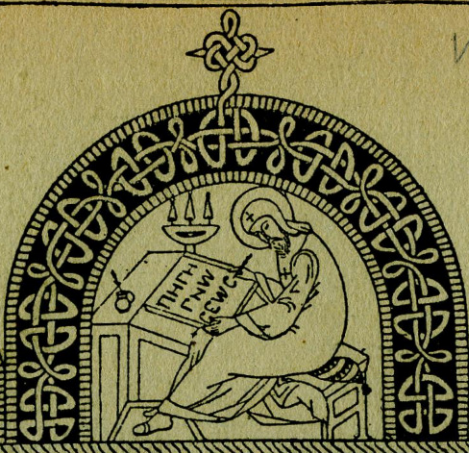


07

ИП-22.684

17-20



Т.
XVII-XX

1939-42

Кн. 2-4

БОГОСЛОВІА BOHOSLOVIA

Р. 1939 (докінчення) ДО Р. 1942
(ab an. 1939 (absol.) — 1942)

ТОМ XVII—XX VOLUM.

в и д а є

БОГОСЛОВСЬКЕ
НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО

ЛЬВІВ 1943 LEOPOLI

богослов

1780

Накладом „Українського Видавництва”, Краків — Львів.
„Ukrainischer Verlag” G. m. b. H. Krakau, Zweigstelle Lemberg.

39.257

† Йосиф, архієп.

По дволітній перерві.

(† *Josephus, Archiepp. tit. Serrensis: Post biennium interruptum*).

Societas Scientifica Ucrainorum, quae de colenda scientia theologica optime merita est, propter operationes bellicas totam bibliothecam, archivum, proprietarum editionum volumina perdidit. Nunc laborem de novo suscepit atque redactionem et editionem „Bohosloviae“ ob invasionem bellicam interruptam instaurat.

Воєнні страхїття найбільш діямаво відбилися на Богословському Науковому Товаристві. Саме перед війною, в 1939. р., БНТ-во досягало вершка свого розквіту. При всіх своїх скромних засобах воно видало 13 томів „Праць Наукового Богословського Т-ва“, 23 томів „Видань Богословії“, 17 томів тримісячника „Богословія“, „Ниву“ допровадило до 34 тому, разом з окремим додатком — „Проповідями“. Крім цього Товариство влаштувало серію наукових викладів та кількадесять „Академічних Вечорів“ у Львові й по інших містах. Звіт із удатнього „Унійного З'їзду“ появилася як останні томи „Праць Богосл. Наук. Т-ва“. Теж за перше десятиріччя Товариства появилася звіт окремою книжкою.

Книгозбірня Богословського Наукового Т-ва начисляла біля 12.000 томів (500 рукописів і стародруків), між ними чимало унікатів і різних видань з ділянки богословської орієнталістики й сучасної богословської літератури, передусім західної, з численними комплектами журналів: 71 українських, 10 російських, 22 польських, 8 німецьких, 3 італійських, 5 французьких, 2 англійських, 1 голяндський, 8 латинських, 7 чеських, 6 сербо-хорватських, 4 білоруських. Поміж іншими бібліотека вмїщала в собі книгозбори покійних о. прелата Ізидора Дольницького, єпископа д-ра Йосифа Боцяна, о. мітрата Бачинського й інших.

Богословія XVII—XX.



Та втім дня 15. вересня 1939. р. в четвер сполудні, о год. 14.45 упало кілька величезних бомб, що поцілили церкву Духовної Семінарії та останки старого будинку Дух. Семінарії поруч прегарної семінарсько-церковної вежі. Там приміщувались бібліотека, архів і магазин всіх видань Богословського Наукового Т-ва. Чудовий семінарський храм ляг в руїнах, а звалища прикрили весь дорібок Наук. Богосл. Т-ва, зокрема ж цінну книгозбірню. Неімовірно могутна розривна сила бомб перемішала не тільки самі книжки, але й подерті картки поодиноких томів всуміш з грузом розбитих мурів. І з цим усім узяв Господь найбільшу жертву, студента Богосл. Академії, бл. п. Івана Ткачука з Черновець, що в цю пору там перебував. Була це побожна й спосібна людина, справді надійний майбутній працівник греко-кат. Церкви на Буковині.

