Т. XV 1937 Кн. 2-3

БОГОСЛОВІЯ

BOHOSLOVIA

ТРИМІСЯЧНИК

ВИДАЄ

БОГОСЛОВСЬКЕ НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО

ЛЬВІВ — LEOPOLI

Зміст (Index)

		Стор. (Pag.)
о. Др. Володимир Фіголь — Церковні братства Галицької Гр. Кат. Провінції у XVIII ст.	Dr. Volodymyr Figol — De Confraternitatibus Ecclesiae graeco-cath., quae in Galiciae terris XVIII s. decursu extiterint	91—101
Др. Ярослав Пастернак — Готський гріб із Терпилівки.	Dr. Jaroslav Pasternak — Das gotische Skelettgrab aus Terpyliwka	102—105
о. Др. Степан Сампара — Прачоловік і праобявлення (Продовження)	Dr. St. Sampara — Primus homo et revelatio primitiva (Continuatio)	106—151
Др. Іван Шпитковський — Рід і герб Шептицьких (Продовження)	Dr. I. Špytkovśkyj — Famille et armoiries des Szeptycki (A suivre)	152—174

2. Вибрані питання (Analecta)

Основи індукції [докінчення] (о. В. Дурбак); Уривки з етіопських чернечих молитов (Н. Королева); Синайський Кодекс і його істо ія (о. Др. І. Чорняк) 175—186

3. Огляди й оцінки (Conspectus et recensiones)

Martinus Jugie; De processione Spiritus Sancti et fontibus revelationis et sec. Orientales theologos (о. Др. А. Іщак); 1. J. Kosnetter, Die Taufe Jesu, 2. H. Middendorf, Gott sieht (о. Др І. Чорняк); 1. Carl Feckes, Das Mysterium der heiligen Kirche, 2. Joseph M. Scheller, Vom Opfer Christi (о. Др. В. Фіголь); 1. Borys Łapicki, Ustawy królewskie w starożytnym Rzymie (Я. Тихий). 2. Ks. Marjan A. Myrcha, Dowód ze świadków w procesie kanonicznym (І. Городецький), 3. Ks. Piotr Bober, Pojęcie tajnej przeszkody małżeńskiej w prawie kanonicznem (В. Стебельський) 187—197

4. Всячина — хроніка (Varia — chronica)

VI. Унійна Конференція у Пинську; Наукові виклади у Зальцбургу 198—199

6. Книжки й часописи (Libri et ephemerides) 200—210

о. Др. Володимир Фіґоль

Церковні братства Галицької Гр. кат. Провінції у XVIII. ст.

(*Dr. Volodymyr Figol* — **De Confraternitatibus Ecclesiae graeco-catholicae, quae in Galiciae terris XVIII. saeculi decursu exstiterint).**

Historia confraternitatum, quae XVIII. saeculo in Galicia exstiterant, secus ac quoad alia saecula modo systhematico adhuc a nemine elucubrata est. Attamen indicia varia et explicatio rei partialis apud historicos adest. Quae non semper veritati congrua est, praesertim, quod ad auctores disunitos spectat. Qui ultimi ipsi Unionem oppugnantes reconciliationem cum Ecclesia Romana sibi ingratam habent et proptereaeam non vera in luce ponunt.

Ideo huius dissertationis est hanc rem sine ira et studio de novo exponere et alia ratione illustrare. Quod praeprimis compositis variis exem, plaribus e manu prima, id est manuscriptis in Ucrainorum Museo Nationali Leopoli conservatis, nec non aliis exceptis historicis iam typis divulgatis auctor adipisci conatur.

Periodus tota duo stadia inter se opposita comprehendit; primum, quo sodalitia florescunt et fructificant; secundum, quo haec partim influxum priorem amittunt, partim dilabuntur et exstinguntur. Cuius mutationis alius vitae ecclesiasticae, politicae, socialis status ratio praecipua est.

Quoad disciplinam internam et moderationem confraternitates non differunt. Attamen nonnullae earum species distingui possunt nempe: confraternitates adultorum (maiores), iuvenum (minores), mulierum. Confraternitatum Galiciae tota e serie Stauropigia Leopoliensis propter praecedentiam peculiarem et ambitum privilegiorum extraordinarium tamquam archiconfraternitas seu unio pia primaria consideranda est.

In vita nationis nostrae etiam decursu XVIII. s. sodalitia pia valde eminent. Quae proinde relate ad operam suam fructiferam ut uniones piae, misericordiae christianae sodalitia, scholarum, convictorum pro discipulis, typographiae protectores, iurium populi sui propugnatores apparent.

Ergo haud mirum est ea influxum magnum in gesta Ecclesiae et populi nostri hac aetate exercuisse.

ВВЕДЕННЯ.

1 §. Братства в своїх первопочинах.

Питання перших початків братств цікавило багатьох істориків такого імени, як Грушевський, Папков, Флеров, Шараневич, Клименко, Крипякевич, Лабенський та інші. Основне й вичерпуюче висвітлення справи являється доволі складним. Головна трудність у недостачі відповідних джерел. В звязку з тим доволі важко виказати взаїмне відношення цехів до братств, як і друге звязане з тим питання, чи братства — це виключно західній тип організацій, який прийшов до нас враз з магдебурським правом, чи мають вони свої основи в нашій минувшині.

Саме слово „братство" виводиться етимольогічно від слів „брат" — „брати". Своєю основною ідеєю сягає перших початків християнства, де перші християни почувалися, як одна родина, братя у Христі, де їх лучила любов і згода, де ділили вони спільно долю й недолю, — словом, були „одним серцем, одною душею". У нас на Україні переходить слово „братство" еволюцію свойого поняття. Спершу має чисто родинний характер, себто уживається на означення родини, дальше поширюється на союз кількох родин, заключений у цілях чито господарських, чито релігійних, чи теж оборонних, при чому відграє тут родово-територіяльний момент. З часом братство набирає виключно церковне значіння. Це дасться пояснити тим, що церква, яка лучить при нагоді усяких, а передусім храмових, свят нарід в одну цілість, заховала цю назву за своїми організаціями, називаючи їх братствами в протиставленні до світських товариств [1]).

Так напр. вже в XII ст. появляються у нас при храмах т. зв. „медові братства". Через їхнє так вчасне поширення відносить історик Папков їхню появу до перших початків християнства на наших землях [2]).

Про внутрішній устрій таких братств відоме те, що їхня програма була спершу дуже обмежена, ще невироблена. Зводилася вона до сичення меду, варення пива, приготовлювання інших питних напитків, виливання свічок при нагоді різних празників з тим, що дохід з цего поверталося на церковні потреби. Із захованих королівських грамот бачимо, що такі братства були через свою благородню ціль звільнені від якоїбудь данини, чи

[1]) М. Грушевський, Історія України-Руси, т. VI. Київ—Львів 1907. Ст. 500—509.

[2]) А. А. Папковъ, Братства. (Очерк исторіи западно-русскихъ православнихъ братствъ). Петербург 1899 р., ст. LV—LXIV.

там податку [1]). Вже тут помітним є цей основний елємент праці пізніших братств, а саме піклування про Божі храми.

Цеховий устрій, що поширюється у нас передусім у XV і XVI ст., застає ці організації вже так розповсюднені на наших землях і то далеких від усякого німецького впливу, що це є наглядним доказом, що ці Т-ва не прийнялися у нас впрост із заходу, значить, звідтіля не запозичилися, а навпаки, витворилися власними потребами. До цієї думки прихиляється загал істориків [2]). Якби воно не було, безсумнівним остає факт, що цеховий устрій збогатив програму медових братств, перетворив їх в організації з більш означеною програмою поступування. Терпимість правительства для братств дасться легко тим пояснити, що вони підходили своїм устроєм під сучасне право. З другої знова сторони, це примінення братств до магдебурського права наближує їх до цехів. Тимто легко можна віднести вражіння про цілковиту зависимість братств від цехів.

Тому слід повести різницю поміж церковними братствами а цехами, тим більше, що цехи нераз основували й собі т. зв. „цехові братства". Основна різниця у тому, що цехи обєднували членів різних віроісповідань і народностей і вони були в першій мірі професійними інституціями, а шойно потім плекали й релігійні практики. Братства натомість складалися з людей одної віри, а густо-часто й одної народности, одного обряду і вони були в першій мірі релігійними стоваришеннями, а щойно в дальшій мірі поширювали свою діяльність на інші ділянки, залежно від потреб своїх членів [3]). Не дивниця, що нераз покривалося із собою поле діяльности братств і цехів.

У нас у Галичині дуже ярко виступала ця різниця по містах і місточках, де з огляду на народність і віроісповідання людність була мішана. Наші міщани, як члени непанівної нації, а дальше також як православні, були по цехах густо-часто упосліджені, мали менше прав, не могли нарівні з латинниками сповняти свої релігійні обовязки. Тому використали вони існуючі досі ме-

---

[1]) Ф. Лабенскій, Русскія церкви і братства на предградіяхъ львовскихъ. Львів 1911, ст. 17; І. Шараневичъ, Черти із історії церковнихъ бенефіцій і мірского духовенства въ Галицкой Руси. Львів 1902, ст. 348.

[2]) Грушевський, op. cit., VI, 501—502. Основно про цю річ: П. Клименко, Цехи на Україні. Київ 1929, цілий вступ, передусім ст. LIX—LXXV.

[3]) Іоанъ Флеровъ, О православнихъ церковнихъ братствахъ. Петербург 1857, ст. 16 і 17. Пор. Ф. В. Клименко, Западно-русскіе цехи XVI—XVIII в. Київ 1914, ст. 12 і сл.

дові братства, а де їх не було, заложили нові при церквах, надали їм ширшу програму, шукаючи тут заспокоєння своїх релігійних потреб, як рівнож можности спільно зійтися та обдумати зорганізовану оборону своїх національних прав[1]). Протекторат Церкви й держави сприяв розвиненню таких інституцій.

Цим робом виказали ми, що не лише братська назва, але й братська організація у нас є старші за магдебурське право.

2 §. Короткий огляд історії братств до початків XVIII ст.

В другій половині XVIII ст. братства зростають не лише своїм числом, але й своєю силою і значінням. Та найбільше на історії братств заважили, як переломові, роки 1586—1592.

Слід пригадати, що XVI ст. — це часи реформи у західній Церкві, часи скликання відомого Тридентського Собору, покликання до життя Чину Ісусівців, що зачали чим раз то більше поширювати свій вплив і значіння. Незєдинені бачили, що в них рівнож великих гараздів та порядків немає. Відчувалося передусім брак єдности й карности. Стала конечною потреба якоїсь реорганізації, щоби тим успішніше опертися впливам католицької Церкви, які тоді так сильно зросли. Тим дається в деякій мірі пояснити появу на землях України антиохійського патріярха, Йоакима, а в слід за ним царгородського Єремії. Вони покликали до життя, побіч особи митрополита, т. зв. уряд патріяршого екзарха, — гідність, яка відповідає на заході папському легатові, та стали основувати ставропигіяльні братства[2]), цебто вийняті з-під влади місцевого епископа, а підчинені впрост таки їм самим, чито митрополитам, чи їхнім екзархам.

Такі ставропигіяльні братства були основані по всіх більших містах України й Білоруси: у Вильні, Києві, Луцьку, Могилеві і т. д. У Галичині згадується, що до цеї гідности піднесено львівське братство Успення Пресв. Богородиці. Про Рогатин заховалися лише слабі натяки[3]). Коли в 1626 р. повернув із

[1]) І. Крипякевич, Огляд історії українського ремісництва до початків XVIII. ст. „Зоря". Львів 1924, ст. 4 і 6.

[2]) Гербом та відзнакою таких братств був патріярший хрест („σταυρὸς"), утверджений над такими інституціями („πῆγνυμι"=утверджую). Звідсіля береться їхня назва „ставропигія". Гл. Iz. Szaraniewicz, Rzut oka na beneficija Kościoła ruskiego za czasów Rzpl. Polskiej. Львів, ст. 34.

[3]) Юбилейное изданіе в память 300-літняго основанія Львовскаго Ставропигійскаго братства, т. I. Львів 1886, ст. XVI.

сходу Мелетій Смотрицький, привіз він від патріярха письмо, яким потверджено лише 2 ставропигії, це є у Вильні й Львові [1]).

Чи корисні та влучні були ці реформи, переведені східніми патріярхами, показала близька майбутність. Патріярхи сподівалися, що своїми реформами запобіжуть переходови наших владик на Унію, бо епископи стануть звязані в своїх рухах ставропигіями, а митрополит знову особою патріяршого екзарха. Та ці сподівання завели. Правда, ставропигії були усе завзятими ворогами Унії, та з другої сторони саме через них витворилася невиносима атмосфера вічних спорів за права. Врешті самі братства, з правом нагляду над поступованням епископів, вносили до нашої Церкви нові, протестантські елементи, цебто право вірних вмішуватися до річий чисто церковного характеру. Була це новість, якої не знала практика католицької чи православної Церкви. Тож не диво, що це пониження епископів перед братствами та брак довіря до особи митрополита через установлення екзарха не то, що не впровадили ладу, але принесли протилежні наслідки. Вони прискорили перехід наших владик на Унію.

Інші братства, а то й ставропигії, якщо їх розглядати з огляду на іншу діяльність, являються в той час вельми корисними організаціями. Вони розвивають широко й збогачують свою програму, заряджують церковними добрами, піклуються Божими домами, ведуть шпиталі, школи, бурси й приюти для старих та бездомних. Понадто організують наш нарід в товариства, що уміли постояти за народні права, тим більше, що нагінка на наших людей була доволі сильна (їх усувано з цехів і ставлено на 3-тьому щойно місці, по Вірменах [2]).

Початки XVIII ст. застають в Галичині дуже велике число братств, розкинених по цілому краю одною густою сіткою [3]).

3 §. Історичні події безпосередно перед XVIII ст.

В другій половині XVII ст. зростають у Галичині чим раз то більше уніятські впливи, що не лишилися без значіння й для галицьких братств.

---

[1]) Флеровъ, О православныхъ церковныхъ братствахъ. Петербург 1857, ст. 59. Папковъ, Братства. Петербург 1899, ст. 34.

[2]) W. Łoziński, Patrycjat i mieszczaństwo lwowskie w XVI i XVII w. Львів 1892, ст. 308.

[3]) Папковъ, Братства. Петербург 1899, ст. 184—185.

Вже від довшого часу було в Перемишлі двох владик, один уніят, другий православний, що вели зо собою завзяту боротьбу за права, добра, церкви, тощо. Нарід, що не бачив згоди серед своїх душпастирів, поділився рівнож на дві групи — православних та уніятів. Такаж сама різниця виразно зазначилася поміж братствами. Одні зпоміж них, уніятські, обстоювали Унію та старалися її піддержувати, другі, православні, протиставилися діяльности своїх суперників — католицьких братств [1]). Уніятські впливи взяли щойно тоді перевагу, коли по смерти уніятського епископа Іннокентій Винницький, православний владика, рішився прийняти Унію.

У Львові, почавши від 1665 р., зазначилися рівнож 2 табори. Нагодою послужила кандидатура на владичий престіл. Львівська ставропигія предложила на цю гідність Єремію Евстахія Свистальницького, підміські братства й світське духовенство, як контр-кандидата, Осипа Шумлянського. Спір обидвох сторін вирішив король, назначуючи правним епископом Осипа Шумлянського [2]). Та через це не устав розлом межи обидвома ворожими таборами, а навпаки, загострився в кілька літ пізніше при питанню Унії.

В 1681 р. наші владики зі Львова й Перемишля відбули нараду враз з іншими достойниками, на якій рішено вернутися до єдности з Апостольською Столицею. Цю постанову рішили покищо задержати в тайні до хвилини, доки обі дієцезії не підготуються до цего акту. По повороті з Варшави узялися оба епископи до тяжкої підготовчої праці. Винницький не стрінув у своїй дієцезії сильнішого опору й тому вже в 1692 р. Перемишль офіціяльно прилучився до католицької Церкви.

Інакше було у Львові. Тут справа Унії посувалася пиняво вперед. Та примір Перемишля поділав додатньо. Львівський епископ в 1694 р. рішився у ставропигіяльній церкві урядити диспуту межи православним і латинським клиром, з метою приготовити безпосередно Унію і приєднати для цієї ідеї також братство. Та братчики про таку диспуту не хотіли навіть і чути. Тоді еп. Шумлянський підождав ще якийсь час, доки не упев-

---

[1]) І. Шараневичъ, Черти із історії церковних бенефіцій. Львів 1902, ст. 43.

[2]) А. С. Петрушевичъ, Дополненія къ Сводной Гал-Русск. Літописи. Львів 1897, I, ст. 413; гл. Ф. Лабенскій, Русскія церкви і братства на предградіяхъ львовскихъ. Львів 1911, ст. 25—36.

нився, що за ним є загал світського духовенства, а то й деякі манастирі та інші братства, і 1700 р. формально прийняв Унію.

Та через це релігійна боротьба в Галичині ще не втихла, вона протягнулася ще на перші роки XVIII ст.

I. ЧАСТИНА.

Історія галицьких братств XVIII ст. у світлі джерел.

Джерела до історії братств XVIII ст. становлять передусім рукописі, з яких важніші є статути, ділові книги з касовими приходами й розходами, списки членів, інвентарі, епископські декрети, тощо.

Найзнатніша рукописна група це статути, чи т. зв. „артикули". Вони виразно начеркують основу й рямці, в яких проходила праця в поодиноких братствах. Артикули попереджало все вступне слово епископа, що їх потверджував. Тут зазначено, кому надається статути, при якій нагоді, яка ціль братства, характер, тощо. За тим ішло коротке введення в розуміння артикулів, дальше слідували самі артикули, упорядковані по числам. Вони унормовували життя у братстві. І так подано в них умовини приступлення в члени, в чиїх руках спочиває заряд, які є обовязки члена й його права, як повинна проявлятися діяльність братства в релігійній, культурно-освітній, харитативній ділянці, сказано тут про братські сесії, суд, тощо. Артикули були потверджені підписом і печаткою епископа, що ствердкують їхню важність і автентичність.

Колиж примінимо до статутів порівнальну методу, то бачимо що вони годяться в загальній своїй ідеї, розложенні поодиноких артикулів.

Належить вирізнити з-поміж них статути, чито правильники для молодших братств, що дають змогу розглянутися у програмі цего роду братств. Та й тут можемо ствердити факт, що лише в кількох місцях вони відбігають від загалу статутів [1]).

Мильним одначе було би твердження про цілковиту однозгідність статутів межи собою. Ні! Між ними є відмінні варіянти, що вказують на різні їхні редакції. Нераз є подане джерело, звідкіля походить ця схожість. Взором служило тут львівське

[1]) Рукопис з Нац. Музею у Львові, означений знаком F 19264, арт. 17.

ставропигійне братство [1]). Своєю оригінальністю заслуговує на більшу увагу тисьменицьке братство [2]). Мова, в якій списані братські правильники, церковно-словянська. По приняттю Унії заступлено місця, де є згадка про патріярха, згадкою про Папу Римського [3]). При артикулах лучаються, як дальший їх тяг, різні касові записки, списки членів, тощо.

Понадто маємо касові реєстри (чито регести) в віддільних книгах. Коли зважимо, що братські статути подають передусім плян праці, як повинна вона виглядати, то ділові книги є практичним покажчиком, оскільки та в яких границях придержувалися братчики своїх статутів. Вони містять у собі доходи й розходи, списки довжників, довжні скрипти, підписані сторонами власноручно. Тут находяться теж пригідно поміщені списки членів, записи на церкви й братство, інвентарі церковних річей та братського майна, деякі епископські розпорядки, тощо.

Деякі касові книги, напр. унівського братства, є ведені через два перші роки дуже точно й старанно, можна б навіть сказати, що по вимогам теперішнього часу, значить, з точним поділом по рокам, місяцям, з означенням дати, коли дана квота вплинула до каси братства, чито коли її вибрано, врешті пороблені докладні обчислення з кінцем року [4]).

В інших знову реєстрах стрічаємо деякі недотягнення чито недомагання (приміром, лучається, що братчик-скарбник забув вписати якусь позицію і то більшу (100 зл.), а опісля щойно її втягнув), саме письмо є недбале, нечитке, брак дат, точних відмежовань по рокам, лучаються між поодинокими роками нічим незаповнені люки.

Щодо способу ведення книг, то часто вписувано з одної сторони доходи, з другої розходи. Перші зазначені в позиціях словом „odebrałem", другі „dałem", „wydałem". При кожньому році поданий звичайно склад проводу братства, цебто імена старших братчиків. Лучається також, що попередні реєстри переписувано. Саме маємо два такі рукописи львівського братства на Знесінні [5]).

---

[1]) F 126. Вже в заголовку вказується, що артикули взоруються на статутах львівського братства. — Змістом дуже схожі теж F 91 і F 170.

[2]) F 348, гл. артикули писані скорописю.

[3]) F 91, лист 4; F 170, л. 5.

[4]) F 75. Гл. два перші роки 1761, 1762, порівн. F 142.

[5]) Q 52 і F 146. Останній рукопис носить назву: „Rejestr starszych braci cerkwi Zniesieńskiej, zrobiony na nowo i przepisany 1764 r".

Мова, в якій ведено книги, переважно польська, але й подибуємо ще записки й в кирилиці та це дійсно лише рідкі случаї[1]). На її місце втискається чим раз то більше польська мова й стає прямо обовязковою у веденні книг. Це були би деякі прояви польських впливів, яким не потрапили опертися й братства.

Дальшою замітною чертою братських реєстрів — це часті контролі при нагоді візитацій. Тут пороблено нераз дуже влучні завваги, що кидають багато світла на недомагання та браки серед проводу та загалу членів братства. Слід ще звернути увагу на списки довжників, як їх проваджено. Тут придержувалися доволі примітивного способу. Коли хто звернув братству довг, перечеркувано його назвище на листі довжників. Цим лише можемо собі пояснити, що ці позиції так помазані, що тяжко в них розібратись.

Хоча матеріял, зібраний в ділових книгах, доволі різноманітний, не обнимають вони собою великого періоду часу. З одинокого куликівського старшого братства мали ми під рукою касові рахунки за час 66 літ[2]), книги інших братств подають грошеві обороти ледви за 10—15 літ.

Колиж тепер розглянемо основніше ці рукописи, бачимо, що у них зберігся доволі обильний матеріял до начеркнення круга внутрішньої та зовнішньої діяльности братства.

І так — з доходів пізнаємо заможність братства, спосіб роздобування матеріяльних засобів, висоту членської вкладки, а при цій нагоді кількість членів, братські кари, як рівнож і карність членів, оскільки вони повинувалися рішенням братства, вплачуючи чи ні наложену на них грошеву гривну.

Розходи вказують на ревність та піклування про Божі храми, кладовища, церковні добра, старання про велич Богослужень, братські релігійні практики, построювання шкіл, шпиталів, спомагання бідних, відношення братства до панів-поміщиків, духовенства, свойого пароха, місцевих урядів, звязки поміж братствами, процеси й їхні причини.

Довги служать вказівкою, хто та в якій мірі користав з матеріяльних засобів братства, яку побирано провізію, про правне поступування над довжниками, що не звертали у свій час, або й зовсім, позиченого гроша.

[1]) F 142—1725 рік: інвентар церковних річей та частина реєстрів писані кирилицею. Гл. Q 52—1762 рік: катальог членів

[2]) F 142 — рр. від 1722—1778.

Довжні скрипти з власноручними підписами сторін та свідків дають змогу ствердити стан грамотности поміж братчиками.

Інвентарі є доказом багатства церков та покажчиком братського майна.

Епископські документи кидають деяке світло на тодішні відносини по братствах.

Записи на братську церкву, чито потреби самого братства, вказують на популярність, якою тішилися братчики та довіря, з яким відносилися до них їхні співжителі, бо зрозуміла річ, що не повірювали би свойого майна в непевні чи невідповідні руки.

Катальоги членів є мірилом заінтересовання братськими справами та обявом, як далеко сягали впливи братства, скільки місцевого населення гуртували вони в собі й яку представляли собою силу.

У нашому посіданні є одна систематично випрацьована хроніка наймогутнішого та найбільш впливового братства, це є хроніка львівської ставропигії, пера Дениса Зубрицького[1]). Твір заслуговує на повне признання. Зубрицький, як архівар і бібліотекар ставропигії, зібрав тут великий архівальний матеріял в одну проглядну цілість, подаючи історичне тло до різних актів. Та всеж хроніка не є вільна від деякої сторонничости. Зубрицький, хоча сам уніят, оцінює більше прихильно православіє, як Унію, хоч цего виразно не каже. Рівнож отсей його підхід до справи, де він звалює цілу вину у всіх спорах ставропигії з львівськими владиками на тих останніх, являється неслушний і аж надто односторонний. Безперечно, міг один або другий владика зробити якийсь нетактовний крок, але узагальнення є все скрайністю; з другої сторони й братство мало за собою незгідні з духом католицької Церкви потягнення, чи то поблудження. Тому ця справа вимагала іншого насвітлення.

З друкованого рукописного матеріялу годиться згадати „Сводную Галичско-русскую Літопись" і її „Дополненія" з-під редакції Петрушевича.

Щоправда, сказано тут про братства небагато й лише принагідно, але зібраний в тому виданні матеріял з різних часів та місцевостей доповняє неодні неясности, які годі висвітлити на підставі інших джерел. Цінні тут передусім різні декрети епископів, що потверджували братські статути на галицьких землях. Вони й дають нам змогу зорієнтуватися в розрості братств у Га-

[1]) F 168: Kronika niegdyś Bractwa a teraz Instytutu Stauropigiańskiego Lwowskiego przez Dyonizego de Zubrzyca Zubrzyckiego. Том II. Львів 1832 р.

личині в XVIII ст. Дальше чимало тут є доповнень до історії львівської ставропигії та пізнішої її долі — перетворення в Інститут, як і з історії других братств до декрету їхнього знесення в часах австрійського панування.

З істориків, що занималися досі історією братств, мало котрий узглянув період існування галицьких братств у XVIII ст. Тому полишилося це питання, поза короткими натяками, неопрацьованим.

Можемо навіть частинно зрозуміти таке ставлення справи. Чейже найбільше основні праці про братства вийшли досі з-під пера істориків з православних кругів. Їх знову не цікавлять братства, що перейшли на Унію. Загалом, православні історики різко видвигають у своїх працях момент боротьби братств з Унією, інші моменти узглянюють далеко слабше. Тому й історію галицьких братств дотягають вони лише до перших початків XVIII ст.

Більшу ще скількість принагідних, а корисних для нас, записок знаходимо в працях історика Шараневича[1]).

Він присвятив у своїх історичних досвідах чимало місця галицьким церковним бенефіціям, а при цему згадав дещо про братства. Зробив це тому, бо братства завідували нераз церковним майном, мали право презенти й патронату. Розвій цих братських прав, як вони до них дійшли, та як їх опісля стратили, представлений тут доволі обширно й має чимало спільного з нашою темою. (Продовження слідує).

[1]) І. Шараневич, Черти з історії церк. бенефіцій і його ж Rzut oka na beneficia Kościoła ruskiego.

Др. Ярослав Пастернак

Ґотський гріб із Терпилівки.

(Dr. Jaroslav Pasternak — Das gotische Skelettgrab aus Terpyliwka).

In der archäologischen Abteilung des Museums der gr. kat. Akademie für Geistliche in Lemberg (Lwów) befindet sich das Inventar von einem gotischen Skelettgrab, welches im Herbste 1936. J. von einem Studenten der Akademie im Dorfe Terpyliwka, Bez. Zbaraż (Ost-Galizien) ausgegraben wurde. Dasselbe besteht aus sechs irdenen Gefässen, sämmtliche Drehscheibenarbeit, wovon № 1, 2, 5, 6 (siehe Abbildung) aus dunkelgrauem gereinigten Ton, № 4 aus einem mit Sand und gestossenem Glimmer vermischten Ton verfertigt wurde und № 3 eine dünnwandige, mit eingepresstem Ornament verzierte „Terra nigra" ist, welches Exemplar heutzutage ein Unikum in ganz Polen ist.

Zahlreiche Analogien aus dem Gebiete der ukrainischen Černjachov-Kultur lassen den ganzen Fund in die spät-römische Kaiserzeit setzen.

Між останніми набутками Музею Гр. кат. Богословської Академії у Львові є один настільки цінний для української археольогії, що вісткою про нього слід поділитися із ширшим кругом читачів [1]).

За селом Терпилівкою, збаражського повіту, будували у вересні 1936 р. нову хату і при цьому натрапили на людський скелет та глиняну посудину, яку розбили, не найшовши у ній сподіваного скарбу. На щастя повідомили про це п. Антона Будзана, місцевого студента Богословської Академії, який удався негайно на місце цінної находки та викопав гріб у цілості.

Він був на один метер глибокий, а небіжчик лежав у ньому навзнак, у випрямленій позиції, головою до північного сходу. Руки були розложені на боки, не прилягаючи до тіла. Між туловом а правою рукою стояли на землі дві миски (чч. 1—2),

[1]) Першу вістку про це подав „Новий Час" з 19. XII. 1936, ч. 287.

з другого боку, між туловом а лівою рукою, стояв більший горщик (ч. 5), у якому був маленький чорний кубок (ч. 3), а біля стопи правої ноги менший горщик (ч. 4) та тісно біля нього збаночок з відбитим вухом (ч. 6). На собі не мав небіжчик жадної металевої чи іншої прикраси. Його череп був так роздавлений землею, що годі було вибрати його в цілості із гробу для антропольогічних дослідів, так що тільки усіх шість посудин віддав молодий дослідник у Музей Богословської Академії. Ось їх подрібний опис (за числами на долученій таблиці):

1) Мищина, здеформована перед випалом (видовжена), із стоячою крисою, легко розхиленим вінцем, пластичним перстенем на дні та виразним спіральним слідом ротаційної праці ганчарського кола на дні із середини. Висота 52 мм., промір вінця 152 × 172 мм., дна 61 мм.

2) Невелика, досить глибока миска, збережена лиш у більшім фрагменті з цілим профілем. Висота 90 мм., промір вінця 184 мм., черевця 178 мм., дна 72 мм.

3) Чорний кубок у виді горішньої частини церковної чаші. Він прикрашений кругом 38 мм. широким пасмом тисненого (вглибленого) орнаменту у виді шістьох овалів з легко загостреними обома кінцями, зробленими зубчастим колісцем, а між ними шістьма стилізованими, 18 мм. довгими листками. Згори й здолу у цих листків є по одному подвійному (концентричному) кілкови, 5 мм. в промірі, з точкою по середині. Це пасмо орнаменту є відмежоване від дна 2 мм. широким рівчиком, а від стоячої неорнаментованої шийки 8 мм. широким, дуже плоским пластичним пружком, який є прикрашений вздовж хребта одною лінією дуже мало випуклих, 12 мм. довгих каблучків, звернених хребтом вгору та виконаних зубатим колісцем. Сам вінчик посудини має незначне валочковате згрубіння. Дно кубка є прикрашене розеткою із пятьох загострених, 24—27 мм. довгих овалів, виконаних зубатим колісцем. По середині дна є кругла ямка о промірі 11 мм.

Кубок був збився на дві половиии ще до покладення його у гріб та був направлюваний дротованням, з чого остались чотири пари дірочок, по дві з одного й другого боку посудини. Висота 72 мм., промір вінця 87 мм.

4) Яйцеватий горщик із низьким, стоячим, легко розхиленим вінцем, не орнаментований. Висота 134 мм., промір вінця 100 мм., черевця 127 мм., дна 58 мм.

5) Невелика ваза із виразно зазначеною гранню на черевци та пластичним пружком під низькою стоячою шийкою. Вінець

згрубілий, поземо стятий, на дні плескатий, пластичний перстень. Висота 150 мм., промір вінця 188 мм., черевця 203 мм., дна 86 мм.

6) Збаночок з двостіжковою долішньою частиною, високою циліндричною шийкою, великим, квадратовим у перекрою вухом (яке обломане), та пластичним перстенем на дні, яке серед цього перстеня розділене двома навхрест ритими лініями на чотири рівні частини. На цілій поверхні збаночка є сліди гладження. Висота 135 мм., промір отвору шийки 67 мм., черевця 102 мм., дна 56 мм.

Усі посудини є точені на ганчарському колі; чч. 1, 2, 5, 6 є зроблені із чищеної темно-сивої глини, ч. 4 із глини сильно перемішаної з піском та товченою мікою, а ч. 3 із чищеної глини, майже чорної на переломі, при чому стіни дуже тонкі.

Шукаючи анальогій до терпилівської нахідки, щоб означити її культурну та часову приналежність, находимо їх у культурі „похоронних піль" черняхівського типу на Придніпрянщині. Відносно гробового інвентаря зразу впадає в очі той самий матеріял щодо краски й складу, та сама техніка виробу, а передусім ті самі форми [1]).

Так само анальогічним є й сам похоронний обряд: у гробі без могилового насипу випрямлений скелет з руками вздовж тіла, біля нього більше число посудин (на Київщині 3—12, у Терпилівці 6) і брак якоїнебудь зброї.

Супроти цього гріб із Терпилівки треба причислити до культури Візиготів, які у пізній римській добі (III—IV ст. [2]) із своєї держави над Дніпром дуже часто нападали на сусідні римські провінції [3]), а водночас посувалися горі Дністром також на захід Поділля, як на це вказують їхні скелетові плоскі гроби у нас з типовим інвентарем без зброї [4]).

[1]) В. В. Хвойка, Поля погребеній въ среднемъ Приднѣпровьѣ (Записки Имп. Русс. Археол. Общества, XII. Петербург 1901), табл. XXI, 18 (як наше ч. 5), 13 (як наше ч. 4); табл. XXII, 9 (як наше ч. 6), 16 (як наше ч. 2), 21 (як наше ч. 1), 2 (як наше ч. 3, тільки менше пукате). — Древности Приднѣпровья, IV, 1901, табл. XX, 554 (як наше ч. 3, тільки стрункіше); та сама посудина у М. Еберта, Reallexikon für Vorgeschichte, XIII, 1928, табл. 44a. — М. Рудинський, Записки Всеукр. Археол. Комітету, I, 1931, 137, обр. 4 (як наше ч. 5), обр. 1—2, (як наше ч. 4, тільки вінець інший), стор. 138, обр. 4 (мабуть як наше ч. 6). — W. Antoniewicz, Ślady kultury gockiej na ziemiach słowiańskich. Варшава 1934, табл. VII, 2 (як наше ч. 1) і 13 (як наше ч. 6, тільки орнаментоване).

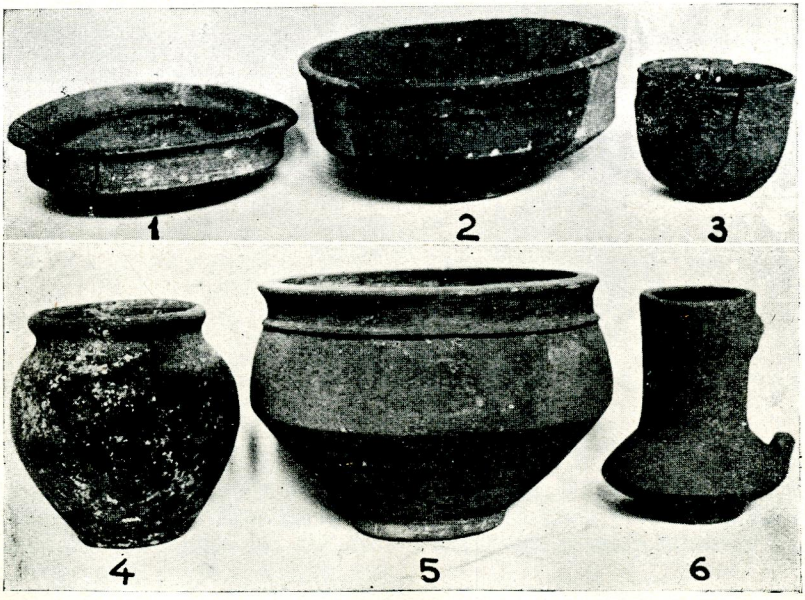
[2]) M. Ebert, Reallexikon, XIII, 1928, 112; Wł. Antoniewicz, l. c., ст. 23.

[3]) K. Diculescu, Die Wandalen und die Goten in Ungarn und Rumänien, 1923, ст. 8—9.

[4]) Я. Пастернак, Коротка археольогія. Львів 1932, ст. 44.

Глиняний кубок роду „terra nigra" із Терпилівки, збаражського повіту

Terra nigra — Becher aus Terpyliwka, Bez. Zbaraż (Ost-Galizien)



Інвентар готського скелетового гробу із Терпилівки, пов. Збараж

Das Inventar von gotischem Skelettgrab aus Terpyliwka, Bez. Zbaraż

Найціннішим предметом із терпилівської находки є малий кубок до пиття (ч. 3). Є це так зв. „terra nigra", імпортована на Україну із римських провінцій, як на це ясно вказує його характеристичний орнамент та форма. Що він вже у часі свого вживання був цінений, на це вказують сліди по дротованню[1]). Керамічні вироби цього типу є знані у черняхівській культурі, оскільки це можна судити із незовсім ясних згадок у тексті В. Хвойки[2]) та не дуже виразних образків у нього[3]) та у Хаченка[4]). Одначе у нас на заході була „terra nigra" дуже рідка, знаємо напр. лиш кілька дрібних черепків цього типу із Звенигороду, бобрецького повіту[5]), і тому ціла посудина із Терпилівки є сьогодні унікатом бодай у цілій Галичині.

---

[1]) Одночасна анальогія до цієї направки знана є у нас із Гринева біля Бібрки у виді двох пар дірок на відбитій верхній частині миски на ніжці липицького типу (M. Śmiszko, Kultury wczesnego okresu epoki cesarstwa rzymskiego. Львів 1932, ст. 56 і табл. IX, 10).

[2]) Поля погребеній, ст. 179 (гріб 110, 150).

[3]) Поля погребеній, табл. XXII, 1, 2, 8.

[4]) Древности Приднѣпровья, IV, табл. XX, ст. 554.

[5]) Музей Народнього Дому у Львові (з дару о. Білинкевича).

о. Др. Степан Сампара

Прачоловік і праобявлення.

(Dr. St. Sampara — **Primus homo et revelatio primitiva).**

(Продовження).

Б.

ДУХОВІ СПОСІБНОСТИ ПРАЛЮДИНИ.

§ 1. Чоловік в історії та праісторії.

Позитивні історичні факти, що свідчать про духові уздібнення історичного чоловіка є досить численні, але обіймають тільки відносно короткий час. Найстарші історичні культури, як єгипетська, середземноморська, асирійсько-вавилонська або сумероаккадійська не сягають дальше за 5.000 літ перед Христом, а східнє-азійські культури, як індійська, хінська й інші, є ще молодші.

За цей відносно короткий історичний час є багато писаних свідоцтв і безперечних археольогічних доказів, що духові здібности першої культурної історичної людини були такі самі, як у нинішнього чоловіка. Релігійні й культурні памятники, як святі книги, написи, гробівці, святині, статуї, вівтарі, священство, ворожба, обряди, жертовне оруддя, присяга, молитви, свята, монументальні будівлі, різнородне вирібництво й суспільний устрій, це безумовні докази духової сили й розумної, доцільної творчости. Який не був би фізичний-тілесний розвій цих людей, духові їх снаги були рівнорядними з нашими, бо їхній культурний дорібок майже цілком тотожний з сучасним. Усі культурні народи, що їх знає історія, мають досить складну й розвинену матеріяльну й духову культуру в усіх ділянках людського життя, отже у мистецтві, ремеслі, техніці, господарстві, мові, науці, а навіть в етиці й релігії. Тому нема сумніву, що найстарший культурний чоловік був розумним чоловіком.

Якщо б з почином історичних народів почалося існування людей взагалі, то справа душевних здібностей першого чоловіка була б порішена. Одначе так не є. Перший початок людської культури й духового життя лежить поза історичними часами у далекій та глибокій старині. Властива історія із своєю методою не має туди доступу й не може впорядковувати там подій ані роками ані періодами.

Перед історичним чоловіком є ще довгий період часу, що в ньому певно існував чоловік. Складна й вироблена культура, що її мають історичні народи, не зродилася в одному моменті, ані навіть у короткому часі, на це треба було за порогом історії других тисячиліть. Роскопи, що їх пороблено в краях старої культури, підтвердили це вповні, бо на цих самих місцях у землі знайдено багато примітивних прирядів, свідків існування нижчих культур. Ці нижчі культури, або періоди культур, уложені в такий спосіб, що чим дальше у давнину людства, тим вони примітивніші, грубші. Ступнево нижчі передісторичні культури найдено над Евфратом і Тигром, у Малій Азії, на островах у всіх европейських краях, словом — скрізь, де лише роблено роскопи.

Передісторичні віки з їх народами й культурою недоступні для строго-історичних студій. Ними занимаються вже другі науки, — головно праісторія та праісторична археольогія. Ці науки досліджують культуру й життя народів, що жили у дальших століттях поза порогом історії, і вони передовсім дають свідоцтво духового стану й умових спосібностей цих народів.

Для устійнення та прослідження матеріяльної культури передісторичного чоловіка не має праісторія вичерпуючих доказів. Ці останки, що їх винайдено у землі, не обіймають цілого життя. До нинішніх часів заховалися у землі лише ці передісторичні вироби — здобутки матеріяльної культури, що їх не міг знищити природний розкладовий процес. Деревяне знадібя, а також усі вироби з мякшого матеріялу, мусіли загинути. Про прямі свідоцтва духового життя нема що й говорити. Вони всі пропали безслідно. Вся устна словесність, мова, оповідання, байки, легенди, приповідки, міти, пісні, мельодії, затратилися безповоротно, бо ці народи не знали ще тривалого способу увічнювання своїх ідей. Про духовий стан і уздібнення передісторичного чоловіка мають сучасні науки лише непрямі докази.

Хоча праісторія дуже скупа на докази, то однак треба признати, що чого вона вчить, не є двозначне, але певне. Матеріяльна культура передісторичного чоловіка, що є незаперечним фактом,

відзеркалює його духову культуру та здібности. Найстарші знаряди, сучасні або і старші як неандертальська раса, що їх винайдено в землі, не вказують вправді на дуже високий культурний розвій, бо вони грубі, невироблені, примітивні, але саме недосконале вироблення знаряду не дає ще права заключати на дуже низький умовий уровень авторів. Рештки кремінних, кістяних та інших знарядів, хоча були б дуже недоладно вироблені, все свідчать про умові здібности їх творців, про розумне бажання опанувати природу штукою і технікою і про розумну боротьбу за життя.

Перші проблески культури все недосконалі, якщо ходить про саме вироблення матеріяльних знарядів. Може бути дуже високий інтелєкт і глибокопроникливий ум, який через недостачу середників свій навіть геніяльний винахід виконає недосконало та примітивно. Груба обрібка старокамінної (палєолітичної) доби не є свідком нижчого умового уздібнення тодішнього чоловіка. Ручні вироби, механічної структури, з твердого, кремінного матеріялу й без відповідних прирядів, навіть у сучасного культурника випали б дуже грубо. Нинішня культура вже з перетвореного й відповідного матеріялу виробляє знаряди, але й вони не відразу досконалі. Уліпшення приходить щойно пізніше. Менше чи більше артистичне виконання не пересуджує ще ділання розуму. Винахід і виріб хоч би примітивного знаряду вимагає більшої бистроти ума, як саме його удосконалення. У найнедосконалішому виробництві передісторичного чоловіка пробивається умове ділання, праця та змагання духової душі, що розумно шукає успішніших середників до осягнення наміченої ціли, розуміє причинове ділання й відношення середників до мети, має поняття доцільности, причиновости й орудників ділання, що є започаткуванням, товчком і головною основою всіх пізніших культурних надбань.

Палєолітичні знаряди викликують у нас подив для тодішнього чоловіка [1]). Вироблювання й уживання середників до цілі у передісторичного чоловіка не є бездушним і безцільним, обоснованим лише на чутті хватанням цего, що було під рукою, але

[1]) Порівн. К. Грушевська, „З Примітивної Культури", де представлено докладно спосіб оброблювання каменя, щоправда тільки американських Індіян, але з цього можна виробити собі й загальний погляд на геніяльність творця камінних знарядів. Там подана теж принагідно деяка література, головно з американської археольогії; O. Menghin, Weltgeschichte der Steinzeit. Wien 1931.

