Pastoralfälle. *Dr. J. Fliesser*: Erlässe des Apostolischen Stuhles. *P. Steinen*: Bewilligungen und Entscheidungen in Sachen der Ablässe. Mitteilungen.

Tijdschrift voor Liturgie. Abdij Affligem Hekelgem.

1933. Nr. 6. *D. H. M.*: Een greep uit de Misliturgie van den Advent. *R. Ghesquere*: Liturgische geest in a-liturgische oefeningen. *D. H. V.*: Velke zijn de eerste getuigen voor het Jesuüm eucharisticum. *A. Beekman*: Bediening en Begraving. *M. van der Schrieck*: Boulokunst en Liturgie. *D. A. v. R.*: Een nieuw kerkje in nieuw Nederland. Mededeelingen, etc.

1934. Nr. 1. *D. J. Teulings*: Onze Levenswijding door het H. Doopsel. *D. A. v. Roy*: Sacramentalia of Prullaria. *J. v. Susante*: Misdiensars. *P. Constantinus*: Kunstbeginselen. Mededeelingen, etc.

Wschód. Warszawa (Miodowa 7).

1933. Nr. 3—4. *Stanisław Glass*: Z zagadnień rozwojowych bolszewizmu. *Czesław Bobrowski*: Aktywiści sowieccy. *Dr. A. Zihni*: Ismail Bey Gasprinski. *R. D.*: Teorja i praktyka wschodniej polityki Niemiec. *J. Jaworski*: Udział tajnych związków w rewolucji chińskiej. *W. A. Zbyszewski*: Ruch nacjonalistyczny w Japonji. Miscellanea, etc.

Zeitschrift für katholische Theologie. Innsbruck.

1934. H. 1. *J. Reuss*: Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. *M. Rasi*: Der Gottesbegriff in der Religionsphilosophie von Edouard Le Roy. *J. Miller*: Die Marianischen Kongregationen im 16. und 17. Jahrhundert. Rezensionen, etc.

Печатається за дозволом гр.-кат. Митрополічного Ординарія у Львові.
Редакцію веде о. Др. Йосиф Сліпий. — Redactionis curam gerens Dr. J. Slipuj.

Друкарня „Біблос“, Львів, Японська 7. — Тел. 14-78.



В адміністрації „Богословії“ - In administratione „Bohoslovia“

(Львів, Коперника 36)

(Léopol, Copernik 36)

можна набути:

veneunt libri:

Богословія том I—XI (Bohoslovia vol. I—XI) 1'50 Dol. am.

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

1. Dr. Jos. Slipuj: De amore mutuo et reflexo in processione Spiritus S. explicanda. p. IV + 29. 8^o — 0'30 Dol. (2 зол.)
2. о. Др. Г. Костельник: Границі вселенної (Dr. G. Kostelnyk: De finibus universi). ст. 61. 8^o — 0'30 Dol. (2 зол.)
3. Dr. A. Landgraf: Partes animae norma gravitatis peccati. p. 54. 8^o — 0'30 Dol. (2 зол.)
4. о. Др. Й. Сліпий: Св. Тома з Аквіну і схолястика (Dr. Jos. Slipuj: De S. Thoma Aq. atque theol. et philosophia scholastica). ст. 76. 8^o — 0'30 Dol. (2 зол.)
5. Dr. Theod. T. Haluščynskuj OSBM: De ucrainis S. Scripturae versionibus. p. 22. 8^o — 0'20 Dol. (1'20 зол.)
6. Dr. Jos. Slipuj: Num Spiritus Sanctus a Filio distinguatur, si ab eo non procederet? p. 36. 8^o — 0'30 Dol. (2 зол.)
7. о. Др. Сп. Кархут: Нове видання Службника (Dr. Sp. Karchut: Nova editio Liturgiconis slavici). ст. 34. 8^o — 0'25 Dol. (1'50 зол.)
8. о. Др. Гавриїл Костельник: Ordo logicus (Dr. Gabriel Kostelnyk: De ordine logico). ст. 44. 8^o — 0'25 Dol. (1'50 зол.)
9. P. Joseph Schrijvers CSSR: Le double Principe Moteur de la Vie Spirituelle. p. 40. 8^o — 0'25 Dol. (1'50 зол.)
10. Dr. M. Schmaus: Kykeley, cuiusdam adhuc ignoti auctoris anglici ineunte saeculo XIV. florentis, Quaestio de cooperatione divina. p. 38. 8^o — 0'30 Dol. (2 зол.)
- 11-12. Др. Ярослав Пастернак: Коротка археологія західно-українських земель (Dr. Jaroslav Pasternak: L'Archéologie des terres ouest-ukrainiennes à l'époque préhistorique, proto-historique et chrétienne). ст. 94+XVII таблиць. 8^o — 0'75 Dol (6 зол.)
13. Володимир Січинський: Вежа і дім Корнякта у Львові (V. Sičynskuj — La tour et la Maison De Cognacte a Léopol) ст. 20 + VI таблиць, 8^o — (1 зол.)
14. Dr. Leon Lynka: De potestate episcoporum nec non praerogativis metropolitanae potestatis in bona Ecclesiae temporalia in Oriente novem primis saeculis. 74. 8^o (1 зол.)
15. Др. Микола Конрад: Нарис історії старинної філософії (Dr. Nikolaus Konrad: Historiae philosophiae antiquae brevis conspectus) ст. 53. 8^o (1 зол.)