Дня 17. вересня 1939. р. увійшли до Львова большевицькі війська, а відтак і большевицьке правління, що припинило всяку діяльність Т-ва. Тоді також знищено в друкарні „Біблос” вже викінчену 2—3 книжку „Богословії”, „Ниву” та інші приготовані видання. Ледви, чи яке інше товариство може рівнятися своїми втратами з втратами Наук. Богосл. Т-ва, якому збереглись тільки книги протоколів, список членів та кільканадцять книжок, що їх студенти Богосл. Академії вигребали з руїн і які переховав пізніше Голова Т-ва.

Продовж большевицької інвазії були спроби продовжувати потайки діяльність Т-ва, та все ж ці спроби виявились зразу неможливими.

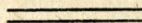
За останні два роки померли деякі члени Товариства: др. Я. Гординський, о. Володимир Домет Садовський і др., а вже в останніх днях, в часі відвороту, большевики замордували о. проф. др. Миколу Конрада, дійсного члена Філософ.-догмат. Секції і директора бібліотеки, та о. проф. др. Андрія Ішача, дійсного члена Філософ.-догмат. Секції, обох чільних наукових співробітників „Богословії”.

Справді величезний білянс втрач! Можна сказати, що безповоротно пропав науковий дорібок Т-ва від 1923 — 1939 рр., дорібок незвичайно інтензивної праці, якою Т-во промостило собі право горожанства серед найповажніших українських і заграничних установ та згуртовало біля себе найкращі наукові сили. Може було б Товариство зберігло дещо зі свого дорібку, якщо був би вдавсь передвоєнний плян — купити дім для Т-ва, для примі-

щення у ньому бібліотеки й видань. На жаль цього пляну не можна було перевести в діло.

І так стаємо зараз на звалищах нашого Т-ва й забираємось знову до праці, з довір'ям на Боже Провидіння та Його поміч. Завдання і мета Т-ва не перестали й сьогодні бути актуальні. В першу чергу лежить перед нами облогом широка нива богословських наук, не тільки за останні два роки на Західній Україні, але ще більше на Великій Україні. Наукові сили розбрились по всім усюдам, а вигляд на приріст нових сил ще менший, чим перед війною. Теж припинена війною наукова продукція найшлась у важких умовинах. Дальше, боротьба з большевизмом та іншими протирелігійними течіями і розбите церковне життя домагаються зосередження всіх сил для творчої, зорганізованої праці, яка змогла б завести лад в умах і душах, розбурханих воєнним лихоліттям і большевицьким безбожництвом.

Оцю книжку видаємо, як доповнення річників „Богословії” з 1939—1940, 1941 і 1942 рр., і маємо сильну надію, що Боже благословення спочине на нашій праці, та що Богословське Наукове Товариство підійметься до давнього рівня і стане знову поруч Богословської Академії провідним, творчим чинником у нашому богословському, науковому житті.



о. Володимир Кучабський

Ж е р т в и.

(V. Kutschabskyj: **Occisi a communistis Prof. Dr. Nicolaus Konrad et Prof. Dr. Andreas Iščak**).

З відворотом большевиків з Галичини Бог. Академія і Бог. Наук. Товариство болюче потерпіли невіджалувану втрату двох своїх дійсних і вельми заслужених Членів — в особах О. Проф. Др. Миколи Конрада, що упав від большевицької кулі в дні 27. 6. 1941. р., і о. н. Проф. Др. Андрія Іщака, якого день раніше постигла ця сама трагічна доля.

Сьогодні, коли часом надто близько стоїмо до тих страхіть, які мусіли пережити українська нація і її Церква, коли в ім'я найвищих ідей впали на стійці аж два найбільш заслужені співпрацівники Бог. Наук. Товариства і Б. Академії, ледви, чи можна вичерпуюче з'ясувати ту визначну діяльність, яку продовж довгих літ виконували о. Др. Конрад і о. Др. Іщак в ім'я закріплення, поширення та поглиблення української богословської науки.

Втрата тим болючіша, бо український богословський світ ще надто вбогий в особовий склад, і ненадійна смерть двох його корифеїв захитала рівновагу та виключила можливість цю сумну прогалину швидко й гідно кимбудь іншим заступити.