є це розумне, творче, винахідне ділання ума, що своїми власними силами хоче удосконалити природу, збільшити свої фізичні сили для лекшого опанування природи й увидатнення праці, то значить, найменшим зужиттям своїх сил виконати найбільшу працю[1]). Матеріяльна культура й ділання передісторичної людини не можуть бути нерозумним інстинктовним звірячим підступом, але є позитивним, розумним улекшенням життя. Колиж додати до цього ще й те, що передісторична людина знала вогонь, сутєвий чинник матеріяльної культури, на що вказують дуже виразно одні з найстарших відкрить в Taubach біля Ваймару, а правдоподібно також і знахідки в Крапіна, то передісторичний чоловік, щодо своїх духових здібностей не буде іншим від сучасного чоловіка.

З останків матеріяльної культури, що її не знищив зуб часу, законно заключається на умові здібности передісторичного чоловіка. Прямих доказів праісторія не має, бо всі безпосередні твори духа, як знання, думки й устна словесність, що їх витворив собі тодішній чоловік і передавав з роду в рід, пропали безслідно з вимертям поколінь, подібно як нині загублюється багато творів народньої мудрости, прадідних звичаїв, творених століттями, й передань, якщо вони незаписані. Пропали теж прямі докази про світогляд, етичні погляди й релігійні вірування. З віднайдених решток людського тіла, цілих кістяків і деяких предметів, що були при боці небіщиків, можна заключати на релігійні успосіблення, позагробові вірування й на гідне взаїмне відношення у передісторичних людей. Деякі найстарші кістяки не були по звірячому викинені й полишені на долю судьби[2]). Вони мають виразні познаки старанного похорону, приготований

[1]) Schmidt, Die Uroffenbarung...,ст. (605)-65: „So urteilte denn auch auf der Kölner Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte (1908) Prof. Dr. Klaatsch: „Der primitive Mensch darf weder als schlecht noch als dumm bezeichnet werden... Der primitive Mensch unser Ahne, ist als ein hochstehendes Wesen zu schätzen, das in mancher Hinsicht an Kraft der Individualität und Kampfesmut den Epigonen der Kultur überlegen war".

[2]) Schmidt, Die Uroffenbarung..., ст. (604), 64: „Doch, ja, schon bei den ältesten Skeletten, die sich gefunden und die viele, viele Jahrtausende zurückreichen, denen von Le Moustier und La Ferrassie in der Dordogne, Chapelle aux Saints (Corrèze), dann von Spy in Belgien, können wir mit aller Sicherheit feststellen, dass die entseelten Körper nicht einfach hingeworfen und allen Zufällen überlassen wurden, sondern dass sie mit Sorgfalt begraben worden sind. Dies und die Beigaben, die sich in den Gräbern finden, zeugen deutlich von dem Glauben an ein Fortleben im Jenseits, wie von pietätvollen Verhalten dieser Menschen zueinander".

БІБЛІОТЕКА НАУКОВ. Т-ВА ІМ. ШЕВЧЕНКА

і добре прилагоджений гріб, і вложені разом з небіщиком деякі знаряди, подібно, як це водилося у пізніших культурних народів.

Ці, хоч і скупі, свідоцтва виразно свідчать про поважання для померших, а посередно й для живучих, про віру в позагробове життя й бодай про примітивний похоронний обряд. Передісторичний чоловік найстаршої доби, згідно з цим всім, що про нього знається, не був глупим і нерозумним єством, але мав умові здібности, подібно, як і сучасний чоловік, мав етику й релігію і міг творити й розвивати матеріяльну й духову культуру.

§ 2. Найпримітивніший чоловік і його духові здібности.

1. Примітивні племена є живими свідками найстарших розвоєвих культурних стадій.

Праісторія не доходить до найстаршого чоловіка, що більше, вона навіть не дає всецілого образу життя, культури й суспільних уладжень тих передісторичних людських рас, про які знає, що вони безсумнівно існували. Це вже в деякій мірі робить за праісторію етнольогія.

Ця молода ще наука, своєю історичною та психольогічною методою, іде далеко у глиб людства аж до самого початку його культури, отже там, де вже праісторія не находить жадних слідів. Вона відкриває безсумнівно найстаршу культурну стадію, звану збирацькою (Sammelstafe). У цій найпримітивнішій культурно-розвоєвій стадії людина не має ще жадного знаряду, але бере впрост з природи камінь, костур, кість, а живиться тільки тим, що природа сама плодить без людської праці, і що легко можна призбирати чи зловити. Таким життям під сучасну пору живе багато племен Пігмеїв, Пігмоїдів і Негритів.

Дослідники духових здібностей найпримітивнішого чоловіка, які хочуть чесно й отверто глянути правді ввічі, збагнути дійсний стан примітивних і висвітлити їхнє життя в теперішньому й минулому, досліджують на місці сучасні живі племена, виучують їх говір, випитують непідозрілих тубилців, але таких, що знають, можуть висловити й не хотять таїти, підглядають усі прояви їхнього родинного, релігійного й етичного життя, і на основі цих методично та критично прослідженых фактів роблять висновки. На такому становищі дослідів стало вже досить багато вчених з різних фільософічних шкіл. Методичні студії, критичний розум і здоровий осуд спричинили те, що вже у скорому часі

усунено багато пересудів і справлено багато неправдивих тверджень, бо основні, довші досліди на місці виказали, що найпримітивніші племена не є дикунами або малполюдами без родини, релігії, етики, мови і т. п. Сьогодні вже є певним те, що не всі примітивні племена є на тому самому ступні розвою культури, але, що вони творять цілу драбину розвоєвих щаблів і представляють нам живий образ передісторичного життя найстарших культурних діб. Передісторична деревляна й камінна культурна доба існує сьогодні серед різних племен Африки, Австралії й Океанії. Етнольогія, досліджуючи ці племена, відтворює ціле життя й духовий стан найстаршої людини, отже доповнює у передісторичній культурі те, чого праісторія не може дослідити ізза браку матеріялів. Докази на спосіб життя й духові уздібнення передісторичного й найстаршого чоловіка бере етнольогія не зо скупих останків пропалої минувшини, але з живих ще сьогодні культур примітивних народів, які свій передісторичний та прастарий спосіб життя задержали до наших часів.

До другої половини XIX ст. не було ще рішеним, чи відкриті в Азії, Африці, Америці, Австралії й Океанії примітивні народи є дегенератами колись культурних племен, чи може радше вони представляють нам собою передісторичні, збережені стадії розвою, через які впродовж віків переходило людство, доки не переступило порогу історичної культури. До XIX ст. загально вважано примітивні народи дегенератами, та однак у другій половині цього ж століття під впливом відкриття передісторичних, нижчих культурних ступенів в Европі змінено цю думку.

Вже в перших десятках XIX ст. відкрито в Европі у долині Соми багато примітивних знарядів, а пізніше призбирано їх ще більше у різних місцях Франції, Німеччини, Швайцарії, Югославії (Сербії) й інших. По довших спорах признано, що це безсумнівні причинки до вивчення передісторичного чоловіка, усталено, що перед теперішньою культурою були в Европі різні нижчі та примітивніші культурні ступені й навіть упорядковано хронольогічно европейський культурний розвій. Коли ж ці здобутки (знаряди) передісторичних европейських передступенів культури порівнано з сучасним станом живучих примітивних народів, то виявилося, що різні примітивні народи представляють собою різні передісторичні, розвоєві культурні ступені й тому не є вони дегенератами вищих культур, але консервацією примітивного передісторичного стану, стагнацією найстарших розвоєвих ступенів

людства [1]). Якщо примітивні народи представляють нам різні культурні розвоєві ступені аж до найстарших, перших, то етнольогія, що займається історією й культурою цих народів, може нас вести дальше в праісторію людства аж до його початку.

2. Найпримітивніший чоловік має духову снагу-розум і думає льогічно та причиново.

Всі племена, яких етнольоги зачислюють до найпримітивніших, зберегли до сьогодні свій первісний пракультурний стан без домішок і надбудов пізніших культурних розвоєвих епох. Сьогодні живе ще багато таких народів, але під натиском европейської кольонізації вони чимраз більше вигибають. У 1877 р. умерла остання представниця дуже цікавого й великого народу Тасманців, а деякі інші племена числять під сучасну пору ледви по кілька десяток одиниць [2]). Позісталі ще племена є живим матеріялом для етнольогічних дослідів. Етнольогія може обєктивно й на місці студіювати їхнє життя, культуру й духові здібности. Може теж на основі призбираного й перевіреного матеріялу через

---

[1]) P. W. Schmidt, S. V. D., Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. Münster 1926, ст. 12: „Verglich man nun aber diese prähistorische Kultur mit derjenigen der Naturvölker, so ergab sich eine so weitgehende gegenseitige Übereinstimmung, dass vielfach die Lücken und Unverständlichkeiten der einen aufs schlagendste erklärt werden konnten, indem man die Tatsachen der andern heranzog. Damit war die Frage nach der Einschätzung der Naturvölker entschieden: war es offenbar, dass in den Ländern Europas die neuentdeckte primitive Kultur der höheren Kultur der historischen Völker vorangegangen war, so erschien es ebenso einleuchtend, dass die der neuentdeckten prähistorischen so gleichartige Kultur der Naturvölker nur als eine Stagnation, als eine Konservierung primitiver prähistorischer Zustände, nicht als ein Herabfallen von früherer höherer Kulturstufe, aufzufassen sei." Розуміється, що твердження новішої етнольогії, мовляв — „примітивні народи не є дегенератами, але живуть своїм старим передісторичним законсервованим способом життя", не є так абсолютним, щоб виключало цілком дегенератів. Деякі примітивні племена є певно дегенератами вищих культурних племен, що ізза географічних умовин (відірвання від континенту), кліматичних незгодин, браку відповідного матеріялу, ростин, звірят, або й наступу культурніших, затратили свою давнішу культуру й виродилися. Таких однак племен є дуже мало. Загал примітивних це народи, що ізза різних непригожих умовин не могли розвинути дальше своєї культури й застоялися у ній аж до сьогодні.

[2]) P. W. Schmidt, S. V. D., Der Ursprung der Gottesidee. Münster i. W. 1926, I том, ст. 257, а також томи II—V, де на різних місцях подана докладна статистика дуже багатьох примітивних племен.

порівнання при допомозі ясних і певних принципів робити критичні висновки про давніше минуле.

За короткий час свого існування, етнольогічна наука висвітлила досить багато питань про стан і душу примітивного чоловіка, але вона подібно, як фільософія й інші людські знання, не стояла завсіди на високому рівені безсторонности й об'єктивности. Багато дослідників, замість висновувати духові здібности примітивного чоловіка з докладного прослідження його щоденного практичного життя на місці, ставили радше різні гіпотези, збудовані тільки на побіжних і поверховних спостереженнях. Головною основою тих гіпотез були теоретичні розумування, апріористичні пересуди, субєктивні наставлення й постуляти різних фільософічних шкіл.

У XIX ст. еволюціонізм опанував був етнольогію майже всеціло.

Метода еволюціоністів у досліджуванні першого духового стану примітивних племен так була зложена, щоб студіюючи життя примітивних підшукувати такі племена, що входили б у еволюційну схему. Вони примінили тут свій засадничий принцип: „старше те, що неуформлене", і тому дикіші племена вважали старшими, а найдикіші найстаршими. Укладали їх у розвоєвий ряд у такому порядкові, щоб найдикіші були на початку, вважали їх найстаршими, і у цих здогадно найстарших племен не добачували ані мови, ані етики, ані релігії, ані навіть яких-небудь познак розумного життя. Таким легким способом дослідили скоро душу примітивного чоловіка й першу стадію людського пізнавання, а до того був ще й готовий доказ, що людина розвинулася зо звірят. Колиж наступні критичніші й основніші досліди виявили, що примітивні думають, мають поняття причини й наслідку, ставлять собі ціли й уживають знарядів як орудників, то еволюціоністи й їхні приклонники з різних фільософічних шкіл відповіли на це гіпотезами змислової асоціяції на основі подібности, інстинкту, чуттєвого й нерозумного пориву, а також гіпотезою містичної та прельогічної думки.

Фільософічні системи позитивізму, феноменалізму, субєктивізму, апріоризму, критицизму, фідеїзму, інтуїціонізму, сентименталізму й інших приписували нерозумне, чуттєве й апетитивно-емоціональне пізнання сучасному культурному чоловікові відносно метафізичних і надприродних річей. Еволюціоністи зробили тільки те, що нерозумне пізнання перенесли на початок людства, накинули його першому найпримітивнішому чоловікові й поширили

на всі навіть найпростіші річи. Примітивний, а послідовно й перший чоловік не думав і не думає льогічно та причиново. Спосіб його думання сутєво різний від думання сучасних культурних людей. Первісний чоловік не знав причиновости, не ставив собі цілей і не вживав знарядів, як орудників до цілі. Якщо користувався деяким оруддям, то робив це відрухово, ізза змислової асоціяції, чуттєвого пориву злости, страху, радости, сентименту й т. п. Його думання було магічне, містично-прельогічне або якесь інше, але ніколи розумне й льогічне.

Еволюціоністи скріплювали свої твердження етнольогічним матеріялом, якого не можна було опрокинути без основних студій фахових етнольогів. Недостаточне знання назверх нужденної фізичної будови примітивних, а ще менше знання їхньої мови, вірувань та способу життя, сприяло еволюціоністам у тому, що вони без річевого спротиву противної сторони і без фахової провірки їхнього заподаваного матеріялу, могли свобідно заповнювати примітивними племенами щаблі своєї розвоєвої драбини. Вже передше вироблена розвоєва схема, щоб доказати фізичне походження чоловіка й усталити його родовід, послужила еволюціоністам також і на те, щоб прослідити душу та спосіб думання найпримітивнішої людини.

Одначе вже при кінці XIX ст. а головно спочатком XX ст. настав перелім. Почався відворот від еволюціонізму не тільки в европейській етнольогії, але також і в американській [1]). Такі визначні мужі науки, як Рацель, Фробеніюс, Фой, Анкерман, Гребнер, Шмідт і багато інших, розробили докладно методу етнольогічних студій, оснували нову етнольогічну, культурно-історичну школу й поділили всіх примітивних на культурні круги, відповідно до прослідженого на місці етнольогічного матеріялу [2]). Розпоча-

[1]) P. W. Schmidt, Die Abwendung vom Evolutionismus und die Hinwendung zum Historizismus in der Amerikanistik („Anthropos", XVI—XVII, 1921/22, ст. 487—519); Der Ursprung der Gottesidee, том I.

[2]) Fr. Ratzel, Völkerkunde. Leipzig—Wien, 2. Aufl. 1894; L. Frobenius, Die Weltanschauung der Naturvölker. Weimar 1898; Der Ursprung der afrikanischen Kulturen. Berlin 1898; B. Ankermann, Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika („Zeitschrift f. Ethnologie", 1905, ст. 54 і наступні); Graebner Fr., Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien („Zeitschrift f. Ethnol.", 1905, ст. 28 і наст.); Methode der Ethnologie. Heidelberg 1911; Ethnologie (Hinnebergs Kultur der Gegenwart, Bd. III, ст. 435—572); Das Weltbild der Primitiven. München 1924; W. Koppers u. W. Schmidt, Völker und Kulturen. Regensburg 1924: W. Schmidt, Die moderne Ethnologie („Anthropos", I, 1906); Historische Methode in der Ethnologie („Anthropos", VI, 1911); Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika („Zeitschrift f. Ethnologie",

лося систематичне досліджування примітивних в Африці, Новій Гвінеї, Огненній Землі, Маляці й інших найбільш недоступних місцях. Нові дослідники виїздили з доброю попередньою підготовкою і знанням стану етнольогічних наук. Перебували між примітивними довший час і повертали не тільки з практичним знанням, як учителі нових дослідників, але привозили з собою знаряддя їхнього виробництва й культу. Вони теж могли річево опрокидувати твердження еволюціоністів і забирати голос в теоретичних питаннях етнольогії [1]).

Мозольні, але систематичні й безпристрасні досліди життя примітивних на основі виробленої та провіреної методи приспорили багато певного етнольогічного матеріялу, завдяки якому можна ввійти у душу примітивного й осудити його внутрішнє життя й духові спосібности.

Московським ученим не подобалися такі етнольогічні досліди. Большевицькі етнографи (було їх 78), що репрезентували два покоління, на нараді у Ленінграді (5—11 квітня 1929 р.) відкинули всяку теоретичну й досвідну науку, а головно етнольогію культурно-історичної школи тому, що це противиться комуністичним доктринам й тактиці.

„Негативно поставилася Нарада до спроб збудувати етнологію як теоретичну науку,—каже Дмитро Зеленін,—думаючи, що це противиться її марксицькій соціології. Гаслом дальшої боротьби етнографів проголошено перехід від класиків до марксизму, від стихійного марксизму до свідомого застосування діялєктичного матеріялізму... Радянська етнографія не визнає „чистої", відірваної від практики науки; вона вважає за свій почесний обовязок прикласти всі свої сили і знання до справи відродження і культурного піднесення раніш пригноблених народів Радянського Союзу, ідучи при цьому не шляхом буржуазного націоналізму, а шляхом утворення єдиної міжнародньої соціялістичної культури" [2]).

Таким чином, без труду й невідклично, заперечили московські етнографи СССР, в ім'я комунізму, всі теоретичні й досвідні науки. Викинення й заперечення етнольогічної науки мо-

1914); Die Kulturhistorische Methode und die nordamerikanische Ethnologie („Anthropos", XIV—XV, 1919/20, ст. 546—563); Der Ursprung der Gottesidee, I том, ст. 737—803; Pinard de la Boullaye, L'Etude comparée des Religions. Paris, том I—1922 том II—1925; H. Ulrich, Logische Studien zur Methoder der Ethnologie („Anthropos", XVIII—XIX, 1923/24, ст. 447—464, 700—732).

[1]) Порівн. К. Грушевська, Два центри етнологічної науки. „Примітивне громадянство", 1928, 2—3 випуск, ст. 83—95.

[2]) Дмитро Зеленін, Питання про завдання етнографії на нараді ленінградських і московських етнографів. „Первісне громадянство", 1929, випуск I. ст. 89.

тивують комуністи також і теоретичними міркуваннями. У доповіді В. Б. Аптекаря, „Марксизм й етнологія", читаємо:

„Розбиваючи вселюдство і утворену ним культуру на цілу низку етносів-культур, етнологи то приписують їм вічні властивості непроникливости і постійности, що спричинює при зіткненні їх смерть — знищення слабкіших з них (виправдання імперіялістично-колоніяльної політики), то наділюють їх біологічно-хеміко-фізичними прикметами (дифузія, осмос, схрещення, зляння, мутації і т. д.)... Збудовані за поміччю подібних наукових методологічних засобів етнологічні теорії натурально приводять дослід у давні глухі кути природничо-наукового (антропологічного, географічного, біологічного, психологічного і т. п.) і спіритуалістичного (божественого, ідеалістичного і т. п.) пояснення історії. Бувшою для цілої низки дисциплін буржуазного культурознавства (археології, лінгвістики і інших) методологією, етнологія перетворюється на етнологічне розуміння історії (яке зводиться до ідеалізму, то до вульгарного матеріялізму), що не збігається з діялектично-матеріялістичним їх розумінням. Оскільки етнологія претендує на знання окремої од соціології дисципліни, її треба визнати нічим, як буржуазним сурогатом суспільствознавства, поставленого до гори ногами, що знаменує неможливість збудувати науку про суспільство засобами буржуазної науки" [1]).

На основі таких і подібних теоретичних міркувань, комуністична нарада відкинула некомуністичну етнольогію, як буржуазний сурогат, осудила культурно-історичну школу Шмідта й його однодумців і порішила через голосування багато наукових питань. На першій доповіді подає Д. Зеленін 8 резолюцій. Відносно етнольогії типічні є резолюції 4 і 5: 4) „Заперечуючи всякі спроби побудувань „етнології", як теоретичної науки, що формально веде до протиставлення її маркситській соціології — історичному матеріялізму, радянські етнографи вважають, що нема і не повинно бути таких сфер суспільних явищ, зокрема таких культурних фактів, що не могли б і не мусили б стати обєктом для вивчення історика й соціолога". 5) „Численні буржуазні побудовання „етнології", як науки про явища культури, зокрема спроби славленої „культурно-історичної школи" (Гребнер, патер В. Шмідт, патер Копперс і інші) треба через це кваліфікувати, як прямування до утворення буржуазної методології суспільства, етнологічного розуміння історії, чого зовсім не можуть прийняти радянські суспільствознавці, в лавах яких стоять і етнографи СССР, що спираються в своїй роботі на Марксове, Енгельсове і Ленінове матеріялістичне розуміння історії" [2]).

[1]) Ibidem, ст. 90.

[2]) Ibidem, ст. 91. Інші наукові резолюції через голосування на доповіді М. М. Маротіна, Етнографія і радянське будівництво, С. Толстова, Завдання етнології в соціялістичному будівництві, В. Г. Богораза й Б. А. Куфтіна, подані на ст. 92—95.

Заперечення окремої від соціольогії етнольогічної науки під зовнішним примусом большевицького правління і тому тільки, що вона не згоджується з комуністичною ідеольогією й матеріялістичним пояснюванням історії Маркса, Енгельса й Лєніна, є рівнозначним з відкиненням об€ктивности в науці. Односторонне й безосновне рішення лєнінградського зїзду не змінить душі та природи примітивних на користь комуністичних теорій, так, як не змінили її теорії й постуляти матеріялістичного еволюціонізму.

Безпосередні, основні та критичні досліди, роблені з усіми модерними прирядами, фонографом, фотографічним і помірним апаратами, виказали, що нема жадного хочаб найпримітивнішого племени, яке не знало б дійсного, розумного, причинового думання та властивої розумної праці, хочби це було найпримітивніше збирання. Німецька, культурно-історична етнольогічна школа своїми дослідами звернула на себе увагу цілого наукового світу (навіть на Україні під большевицьким режімом), опамятала вчасті еволюціоністичні школи й назавжди відібрала еволюціоністам атут, що примітивні народи мають в собі племена малполюдів без розуму. Стверджено, що примітивних народів не можна підтягнути під один знаменник, бо вони розкривають перед нами різні ступені культурного розвою. Стверджено теж, що чим народи є старші та примітивніші у способі прожитку, тим менше у них дегенеративних елєментів, а за це, тим краще виступає чистота внутрішніх етичних і релігійних понять. Складний спосіб прожитку й вірувань не міг бути на самому почині, але витворився пізніше.

До найстарших і найпримітивніших народів зачисляє етнольогія Пігмеїв-Негритів із середущої Африки, з Филипинів, Андаманців, Семанг з Малякки й почасті Бушменів [1]). Ці племена зачислюють етнольоги до найстарших культурою. Правдоподібно найстарші вони теж і антропольогічно. Хоча вони не цілком ідентичні з першим чоловіком, бо певно мають за собою багато часу й упадків, але з усіх існуючих народів вони одні безсумнівно доходять найближче до першої людини. Якщо можна бодай приблизно довідатися дещо про першого чоловіка, то це можливе тільки серед них. Інші народи, чи вони будуть примітивні, чи культурні, певно належать до молодших культурою й уявляють собою пізніші розвоєві ступені.

---

[1]) W. Schmidt, Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwickelungsgeschichte des Menschen. Stuttgart 1910.

Пігмеї, хоч і малі ростом, під оглядом духового вивінування не стоять нижче від пересічного чоловіка. Вони мають мову, творять абстрактні поняття, суди й заключення, знають причинове ділання, що його видно з цих грубих знарядів, якими користуються. Не вірять в магічні-зачаровані сили. Бистрота уму й життєва меткість є у деяких Пігмеїв доволі сильно розвинені. Етика висока та благородна. Нема у них безоглядної й самолюбної боротьби для самозбереження, нема жорстокости, каліченя, убивання, воєн і здається, що давніше не знали вони зброї до боротьби на віддаль. Незнані теж тортури й невільництво. Свободу цінять як найбільше добро й для неї жертвують все. Їх миролюбивість, лагідність, вирозумілість і альтруїзм гідні подиву. Вже родичі виховують дітей в тому напрямі, щоб були чемні, чесні, слухняні й помагали вдовам, сиротам і бідним. Самопосвята у Пігмеїв не є рідкістю. Вони люблять правду так, що декуди й не знають ложі. В родині між чоловіком, жінкою й дітьми царюють згода, поважання й любов. Чистоту та здержливість заховують і цінять як чесноту. Нема у них законного приказу ані навіть потурання оргіям при нічних святах і танцях, що на диво є дуже поширене серед пізніших і культурніших народів. Почуття соромливости у Пігмеїв дуже замітне, а супружу зраду карається навіть смертю. Супружжя правильне — одноженство. Вибір молодої свобідний, чого однак нема у пізніших культурах. Жінка не є невільницею ані нижчою від чоловіка, але становищем, повагою та правами рівною йому. Не мають вони механічного виробництва, прикрас, музики (мистецтва), живуть зо збирання природних овочів, але у всіх умовинах дають собі раду й уміло та розумно виходять з найтруднішого положення [1]).

Найпримітивніший і найстарший чоловік, що його знає етнольогія, це етичне, релігійне й розумне єство, що має природно та правильно наладнаний родинний устрій, духову душу, розум і всі внутрішні сили й наклони, які є основою розвою й досягнень. Примітивний чоловік це осібняк, що має цілу людську природу. Не є він звихненим европейцем, ані півдикуном, малполюдом, але чоловіком. Стисла історія, критична праісторія й етнольогія найшли на цій землі тільки такого чоловіка, що вміє льогічно думати, має релігію, етику й духове життя, що є сутєво вище від всего змислового, чуттєвого, інстинктовного, нельогічного чи прельогічного.

[1]) W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, I том — 1926; III — том 1931; IV том — 1933.

Теорії, відірвані від світла фактів і дійсности, що їх витворили собі „модерні" самовільно — на основі субєктивних критерій, представляють примітивного чоловіка в інший спосіб. Признають йому душу й розум, але вони ніби не такі, як у нас. Примітивний чоловік думає, але його думання й розумування чуттєві-афективні, прельогічні, нельогічні, на всякий случай суттєво різні від нашого.

Одначе понад усякі теорії стоять факти. Примітивний чоловік думає розумно, вправді не скомплікованими сильогізмами й раціями, але він схоплює річ просто, майже інтуїтивно, легко, однак льогічно.

Якщо примітивна людина є чоловіком, а сьогодні цього не перечить ніодин учений, то й мусить він мати все те, без чого не буде чоловіком, — мусить мати тіло й душу з усіма її силами. Менше або більше розвинене тіло, менше або більше виобразовані сили духа не зміняють природи чоловіка.

Людство не стоїть на місці, як щось закостеніле, але поступає. Завтра, по епохальних відкриттях у стратосфері, людство буде мати зовсім інший погляд на світ, як ми нині, але це не означає, що буде мати іншу душу. Розум у догідних умовинах розвивається, а у недогідних животіє, але в одному та другому випадку до його сути буде належати спромога льогічного розумування, пізнавання та сталі принципи думання. Якщо примітивні мають душу людини, а це признають всі, що в засаді узнають душу, то вона не може бути іншого від нашої ані у своїй суті, ані у своїх силах. Теорії не зміняють природи річей, ані природи світу, хоч образ річей і образ світу у різних теоріях є різний. Різниця між матерією й духом, духовість і тожсамість людської душі й т. і. не залежать від правдивого або неправдивого людського пізнання, так само, як совість й порядок світу не залежать від мікроскопу й астрономічного прозірника.

Людська природа, сили розуму, а також сталі принципи думання однакові тепер і в минулому [1]). Ново та старо-палєолітична

---

[1]) J. Lindworsky, Vom Denken des Urmenschen („Anthropos", XII/XIII, 1917—18, ст. 419—423); Die Primitiven und das Kausaldenken (Internationale Woche für Religions-Ethnologie. IV Tagung. Paris, Geuthner 1926). F. Gräbner, Das Weltbild der Primitiven. München 1924; N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, c. 1. Die Primitiven und wir. Leipzig, 2. Aufl. 1926; G. Wunderle, Die Wurzeln der primitiven Religion. Würzburg 1920; Raoul Allier, Les non-civilises et nous. Différence irréductible ou identitè fonciére? Paris, Payot 1927.

культура стверджує те безсумнівно[1]). Етнольогія доходить до того самого висновку. Найпримітивніші пігмейські племена Негритів середущої Африки, Андаманців і Семанг на Маляці, Негритів на Филипинах, Негри полудневої та східньої Австралії, Тасманці, Готентоти й Бушмени полудневої Африки, які мають культуру зближену до старо-палєолітичної культури неандертальської раси, є не тільки розумними людьми, але навпаки мають дуже високо розвинену монотеїстичну релігію[2]).

З дотеперішніх дослідів, головно заслуженої німецької етнольогічної культурно-історичної школи, можна виробити собі образ майже всего примітивного людства з усіма ділянками його життя. Фотографічні апарати, фонографи й інші приряди схоплюють непомильно, звільняють від довгих описів, а при тому є доброю провіркою самих дослідів. При допомозі наймодерніших орудників досліду прослідженo зовнішнє життя примітивних досить докладно та критично. З цього зовнішнього життя, зо способу поступування перед ловами й по ловах, перед збиранням поживи й по збиранні, з молитов і культу, а також з висловів непідозрілих тубилців, вглянено в душу примітивних, в їхні вірування та спосіб думання. Вправді душа примітивних ще не виявлена вповні. Вона закрита перед нами в багатьох річах. Але те, що знаємо про неї сьогодні, дає нам повне право твердити, що найпримітивніший, сучасний чоловік є дійсним чоловіком з усіми людськими здібностями. Він може думати й думає льогічно та причиново, творить абстрактні поняття, ста-

---

[1]) H. Obermaier, Der Mensch der Vorzeit. Berlin 1912, ст. 113—324; 413—430; Die Urgeschichte der Menschheit. Freiburg in. Br. 1931, ст. 182—338; O. Menghin, Weltgeschichte der Steinzeit. Wien 1931; E. Piette, L'art pendant l'âge du Renne. Paris 1907; L. Capitan, H. Breuil et D. Peyrony, Les Combarelles aux Eyzies (Dordogne). Paris 1924; H. Obermaier und H. Kühn, Buschmannkunst, Felsmalereien aus Südwestafrika. München 1930.

[2]) W. Schmidt, Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit. Stuttgart 1910; Die religiösen Verhältnisse der Andamanensen—Pygmäen („Anthropos", XVI—XVII, 1920—21, ст. 1097—1183); Der Ursprung der Gottesidee, томи I—VI; E. H. Man, On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands. London 1883; Blagden and Skeat, Pagan Races of the Malay Peninsula. London 1906. W. Schneider, Die Religion der afrikanischen Naturvölker. Münster i. W. 1891; Le Roy, La religion des Primitifs. Paris 1909. Дуже багато літератури про примітивні племена всіх континентів зібрав о. Шмідт у своїм етнольогічнім архитворі „Der Ursprung der Gottesidee". Ксен. Соценко, Етнольогійні культурні округи. Додаток до книжки: Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечера. Львів 1928.

вить собі ціль і добирає середники до ціли. Він може поступати, збагачувати свій ум і вчитися сам або від других.

Цей достовірний факт, що найпримітивніші племена є розумними людьми й думають льогічно, взятий впрост з життя примітивних, і тому не захитають його жадні теоретичні міркування та здогади. Психоаналіза Фройда, в якій хоче він всяке думання й почування вияснити сексуальними гонами й найти потвердження на це в житті примітивних, полишиться назавсіди тільки теоретичним змаганням без основ [1]). Життя примітивних, яке сьогодні знає етнольогія досить докладно, не має нічого спільного з гіпотетичними висновками Фройда. Воно цілком інше, як собі Фройд уявляє [2]).

Уява може багато прислужитися в тому, щоб живіше змалювати життя примітивних, але, якщо все побудоване тільки на уяві, то життя, душа і думка примітивних не вийдуть такими, якими є вони вдійсності, але такими, яких потрібно дослідникови. Це пробивається наглядно у теоретичній праці Guyau „Безрелігійність майбутности“ [3]).

Guyau твердив без вагань, що примітивний чоловік не думає розумно. Спосіб пізнавання примітивного це звичайна змислова асоціяція на основі подібности. Льогічне та причинове думання не могло бути на початку. Примітивний чоловік не має поняття причини й висліду [4]). Причиновість у думці примітивного

[1]) S. Freud, Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. Leipzig-Wien-Zürich 1913, 3. Aufl. 1922.

[2]) W. N. Rivers, Instinct and the Unconscions. Cambridge 1920; W. Schmidt, Totemismus, viehzüchterischer Nomadismus und Mutterrecht („Anthropos“, X—XI, 1915/16); Der Ödipuskomplex der Freudschen Psychoanalyse und die Ehegestaltung des Bolschewismus („Nationalwirtschaft“, II, 1929, ст. 401—432).

[3]) J. M. Guyau, L'irrèligion de l'avenir. Paris 1886. Ця книжка була перед світовою війною дуже поширеною у Франції. До 1912 р. мала вона 16 видань, кожне у дуже великому накладі.

[4]) Тут ходить головно про витвірну причину (causa efficiens), якої природа є в тому, що річ, яка називається причиною, спродуковує нову річ своєю внутрішньою, фізичною силою, імманентним або перекидним діянням (actio transiens). Обєктивна творча звязь між річчю-причиною і новоповсталим висліду називається причиновістю. Причиновість може бути імманентна й перекидна. До імманентної причиновости зачисляються: α) життєва причиновість (causalitas vitalis) — насіння розвивається у ростину; β) психічна — розум продукує акти пізнання і γ) психо-фізична й фізико-психічна — виділовування душі на тіло й тіла на душу в їхній субстанціяльній єдности. До перекидної причиновости (c. transiens) належать: α) причиновість механічна — убиття звірини і β) обєктивна — ідеогенетична — вплив річей на витворювання ідей.

це тільки співділання та згідність двох, злучених з собою єств[1]). Вдійсності вона однакова у звірят і в примітивного чоловіка. Вправді сучасний примітивний уживає знарядів, але знаряди це відносно нова річ. На початку не було їх. Як чоловік почав їх вперше уживати то уживав їх не як орудників до ці'ли, придбаних розумом, але як принагідних товаришів-оборонців, що роблять до сьогодні деякі звірята[2]).

Guyau ставить всі ці свої твердження як річ самозрозумілу і навіть не старається скріпити їх доказами. Йому вистарчає його власна уява. Те, що він подумав собі про примітивних, вложив у них, і так збудував свою теорію, яка не має нічого спільного з дійсним життям примітивних, але є звичайною видумкою[3]). Етнольоги, які хотіли прослідити обєктивно душевний стан найпримітивнішого чоловіка, находили всюди тільки розумні племена, але в уяві теоретика вони мусіли бути нерозумними на основі вперед обдуманої теорії. Перший, а тим самим найпри-

---

[1]) Guyau заперечив у примітивних людей розумове пізнавання, але приписав їм аж таку скомпліковану теорію про природу причиновости, замість простої „камінь убє звірину". Колишні позитивісти, феноменалісти й емпіристи (Бекон, Льоке, Гоббес, Юм та інші) признавали розумове пізнавання а перечили тільки сутєву різницю між ним і змисловим пізнаванням, і тому головними джерелами правди вважали змисли і досвід. Змислами і досвідом не можна достерегти внутрішнього, обєктивного і реального звязку між причиною і наслідком, тому вони поклали причиновість у зовнішньому звязкові. Досвідчаємо, що нову річ попереджує інша річ, а це дає нам змогу вичікувати, що так воно буде й у майбутньому. Отже причина це правило, що один феномен слідує по другому. Це правило висновуємо не з розумового думання, але з досвіду змисловою асоціяцією. Цілу отсю теорію накинув Guayu примітивним, з тою тільки різницею, що відібрав їм цілком розумове пізнавання, а причиновість звів до співділання, яке, здається, не було зрозуміле навіть йому самому.

[2]) M. Guyau, L'irréligion de l'avenir, ст. 20—40.

[3]) W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, ст. 490, 492: „All diese schönen Sätze müssen wir einfach auf Treu und Glauben hinnehmen. Beweise beizufügen hält Guyau augenscheinlich für eine ganz antiquierte Sache. In der vollkommenen Gleichstellung von Tier und primitiven Menschen zeigt er sich ganz auf der Tiefe der vulgärsten Tierpsychologie, die Wund... so scharf geisselt. — ...bei Guyau (ist) oft genug von dem „Wilden" die Rede, aber es ist immer nur der „Wilde", „selon nous", ein „sauvage", wie die Phantasie Guyaus, unbehindert durch ethnologische Detailkenntnisse, ihn sich vorstellt. Im übrigen aber spielen bei Guyau Katzen und Hunde, Bebés und alte Bäuerinnen eine grössere Rolle als selber dieser „Wilde", die beiden ersteren in der Auffassung der vulgären Tierpsychologie, die manchmal sehr amüsanten Anekdoten über die beiden lätzteren oft bedenklich zum Niveau der Ammenmärchen sich neigend".

мітивніший, розумний чоловік не міг зміститися в еволюціоністичній схемі, і тому мусів бути нерозумним.

Безосновне й некритичне відмовлення примітивному чоловікови льогічного та причинового думання довело Guyau до протиріч і непослідовностей. Він зараз на вступі своєї книжки признає, що примітивні мають релігію [1]), отже мають здібність творити поняття, але як говорить про пізнавання, забуває про це, і дозволяє їм тільки на змислову асоціяцію. „Примітивні вважають „бажання" причиною своїх рухів і думають, що все в природі походить з такого самого бажання й у такий сам спосіб, як власні їх рухи", але це не перешкоджує йому твердити, що примітивні не мають поняття причини, і що причиновість однакова в уяві звірят і примітивного чоловіка [2]).

Якщо б згодитись на те, що людина розвинулася зо звірят, то й тоді твердження Guyau будуть тільки непослідовною балачкою. Бо від тої хвилі, в якій звіря стало б чоловіком, розум, який виніс чоловіка понад звірячий стан, не опустив його ніколи. І ніхто сьогодні не сумнівається, що найпримітивніший чоловік є повною людиною фізично й духово, і що з повною людською природою є сутєво звязаний розум і льогічно причинове думання.

Guyau приписуючи примітивним змислову асоціяцію на основі подібности замість льогічно причинового думання, зробив це без жадних позитивних даних і без студій етнольогічного матеріялу. Він радше накинув примітивним своє поняття про причину і про початкове думання, як виснував це льогічно з преміс або з призбираного матеріялу.

Кожне, знане етнольогам примітивне плем'я уживає доцільно знарядів, отже ставить собі ціль, знає орудники до ціли й розумно впорядковує їх, а тим самим знає причину й думає льогічно. Причина не є фікцією ані фізичним слідуванням одного явища по другому, і тому її пізнання не лежить в области змислів і змислової асоціяції. Обєктивний, фізично-творчий, причи-

[1]) M. Guyau, L'Irreligion de l'avenir, ст. 2: „Après les travaux de Roskoff, de M. Réville, de M. Girard de Rialle, il est impossible de soutenir qu'il, existe aujourd' hui, sur la surface de la terre, des peuples absolument dépourvus de religion ou de superstition (ce qui revient au même quand il s'agit des non-civilisés)... En outre dès les temps préhistorique, les monuments mégalitiques (menhirs, cromlechs, dolmens), les sépultures, les amulettes sont des indices certains de religiosité, auxques il faut sans doute ajouter les rondelles crâniennes, ces fragments d'os détachés intentionnellement du crâne et percés parfois de trous de suspension. La religiosité humaine remonte ainsi à l'âge de la pierre polie".

[2]) M. Guyau, н. т., ст. 31.

новий звязок є внутрішній. Він сам собою не підпадає під змисли й ними не можна його доглянути, але за те можна його дуже легко пізнати з внутрішньої розумної свідомости і посередно з ділання. Колиб примітивний чоловік доходив до поняття причини змисловою асоціяцією на основі подібности, то він ставляв би теорію про природу причини, а саме, що причина є фізичним слідуванням одного феномену по другому. Щоб примітивний вже на почині свого пізнавання ставив теорії замість звичайного відбирання вражінь і перероблювання їх у свому умі, це не тільки не доказане, але воно навіть не є позитивно правдоподібне, а то тим більше, що є інший легший та простіший спосіб пізнавання, який є нерозривно звязаний з людською природою й належить до її суті, а є ним розумове пізнавання.

Кожний чоловік, як розумне єство, має свою власну внутрішню розумову свідомість і нею досвідчає безпосередно реальне існування психічної причини (розум творить акти пізнання[1]). Тією самою свідомістю пізнає дійсне існування психофізичних і фізико-психічних причин, бо досвідчає внутрішно, що він актом своєї волі рухає свою голову, руку, ногу, і що він є якраз тим підметом, який ділає, витворює щось, терпить або приймає на собі діяння других. Ця внутрішня розумова свідомість — безпосередній власний досвід є першим товчком у витворюванні поняття причини. Маючи цей внутрішній досвід щодо своїх питомих актів і діянь, можна вже легко заключити з зовнішніх фактів на обєктивну дійсність життєвої й механічної причиновости. Про дійсність ідеогенетичної причиновости (предмет впливає на витворення поняття) чоловік впевняється теж внутрішньою розумовою свідомістю, злученою з зовнішнім досвідом, бо він досвідчає, що до витворення поняття якоїсь речі потреба бачити саму річ, що для кращого скристалізування цього поняття потреба цій речі добре приглянутися і що при абсолютній відсутности предмету не можна витворити собі його ідеї. Примітивні не здають собі справи з поділу причин, не мають наукового поняття причиновости, але вони мають внутрішню свідомість, скріплену зовнішнім досвідом, що вони самі, а також інші речі світу можуть продукувати.

Guyau у своїм фантастичнім описі думки примітивних спирається на вульгарній психольогії, а до цього в своїх твердженнях

---

[1]) J. Geyser, Philosophie des Seins und der Natur. Freiburg 1915, ст. 98.
[2]) W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, ст. 90—91.

є непослідовним і сам собі противорічить. На його думку, примітивні не мають поняття причини й наслідку і не думають льогічно, а тільки схоплюють все змисловою асоціяцією на основі подібности. Але також примітивні, на його думку, вважають бажання причиною власних рухів і таким самим бажанням вияснюють всі рухи й явища у світі, а це яскрава противорічність. Бо, якщо примітивні вважають бажання причиною своїх рухів, то вони мають поняття причини, а якщо шукають теж причини для явищ природи й думають, що вони походять так само з бажання, як їх власні діяння, то вони хочуть вияснювати причиново природні явища, а тим самим думають льогічно. Незнання способу діяння причини, а навіть незнання конкретної специфічної причини якогось явища або неправильне ставлення причиною того, що вдійсности не є причиною, не є рівнозначне з браком поняття причини взагалі. Примітивний нераз не може дійти до властивої причини й підставляє іншу, але це діється й між культурнішими людьми. Блуд у відшукуванні причини явищ дуже легкий тоді, як не знається безпосередньої причини а доходиться до неї щойно через комбінації й асоціяції, які відповідно до уровеня знання, культури й різних обставин життя можуть бути більше або менше розумово узасаднені. Астральна медицина або лікування при допомозі небесних, скритих сил не належить до найпримітивніших племен, які не мали поняття причини, хоча вдійсности ставлено невластиву причину хороби й лікування [1]).

Змагання, щоби вияснити причиново власні вчинки й усі явища світу, можна б назвати вродженим гоном людської розумної природи. Мала дитина, що не здає собі ще справи з цього, що вона є причиною й керівником своїх рухів, питає за причиною річей. Цього природнього гону не можна відказати навіть найпримітивнішим сучасним племенам без достаточних позитивних доказів, на основі тільки видуманої теорії, а то тим більше, що примітивні своїм способом життя, цілком відмінним від життя найвищих звірят, своїми віруваннями, мітами, а особливо уживанням знарядів, виказують розумне шукання та знання причини й льогічне думання. Guyau, який признав найпримітивнішим племе-

[1]) Jos. Kleutgen, S. J., Die Philosophie der Vorzeit ². Münster 1878, 1 том; A. Schmidt, Erkenntnistheorie, 1890; A. Lang, Geschichte des Kausalproblems, 1914; J. Geyser, Naturerkenntnis und Kausalgesetz, 1906; Philosophie des Seins und der Natur. Freiburg 1915; Порівн. W. Pohl, De vera religione. Quaestiones selectae. Friburgi Br. 1928, ст. 7 і сл.