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

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

- Т. I. Св. свщм. Йосафат Кунцевич (S. Josaphat Kuncsevyc) — матеріяли і розвідки з нагоди ювілею. Зібрав о. Др. Й. Сліпий. ст. 261. 8^o — 1'50 Dol. (8 зол.)

- T. II. Dr. Jos. Slipuj: De principio spirationis in SS. Trinitate. p. VIII + 120. 8° — 0·75 Dol. (5 зол.)
- T. III. о. Др. Спирідон Кархут: Граматика української церковно-словянської мови (Grammatica linguae ecclesiasticoslavicae Ucrainicae). ст. XIX + 284. 8° — 1·50 Dol. (10 зол.)
- T. IV—V. Аскетичні твори св. Отця нашого Василя Вел. (Opera Ascetica S. Basilii Magni). — Пер. з грецького митроп. Андрей Шептицький. ст. XIV + 490. 8° — 2 Dol. (12 зол.)
- T. VI. о. Др. Василь Лаба: Біблійна герменевтика (Hermeneutica biblica). ст. 148. 8° — 0·75 Dol. (3·50 зол.)
- T. VII. о. Юліян Дзерович: Катихитика (Catechetica). ст. 178. 8° — 1 Dol. (5 зол.)
- T. VIII. о. Др. Ярослав Левицький: Перші українські проповідники і їх твори (De exordiis praedicationis Ucrainorum). ст. 196. 8° — 1 Dol. (4·50 зол.)
- T. IX. о. Др. Василь Лаба: Патрольоґія ч. I. Початкова, донікейська доба (Patrologia p. I). ст. 164. 8° — 0·75 Dol. (4·50 зол.)
- T. X. о. Др. Василь Лаба: Патрольоґія ч. II. Розцвітна доба (Patrologia p. II). ст. 217. 8° — 1 Dol. (4·50 зол.)
- T. XI. о. Др. Ярослав Левицький: Теорія церковної вимови (De arte praedicandi). ст. 137. 8° — 0·75 Dol. (4·50 зол.)
- T. XII. о. Др. Василь Лаба: Патрольоґія ч. III. Кінцева доба (Patrologia p. III). ст. 147. 8° — (4·50 зол.)
- T. XIII. Др. Володимир Залозецький: Огляд історії старохристиянського мистецтва (Conspectus historiae artis christianae antiquae). стр. 122 + XLII. 8° (На укінченні).

Друкується:

- Др. Володимир Січинський: Архітектура Катедрі Св. Юра у Львові. (L'architecture de la Cathedrale de St. Georges a Leopold).
- Др. Саломія Цьорох, ЧСВВ: Погляд на історію та виховну діяльність СС. Василянок (Conspectus historiae et operae paedagogicae Sororum Ordinis Sancti Basilii Magni).

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

1. о. Др. Йосиф Сліпий: Гр. кат. Богословська Академія і її статuti (Gr. cath. Academia Theologica eiusque status et constitutiones). ст. 30. 8° — 0·20 Dol. (1·50 зол.)
2. Гр. кат. Богословська Академія у Львові в першій трьохлітній свого існування [1928—1931] (De gr. cath. Academiae Theologicae primo triennio peracto). ст. 109. 8° — 0·40 Dol. (3 зол.)
- о. Йосиф Сліпий: Богословське Наукове Товариство і його статuti. ст. 19. 16° — 0·05 Dol. (0·35 зол.)
- Богословське Наукове Товариство у Львові в першій десятилітній свого існування (1923—1933). ст. 92. 8° (1·50 зол.)