Більш одного десятиріччя, маючи на увазі невідрадні для нас передвоєнні часи, формували Б. Н. Товариство і Б. Академія своє наукове обличчя, щоб гідно зарепрезентувати українську богословську науку. А втім був час, коли про українську богословську науку взагалі не приходилось говорити, як про

самостійний, свідомий своїх історичних завдань та свого божого післанництва, чинник. Це був час, коли оцю науку репрезентували Високопреосвященний Митрополит Кир Андрей і один-двох його співпрацівників. Правда, у нас були люди з відповідним науковим стажем, з науковими аспіраціями. Але об'єктивні дані не сприяли оці всі розпорошені сили об'єднати в одну зорганізовану цілість та надати їм доцільности та наукової динаміки.

Будь-що-будь дійсність, невідрадна для української науки, веліла довгі роки марнуватись науковим силам по провінціальних закутинах та зводила їхні наукові аспірації майже до зера. Долю оцих спутаних невідрадною дійсністю українських учених, без можності науково працювати, поділяли через довгі роки й невіджалованої пам'яті о. Др. М. Конрад і о. Др. А. Ішак. Перший як гімназійний катехит у провінціальному містечку, другий як сільський душпастир. Треба тільки подивляти та справді гордитись цією українською витривалістю, завдяки якій оці дві людини у решті-решт не пропали безповоротно для української науки, живучи стільки років у провінціальній глуші.

Що більше, коли повстали Б. Н. Товариство і Б. Академія, швидко виявилось, скільки незужитої енергії, запалу, ерудиції та праці вмщали в собі о. Др. М. Конрад і о. Др. А. Ішак.

Правда, серйозна наукова атмосфера й Б. Академії і Б. Н. Товариства і невсипуча ініціатива їхнього Проводу чималу ролю відіграли у поживленні та розвою української богословської науки в останньому десятиріччю. Але правдою остане й те, що люди, які стали працювати для розвою цієї науки, хоч перейшли своїми життєвими шляхами через найбільш несприятливі для наукової творчості — часи, всеж найшли в собі стільки енергії і запалу, щоб надробити утрачене, прирівнятись до темпа сьогочасности та ще стати взором для майбутности.

Сьогодні, коли Б. Н. Товариство і Б. Академія втрачають своїх двох невіджалованої пам'яті Членів, втрачають в особі о. Проф. Др. Миколи Конрада визначного знавця богословських наук і історика філософії і соціолога. Його ж заслуга, що за розмірно недовгий час він потрапив випрацювати історію філософії та таким чином причинитись до розбудови Філософського Факультету. Крім цього приготував до друку другу поважнішу працю з історії соціологічних рухів, з якої появились до війни начерки про лібералізм та корпоративізм.

Чималою заслугою о. Др. Миколи Конрада було успішне змагання формувати український світогляд згідно з найвищими вимогами Божого правопорядку. Оця його діяльність у всій своїй повноті виявилась за час його душпастирювання серед української академічної молоді, у співучасті в т. зв. „Академічних Вечорах”, що були наче цією найширшою університетською катедрою, з якої просіяли в українське інтелігентне громадянство ідеї, оперті на Божому законі. А врешті незабутньою заслугою о. Др. Миколи Конрада є те, що він на сторінках науково-літературного місячника „Дзвони” зумів скристалізувати українську ідеологічну думку з ретроспекцією на сьогочасні ідеологічні течії і рухи.

Другого свого Члена, що його втратили Б. Н. Товариство і Б. Академія, — о. Др. Андрія Іщак, теж не буде можна з легким серцем швидко забути.

О. Др. А. Іщак — це рідкий у нас зразок великого ерудита-ентузіяста. Якась невичерпана і неспожита енергія і запал до праці позначили всю наукову діяльність Покійного. Вже як студент виявив себе гострим пером, що не знає компромісів, коли ходить о вияснення правди. В скорому вже часі своєї діяльності став знавцем церковної історії Сходу, його догматики і права. Захоплений величавими надбаннями, які витворила Східня Церква, та водночас з'ясовуючи собі причини її занепаду, зумів витворити критичний підхід до питання з'єдинення обох Церков, у якому українська Церква мала найти належне їй місце. Тим то вже на своїх студіях у Інсбруці думав о. Др. А. Іщак зацікавити окруження справами Сходу, та перший з українців поставив серіозно й обосновано квестію креовання катедри догматики Сходу на Інсбруцькому Університеті.