нам тільки змислову асоціяцію на основі подібности, зробив це без дослідів і доказів. Цих його теоретичних тверджень ніхто не вважає науковими, а про його книжку „Безрелігійність майбутности" треба сказати те саме, що сказав К. Штепа про твір Богораза „Християнство у світлі етнографії": „Провіщаючи близький кінець християнства, шановний професор завчасу читає йому одходную, пише йому некрологію... Взагалі треба сказати, що романіст і публіцист борються в авторові з дослідником і перемога в цій боротьбі далеко не завжди на боці дослідника. Завдяки цьому книжка робить якесь непевне враження, науковим дослідом вважати її не можна ні в якім разі — для цього в ній нема ні зовнішніх ні внутрішніх даних" [1]).

3. Теорія сентиментів і змислових почувань.

У наукових кругах XIX ст. вияснювано початковий спосіб думання первісного чоловіка теоріями, підхожими принципам еволюціонізму. Деякі з цих теорій були систематично збудовані та скріплені доказами, але у своїх льогічних висновках задержувалися в означеній точці й не доходили до кінця. Такою систематично збудованою й багато доказаною теорією, яка одначе у своїх льогічних висновках вривається, є теорія Кінга.

Кінг твердив, що перша історична стадія людського пізнавання почалася змисловими почуваннями й сентиментами [2]). Примітивний чоловік не мав відразу розумового пізнання, але виробляв собі його ступнево впродовж віків із змислових почувань й сентиментів. Природні речі й явища ділали на примітивну людину так само, як на звірята. Веремя приємне, веселе (сонце, тепло, весна) викликувало у нього почування вдовілля і радощів, а веремя страшне, темне, нагальне зароджувало страх, гнів і т. п. Цими змисловими почуваннями й сентиментами рядився чоловік у житті й вони були на початку одинокими його дорадниками, що зберегли його від загибелі. Відповідно до цих змислових почувань, чоловік використовував приємне й хосенне, утікав перед страшним і шкідливим, і таким способом спасався від ворогів і захоронив своє існування. Різниця між звірятами й першими

[1]) К. Штепа, оцінка книжки Богораза-Тана, Християнство в свете этнографии, Госуд. Издат. Москва-Ленінград 1928 (?). (Первісне громадянство, 1927 р.).

[2]) John H. King, The Supernatural, its Origin, Nature and Evolution. London-New-York 1892, том I, ст. 40-110; Порівн. W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee. Том I, ст. 495 і сл.

людьми була тільки у тому, що звірята заховувалися завсіди однаково у таких самих умовинах, значить, від річей, які збуджували страх, водно втікали; примітивний чоловік натомість у явищах, що вирізнювалися від других надзвичайністю та зроджували у ньому страх або подив, дошукувався якоїсь таємної сили, і старався опанувати цю силу й собі її присвоїти. Таким чином Кінг ствердивши, що первісне думання було тільки змисловим почуванняи, будував вже дальше свою теорію легко, систематично й льогічно. З простих змислових почувань витворилося магічне й чарівницьке думання, а з цього вкінці й льогічне.

У цій теорії Кінга є система, льогіка й науковий апарат, але нема послідовности у законних льогічних висновках. Змислові почування й сентименти, як перший ступінь людського думання в теорії Кінга, не є ані льогічним висновком його тверджень ані психольогічною підбудовою, коренем розумного думання, ані врешті історичним фактом.

Як взяти стисло твердження Кінга, що примітивний чоловік, у протиставленню до звірят, дошукувався у надзвичайних явищах якихсь-то сил та причин, то послідовно слід сказати, що він не тільки мав змислове почування, але думав розумно, бо хотів вияснити явище причиново, а навіть ставив конкретну причину (якісь сили). Дальше, як примітивний відрізнює звичайні явища від надзвичайних, особливіше від неособливого, якщо хоче таємні сили цих явищ бодай унешкідливити або піднайти спосіб, щоб їх собі покорити, то послідовно треба сказати, що він думає, клясифікує, творить одиничні й загальні абстрактні поняття й розумом шукає способу, щоб опанувати незнані сили. Самі змислові почування не в силі вияснити цих змагань первісної людини, і тому льогічно треба прийняти, що в них, у їх основах є інший — розумний елемент, а тим самим різниця між змисловими почуваннями звірят і перших людей не є мала, але сутєва. Почування страху чи радости у примітивного чоловіка має у своїм корені розумний елемент і не є простим змисловим вражінням, яке проминає й лишається без наслідку. Примітивний комбінує, шукає причини, клясифікує, думає.

Почування й сентименти психольогічно не розяснені ще вповні. Досвідня психольогія приймає чимраз певніше, що у практичному людському житті немає чистих, простих і незложених почувань. Вони зложені, а їхніх складників не добачується звичайно тому, що не переводиться основного досліду. Простота

й незложеність почувань у людському житті це сповид або висновок, конструкція нашого абстрактного думання [1]). Релігійні почування вдовілля-невдовілля у сучасної людини, як це досить основно дослідив Гіргензон, складаються з тисячів різних складників. У цьому домінуючому почуванні зливається багато інших менших почувань, складних, вдумчивих переживань, відносин людського особового „я", подразнень органів, складних уявлень, тощо [2]). Те саме треба сказати про другі людські почування. Вони не є чистими, поєдинчими почуваннями, і тому не можуть вони бути такими навіть у найпримітивнішого чоловіка. Почування й сентименти, які ставить Кінг, як першу стадію людського думання, не є чисто змисловими й поєдинчими, незложеними, але вони зраджують досить виразно свої розумові, духові сутєві складники.

Складні людські переживання, в яких без сумніву є розумна думка, називаємо нераз у звичайному не строго-науковому говоренні сентиментами й почуваннями. Думка у таких переживаннях є звичайно злучена з іншими чуттєвими елєментами, а загальна назва береться з переважуючого елєменту. Це діється головно тоді, коли думка є слабо свідома, а злучені з нею різні чуттєві елєменти мають перевагу, або, коли хід думок є дуже невиразний

---

[1]) Karl Girgensohn, Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage. Leipzig 1921. Друге видання зладив Werner Gruehn, додаючи ще обширний трактат: Forschungsmethoden und Ergebnisse der exakten empirischen Religionspsychologie seit 1921. Gütersloh 1930, ст. 382: „Nur die planmässige methodisshe durch das Experiment unterstützte Selbstbeobachtung kann die Verwirrung der Erscheinungen (des Gefühlslebens) so weit erklären, dass eine einigermassen präzise und eideutige Bestimmung als denkbar erscheint. Sogenannte „einfache" Gefühle gibt es im praktischen Leben überhaupt nicht. Die Einfachheit ist entweder Schein oder sie wird erst nachträglich durch komplizierte Abstraktionsprozesse aus den komplexen Eindrücken der Erfahrung erschlossen und konstruiert". Пор. Werner Gruehn, Das Werterlebnis. Eine religionspsychologische Studie auf experimenteller Grundlage. Leipzig 1924; Religionspsychologie. Bresiau 1926.

[2]) K. Girgensohn, н. т., ст. 407: „Die religiösen Lust-und Unlustgefühle sind nie kompakte, konstante, eindeutig gerichtete Gefühle, die nur der Intensität nach an- und abschwellen, sondern sie erweisen sich als aus tausenderlei Einzelbeziehungen zusammengewoben... Die religiöse Lust und Unlust ist aus unzähligen einzelnen, verschiedenen kleinen Lüsten und Unlüsten zusammengeschmolzen. Der Lust und Unlustfáktor ist selten der eigentliche Mittelpunkt des Erlebnisses, sondern meist sind Ichbeziehungen, komplizierte gedankliche Érlebnisse, Organempfindungen, Vorstellungskomplexe, die am stärksten herfortretenden Momente, zu denen Lust und Unlust nur als eine eigentümliche Färbung hinzutreten".

й не дається проаналізувати й определити, а на зверх видається як звичайне почування, або вкінці, коли думка придушена неупорядкованим і неопанованим уподобанням чийогось „я". У цих випадках розумові душевні процеси називаються просто почуваннями. Є теж випадки, в яких думка є в основах подразнених органів, і тоді це подразнення органів, як осередну й назверх найбільш видну точку, називаємо почуванням, недобачуючи там думки. Буває теж таке, що сам характер думки, значить, приємна або притягаюча, неприємна або відтручуюча думка впливає на те, що думку називаємо почуванням, хоч вдійсності це тільки приємність або неприємність думки. Вважаємо думку почуванням також тоді, як активне або пасивне наставлення „я" є важніше й сильніше, як саме розумне підложжя [1]). У всіх цих випадках є нераз дуже трудно дійти до властивого ядра — до розумної думки, але бувають ще складніші людські переживання, в яких, як ствердив Гіргензон, розумну думку можна віднайти щойно складною посередньою дорогою [2]).

Як на дні почувань сучасного чоловіка є розумна думка, хоч її нераз годі добачити, так є вона теж і на дні почувань і сентиментів примітивного. Переживання примітивного чоловіка мають в основі розумний елемент, який є коренем пізнішого, розчленованого дискурсивного думання. Можна б його назвати розумовою початковою інтуїцією, що не має ще найвищого ступеня свідомости й виразности в тому змислі, що не дається висловити мовою й уложити в речення, яке можна б повторювати так само, як у дискурсивному думанні. Це, можна б сказати, моментальне схоплення з афективними складниками. Воно домагається розумової пізнавчої снаги, якої звіря не має, і тому звіря неспосібне до цього роду схоплень [3]).

[1]) K. Girgensohn, н. т., ст. 150—382. Порівн. D. D. W. Keilbach, Die Problematik der Religionen. Eine religionsphilosophische Studie mit besonderer Berücksichtigung der neuen Religionspsychologie. Paderborn 1936, ст. 25—66.

[2]) K. Girgensohn, н. т., ст. 275.

[3]) Ibidem, ст. 441, 615. Розумове інтуїтивне пізнавання є таке саме ускладнене, як всі інші людські духові чинности. Його определюється загально: „розумове видження без дискурсу". Те, що в дискурсивному пізнанні пізнаємо в багатьох актах, в інтуїтивному бачимо в однім: R. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe. I, 4. Berlin 1927, ст. 286; G. Söhngen (Lexikon für Theologie und Kirche, V. Freiburg i. Br. 1933, під гаслом Intuition); A. Hufnagel, Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin (Albertus-Magnus-Akademie). Münster i. W. 1932, ст. 209—211.

Інтуїція, це скондензована думка, а в тій одній думці є наверствовані різні поняття, набуті вже передше з дискурсу впродовж довшого

Примітивний чоловік, як каже Кінг, шукає у різних надзвичайних явищах якихсь сил і старається собі ці сили присвоїти. Ці сталі змагання є безперечно розумовими чинностями, якщо не стислим дискурсом, то певно розумовою інтуїцією. Хоча природа тих сил може бути примітивному незнана, але знана йому ціль, яку сам собі поставив. Він може навіть льогічно перевірювати існування тієї цілі, маючи сповидний доказ. Тим доказом, який може впевнювати примітивного про існування поставленої ним цілі, є його власне бажання опанувати ці таємні сили, яке то бажання повторюється дуже часто. Цей душевний процес вкладання у надзвичайні явища таємних сил і діяльне старання покорити собі ці сили зраджує розумові чинности, а тим самим не можна його вважати тільки змисловим почуванням або сентиментом.

Сучасний найпримітивніший чоловік виявляє у своєму практичному житті багато життєвого сприту, второпности й розуму. Це стверджують всі новіші дослідники. Він не рядиться тільки змисловими почуваннями й сентиментами, а також не є мрійником, що безрадно здивованими й застрашеними очима глядить на природні явища. Якщо б так було, то ясно, що був би він загинув і не видержав усіх противностей життя, які мав і має з усіх сторін і завсіди. Етнольоги XX ст. найшли тільки мужнього й активного примітивного чоловіка. Він не дрожить бездільно перед страшними явищами природи й перед грізними противниками та шкідниками-звірятами, але старається природу обробляти, усмирювати й опановувати. До цієї цілі сам сотворив собі помічника — перше орудля, вправді примітивне — незугарне, але й сьогодні гідне подиву. Гадка про орудля могла зродитися тільки в розумі, що міг творити загальні поняття, упорядковувати, комбінувати, судити, що знав відношення середників до цілі й уважав, що за поміччю знарядів можна лекше опанувати природу [1]). Духове життя такого єства, що має світло розуму, творить

часу: M. T. L. Penido, Sur l' intuition „naturelle" de Dieu („Revue des sciences philosophiques et thèologiques", XXI, 1932, ст. 552, 553, 561). Гіргензон протиставить інтуїтивне пізнання (як неясне) дискурсивному (як ясному). Тут треба зазначити, що: 1) не в кожному інтуїтивному пізнанні є однаковий ступінь ясности, 2) Гіргензон говорить про психольогічний корінь розумового акту, 3) цю неясність можна віднести до того, що наше навіть інтуїтивне пізнання є абстрактне й у багатьох випадках тільки анальогічне. Порівн. W. Keilbach, Die Problematik der Religionen, ст. 64—66.

[1]) W. Schmidt, н. т., ст. 556: „Die direkten Tatsachen, die wir von dem frühesten Menschen, den wir kennen besitzen, seine Werkzeuge, zeigen uns ihn,...

поняття, уживає знарядів й є творчо-активне, не може полягати тільки у змислових почуваннях і мріях.

Заперечення розуму, одинокого двигуна природнього духового життя у прачоловіка, відсунення до пізніших генерацій питання про причинове думання й ділання та ставлення лише змислових почувань, емоцій й ірраціональности на початку, є тільки випливом односторонних наукових і фільософічних напрямків. Афективно-асоціятивне думання мусіло бути на початку, бо цього домагається емоціонізм, інтуїціонізм, фідеїзм і еволюціонізм. Зневіра в об'єктивну вартість та правильність розумового думання, перевага релятивізму та психольогічних еволюційних теорій не можуть прийняти на початку людства правильного льогічного думання, бо краще підходить у схему цих систем релятивна правда, яка розвивається з найнижчого, і тому розумне думання буцім-то бере свій психольогічно-генетичний початок у афектах.

Це твердження, що на початку людського думання був афект, значить, що перший чоловік не розрізняв причини й наслідку, не добирав орудників до цілі, а рядився тільки змисловими почуваннями, не є обосноване, але спирається на чисто субєктивних теоріях. Прачоловік, що його знає праісторія й етнольогія, не є таким. Він думає і тому є і був реалістом [1]). Вправді він не є вирахованим і вишколеним, не знає правил наукової льогіки, не робить подрібної аналізи, ані наукової синтези, праця у нього ділиться на працю мужчини й жінки (ріжнородні види, фахи, поділ праці та способи продукції йому незнані) і тому можна сказати, що він наївний універсаліст, але не можна сказати, що він рядиться тільки почуваннями й не знає природньої льогіки.

Світ найпримітивнішого чоловіка й його круг думок є інші,

---

nicht als scheuen Träumer, sondern als rüstigen Wirker, und zwar nicht auf dem Gebiete einer geheimnisvollen Magie, sondern auf dem des gewöhnlichen prosaischen Lebens. In dieser Tätigkeit lernte er den Kausalbegriff, auf die äussere Welt anwenden. Ein anderes Zeugnis... die Sprache, zeigt uns,.. dass der Mensch Allgemeinbegriffe geformt und Urteile gebildet hat. Mit... Bildung der Allgemeinbegriffe und Urteile und der Anwendung des Kausalbegriffes, begann der Mensch nicht bloss die äussere Natur sich zu unterwerfen, sondern sie auch geistig sich zu eigen zu machen, sie zu verstehen". Порівн. ст. 501 і 508.

[1]) Schanz, Apologie, ч. I, ст. 372, 406: „In dem nie endenden Kampf hat der Urmensch gesiegt, nicht weil er stärker oder besser ausgerüstet war, sondern weil er ganz anders geartete Kampfmittel als alle übrigen Wesen besass: das die Weisung gebende Gehirn und die ausführende Hand... Ohne entwickelte Intelligenz wäre der Mensch einerseits das furchtbarste und doch würdeloseste, anderseits das erbärmlichste, trostloseste, unseligste aller Wesen, welche die Natur herforbringt (Köstlin, die Ethik des klassischen Altertums, 1887, ст. 32).

як у нас. Життя первісної малої родини є одною органічною цілістю, незалежною від інших людей, бо первісний чоловік живе тільки цим, що сам собі здобуде та призбирає. Він сам мусить придбати собі поживу, одежу, мешкання-затишок, збрую (костур, камінь) й інші знаряди, і тому його думка є звернена радше на органічну цілість. Праця мужчини й жінки дає їм всі середники, потрібні на прожиток. Подрібне роздроблення, розподіл праці, шукання нових середників прожитку та творення нових способів продукції виробилися щойно пізніше.

Всесвіт, то є, все те, що бачить примітивний чоловік довкруги себе, представляється йому як щось одне[1]). Він схоплює його просто й інтуїтивно. Не має ще подрібного пізнання поодиноких груп річей, а тим менше, одиничних річей і їх дрібних складників, що могли б роздроблювати йому суцільний образ світу, а тим самим не потребує відразу рефлєксійної синтези. Рефлєксійна синтеза, що зводить одиничні речі в одноту-цілість, витворювалася й удосконалювалася повільно, а цей поступ незакінчений ще й нині. Примітивний чоловік зводить в одноту групи річей або одиничні предмети, а сучасний культурний робить це саме, але починає від первнів. Психольогічна праця первісного чоловіка в пониманні світу не переростає його фізичного досвіду, але незнання екстензивної й інтензивної величі світу не перешкоджує йому в універсальному наставленні понимання одноти світу. Границі вселенної раз-у-раз змінялися в умі й уяві людей. У сучасного чоловіка вони ширші чим у примітивного, а всеж вони не є певно определені й непорушні, бо відкривається щораз нові землі та простори. Ця зміна границь світу й більша або менша його величина, не роздроблюють його одноти й не є перешкодою в універсальному пониманні світу. Пізнання світу, як чогось одного й пізнавання життя, як органічної цілости, у примітивних можна назвати простим схопленням або

---

[1]) Новіші психольогічні досліди над структурою й розвоєм думки у дітей виказали, що дитина вважає світ, як щось одне. Він розтягається так далеко, як далеко сягає зір дитини. Шевченко іде до тих стовпів, що підпирають небозвід, щоб глянути у позасвіт. Одиничні речі та предмети, про які дитина знає, але які не належать до обсягу її занять, не належать теж до світу. До світу належать ці речі, які дитину безпосередньо цікавлять. G. Castigloni, Ricerche ed osservazioni sull' idea di Dio nel fanciullo (Contributi del laboratorio di psicologia e biologia. Serie terza. Milano 1928, ст. 219—222); J. Piaget, La représentation du monde chez l' enfant. Paris 1926; La causalité physique chez l'enfant. Paris 1927; W. Keilbach, Die Problematik der Religionen, ст. 70 — 127.

інтуїцією, але ця інтуїція, як психольогічна генеза пізнаневого процесу не є ані змисловою фантазією, ані емоціональним досвідом, вірою, чуттям і відчуванням, але льогічною думкою, що різниться від стислого розумування лише моментаннісгю та простотою. Інтуїція є тільки безпосереднім, моментанним пізнанням а стисле розумування є посередним, і сильогістичним.

Різні душевні стани, темпераменти й емоціональні нахили, в суті не є інші від наших. У примітивних, подібно як у сучасних культурних людей, були й є два різні темпераменти й емоціональні нахили[1]). Які саме були вони специфічно у першого чоловіка годі вгадати, однак певним є, що вони не могли бути причиною й товчком розумного думання.

Почувачня, відчування, афекти, психольогічно не розяснені ще факти, не перетворюються у здібність думання через ніякі приноровлення. Основою розумового, льогічного думання та здібности творити хочби найпримітивнішу техніку — знаряди, може бути тільки духова сила-розум. Розвій почування, сентименту та змислового пізнання доведе до цього, що ці психічні акти будуть досконалими, але ніколи не перетворяться в розум. Думання привязане є до фізичного організму — якраз „такого не іншого" мозку, а не до афектів. Може думати лише цей, що має відповідно розвинений мозок. Саме думання не витворює собі організму, ані організм думання, бо чоловік не витворює себе сам, але буття, організм і спосібність розумового ділання й думання має з природи. Приноровлення внутрішних чинників до зовнішних обставин може бути тільки тоді, коли є вже внутрішні й зовнішні чинники, органічне та психічне життя, що ведені одним вищим духовим принципом, взаїмно себе спомагають.

Мозок, здібний бути знарядом думання, це осібний тип-рід, різний від звірячого й його не витворює культура, бо хоч вона удосконалює та змінює багато, не змінює однак ніколи сутєво

---

[1]) P. Radin, Monotheism among Primitive Peoples. London 1924, ст. 55. Цитат взятий з „Ursprung der Gottesidee" — о. Шмідта на ст. 693: „Es ist eine Tatsache, dass primitive Völker geradeso logisch sind wie wir selbst und vielleicht einen noch richtigeren Sinn für Wirklichkeit haben. Es gibt nicht das kleinste Iudizium für das Vorhandensein irgendeines fundamentalen Unterschiedes in deren emotioneller Veranlagung verglichen mit den unsrigen... wir können tatsächlich mit vollem Vertrauen annehmen, dass die gleiche Verteilung von Tüchtigkeit und Temperament wie für uns, ach für sie gilt... die Verteilung von Tüchtigkeit und Temperament niemals merklich verschieden gewesen ist. Was verschieden war, ist die Grösse der Bevölkerungen... von Menschen eines bestimmten Typus von Tüchtigkeit und Temperament".

людського типу з його прикметами, не перетворює змислового почування в розум, ані звірячого мозку в людський. Джерелом розумного думання є позитивний „внутрішній" принцип, духова, вища частина єства чоловіка, скрита сила та здібність внутрішньої діяльности, питома, природня властивість, характер і знамя роду — душа, що вирізнює чоловіка від звірят і має мозок, як наряд думання. Сильніше розвинені афекти, „містичне" чуття та змислові нахили роблять льогічне думання плиткішим, але його психічним підложжам завсіди буде духовий принцип — душа. Якщо полишиться на боці спекулятивність й чисто розумову, теоретичну науку й візьметься під увагу саме лише думання як таке, то різниця в думанні пересічного й найпримітивнішого чоловіка не буде велика.

4. Теорія первісної праглупоти.

1. Цю теорію поставив Пройс, професор берлінського університету, визначний етнольог і директор державного етнольогічного музею у Берліні. Він засадничо стоїть на еволюціоністичному становищі. Вияснюючи початок релігії й мистецтва, хотів теж віднайти початок людського думання, поріг культурного розвою людини взагалі. Цим порогом має бути первісна праглупота, яка зродилася на місці заникаючого інстинкту в тім моменті, як звіря почало перемінюватися у людину [1]).

Найпримітивніший сучасний чоловік в теорії Пройса не має значіння як доказовий матеріял, бо він не розвинувся щойно зо звірят. Такого стану розвою треба тільки додумуватися. Треба теж тільки додумуватися про початковий спосіб пізнавання й ділання першого чоловіка, а тимсамим гіпотеза Пройса має чисто теоретичний характер.

Льогічне та причинове думання виробилося, на думку Пройса, щойно по довгих віках. Доки ще чоловік був звіриною рядився в житті інстинктом. Інстинкт зберігав його рід і захоронював від загибелі, наказуючи категорично уживати все те, що було безпосередньо необхідне до самозбереження. Коли ж цей звір почав уживати до збереження життя не тільки те, що було безпосередньо необхідне, але й те, чого не наказував інстинкт, то означало, що він почав перемінюватися в чоловіка, і що в ньому

[1]) W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, I том, ст. 523—29; Ursprung und Werden der Religion. Theorien und Tatsachen. Münster i. Westf. 1930, ст. 120 і сл.; W. Schmidt und W. Koppers, Völker und Kulturen. Regensburg 1924; Fr. Gräbner, Das Weltbild der Primitiven. München 1924, ст. 144.

зроджувалася якась друга провідна сила поза інстинктом. Цею силою було початкове думання. Як інстинкт заперестав бути одиноким дорадником у житті, то цей ново-повсталий чоловік безнастанно блудив у доборі середників до життя, поповняв глупоту за глупотою аж доти, доки не навчився здоровіше думати. Не загинув у цій праглупоті тільки тому, що лишилося у ньому ще дещо з давнього звірячого інстинкту.

З тієї праглупоти виробилося по довшому часі у прачоловіка магічне думання. Це магічне думання є першою позитивною стадією людського пізнавання. Вже передше Hubert і Mauss говорили про магічне думання у примітивних людей, але не ставили його позитивно й виключно, як першу стадію[1]). Пройс зробив це без вагань. Він покористувався тут твором Біхера: „Праця й ритм", який з ритмічних рухів і голосів при праці виснував початок людського думання. Біхер доказував, що спів і танці мають свій початок у ритмічних рухах і голосах при праці, а це діється теж еще у примітивних людей. Але Біхерові навіть не снилося перечити здібність льогічного думання у примітивних. Пройс натомість у ритмічних рухах і голосах при праці добачив першу стадію розвою людської думки. Як прачоловік побачив, що до праці потрібні ритмічні рухи й голоси, в ньому мусіла зродитися думка, що ці три чинники стоять не тільки побіч себе, але вони внутрішньо є звязані. Він думав, що тих рухів й голосів не можна змінювати, бо якщо вони зміняться, то праця не вдасться. Таким чином поняття причиновости у примітивного було магічним. Магічне ділання ритмічних рухів і голосів у понятті примітивного чоловіка треба відсунути у перші часи до найпростішої праці биття, товчення, верчення, тощо[2]).

Пройс не має доказів на цю свою теорію з думання сучасних найпримітивніших племен. Він бере свої докази з пізніших племен, головно з мексиканської мітольогії, в якій бачить збереження первісної магічної думки й магічного ритму при праці, і твердить, що так воно мусіло бути у найдавніших часах при найпростішій роботі. Прачоловік мав вперед поняття магічної причиновости. Перший знаряд повстав теж з магії. Розумне та причинове діяння було зразу у прачоловіка тожсаме з ма-

[1]) Hubert H. et Mauss M., Esquisse d'une theorie générale de la Magie („Année Sociologique", Paris 1904); M. Mauss, L'Origin des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes. Paris 1904.

[2]) K. Th. Preuss, Der Ursprung der Religion und der Kunst („Globus", LXXXVI, 1904; LXXXVII, 1905, ст. 333—337, 413—419).

гічним і вони не дадуться відділити. Розділилися вони щойно по довгих віках, коли прачоловік навчився розумно думати [1]).

Ця гіпотеза, не одна з дуже невдалих спроб вияснити перші початки людського думання. Хоч вона назверх виглядає добре збудованою, вдійсності у ній багато нельогічностей й непослідовностей, а в додатку вона без основ.

Пройс приймає теорію фізичного розвою людини зо звірят як незаперечний факт і добудовує до нього без труду на основі еволюціоністичних принципів нову теорію про початкове пізнавання. Будова тієї теорії легка й не вимагає довших студій. „Доки чоловік був звіриною, рядився інстинктом, якже ж почала зроджуватися у ньому розумна свідомість, то зразу була це тільки праглупота, яка повільно усовершувалася аж доки не перемінилася в льогічне думання". Треба признати, що такий спосіб пояснювання початків людського думання є дуже простий й відповідає в засаді еволюціоністичним постулятам, але треба теж погодитися на те, що така конструкція є чисто апріористичною, а то тим більше, що теорія фізичного розвою людини зо звірят осталася до сьогодні тільки гіпотезою.

Поява розумової свідомости у того новоповсталого чоловіка, що ще недавно був звіриною, не має у теорії Пройса жадного оправдання поза постулятом еволюціонізму. Вона появляється у прачоловіка без жадних причин і тому не має достаточної рації свого існування. Звірячий інстинкт, як сутєво нижчий, не міг перемінитися у сутєво вищу силу — розум, бо розум не міститься навіть зародково в інстинкті, а всякий вислід мусить бодай в якийбудь спосіб містититися у причині. Якоїсь іншої позитивної причини, що витворила б цю першу розумову свідомість у пралюдини, Пройс не подає. Самий еволюціоністичний постулят, що на початку мусіла появитися врешті розумова свідомість, не доказує нічого. Зрештою, як слушно завважує о. Шмідт, еволюціоністи неправильно користуються розвоєвими принципами, думаючи, що на початку всякого розвою треба ставити найнижче й безвартісне замість простого й нерозвиненого. Правильне поняття еволюції домагається на початку ядра, яке має у собі зародки та внутрішні спромоги до пізніших розвоєвих видів [2]).

---

[1]) K. Th. Preuss, Der Ursprung der Religion und der Kunst („Globus", LXXXVI, 1905, ст. 334 і 335.

[2]) W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, ст. 3: „Dieser (Entwickelungsbegriff) verlangt durchaus nicht, dass das Niedere schlechthin, das Minderwertige, den Anfang der ganzen Reihe bilde. Er setzt vielmehr an den Anfang lediglich

Кожний поступаючий розвій, це набуток нових позитивних цінностей і сил. Набуток негативу, що сам собою веде до загибелі, не називається розвоєм. У теорії ж Пройса перший набуток пралюдини — це негатив. „Найвиразнішим знаком, що звір перемінився в людину, було те, що в ньому крім інстинкту почав проявлятися другий кермуючий чинник — праглупота". Праглупота не є позитивно-творчим засобом, але негативом, бо, як признає сам Пройс, перший чоловік, маючи цей проблиск розуму, „мусів поповнювати безчисленний ряд блудів і був би певно загинув, якщо б не залишилась була в ньому суттєва частина звірячого інстинкту". Таким чином це, що різнило першого чоловіка від звірини, не було позитивним набутком і творчою силою, але негативом і шкідником. Перший ступінь розвою людського духа, як він представлений у теорії Пройса, треба б назвати не розвоєм, але упадком і регресом у звірячому житті [1]). До цього можна б додати ще й те, що коли б прачоловік почав був своє існування негативом, праглупотою, то був би не тільки найнужденішим і найбільш покривдженим з усіх сотворінь, але він був би одиноким виїмком і дивоглядом у розумно й доцільно впорядкованій природі, де всі сотворіння, навіть мікроби й інфузорії, мають свої питомі позитивно-творчі фактори, які необхідні їм для їхнього буття й розмножування.

Дальший розвій первісного думання у такому виді, в якому представляє його Пройс у своїй теорії, є теж тільки теоретичною і поверховною надбудовою без доказів і відповідає хіба еволюціоністичним вимогам. Пройс каже додумуватися, але не дає доказів на те, що перший позитивний ступінь людського пізнавання, який розвинувся безпосередньо з первісної праглупоти, не був льогічним, але магічним пізнаванням, то значить, що прачоловік не мав зразу поняття дійсної причиновости, а знав лише причиновість магічну, яку виробив собі з ритмічних

---

das Einfache, das Unentwickelte, d. h. ein Etwas, das gewisse Veranlagungen und Möglichkeiten zu späteren Formen in sich schliesst, diese aber jetzt noch nicht aktuiert hat".

[1]) W. Schmidt, der Ursprung d. Gottesidee, ст. 524: „...die ...Auffassung der urmenschlichen Entwickelung (Пройса) ist eine durchaus unmögliche, weil dann ja der Mensch viel schlechter daran gewesen wäre als das Tier. Denn diesem waren nur positive Faktoren für seine Entwickelung zugewiesen ...Der Mensch dagegen hätte... diese positiven Faktoren... dazu aber etwas Negatives und somit diese beiden positiven Faktoren Verschlechterndes, etwas, das eine unendliche Kette von Irrtümern hervorbringen m u s s", etwas, das danz gewiss im Verhältnis zu der tierischen Entwickelung keinen Fortschritt, ...sondern nur einen Rückgang hätte bewirken können".

рухів і звуків при праці. Одначе самий приказ: „треба додумуватися", „слід прийняти", що прачоловік мав зразу поняття тільки магічної причиновости, не є ані достаточним доказом ані самозрозумілим принципом, а лише менш або більш оправданим теоретичним бажанням[1]). Щоб можна було поставити твердження або висновок „треба прийняти", то не вистарчає сам постулят еволюціоністичної теорії, але потреба таки доказів, опертих на матеріялах. Ці ж матеріяли, що їх подає Пройс, не управнюють ані до такого висновку ані до такого твердження. Приклади магічного думання й діяння, які Пройс бере з мексиканської мітольогії й сучасних племен островів Мінданао (Филипини) і Мадагаскару, не є ані джерельними доказами ані не дають права висновувати, що прачоловік не думав льогічно. Мексиканці, а також племена з Мінданао й Мадагаскару, не є найстаршими й найпримітивнішими племенами. Вони належать до пізніших народів, знають управу рілі, отже мають вже бодай якусь культуру. Вони є під сучасну пору повними людьми, можуть думати й думають льогічно, і тому з їхнього життя можна радше виснувати, що й прачоловік був повною людиною і міг льогічно думати. Мексиканська культура є мішаниною різних культур. Також їхня мітольогія виказує різні наверствування і не сягає у найдавніші етнольогічно-пракультурні часи. Такі дослідники мексиканської мітольогії, як Зелєр і Лєман, не бачать там того, що хотів і бачив Пройс, щобільше, навіть сам Пройс, у пізніших своїх дослідах, змінив дещо свої погляди відносно мексиканської мітольогії й відносно першого пізнання у прачоловіка[2]).

Правдиво найпримітивніші племена, як Пігмеї, Пімоїди й інші, які стоять ще відносно найближче до прачоловіка, думають розумно й льогічно і не знають магії ані магічного

---

[1]) W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, том I, ст. 526: „Das kategorische „mussten sofort" ist zwar ganz schön, aber die Tatsachen sind oft nich so willig, sich zu fügen".

[2]) Dr. E Seler, Die holzgeschnitzte Pauke von Malinalco und das Zeichen atl-Alachi-nolli („Mitteil. d. Anthropol. Ges." Wien, XXXIV, 1904); Einiges über die natürlichen Grundlagen mexikanischer Mythen „(Zeitschrift f. Ethnol." 1907); Dr. W. Lehmann, Ergebnisse und Aufgaben der mexikanischen Forschung („Archiv f. Anthropol". VI. Braunschweig 1904); K. Th. Preuss, Die Nayarit-Expedition. Leipzig 1912 і наст. роки; IV томи; Religionen der Naturvölker („Archiv f. Religion u. Wissenschaft", XVII, 1914); Die geistige Kultur der Naturvölker. Leipzig-Berlin 1914; Religion und Mythologie der Uitoto. Göttingen 1921. Порівн. P. W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, том I, ст. 527—538 і 641—646, де теж є більше літератури.

діяння. Магія появляється щойно серед цих племен, що мають вже досить розвинену й ускладнену культуру, а також складніші релігійні вірування. Вистарчить згадати, що магія зродилася з поняття дивних сил, яких первісний чоловік не міг собі пояснити. З цього слідує, що прачоловік мав поняття дивних сил і знав, що вони можуть щось зробити, отже думав льогічно ще заки виробив собі поняття магічної причиновости й магічного діяння. Поняття магічної причиновости й саме магічне діяння могли зродитися з ускладненої праці, значить, коли працювало спільно більше людей або коли ділано на віддаль, де спосіб і вислід праці були непевні та скриті. Нема сумніву, що магічне діяння і магічні знаряди, як напр. лікування паличкою або через потискання, тощо, повстали щойно в пізніших часах серед культурніших племен. Найпримітивніші племена не знають ще ускладненого діяння, а тим самим не мають магічних знарядів[1]). Первісний чоловік, який жив зразу малими родинами, боронив свого життя перед напасниками й добував собі поживу тільки власною працею, кулаком, каменем, костуром або кістю. Ціль була ясна в кожному його діянні. Звязок між працею-знарядом і вислідом не був трудний до зрозуміння. Ритмічність рухів і звуків тут зайва й годі ставити її на сам початок людського життя.

Перша свідомість потреби помічника для збереження життя повстала індивідуально, бо прачоловік індивідуально відчував, мріяв і думав.

Найпримітивніший спосіб прожитку, це звичайне збирання овочів, ростин, корінців, дрібних звірят і лови. У цій простій праці нема жадних психольогічних даних на витворення ритму рухів і слів-звуків, а тим менше на вироблення поняття, що ритмічність рухів і звуків впливає на діяння. Примітивні роботи, як биття, вбивання, верчення, ломання й інші подібні діяння, виконувала із самого початку сама одиниця, а не загал. Ритмічність рухів і голосів могла витворитися в пізніших часах, у спіль-

[1]) W. Schmidt, Der U. d. G., ст. 526: „...nachdem er uns die Pflicht des „Denkens" aufgelegt hat („треба додумуватися, муситься прийняти", що старші народи думали магічно), lässt uns Preuss aber stehen; er ist nicht so entgegenkommend, uns auch nur ein einziges Beispiel vorzuführen, wo „bei den einfachsten Arbeiten"... „bereits in der früheren Zeit" sich Zauberanschauungen eingestellt oder Zauberrhythmen entwickelt hätten... Erst wenn „eine Anzahl Menschen zu gleicher Zeit" tätig ist, entsteht „eine unwillkürliche rhythmische Gestaltung der Bewegung und Laute". Nun kommt es gerade bei den primitiven Menschen gar nicht zu solcher gemeinsamer Tätigkeit!"

ній, спеціяльній праці, отже тоді, коли примітивний чоловік мав уже якесь суспільне уладження. Найпримітивніший чоловік не знав спеціяльних, спільних робіт і тому ритмічність рухів і звуків не могла впливати на його ділання й думання. Перед ритмічними рухами та звуками чоловік вже ділав і думав, бо інакше був би загинув. Психольогічно оправданий, а може й одиноко правильний є такий порядок: Прачоловік, заки пізнав скомпліковану річ, то значить ритм, його вплив на ділання, і витворив магію, знав вже передше, що удар пястуком, каменем або чим іншим доведе його до наміченої цілі.

Примітивний чоловік ставив собі мету, добирав орудники і ділав. Таке поступування свідчить, що він думав розумно й мав поняття дійсної обєктивної причиновости.

Якщоб Пройс у своїй теорії про первісну праглупоту й магічне думання й діяння, які мали б бути порогом людського розвою взагалі, був послідовним в льогіці й дотягнув законні льогічні висновки до кінця, то був би відразу відкинув цю теорію або був би використав її тільки як методичну трудність, щоб віднайти правду.

Примітивний чоловік, як твердить Пройс, бачив, що ритмічні рухи, голоси й вислід праці є не тільки побіч себе, але він думав, що вислід залежить від ритму рухів і звуків. З цього висновує Пройс, що примітивний чоловік уважав ритм рухів і звуків причиною висліду, а причиновість так понята є магічною причиновістю, тому треба додумуватися, що поняття такої причиновости виробив собі прачоловік вже при найпростішій роботі [1]). Тимчасом цей висновок, який є рівночасно тезою Пройса, висить у воздусі. Це видно вже навіть без глибшого розглядання. Треба тільки бодай побіжно провірити саме твердження й льогічність висновку.

Пройсів примітивний чоловік, який бачив звязок між вислідом і ритмічністю рухів і звуків і виробив собі поняття магічної причиновости, не є першою людиною, але живе вже в часах суспільного уладження, коли-то до суспільної праці сходилося більше людей. Пройс свідомий цього, але тому, що хоче перенести цей самий спосіб думання в давніші часи, а не має іншого доказового матеріялу, твердить „що треба додумуватися", що так воно було в найдавніших часах при найпростішій праці. Одначе чи цей перший чоловік почав працювати щойно тоді, коли зібра-

[1]) K. Th. Preuss, Der Ursprung der Religion und Kunst („Globus", LXXXVII, 1905, ст. 335).

лося більше людей до спільної праці, і то до такої, при якій були конечні ритмічні рухи та звуки, чи тоді щойно зачав думати? Чи тоді, коли жив у малій родині чи групі й мусів добувати собі поживу й боронитися перед напасниками, не працював і не думав? Чи в найпростіших працях у самому почині людського розвою сходилося більше людей, щоб працювати з ритмічністю рухів і звуків? Пройс не розвязує цих питань і тому його твердження, яке основується властиво на одному „треба додумуватися", висить у воздусі.

Поверховність й недотягування льогічних висновків мститься. Воно пімстилося теж на гіпотезі Пройса. В доказі, що ним доказує він першенство поняття магічної причиновости й нельогічного думання у прачоловіка перед поняттям дійсної обєктивної причиновости й розумного льогічного думання, міститься якраз щось противне, якщо тільки дотягнеться льогічні висновки до кінця. Бо коли примітивний чоловік думав, що вислід і ритмічність рухів і звуків при праці є не тільки побіч себе, але що між ними є звязок, і з цього, як твердить Пройс, виробив собі поняття магічної причиновости, то з того ніяк ще не слідує, що це поняття причиновости було у пралюдини першим поняттям причиновости взагалі. Навпаки, коли стисло придержуватися льогіки, то висновок одиноко правильний буде такий: якщо примітивний чоловік думав, що між вислідом і ритмічністю рухів і голосів є звязок, то він знав, що між тим, що ми називаємо вислідом і тим, що зветься причиною, мусить бути внутрішній, обєктивно-творчий звязок, а тим самим думав льогічно й мав поняття дійсної й обєктивної причиновости ще заки виробив собі поняття магічної причиновости. Ця помилка, що примітивний чоловік уважав не свою фізичну працю, але ритмічні рухи й голоси причиною висліду, не заперечує поняття дійсної причиновости, бо в понятті обєктивної причиновости основним є те, що признається обєктивно-творчий звязок між вислідом і цим, що його називається причиною. Примітивний чоловік знав, що між вислідом і причиною є внутрішній обєктивний звязок, а тим самим думав льогічно й причиново, хоча пізніше мішав причинове діяння з магічним. Якщоб Пройс був розяснив, чому примітивний чоловік мішав причинове діяння з магічним, коли це сталося, чи в самому почині людського думання, чи може пізніше, то був би причинився до розгадання проблєми магії й тим прислужився б науці [1]). Це питання насувалося само собою. Фактом

[1]) W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, том I, ст. 527—529.

є, що магії нема у всіх народів. Нема її теж у сучасних найпримітивніших племен і тому Пройс шукав прикладів магічного думання аж у мексиканській мітольогії й у цих племен, які вже знають хліборобство. Цей факт, що магія живе у пізніших примітивних племен, які мають вже деякі культурні уладження, збуджує бодай підозріння, що магія могла зродитися пізніше й не мусіла бути на самому початку. Одначе до 1905 р. Пройс не ставив собі такого питання, але вдоволився теоретичним твердженням „треба додумуватися, що поняття магічної причиновости виробилося в найдавніших часах" на самому початку людського думання. У пізніших писаннях, по основніших студіях, змінив багато зо своїх давніших поглядів, а також злагіднив дещо свою гіпотезу про початкове пізнавання [1]).

Ідею внутрішньої причинової залежности виробив собі прачоловік вперше не з ритмічности рухів і голосів при праці, бо на початку людського існування не було навіть змоги такої праці, але з власних внутрішніх переживань, зо свідомости впливу розуму й волі на зовнішні висліди. Зовнішні чинники та практичне життя скріпили в ньому поняття, набуті з внутрішнього досвіду. Прачоловік зрозумів, що він робив різні рухи тіла не бездушно й безцільно ізза самих рухів, але на те, щоб осягнути намірену ціль (вирвати корінь, зірвати овоч, убити звірину). Залежність висліду від власної праці при найпростішій роботі була пралюдині наглядна, наглядніша бодай, як залежність висліду від ритму рухів і голосів. Тим самим поняття дійсної об'єктивної причиновости було для прачоловіка лекшим, простішим і природнішим чим поняття магічної причиновости. Поняття магічної причиновости це вже поняття ускладнене. Воно домагається комбінації різних понять, головно поняття дійсної причиновости з поняттям дивних сил, які примітивний чоловік вкладає в ритмічність рухів, голосів і в інші нетворчі чинности. Тому то самозрозуміле, чому Пройс не міг найти доказів на свою теорію у найпримітивніших племен, а вдоволився тільки висказом „треба додумуватися". Історія, праісторія й етнольогія, скріплені філософією та психольогією, не находять на початку людського ду-

[1]) K. Th. Preuss, Religionen der Naturvölker („Archiv für Religion und Wissenschaft", XVII, 1914, ст. 544): „Deshalb ist ihm auch die Willenskausalität nicht fremd und ebensowenig die natürliche Kausalität, denn wenn ich z. B. sage, dass im Anfang magische und rationelle Handlungen vollständig durcheinandergehen („Globus", Bd. 87, s. 418), so steht eben von Anfang an die Magie im Kampf mit natürlichen Kausalität und letztere setzt sich naturgemäss für erneute Erfassung durch die magische Auffassung" (наведене в о. В. Шмідта, Ursprung der Gottesidee, том I, ст. 642).