Великий ентузіяст об'єднання Сходу із Заходом, став Покійний ентузіястом Велеградських З'їздів, надіючись, що цією дорогою наступить зближення оцих двох світів, що через століття і велику дозу злобуденної політики так значно віддалились від себе.

Не можна позабути того, що Покійний, як сільський душпастир, з великою витратою здоров'я і скромних своїх грошевих засобів, безупинно держав контакт із Львовом, як науковим центром, та тут доповнював своє прямо енциклопедичне знання догматики й церковного історика. Його безперечна заслуга — це випущення у науковий світ першої української догматики

нез'єдиненого Сходу. Цією своєю працею, спертою на довголітніх студіях, глибокому знанні та використанні всіх наукових джерел Східної і Західної Церков, Покійний не тільки вписав своє ім'я золотими буквами у список українських учених але придбав пошану та підніс заслуги Б. Н. Товариства й Б. Академії.

Понижче, подаючи в коротці життєписі оцих двох невіджалованої пам'яті своїх Членів, Б. Н. Товариство і Бог. Академія, вкриті глибокою жалобою і віддаючи належну пошану Тіням Покійників на своїх Засіданнях, є свідомі того, що не так швидко загояться рани, які зазнав український богословський світ із трагічною смертю о. Др. М. Конрада й о. Др. А. Іщака.

* * *

О. ПРОФ. ДР. МИКОЛА КОНРАД

Дійсний Член Бог. Наук. Тов., Радник М. Консисторії, Прос. Суддя І. Інст. і Цензор, Професор історії філософії і соціології Філософічного Виділу на Богословській Академії.

Уродився 16. V. 1876. р. у Струсові, з родичів Йосифа й Марії з Житковських. Гімназійні науки побирав у Львові й Римі. Філософічні й богословські студії відбув у Римі, в Колегії „De Propaganda Fide“, де в 1895. р. промувався на доктора філософії, в році ж 1899. на доктора св. Богословії. В рр. 1896—1897 покінчив „Академію Вищих Філософічних Студій св. Томи“ в Римі. В 1899. р. рукоположений на священника. Від 1900. р. виконував обов'язки заст. учителя релігії у виділ. школах Тербовлі. В 1907. р. став учителем релігії в укр. гімназії в Тернополі. Підчас першої світової війни душпастирював в угорському Градиці та в таборі укр. біженців у Гмінді, де був рівночасно катехитом та управителем гімназійних курсів до 1918. р. В рр. 1920—1929 учителював у гімназіях Бережан і Тернополя. В 1929. р., покликаний до Бог. Академії, став викладати суспільні науки. Від 1931—1935 р. виконував обов'язки душпастиря української академічної молоді у Львові.

З приходом большевицьких військ до Галичини, коли уся наукова праця у Б. Академії перервалась, покійний обняв душпастирські обов'язки в селі Страдче. Поляг трагічною смертю з рук большевиків при їхньому відвороті, коли спішив із св. Напуттям до вмираючого парохіянина. Смерть постигла його

у страдчанському лісі в дні 27. червня 1941 р. Цим запечатав своє праведне святе життя. Ще перед смертю нераз захоплювався він смертю за віру.

Важніша наукова спадщина Покійного:

Критичний розбір „Поєми про сотворення світа” Ів. Франка. Львів 1905.

Модерна ментальність і католицизм. Львів 1934.

Нарис історії старинної філософії. Видання „Богословія”. Ч. I—IV. Львів 1934—35.

Корпоративний устрій громадянства. Львів 1935.

Основні напрямки новітньої соціології. Видання „Богословія”. Львів 1936.

Чимало розвідок помістив Покійний в „Меті”, „Дзвонах” і в інших журналах.

О. н. ПРОФ. ДР. АНДРІЙ ІЩАК

Дійсний Член Бог. Наук. Тов., дійсний Член Наук. Тов. ім. Шевченка у Львові, надзв. Проф. догматики Богосл. Виділу на Богословській Академії.