мання праглупоти або поняття магічної причиновости, але позитивні сили розуму — льогічне думання і життєвий сприт, отже чоловіка, що вже в заранні свого існування придумував оруднники для самозбереження й лекшого прожитку, створив собі помічників з різного роду знарядів, серед сприятливих умовин розвивав свої сили й наверствовував нові надбання, або навпаки, нидів у примітивізмові через збочені поняття, суєвіря, магізм, чарівництво, тощо і так доніс своє обличчя аж досьогодні.

2. Хоча теорія Пройса про початкове думання у пралюдини схиблена в своїх основах, бо спирається тільки на засадах пересадного еволюціонізму, то всетаки вона не лишилася без впливу. Її вплив слідний навіть у думках і твердженнях такого об'єктивного дослідника, яким є Фіркандт.

Фіркандт досліджував так само, як Пройс, найстаршу стадію людського розвою. Він прислужився науці тим, що розяснив доволі докладно чарівництво у примітивних народів щодо його генези й родів, і доказав, що чарівництво й магія не є початком розвою людського духа але, що вони зродилися щойно в пізніших часах. Доси, можна б сказати, Фіркандт працював самостійно, одначе коли почав вияснювати стан людського духа перед чарівництвом, не зумів визбутися впливів теорії Пройса. Він вправді відкинув праглупоту у початках людського думання, але полишив пралюдині тільки інстинктовне діяння і неясне, замрячене думання [1]). Описуючи найстаршу передчарівницьку стадію, він відчуває тягар Пройсової гіпотези, а вслід за тим висловлюється непевно й не завсіди однаково. Він твердить, що перед чарівницьким діянням було природне діяння. Послідовно можна твердити, що перед чарівницьким думанням було льогічне думання, але цього твердження в дальшій своїй студії не використовує вповні [2]). На цьому ж самому місці твердить теж, що є старші форми людського думання, в яких магічна й дійсна причиновість нерозмежовані якслід [3]). Ці протилежні твердження ослаблюють вже й саму Фіркандтову теорію про початкове думання пралюдини.

[1]) A. Vierkandt, Die Anfänge der Religion und Zauberei („Globus", XCII, 1907, ст. 21—25, 40—45).

[2]) A. Vierkandt, ibid., ст. 22: „Es gibt in der Tat eine Reihe von einschlägigen Handlungen, bei denen die Verwandschaft mit den Verfahrungsweisen des praktischen täglichen Lebens so gross ist, dass wir sie im entwickelungsgeschichtlichen Sinne als Zeugen eines allmähliches Hervorgehens des Zaubers aus der natürlichen Wirkungsweise auffassen müssen".

[3]) A. Vierkandt, ibid., ст. 22: „Noch ursprünglicher sind solche (Formen), bei

Фіркандт приймає, що перед чарівницьким і магічним думанням була ще інша старша стадія, стадія розумного думання. Прачоловік почав своє існування, наділений не праглупотою але здібністю розумно думати. Це початкове думання пралюдини, хоча було розумне, одначе було неясне, замрячене й туманне. Прачоловік не мав ясного погляду на світ, не розрізняв річей світу, не міг напр. відрізнити краплини дощу від інших краплин, тютюневого диму від хмари, сонця від огню [1]). В давніших часах людського розвою діяння людини було інстинктовне, а не розумно передумане [2]).

Ці твердження про початкове людське думання не є новою теорією, але є радше злагідненням гіпотези Пройса. Фіркандт не досліджував основно передчарівницької стадії, але можна б сказати, заторкнув тільки мимоходом питання про початки людського думання. Його вислови лагідніші від висловів у гіпотезі Пройса, одначе вдійсності між ними нема великої різниці. Фіркандт ставить вправді на початку розумне думання, одначе це думання хоч і розумне є неясне й замрячене, не керує людським діянням, а вслід за цим не є позитивним чинником, але негативом. Людське діяння, яке зберегло людський рід, було інстинктовне, а тимсамим не мало причинового звязку з цим розумним але неясним думанням. Фіркандт не вияснює докладніше, чому прачоловік ділав інстинктовно, хоча мав здібність розумно думати, не вияснює теж, яке було відношення між цим первісним неясним розумовим думанням і людським інстинктовним діянням, і яка була властиво причина цього роздвоєння. Саме твердження, що первісний чоловік не мав ясного пізнання світу й не вмів розрізнити між собою трудніших природних явищ, не розвязує жадного з тих питань, а також не вказує на неспосібність льогічного думання й доцільного розумного діяння, як теж не свідчить про загальність неясного думання.

Неясність пізнання світу є релятивна й має дуже широку скалю, але в жадному ступені не є вона тотожна з нездібністю льогічного думання, бо навіть найбільш замрячене розумне пізнавання вимагає розумової снаги. Так каже льогіка.

В пониманні світу є й було багато помилок і неясностей.

---

denen dieser Gegensatz zwischen magischer und profaner Kausalität noch nicht schroff ausgeprägt, vielmehr erst im Werden begriffen ist".

[1]) A. Vierkandt, ibid., ст. 44.

[2]) A. Vierkandt, ibid., ст. 40.

Сучасний чоловік, що пізнав дещо гармонію космічних рухів, ускладнений порядок світу, закони й сили природи, хемічні, а навіть і остаточні складники тіл, і на основі того пізнання виробив собі механістичний світогляд, в якому поставив механізм за остаточну ціль людського життя, не має ясного погляду на світ. Він має ще багато сумнівів і нерозвязаних питань. Він пізнав неповно зовнішні речі, матеріял світу, але не відгадав цілком і не зглибив його змісту. Світ складається з двох елєментів, матеріялу та змісту. Знання зовнішнього матеріялу світу рівняється знанню книжки архитвору, яке лежить в тому, що бачиться мистецьку оправу та структуру книжки, фенікійське, грецьке або якесь інше письмо, але не знається цілком її змісту й не розуміється слів, речень ані високих ідей, які там містяться. Такого знання світу не можна назвати ясним, бо світ як вислід має причину й є знаком, свідком і відбиткою розуму, краси, величі й досконалости свого Творця, подібно, як вичини техніки й діла мистецтва є свідками генія їхнього автора. У світі є вложені Боже слово й невидима сила Божества. Занедбування тих найважніших елєментів в пізнаванні світу є збоченням, замряченням і затуманенням людського знання про світ. Геоцентричне понимання світу в усіх його відтінях було теж неясне й помилкове. Нема що говорити про понимання світу, як шатра з твердим небесним покривалом, на якому позавішувані світила, або про погляд на світ Шевченка-дитини, який уявляв собі світ площиною зо стовпами на краях, що буцім-то мали підпирати небозвід, або про інші ще більш наївні погляди, які мають про світ примітивні племена. Помилки й неясности цих поглядів на світ мають свої питомі причини, одначе наглядним є, що всі ці погляди, навіть найбільш неясні й туманні, які стрічаються у примітивних, не доказують, що їхні творці не мають здібности льогічно думати, або що вони мусять інстинктовно, а не розумно ділати. Неясність в пониманні світу й нездібність льогічного думання це дві відмінні речі.

Друге твердження Фіркандта, що первісний чоловік не міг розмежувати деяких природних явищ, також нічого не доказує. Воно не розяснює ані природи неясного думання ані його причини, не висвітлює способу думання пралюдини взагалі, ані не оправдує чому прачоловік, маючи змогу розумно думати, ділав інстинктовно, а не розумно-доцільно. Такого роду вислови, як „первісний чоловік не вмів розрізнити тютюневого диму від хмарки, вогню від сонця, тощо, мають чисто теоретичний характер, бо,

як зазначує о. Шмідт, треба б хіба знати, чи первісний чоловік курив" [1]). Прачоловік не занимався відразу цими питаннями. Його скоріше цікавили конкретні, життєві справи. Він мусів дбати про прохарчування, затишок і про спосіб оборони перед нападниками. Пізнання цих річей свого круга діяння, отже ростин, овочів, звірят і місця свого побуту, черпав первісний чоловік з безпосереднього досвіду. Найпримітивніший ловець звірини пізнавав скоро й докладно особливости різних звірят і міг по короткому часі досвіду пізнати не тільки їхню приявність по найтихішому шелестові, але міг теж розрізнити, яке то звіря. Небезпеки й перешкоди зо сторони звірят-шкідників загострювали його обсерваційний змисл і змушували скупчувати увагу. Конкретні висновки, що в життєвих умовинах примітивного насувалися скоро, майже самометно, відносилися не до абстрактних і нереальних річей, але їх можна було кожньої хвилини провірити зором, слухом або фізичним ударом чи зловленням. У цих умовинах дуже тяжко доглянути неясне думання або невміння розмежовувати речі, а то тим більше, що прачоловік вже в заранні свого існування зробив собі доцільно оруддя, щоб мати помічника в праці[2]).

Прачоловік не помилявся у своїх осудах про звички звірят. Не помилявся теж в доборові орудників до здобуття того, що було йому необхідне для самозбереження. Його думання в цих справах було ясне. Він міг помилятися в розяснюванні явищ і фактів, які не підходили під безпосередній досвід. Незнання законів природи та брак відомостей про космічні рухи, природні атмосферичні явища, сезоновий прилет і відлет птиць, прихід і відхід звірини, тощо сприяли тому, що примітивний пояснював собі це на основі здогадів, теоретичних комбінацій і нераз зле дібраних порівнань-анальогій. Досвід, звернений тільки на без-

[1]) W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, том I, ст. 549 в замітці.

[2]) W. Schmidt, op. cit., ст. 508: „Der Urmensch.. war nicht der lässige Träumer,... da wäre er auch zu Grunde gegangen inmitten der Gegnerschaften... Sondern er war ein rüstiger Wirker, das lehren uns die prähistorischen Werkzeuge. Er stand nicht zitternd vor der Natur da, sondern er begann kühn sie zu meistern... die Anfertigung der Werkzeuge wie ihre Handhabung und die Unterwerfung der Natur mit ihrer Hilfe war nicht möglich, ohne dass er das Verhältnis von Mittel und Zweck, von Ursache und Wirkung erkannt, ohne dass er die Vielheit der Dinge, die ihn umgab, auch in seinem Geiste schon gemeistert hätte, indem er sie in den ordnenden Allgemeinbegriffen seinem Denken übersichtlich und leichter zugänglich machte. So sind wir versichert, dass auch das Geistesleben des primitiven Menschen,... nicht in dumpfen Träumen und Staunen aufging, sondern dass schon das klare Licht der Begriffsbildung und der Kausalerkenntnis darin leuchtete".

посереднє окруження і на найконечніші життєві потреби, не міг перетворити й поправити ці ложні погляди. Але цілком зрозуміле є те, що блуд і незнання не є однозначними з нездібністю льогічного думання.

Неясність в думанні не є першим і найстаршим душевним станом чоловіка й не відноситься до першого пізнання причини та причинового ділання. Найпримітивніший чоловік знав, що оруддя, якого він уживав, осягне бажаний вислід, бо якраз для цього воно зроблене. Неясність і замрячення у причиновому пізнаванні повстали пізніше з неправильного примінення дійсної й виразної причиновости до невідповідних областей ділання, а з цего, через ложні анальогії й асоціяції, витворюється поняття зачарованого магічного ділання. Примітивний і найпримітивніший чоловік уживає для оборони каменя, костура, камінної або іншої скалки та знає, що їх треба ужити й надіється, що через них осягне це, чого бажає, бо з досвіду дізнається, що вони можуть ранити, колоти, різати й убити; ранений скалкою або терням, він витискає їх і знає, що так треба робити, щоб рана скоріше загоїлася; пізніше однак через ложну асоціяцію й порівнання знаних собі ділань і вислідів (знарядів і рани-каліцтва, витискання й видужування) представляв собі камінь за хворобу, потискування за лікування з хворіб.

Це магічно-чарівницьке думання і діяння зросло й розвинулося щойно в пізнішому прімарному культурному крузі[1]). Перед тією етнольогічною культурою новіша етнольогія знає сьогодні ще старший пракультурний круг, або так звану збирацьку стадію, в якій людина не обробляла природи, але брала з неї те, що вона їй давала. Чоловік тієї найстаршої пракультурної збирацької стадії думає льогічно та правильно. Він виказав дуже багато життєвого сприту, ініціятиви й розуму на різних областях життя. На цьому найпримітивнішому ступні культури чоловік і жінка є собі рівні в господарській ділянці. Вони спомагають одне другого в добуванні середників прожитку. Крім цього чоловік зазнайомлюється дуже докладно зо звіринним світом через лови, а жінка пізнає ростинне царство через збирання овочів, корінців, споживчих і лічничих зел. Сучасна Бушменка наприклад знає досить добре ростинний світ. Суспільно, жінка має теж рівнорядне становище з чоловіком. Вона не є невільницею,

[1]) W. Schmidt, Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Münster i. W. 1930, ст. 151 і сл.

як це срічається в пізніших культурних кругах. Родина стисло моногамічна, етичні закони високі, а релігія чисто монотеїстична. Чарівництва й магії нема, хіба тільки де-не-де слабкі познаки. Таким життям пракультурної збирацької стадії живуть сьогодні пігмейські племена Африки, Полудневої Азії, Нової Гвінеї, Нових Гебридів і племена Полудневo-східньої Австралії[1]). Всі вони належать до найстарших і найпримітивніших племен, а мимо цього думають льогічно й захоронилися перед чарівництвом і магією. Тому теж в найновішій етнольогії приймається як факт, що прачоловік думав льогічно.

Магічне й чарівницьке думання і діяння є вислідом теоретичних міркувань, асоціяцій, анальогій, отже так сказати б плодом примітивної фільософії. Творець такої примітивної фільософії мусів бути розумним чоловіком. Це самозрозуміле. Бо якщо прачоловік був спосібний виробити собі поняття дивних сил, вложити їх у предмети світу й у діючі причини, а вслід за цим уложити цілу систему магічно-чарівницьких практик і вірувань, то само собою ясне, що він вже передше мав питому людині снагу-розум. Тому саме, етнольогія, праісторія та критична психольогія, спіраючися на етнольогічному матеріялі найпримітивніших і пізніших племен, ставляють на початку людського розвою розумне, льогічно-причинове думання, значить, позитивні сили, здібности та змагання, а не негативи: нездарність, слабість, неясне думання й інстинкт[2]).

У прачоловіка не були ці позитивні спосібности так розвинені, як у пізнішої культурної людини. Але найпримітивніший чоловік не переживав ніколи якоїсь осібної, тривалої стадії розвою, в якій був би несвідомий своїх сил, не мав здібности розумно думати, ділати й розвиватися, а мусів думати неясно й туманно, а ділати тільки інстинктовно.

Там, де прачоловік стрічався безпосередньо з річами, головно там, де міг досягнути щось своїми руками або знарядом у руці, він був свідомий своєї сили та свого впливу на вислід. Ця свідомість дійсного свого впливу на вислід проявляється яскраво в тому, що він доцільно виробляв собі орудля для збільшення своєї сили та влекшення діяння, здобування або оборони. І доки примітивний чоловік не випускав орудля з рук, доти

---

[1]) W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee. Том I, ст. 763 і сл.; Schmidt und Koppers, Völker und Kulturen. Regensburg 1925.

[2]) W. Schmidt, Handbuch der vergl. Religionsgeschichte, ст. 145 і сл.

лекше було йому впевнятися про своє власне діяння, досвідчати та провірювати його успіхи. Коли ж почав ділати на віддаль, випускаючи оруддя з рук, не досвідчав уже безпосередньо свого впливу на вислід і тоді дуже легко могла в ньому захитатися певність, хто діла€ — він, оруддя чи може хто другий. Замість безпосереднього удару на перше місце висувалися різні сприятливі й несприятливі умовини. Вони заставляли примітивного чоловіка думати й він починав комбінувати, пояснювати і шукати причини своєї неудачі або надсподіваного успіху. Це теоретичне розумування, при слабкому знанні й досвіді, а рівночасно при збільшеному об€мові вражінь та зростові різних почувань, доводило до цього, що він приписував успіх або неудачу свого ділання на віддаль дрібним обставинам, опісля різним неіснуючим і видуманим силам, а не своєму спритові, вмілому й цільному ударові оруддям або навпаки. Надмір почувань, які дуже часто зроджувалися в трудніших починаннях примітивного, притемнювали в ньому пізнавання дійсного причинового звязку між причиною й вислідом і викривлювали дотеперішн€ правильне льогічне думання, бо несупокій душі завсіди сприя€ радше уяві й настро€вим здогадам ніж розумній застанові.

Більша чутливість у примітивного чоловіка є психольогічно оправдана. Його бажання й наміри дуже часто не сповнювалися, а мозольна праця та змагання були безвислідні. В таких і багато ще інших випадках наставав в душі примітивного несупокій і вагання, родилися здогади, комбінації й теоретичні пояснювання на основі різних асоціяцій, а вслід за цим затемнювався і викривлявся простий спосіб думання. Емоції і почування в житті, якщо вони трапляються частіше, можуть притемнити льогічне думання на довший час. Вправді здорове й розважне думання повертає, як промине роздражнення і нагальна чутливість, одначе цей психічний процес не лишається без наслідків. Звичайно зроджуються тоді різні здогади, яких примітивному чоловікові тяжко опісля позбутися. Коли ж при нерозяснених здогадах в тяжкому житті примітивного знов бере верх чуття, і коли такий стан повторю€ться та триває через довший час, тоді притуплю€ться розум і ста€ться тяжким до ясного льогічного думання.

Фіркандт призна€, що багато блудів в думанні примітивного треба вияснювати перевагою чуття [1]). Одначе, як зазначу€

[1]) A. Vierkandt, Die Anfänge der Religion und Zauberei („Globus", 1907), ст. 44: „In allen diesen Fällen ist die Unklarheit der Kausalvorstellungen freilich nur

о. Шмідт, Фіркандт не розяснив впливу життя на думання в передчарівницькій стадії, бо якщоб був це зробив, то не міг би був поставити осібної передчарівницької стадії неясного думання, але був би поставив стадію льогічного думання, притемненого й замряченого емоціями й різними почуваннями [1]).

Перечулення, а також і багато ще інших внутрішніх і зовнішніх причин можуть дегенерувати людське льогічне думання. Одначе навіть найбільш замрячене й неясне людське розумне думання не лишається без впливу на діяння. І тому саме цілком незрозуміле в Фіркандта те, що він приймаючи в передчарівницькій стадії розумне, хоч і неясне думання, каже супонувати в первісного чоловіка інстинктовне діяння.

Знаним є, що звірята ділають інстинктовно й інстинкт править в них замість розуму. В людині, яка має здібність розумно думати, всі людські вчинки залежать від розуму. Чому в первісного чоловіка мало б бути інакше, чому він, маючи розум, ділав інстинктовно, а не розумно й доцільно, чому його розум не впливав на діяння або в якому ступні розвою почав впливати, цих питань Фіркандт не торкає. Тому супозиція інстинктовного діяння в людині, яка мала здібність розумно, але неясно думати, є тільки теоретичною й неоправданою. Чисто інстинктовне діяння, якщо воно незалежне від вищого, внутрішнього розумного чинника, то воно позістає завсіди таким самим і не може розвинутися ані в розумне й доцільне ані навіть в магічне діяння, як це наглядно стверджує життя звірят. Нема сумніву, що найпримітивніший, а також і сучасний культурний чоловік ділав і діла нераз інстинктовно й відрухово. Одначе це діяння не є чисто інстинктовне або без жадного впливу розуму. Воно включає в собі розум, волю і причинове пізнання бодай у висліді. Якщо афекти, серед яких зродилося відрухове діяння, злагідняться до тієї міри, що рефлексія стане можливою, тоді чоловік бажає розумно, щоб відрухово й без надуми зроблене діло дійшло до

---

eine wesentliche Bedingung; die eigentliche Kraft aber, die den Irrtum erzeugt, liegt in dem Einfluss, den unsere Gefühle auf unsere Vorstellungen da ausüben, wo sich ihnen kein sicheres Wissen entgegenstellt".

[1]) W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee, том I, ст. 549: „Wenn dem so ist, dann hätte Vierkandt aber auch diesen Einfluss der Gefühle viel eingehender behandeln sollen... Er hätte dann auch festgestellt, dass die Unklarheit der Kausalvorstellungen nicht bloss Vorbedingung für die Wirksamkeit des Gefühls, sonder umgekehrt das Gefühl auch wieder der Erreger der Unklarheit in der intellektuellen Region ist: es begünstigt nämlich das Aufkommen von Assoziationen, es schwächt das kritische Denken, macht einseitig und manistisch".

ціли, і щоб осягнуло те, що в самому почині діяння не було впрост намірене. В такому діянні проявляються і ділають розумні людські сили, в ньому є пізнання причини й наслідку, а також розумне бажання передше ненамірeного висліду [1]).

Чарівництво в думанні й діянні виробилося з попереднього розумного думання і діяння. Воно, як свідчить про це етнольогічний матеріял, зроджується й розвивається вже в культурніших примітивних народів, а нема його в найпримітивніших племен, і тому більший або менший розвій чарівництва не може бути мірилом етнольогічної старини якогось племени [2]). Перед чарівництвом є стадія позитивного льогічного думання й доцільного діяння. Те розумне думання могло в примітивного чоловіка затемнитися афектами й іншими внутрішніми й зовнішніми причинами, що й дійсно в багатьох випадках сталося й довело до чарівництва. Отже неясне думання, яке Фіркандт ставить перед чарівництвом, не походить з природньої нездібности первісного чоловіка ясно й льогічно думати ані не є якоюсь осібною початковою стадією розвою, через яку мусіло переходити ціле людство, але воно є випадкове й виробилося з різних дегенеративних причин і своєрідних умовин життя.

(Продовження слідує).

---

[1]) W. Schmidt, der U. d. G., ст. 569: „Die Ausdrucksbewegungen... in ihrem ersten Entstehen und Bestehen, sind natürlich durchaus nichts Zauberhaftes, sondern einfache, ungewollte, spontane Entladunges des lebhaften Affektes, die vollzogen werden, ohne dass die Intellektual-Erkenntnis überhaupt irgendeinen ursächlichen Anteil daran hätte. Sobald aber eine Mässigung des Affektes erfolgt, dass die Reflexion dabei in Tätigkeit treten kann, wird der Kausaltrieb auch jener Bewegungen sich bemächtigen".

[2]) W. Schmidt, Der U. d. G., ст. 573—4: „Die Zaubertheoretiker hätten... schon durch die Tatsache aufmerksam gemacht werden sollen, die keinem nur einigermassen ethnologisch geschulten Beobachter entgehen kann, dass nämlich Verbreitung und Intensität des Zauberglaubens durchaus nicht bei allen Völkern gleich sind, dass einige darin sich herfortun, andere weniger davon aufweisen. Welche von diesen beiden Arten von Völkern sind nun die ethnologisch-älteren, die „primitiveren"? Das nun wiederum durch die Entwickelung des Zaubers bestimmen zu wollen, wäre ja nur ein circulus vitiosus".

Др. Іван Шпитковський

Рід і герб Шептицьких.

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

(Продовження).

6 §. Дещо про букву Ш.

Зміст: Походження букви Ш, незмінність її форми в глаголицькому та кириличному письмі. Прикмети букви Ш. Її участь в скоротах і вязі.

В фігурі глаголицького, а дальше й кириличного Ш: „поражаетъ — як завважує Ягіч — неожиданная угловатость, столь мало свойственнаго характеру и стилю глаголическаго письма", яка й є причиною, що велика частина вчених — як побачимо — вважає словянське Ш за букву східнього походження [1]). Праобразом кириличного Ш є, здається, подібний єгипетський знак [2]), що через семітське шін та глаголицьке Ш прибуло до кирилиці. Тому що кириличне Ш взяло свій початок від глаголицького, тому незайвим буде пізнати голоси дослідників про походження цеї глаголицької букви. Щодо цього ж питання учені діляться на дві групи, одна є за східнім, друга за грецьким походженням отсеї шелестівки.

До першого гурту належить першусього Добровський, який уважає праобразом глаголицького Ш не єврейське шін, а коптійське шей [3]), спіраючися на традиції, мовляв, св. Кирило мав змогу та знав це письмо. Цеї думки держалися академіки Фортунатов та Ламанський [4]). Шафаржік [5]) (1857) думав, що глаголицьке Ш повстало з фенікійського,

---

[1]) Ягіч, Глаг. Письмо, ст. 208.

[2]) Єнзен, Gesch. d. Schrift, ст. 99, відб. 138, порівнуюча табл. єгипетсько-мероїтського письма; порів. теж ст. 101, відб. 141; про подібність коптійського шей із староєгипетським ст. 189, відб. 268.

[3]) Ягіч, op. cit., ст. 57.

[4]) Ягіч, op. cit., ст. 105.

[5]) Ягіч, op. cit., ст. 68 — 9 та 70.

а саме, з єврейсько-самаританської азбуки. Др. Фр. Рачкі (Rački, 1861) є теж за фенікійським походженням[1]). Хоч московський архимандрит, о. Амфілохій, признає, що глаголицьке письмо є філіяцією грецького мінускулу, то всежтаки саме Ш виводить з єврейського шін[2]). Російський орієнталіст, проф. Всев. Міллєр (1884) думає, що глаголицьке Ш та Щ може знайти розвязку в сассанідській [аветській] букві[3]) [сассанідські монети]. В. Вондрак щодо цеї букви ставляє — як каже Ягіч — історично-легендарну теорію[4]), а саме, опираючись на легендарному Константиновому знанню жидівських та самаританських писем, є за єврейським поясненням повстання цієї ж букви. Проф. Н. К. Грунський (1904) в цему глаголицькому письмовому знакові бачить теж схожість єврейського шін[5]). Вкінці Англієць Гастер (1877) пробував пояснити глаголицьку азбуку при помочі вірменської та грузинської азбуки[6]).

Другий гурт учених боронить погляду, що це словянське чи глаголицьке Ш походить від грецької азбуки. Один з перших Міклошіч[7]), признаючи старшинство словянських азбук за глаголицею, є думки, що кириличне Ш повстало з глаголицького, а це останнє із старогрецького σαμπῖ (п вписаного в с). Др. А. Гайтлєр (Geitler, 1883. Відень), вважаючи глаголицю як похідну азбуку від греко-латинської азбуки, підо впливом альбанської чи радше ельбасанської абетки, та ставляючи свою теорію „перечеркування", думає, що Ш повстало з грецького ω, а Щ з грецького ωτ[8]). Англієць Taylor (1883), переводячи систематично доказ походження глаголиці з грецької азбуки, виводить, що св. Кирило, послугуючися лігатурами для шипливих словянських букв, яких не було в грецькій азбуці, прийняв для словянського š і šč (шта) два σσ та σσ/τ, згл. τσσ[9]).

---

[1]) Ягіч, Глаг. Письмо, ст. 73.

[2]) Idem, op. cit., ст. 81 — 2, його ж порівнююча табл., ibid. на ст. 83.

[3]) Idem, ib., ст. 94.

[4]) Idem, op. cit., ст. 102—3; пор. ще ст. 111. Вондрак каже: „Ш — є безусловно восточнаго происхожденія".

[5]) Ягіч, op. cit., ст. 111. Про це Карскій, op. cit., ст. 166—7.

[6]) Idem, op. cit., ст. 101—2.

[7]) Idem, op. cit., ст. 71—2.

[8]) Ягіч, op. cit., ст. 78—79.

[9]) Idem, op. cit., ст. 84—86; його ж порівнююча табл., ст. 85—86.

Ягіч[1]) у своїй порівнуючій таблиці виводить кириличне Ш з глаголицького[2]), докладніше з грецького курсиву, згл. мінускулу IX—X стол.: (Ш з σσ, а Щ з σσσ). Він стоїть на становищі, що не можна еклєктично трактувати деяких букв, а висновки слід робити на провіреному загальному історично-культурному полі з узгляднєнням палєографічних моментів[3]). Для нас це цікаве, що Ягіч, порівнуючи грецькі та глаголицькі букви з кириличними з X—XI стол., находить для кириличного Ш форму Щ[4]).

Казанський проф. Д. Ѳ. Бєляєв (1886), уважаючи за Тейлором Щ і Ш за лігатури, думає, що вони повстали з грецького скорочення εστω = ш/S, отже Ш = σσ, а Щ = ω/τ = σσ + τ[5]). Рівнож і Фр. Міллєр є подібної думки, що Тейлор[6]). І. Срезневський бачить букву Ш зовсім схожу з грецьким ω на надписі з 981 р. та на рукописах інших років[7]).

Не входячи ближче в суть справи, а саме, чи погляд першого, чи другого гурту є ближчий правди[8]), мусимо це підчеркнути, що рисунок цеї глаголицької та кириличної букви відзначається незмінністю продовж довгого існування цеї букви. В глаголицькому письмі прибирає це Ш так в округлому, як теж в угловатому почерку цю саму форму[9]), цебто вид трьох паличок, получених внизу поземою лінією. Навіть в глаголицькому курсиві не видно сутєвих змін у тому ж письмовому знакові, за виїмком того, що три прямі палочки не скрізь виведені рівно та прямо[10]).

---

[1]) Ягіч, op. cit., таблиця на ст. 87—89.

[2]) Idem, на ст. 90 Ягіч каже дослівно: „я не считаю Ш занесеннымъ прямо въ кирилицу, гдѣ оно изъ греческаго унціяльного письма необяснимо, а въ глаголицу, потому, що на нее указываетъ греческое минускульное σσ...“

[3]) Ягіч, op. cit., ст. 104.

[4]) Ягіч, ibid., ст. 88.

[5]) Ягіч, ст. 96; Бєляєва порівнююча табл. у Ягіча, ст. 99—100.

[6]) Ягіч, op. cit., ст. 98.

[7]) Карскій, op. cit., ст. 166. Про ці два погляди гл. Щепкін, op. cit., ст. 17.

[8]) Згідно з поглядом другого гурту глаголицьке письмо посередно через грецьке має теж східнє походження. Про порівнання шиплявих букв в єврейському з грецькими сичачими (єврейського шін із старогрецьким сігма) гл. Гардтгавзен, op. cit., т. II, ст. 35, пор. теж Ib., ст. 39, Ibid. т. II, ст. 44, фіг. 42 — порівнююча табл. із старогрецьких сігма.

[9]) Ягіч, op. cit., ст. 208. Глаголицьке Ш виступає в глаголицькій абетці як 29-та буква на всіх 38, згл. 40 букв (бо маємо по 2 знаки на звук М і Ф). Порів. азбуку на ст. 231.

[10]) Ягіч, op. cit., ст. 208, опис букви Ш на ст. 208—209.

Також незмінністю відзначається це Ш і в кириличному письмі так, що коли напр. Карський при історичному описі других букв [1]) подає по кілька, а навіть кількананайцять форм кожної букви, які вона прибирає в свому історичному розвою, то при двократному обговорюванні букви Ш і Щ не подає ні одної відміни цеї шелестівки [2]).

Належить додати лише, що коли іноді букві Ш надавали вид шт, то тоді колісце під щ змінювалося у так великий прямокутник, що своєю величиною переходив навіть верхню частину цеї букви [3]).

В кириличному Ш в X—XI ст. середуща пряма чертка перетинає позему чертку та подабає більше на букву Щ [ща][4]). Такий вид прибирає Ш в українській сфрагістиці та геральдиці і в пізніших століттях. Цікаве й те, що таке Щ так в глаголицькому, як теж у кириличному [5]) письмі є значно менше від других букв, та що у вчасних століттях в рукописах перед XI стол., а в південних словянських письмах ще й пізніше, бо в XII ст.[6]), стоїть воно зо своїм „хвостиком" (під поземим продовженням середущої прямки) на стрічковій, а не під стрічковою чертою[7]). Лише в глаголицькому курсиві та в кириличному скорописі та гражданці прибирає воно дещо округліші форми (перша й третя позема прибирають вужовату лінію), одначе середуща остає без зміни. З цею останньою формою можна порівняти коптійське Щ [8]), з цею лише різницею, що з третьої прямки виходить вужівочка, яка переходить попід цілу букву з права в ліво та кінчається натиском.

В дальшу чергу слід ще застановитися над характером цеї ж букви, а особливо над товариським нахилом у відношенні до других букв в обох цих словянських письмах [9]).

---

[1]) Карскій, Кирил. палеографія, уступ: „Исторія славянскаго кирилливскаго письма", ст. 158—218.

[2]) Карскій, op. cit., ст. 166 та ст. 209.

[3]) Ягіч, Глаг. письмо, ст. 205. Звідси деколи Ш т з прямокутником переходить на чашевидне Щ з підпіркою так, що має лише 1 і 3 прямку без 2-гої. Ягіч, op. cit., палєогр. табл. на ст. 88, рубрика III.

[4]) Ягіч, палєогр. табл., в останній поземій рубриці на ст. 88.

[5]) Карскій, Кирил. палеографія, ст. 209; Щепкін, op. cit., стор. 97.

[6]) Щепкін, op. cit., ст. 111.

[7]) Карскій, op. cit., ст. 209; Щепкін, op. cit., ст. 97.

[8]) Єнзен, Gesch. d. Schrift, ст. 189, подоб. 268.

[9]) Про лігатури št, šč, ša в партійському письмі (Pehlevi) була мова вище (у нас табл. VIII, ч. 1—2).

Вже заздалегідь треба сказати, що буква Ш держиться осторонь від других букв, є неначе відчужена, чи теж бокує від них, відстає. І це якраз цікаве! Бо коли інші букви, що хоч теж випроваджуються з хамітсько-семітських абеток, нагинаються до круглости решти букв-посестер, то Ш вражає своєю гранчастістю[1]) і тому трудніше лучиться в скороти й вязі. Одначе всетаки вони приходять, хоч далеко рідше, чим у попередній букві.

І коли деякі вчені вважають глаголицю системою буквової вязи взагалі[2]), — то букву Ш і Шт (Щ) вважають за par excellence зразкову лігатуру, хоч дехто дивиться на неї лише як на скорот.

Отже вже саму ту букву приймають за вязь. В глаголицькому письмі ще найчастіше Ш приходить в скоротах, так у поземому, як і прямому напрямі.

Це Ш рідше приходить як скорот у першій лінії (напр. в словах: д҃ша = доуша; н҃шь = нашь[3]); н҃ше = наше[4]); б҃ше = бѧше;[5]) ншимь = нашимь[6]), ншго = нашого[7]) і ін.).

Натомість часто приходить ця буква в прямих абревіятурах (напр.: б(ш)р = берашь [versus][8]); р(ш) або р(ш)ѣ = рѣшпонзории [responsorium][9]) [у нас таб. V, ч. 6, 9, 10]; на(ш)омоу = нашомоу, з видвигненим ш над а[10]); кзрѣб(ше) же з надстрічковим виписаним ше[11]); гредоу(щи) з видвигненим щи[12]). Врешті в курсиві приходить ні-то вязь, ні-то писана двоголосівка оу над

---

[1]) Ягіч, Глаг. письмо, ст. 208—9.

[2]) Др. Рачкі бачив у глаголицьких буквах вязі (Ягіч, Глаг. письмо, ст. 73), Гайтлєр (ibid., ст. 79), Taylor (ib., ст. 84), Гастер (ib., ст. 101—2); Бєляєв уважає цю шелестівку радше за скорот (ib., ст. 96, 99—100).

[3]) Карскій, Кирил. палеографія, ст. 229.

[4]) Ягіч, op. cit., ст. 215—16.

[5]) Ягіч, ibid., палєограф. табл. XX, відб. 53, вірш 2.

[6]) Ягіч, ibid., палєогр. табл. XXII, відб. 55, 1 вірш з гори.

[7]) Ягіч, ibid., палєогр. табл. XXII, відб. 55, 2 вірш з долу.

[8]) Ягіч, op. cit., ст. 215—16; в палєографічних таблицях: табл. XIII, відб. 31, 3 вірш з гори; табл. XV, відб. 37, 13 вірш з гори; табл. XVII, № 42, 2 вірш з долу, теж табл. № 44, 4 вірш з долу; табл. XVIII, відб. 46, 5 вірш з долу на право.

[9]) Ibid., op. cit., ст. 215—16; палєогр. табл. X, відб. № 22, 3 вірш з дол.; табл. XX, відб. 53, 2 вірш з гори й інші.

[10]) Ягіч, ibid., табл. IV, відб. 7, 2 вірш з долу.

[11]) Ibid., табл. VIII, відб. 18, 2 ряд.

[12]) Ibid., табл. VIII, відб. 19, 5 ряд з права.

ш в прямі [1]) [у нас таб. VI, ч. 9], надто в сл. соудиє(ш)[2]). Буває Ш видвигнене надстрічково й деіноді. Одначе це вже поза межею нашої праці.

Натомість в глаголиці лігатура з буквою Ш приходить дуже рідко, майже виїмково. Такою рідкою вяззю є пряма лігатура Ш на верху добре обґрунтованої букви М[3]) [таб. V, ч. 20] та вкінці вязь ШЛ в її поземому напрямі [4]) [у нас табл. V, ч. 17].

Трохи частіше, хоч всежтаки не надто часто, виступає це Ш і в кириличному письмі.

Про це, що сама буква Ш (подібно, як і глаголицька) вважається скоротом [5]), згл. вяззю, була вище мова. З цим годяться не лише історики письма, але й автори церковно-словянської мови.

В палєографічних формах виступає Ш рідко як видна, визначна буква. Іменно з причини своєї великої поверхні виступає вона дуже рідко як ініціял. Рідкий примір становить заголовна буква фряжського (західнього) стилю з тератольоґічними слідами в Служебнику XVII ст., що находиться в Центральному Семинарі в Букарешті [6]) [два рази].

Також рідко приходить це Ш і Щ як буквова титла, накрита півколесом або вигнутою лінійкою [7]). Дещо частіше виступає ця буква Ш в скоротах та вязях, теж з вище згаданої причини. При розгляді Ш треба дещо торкнутися букви Щ. В скороті виступає вона в слові с(щ)вѣ = свѣщ [8]) (щ над в); тысѧщ[9]) (щ над ѧ); дальше Т над Ш в значінні Щ (пр.: а(т)шє(т над ш) = ащє [10]).

---

[1]) Ягіч, Ґлаг. письмо, ст. 225, відб. 65/226.

[2]) Ягіч., Глаг. письмо, палєогр. табл. XXXII, відб. ч. 70, 12 вірш (відбитка невиразна).

[3]) Ягіч, op. cit., ближче описана ця вязь є на ст. 221, з відбиткою тамже, ч. 22/118; про ту вязь ще на ст. 137—8. В палєогр. відбитках находиться ця вязь в контексті глаголицького памятника, табл. VIII, ч. 17, 3-тий рядок з гори.

[4]) Ягіч, op. cit., ст. 219, відб. ib., ст. 219, ч. 48/76.

[5]) Карскій, Кирил. палеографія, ст. 166 [пор. у нас таб. VIII, ч. 4].

[6]) Карскій, op. cit., ст. 153-4. Фряззю зовуть західньо-европейські, головно барокові, манєри в церковному мистецтві, які входять в іконопись вже з 2 половиною XVII стол., гл. Щепкін, op. cit., ст. 81.

[7]) Карскій, op. cit., ст. 242.

[8]) Карскій, op. cit., ст. 141, нот. 1.

[9]) Карскій, op. cit., ст. 225.

[10]) Карскій, op. cit., ст. 482, теж ст. 166.

Найчастіше займає вона місце у вязях, ще від давніших століть, так в кириличних південно-словянських памятниках як теж ромунських і руських.

Найрадше вяжуть Ш з буквою Т[1]) [пор. таб. VIII, ч. 4]. Такі вязі маємо вже в Сборнику Святослава[2]), в Псалтирі з 1296 і Біблії з 1499 р.[3]) та найпізніших кириличних друках[4]). Також вчасно виступає в прямі Ш + Ч[5]) та Ш + Є[6]) [табл. VIII, ч. 6 і 7]. В поземі маємо вязі Ш + Ь[7]) в хризовулі сербського короля Степана Оуроша та Ш + Н в західньо-руському памятнику (Псалтира з XVI стол.[8]).

До більше скомбінованих вязей з букв, писаних арабесковим ладом, належить вязь собракше (с̈), де буква ш видвигнена над силябу р в неповязаний спосіб[9]), та вкінці дуже цікава семибуквова вязь, також з XIV стол., з болгарського рукопису, в назві болгарського царя: Іо. Шишманъ-а, в якій находиться аж 2 Ш. Одно становить основну, чи заголовну букву, а друге неповязаним способом взноситься горою стрічки між двома найбільшими, першою і кінцевою, буквами[10]) [пор. у нас табл. VIII, ч. 19].

Крім цего деяке місце займають ці букви в тайнописі (інакше літореї), а саме в т. зв. писанні тарабарському (скритому, тайному, від сл. taraber). В ньому знак к заступлений буквою ш, а буква к знаком щ[11]). В тайнописі іншого роду це Ш виступає як таке й не є нічим незамінене[12]). Натомість в чисельному значінні буквової системи Ш і Щ зовсім не вживаються[13]).

---

[1]) Карскій, op. cit., ст. 166, 2 прим. на цю лігатуру ст. 209.

[2]) Карскій, op. cit., ст. 246.

[3]) Ibid., ст. 247.

[4]) Щепкін, Палеогр. табл. IV по ст. 40, ч. 11 з Апокаліпси XIX стол.

[5]) Карскій, op. cit., ст. 247.

[6]) Ibid., в творі XI ст.

[7]) Карскій, op. cit., ст. 248 (відб.).

[8]) Карскій, op. cit., ст. 249 (відб.).

[9]) Карскій, op. cit., ст. 249, відб. з Псалтирі з 1430 р.

[10]) Щепкін, Палеогр. табл. I, № 2, по ст. 40 тексту.

[11]) Карскій, op. cit., ст. 263.

[12]) Карскій, op. cit., ст. 266 та Щепкін, op. cit., ст. 137.

[13]) Щепкін, ст. 135. Лише глаголицьке Щ має значіння числа 800 (Карскій, op. cit., ст. 376). В згаданому творі Ягіча буквова чисельна система є неузгляднена.

7 §. Дещо про букву Т.

Зміст: Походження, розвій форм букви; її прикмети; її виступ в ініціялах скоротах і вязі та в книжкових орнаментах.

Подібно, як зроблено при двох перших буквах монограми, так і при букві Т мусимо застановитися ближче хоч над її повстанням, історією розвою цего знаку та призадуматися дещо ближче над його вдачею, а передусім над його нахилом до лучення у вязі.

Кириличне ТКЄРДО та глаголицьке ТКРЬДО[1]) походять від грецького ταῦ, а це правдоподібно від семітського t a w (знач. хрест), з видом стоячого та лежачого (андріївського) хреста[2]). Старогрецьке Т, з видом Т (вид граблів без зубів), а з формою хреста (фігури), із скісною на прямці чертою, похиленою то на ліво, то на право, бачимо вже на глиняних написах з VII стол. до Хр.[3]) [пор. у нас таб. IX, ч. 3].

На порівнально-історичній таблиці цеї букви, при різнородних видах, переважає Т (без черточок на горі), т. є пряма, з горішньою поземою, попровадженою до неї під прямим кутом[4]).

Історично-палеографічним розвоєм грецького ταῦ докладніше займається в основному творі Гардтгавзен. Перейдемо за ним важніші фази розвою цего знаку.

Унціяльне (а перед тим і епіграфічне) Т має виміри квадрату[5]). В найстарших т. зв. „описах" — Авзонія (Ausonius) ця буква є порівнана з антемною, щоглою, т. є з прямкою, на верху якої є скісна, вище піднесена з права[6]). За птолємейських часів це Т було несиметричне, з більшою лівою частиною цеї поземої черти[7]), одначе таких варіянтів є мало. В деяких папірусах Т виходить як ключка, звернена клювом вістрям у ліво[8]).

---

[1]) Ягіч, Глаг. письмо, ст. 85.

[2]) Др. Гінріхс Г., Gr. Epigraphik („Handbuch" — Івана Міллєра, т. I, ст. 425).

[3]) Гінріхс, ibld., ст. 425.

[4]) Гінріхс, op. cit., т. I, палєографічна табл. після ст. 416. Tabelle der griechischen Alphabete, Nr. 22, подібно у Гардтгавзена, Gr. Palaeographie, т. II, ст. 44, фіг. 42, пор. табл. із старогрецькою буквою Т.

[5]) Гардтгавзен, Gr. Palaeographie, т. II, ст. 90.

[6]) Гардтгавзен, op. cit., т. II, ст. 99.

[7]) Гардтгавзен, op. cit., т. II, ibid., ст. 99.

[8]) Гардтгавзен, op. cit., т. II, ibid.

В пізнішому папірусовому унціялі це Т часом виступає верхом розколене, наче зложене з двох Г, якого прямка горою розщіплюється на двоє під острим кутом; часом прибирає аж вид ипсильона (Υ [1]).

В пергаміновому унціялі Т переходить на прямо побудоване Т з підпіркою та ще з притисками [2]). У т. зв. „Codex-i Diplomaticus-i", виданому Тішендорфом, бачимо відзначені тонкі та грубі лінії [3]): з грубою прямкою, яку накриває тонка позема з притиском з лівого боку. В т. зв. „розкішньому" унціялі (Prunkunciale), з другої полов. VI ст. по Хр., це Т виступає з „дашком", цебто з меншими прямими лінійками, що звисають з поземої чертки з натиском теж з лівого боку [4]).

В згадуваному рукописі льорда Zouche-a, в правзорі прасловянського письма, де похилений унціял знову випростовується, Т, замість форми квадрату, прибирає форму стоячого прямокутника, а позема чертка є теж „з дашком" [5]). Після X ст. до XII по Хр. звичайне Т міняється з високим Т, що обоє часто творять лігатуру [6]). В лігатурному унціялі [7]), при повороті загалу букв до округлости (ренесанс унціяльного письма), Т виступає з обосторонними натисками (хоч вживано високого Т для використання місця [8]). В дальшому розвою це Т прикрашене ще іншими малими чертками, напр. підпіркою під прямою черткою, а сама пряма в своїй половині перечеркнена ще маленькою поземою лінійкою на дві половинки [9]) [в кирилиці ця нижча половина грубіє]. В грецькому курсиві це Т прибирає теж різні форми, і так: в птолємейському курсиві Т переступає форму квадрату [10]). Ця буква для III і II ст. до Хр. є тим характеристична, що ліва частина поземої чертки не є симетрична, а є довша й більше заакцентована [11]). В римському маюскулі Т пи-

---

[1]) Idem, т. II, ст. 107. Таке розколене Υ виступає вже в аттицьких написах в 280—81 рр. до Хр. (ib., т. II, ст. 181).

[2]) Ib., т. II, ст. 120. Назагал у молодшому унціялі виступач це Т з двома клинчиками (Гардтгавзен, Греч. письмо, ст. 48).

[3]) Id., т. II, ст. 122; подоб. фіг. 46.

[4]) Гардтгавзен, ibid., т. II, ст. 141.

[5]) Idem, op. cit., т. II, ст. 149—50; взір на ст. 151, фіг. 49.

[6]) Idem, op. cit., т. II, ст. 152.

[7]) Idem, op. cit., т. II, ст. 153.

[8]) Гардтгавзен, т. II, ст. 154.

[9]) Idem, т. II, ст. 154 і сл.

[10]) Idem, т. II, ст. 173.

[11]) Ibid., т. II, ст. 174.

шеться одним тягом так, що його лівий бік має вид палички із заокругленою ручкою, а з правої є додана при горішньому заокругленні мала позема лінійка[1]). Одначе приходять в ньому й інші давніші форми та форма, подібна до малого гр. ταῦ.

В мінускульному курсиві прибирає грецьке Т, крім давніших форм, форму вже дуже віддалену від унціялу, а тим самим і під оглядом часовим і формальним мало є вже для нас цікава[2]). Вкінці тому, що при писанні двох ТТ подібні вони були до П, писалося одно τ мале, друге високе Т[3]).

Вкінці в коптійському національному письмі, яке стояло під деяким грецьким впливом, Т є зложене з прямки, яка долом має заокруглену півколово підставу, а з поземої лінійки спадають дві прямі менші черточки[4]).

Дивне глаголицьке ⱅ, що йому не доставало взагалі прямої підставки, так характеристичної для усяких проявів цеї грецької букви, а яке складалося лише з поземої чертки враз з двома колісцятками, клинчиками чи прямокутниками, давало знову вченим притоку до різного роду міркувань на тему його походження. Під тим оглядом знову діляться учені на два табори, одні з них виводять ту букву зо східніх азбук, другі з грецького, а навіть латинського письма[5]). Імена вчених є нам вже знані з обсліду двох попередніх букв. За східнім походженням цего глаголицького Т стоїть Шафаржік, який видить в ньому етіопське джерело, хоч в етіопському письмі цей знак має значіння звуку „м" а не „т"[6]). Дальше архимандрит Амфілохій виводить його з єврейського taw[7]). Тому, що декуди петлі в глаг. Т є дуже маленькі, небільші від малих колісцяток, Вондрак вважає ту букву самаританського походження[8]).

Другий гурт учених находить джерело цеї глаголицької букви в грецькій абетці, а саме Англієць Тейлор виводить гла-

---

[1]) Гардтгавзен, op. cit., т. II, ст. 180.

[2]) Ibid, т. II, ст. 197: ταῦ прибирає вже радше вид малого σίγμα, т. є пряма лінійка, получена з лівого боку півколово з горішньою поземою черткою (σ). Про інші змінені види гл. ibid., т. II, ст. 215 та 223.

[3]) Ibid., т. II, ст. 238 (знана форма ще в 1 пол. XII ст.).

[4]) Гардтгавзен, Gr. Palaeographie, т. II, ст. 248—251.

[5]) Про походження цеї букви взагалі гл. Ягіч, op. cit., ст. 200—1.

[6]) Ягіч, op. cit., стор. 70.

[7]) Ibid., стор. 81—82; його палєографічна табл., стор. 83.

[8]) Ягіч, op. cit., ст. 200.

голицьке ТКРЬДО від грецького курсивного ταῦ[1]), а Ягіч на порівнальній таблиці доказує, що воно має своє джерело в грецькому курсиві, згл. мінускулі[2]). Подібної думки є проф. Бєляєв[3]). Натомість В. Григорович колибається між грецьким а навіть латинським (!) походженням[4]), Гайтлєр знову є за латинсько-альбанською провеніенцією цього глаголицького письмового знаку[5]).

Щодо форм глаголицького ТКРЬДО, то воно так, як і інші глаголицькі букви, виступає з більш округлими формами у східньому (болгарському) та з більш угловатими видами в західньому (сербському) почерку. В одному з давніших памятників виступає це Т з дуже маленькими колісцятками, що дало, як сказано, притоку Вондракові виводити цю букву з самаританського письма[6]). Переважно виходить та буква з більшими колісцятками, згл. петлями, які горою получені поземою, рідше каблуковатою чертою[7]). Одначе вже вчасно ці петлі приймають видовжений вид, опісля приходять як довші правильно нарисовані прямокутники[8]). Такий незмінений вид витримує це Т століттями, доки знову курсив не спричинив кругліших його обрисів[9]) [у нас таб. IX, ч. 5].

Кириличне ТКЄРДО, як багато других кириличних букв, походить з грецького унціялу[10]). Ця буква прибирає теж і в словянській кириличній палєографії різні види, які пригадують грецькі палєографічні варіянти цего ж письмового знаку[11]). В давніших памятниках виступає Т з піднесеними крилами, т. є поземою лінією, в формі вужівки, піднесеної над прямою чертою з ліва, а спущеної з правої сторони[12]).

Одначе з часом горішня вужівка прибирає правильну позему лінію або, як каже Карський: „замѣчается постепенное

[1]) Ягіч, Глаг. письмо, ст. 84 — 86, палєографічна табл., ст. 85.

[2]) Ягіч, op. cit., ст. 87—90, табл. букви Т на ст. 88, зрештою passim в критикуванні погляду інших учених.

[3]) Idem, op. cit., ст. 97—100, табл., ст. 100.

[4]) Idem, op. cit., ст. 65.

[5]) Ibid., ст. 79.

[6]) Ягіч, Глаг. письмо, ст. 200.

[7]) Ягіч, ibid., ст. 200.

[8]) Ягіч, ibid., ст. 201.

[9]) Ягіч, op. cit., ст. 201.

[10]) Ягіч, op. cit., палєографічна табл., ст. 88.

[11]) Про розвій кириличного знаку Т гл. у Карського, op. cit. на ст. 204—5; у Щепкіна, op. cit. на ст. 115. В обох наведено по 10 розвоєвих форм цего знаку.

[12]) Карскій, Очеркъ палеогр., ст. 204, ч. 1.

опусканіе крыловъ“ [1]), а бічні черточки сягають то з лівої, то з правої сторони, рівно з основною, середньою, прямою черткою. Деколи знова крім бічних клинчиків находиться притиск з одного або другого боку. В поморській вязі (поморя північної Росії), крім Ш з т. зв. обрубкою, знане є ще несиметрично побудоване Т, де одно симетричне, а саме, ліве рамя йде нижче від правого (у нас табл. VIII, ч. 12 [2]). Знова ж в руській кириличній абревіятурі т. зв. титловидне Т, особливо в XVI стол., виступає без ніжки та є подібне до дашка без підпірки, чим і нагадує глаголицьку букву Т (пор. у нас табл. V, стор. 2 [3]). Та ці два останні случаї доривочні або місцевого характеру, за те важніша є в кирилиці поява Ш з трьома ніжками. Таке Ш, з двома, згл. трьома рівними ніжками, виступає зразу (в XIV стол.) в болгарському письмі [4]) [тому й зоветься воно „болгарським Ш“]. А починаючи від XV ст. прибирає ці три ніжки й кириличне Т та доходить і на Русь, де остає в уживанні аж до XVIII ст. [5]), а систематично виступає воно в XVII ст. [6]) та є приняте опісля Петром В. в гражданське письмо (таб. IV, ч. 7). Особливо слідне воно, це триніжне Ш, в західно-українських памятниках [7]), хоч — як побачимо — є деякі голоси проти нього [8]). Збираючи вище сказане про повстання та розвій форм грецького, глаголицького та кириличного Т, бачимо от-що:

Грецьке ταῦ, яке є семітського походження, починаючи вже від найстарших памятників до Хр., прибирає різні види — від стоячого, згл. андрієвського хреста, аж до форми малого, скорописного τ. Виступає як Т: квадратне, в виді антемни, з несиметричними, то опять з рівними поперечками, приходить з горішніми половинками, з клинцями чи з притисками; дальше, з прямкою: рівною, прикрашеною чи розщіпленою аж до курсивного τ. Ці всі види чергуються із собою зразу в поодиноких формах в старшому і молодшому, в „розкішньому“ та цер-

[1]) Карскій, Очеркъ палеогр., ст. 204.

[2]) Щепкін, Учебникъ палеогр., ст. 40, рис. V, рядок 4; воно подібне до маюскульного грузинського (Hutsuri), з тим одначе, що праве рамя є нижче від лівого (Єнзен., Gesch. d. Schrift, ст. 200, відб. 285).

[3]) Щепкін, op. cit., ст. 126, пор. табл. на стор. 42.

[4]) Щепкін, ibid., ст. 114, порів. рис. XLI, ст. 115, ряд 3.

[5]) Карскій, Кирил. палеогр., ст. 204—5.

[6]) Щепкін, op. cit., ст. 122.

[7]) Струнчинський, Wzory pism; відб. ч. 80, кирилицею писана грамота Жигимонта, надана Миколі Радивилов., з 1510 р.

[8]) Карскій, op. cit., ст. 204—5.

ковному унціялі, в грецькому маюскульному та мінускульному курсиві та в пізніших добах. Цей знак виступає нераз і під кількома видами рівночасно.

Глаголицьке ТВРЬДО (на думку одних учених східнього, по думці других грецького походження) у відношенні до грецького ταῦ являється під конструктивним оглядом — дефективним знаком. Недостає саме в його будові прямих чи спідних частин букви; є це неначе сам дашок без підпіркових колюмн. Через це дефективне недотягнення розвивається у ньому виключно його верхня частина, сам дах, а ще влучніше, лише окапи цего даху. А зміна колісцяток в глаголицькому Т на петлі чи на прямокутники не представляє якихсь більш есенціональних метаморфоз.

Кириличне ТВЕРДО, безперечна філіяція грецького унціялу, зразу пригадує свою гарну грецьку родичку, але вкінці, зустрінувшись з південно-словянським впливом, тратить на красі та остає в бридкій, розлізлій, неестетичній формі. Старе Т, колись з високопіднятими крилами, опускає їх клинчиками, з яких один дорівнює нераз аж основній прямій та робить враження худого, безхвостого звірятка, що стоїть на двох парах відніжжя із похиленою вниз головою. Часом лише в абревіятурах пригадує свою старшу глаголицьку посестру. Аж вкінці в XV ст. прибирає третю ніжку й в такому виді остає через довгі століття. В такому вже бридкому виді дістається і до гражданки, хоча проти неї виступали деякі історики та естетики кириличного письма. Отже бачимо, що коли буква Т в грецькій одежі робить естетичне враження, а навіть з „мовного" чи символічного огляду виступає у деяких азбуках, як кінцевий знак абетки [1]), то в глаголицькій формі не має вона ні мовного значіння ні естетичного вигляду. Натомість Т в кириличному виді є первісно розмашне, навіть фантазійного покрою; одначе відставши від грецького правзору, стає несиметричне, неестетичне аж врешті, як дуже незугарне, входить у кодекс гражданки та остає там такою поганою буквою.

Побіч питання походження та розвою форм букви Т, слід згадати ще про її характер та чинности серед інших письмових знаків, а саме як це Т виступає в ініціялах, вязі та рукописному орнаменті.

В старогрецько-византійському письмі виступає ταῦ нерідко як заголовна буква. І так між такими ініціялами, по-

[1]) Єнзен, Gesch. d. Schrift, ст. 115 (семітське Taw (хрест) вважається в цій азбуці „als Schlusszeichen").

даними Гардтгавзеном[1]) за Кондаковим, є ініціял Т, що представляє лиса, який в передніх лапках і зубах тримає позему жердку, а з її кінців звисають дві птиці (когути). З-під лапок вистає китиця винограду (дещо інакше пояснює цей ініціял Щепкін[2]). Другий анальогічної форми ініціял Т є поданий теж у того ж автора[3]), де позема черта цеї букви розвинена хвилястою лінією, що своїми кінцями трапляє в голови звисаючих птиць. Інший ініціял Т поданий у того ж самого автора деінде[4]). Ще інші три такі ж заголовні букви византійського, тератольогічного стилю подані у підручнику Щепкіна[5]) та одно глаголицьке Т із раннього глаголицького, синайського Требника[6]).

Крім цего останнього, мало находимо примірів на глаголицькі заголовні букви з мотивом Т в основній праці Ягіча, за виїмком двох-трьох Т в палеографічних відбитках звичайного геометричного покрою[7]).

Дещо більше примірів на кириличні заголовні букви Т подає Карський. Деякі з них є під очевидним впливом византійського стилю, всі інші походять переважно з раніших кириличних, словянських памятників[8]).

Також і в грецьких скоротах находимо нерідко букву ταῦ вже від найдавніших часів, і то так в скоротах, побудованих в прямому, як теж і в поземому виді[9]).

---

[1]) Гардтгавзен, Gr. Palaeographie, т. I, ст. 220.

[2]) Щепкін, Учебникъ палеографіи, ст. 51.

[3]) Гардтгавзен, op. cit., I т., ст. 222.

[4]) Гардтгавзен, op. cit., II т., ст. 3.

[5]) Щепкін, Учебникъ палеографіи, ст. 50, рис. X; на всіх 12 ініціялів, поданих на цій стор., є аж три Т, всі гарного мотиву. Основою Т — стояча птиця на двох ногах, з якої виростає прямий стовп Т.

[6]) Idem, op. cit., ст. 52, рис. XII.

[7]) Такі основні букви Т є у Ягіча, Глагол. письмо: а) табл. VIII, відб. 17, 3 ряд з долу; б) табл. X, відб. 22, 6 ряд з гори, на право; в) табл. XXIII, відб. 59a, 4 ряд з гори.

[8]) Карскій, Кирилична палеографія, ст. 150, ініціял Т зі слідом византійського стилю; з югословянського рукопису (ст. 149) є взятий ініціял геометричного нарису з Парамейника XII—XIII ст.; на ст. 215 є відбитка ініціялу Т з других ранніх памятників. Між знимками з рукописів у того ж автора є на ст. 413 заголовна буква Т з Минеї Григоровича з XIII ст. та на ст. 459 є теж початкова буква з рукопису XVIII ст.

[9]) До старших прямих скоротів належить τοῦτου, Гардтгавзен, Gr. Pal., т. II, 49 ст., як теж idem, Греческое письмо, ст. 40; πα(ρὰ)το, Гардтгавзен, Gr. Palaeogr., т. II, ст. 52; часті скороти το та τω появляються в ркпс.

Крім цих примірів багато скоротів найдемо між грецькими лігатурами, виказаними Гардтгавзеном в історичному порядкові в його дванайцяти палєографічних таблицях, доданих до його другого тому[1]).

Надто існували ще в грецькій палєографії норми відносно укладу та способу читання грецьких скоротів, а саме: 1) букви, що стояли в скороті над, згл. побіч себе, мусіли мати той сам напрям; 2) прямо уложені скороти частіше читалися з долини в гору, чим з гори в долину[2]).

Також в глаголицькому письмі вживаються скороти так у поземій лінії[3]), як теж у прямому виді[4]). Навіть деякі глаголицькі букви пояснюються як прямий скорот чи сполука τ з іншою глаголицькою буквою[5]). Також і в кириличному письмі приходять часто скорочення, як це запримічує історик письма Єнзен (op. cit., ст. 192). Вони є в поземому напрямі[6]), частіше в прямій лінії[7]), і то починаючи вже від раніших памятників.

з 1083 р. (idem, Gr. Palaeogr., ст. 239/II); в такій формі буква Т виступає в кирилиці та кириличних геральдичних знаках; τάλαντον (ibid., т. II, ст. 53 та 351); τρόπος та інші.

В поземому виді, наприм. Гардтгавзен, Gr. Palaeogr., т. II, ст. 350—1: ΣΤΡΟΣ = σταυρός; τυπικόν і ін. Гл. теж у Гінріхса, в грецькій його палєографії, в вид. др. Івана Міллєра, т. I, між стор. 296—7, на табл. III, п. заг.: „Zeichen und Abkürzungen" є такі скороти на τ: τε, ποτε і ін.

[1]) Гардтгавзен, Gr. Palaeographie, т. II, при кінці.

[2]) Гардтгавзен, ibid., т. II, ст. 52.

[3]) Ягіч, Глаг. письмо (глаголицькі знаки транскрибуємо на кирил.), ст. 215: ст҃а҃ѣ, зам. ѕ҃ѣ҃та҃ѣ; на ст. 216: поземі скороти в словах: почѣ҃ѣ; ѥсо҃ѣтоу, ст҃ць, роз. = ѕѣ҃таць і інші.

[4]) Ягіч, Глаг. письмо, ст. 216: о(т) = отъ; ѥ(т)ѕ = ѥсть; ѕ(т)ч = соуть; м(т)а = матоутиноумь (matutinum); к(т)п = капитоулъ (capitulum); и(т)ѕ = витаториоумь (похідне з invitatorium) і ін.

[5]) Ягіч на ст. 205 пояснює букву щ як скорот, згл. сполуку ш з грец. τ, в скороченій формі.

[6]) Щепкін, op. cit., ст. 123, мти = мати з титлою і ін.

[7]) Найчастіше приходить ѿ (на взір грецького скороту) і то вже в раніших ркп., напр.: Карскій, op. cit., ст. 220, надстрічково, в памятниках XII—XIII стол. (два рази); ibid., ст. 226, 227, 228, 229; на ст. 234—5 (Остромирове Еванг.) ѿ (2 рази) і ін. Порівнай теж Щепкіна, op. cit., ст. 99, рис. XXXIX, в руських ркпсах з XI-XIV ст. є теж це ѿ (2 рази); ст. 129. рис. XLII, в ркп. з XV—XVII стол. є тойже скорот; порівн. ibid., ст. 123, ѿ без титли. Про

Крім згаданого вже вище Т в видвижці (ἀφαίρεσις), сама буква Т становить скорот чи сполуку Т+Ш в букву Щ[1]).

З вище наведеного бачимо, що Т переважно старається видвигнути на верх букви, часом лише, як при Т(Ѳ) це Ѳ спочиває на Т. Такі скороти являються не лише в рукописних але теж і печатаних творах.

Буква Т у всіх трьох абетках виступає особливо радо у вязах. А тому, що в нашій гіпотетичній монограмі Шептиць бачимо це „т", як частину монограмової лігатури, чи взагалі в лігатурі, тому слід докладніше оглянути справу виступу букви Т у загальних вязях цих трьох писем.

Вже фенікійське письмо, матірне грецького, творить лігатури з буквою Т[2]). Грецьке Т радо лучиться в лігатури з іншими буквами продовж століть в різних типах письма. Одначе ми не станемо розбирати вязі грецького Т з іншими буквами в його віковому палеографічному розвою, а радше розглянемо їх в поазбучному порядкові цих букв, з якими це Т вяжеться. Ось кілька

інші случаї цего скороту гл. у Омел. Огоновського в Хрестоматії, в словнику на ст. 488, в слові Ѡрѣкати. Часто теж приходить скорот ѧ(т), напр. у Карського, op. cit., ст. 221 (2 рази); в слові памѧ(т); в тайнописі, ст. 225 (в Апостолі з 1495 р.) ѧ(т) (5 раз.) і на іншому місці; ст. 229 (2 рази), ст. 232. Крім цего нерідко приходить ѣ(т) у Карського, op. cit., ст. 224 (2 рази); ст. 225 (в згаданому Апостолі з 1495); ст. 228, нот. 1 в слові лѣт; т(ѣ), ibid., ст. 225, ст. 246 (в Мстиславському Євангелію з 1117). Крім цего у Карського, op. cit., ст. 246 (в Остромировому Євангелію та Сборнику Святослава з 1073) приходять скороти: к(т), и(т), ь(т), ш(т) та на ст. 247 скорот има(тѣ)кѣрѕ. (Т)с у Карського, ст. 224, ст. 227, в слові рж(с)тва = рождєства; ibid., ст. 225, скр. ю(т) на ст. 228, нот. 1. Л(т) (подібно до грец. в τάλαντον); ст. 246 (в згаданому Мстиславському Євангелію) скорот І (т). Вкінці досить часте ѧ(т) = Я(т) у Карського, ст. 225; у Щепкіна на ст. 129, рис. XLII; в памятниках з XV—XVII ст. І то в XV ст. ѧ(т) проходить з ніжкою, або Т без ніжки; в XVI ст. без ніжки з титлою або без неї. Про деякі форми великоруських скоротів гл. Щепкін, ст. 126. В 2-гій пол. XV ст. це „титловидне" Т не має ні титли ні ніжки (пор. ст. 129, рис. XLII). Також у московському скорописі з XVI стол. виступає надстрічкове Т, але без ніжки (Щепкін, ст. 127). Про цю буквову титлу Т гл. ще у Карського, op. cit., ст. 241.

[1]) Гл. Карскій, op. cit., ст. 209, в раніших творах, напр. в Остромировому Євангелію, Святославому Сборнику, як теж болгарських кириличних памятниках часто писалися скороти (згл. вязі) Ш + Т замість Щ.

[2]) Єнзен, Gesch. d. Schrift., ст. 117—19, лігатури ΛΤ і ΡΤ.

примірів: Т лучиться з А[1]) та АҮ[2]), зглядно АТО[3]). Лігатуру Т+Г часто стрічається в IX—XII стол.[4]) Рівнож частою лігатурою є Т з коротким та довгим Е, отже Т+Е[5]) та ТЕЛ[6]), а особливо улюбленою сполукою було Т+Н[7]). До рідких сполук, напр. в мінускулі з р. 835, належить К+Т[8]), зате крім абревіятури Т+λ маємо теж і сполуку Т+Л[9]).

Дуже частою та улюбленою сполукою є Т на короткому О (О/Т) та довгому ω (Т/ω)[10]), які-то сполуки повторяються опісля в словянській, глаголицькій та кириличній, палєографії та кириличних геральдичних знаках. Рідше виступає Т+Ѳ=Т+О+Ҭ[11]). Неменш частою є лігатура, зложена з букв П+Т, наприм. з 120—119 рр. перед. Хр. в курсиві, та ПТО з 88 р. по Хр. Про різні вязі Т з П, які стрічаємо на XII-ти палєографічних таблицях у Гардтгавзена — буде мова ще нижче. Рідшою лігатурою є Т+Р, що є уложені в той спосіб, що головка букви Р спочиває на поземій лінії Т[12]), та ТРО[13]). Одначе найважнішою та най-

[1]) В Євангелію збірки льорда Zouche-a з р. 980 по Хр., гл. Гардтгавзен, т. II, ст. 152, відб. 151, теж у Ягіча, op. cit., табл. IV. Ця лігатура приходить ще часто після X до XII стол. по Хр.

[2]) Гардтгавзен, Gr. Palaeographie, т. II, ст. 152, часте в X—XII стол. по Хр.

[3]) Гартгавзен, op. cit., т. II, ст. 239: сполуки з XIV та XV стол. (напр. в ркпх. з 1493 р.).

[4]) Гардтгавзен, op. cit., т. II, ст. 215.

[5]) В старому мінускулі творяться легко лігатури при роздвоєному Т вже в VII ст. по Хр.; сполука ЕТ приходить в мінускулі з 835 р. (Гардтгав., т. II, ст. 215); рівнож в середущому мінускулі (Ibid., т. II, ст. 223 та 225). Ця вязь ЕТ приходить вже в 914 р., напр. в слові μετα стрічається в ркп. з рр. 1164, 1296, 1492 і і. (Ib., т. II, ст. 239).

[6]) В ркп. з XIV—XV ст., нпр. з 1420 (Гардтгавзен, op. cit., II, ст. 239).

[7]) В згаданому Євангелію льорда Zouche-a, надто Гардтг., op. cit., II, ст. 152, та улюблена сполука Т на N, гл. Гардтг., ст. 158. Ця лігатура стрічається в X — XII стол. по Хр. (Гарт., ст. 152/III).

[8]) Гардтг., op. cit., ст. 215.

[9]) Idem, т. II, ст. 53.

[10]) Про сполуку Т/о гл. Гартг., т. II, ст. 52; в Євангелію Zouche-a (як вище); Гардтг, т. II, ст. 158; також в молодшому унціялі приходить сполука Т/о і Т/ω вже від 1083 р. (гл. Гардт., ст. 239, т. II). Це Т/о приходить теж в ркпсах XIV і XV стол. (ib., т. II, 239). Про сполуку Т+ω в прямі, що стрічається в середущому унціялі, гл. Гардт., ст. 223/II, ст. 226/II і ін.

[11]) Лігатура Ѳ на Т маємо у Гардт., т. II, ст. 158 та 151/II, в кирилиці навпаки.

[12]) Гардтг., Gr. Palaeogr., II, ст. 158; в ркпсах XIV і XV стол. приходять лігатури Т+Р та ТРО гл. ibid., т. II, 239. Ця перша приходить і в молодшому мінускулі, ibid., ст. 237—8. Порівнай теж Гардтгавзен, Гречес. письмо, ст. 40.

[13]) Ib., т. II, ст. 239.

частішою лігатурою є лігатура σ+τ[1]). На конець приходять теж досить часті лігатури Т+Т, з двох Т, вже від IX—XII стол.[2]) Надто згадати треба про спосіб чи норму лучення Т молодшого курсиву з іншими буквами вязі за помічю діягональної чертки (Querbalken[3]). Більше цих грецьких вязей з буквою Т не маємо на ціли й не можемо вичислювати; про деякі вже вище була мова. Численні вязі є напр. в Codex-і Dioscorides[4]), а лігатури на Гардтгавзена XII-ти палєографічних таблицях ідуть в сотки[5]).

---

[1]) Гардт., т. II, ст. 237—8, вязь στ приходить вже в V ст. по Хр.; ibid., 237—8/II про στ в молодшому мінускулі. Про цю вязь гл. теж Гардтг., Греч. письмо, ст. 40.

[2]) Гардтгавзен, т. II, ст. 215, в мінускулі; в курсиві замість сполуки ττ (подібних до букви π) ставлено одно мале τ, а друге велике (Гардтг., т. II, 197, ст. 237—8).

[3]) Гардтгавзен, т. II, ст. 197.

[4]) Ibid., т. II, ст. 137.

[5]) Гардтгавзен, op. cit., при кінці II тому цеї основної праці наводить відбитки скоротів і лігатур в історичному розвою письма, від найдавніших до новіших діб письма. Там теж находимо цілі сотні прерізних лігатур, між іншими вязі на букву Т в полученні з іншими знаками. По кілька сполук та вязей з буквою Т, що находяться на згадуваних XII-ти палєограф. таблицях, вичислимо по палєографічним добам. І так:

І табл. (папірус-унціял): сполука ται з 295 р. по Хр; τη з 88 р. по Хр.; τι з 4 — 3 пер. і 3 ст. по Хр.; ττ і το — 1 ст. по Хр.; τρ — 88 по Хр.; υτη і υτ з 1—2 по Хр; τω — 4—3 пер. і 1 по Хр.

II таб. (старш. унціял на пергам.): ετο і εΤο.

III таб. (молодш. унціял на пергам.): τα, α/Т, спол. пряма (995 р. по Х); ΤΗΝ, τον і του, всі з 995 р. по Х.

IV табл.: α (маюскул. курсив): ατα—120—19 по Х.; αρτ і ετι з 97 р. по Хр.; τα — 142 по Х.; τε — 15 і 221 рр. по Х.; τει — 230 пер. Хр.; μητ, ματι і ατει з 221 і 310 по Хр; κτο і ντ (д. часте) зі 160, 120 рр. пер. Х; ατει і τεκη з 310 по Х.; μητι, ματι—221—310 по Х.; часте το з 97, 142, 221, 310 по Х; ряд вязі: του, ατου, σοτο від 238 пер. Х.—142 по Х.; τα—з 238—7 пер. Х.; το, υτο, των, τοτ, τη, χυτ зі 120—119 пер. Х.; ταρ, τρ, ματο з 15 р. по Х.; το, ετο, τω з 142 по Х.; το, τατι, υτω — 221, 310 по Х.

В табл. IV, в мінускульному курсиві, приходять теж численні вязі в ркпсах з рр.: 350—839 по Хр.

V табл. (старш. мінускул, з рр. по Хр.), від 835—914, лігатури приходять дуже чисті й виразні, важніші: ατ — 890; βελτ, τει, θει, τεκ, του з 895 р.; τει і τερ — 914; υτι, τρ і τμ — 888; ετι — 914; κτ — 835; το — 835, 880, ττο, ττω — 895 і ін.

VI табл. (серед. мінускул від 950 — 1030): часовий останок впливу греки на слов. азбуки, прим.: εγετ, ετε, του з 964; δευτ, λτ, ντ, το, τρ з 972; μετ, ττ, τετ, των — 992; ετε, ετρ, του з 1027 р.; цікаві ще прямі: ου+Т з 992, ω+Т і много ін.

Буква Т виступає теж в монограмах[1]). Про деякі монограми, в яких виступає також ταῦ, була вже вище мова. Інші монограми це радше скороти тексту деяких дипльоматичних форм (End- або Rand-noten) в виді монограм, згл. монограми поодиноких слів[2]).

Цю букву τ стрінеться теж нераз в текстовому сплеті згадуваних моноκондилій[3]) [табл. IV, ч. 25]. В азбучній системі числення має теж свою циферну вартість[4]).

Так, як грецьке ταῦ, так і глаголицьке ТКРЬДО виявляє великий нахил лучитися у вязі з другими буквами та грає важну ролю в твореннї нових букв для словянських звуків, яких не доставало в грецькій мові та азбуці.

І так, крім звісної лігатури σσ + τ, а властиво σσ/τ для глаголицького št = шта[5]), вважає ще Ягіч глаголицьке ц за лігатуру букв τσ, букву ч як вязь tš[6]) та вкінці натякує на глаголицьке χ, яке виводять із сполученнн грецького τσ[7]).

Приходячи до глаголицьких лігатур з буквою Т, мусимо зазначити, що так, як при лігатурах, при обговореннї перших букв II та III, так і тут не наводимо лігатур, ідучи за історичним, розвоєвим шляхом цеї букви, ані теж не виріжнюємо їх по родам, але практичніше видається нам подати по кілька примірів вязей, узглядняючи число букв і місце Т в лігатурах та альфабетичний порядок букв, з якими це Т вяжеться.

Буква Т виступає в глаголицьких двобуквових вязах рідше на першому, а частіше на другому місци[8]). В три-

---

[1]) Виразне Т, що двигає основу та симетрію письмової будови, бачимо в монограмі: Ἀπολλωνιατῶν; Т в моногр. Ἀφροδίτης становить накриття, а продовжена пряма — вісь симетрії цілої фігури. Перша монограма вражає тугою архитектонікою, а друга — будовою з прямим напрямом (Гардтгавз., op. cit., ст. 55) [таб. IV, ч. 20 і 17].

[2]) З монограм у Гардтгавзена вичислимо кілька: Κ(ύριε) βοήθει τῷ σῷ δούλῳ..., ἐντῷ; Θεοτόκε βοήθει [табл. IV, ч. 24], Φώτιος, μάρτυρος та інші, гл. Гардтгавзен, op. cit., ст. 55.

[3]) Гардтгавзен, Gr. Palaeographie, т. II, ст. 51; табл. подобизн моноκондилій, фіг. 43.

[4]) Idem, op. cit., стор. 358, 369: τ = 300, згл. в іншій системі = 19, згл. має ще другу вартість циферну, як старогрецьке Сампі (900), ibidem, т. II, ст. 369.

[5]) Ягіч, op. cit., ст. 85—6 та 205.

[6]) Ягіч, op. cit., ст. 84.

[7]) Ягіч, op. cit., ст. 84.

[8]) Нижче подані приміри наводимо за Ягічем, головно з його палєографічних таблиць, що є при кінці книжки, які бере він переважно за Гайт-

буквових вязях стоїть вона на першому[1]), на другому[2]) та третьому місці[3]) з різними буквами, які наводимо в поазбучному ладі.

лєром. На 1-му місці Т стоїть: у вязі ТѢ [у нас таб. V, ч. 11] в угловатому почерку (менш в округлому). Ягіч, op. cit., ст. 130 і табл. V, № 10, 2 стрічка з гори й остання з долу; стр. 138; стор. 140, табл. VIII, відб. № 17 та ст. 138, як теж т. с. табл. № 19; ст. 160, табл. XV, ст. 159 та табл. XVIII, № 47; ст. 217.

Кілька примірів на округлий почерк: ст. 217, угловата глаголиця, кільканайцять примірів і три взірці: 1 окр. № 20 на ст. 217.

ТИ: табл. X, відбит. 22, ряд 4 з долу, в сл.: „ЧТИ", та два взори на угловату вязь, ст. 217, № 21 та № 22.

ТЛ приходить дуже часто: ст. 160; ст. 161 (пор. табл. XIX, № 49); ст. 219, більше, як 10 прим. та взорів, № 73 на ст. 219 [у нас таб. V, ч. 16].

ТО: ст. 220, більше, як 10 прим.; 1 подоб. на 220 ст., № 96; ст. 160 і ін.

ТР (улюблена вязь): ст. 166 (пор. табл. XXII, № 57, — знимка невиразна); ст. 220, є біпьше, як 10 прим.; ст. 221, подоб. № 103 [таб. V, ч. 19].

ТТ: ст. 221, 1 прим. і подоб. № 113.

Т на другому місці: АТ на ст. 159. ѢТ на ст. 159, на памятниках XV стол. і табл. XVII, № 45, два рази; ст. 221 — 4 прим.; ibid., подобиз. № 106. ГТ: ст. 160; ст. 221 (1 прим.). ДТ: ст. 221, 1 прим., подоб. № 107. ЖТ: ст. 221 (4 прим.). ЗТ: ст. 221 і подоб. № 108. ЛТ: ст. 159, табл. XVII, № 45. ОТ: под. 221, № 110. ПТ: на ст. 159, табл. XVII, № 45 (на памятн. XV ст.); подібно 160 і 166 в курсивній вязі та подобиз. ст. 221, № 111 [таб. V, 18]. СТ: ст. 221, 4 прим.; ibid., подоб. № 112, табл. II, відб. 3а, 1 ряд з гори. ѲТ: ст. 221, 1 прим., ibid., подоб. № 144. ХТ: на ст. 160 та вкінці ЮТ: ст. 221, 3 прим.

Отже, як бачимо, Т більше лучиться з шелестівками, чим з голосівками. Про вязь ПТ була у нас вже вище мова.

[1]) Ягіч, ibid., на 1-му місці в 3-буквовій вязі: ТѢЯ: ст. 222 (1 прим.); ibid., знимка № 123. ТѢО: ст. 223 (7 прим.) і 2 подобн.: одна на округлу глаг., № 171, і на угловату глаголицю, № 172. ТѢР: ст. 160; ст. 223 (2 прим.) і подоб. № 177. ТѢѢ: ст. 223 (1 прим.); подоб. ibid., № 188. ТЖЯ: ст. 222 (1 прим.). ТЛЯ (ТЛА): ст. 222 та ibid. подобизна № 122 [у нас табл. VI, ч. 3]. ТЛЮ: ст. 223 (1 раз); подоб., ibid., ст 186. ТРѢ: ст. 160 та вкінці ТРТ: ст. 223 (1 прим.) та подоб. № 184 і ін.

[2]) Ягіч, op. cit.: Т на 2-му місці находиться в трибуквових вязях: ѢТѢ: ст. 222 (3 прим.) і подоб. ibid. № 125. ѢТО: ст. 223 (1 прим.). ѢТР: ст. 223 (1 раз). ЖТЯ: ст. 222 (2 прим.). ЗТО: ст. 223 (2 прим.). ЛТР: ст. 223 (1 прим.). ПТЛ: ст. 223 (1 прим.) і подоб. № 163. ПТР: [табл. VI, ч. 4 у нас] ст. 161, табл. XIX, № 49; ст. 223, 6 прим. та ibid., подоб. № 176. СТѢ: ст. 222 (1 прим.). ЮТР: ст. 160; ст. 223 (7 примір.) і ін.

[3]) Т на третьому місці в трибуквових вязях стрічаємо: Ягіч, op. cit.: ГОТ: ст. 159 та табл. XVII, № 45; ст. 223 (2 прим.) і подоб. № 185.

Рідше фігурує Т в глаголицьких чотиро[1]) та пятибуквових вязах[2]), а тоді займає різні положення у відношенні до других букв лігатури.

Більше розвинених лігатур, якими були монограми і монокондилії, глаголицьке письмо не творило, бо воно, як незугарне й незручне письмо, небагато мало чинників для будови архітектонічних та симетричних письмових фігур. В азбучній системі числення означало глаголицьке Т, подібно, як і кириличне Т, число 300.

Кириличне письмо вже при самому свойому повстанні, наче в засаді творить вязі[3]) для нових знаків, яких не знала грецька мова та грецьке письмо. Тут, крім інших букв, уживано до помочі в творенні нових букв також і букви Т [4]).

Так, як грецьке ταῦ та глаголицьке ТКРЬДО, так теж і похідне кириличне Т творить часті вязі. Ці вязі поділимо подібно, як зробили ми це при глаголиці, йдучи не за історичним розвоєм букви Т, а за числом букв у лігатурах. Найрадніше лучиться кириличне Т в двобуквові вязі [5]), одначе виступає

ЗЛТ: ст. 223 (2 прим.). ЖЛТ: ст. 223 (5 прим.). ПЛТ: ст. 223 (2 рази) та подобизна ibid., № 183. ТРТ: ст. 223 (1 прим.) та подоб. ibid., № 184. ХОТ: ст. 159 на памятниках XV ст. і мн. інш.

Розуміється, що глаголицькі вязі подаємо в кириличній транскрипції. Про глаг. вязі: ПЛТ, ПРТ, ПТЛ та ПТР була вже в нас мова вище.

[1]) У Ягіча, op. cit., находимо слідуючі чотиробуквові лігатури: ТВРД: ст. 224 (3 прим.); знимка ib., № 224. ВТЛЮ: ст. 224 (1 раз). ЖЛТВ: ст. 224 (7 прим.) та знимка ст. 224, № 190. ВРТЯ: ст. 224 (1 прим.); знимка, ст. 223, № 180 [таб. VI; ч. 6] та ГЛЮТ: ст. 224 (1 прим); знимка, ib. № 197. Кінцеві вязі на третьому та четвертому місці.

[2]) Ягіч, op. cit., на ст. 224, № подоб. 189: ГОДТЯ.

[3]) Карскій, Кирил. палеогр., ст. 376, порів. теж ibid., ст. 222; Щепкін, op. cit., ст. 139.

[4]) Єнзен, Gesch. d. Schrift., ст. 191, прим.: для Ѧ = І + А., для Щ = Ш + Т.

[5]) Приміри на дво-буквові вязі за Карським і Щепкіном: ЯТ: пряма вязь, Карскій, ст. 210. ТЪ: Карскій, ст. 247; Щепкін, ст. 115, рис. XLI, останній ряд; ibid., ст. 126, московський скоропис з XV стол., зі слідним югословянським впливом, порівн. ст. 115, табл. 41, 2 рядки [таб. VIII, 3]. ТЄ: Карскій, ст. 247, рідка вязь,—подає за Сахаровим („Образцы древней письменности", табл. XXXIX—XL); Щепкін, ст. 129, рис. XLII, скоропис. вязь з XVII стол. ТІ: Кар., ст. 247. ТИ: Карс., ст. 247; Щепкін, ст. 32, рис. III, № 16, Т більше і прикрашене. ЯТ: Щепкін, ст 115, рис. XLI,

воно часто в трьох і чотирох-буквових [1]), а навіть в пяти, шости, сьоми та восьми-буквових вязах [2]). Кириличне Т приходить деколи також в монограмах [3]) (про сфрагі-

остан. ряд. ТН: Карс., ст. 247. ТО: Карс., ст. 247. ТО (т вписане в о): Кар., ст. 246. ТО в прямі: Щепкін, ст. 39, рис. VI. Подібна пряма вязь приходить і в грузинському почерку Hutsuri, хоч ці письменні знаки не годяться з відповідними кириличними звуками (Єнзен, Geschichte d. Schrift, ст. 200, відб. 285). ТР: Карс., ст. 247, 2 рази, рідка вязь, Щепкін, ст. 32, рис. III, № 14, прикрашене Т, ibid., ст. 115, рис. XLI, передпосл. ряд. Карс., ст. 246; Щепк., ст. 40, рис. V, 2 ряд, ркп. російського північн. Поморя; ibid., москов. скоропис з XV стол., з видним слідом півден. словянським; порів. ibid., ст. 115, табл. 41, 2 рядки. ѲТ: Щепк., ст. 36, рис. IV, ряд 5 „штамбованого" стилю; ibid., ст. 38, табл. палєогр. 1—IV, між стор. 40 і 41, кілька примірів. ѲТ: Щепк., ст. 32, рис. III, № 21, стріча трьох букв в одній точці ѲТ = о + у + Т. ѺТ: Карс., 246; Щепк., ст. 32, рис. III, № 18. Т прикрашене і більше; ibid., ст. 40, рис. V, № 2; Щепк., ст. 99, рис. XXXIX, в таблиці показовій розвою букви Т від XI—XIV стол.

Дуже часто вживана вязь ШТ: як пряма вязь, замість Ш, вже в Сборнику кн. Святослава, Карс., ст. 246—7; Щепк., ст. 17, Карск., ст. 247, приміри з ркпс. XII—XV вв.; ibid., ст. 166 (2 рази); ibid., ст. 209 [табл. VIII, ч. 4] і інш. ТѢ: Карск., ст. 247 [табл. VIII, 8]. ТЫ: Карс., ст. 247. ТЪ: Карс., ст. 247 і ін.

[1]) Кілька примірів на 3 і 4 буквові вязі: ТВЯ: Карс., ст. 247 зі скоропису, 2 прим. [у нас: табл. VIII, 15]. ТВО: Щепк, ст. 115, рис. XLI, остан. ряд. ЛТИ: в сл. „Псалтирь", Кар., ст. 247 [таб. VIII, 9]. ТРЯ: Щепк., ст. 32, рис. III, № 15. ТРО: Щепк., ст. 115, рис. XLI, останн. ряд. СТО: Щеп., ст. 36, рис. IV, ряд 5 „штабкового" стилю. СТЬЇ: Карскій, ст. 248. ТФНЬ: Карск., ст. 248 зі сербських хризовулів — в 1 стрічці. ШИТЬ: (в слові „сьгрѣшитѫ" Карс., ст. 246. ПѦТИ: Кар., ст. 248, хризовули сербських королів — в 3 стрічці. Щепкін наводить кілька примірів вязи трибуквової, де дві букви підчинені третій Т; це Т є тоді найбільшою, прикрашеною буквою між двома іншими та становить їх вісь симетрії; на ст. 32, рис. III, є такі вязі з „підчиненими" буквами Т: сТі (№ 5) [у нас: табл VII, ч. 10]; нТі (№ 6); нТє (№ 17.), подібно Тр та інші.

[2]) Кілька примірів на 5-ти буквову вязь: СТОѲЮ з Псалтирі 1430 р. (Карск., ст. 249); на 6-ти буквову: СТѢФНЬ (було як вище) та ТРѲТНЇ з ркпсу 1284 (Карск., ст. 248); на 7-ми буквову: ПОМЛСТИ, [табл. VIII, ч. 21]; на восьми-буквову вязь: КЛЄПЛЄТѪ; ѦНТИФОНѪ з Парамейника Григоровича з XII—XIII стол. [таб. VIII, ч. 16]; СОѲѢѢОТѲ (Карс., ст. 29) і ін. По кілька примірів на повищі вязі на болгарських ркпсах XIV та велико-руських з XV—XVIII—XIX стол., на I—IV палєографічних табл. у Щепкіна між ст. 40 а 41.

[3]) Карскій, op. cit., ст. 179: на заставці Апостола Скорини, р. 1525.

стичні монограми буде ще мова) та в монокондиліях, от хочби в підписах православних владик.

Цілострічкові вязі є теж обильні в розгляданій нами букві [1]).

Крім циферного значіння кириличного Т, що рівналося 300, вживано ще цеї букви в тайнописі [2]) та в деяких інших тайнописних системах. Так напр. в системі замін букв у словянській криптографії Т = К [3]). Також подібне до кириличного Т зирянське або пермське Т вживалося в тайнописі в Північній (московській) Русі, замість кириличного Ткєрдо [4]).

Кінець-кінців, крім письмових палєографічних фігур, виступає ця буква також і в рукописному орнаменті.

Грецькі кінцівки (Schlussornament) прибирали часом форму букви Т [5]). Геометричне закінчення уступу в праці Карського, зложене з точок, з вужівок та з триніжного Т, можна теж уважати за рід кінцівки, взятої з якогось рукопису неназваного автора [6]).

Т, як одинична буква, як вязь і як орнамент, приходить не лише в рукописі, але теж і в печатаній книзі.

(Докінчення слідує).

---

[1]) Напр. цілострічкова вязь: „Достойно єсть“, крім двох Т вже в початкових словах Богородичної молитви, має ще ці знаки в словах: воистину, блажити, Тя, матерь, честнѣйшую, истлѣнія, Тя (1—9 разів). На згаданих чотирьох палєографічних таблицях у Щепкіна є переважно цілострічкові вязі.

[2]) Карскій, op. cit., ст. 266.

[3]) Щепкін, op. cit., ст. 134.

[4]) Зирянське Т подібне до кириличного ТКЄРДО лише, що воно мало півокруглаву підставу (Карскій, ст. 383—4), в чому дещо нагадувало Коптійське Т. Зирянську азбуку уложив в XIV ст. св. Степан, пермський єпископ, просвітитель Зирян (Карскій, ст. 381).

[5]) Гардтгавзен, Griech. Palaeogr., т. I, ст. 227.

[6]) Карскій, op. cit., ст. 58.

Вибрані питання
(A n a l e c t a)

Основи індукції.
(Докінчення).

Як вже сказано, в індукційному процесі ми не бачимо конечної звязи між підметом а присудком. Ми лише супонуємо таку звязь, щоби пояснити звязь de facto, значить, у якомусь конкретному случаю, що ми її запримітили у поодиноких експериментованих явищах; при тім ми не можемо з абсолютною певністю виключити іншої інтерпретації експериментованих явищ від цеї, що її подаємо, як овоч нашої індукції. Але яким правом, на якій основі, у певному моменті ми залишаємо звичайне ствердження факту (напр., що ціянкалій спричинив смерть Петра й Петра) й переходимо до загального твердження (що ціянкалій спричинить смерть кожнього чоловіка, що його зажиє), яке не може бути загальне, доки не стверджено конечної, есенціональної лучности цих прикмет (ціянкалій і смерть організму). Яка є конечна вимога до цего, щоби було не лише „probablement", але „parfaitement certain, qu'un phenoméne qui s'est produit dans certaines conditions se produira encore lorsque toutes ces conditions seront rénnies de nouveau?", як хоче Lachelier[1]). Знана є відповідь J. Stuart Mill-a: „основа індукції це закон причиновости", що його він так определює: „Стан, у якім находиться всесвіт у даній хвилині, це вислідна цего стану, у якому находився всесвіт у попереджуючій хвилині і то до цеї міри, що якщоб хтось знав усі причини, що існують у данім моменті, їх питоменності та закони їхнього ділання, то міг би передсказати цілу майбутню історію світу"[2]).

J. Lachelier критикує емпиристичне схоплення індукційної проблєми у J. Stuart Mill-a, та заявляє, що, щоби поставити індукцію на властивій основі, треба її розглядати не лише виключно під кутом детермінізму у порядку causae efficientis, але також узгляднити детермінізм у порядку causae finalis. Щойно цей подвійний детермінізм може створити тверду основу під індукцію. „Закони природи є основані на двох різних принципах: один з них це той, що його силою явища творять різні серії,

[1]) Lachelier, Du fondement de l'induction. „Oeuvres", т. I, ст. 25.
[2]) Traitè de Logique, с. XXI, XI, ст. 92—93.

в яких існування попереднього явища здетерміновує існування слідуючого; другий з них це той, що його силою ці серії творять різні системи явищ, у яких ідея цілости здетерміновує існування частей"[1]). Цей останній це принцип доцільности. Так Stuart Mill, як і Lachelier, за основу індукції приймають детермінізм з тим, що перший ограничує його до площини causalitatis efficientis, а другий розтягає його також на площину causalitatis finalis, цебто доцільности. По їх думці заключення індукційного розумування, опертого на детерміністичних основах, є абсолюдно певні і несумнівні.

Детермінізм, як основа індукції, це не модерна концепція. Її вже знаходимо у Св. Томи; тільки детермінізм Св. Томи є більше умірковапий та узгляднює розподіл причин на абсолютно конечні, гіпотетично конечні та свобідні, підчас коли Stuart Mill та Lachelier не беруть під увагу свободи людського ділання.

Св. Тома висловлює свій детермінізм такою формулкою: „non ...ex quacumque virtute quaevis actio procedit"[2]), або, іншими словами, здетерміноване ділання вимагає здетермінованого субєкту. Св. Тома приймає як основу індукції детермінізм так у площині causalitatis efficientis як і causalitatis finalis і під тим оглядом Св. Тома згідний з Lachelier-ом. Лише так понятий детермінізм може бути основою індукції, бо справді, якщоб „quaevis natura non esset determinata ad hanc potius quam ad illam actionem", тоді неможливо було б приписати якусь прикмету якомусь субєктові, хіба лише тоді, коли такий субєкт de facto таку прикмету обявляє. Так напр., якщоб ділання якоїсь отруї не було здетерміноване до вбиття життя, то я не міг би сказати, що ця отруя може позбавити життя напр. Петра, тому, що вже позбавила життя тільки і тільки людей. Я міг би тільки ствердити факт, що напр. Павло вмер від цієї отруї, але не міг би сказати, що ця отруя є рівно небезпечна для других людей, бо ділання отруї не було б „determinatum ad unum, sed indeferenter ad plura".

Різниця між Св. Томою а Stuart Mill-ем та Lachelier-ом у твердженні цих останніх, що детермінізм це абсолютно певна і вистарчаюча основа індукції так, що заключення було б зовсім певне, а Св. Тома заперечує абсолютну певність індукційного заключення. Так напр. є певним, що ділання кожньої натури є здетерміноване, але цего, що ця натура ділає так, а не інакше, не знаю a priori, але доходжу до цего пізнання дорогою досвіду і якщо я зроблю ошибку у своїх спостереженнях, тоді можу приписати певне явище, або й комплєкс явищ, невластивій причині і тоді моє заключення, до якого я дійшов дорогою індукції, буде хибне. Певне, що довговживучість деяких животин має свою причину, або й комплєкс факторів, що її спричинюють, але не конечно... „відсутність жовчі". Знова „відсутність жовчі" має також

[1]) Op. cit., ст. 27.
[2]) Contra Gentiles, III, c. 2.

свій ефект і то здетермінований, але не довгоживучість, як це виказують медичні досліди на людях, що їм зоперовано жовч. Таким робом заключення Аристотеля було зовсім фалшиве.

Тимто й треба собі пояснити, що так багато теорій та гіпотез, що їх через довгий час уважав науковий світ за певні, з часом завалилися і лише стали наглядним доказом, що індукція допроваджує нас лише до більш чи менш правдоподібних заключень. Проблєма індукції набирає ще більшого значіння, коли зважимо, що ціле наше природознавство (беручи тут природу у найширшому значінні так, щоб обіймала також психофізичну структуру людського мікрокозмосу) опирається на індукційній системі. Тому й питання про основу індукції щораз більше актуальне. Деякі з сучасних фільософів, щоби оборонити обєктивну вартість індукційно-експериментального нашого світопізнавання, залишають нерозвязану проблєму основи індукції, а радше займаються методами та принципами індукційного процесу. Так напр. Lalande[1]) заявляє, що питання про основу індукції є чисто діялєктичне без більшого значіння для самої справи, бо, яка не була б основа індукції, то якщо наше індукційне розумування є послідовне, себто, коли відповідає методам та принципам індукційного процесу, то вислід цего розумування буде не лише правдоподібний, але й певний, хоч і не абсолютно, але бодай практично.

Принципи індукції, по думці Lalande, це щось подібного до категоричного імперативу Канта. Хоч чистий розум справу пізнавання річей полишає нерозвязаною, всетаки практичний розум вимагає прийняти певну систему річей за правдиву. Подібно і в індукції. Хоч проблєма основи індукції не розвязана, то це не має значіння для вартости індукційних заключень, бо вартість нашого індукційного пізнавання залежить виключно від методи та примінення певних принципів, що зовсім оправдують індукційне світо-досліджування.

По думці Lalande є три принципи індукції. Перший принцип це „principium deducibilitatis", який можна так коротко сформувати:

„Якщоб ми пізнали всі елєменти, що здетерміновують якесь явище, якийсь феномен, то з цих елєментів ми могли б вивести феномен" [2]). Сам Lalande признає [3]), що цей його принцип, а саме, що ми можемо заключати від елєментів до феномену, менш-більш покривається з механістичною концепцією детермінізму Lachelier-a. Але рівночасно зазначує, що цей детермінізм, хоч справді є конечний, однак не є вистарчаючий. Тому подає ще два інші принципи.

Другий принцип, чи закон індукції, це „principium probabilitatis complementaris" [4]), що його можна так опи-

[1]) Les théories de l'induction et de l'expérimentation. Paris 1929.
[2]) Op. cit., ст. 234.
[3]) Op. cit., ст. 235.
[4]) Op. cit., ст. 239.

сати: „правдоподібність якоїсь гіпотези (A) є доповненням правдоподібности іншої гіпотези, а саме, що заобсервовані факти незаіснували б, якщоб ця гіпотеза (A) була фалшива". Конкретно кажучи, принцип доповнюючої правдоподібности примінюється в індукційному процесі так: „конструуємо „поле гіпотез" про якесь явище, що є можливі в актуальнім стані науки. Виелімінovуємо певне число гіпотез, доки не останеться тільки одна гіпотеза, проти якої не можемо нічого децидуючого сказати, і яка згоджується із всіми досі, у тій площині, заобсервованими фактами. Цю гіпотезу приймаємо за правдиву, „donec contrarium constet" [1]). І цей другий принцип не оригінальний; його бачимо в Stuart Mill-a як „methodus differentiae".

Третій принцип, це principium universalis rationis", себто узагальнюючий принцип [2]). „Як довго нема інших пояснень, треба прийняти за правдиве, що це, що завсіди діялося на основі якогось закону, й на будуче так буде відбуватися". Цей останній принцип можна б звести до „methodus concordantiae" Stuart Mill-a.

А тепер вернімся до проблєми основи індукції. Lalande не хоче дати відповіди на цю проблєму тільки тому, що вважає цю квестію за псевдо-проблєму, без більшого значіння для слушности індукційного розумування. Але вдійсності й Lalande не може перейти мимо цеї проблєми, щоб її не торкнутись, тому й дає свою відповідь, хоч що-правда виминаючу. Його думка про основу індукції твка: немає якоїсь абсолютної основи індукції, бо індукція не є формою якогось неошибочного пізнавання річей. Всетаки з чисто практичних та життєвих оглядів треба індукційні заключення уважати за правдиві, якщо лише вони виведені на основі трьох згаданих принципів, бо цего вимагають практичні та життєві згляди. То значить, що заперечення вартости індукційної методи пізнавання річей було б рівнозначне з запереченням усіх результатів нашого пізнавання природи, якої закони пізнаємо тільки шляхом індукції. Тому при оцінці певности нашого індукційного пізнавання не треба послугуватися якоюсь абсолютною мірою правди, що за основу певности бере ідентичність нашого пізнавання до стану річей (adaequatio intellectus et rei), але радше треба вдоволятися осягненими заключеннями та не треба говорити про їх абсолютну певність, тільки про їх правдоподібність; тим більше повинні ми боронити правдоподібности індукційних заключень, що в економії нашого світопізнавання не маємо іншого та загальнішого способу пізнавання, як саме індукцію.

Що індукція не може дати абсолютної певности про правдивість висліду, твердить також Keynes у своїому „Трактаті про правдоподібність" [3]). Вже то саме, що Keynes говорить про індукцію у трактаті про правдоподібність, свідчить, що він є пе-

[1]) Op. cit., ст. 235.
[2]) Op. cit., ст. 241.
[3]) A Treatise on Probabylity, II. ed. London 1929.

реконаний, що вислід індукційного аргументу є правдоподібний, а не наглядний (rational bat not conclusive[1]). Keynes каже, що ошибка Bacon-a, Stuart Mill-a, а також по части Lachelier-a якраз в тім, що вони вірили, що при помочі індукції можемо осягнути абсолютно певний вислід. Відносно основи індукції Keynes заявляє, що індукційний процес є зовсім правильний, цебто, стремить до правдоподібних результатів, а навіть може цей вислід бути майже певний, якщо лише ми вийдемо з заложення, що всесвіт, який є предметом наших індукційних розслідів, є скінченою системою. Під скінченою системою розуміє Keynes систему, на яку складається ограничене число єств, з яких кожне має свій питомий та ограничений спосіб ділання, кожне з них ділає після питомих собі і ограничених законів, що є незалежні від простору і часу. Поодинокі явища пізнаємо через їх прикмети. Хоч самі явища є ограничені, то їх прикмети можуть бути безконечно численні, але вони виступають завсіди як прикмети певних тіл, отже у певних групах та родинах. Тому, що число явищ у світі обмежене, обмежене є також число груп чи родин прикмет. Ті групи прикмет пізнаємо через досвід, оскільки запримічуємо, що певні прикмети тіл виступають завсіди разом. Якщо родини прикмет є ограничені, то й ограничена є правдоподібність, що тих дві чи три прикмети належать до цієї самої групи, отже повинні виступати завсіди разом (напр. енергія і рух, смерть і розклад тіла, тощо).

При відповіднім ужиттю індукційних метод ця правдоподібність може сильно збільшуватися, значить, стреміти до певности. Кожний позитивний результат індукції, кожне експериментальне справдження якоїсь індукційно осягненої гіпотези, це лише ствердження гіпотези про скінченість всесвіту, чи радше про скінчене число ділаючих причин.

Як бачимо, теорія Keynes-a про основу індукції також детерміністична. Цю свою теорію про основу індукції попереджує Keynes глибокою студією над методами індукції, які можна звести до позитивної і негативної аналогії (ідентичні з методою concordantiae і discordantiae Stuart Mill-a).

Саме акумулювання прикладів називає Keynes inductio pura, якій приписує лише другорядне значіння. По думці Keynes-a індукційний процес стремить до цего, щоби, маючи завсіди перед очима скінченість ділаючих причин у світі, дорогою позитивної та негативної аналогії дійти до якогось загального твердження, що вправді не є абсолютно певне, але дуже правдоподібне, або радше практично певне.

Радикально противна до системи Stuart Mill-a та Lachelier-a є система Hans-a Reichenbach-a[2]). Коли Stuart Mill та Lache-

[1]) Op. cit., ст. 267.

[2]) Die Kausalbehauptung und die Möglichkeit ihrer empirischen Nachprüfung. „Erkenntnis", III (1933), стр. 32—64; Kausalität und Wahrscheinlichkeit. „Erkenntnis", I, (1938), стр. 158—189; Die logischen Grundlagen des Wahrscheinlichkeitsbegriffs. „Erkenntnis", III (1933), стр. 401—425.

lier шукають якоїсь основи індукційного розумування і то такої, що спричинила б певність індукційних заключень, Reichenbach твердить, що певність та обєктивна евіденція це лише партикулярні случаї льогіки правдоподібностей. Reichenbach, відомий емпірист, тому й не диво, що заперечує усяку раціональну евіденцію (т. є наглядність принципів a priori). Зате більш цікаве є те, що Reichenbach хоче звести до звичайної правдоподібности також наглядність фактів. „Якщо ми стараємося вмістити двовартісну льогіку в рямки більше вартісної льогіки, то мусимо передусім унаглядднити собі основи цеї двовартости (Zweiwertigkeit) нашої льогіки. Коли з тої точки погляду розглянемо твердження (Aussagen) так щоденного життя, як і з области науки, побачимо, що двовартісний поділ буття на правду і лож є безпідставний".

Візьмім до речі такий висказ: „тепер є літня погода". Сейчас побачимо, що такий висказ можна скваліфікувати як „більше або менше правдивий". Якщоб напр. було гарячо, а небо не було захмарене, то цей висказ був би більше правдивий чим тоді, коли б напр. небо було захмарене і падав легенький дощик. Тому зовсім слушно треба би приписувати такому висказові певний ступінь правди, постійно змінний, так, що цей висказ могли б ми скваліфікувати як: „правдивий in gradibus". Але цего способу мало вживається і з практичних зглядів кладемо штучну границю, якою усі можливі метеорольогічні стани ділимо на весняні, літні, осінні та зимові.

Таким робом називаємо літним час, у якім сонце знаходиться на виднокрузі щонайменше стільки а стільки годин, теплота виносить стільки і стільки ступнів і т. д. Іншими словами, цей процес основується на довільній умові людей, що рішилися називати певний стан річей так, а не інакше. Таким робом двовартісність (розподіл на правду і лож) нашої льогіки треба вважати як конвенціональність, яка дуже добре може бути заступлена іншою умовою, що узляднювала б ширшу скалю льогічних вартостей. Не знати, чи так легко був би розправився Reichenbach з двовартісною льогікою, якщоб, замість вислову: „тепер є літня погода", був ужив якийсь інший, більш здетермінований висказ, от хочби один з тих „Protokollsätze", шо про них так часто говорить Rudolf Carnap, співробітник „Erkenntnis"-у, а саме: „jetzt hier Blau, dort Rot"?[1]). Правда, більшість тверджень, що їх ми нині уважаємо за овоч безпосереднього спостереження, дійсно є індукційними заключеннями, але до індукційного заключення доходимо при помочі безпосередньої обсерваціі. Якжеж міг би я справдити ступінь правдоподібности у прикладі, що його подає Reichenbach, якщоб я не міг ствердити чи тут і там небо є голубе чи захмарене, чи моя одіж, моє лице є мокрі від дощу, чи ні?

Але вернімся до властивої теми. По думці Reichenbach-a

[1]) Carnap, Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft. „Erkenntnis", I (1931), стр. 438.

індукційний процес зачинається від якогось заложення (Setzung). Щоби виказати правдоподібність якогось індукційного заключення, ми повинні так поступати: бачучи, що якесь явище повторюється з означеною частотою (frequentia, Häufigkeit) в якійсь серії випадків, що їх ми запримітили, припускаємо (Setzung), що продовжуючи в безконечність цю серію випадків, це явище повторялося б з тою самою частотою. Так отже Reichenbach утотожнює правдоподібність з частотою (Wahrscheinlichkeit und Häufigkeit). Правдоподібність це границя (limes), що до неї стремить частота явищ у довгій серії спостережень. Говорити про правдоподібність відносно якогось поєдинчого факту, значить вірити, припускати, що цей факт в такий сам спосіб повториться, якщо справдиться, верифікується limes частоти, до якої стремить серія явищ, що її ми запримітили. Цей перший етап в процесі досліду правдоподібности називає Reichenbach „die optimale Setzung". Але як ствердити, чи ця limes частоти, що до неї прямує серія фактів, що їх ми запримітили, справдиться у майбутності? Дорогою досвіду ми не можемо цего справдити, бо це, шо є будуче, не підлягає експериментації. Тому ми можемо лише припускати, що воно так буде; це друге припущення називає Reichenbach „die approximative Setzung" і на тім припущенні властиво полягає ціла індукція. Отже індукційне заключення може бути лише правдоподібне. „Wir wissen: falls überhaupt ein limes der Häufigkeit für die in der Natur auftretenden Folgen besteht, so werden wir durch das Verfahren der approximativen Setzung schliesslich einmal zu zutreffenden Voraussagen gelangen. Wenn also überhaupt etwas zu erreichen ist, so werden wir das Ziel durch das Verfahren der approximativen Setzung erreichen; im anderen Fall werden wir nichts erreichen"[1]).

Іншими словами, або в природі є якісь загальні закони, або їх нема. Якщо природа ділає після певних законів, то ми їх не можемо пізнати, хіба зо способу, в який відбувалися випадки, явища, що ми їх запримітили. Якщо знова в природі нема загальних законів, то ми не маємо права висказати якенебудь загальне твердження. Індукційний спосіб розумування, це одинокий процес, що зможе нас довести до ціли (пізнання законів природи), оскільки та ціль є до осягнення: „отже — заключує Reichenbach — повинні ми послугуватися індукцією, якщо ми хочемо цю ціль осягнути".

Принцип св. Томи „non ex quacumque virtute quaevis actio procedit", що менш-більш покривається з подвійним детермінізмом Lechelier-a та з „principium deducibilitatis" Lalande-a — це принцип аналітичний, принцип „a priori", що його льогічно випроваджуємо з поняття „causae et effectus". У схолястичній концепції ділання — у найширшому значінні цего слова — це спосіб буття: modus essendi, manifestatio τοῦ esse. Тому говорити про постійний, незмінний спосіб ділання, це то саме, що гово-

[1]) Die logischen Grundlagen des Wahrscheinlichkeitsbegriffes, стр. 422.

рити про постійний спосіб буття. Тому й конечна є звязь між ділланням а буттям, між причиною і наслідком. Це й основа детермінізму, що є основою індукції.

На основі цего принципу: „non ex quacumque virtute quaevis actio procedit" ми дошукуємося цеї загальної рації, що оправдала б постійну лучність деяких заобсервованих прикмет. Тимто й індуктивний процес, понятий як спосіб винайдення спільної рації серії явищ, є зовсім правильний, бо лучність тих прикмет не є припадкова, але має свою причину, що випливає з самої природи річей, бо „non ex quacumque virtute..." Але, щоби в дійсності винайти цю спільну рацію, мусимо ми звернутися до досвіду і то в найширшому розумінні, а саме, до якого можна б звести: „tabulae" Bacone-a, „methodus concordantiae" Stuart Mill-a, позитивну і негативну анальогію Keynes-a та принципи Lalande-a.

Цей зворот до досвіду є конечний, щоби індукційний процес увінчався успіхом. Правда, основою індукції це детермінізм і то понятий в аналітично-апріористичнім значінні. Але цей принцип детермінізму є занадто загальний, тому не є адекватний конкретній дійсності: все те, що каже цей принцип, відповідає дійсності, але не все це, що є в дійсності, є сказане в тім принципі. Іншими словами: принцип детермінізму каже, що в природі є конечна звязь, лучність між причинами і наслідками, але не в силі зльокалізувати цеї лучности, а саме, де вона находиться. Щоби винайти цю лучність у конкретному случаю, треба звернутися до досвіду. Чому ж треба удаватися аж до експериментального досвіду? Причина в тім, що ділання поодиноких річей, це „modus essendi", що випливає з природи річей. Ми a priori знаємо, що „non ex quaevis virtute quaevis actio procedit", але щоби in concreto здетермінувати причину, чому ця або та річ так ділає, а не інакше, і що таке здетерміноване ділання, треба приписати тій, а не іншій причині, — мусіли б ми пізнати саму суть цеї конкретної речі. Але знаємо, як тяжко є нашому розумові вглянути через поволоку індивідуальних черт у суть самих річей. Як тяжко нам є вишукати „differentiam specificam" річей, які дуже добре знаємо, що з ними щоденно стикаємося. Ще до сьогодні ніякий фільософ не дав нам дефініції „per differentiam specificam" напр: кота, пса, землі, дуба, берези, тощо. Ще до нині всі вважають суть електричної енергії, якою щоденно послугуємося, за „mysterium naturale". Правда, при помочі simplicis apprehensionis, себто звичайного спостереження, ми інтуїтивно схоплюємо суть річей (сейчас пізнаємо сутєву різницю між псом і деревом), але це наше інтуїтивне схоплення суті річей дуже тяжко переходить ad actum secundum, то є до конкретного определіння сутєвих елементів. Тому ми в життю з трудом сконструовуємо систему нашого пізнавання річей дорогою a posteriori, то є дорогою досвіду, виходячи від так званих „differentiae accidentales". Це пізнавання річей a posteriori, хоч

і не адекватне, але вірне, бо „differentiae accidentales" є виразником „differentiae specificae, in quantum accidentia essentiae proportionantur". Якраз вишукати, які є „differentiae accidentales, quae ex essentialibus oriuntur", це завдання індукції.

Так отже основою індукції це детермінізм, оскільки ми супонуємо, що лучність між певними прикметами, що її ми заобсервували в поодиноких явищах, не припадкова, але конечна. Іншими словами: в індукції ми узагальнюємо поодинокі явища, або: „inductio est rationalisatio experientiae".

Сам детермінізм, як principium a priori et analyticum, не вистарчає. Він є лише основою до того, щоби ми лучність деяких прикмет, запримічених у поодиноких явищах, узагальнили. Лучність de facto, то є в поодиноких явищах, запримічуємо ми при помочі обсервації і досвіду. Отже повною основою індукції це детермінізм опертий на досвіді. Тому однак, що звязь між прикметами не є наглядна (інакше не треба б було її вишукувати, але primo intuitu ми пізнавалиб її при помочі simplicis apprehensionis), вислід цеї індукції не є абсолютно певний, але plus vel minus probabilis.

Таким робом аристотелівсько-томістичне схоплення індукції годиться з теоріями Stuart Mill-a та Lacherier-a, а почасти й Lalande-a в приняттю детермінізму як основи індукції та з Lalande-ом, Keynes-ом та Reichenbach-ом, що індукція не може нас довести до абсолютно певного заключення.

Різниться від теорій Stuart Mill-a та Lachelier-a тим, що не признає абсолютної певности індукційного заключення; від теорії Lalande-a тим, що проблєму основи індукції не вважає за псевдопроблєму, але за квестію, повну значіння для наших світопізнавчих спостережень та що ці три принципи: deducibilitatis, probabilitatis complementaris та universalitationis, що їх можна звести під поняття досвіду, вважає не за рішаючі чинники в індукційнім процесі, але за conditio sine qua non применення детермінізму; від Reichenbach-a, що не приймає більше вартісної льогічної системи та не годиться з його емпіризмом, оскільки твердить, що чоловік з природи in quantum ens rationale стремить до раціоналізования цего, що йому піддає досвід і обсервація.

Наші міркування слід закінчити словами Івана від св. Томи: „Omnis nostra speculatio dependet ab inductione, sicut dependet a sensu et experientia. Unde si propositiones universales alicuius scientiae non sint ita abstractae et communes, quod ex quocumque individuo manifestari possit ipsarum veritas, sed ex plurium numeratione et experientia pendeat, sicut scientiae naturales, non sunt ita certae sicut aliae scientiae abstractiores et communiores, ut Metaphysica et Mathematica, quorum principia etiam in uno individuo habent totam certitudinem, ut: Quodlibet est vel non est" [1]).

о. В. Дурбак.

[1]) Cursus philosophicus thomisticus, t. I. Ars logica. Marietti 1930 Qq. disp. VIII, art II, стр. 288.

Уривки з етіопських чернечих молитов.

По нещасній італійсько-абісинській війні багато відомостей про Етіопію потрапило до преси. Стала відома й коптійська молитовна література. До пізнання цих цікавих матеріялів чимало спричинились „Revue de l' Orient. Chretien", „Patrologia Orientalis", „Corpus scriptorum orientalium", особливо ж „Катальог етіопських манускриптів" Ватиканської книгозбірні, опублікований 1935 р.

Може не буде зайвим запізнатися із своєрідним чаром „саду цариці Савської" (мешканці бо етіопської країни вважають себе за нащадків царя Соломона та казкової володарки Саби).

Ось кілька виписок з чернечого правила: „Молитов на кожну годину", опублікованих 1936 р. о. Северином Салавіллем, Августинцем de l'Assumption у Римі. Збірничок починається молитвами, призначеними для середини ночі. Перші сторінки знищені, однак видко, що завзиви починались молитвами до Пречистої Діви:

...„Вчини з мене оселю Його, Ти, оселе Господня. За мене, слугу Свого, молись і благай. Велике бо милосердя Твоє наді мною, о, моя Володарко. Ти, що ратуєш світ увесь, захисти й мене й силою руки Твоєї укріпи мою душу".

Закінчується інвокація такими виразами:

— „Згадай про мене, Господи, в час весілля Твого небесного. Ти бо єси Жених небесний. Прошу й благаю Тебе, Ісусе Христе многомилостивий, Господи й Боже наш, якому честь і володарство нині й завжди й на віки віків".

Трохи дальше, під наголовком „Молитва віри", читаємо таку гарну формулу визнання Св. Тройці:

...„Отець є Отцем і Володарем всесвіту, Отцем Господа нашого Ісуса Христа. Ісус є Світло істини. Дух Святий є Утішитель і Дух правди".

Молитва вранішня починається з науки:

— „Вставши рано, раніш, як почнеш щось робити — най це буде якабудь праця, — перш за все прокажи слова молитви Господньої. А перед тим, як її почати, промов:

„Господи Боже наш, по всій землі є прославлене Імя Твоє, величність бо слави Твоєї аж вище неба сягає".

Входячи до церкви, молись, переступаючи церковний поріг:

— „Вітаю тебе, Храме! Цілую тебе поцілунком Духа Святого, з серцем чистим наближуючись до тебе!".

Потім скажеш молитву вранішню:

— Ось ніч проминула, Господи, й знову настав день. Най же буде вславлене Наймення Господнє. Вибач мені, Боже, всі гріхи, що міг я допуститися ночи сієї: думкою, словом і вчинком. Всі бо істоти створені Тобою — Твої є й маєш Ти владу над ділом рук Твоїх. Личить же нам славити Тебе, Ти ж милосердям Своїм обдаровуєш (нас). Слава Отцеві й Синові й Духу Святому".

...„Відштовхни далі від нас ненависть і біду всяку. Нам же через Господа нашого і Спасителя Ісуса Христа даруй всі речі добрі, відповідні потребам нашим".

Етіопи вважають за своїх особливих Св. Патронів Св. Євангелиста Марка та Св. Антонія Пустинника. Ось одна з вранішніх молитов до цих Святителів:

...„Заступництвом Отця нашого Марка Євангелиста й Св. Антонія та всіх зборів Святих усіх і Воїв небесних дай нам знайти уділ у володарстві небесному через Твого Єдиного Сина, Христа, що прославив Тебе".

У молитвах, що їх відмовляють протягом дня, находимо такі прегарні слова:

...„Господи, осяй серця наші, щоб зрозуміли ми скарби милостей Твоїх. Розтули вуха наші, щоб чули ми слова наказів Твоїх... Господи, що до святого поклику покликав нас, милістю Ісусовою сохрани нас, милістю Христа Ісуса, пануючого над Серафимами"...

На годину 3-тю всім ченцям приписано розважання — „в церкві чи в себе вдома":

„Алилуя Отцю, Алилуя Синові, Алилуя Духові Святому. Даруй нам думку чисту й раду добру, що належать дітям, котрі розтулюють уста для хвали Отцеві Небесному".

Подаємо тут лише кілька рядків, кілька слів-квіток, вийнятих з граючої барвами молитовної скарбівниці чернечого етіопського правила. Подаємо для ілюстрації побожної ментальности цього народу, ославленого нині „варварським і дикунським", головно тому, що культура його відмінна й не вкладається у виплекані Европою форми. *Н. Королева.*

Синайський Кодекс („Алеф") і його історія.

При кінці 1933 і протягом 1934 р. світова преса писала багато про т. зв. „Синайський Кодекс", що його большевики продали Британському Музеєві за 100 тисяч фунтів штерлінгів (коло 4 міліонів золотих[1]). Відкрив його припадково протест. бібліст, професор унів. в Ляйпцігу, Konst. v. Tischendorf в 1844 р. в православному манастирі св. Катерини на горі Синай. Цей манастир, оснований к. 530 р. цісарем Юстиніяном, містить у собі багато цінних рукописів та інших скарбів культури, зібраних у ньому продовж 14 століть, завдяки цему, що не зазнав в часі свойого існування ніяких більших катастроф чи збурень. Ці скарби культури, на жаль, як звісно, — не є упорядковані а через це й науково непросліджені. Мають вони проте велику притягаючу силу для учених. Та щоби до них, як і до самого манастиря дістатися, треба мати особливше щастя і дозвіл від настоятеля цього манастиря — архиепископа, що резидує в Каїро (в Єгипті).

[1]) Пор. о. Др. Йосиф Сліпий, Подорож до Англії. Львів 1936, стр. 60.

В 1844 р. відвідав цей манастир Tischendorf догадуючися, що знайде там цінні речі. Случайно завважив у бібліотецї великий кошик з різними відпадками, паперами і рештками книг, призначеними на спалення. Між цими „неужиточними" речами знайшов Тішендорф 129 великих пергамінових карток грецького кодексу Септуагінти, з котрих тільки 43 йому монахи подарували і вони становлять тепер т. зв. „Codex Friderico-Augustanus", що находиться в унів. бібліотеці в Ляйпцігу. Це частина Синайського Кодексу. В 1853 р. вибрався Тішендорф другий раз на Синай, цим разом не осягнув нічого, — навіть решти пергамінових листків з 1844 р. не міг найти. Третій раз вибрався туди Тішендорф в 1859 р. за допомогою і порученням моск. царя Олександра III, тодішнього покровителя монахів Синаїтів. Якраз перед відїздом звернув йому увагу економ манастиря, що він має у своїй келії стару грецьку біблію. Був це обємистий кодекс в червоній полотняній оправі; на його 199 листках міститься Ст. Завіт (з котрого велика часть пропала), а на 147 листках Н. Завіт крім II листу до Тесальонців і листу до Жидів. В кодексі доданий неканонічний лист св. Варнари, що досі був знаний тільки з лат. перекладу, і частина Пастора (I) Герми, що був досі знаний тільки з імени.

Кодекс писаний на обох сторонах пергаменових листків, кожна сторона має 4 колюмни по 48 стрічок (ліній) грецького унціяльного письма без розділів між поодинокими словами (scriptio continua) і без знаків перепинання (крапок, запинок, придихів і пр.). Кодекс писаний з кінцем IV. стол.

Монахи, які несподівано довідалися про велику вартість кодексу, не хотіли позволити Tischendorf-ові навіть переписати його. Вкінці у вересні 1859 передано йому цей кодекс в Каїро і він видав його фототипією (факсиміле) в чотирьох фоліо-томах в Петрограді у 1862 р. коштами Олександра III, а оригінал передав в імени синайських монахів „в дарі" цареві за 9 тисяч рублів. До грудня 1933 находився він в Імпер. Бібліотеці в Петрограді.

В науці означують його буквою „Алеф" або S. Побіч Кодексу ватиканського („B" з IV ст.), який біблійна критика ставить на першому місці, належить він до найцінніших і найстарших рукописів грецької Септуагінти. *о. Др. Ів. Чорняк.*

Огляди й оцінки

(Conspectus et recensiones)

Martinus Jugie, **De processione Spiritus Sancti ex fontibus revelationis et secundum Orientales theologos.** Facultas theol. Pontificii Athenaei Seminari Romani. Nova Series A. II. N. 3—4. Romae 1936. Стр. XI + 418. 8°.

Автор, відомий нам із пятитомової „Догматики незєдиненого Сходу", дав цим разом нову обрібку головного спірного питання про походження св. Духа. Вже в першім і другім томі, де розвинені є догматичний спір з часів Фотія та тринітарна наука після Фотія, маємо це питання схоплене дуже основно історично-догматичною методою. В новій своїй праці автор цю саму матерію виспеціялізував і уняв її у схолястичну методу, зн. поставив тезу, яка становить заголовок книжки, розглянув догматичну вартість тези, проаналізував поняття походження св. Духа після св. Письма і Отців та перейшов до збудования доказів на основі св. Письма і Передання. Розумових доказів ставить автор три (ст. 16—24), один власний, два оперті на Анзельмі (in divinis omnia unum sunt, ubi non obviat relationis oppositio) і св. Томі, зглядно Августині (Filius procedit per modum intellectus, Spiritus Sanctus per modum voluntatis seu amoris). Доказ із св. Письма є також потрійний, введений у схолястичну Богословію перший раз Енеєм паризьким, який написав полємічний твір проти Фотія на заклик папи Миколи I, і уживаний до нині загально у всіх догматичних підручниках. Клясичні місця св. Письма поширює автор ще цитатами, які тільки натякають на походження св. Духа також від Сина: 1 Кор. 2, 12; Апок. 22, 1; Ів. 20, 22. Найцікавіший для нас доказ з традиції, іменно зо східніх Отців, яких автор наводить хронольогічно від Іринея починаючи а на Дамаскині кінчаючи (97—190).

У Отців Церкви замітна еволюція так щодо самого висказу ἐκπορεύεται, що приходить у св. Письмі, як і щодо посередньої ролі Сина в походженню св. Духа, яка вже є зазначена у Іринея та Дионисія олександрійського, а у Григорія Чудотворця прибирає маркантний висказ: „ἐκ θεοῦ ὕπαρξιν ἔχων καὶ διὰ Υἱοῦ πεφηνός". Ця еволюція обявляється у цей спосіб, що вискази Атанасія Дідима, Епіфанія, Кирила, які походження св. Духа означували різними словами (προέρχεται, πρόεισι, πεφηνε, πηγάζει, ἀναβλύζει, προχεῖται), прибирають вже у Кападокійців сталий термін ἐκπορεύεται, а рівнорядна роля Сина, зазначена

у згаданих Отців словами: ἐκ τοῦ Πατρός καὶ Υἱοῦ, ἐκ τῆς θείας οὐσίας, ἐξ ἀμφοτέρων (Атанасій, Епіфаній, Кирило), переходить у Кападокійців, іменно у Василія, до другорядної (διά τοῦ Υἱοῦ), бо αἰτία все розуміється як αἰτία πρώτη, якою може бути тільки Отець. Він є μόνος αἴτιος, хоча ділає через Сина διὰ τοῦ Υἱοῦ. Дамаскин, що рекапітулює науку давніших Отців, виразно говорить в дусі Кападокійців: „καὶ τοῦ Υἱοῦ Πνεῦμα, οὐχ ὡς ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ' ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον· μόνος γὰρ αἴτιος ὁ Πατήρ" (De fide I, 12), а навіть висказується на перший погляд загадочно, що св. Дух не бере свого існування від Сина (οὐκ ἐξ αὐτοῦ ὕπαρξιν ἔχον), бо „ἐκ τοῦ Υἱοῦ Πνεῦμα οὐλέγομεν" (De fide I, 8). Все те є далеке від фотіянського твердження, що сам Отець виключно і без участи Сина є причиною св. Духа. Однак Фотій зробив тільки один крок дальше, перечеркуючи посередню ролю Сина. Бо на що потрібний Син, як Отець є μόνος αἴτιος і хто з Отців сказав, що св. Дух ἐκπορεύεται τοῦ Υἱοῦ — такі питання Фотій міг сміливо ставити, маючи в добавок деякі порівнання і образи св. Трійці у Отців (Псевдо-Дионисія, Григорія Ніського, Йоза Монаха) за собою.

Тезу свою кінчить автор оглядом науки латинських Отців від Августина аж до IX ст. (196—232) та доходить до заключення, що до часів Фотія вірив Схід і Захід fide explicita в походження св. Духа від Отця і Сина, зглядно через Сина. Щойно Фотій вичеркнув посередництво Сина зо своєї троїчної науки (277—281).

В дальших розділах своєї праці представляє автор науку Фотія про походження св. Духа, опісля переходить до важніших представників фотіянської науки в XI—XII ст. та до полєміки між фотіянцями і латинізуючими византійськими богословами від ліонської до фльорентійської Унії та до упадку Царгороду. Вкінці переходить коротко науку про св. Духа у деяких грецьких та російських богословів (Максима Мардунія, Кирила Люкаріса, Евгена Булгарського, Адама Зернікова, Теофана Прокоповича) та ширше обговорює боннські конференції (1874—5 р.), які дали нагоду російським богословам зревідувати основно науку Отців щодо походження св. Духа. З них передовсім Василь Болотов, хоча і був приклонником теольодуменів, прийшов до переконання, що нема властивої різниці між Filioque а διὰ τοῦ Υἱοῦ у східніх і західніх Отців Церкви (356—61). Цінні є кінцеві розділи про літургічні книги Східніх незєдинених, які не мають жадних ухилів в сторону фотіянства, та про науку несторіян і монофізитів, які рівнож не знають нічого про фотіянське походження св. Духа від самого Отця.

В розборі фотіянської науки автор старається коротко і ядерно представити справу. Це очевидний поступ у методі уняття предмету, який у першому томі „Догматики незєдиненого Сходу" є унятий дуже розтягло (Theologia dogmatica Orientalium I, 179—223). Цікаве з методичного боку це, що автор старається спровадити 5 аксіом Фотія до одної, якою уважає непорушність ідіом (ἀκίνησις ἰδιωμάτων). „Hoc autem principium fontale ab ipso Photio his verbis concipitur: Quidquid in Sanctissima Trinitate consideratur, vel de ea dicitur, aut omnibus personis commune est, aut uni ex tribus, et illi soli, proprium est" (290). В справі правовірности Івана Скота Еріґени, який попав у цю саму розумову трудність щодо єдности начала у св. Трійці, що й Фотій, автор стоїть на тім самім становищі що й давніше, іменно, що Еріґена був фотіянцем доброї віри (312). Зате поправляє думку, висказану в першім томі „Догматики Незєдиненого Сходу" (I, 430), неначеб Юрій Кипрський був предтечею паламітизму (341). В справі богослови Теофана Прокоповича ставить автор його погляди в залежність від Зернікова (349) — здогад, який належало б докладніше прослідити.

В цілости вийшла праця Жіжі старанно й величаво. Однак слід замітити й деякі недостачі. До таких належить цілковите поминення українських полємічних богословів та поглядів самого Петра Могили на справу походження св. Духа. Віроісповідання Петра Могили зазначує виразно походження св. Духа від самого Отця, а в „Літосі" виходять на яв всі важніші аксіоми Фотія.

о. Др. А. Іщак.

1. *Joh. Kosnetter, Dr. theol. et lic. bibl.,* **Die Taufe Jesu.** Exegetische und religionsgeschichtliche Studien. Theol. Studien der Österr. Leo-Gesellschaft, 35. Verlag Mayer u. Comp. Wien 1936. Стр. XXVIII + 316. 8°.

2. *Heinr. Middendorf, S. C. J.,* **Gott sieht.** Eine terminologische Studie über das Schauen Gottes im Alt.-Test. Breslau 1935. Стр. XVIII + 165. 8°.

1. Ця книжка це обємиста монографія, у якій автор незвичайно основно обговорює цілий комплекс проблемів екзегетичних, догматичних, історично-релігійних, звязаних з великим таїнством життя Спасителя, яким є Його хрещення над Йорданом. Її предложив автор Богосл. Виділові віденського Університету як габілітаційну працю.

Щодо змісту ділить її на три головні частини. В I ч. говорить про Йоанове хрещення взагалі, про його суть, походження і про його відношення до хрещення прозелітів. В поодиноких параграфах говориться про ціль і змисл Йоанового хрещення, про обряд і про тих, що його приймали.

Частина II, що обіймає $^2/_3$ цілої книжки, має наголовок: „Хрещення Ісуса"; ця головна, осередна частина обговорює події, що збулися підчас хрещення. По вступних літературно-критичних замітках до євангельських оповідань про хрещення (арт. I), автор старається відповісти на питання, чому св. Йоан Хреститель не хотів хрестити Ісуса (Мат. 3, 14—15). Розглядаючи закиди т. зв. критичної школи проти автентичности цього місця (арт. II), виказує, що нема протирічности між Мат. 3. 14 а Йо. 1. 31 („я не знав його"), виключаючи особисте знайомство обох кревняків Ісуса — і Йоана. При тому розважує докладно також інші спроби розвязки, напр. св. Беди: дотеперішне Йоанове знання Ісуса в порівнанні з пізнанням підчас хрещення над Йорданом відносно месіянської гідности Ісуса і Його Божого Синівства було властиво незнанням Ісуса (арт. III).

Відтак ставить питання: „Чому Ісус дається хрестити". Збиває погляди раціоналістів (D. Fr. Strauss, Br. Bauer, K. v. Hase, Bousset-Heitmüller, Ch. Guignebert і і.), що в більшій чи меншій мірі приймали в Ісуса свідомість гріховного стану або прямо облуду. Опісля пояснює висказ Мат. 3. 15: „ісполнити всяку правду" — сповнити волю Отця, який від віків постановив, щоби Богочоловік був нам на землі у всьому подібним, за виїмком гріха (Євр. 4. 15). Тому випадало, щоби прийняв також хрещення покаяння і получене з ним упокорення. На поставлене питання автор подає також коротку але вичерпуючу відповідь церковної традиції, при чому дуже зручно орудує добірними цитатами східніх і західніх Отців, які виразно зазначують, що Ісус Христос, як Син Божий, був абсолютно безгрішний і як такий не потребував хрещення. Він хотів у першій мірі виконати Божу волю. Тіж самі Отці і пізніші богослови вичислюють кілька конкретних рацій, які могли спонукати Ісуса до принятя Йоанового хрещення; найважніші з них є слідуючі: 1) Ісус хотів так наглядним способом виразити подяку своїому вірному Предтечі. Приймаючи від нього хрещення, Ісус потвердив усю дотеперішню діяльність Хрестителя, як добру і Богом апробовану; 2) дати людям приклад покори, щоби християне цінили пізніше св. Тайну хрещення; 3) освятити воду, конечну матерію майбутньої св. Тайни; 4) хрещення Ісуса в Йордані було торжественною інавґурацією месіянського Уряду Ісуса (арт. IV).

В слідуючому (V) артикулі автор обговорює поодинокі чуда, що збулися при хрещені Ісуса: 1) Отворення неба, про яке часто згадує св. Письмо при Божих обявленнях. Цего виразу не треба розуміти дослівно. Євангелисти, висказуючись популярним способом, розуміють під *οὐρανοί* хмари, що окружають

землю (Wolkenhimmel), себто верству воздуху, яку наше око якраз ще може спостерігати. Небо у цему розумінні „розділилося" а виразне світляне явище вказало, що зараз безпосередно наступить Боже обявлення.

2) Друге чудо — це поява св. Духа — у виді голуба, тому що голуб сповняє велику ролю при потопі (Бит. 8. 11), приносить Ноєві оливну галузку на знак, що потоп кінчиться („як тоді, коли людство було в небезпеці цілковито пропасти з лиця землі, голуб звістив конець кари і при помочі оливної галузки дав пізнати, що знову наступить мир між Богом і людьми, так само тепер над водами Йордану звіщає голуб конець ожидання і початок спасення"). Він не приносить щоправда оливної галузки, але зате показує нам самого Спасителя (ст. 127). Автор твердить, що це був тільки вид голуба, сотворений надприродним способом, що уносився підчас небесного голосу над головою Ісуса, відтак зник.

В дальших параграфах автор поясняє слова Бога Отця, рід (Art) голосу, його зміст і значення виразів ἀγαπητος, εὐδόκησα, υἱὸς.

В арт. VII і VIII автор приходить до заключення, що ціла Теофанія над Йорданом була явищем обєктивним, яке могли бачити й інші люде; з другої сторони — крім св. Йоана Хрестителя — ніхто з людей не був свідком хрещення Ісуса і послідуючих чуд (ст. 210). Це хрещення ніяким способом не було причиною месіянської свідомости Ісуса (ст. 218).

В останньому артикулі (IX) говориться про відгомін хрещення Ісуса в апокрифах.

III частина трактує хрещення Ісуса з погляду релігійно-історичного (Rellgionsgeschichtliches zur Taufe Jezu). Головною темою цеї частини є історичність хрещення Ісуса і Теофанії (арт. II). Автор дає відповідь на питання: чи оповідання про хрещення є легендою, згл. мітом (§ 1), відки це оповідання походить (§ 2) і чи воно протирічить іншим місцям св. Письма Н. З. (§ 3).

В двох останніх артикулах (III і IV) автор обговорює паралєльні оповідання у Мандеїв і буддистів.

Автор досконало інформує про стан квестії при поодиноких проблємах, звязаних з йорданським таїнством (напр. проблєма залежности від мандеїзму чи буддизму). Літературу, яку подає на початку книжки, на 15 сторонах, використав у цілій повні. Нарочно не трактує питань хронольогічних і географічних, себто питань про час і місце хрещення Ісуса. Відносно часу хрещення Ісуса відсилає до знаменитої праці проф. U. Holzmeister-a, Chronologia vitae Christi, а щодо сильно оспорюваного місця хрещення відсилає до найновіших праць D. Erbes-a в „Theologische Arbeiten aus dem Wissenschaft. Predigerverein der Rheinprov. N. F. 24 (1928), 71—106 і D. Buzy в „Rech. de science relig." 21 (1931), 444 — 462.

До цінних прикмет праці Kosnetter-a треба зачислити дуже легку і проглядну форму розумовань і ставлених заключень, та спокійне, стисло-наукове трактування прерізних тверджень противників. Книжку дуже легко читається, бо як на наукову розправу і мова гарна і стиль незвичайно легкий. При кінці книжки є подані точні регістри авторів, імен і річей та спис цитованих місць св. Письма Ст. і Нов. Завіта.

2. Головною темою цеї докторської дисертації є Боже Провидіння, виражене в ст. зав. книгах св. Письма численними словами.

Ці слова є до певної міри синонімними, як: бачити, глядіти, звертати — відвертати очи, згл. лице, чувати, числити, тощо. Це Боже „бачення" може означати Боже вподобання, Божу ласку, Божу опіку; часами може це бути пронизуючий Божий погляд, що числить, досвідчає, пробує, судить і вибирає або гнівається. З другої сторони у св. П. подибуємо часто вираження в роді: „Бог не бачить". Це Боже „небачення" може означати також ласку — коли Бог нищить людську провину, її не бачить, не вміняє, або неласку, коли Бог відвертає своє лице, закриває своє лице — або навіть опускає, відкидає даний

нарід, край чи людину. У звязку з цею термінольогією автор розглядає також вираження, що означають органи Божого бачення: Боже око, лице, серце, руку, або термінольогію, що виражає анальогічну функцію до функції глядання, напр. терміни з пастирського життя, що також є „провидінням". При тому автор постепенно переходить з ділянки чисто фільольогічної у ділянку теольогічну, догматичну і порушує проблєми Божого вибрання, відпущення гріхів, науку про ангелів (ст. 81—89) і под.

В II частині своєї праці автор розглядає відношення Бога до світа і до людей із становища Божого „бачення". Кінчить псальмом 139, подаючи його головні думки, що є рівночасно сумою ідей виражених в цілій дисертації.

На кінці є поміщені списи обговорюваних слів, зокрема єврейських, грецьких, латинських та старозавітних місць св. Письма, щодо котрих автор подає спроби власного пояснення.

Ця праця отже є поважним причинком до кращого розуміння мови св. Письма Ст. З. і його теольогії.

о. Др. І. Чорняк.

1. *Carl Feckes*, **Das Mysterium der heiligen Kirche.** Ihr Sein und Wirken im Organismus der Übernatur. II. neubearbeitete Auflage. Verlag Ferd. Schöningh. Paderborn 1935. Стр. 283. 8⁰.

2. *Joseph Maria Scheller, O. P.*, **Vom Opfer Christi — Mysterien der hl. Messe.** Verlag Ferd. Schöningh. Paderborn 1936. Стр. 111. 16⁰.

1. Інституцію Церкви насвітлювали впродовж століть з різної точки бачення. І так, коли возьмемо під увагу теперішне покоління, бачимо, що воно переживає Церкву інакше, чим його діди й прадіди. Причина лежить у багацтві і повноті, яку криє у собі Богом покликана до життя отся інституція. Не диво, що різні часи видвигають в одній і тій самій незміненій правді різні моменти. Потридентійські богослови сильно розвинули поняття Церкви з огляду на її організацію, що нічим не уступає іншим політичним організаціям. Недавний літургічний рух на Заході й Католицька Акція, проголошена Св. Отцем, домагаються вже іншого поняття Церкви. Цим домаганням часу йде на зустріч Др. Фекес. Він намагається висвітлити ці панівні у Церкві надприродні чинники, що досі не виступали так виразно.

Підбудовою отсеї праці служить авторові спадщина по так визначнім богословові, яким був Шебен. Провідною думкою, що позначається у цілому цему творі це ось-таке заложення: Таїнство св. Церкви вяжеться сильно з таїнством Воплочення. Отже Церква це продовження й поширення особи Христа й Його діла в часі й просторі. Це заложення знаходить своє обоснування й оправдання в багатьох висновках цілої праці.

Дорога до зрозуміння Церкви веде через попередне основне розглянення і пізнання самої особи Христа та довершеного Ним діла відкуплення. Тут автор розвиває основніше думку св. Павла про Адама й Христа, а саме, в якому розумінні є вони головами людського роду. Христос це духовий голова, а не тілесний, як Адам. Тому й членом Його Церкви стає людина не

механічно, через факт народин, але через моральне діло духа (89 ст.). Індивідуальне прийняття у члени Христа це особливший зворот людини до Христа, через Нього розбуджений і піддержуваний у людині (94 ст.). Звязок члена з Христом не є лише історичний, а життєвий. Бажання людини, що згідно із своїм єством потребує зовнішнього контакту з Христом, задовільняють св. Тайни й авторитетне церковне Учительство.

Дорога освячення веде через Христа. Вона не є мертвим, а живим помостом між Богом і людьми. Христос, як такий поміст у духовому розумінні, витискає на Церкві свою характеристичну прикмету, що дає підложжя до анальогій між Христом а Церквою (48 ст.). Людська природа Христа є у деякому розумінні пратайною (Ursakrament). Ділає вона в очищенні наших душ як інструментальна причина. Цему способові ділання відповідає у Церкві цілий її таїнственний устрій з усіма Тайнами. Три основні уряди Христового посередництва, уряд учителя, пастиря, священика, находять свій живий відзвук у церковній Єрархії. Субєктивне й обєктивне відкуплення є віддалені від себе часово, натомість є вони ідентичні в своїй ідеї і силі ділання (88 ст.).

Церква з одної сторони є видима, подібно як і Божий Син був видимий, коли прийняв на себе людську стать і замешкав як чоловік між людьми. Але з другої сторони Христове Божество не було для людей доступне, воно було невидиме. Також у Церкві чергуються ті дві сторінки. Вона являється нам раз як організація, зложена з видимих людей, видимого проводу, то знову є вона осяяна серпанком таємничости, як Христове містичне Тіло. Подібно як Богочоловік був одною особою, так і в Церкві зливаються ці два образи в одну надприродню дійсність і цілість (158 ст.). Щоби одержати вірний образ Церкви, належить очистити свої погляди із субєктивного елєменту, як це дуже влучно переводить автор. Належить вистерігатися подвійної небезпеки, щоби не осунути Церкви із цего світа, а з другої сторони не понимати її занадто по світському (181 ст.).

Душею Церкви є св. Дух. Він ділає у Церкві подібно, як співділав при Воплоченню Божого Сина. Це не нарушує єдности містичного Тіла, ані гідности Христа, як голови того ж Тіла, бо найбільша єдність заходить поміж Божими Особами, що не є трома, лише одним Богом (202 ст.).

Це ділання св. Духа в лоні Церкви дуже гарно зазначене передусім у східній літургії, в епіклезі, де призивається св. Духа, щоби перетворив хліб і вино в Тіло й Кров Христа. Те, що колись доконав св. Дух в чистому лоні Прч. Діви, повтаряє у лоні св. Церкви (196 ст.).

Церковна Єрархія, що спирається на принципі післанництва та зависимости післаного від посилаючого, вводить нас в розуміння походження Сина від Отця, є це т. зв. Божа Єрархія, апостолів від Христа — це т. зв. Христова Єрархія, епископів від Святійшого Отця — це так сказати би папська Єрархія, священиків від епископа — епископська Єрархія.

Є два закони розбудови Церкви: перший з них йде з гори на долину— це повне благодати наближення Бога до людей; другий з долу в гору, яким наближуються люди через добрі діла до Христа.

В сутєвій прикметі Церкви, що вона веде людей до святости, скривається правда, що Церква не буде ніколи на землі совершена. Вона є правдивим організмом, у якому постійно бє життя. Живий організм переходить і дізнає завсіди на собі зміни (228 ст.).

Багато християн розуміє Церкву як інституцію хосенну й спасенну, та всетаки таку, що зневолює, вяже їхню свобідну волю. Є лише малі виїмки, що зуміли ціле своє єство, навіть у дрібничках, віддати всеціло Богові, відчувають у Церкві виключно ущасливлюючу єдність з Христом (230 ст.).

Напруження у Церкві виводять свій початок виключно у слабкому людському елєменті.

В католицькому поняттю Церкви зазначений сильно подвійний момент: індивідуальний і колєктивний. Раз діяльність Св. Духа проявляється імманентно для християнина, який стає Божою дитиною, Христовим братом, храмом св. Духа. Другий раз знову ця діяльність виступає трансцендентно в цілому організмі Церкви, що є колюмною правди в речах віри й моралі та тим самим не допускає надто вибуялого індивідуалізму (233 ст.).

На питання, що повинно верховодити в Церкві, закон чи дух, слід від-

повісти, що одне й друге. Однобічність вбиває. Щойно получені отсі два фактори дають совершенство, вищого роду єдність, це вони можуть разом існувати. Це, щоправда, переходить спромогу нашого ума, але з другої сторони сама Пресв. Трійця лучить у собі подібне Таїнство, бо є рівночасно єдністю і многістю, а в самому Христі перехрещуються також 2 різні поняття справедливости й любови. Щойно одна гармонійна синтеза цих двох понять дає нам правдивий образ Богочоловіка. В тому лежить ціла трагедія Сходу, що він шукав у Церкві виключно духа, коли Захід знову склонювався надто в сторону закону. Шукаючи золотої середини, можуть люди усовершуватися аж до святости, хоч з другої знову сторони тут криється якраз джерело непорозумінь (248 ст.).

Коли ходить о відношення Церкви до Пр. Д. Марії, то згідно з засадою Шебена, ці поняття сильно себе доповнюють і тому одним можна пояснювати друге (264 ст.).

Праця Фекеса полишає по собі корисне враження. Тут недвозначно дана відповідь комунізмові, що понад міру виносить збірноту, як рівнож і надто вибуялому індивідуалізмові. В Церкві гармонійно збережені отсі два чинники. Тому вона навсе остане для світських організацій ідеалом, до якого вони мусітимуть повертати. У праці узгляднена і східня Церква. Підхід автора до справи вказує на велику еволюцію думок його самого до справи Унії. Подібні думки серед інших західніх богословів можуть у великій мірі причинитися до духового наближення Сходу й Заходу, що може з часом перейти й в діло св. Зєдинення обидвох Церков.

2. Релігійний дух теперішньої Німеччини стоїть під знаком т. зв. літургічного руху. Звідси й беруться змагання, щоби насвітлити всесторонно церковні відправи в їх великій перспективі та цим робом скріпити активність і участь вірних у Богослуженнях. Осередком цілого літургічного життя має стати Служба Божа.

Тому книжка Шеллєра дуже актуальна, бо він взяв собі за завдання виложити глибші рації надприроднього характеру, що їх криє у собі Служба Божа. Його міркування оперті в великій мірі на св. Томі. Вони розкривають перед нами в живій формі деякі нові виднокруги та кидають дещо світла в той надприродний німб, яким оповита Служба Божа, що з одної сторони є Тайною Пресв. Евхаристії, а з другої безкровною Жертвою та вічною пригадкою Христових мук.

Ціллю книжки є виказати тісну лучність Служби Божої з таїнствами: установлення Евхаристії, хрестної смерти та світлого Воскресення. Ті три моменти з Христового життя приходять у Службі Божій до свойого найсильнішого вислову.

Перше чувство, що ворушило серце Христа на Тайній Вечері, це чувство вдячности супроти небесного Отця. Ту вдячність віддає нам саме слово „Евхаристія". Жертву, принесену зо свойого життя, попереджає у Христа подяка. В Службі Божій глибоко підчеркнене те чувство вдячности. Воно отже повинно проявитися також у нашому житті й ділах (24 і 25 ст.).

Дальше просить Христос небесного Отця за єдність своїх учеників по примірові хньої єдности. Евхаристія, по словам св. Августина, є Тайною церковної єдности. Та єдність проявляється у любови й одному принципі надприроднього життя (28 ст.).

Слова установи можемо розглядати в потрійний спосіб (29—40 ст.):

1. Вони кажуть нам про приявність Христа під видами хліба й вина. Христос виступає тут у пониженні, без блеску, божества (Фил. 2 7), а в добавок і без людського вигляду, під скромними видами.

2. Цими словами зазначена Евхаристія як Жертва. Автор викладає думку про т. зв. містичне убиття Жертви.

3. Цими словами Христос виступає як вічний священик. Ця жертва має бути установлена на всі часи, як осередок церковної єдности.

В Літургії знаходить також свій відзвук Таїнство хреста. Хрест має бути для нас вибраних Божою силою і мудрістю, бо хрест для многих є глупотою. Ця правда не зміняється, хоча часи зміняються, бо людське успосіблення не зміняється.

Кровава Жертва є відтворена у таїнственній Літургії. Одначе вона не є новим убійством Христа, лише дійсністю хрестної Жертви щодо її ділання й наслідків (48 ст).

З Христом ми є одне тіло, одна цілість. Його Жертва — наша жертва. Тому можемо бути відкуплені. Подібно, як Марія під хрестом співтерпіла із своїм Сином та була в дусі прибита з ним до хреста, так мусимо й ми з Христом співтерпіти та дати себе розіпяти (53). Церква вчить нас, що через св. хрещення ми розпинаємось та умираємо враз з Христом. Умирає в нас старий грішний чоловік, щоби ми більше не служили гріхови, а Христови (59) Евхаристія скріпляє ту нашу силу. Вона веде нас до хреста, хрест знову веде нас до Евхаристії.

Евхаристія включає в собі також Таїнство прославлення. Смерть Христова перемінилася в один триюмф. Прославлення Христа проявляється не лише в Його правдивому Тілі, але й в містичному, через прославлення сотворінь (70 ст.). В хрещенні ми не лише з Христом погребані, але й з ним воскресаємо. Божа ласка, яку черпаємо з Пресв. Евхаристії, освячує вже нас тут на землі, щоби опісля причинитися на другому світі до нашого прославлення (83 ст.). Завершення Христової жертви в своїх плодах знайде повне примінення щойно в другому житті. Те, що в Тайні Пресв. Евхаристії укрите, запромінює в цілому своїому блескові в небі.

Життя і смерть, хрест і Воскресення це екстреми, що виступають спільно в християнському житті й так сильно зазначені в Службі Божій. Воскресший Христос це з'єднення хреста і терпіння зо славою та щастям (94 ст.). Отже й ми мусимо терпіти, щоби бути з Христом прославленими. Овочем Служби Божої повинна бути любов до терпіння, як середники до слави. Умерти й воскреснути це Таїнства Великодня але й Служби Божої.

Висновки Шеллєра це дальший тяг та доповнення думок до попередньої його книжки п. зг. „Das Priestertum Christi". Коли вийдемо із заложення вічного Христового священства, зрозуміємо та получимо легко в одну цілість усі порушені досі думки. Установлення Евхаристії, хресна смерть, наша кожночасна Служба Божа та вкінці Христове Воскресення, що дало нам заступника, що вічно заступається за нами перед небесним Отцем, це все Христова Жертва зо сталим примінюванням її плодів. Коли в той спосіб будемо підходити до Служби Божої, зрозуміємо її найбільше сутєву прикмету. *о. Др. Вол. Фіґоль.*

1. *Borys Łapicki,* **Ustawy królewskie w starożytnym Rzymie.** Zagadnienie ich autentyczności. Pamiętnik historyczno-prawny, t. XII. Zeszyt 6. Lwów 1933. Стр. 31. 8°.

2. *Ks. Marjan Alfons Myrcha,* **Dowód ze świadków w procesie kanonicznym.** Wyd. Nauk. T-wa Kat. Uniw. Lubel. Lublin 1936. Стр. VIII + 163. 8°.

3. *Ks. Piotr Bober,* **Pojęcie tajnej przeszkody małżeńskiej w prawie kanonicznem.** Wydaw. Nauk. T-wa Kat. Uniw. Lubel. Lublin 1935. Стр. 284. 8⁰.

1. Провідною думкою автора є насвітлити питання достовірности римських королівських законів, т. зв. „leges regiae", і доказати їх достовірність у протиставленні до тих авторів, що сумніваються у їхню вартість як достовірного свідка старовини.

Автор поділив свою працю на 5 частин: 1) вступ, 2) ius Papirianum і monumenta Manili, 4) annales і commentarii pontificum, 5) питання автентичности королівських законів.

Автор своєю працею робить вилім у загальній думці, що ставилася з недовірям або бодай з резервою до автентичности королівських законів. До додатніх ціх треба вмінити автореві те, що подає він багато фактів і доказів на обоснування свойого становища. Дальше послідовно переходить рації своїх противників, збиває їхні гіпотези, а подає свої докази та тих авторів, що є з ним одної думки, та в цей спосіб обгрунтовує та скріплює свою тезу.

При висновках автор застерігається перед абсолютною певністю щодо всіх без виїмку обговорюваних ним джерел. Докази ex silentio бере у свою користь. При досліді заторкує деякі цікаві старинні правні норми, коли то право мало наскрізь сакральний характер, чим оживляє строго науковий стиль твору. Загалом ця праця своїм змістом і способом її переведення може зацікавити та поінформувати заінтересованого правними проблемами читача.

Ярослав Тихий.

2. За мету своєї докторської праці поставив собі автор підчеркнути важність-значіння доказу зо свідків у канонічному процесі, а з другої сторони оборонити й доказати проти тверджень деяких юристів і психольогів, що й доказ зо свідків є не менше важний, як інші доказові середники. Своєю працею автор сповнив ще одно велике завдання, а саме, новіша канонічна література не має монографії про доказ зо свідків у канонічному процесі, і ось виповнити цю прогалину, розвязати цю важну проблєму, було теж одним із завдань автора.

Канонічне право знає 7 доказових середників: признання, доказ із знавців, судові оглядини, доказ з документів — річевий, доказ з познак, присяга сторін й доказ зо свідків. Проти доказової вартости цього останнього середника виступила з кінцем минулого століття т. зв. „психольогічна школа". Піонірами психольогії зізнань були: Binet у Франції, Hans Gross і Stern в Німеччині. І хоча нині вже й світські законодавства (англійське, австрійське, німецьке, російське й польське) допускають доказ зо свідків в усіх спірних і карних справах та признають його за рівновартісний з річевим доказом, то мимо цього, в нинішній науці та світській судовій практиці є багато правників, які, немов продовжуючи науку психольогії зізнань, з певним недозірям ставляться до доказу зі свідків. Що більше, деякі з них взагалі відмовляють зізнанням свідків всякої доказової вартости, хочби ті свідки відзначалися найкращим наміром говорити правду та були людьми під фізичним і психічним оглядом найбільш нормальними... На їх думку неможливим є, щоб зізнання людини були певним доказовим середником, бож кожний чоловік на шляху свойого життя підлягає численним змисловим змінам та нераз прямо загадочним психічним впливам (афектам, сугестії, тощо). В додатку свідки зви-

чайно не вміють добре висловитись, або, хоч й вірно зложать свої зізнання, то часто фалшиво запишеться їх у судовім протоколі. Одним словом — кажуть вони — історія судових помилок є головно, якщо невиключно, історією доказу зо свідків.

Всім тим закидам дає автор належну відправу, при чому треба підчеркнути, що відповіди автора на оспорювані питання вповні промовляють до переконання читача.

Беручи за основу свойого твору канони: 1756—1758 Кодексу Канонічного Права (які нормують правну здібність свідків до складання зізнань у церков. суді) та канони: 1789—1791 (про оцінку зізнань свідків через церков. суддю, даючи йому відповідні підметові й предметові директиви) — автор виводить перед нами (122 стор.) тип об'єктивного класичного свідка, якого зізнання церковний суд уважає одиноко за повновартісні, що мають „plenam probationem". Тим посередньо підчеркує автор, що не „перший-ліпший чоловік з краю" може виступати в церковному суді, як достовірний свідок. При цьому автор торкається або й ширше обговорює деякі цікаві, правно-психольогічні питання, тісно звязані з темою твору (напр. квестія полу свідка, проблєма освіти й віку свідків, тощо), про які в канонічній літературі дуже загальниково або майже нічого не говориться, а в світській правничій літературі хоча й широко про це диспутується, однак не все як слід ці проблєми розвязується.

Твір о. Мирхи тим цінний, що в ньому автор (зо становища канонічного права) розвязує проблєму доказової вартости зізнань свідків в канонічному процесі, про що від давна палко диспутується. Щоб не бути голословним, автор оперує численною літературою (творами 63-ох авторів на різних мовах) та джерельним матеріялом. Ціла книжка — це пестра мозаїка правно-психольогічних питань, звязаних з особою свідка чи радше доказовою вартістю його зізнань. Твір, хоч стисло науковий, писаний легким живим стилем.

Ілля Городецький.

3. Ціллю тієї праці є подати історичний начерк розвою поняття потайної супружої перепони з узглядненням практичного його примінення в обсязі диспенз. Цей історичний огляд потайної перепони — від зарання існування Церкви до найновіших часів — представив автор на тлі канонічних вимог перед заключуванням супружжя і супружого процесу.

Сама праця складається з двох частин. Першу поділив автор на 4 окремі розділи. Вона подає історію поняття потайної перепони від перших віків Церкви до появи Кодексу Канонічного Права. В першому розділі обговорюється найбільше актуальні в перших віках дві перепони, а саме: спорідненння та посвоячення, а в наступних двох, що займають обсяг часу від XII ст. до Тридентійського Собору, перепони цілковито потайні й майже потайні, тобто потайні в ширшому значінні, що були знані тільки кільком і то дискретним особам і лишилися невиявлені, згл. недоказані. Змістом останнього розділу першої частини є перепони з природи потайні й припадково потайні; перші, коли є затягнені в незнаних нікому обставинах (кромі сторін і сповідника), напр. недозволене посвоячення, а другі це звичайно прилюдні, одначе завдяки обставинам є фактично потайні. Врешті матеріяльно публичні, формально потайні, відповідно до того, чи є укритий сам проступок чи його вміняємість.

У другій частині своєї праці автор аналізує розвій потайної перепони після видання Кодексу й підчеркує, що післякодексові каноністи своїми дискусіями не ввели значних різниць щодо поділу і родів потайних перепон. Навіть определення дефініції потайної перепони остало дальше не в усіх каноністів однозначне. Деякі подвійно определюють поняття потайної перепони: 1) для уважнення супружжя приймають потайність перепони в стислому зна-

чінні, тобто коли цілковито годі її доказати, і 2) для диспенз — у ширшому розумінні.

До тієї квестії автор займає окреме становище. На його думку, більше відповідає інтенції Кодексу (на основі кан. 1047—1103 з кан. 1037) прийняти одне определення поняття потайної перепони для усіх випадків у супружому праві. За таке вказане определення вважає поняття тайної перепони в ширшому розумінні, тобто знаної також кільком дискретним особам, що дають запоруку, що не схочуть її виявити. Подібно цікаве становище автора, яке він займає проти тієї частини покодексових каноністів, що мірилом потайної перепони вважають теоретичну неможливість в доказуванні перепони, т. зн. таку, що не дасться ніяким чином судовою дорогою доказати. Автор твердить навпаки, що з аналїзи кан. 1037 належить прийняти радше розуміння практичної неможливости, тобто такої, що в конкретному випадкові важко доказати перепону.

На ці й інші свої твердження автор зібрав докази, що промовляють читачеві до переконання. На основі джерел і досить численної літератури дав автор добрий причинок для розроблення церковного супружого права по появі Кодексу.

Василь Стебельський.

Всячина — хроніка

(Varia — chronica)

VI. Унійна Конференція у Пинську відбулася в днях 1—4 вересня при співучасти понад 80 делегатів. В Конференції взяли участь Преосв. Яблжиковський, Букраба, Пшездзєцький, Шельонжек і Неміри. Богословську Академію і Б. Н. Т. заступали о. Мітрат Др. Сліпий Йосиф, о. проф. Др. Іщак Андрій і о. Фурикевич Володимир. Чин ОО. Василіян — ОО. Теодорович, Скрутень, Пушкарський та Дачишин, ОО. Студитів — ОО. Январій, Сава, Нікодим, Теофан і Августин. Численно були заступлені ОО. Ісусівці східнього обряду на чолі з о. Домбровським і о. Лаським.

Зїзд розпочався І. IX. Службою Божою, яку відправив Преосв. Букраба. Опісля почалася сама інавгурація Конференції. До Президії Конференції запрошено всіх приявних епископів, о. Сопуха, провінціяла ОО. Ісусівців, о. Мітрата Др. Сліпого Йосифа, о. протокон. П. Теодоровича, ЧСВВ, о. проф. Свірського і о. проф. Грабовського.

З привітів слід підчеркнути такі: від Й. Е. Ап. Нунція (довший лист); Й. Е. Кард. Каковського, Й. Е. Митр. Шептицького, Преосв. Чарнецького, Богосл. Наук. Т ва, Богосл. Академії та інші.

Дальше вислано телєграми з висловами синівської відданости до Св. Отця, Апост. Нунціятури, Кард. Гльонда, Кард. Каковського і Впреосв. Митрополита.

На Конференції виголошено ряд рефератів, з яких слід підмітити слідуючі: Прсв. Пшездзєцький: „Про Фльорентійську Унію"; о. Ред. Урбан, Т. І.: „Польщення православної Церкви"; о. Мітр. Др. Сліпий Йосиф: „Підсумки унійної праці за останнє 50-ліття"; о. прал. Др. Мистковський: „Правне положення византійсько-словянського обряду в Польщі"; о. Д. Новіцький: „Католицька Акція в уніятських церквах на окраїнах"; о. Я. Воронєцький: „Наші відносини до святих православної Церкви"; о. Домбровський: „Унійна праця за границею".

Конференцію закрив Предсідник Преосв. Букраба. Богослуженням у молитовні ОО. Ісусівців, яке відслужив о. Мітр. Др. Сліпий Й. у співслуженні ОО. Теодоровича, ЧСВВ, Медведя, Августина, Ч.С., о. Новіцького та Ласького Т. І., закінчилася VI. Пинська Унійна Конференція.

На Конференції вирішено отсі резолюції:

Шоста Пинська Унійна Конференція:

І. Постановляє прямувати до того, щоб пятивіковий ювилей Фльорентійської Унії урочисто обходити в цілій Річипосполитій.

II. Постановляє подякувати Плєнарній Конференції Епископату Польщі за ухвалу з дня 24. серпня 1936 в справі приготувань до урочистого обходу 500-ліття Фльорентійської Унії, та просить скоро покликати спеціяльну комісію, зложену з представників обох обрядів, яка устійнила би час і спосіб зорганізування ювилейних торжеств.

III. Пропонує почати приготування до того торжества в цілій Річипосполитій дня 5. червня 1938, як у день Зіслання Св. Духа.

IV. Висловлює радість з приводу внесення цьогорічного зїзду „Pro Oriente Christiano" в Римі в справі покликання Міжнародньої Ради з тоюж назвою, та сподіється, що представники всіх національностей католицької Польщі будуть покликані до цієї Ради.

V. Висловлює побажання, щоб видати як окремі брошури реферати Еп. Генриха Пшездзєцького „Про Фльорентійську Унію" і о. Урбана, Т. І. „Польщення православної Церкви", і щоб по змозі поширити їх серед православного духовенства.

VI. У звязку з рефератом о. С. Лаского, Т. І. про Митрополита Рутського, просить Церковні Власти, поробити вступні заходи в справі беатифікації цего ревного унійного Діяча, у 300-ліття його смерти.

VII. Пропонує, щоби на майбутнє Унійні Конференції в Пинську відбувалися що 4 роки, а між тим щоб зорганізувати подібні зїзди, з ціллю ширшої популяризації унійних справ, у інших містах Польщі, згідно з вибором Епископів.

Наукові виклади. У Зальцбургу відбулись у днях 26—31. VII. 1937 виклади зорганізовані „Австрійським Тов. для науки й мистецтва" на тему „Рим і Орієнт". Ці періодично влаштовувані виклади мають назву „Австрійської Академії". Крім викладів у програму входили богослуження (рано) й музичні продукції (ввечорі). Богослуження відбувались у різних обрядах, між іншим і в нашому обряді 28. VII. Виклади займали майже весь день, бо відбувались рано й пополудні повних 6 днів. Реферати належали до одної з трьох груп: 1) з области фільософії, догматики, літургіки, 2) з области музикально-літургічних дослідів, 3) з ділянки історії.

У цьому Зїзді взяли участь і Українці. Проф. Богосл. Академії, др. В. Залозецький виголосив реферат на тему: „Zur Geistesgeschichte Osteuropas", що належав до найінтересніших і найсолідніших рефератів. Зновуж о. Т. Галущинський з Риму дав реферат про св. Йосафата.

Інші референти були: др. Т. Міхельс, Венедиктинець (Рим і Орієнт; східня літургія); др. Е. Веллєш, проф. віденського університ. (византійський літургічний спів); др. Ф. Кош (григоріянський літург. спів); Г. Суньоль, Венедиктинець (медіолянський обряд і літург. спів); В. Інглісіян, Мехитарист (вірменська літургія); др. В. Плєхль (Унія на Фльорентійськім Соборі); др. Ф. Грівец (св. Кирило й Методій, проповідники церковного обєднання) й др. В. Шмідт зі Згром. Божого Слова.

Книжки й часописи

(I Libri et II ephemerides)

I

Ювілейний Альманах Українських Католицьких Богословів Перемиської Єпархії. Перемишль 1937. Накладом гр. кат. Духовної Семинарії в Перемишлі. Ст. 268. 8⁰.

В. Р. Ваврик: **Слово о полку Игоревѣ.** Львів 1937. „Наука", місячне видання Народної Бібліотеки. Ст. 64. 12⁰.

В. С.: **Душі з чистилища.** Ужгород 1936. Аскетична Бібліотека Видавництва ОО. Василіян в Ужгороді. Книга V. Ст. 143. 16⁰.

о. Др. Лев Глинка: **Родина і держава в світлі католицької науки.** Львів 1936. (Надбитка з „Дзвонів"). Ст. 21. 8⁰.

о. Кікта Юрій: **З історії ярославських церков.** Ярослав 1937. Ст. 31. 12⁰.

Др. Кобільник Володимир: **Історія самбірської церкви.** Самбір 1937. Відбитка з „Літопису Бойківщини". Ч. IX. Ст. 62. 8⁰.

Коковський Франц: **Східніми межами Лемківщини.** Львів 1937. Бібліотека Лемківщини ч. 3. Ст. 92. 8⁰.

Єп. Григорій Лакота: **Дві престольні церкви перемиські.** Перемишль 1937. Ст. 77. 8⁰.

о. Назарко Іриней ЧСВВ.: **Евхаристія й культура.** Львів 1937. Накладом Марійського Товариства Молоді. Ст. 35. 8⁰.

Проф. Іван Огієнко: **Раз добром налите серце.** Світлій памяті Д. Д. Огієнкової. Відбитка з кн. 5 (25) „Нашої Культури". Варшава 1937. Бібліотека „Нашої Культури". Ст. 24. 8⁰.

Проф. Д-р Огієнко Іван: **Рідне Слово.** Початкова граматика української літературної мови. Частина друга. Морфольогія й складня. Жовква 1937. „Бібліотека Рідної Мови" ч. 8. Ст. 288. 12⁰.

Др. Сліпий Йосиф: **Митрополит Йосиф Велямин Рутський і його доба.** Львів 1937. Бібліотека Українського Католицького Союзу ч. 3. Ст. 15.12⁰.

Ks. Bensch Teodor: **Wpływ chorób umysłowych na ważność umowy małżeńskiej w prawie kanonicznem.** Lublin 1936. Katolicki Uniwersytet Lubelski. II. Wydział Prawa Kanonicznego. Rozprawy doktorskie. Tom 7. Ст. 310. 8⁰.

---

*) Книжки й часописи зазначені звіздкою є некатолицькими теольогічними виданнями.

Ks. Dr. Biskupski Stefan: **Obrońca węzła w kanonicznym procesie małżeńskim.** Łódź 1937. Ст. 208. 8°.

Ks. Bober Piotr: **Pojęcie tajnej przeszkody małżeńskiej w prawie kanonicznem.** Lublin 1935. Katolicki Uniwersytet Lubelski. II. Wydział Prawa Kanonicznego. Rozprawy doktorskie. Tom 2. Ст. 284. 8°.

Dr. Dembiński Henryk: **Wojna jako narzędzie prawa i przewrotu.** Lublin 1936. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Tom 16. Ст. 200. 8°.

Donat J. S. J.: **Cosmologia.** Oeniponte (Innsbruck) 1936. Summa philosophiae christianae. IV. Ст. VIII + 413. 8°.

Donat J. S. J.: **Critica.** Oeniponte 1937. Summa philosophiae christianae. II. Ст. VIII + 278. 8°.

Donat J. S. J.: **Psychologia.** Oeniponte (Innsbruck) 1936. Summa philosophiae christianae. V. Ст. VIII + 520. 8°.

Donat J. S. J.: **Vocabularium philosophicum.** Oeniponte (Innsbruck) 1937. Summa philosophiae christianae. IX. Ст. 66. 8°.

Dvortchak Victor: **Prague la Rouge la Tchécoslovaquie, le poing serré de l' Europe.** Paris 1937. Chez l' Auteur. Ст. 8. 8°.

Abbé Grimaud Charles: **Un seul Christ.** Paris 1937. Pierre Téqui, Libraire-Éditeur. Ст. 324. 12°.

Hahn Wiktor: **Bibljografja Horacego w Polsce.** Lublin 1936. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Tom 10. Ст. 66. 8°.

Herman Aemilius S. J.: **De fontibus iuris ecclesiastici Russorum.** Commentarius historico-canonicus. S. Congregazione per la Chiesa Orientale. Fonti. Serie II — Fascicolo VI. Typis Polyglottis Vaticanis 1936. Ст. 106. 4°.

Hlak Stanislaus: **Oratio secundum diarium Ioannis de Cronstadt „Mea vita in Christo".** Vilnae 1937. Ст. 44. 8°.

Dr. Hornykewitsch Myron: **Die göttliche Liturgie unseres heiligen Vaters Johannes Chrysostomus.** Wien 1935. Ст. 127. 16°.

Lauck Willibald: **Aus Bibel und Leben.** Freiburg im Breisgau 1936. Herder & Co. Gmb. H. Verlagsbuchhandlung. Ст. 347. 12°.

Lépicier A.-M. Cardinal.: **La plus belle fleur du Paradis.** Paris 1936. P. Lethielleux, Editeur. Ст. 305. 12°.

Św. Alfons Liguori: **Przygotowania i dziękczynienia** dla kapłanów odprawiających Mszę św. na wszystkie dni tygodnia. Tuchów 1937. Nakładem Dwumiesięcznika „Homo Dei". Ст. 79. 16°.

Nissen Benedikt Momme: **Kultur der Seele.** Priester, Denker, Künstler in Kirche und Volk. Freiburg in Br. 1936. Im Verlag Herder. Ст. 203. 8°.

Ks. Olszewski Franciszek: **Głoszenie zapowiedzi małżeńskich w prawie kanonicznem.** Lublin 1936. Katolicki Uniwersytet Lubelski. II. Wydział Prawa Kanonicznego. Rozprawy doktorskie. Tom 6. Ст. 136. 8°.

Ks. Pałka Paweł: **Uzupełnienie jurysdykcji w prawie kanonicznem.** Lublin 1936. Katolicki Uniwersytet Lubelski II. Wydział Prawa Kanonicznego. Rozprawy doktorskie. Tom. 4. Ст. 171. 8°.

Ks. Pawlina Leon: **Dymisorje w rozwoju historycznym.** Lublin 1936. Katolicki Uniwersytet Lubelski II. Wydział Prawa Kanonicznego. Rozprawy doktorskie. Tom 5. Ст. 147. 8⁰.

Pilarski Marian: **Katolicka reforma ustroju społecznego.** Tuchów 1937. Nakładem Dwumiesięcznika „Homo Dei". Ст. 48. 16⁰.

Pilarski Marian: **Najważniejsza pomoc w chorobie.** Tuchów 1937. Nakładem OO. Redemptorystów. Ст. 32. 16⁰.

Pirożyński O. Marian C. SS. R.: **Zakony męskie w Polsce.** Lublin. Uniwersytet 1937. Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej. Tom 29. Ст. 340.8⁰.

Schnürer Gustav: **Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit.** Paderborn 1937. Verlag Ferdinand Schöningh. Ст. 804. 8⁰.

Skwarczyński Paweł: **Z badań nad przywilejami ziemskimi budzińskim i koszyckim.** Lublin 1936. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Tom 17. Ст. 60. 8⁰.

Soubigou Louis: **Moise et nous.** Paris 1936. P. Lethielleux, Éditeur. Ст. 233. 12⁰.

Ks. Staniszewski Wacław: **Kościół jako mistyczne ciało Chrystusa według św. Augustyna.** Lublin 1936. Katolicki Uniwersytet Lubelski. I. Wydział Teologiczny. Rozprawy doktorskie. Tom 3.

Staudinger P. Josef: **Jesus und sein Priester.** Gedanken über die Grösse und die Heiligkeit des Priestertums. Freiburg im Breisgau 1936. Verlag Herder. Ст. 296. 12⁰.

Ks. Szymański Antoni: **Ekonomika i etyka.** Lublin-Uniwersytet 1936. Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej. Tom 27. Ст. 84. 12⁰.

O. Świątek Franciszek: **Z dziejów polskiego żywotopisarstwa świętych.** Lublin-Uniwersytet 1937. Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej. Tom 28. Ст. 175. 8⁰.

Dr. Vallet Auguste: **Mes Conférences.** Paris 1937. Pierre Tequi, Libraire-Éditeur. Ст. 266. 12⁰.

Violardo Giacomo: **Il pensiero giuridico di San Girolamo.** Milano 1937. Societa' Editrice „Vita e Pensiero". Ст. 244. 8⁰.

Yvonne Estienne: **Les Trappistines.** Paris 1937. Desclée de Brouwer et Cie Éditeur. Ст. 396. 8⁰.

II.

Вістник. Львів (Чарнецького 26).

1937. Ч. 1. *Ганна Чикаленко:* Сід, національний герой Еспанії. *Володимир Кубійович:* Національні відносини Холмщини і Підляша і т. д.

1937. Ч. 2. *Наталя Яхненко:* На шляхетській вулиці. *Гарнет Радклиф:* Найкрасший привілей (перекл. з англ.). *Жан-Жерар Флєрі:* Блєф індустріялізації і т. д.

1937. Ч. 3. *Р. Рекулі:* Червоний прапор над Малягою. *Р. Волошин:* Політика большевиків на Україні за Центральної Ради. *В. Кубійович:* Зміни в стані людности на українських землях в СССР і т. д.

1937. Ч. 4. *Арман Мерсіє:* Дивна історія. *Курт Ріс:* За кулісами Голівуду. *Л. М.:* СССР. *Л. Граничка:* Стефаників світ і т. д.

1937. Ч. 5. *Дарія Віконська:* Лєон Дегрель і бельгійські рексісти. *Курт Ріс:* За кулісами Голівуду. *Шарль-Ріше:* Небезпеки поступу і т. д.

1937. Ч. 6. *Р. Волошин:* До проблєми самогубства М. Хвильового. *І. Коровицький:* Поетичні твори й поетичні образи. *Е. Маланюк:* До справжнього Шевченка і т д.

Дзвони. Львів (Японська 7).

1937. Ч. 1—2. *Н. Королева:* Лік. *І. Марків:* Lux in tenebris. *о. Г. Костельник:* Любов ближнього, її основи і функції. *Д-р Я. Гординський:* Жіноче питання в повісті Радянської України. *Ю. Косач:* Жак Бенвіль — державний муж. Рецензії і т. д.

1937. Ч. 3. *О. Самойлович:* Святі слова. *А. де Мюсе:* Сусідчина фіранка. *Б. Жарський:* Над малим зошитом. *Н. Королева:* Слова. *Проф. Ол. Кошиць:* Хоровий спів в Україні. *Є. Ю. Пеленський:* Останнє поетичне слово Шевченка. *Д-р В. Залозецький:* Християнська релігія і консервативна ідея. *о. І. Ґома Томас:* Причини й сенс війни в Еспанії і т. д.

1937. Ч. 4. *Ф. Моріяк:* Юда. *Н. Королева:* В сподіванні чуда. *о. Г. Костельник:* Авто. *М. Фіголівна:* Смерть Христа в світлі медицини. *Д-р. Володимир Залозецький:* Християнська релігія і консервативна ідея. *Мр. П. Ісаїв:* Фільософія сучасних природничих наук. Рецензії і т.д.

1937. Ч. 5. *Ф. Моріяк:* По воскресенню. *Н. Королева:* „Чисті". *Б. Рудзкий:* Переміни в масонерії. *Д-р В. Залозецький:* Християнська релігія і консервативна ідея (докінчення). *П. Ісаїв:* Фільософія сучасних природничих наук (док). Хроніка і т. д.

Добрий Пастир. Станиславів (Пєрацького 11).

1937. Ч. 1. *о. Й. К.:* Ласка й свобода волі. *М. Я. С.:* Ідеольогічні основи станової державности. *Діякон А. Остафіїв:* Поганство й християнство в Індіях. На вибрані теми: *о. Т. Галущинський ЧСВВ:* Найдавніші фрагменти св. Письма Ст. Завіту в грецькому перекладі LXX. Дух ляїцизму і т. д.

*** Духовна Стража.** Сомбор.

1936. Број. 4. *Архимандрит Стефан:* Беседа о државном празнику уједињења. *Архимандрит Стефан:* Нова наука о Софији—Премудрости Божјој. *Фр. Вајдман:* Дух бенедиктинског монаштва. *Јеромонах Митрофан Матић:* Наше неволье. Поводом изградње правила и уредбе за монашко свештенство. Архимандрит Сава Петковић — Манастир Кувеждин и Дивша у XVIII веку. *Јерођакон Георгије:* Манастир Војловица. *Архимандрит Дионисије Миковић:* Митрофан Бан. *Архимандрит Стефан:* Источна седмица у граду Бари. Из монашке Белије і т. д.

1937. Број. 1. *Архимандрит Стефан:* Проповед на Велики петак пред гробом Христовим. *Трајан Митровић:* Свети Сава као монах. *Јерођакон Никанор Илчић:* Богослуженье у апостолско доба. *М. Х.:* Библиотеке и калиграфске школе у средньевековним цариградским манастирима. *Протојереј Ненад Барачки:* Стихира општа светительима српским. *Архимандрит Дионисије Миливојевић:* Монашка школа у Светој Гори. *Ј:* Први теолошки конгрес православно Истока у Атини. Из монашке Белије і т. д.

Життя і Право. Львів (Руська ч. 3).

1937. Ч. 1—2. *Д-р. К. Левицький:* Др. Степан Федак. *М-р. Я. Падох:* Грунтовний процес Гетьманщини XVIIі. в. *Д-р І. Грицай:* Про податкову ординацію. *Д-р Л. Ганкевич:* Суди присяглих в соймі і сенаті. *Д-р М. Волошин;*

Право про устрій адвокатури. *Д-р Р. Перфецький:* Соймова правнича комісія в справі нового проєкту права про устрій адвокатури. *Д-р К. Левицький:* До питання, в якій мові мають українські священики переписуватися з державними урядами? *Д-р Л. Ганкевич:* Настасівський процес і т. д.

Літопис Бойківщини. Самбір (Тиха 1).

1937. Ч. 9. *Д-р Кобільник Володимир*: Історія самбірської церкви Р. Пр. Д. М. *Д-р Евген Грицак*: Топографічні назви с. Сушиці Рикової у Старосамбірщині. *Д-р Кобільник Володимир:* Матеріяльна культура села Жукотина, турчанського повіту, ч. III. *Д-р Ян Фальковскі:* З бойківсько-гуцульського пограниччя. *Іван Близнак:* Зелено-святочний звичай у бойківській місцевині — Штуківець. *Михайло Зинич:* Звичай та вірування на Андрія в с. Жукотині, пов. Турка. Новинки і т. д.

Наша Культура. Варшава (Стальова 25).

1937. Кн. 2. *Проф. Л. Білецький:* С. Черкасенко й його творчість. *Ол. Чернова:* Поетична творчість у Совітській Україні. *Проф. д-р І. Огієнко:* Глаголиця не повстала з грецького мінускульного письма. *Проф. д-р К. Студинський:* Антін Гладкий з Одесси між Галичанами (1871—1872 р.). *Проф. Ол. Мицюк:* М. П. Драгоманів і терор в Росії. *Проф. Д. Козій:* Клясичні образи й сюжети в творчості Лесі Українки. *Проф. В. Щербаківський*: Українська протоісторія. *Д-р Л. Кобилянський:* Українська музика. *Проф. В. Лисянський:* Небо й людина. *о. Кс. Сосенко:* Гаїлки про Зельмана в їх культурно-історичнім наставленні. *Проф. д-р З. Лисько:* Початки музичного мистецтва в Галичині і т. д.

1937. Кн. 3. *Ол. Пащенко*: Тарасові річниці. *М. Плевко:* Сучасна Україна. *Проф. д-р К. Студинський*: Остап Ніжанківський у моїх спогадах. *Проф. д-р І. Огієнко:* Глаголиця не повстала з грецького мінускульного письма. *О. Чернова:* Поетична творчість у Совітській Україні. *Проф. д-р З. Лисько:* Початки музичного мистецтва в Галичині. *Проф. д-р І. Огієнко:* Замітки до Євангельського тексту. *Проф. д-р Ів. Свенціцький*: Заповіт Ярослава Мудрого. *Д-р Л. Кобилянський:* Українська музика. *Д-р Д. Олянчин:* Невзгляднені матеріяли до історії освіти в Україні XVIII-го ст. Рецензії й огляди і т. д.

1937. Кн. 4. *О. Барвінський*: П. Куліш та І. Полюй, як перекладчики св. Письма. *В. Щербаківський:* Українська протоісторія. *О. Чернова:* Поетична творчість у Совітській Україні. *І. Свєнціцький:* Пушкін і Україна. *В. Решетуха:* Без вимог і без приписів. *К. Студинський:* Остап Ніжанківський у моїх спогадах. *С. Наріжний*: Я. М. Шульгин і його наукова праця. *Л. Кобилянський*: Українська музика. Рецензії й огляди і т. д.

1937. Кн. 5. *Ф. Коковський:* Василь Стефаник про себе. *І. Зіньківський*: Сучасна Україна. *Д. Олянчин*: Владика Полоцький і Витебський Семион, „наречений митрополитъ Киевский и всея Роуси". *З. Лисько:* Занепад музичного мистецтва в Галичині за 1850-ті роки. *Л. Кобилянський.* Українська музика. Рецензії, огляди і т. д.

Нива Львів (Коперника 36).

1937. Ч. 3. *Роман Лисko:* Слава Пресв. Богородиці у наших богослуженнях. *о. В. Дубицький:* Рятуймо наші парохії. *Д-р В. Левицький*: Світовий Календар. *о. Г. Костельник*: Становище „Місіонаря" до стигматизації Насті Волошин і т. д.

1937. Ч. 4. *Редакція*: Хрест і комуна. *о. Донат Новицький*: Ніч на Соловецькім Кремлі. *о. А. Лошній:* Великдень в річнім церковнім уставі нашої Церкви. *Сільський парох:* Економічний реферат. *о. д-р Вол. Фіголь:* Абстинентський рух. *о. Г. Костельник*: Релігія розпусти. *Мих. Бардеба:* Про закладання зразкових садів і т. д.

1937. Ч. 5. *Редакція:* Радість Воскресіння. *о. Донат Новицький*: Ніч на Соловецькім Кремлі. *о. А. Лошній:* Великдень в річнім церковнім уставі на-

шої Церкви. *Сільський парох:* Економічний реферат. *о. Г. Костельник:* Релігія розпусти. *о. В. Рабій:* Забуті скарби. *Василь Глібовицький:* Деканальні книгозбірні. *о. Г. Костельник:* І далі плутають і т. д.

1937. Ч. 6. *Редакція:* Чи тільки економічні справи? *о. Й. Р.:* Справді вже крайна пора рятувати наше парохіяльне духовенство. *Роман Лиско:* Слава Пресв. Богородиці у наших богослуженнях. *о. Теодор Цегельський:* Перед сто роками. *о. А. Лошній:* Пятьдесятниця в річнім церковнім уставі нашої Церкви. *о. Ю. Дзерович:* Посмертна згадка і т. д.

Analecta Bollandiana. Paris (Bonaparte 82).

1937. T. LV. — Fasc. I. et II. Après un siecle. L'oeuvre des bollandistes de 1837 à 1937. *Guillaume de Jerphanion:* Les caractéristiques et les attributs des saintes dans la peinture cappadocienne. *Hyppolyte Delahaye:* Quatre Miracles de S. Martin de Tours. *Maurice Coens:* Anciennes litanies des saints (suite). *Paulus Grosjean:* Hagiographica celtica. *Baudouin de Gaiffier:* La Vie de S. Conrad d'Herlesheim. Bulletin des publications hagiographiques etc.

Angelicum. Roma (Salita del Grillo 1).

1937. Fasc. 1—2. Patri Garrigou-Lagrange, aetatis annos LX explenti, prospera, fausta, felicia. Essai de Bibliographie du R. P. Garrigou Lagrange. *Martinus Grabmann:* De Theologia ut Scientia argumentativa secundum S. Albertum Magnum et S. Thomam Aquinatem. *Andreas H. Maltha:* De divisione relationum consideratio in ordine ad questionem de relationibus divinis. *Francis J. Connell:* The Sacrament of Divine Charity. *Johann Brinctrine:* Zum Wesen des Opfers und besonders des Messopfers. *Charles Journet:* Les privilèges secondaires de l'Eglise triomphante. *Henri-Dominique Simonin:* „Imlicite" et „explicite" dans le développement du dogme. *Hyacinthe Woroniecki:* Pour une bonne définition de la libertè humaine. *Petrus Lumbreras:* Proprius locus blasphemiae. *Mannes Matthijs:* Quomodo anima humana sit „naturaliter capax gratiae" secundum S. Thomae. *Hieronymus Wilms:* De scintilla animae. *Konstanty Michalski:* La sublimation thomiste. *Thomas Philippe:* Spéculation métaphysique et contemplation chrêtienne. *Gabriel de Sainte Marie-Madeleine:* Les sommets de la vie d'amour. *Jacques Maritain:* Réflexions sur la nécessité et la contingence. *Francesco Olgiati:* La vita, l'argomento del „motus" e l'ascesa a Dio. *Carolus Boyer:* De forma leibniziana argumenti ontologici. *Amato Masnovo:* Esegesi tomistica (q. 1 de Veritate, a. 9). *Carlo Mazzantini:* Nota a proposito del principio d'identitá e del principio di ragione sufficiente nella filosofia del Garrigou-Lagrange. *Louis Lachance:* L'etat paien d'Aristote. *Casimirus Kowalski:* De artis transcendentalitate. *Beatus Reiser:* De cultura et de philosophia culturae.

Archivum Historicum Societatis Jesu. Roma (Borgo Santo Spirito 5).

1937. Fasc. I. *Serafim Leite S. I.:* Jesuitas do Brasil na fundaçao da missao do Paraguay (11 de Agosto de 1588). *Émile Villaret S. I.:* Les premières origines des Congrégations mariales dans la Compagnie de Jésus. *Friedrich Stegmüller:* Eine ungedruckte Denkschrift des P. F. Suárez S. J. *Lesmes Trias S. I.:* Memoriales a Fernando VII pidiendo jesuitas para el Ecuador (1815—1816). *Pedro Leturia S. J.:* Luis Gonzáles de Camara maestro del Rey D. Sebastián. *Dorotheus Schilling O. F. M.:* Zur Geschichte des Martyrerberichtes des P. Luis Frois S. J. Selectorum operum iudicia. Bibliographia de historia S. J. pro anno 1935, etc.

Benediktinische Monatschrift. Hohenzollern.

1937. H. 3—4. *R. Mauritius Schnurr:* Die übernatürliche Wirklichkeit der Pfarrei. *R. Damasus Zähringer:* Kriegsbriefe deutscher Feldgeistlicher und Ordensleute. *P. Alfons Hug:* Der heilige Trudpert. *P. Thomas Ohm:* Begegnungen mit Jüngern Budhas. *Dr. Korn. Zähringer:* Die Religiosität Rainer Maria Rilkes christlich gesehen. Kleine Beiträge und Hinweise, etc.

1937. H. 5—6. *P. Athanasius Miller:* Das Ideal der Gottverbundenheit im Alten Testament nach der Lehre der Psalmen. *Otto Gillén:* Sternreigen, Gedicht. *Dr. W. Lipphardt:* Kiedrich im Rheingau. *P. Michael Mlekuz:* Vom Religiösen

im russischen Menschen einst und jetzt. *Dr. Konr. Zähringer*: Die Religiosität Rainer Maria Rilkes christlich gesehen. Kleine Beiträge und Hinweise, etc.

Bogoslovni Vestnik. Ljubljana.

1937. Zv. I. *Pogačnik:* Telesna kultura in krščanstvo. *Ahčin*: Nevarnost komunizma in naše delo. *Snoj:* Hospic Sv. Družine v Jeruzalemu in Slovenci. Praktični del. Slovstvo, etc.

1937. Zv. II—III. *Potočnik*: Dušnopastirski obiski *Pogačnik:* Avtorske pravice in vest. *Odar*: Ugovori proti jugoslovanskemu konkordatu. Praktični del, etc.

Bogoslovska Smotra. Zagreb (Kaptol 27).

1937. Broj. 1. *Barac dr. Fran:* U dvadeset i peto godište. *Oberški dr. Janko*: I načini Bog Kainu znak (Gen. 4. 15). *Grečanin dr. Đuro*: Odnašaj naravnog i nadnaravnog reda. *Balič dr. fra Karlo*: Sv. Toma Akvinski i drugi naučitelji. *Keilbach dr. Vilim*: Problem intuicijè u modernoj filozofiji i psihologiji religjè. Prikazi, izvjèštaji, Bilješke, etc.

1937. Broj. 2. *Pavić Juraj:* „Pravoslavni" ili „pravovjerni". *Balić fra. Karlo:* Sv. Toma Akvinski i drugi naučenjaci. *Spile tak Andrija:* Neke i danas savremene Strossmayerove misli. *Keilbach Vilim*: Ruder Josep Bošković. Prikazi, izvještaji, Bilješke, etc.

Časopis Katolického Duchovenstva. Praha IV (Hradčany 58).

1937. S. 2. *Dr. Mikulaš Stanislav*: O powahe Jahvovej smluvy s Abrahamom *Dr. Antonin Čala*: O povaze svátostných charakterů. *Dr. Josef Šima:* Učta mučedniků v prvnich stoletich. Časové články, etc.

1937. S. 3. *Dr. Bedrich Vašek*: K osmdesátým narozeninám Sv. Otce Pia XI. *Dr. Bartoloměj Kutal*: Církev a Pismo svaté. *Dr. Antonin Čala:* O povaze svátostých characterů. *Josef Hronek:* O současných směrech pedagogických. *Dr. Antonin Salajka:* Házory ruského theologa S. W. Bulgakova o Sofii, vtěleni a vykoupeni Kristově. *Jan Schmid*: Hmotná otázka duchovenstva v knihách Nového zákona. Časové články, etc.

Collectanea Mechliniensia. Malines.

1937. Fasc. II. *A. Janssen:* Boileau et l'Attritionisme. *J. Bergen*: Ootmoedigheid naar Ruusbroec. Conferentiae Theoligicae, etc.

1937. Fasc. III. *F. Prims:* De Vooravond van het Protestantisme te Antwerpen. *M. Thibaut de Maisières*: Les Arts du moyen âge sur la carte de la Belgique. Conferentiae Theologicae, etc.

Divus Thomas. Piacenza.

1937. N. 2. *A. Raineri, O. P.*: De possibilitate videndi Deum per essentiam. *E. Neveut, C. M.*: La vertu de charité. Son caractère surnaturel. *G. Pecorara:* De verbo „manere" apud Joannem. *G. M. Perrella, C. M.:* „Spiritus S. posuit episcopos regere Ecclesiam Dei" (Act. XX, 28). *G. M. Perrella, C. M.*: Ancora sul Decreto „Pro Armenis" relativo al sacramento dell'Ordine. Operum judicium, etc.

1937. N. 3. *J. Muscat*: De virtute satisfactoria operum bonorum in ordine ad alios. *A. Rozwadowski:* De fundamento methaphisico nostrae cognitionis universalis secundum S. Thomam. *E. Neveut*: La pensée de Saint Thomas sur la causalité de Sacraments de la Nouvelle Loi. *A. Rossi:* II 2° Congresso tomistico internationale. *G. C. Repetti:* La tipologia mariana nel Protevangelo (Gen. III, 15), fondamento della dottrina dell' Immacolata. Operum judicium, etc.

Èchos d' Orient. Paris VIII (Rue Bayard 5).

1937. N. 185. *V. Laurent*: L'oeuvre geographique du moine sicilien Nil Doxapatris. *R. Janin*: Le Pétrion de Constantinople. *V. Grumel:* Une date historico-liturgique: τῇ τρίτῃ τῆς Γαλιλαίας. *M. Jugie:* L'unionisme de Georges Scholarios. *V.*

Grumel: La nouvelle édition du Chronicon de Phratzès. *V. Laurent*: Le V-e Congrès internationale des Etudes byzantines à Rome. Bibliographie, etc.

Franciskanische Studien. Paderborn in W.

1937. H. 1. *P. Dr. Philotheus Böhner O. F. M.*: Die natürlichen Werte der Ehe nach dem hl. Bonaventura. *P. Dr. Valens Heynck O. F. M.*: Zur Lehre von der unvollkommenen Reue in der Skotistenschule des ausgehenden 15. Jahrhunderts. *Dr. Toni Schmid*: Franziskanische Elemente im mittelalterlichen Kult Schwedens. Kleine Beiträge, etc.

1937. H. 2. *P. Dr. Hubert Klug:* Die Lehre des hl. Bonaventura über die Aufgabe der eingegossenen Tugend des Glaubens und ihre Darlegung in den Sentenzen-Kommentaren des sel. Johannes Duns Skotus. *P. Ludger Meier*: Das Charakterbild des deutschen Franziskaners Hermann Etzen im Lichte seiner Predigten. *P. Ambrosius Götzelmann:* Geschichte des Franziskanergymnasiums in Miltenberg. Kleinere Beiträge, etc.

Gregorianum. Roma (Piazza della Pilotta 35).

1937. Fasc. I. *S. Tromp:* Ecclesia Sponsa Virgo Mater. *A. M. Vitti*: La conoscenza del vero messianismo dei vaticini presso i Profeti. *H. Lennerz:* Die Collectanea Peñas. *T. Spáčil*: Fides catholica S. Ioannis Chrysostomi et recens quoddam opus auctoris orthodoxi. III. De processione Spiritus Sancti, de Sacramentis, etc. *P. Dudon:* Amis Italiens de Lamennais. Lettres inédites. Notae et disceptationes, etc.

Irenikon. D'Amay-Sur-Meuse (Belgique).

1936. Nr. 5. *Prof. E. Pantelakis:* Les Livres ecclésiastiques de l'Orthodoxie. Chronique religieuse: *I. S. Bolšakov:* Orthodoxie russe (émigration): Le métropolite Antoine de Kiev. II. Relations interconfessionnelles: L'Octave pour l'Union. Actualités Religieuses. Notes et documents, etc.

1936. Nr. 6. Note de la Rédaction. *M. Lot-Borodine*: Le Coeur théandrique et son symbolisme dans l'oeuvre de Nicolas Cabasilas. Chronique religieuse: a) *D. C. Lialine:* Orthodoxie Russe: Péripéties hiérarchiques; L'affaire sophiologique. b) Le Pasteur Oscar Schabert. Actualités religieuses, etc.

1937. Nr. 1. *Gustave Bardy:* La latinisation de l'Église d'Occident. *Hiéromoine Pierre:* Le premier Congrès de Théologie orthodoxe. *D. C. Lialine*: Un centenaire: A. Pouchkine. Chronique religieuse, etc.

1937. Nr. 2. *Gustave Bardy:* La Latinisation de l'Église d'Occident. *M. — J. Congar, O. P.*: Ecclesia de Trinitate. *E. Peterson:* La Liturgie du Ciel et de la Terre. Chronique religieuse, etc.

Kwartalnik Historyczny. Lwów.

1936. Z. 4. *Ludwik Kolankowski*: Historyk Jagiellonów. *Marja Pawlicowa*: O formacjach kozackich w czasie wojny krymskiej. Artykuły i referaty. Miscellanea, etc.

1937. Z. 1—2. Polskie Towarzystwo Historyczne 1886—1936: *Fryderyk Papee:* Towarzystwo Historyczne 1886—1900. *Eugeniusz Barwiński*: Towarzystwo Historyczne 1901—1914. *Teofil Emil Modelski*: Towarzystwo Historyczne 1914—1924. *Kazimierz Tyszkowski:* Polskie Towarzystwo Historyczne 1925—1936. Artykuły seniorów: *Władysław Abraham*: Z dziejów dawnego biskupstwa łacińskiego w Łucku. *Wilhelm Bruchnalski:* Parę uwag o poezji polskiej w średniowieczu i w epoce odrodzenia, tudzież o stosunkach jej do poetyki i retoryki. *Aleksander Brückner*: Wydawnictwa śląskie. *Ludwik Ćwikliński:* Zagadnienia Tukidydesowe. *Bronisław Dembiński:* Misja Ignacego Potockiego w Berlinie w roku 1792. *Fryderyk Papee:* Aleksandrowa instalacja na Litwie. Historiografia polska 1886—1936: *Ludwik Piotrowicz:* Badania nad historią starożytną w Polsce. *Władysław Semkowicz:* Nauki pomocnicze historji. *Kazimierz Tymieniecki:* Okres średniowieczny. *Władysław Konopczyński*: Polska nowożytna 1506—1795. *Marceli Handesman*: Czasy porozbiorowe 1795—1918. *Ks. Józef Umiński*: Histo-

riografia kościelna. *Stanisław Kutrzeba*: Rozwój nauki historii prawa polskiego. *Marian Kukiela:* Dzieje wojskowe. *Stefan Inglota*: Rozwój historji społecznej i gospodarczej. *Mieczysław Gębarowicz:* Archeologia historyczna. *Aleksander Birkenmajer*: Historia nauk matematyczno-przyrodniczych i medycyny. *Stanisław Lempicki i Kazimierz Hartleb:* Historia kultury. *Józef Feldman:* Udział Polski w badaniach nad historią nowożytną. Przeglądy kwestyj specjalnych: *Z. Wojciechowski*: Dwa ośrodki państwowotwórcze w Polsce na przestrzeni dziejów ich zasięg geograficzny. *Oskar Halecki:* Idea Jagiellońska.

L'Europa Orientale. Roma (Via Lucrezio Caro 67).

1936. Fasc. V—VI. *Giorgio Zoras*: La restaurazione monarchica in Grecia. *Wolfango Giusti:* A. I. Herzen e i suoi rapporti con Mazzini e l'Italia. *Silviu Dragomir:* La Transilvania romena e le sue minoranze etniche. *Rassegna Politica:* Situazione dell' Europa Orientale al 1° maggio 1936 (A. G). Note ed Appunti, etc.

1936. Fasc. VII—X. *Arrigo Solmi:* Il Rinoscimento Italiano e la Polonia. *Florio Banfi:* Nel CCL° anniversario della liberazione di Buda dai Turchi. *Silviu Dragomir:* La Transilvania romena e le sue minoranze etniche. *Rassegna Politica:* Situazione dell' Europa Orientale al 1° luglio 1936 (A. G.). Note ed Appunti, etc.

1936. Fasc. XI—XII. *Wolfango Giusti*: Annotazioni sul pensiero russo. *Rassegna Politica:* Situazione dell' Europa Orientale al 1° novembre 1936 (A. G.). Note ed Appunti, etc.

1937. Fasc. I—II. *Reinhold Trautmann*: Il canto epico slavo. *Bartolomeo Calvi:* Le „Elegie di Topusko" di Vladimir Nazor. Rassegna Politica, etc.

1937. Fasc. III—IV. *Antonio De Marassovich*: La Missione storica dell' Ungheria. *Giuseppe Morici:* La cavalcata notturna dello spettro (continua). Rassegna politica, etc.

1937. Fasc. V—VI. *Mieczysław Brahmer:* La letteratura italiana in Polonia. *Giuseppe Morici*: La cavalcata notturna dello spettro. Rassegna politica, etc.

Les Questions Liturgiques et Paroissiales. Louvain (Abbaye du Mont César).

1937. N. 1. *K. Adam*: Les fondements dogmatiques de la liturgie. I. Le Christ médiateur. *P. Bayart:* Questions de méthode. *D. B. Capelle*: Le pur christianisme. Notes et documents, etc.

1937. N. 2. *K. Adam:* Les bases dogmatiques de la litturgie. II. La Rédemption: III. Le probleme de la grâce. *D. B. Botte:* L' apôtre S. Paul et le culte chrétien. Notes et documents, etc.

Nova Revija Vjeri i Nauci. Makarska.

1937. Br. 1. *Dr. fra Bone Radonić:* Duns Skot najizrazitiji sljedbenik sv. Franje u poštovanju auktoriteta sv. Rimske Crkve i njezina Poglavice. *Dr. Arh. Nuić:* Zašto bi mogao u Njemačkoj uspjeti prekid s kršćanstvom. *Dr. fr. Krsto Kržanić*: Geniji stihova i bojà slave Poverella. Kulturni pogledi, etc.

1937. Br. 2. *A. Nadilovski:* Moderno pjesništvo. *O. Petar Čapkun:* Postanek i pravno stanje franjevačkich župa u Bosni i Herzogovini. *Dr. fra Oton Knezović:* Sudbina Crkve Kristove u Apokalipsi Ivanovoj. Kulturni pogledi, etc.

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

1937. Nr. 1. *Maurice Villain*: Rufin d'Aquilée. L'étudiant et le moine. *François Jansen:* L'Université médiévale. *Paul Dohet:* A un jeune prédicateur. Notes Pastorales, etc.

1937. Nr. 2. *R. Thibaut:* Les précieuses reliques des paroles du Christ. *Maurice Villain*: Rufin d'Aquilée. L'étudiant et le moine. *Fr. Papillon*: Romans dongerux et ministère pastoral. Notes d'actualité religieuse, etc.

1937. N. 3. *G. Salet:* La Croix du Christ, unité du monde. La théorie du protectorat civil des missions en pays infidèle. *H. Bernard:* Ses antécédents historiques

et sa justification théologique pa Suarez. *Ch. Martin:* L'organisation militaire des croisés en Terre-Sainte. Notes pastorales, etc.

1937. № 4. *Guy de Broglie*: Du caracière mystérieux de notre élévation surnaturelle. *L. Malevez*: La philosophie chrétienne du progrés. *Georges Guitton:* Saint François Régis, Catechiste. *L. De Coninck*: La prédication extraordinaire. Actes du Saint-Siége, etc.

1937. № 5. *Pierre Delattre:* Au seuil d'un Kulturkampf. *Ch. du Bois de Vroylande:* Le communisme athée. Actes du Saint-Siège, etc.

1937. № 6. *René Boigelot*: L'Église et la Communisme. *Un religieux mexicain:* La persécution religieuse au Mexique. *Emile Rideau:* Le Bergsonisme. Actes du Saint-Siège, etc.

Oriens. Warszawa (Rakowiecka 61).

1937. Styczeń-Luty. *O. M. Karoweć ZŚBW*: Józef Welamin Rutski. *Ks. H. Nowacki*: Charakter religijności rosyjskiej. *Zofja Licharewa:* Mikołaj Berdiajew o komunizmie. *Ks. J. Urban*: Znaczenie zjazdu unijnego we Lwowie. *Romanus:* Tydzień wschodni w Bari, etc.

1937. Marzec-Kwiecień. *O. Paweł Essabal, Mechitarysta:* Armenia chrześcijańska. *Zofija Licharewa:* Wielkanoc w liturgii Wschodu. *J. U.:* Czy Abisyńczycy są monofizytami? *Ks. Stanisław Łaski*: Prace i boje metr. Rutskiego. *Ks. Bronisław Bojułka:* Dziwy w Magławicie. *Ks. J. Urban*: Religia w konstytucji Stalina. *I. Trzaskowska-Zawadzka:* Matka Boska Hoszowska. *O. January, Studyta:* Diesięciolecie unii w Olpieniu, etc.

1937. Maj-Czerwiec. *Ks. Dr. Antoni Pawłowski:* Mądrość Boża według Sołowjewa. *Dr. Alfons Krysiński:* Ze statystyki prawosławia w Polsce. *J. B.:* Prace i boje metropolity Rutskiego. *B. W.:* Zjazd „Pro Oriente Christiano", etc.

Orientalia Christiana Periodica. Roma (Piazza Santa Maria Maggiore 7).

1937. N. II—II. *Dr. H. Engberding O. S. B.:* Die Kirche als Braut in der ostsyrischen Liturgie. *G. Graf:* Zwei dogmatische Florilegien der Kopten. *O. H. E. Burmester:* The Turuhat of the Coptic Church. *G. Hofmann S. I.:* Die Konzilsarbeit in Ferrara. *G. de Jerphanion S. J.*: Sur une question de méthode. A propos de la datation des peintures cappadociennes. *N. de Baumgarten*: Halitch et Ostrog. *K. St. Draganović:* Massenübertritte von Katholiken zur „Orthodoxie" im kroatischen Sprachgebiet zur Zeit der Türkenherrschaft. *E. Herman S. J.:* De impedimentis matrimonialibus secundum codificationes iuris ecclesiastici recentes „orthodoxorum". Commentarii breviores. Chronica. Recensiones, etc.

Prąd. Lublin (Uniwersytet).

1937. Marzec. *Ignacy Czuma:* W XV rocznicę rządów Piusa XI. *Ks. Dr. Z. Goliński*: Pius XI jako nauczyciel i obrońca moralności chrześcijańskiej. Katolicki Związek Polek w r. 1935, etc.

1937. Kwiecień. *Ks. A. Szymański:* Bolszewizm jako prąd kulturalny i cywilizacyjny. *Czesław Martyniak*: Parę uwag nad dyskusją studjów prawniczych. *Henryk Dembiński:* Położenie Kościoła w III Rzeszy, etc.

1937. Maj. Encyklika o położeniu Kościoła Katolickiego w Niemczech. Walka antyreligijna w Sowietach. *Józef Wieśniak:* I. Potwierdzenie w sprawie ideologii w organizacji „Wici". II. Czy zmiana w stosunku „Wici" do katolicyzmu?, etc.

Przegląd Homiletyczny. Kielce (Seminarjum Duchowne).

1937. Z. 1. *Ks. P. Turbak T. J.*: Chrystusowe apostołowanie Skargi. *Ks. Ant. Bystrzonowski:* Źródła i charakter wymowy ks. P. Skargi. *Ks. J. Godaczewski T. J.*: Oddziaływanie Skargi na rozum i na wolę słuchaczy. *Ks. Z. Pilch:* Wymowa „Kazań sejmowych" ks. Skargi. *Ks. E. Szramek:* Kazania patriotyczne. *Ks. Ild Bobicz*: Katechizacja wiernych. Kronika—Recenzje—Bibljografja.

1937. Z. 2. *Ks. St. Wojsa*: Ambona ogniskiem apostolstwa świeckich. *Ks. T. Jachimowski:* Niedomagania i potrzeby ambony miejskiej. *Ks. Fr. Kwiatkowski:* Przeciwdziałanie wpływom wolnomyślicielstwa, masonerji i bezbożnictwa. *Ks. Ferd. Machay*: Zagadnienia społeczne na kazalnicy. *Ks. Bol. Rydzy:* Duszpasterstwo wobec aktualnych problemów wsi polskiej. *Ks. M. Wiśniewski:* Przed walną rozprawą. Materjały i szkice, etc.

Recherdes de Théologie anciènne et médiévale. Louvain (Abbay du Mont César).

1937. N. 1. *A. Dondaine O. P.*: La Somme de Simon de Hinton. *F. Pelster S. J.*: Cod. 152 der Bibliothek von S. Antonio in Padua und seine Quästionen. *P. Glorieux*: Pour une édition de Gérard d' Abbeville. *A. Landgraf*: Maitre Gérard de Douai. Comptes-Rendus. Bulletin de Théologie ancienne et médiévale III, nos 1 — 120.

Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques. Paris (Place de la Sorbonne 6).

1937. № 1. *A. R. Motte*: Thèodicèe et Thèologie chez S. Thomas d' Aquin. *M. D. Chenu:* Les „Philosophes" dans la Philosophie chrétienne médiévale. *A. J. Festugière:* „Tomber dans l' homme". *A. Forest:* Réflexions sur la morale cartésienne. Bulletins, etc.

1937. № 2. *D. Dubarle:* L'esprit de la physique cartésienne. *Leslie J. Beck:* „La réalité première" dans la philosophie d' Hamelin. *Th. Deman:* Questions disputées de science morale. *G. Morin:* L' évêque Laurent de „Novae" et ses opuscules théologiques. Bulletins, etc.

Revue Thomiste. Paris.

1937. Mai-Juin. *R. Garrigou-Lagrange*: Le fondement suprême de la distinction des deux graces, suffisante et efficace. *J. Maritain:* Action et contemplation. *A. Forest:* La recherche philosophique. Notes et documents, etc.

Rivista di Filosofia Neo-Scolastica. Milano (Piazza S. Ambrogio 9).

1936. Fasc. VI. Il secondo Congresso tomistico internazionale. *S. Vanni-Rovighi:* Cronaca del Congresso. *Francesco Olgiati*: Il problema della conoscenza nella filosofia moderna ed il realismo scolastico. *Agostino Gemelli:* In tema di rapporti tra psicologia e filosofia — Introspezione e studio del compartamento. *Mario Cosotti:* Sul carattere „critico" della filosofia scolastica. *Grazioso Ceriani:* Evidenza e autoconscienza. *Carlo Colombo:* Intorno alla „filosofia cristiana". *M. E. Dal Veme:* L'importanza del divenire nella dimonstrazione della esistenza di Dio. *Pado Rossi*: La costituzione dei corpi secondo il tomismo e secondo la scienza moderna. *S. Vanni-Rovighi:* Principi scientifici e principi filosofici. Note e discussioni, etc.

1937. Fasc. I. Cronaca della Facoltà di Filosofia e della Facoltà di Pedagogia dell' Università cattolica del Sacro Coure. *Grazioso Ceriani*: Religione e filosofia nel pensiero idealistico e nella gnoseologia tomistica. *Léon Veuthey*: L' esprit du concret. *Marian Heitzman*: La libertà e il fato nella filosofia di Marsilio Ficino. Note et discussioni, etc.

1937. Fasc. II. *Domenico Tardini:* S. Tommaso d' Aquino e la romanità. *Carlo Mazzantini*: La filosofia e la vita secondo l' idealismo positivistico e secondo l' intellettualismo neoscolastico. *Mario Casotti:* Metafisica e critica del conoscere. *Amato Masnovo*: Esegesi tomistica. Note e discussioni, etc.

Печатається за дозволом гр.-кат. Митрополичого Ординаріяту у Львові.
Редакцію веде **о. Др. Йосиф Сліпий.** — Redactionis curam gerens **Dr. J. Slipyj.**
Друкарня „Бібльос", Львів, Японська 7. — Тел. 214—78.

В адміністрації „Богословії" - In administratione „Bohoslovia"

(Львів, Коперника 36) (Leopol, Kopernik 36)

можна набути: veneunt libri:

I. „Богословія" том I—XIV („Bohoslovia" vol. I—XIV)

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

1. Dr. Jos. Slipyj: De amore mutuo et reflexo in processione Spiritus S. explicanda. P. IV + 29. 8⁰.
2. о. Др. Г. Костельник: Границі вселенної (Dr. G. Kostelnyk: De finibus universi). Ст. 61. 8⁰.
3. Dr. A. Landgraf: Partes animae norma gravitatis peccati. P. 54. 8⁰.
4. о. Др. Й. Сліпий: Св. Тома з Аквіну і схолястика (Dr. Jos. Slipyj: De S. Thoma Aq. atque theol. et philosophia scholastica). Ст. 76. 8⁰.
5. Dr. Theod. T. Haluščynskyj OSBM: De ucrainis S. Scripturae versionibus. P. 22. 8⁰.
6. Dr. Jos. Slipyj: Num Spiritus Sanctus a Filio distinguatur, si ab eo non procederet? P. 36. 8⁰.
7. о. Др. Сп. Кархут: Нове видання Служебника (Dr. Sp. Karchut: Nova editio Liturgiconis slavici). Ст. 34. 8⁰.
8. о. Др. Гаврилл Костельник: Ordo logicus (Dr. Gabriel Kostelnyk: De ordine logico). Ст. 44. 8⁰.
9. P. Joseph Schrijvers CSSR: Le double Principe Moteur de la Vie Spirituelle. P. 40. 8⁰.
10. Dr. M. Schmaus: Kykeley, cuiusdam adhuc ignoti auctoris anglici ineunte saeculo XIV. florentis. Quaestio de cooperatione divina. P. 38. 8⁰.

11-12. Др. Ярослав Пастернак: Коротка археольогія західноукраїнських земель (Dr. Jaroslav Pasternak: L'Archéologie des terres ouest-ukrainiennes à l'époque préhistorique, protohistorique et chrétienne). Ст. 94+XVII таблиць. 8⁰.

13. Володимир Січинський: Вежа і дім Корнякта у Львові (V. Sičynskyj: La tour et la Maison De Corgnacte a Leopol). Ст. 20 + VI таблиць. 8⁰.
14. Dr. Leo Hlynka: De potestate episcoporum nec non praerogativis metropolitanae potestatis in bona Ecclesiae temporalia in Oriente novem primis saeculis. P. 74. 8⁰.
15. Др. Микола Конрад: Нарис історії старинної фільософії (Dr. Nicolaus Konrad: Historiae philosophiae antiquae brevis conspectus). Ст. 53. 8⁰.

16—17. Др. Микола Конрад: Нарис історії старинної фільософії (Історія фільософії Греків і Римлян) (Dr. Nicolaus Konrad: Historiae philosophiae antiquae brevis conspectus). Ст. 90. 8⁰.

18. Є. Ю. Пеленський: Бібліографія української бібліографії (E. J. Peleńskyj: Bibliographia ucrainicae bibliographiae). Ст. 198. 8⁰.
19. Др. Микола Конрад: Нарис історії старинної фільософії (Dr. Nicolaus Konrad: Historiae philosophiae antiquae brevis conspectus). Ст. 112. 8⁰.

20. Dr. A. Landgraf: Petri Abaelardi expositionis in epistolam S. Pauli ad Romanos abbreviatio. P. 46. 8⁰.
21. Др. Микола Конрад: Основні напрямки новітньої соціольогії (Dr. Nicolaus Konrad: Sociologia). Ст. 78. 8⁰.
22. В. Січинський: Замкова церква св. Миколая у Львові (V. Sičynśkyj: De Ecclesia S. Nicolai Leopoli). Ст. 36+X. 8⁰.
23. Др. Іван Шпитковський: Рід і герб Шептицьких (Dr. I. Špytkovśkyj: Famille et armoiries des Szeptycki). Ст.I+128+IX. 8⁰.

III. Праці Богосл. Наук. Т-ва (Opera Theol. Societatis Ucrainorum).

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

Т. I. Св. свщм. Йосафат Кунцевич (S. Josaphat Kuncevyč) — матеріяли і розвідки з нагоди ювилею. Зібрав о. Др. Й. Сліпий. Ст. 261. 8⁰.
Т. II. Dr. Jos. Slipyj: De principio spirationis in SS. Trinitate. P. VIII+120. 8⁰.
Т. III. о. Др. Спиридон Кархут: Граматика української церковно-словянської мови (Grammatica linguae ecclesiastico-slavicae ucrainicae). Ст. XIX+284. 8⁰.
Т. IV—V. Аскетичні твори св. Отця нашого Василія Вел. (Opera Ascetica S. Basilii Magni). — Пер. з грецького митроп. Андрей Шептицький. Ст. XIV+490. 8⁰.
Т. VI. Др. Володимир Січинський: Архітектура Катедри Св. Юра у Львові (L'architecture de la Cathedrale de St. Georges a Leopol). Ст. 97+XXX. 8⁰.
Т. VII —VIII. Др. Саломія Цьорох, ЧСВВ: Погляд на історію та виховну діяльність СС. Василіянок (Conspectus historiae et opera paedagogica Sororum Ordinis Sancti Basilii M.). Ст. 256. 8⁰.
Т. IX. Михайло Возняк: У століття „Зорі" Маркіяна Шашкевича (1834—1934). Нові розшуки про діяльність його гуртка. Частина перша. (De Marciani Šaškevyč „Zorja" occasione primi centenarii peracti (1834—1934). Nova scientifica investigatio in actionem cooperatorum Marciani. Pars prima). Ст. 1—146. 8⁰.
Т. X. Михайло Возняк: У століття „Зорі" Маркіяна Шашкевича (1834—1934). Нові розшуки про діяльність його гуртка. Частина друга. (De Marciani Šaškevyč „Zorja" occasione primi centenarii peracti (1834—1934). Nova scientifica investigatio in actionem cooperatorum Marciani. Pars secunda). Ст. 147—324. 8⁰.

о. Др. Йосиф Сліпий: Богословське Наукове Товариство і його статути. Ст. 19. 16⁰.
Богословське Наукове Товариство у Львові в першім десятиліттю свого істнування (1923—1933). Ст. 92. 8⁰.

Друкарня „Бібльос" Львів, Японська 7. — Тел. 214-78.