О. Др. А. Іщак уродився 23. IX. 1887. р. в Миколаєві над Дністром. Іспит зрілости зложив у гімназії в Стрії 1907. р. Богословські студії відбував на університетах у Львові й Інсбруці. В 1914. р. осягнув ступінь доктора св. Богословія на університеті в Інсбруці. В тому ж році рукоположений, займав різні душпастирські посади. Підчас першої світової війни був полевим душпастирем. В 1918. р., реклямований з війська, став префектом львівської Гр. Кат. Духовної Семінарії. Від 1919. р. перейшов знову на сільське душпастирство, обіймаючи в 1923. р. парохію Мільно. В 1928. р., покликаний до Б. Академії, викладав догматику нез'єдиненого Сходу й канонічне право. В 1930. р. студював ще короткий час на Орієнтальному Інституті в Римі, де працював рівночасно над Палінодією Захарії Копистенського.

Свої професорські обов'язки виконував рівночасно з душпастирюванням у підльвівському селі, Сихові, у якому, душпастирюючи до останньої хвилини, постила його смерть з рук летунських большевицьких військових частин. Згинув розстріляний в дні 26. червня 1941. р.

Замітніші праці із його наукової спадщини є:

Унійні і автокефальні змагання на українських землях від Данила до Ізидора. „Богословія”, тт. I—V. 1923—27.

Погляд на дві найстарші томістичні школи. „Богословія”, т. VII. 1929.

De Zacharia Kopystenskyj eiusque Palinodia. „Богословія”, тт. VIII—IX. 1930—31.

Почитання Нсв. Евхаристії на Сході. Pamiętnik II. Konf. Karł. w Pińsku. Пинськ 1930.

Св. Августин і Схід. „Богословія”, т. IX. 1931.

Filioque у Фотія і його наслідників. Pamiętnik III. Konf. Karł. w Pińsku. Пинськ 1932.

Рим і Византия. Львів 1934.

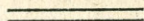
Wychowanie kleru w Gr. Kat. Seminarium Duch. we Lwowie. Краків 1934.

Українська автокефалія та синтетичне християнство. Львів 1934.

Догматика нез'єдиненого Сходу. „Праці Гр. кат. Б. Академії у Львові”, т. XV—XVI, Львів 1936.

De editione slavorum librorum liturgicorum. Acta VI. Conventus Velehradensis. Olomouc 1937.

Численні розвідки і рецензії поміщував в „Ниві”, „Меті”, „Богословії”, „Acta Academiae Velehradensis” і і.



† Йосиф. архієп.

Обрядова однообразність.

(† *Josephus Slipyj, Archiepp. tit. Serrensis: De unificatione liturgicae praxis apud Ucrainos*).

Proponitur ut basis unificationis saec. XVI et initium XVII. Instauratione post studia profunda instituta caute peragenda est. Enarratur historia liturgicae praxis et difficultates solvuntur. Novum liturgicon pro ritu nostra a S. Congregatione pro eccl. Orientale editum et a S. Patre approbatum gratissimo et laetissimo animo recipiendum est.

З радістю треба ствердити загальне у нас явище в церковному житті, відчуження потреби літургічної однообразності. Нас діймає вражає те, що одні священики правлять в цей спосіб, інші в другий, в одній єпархії така практика, в другій протилежна. Позаходилися покутні обрядові звичаї, ба навіть такі, як досадно висловився раз Впреосв. Митрополит, що „тримаються лише одної дзвіниці“.

І якщо нас так болюче діймає обрядова пестрість на галицькій ґрунті, то, очевидно, ще болючіше відчуває це кожний, що дивиться на цілість української Церкви, — католицьку і нез'єдинену. Бо далеко інакше, як у нас, правлять на Закарпатті, в Югославії, на Буковині, в Америці, а відтак на Волині і за Збручем, хоч ми від них насправді не повинні відрізнятись обрядом. Він же ж у нас один і цей самий, в якому прийняв св. Володимир Христову віру з Візантії. Проблема літургічної однообразності стає для нас рубом передусім нині, при всеукраїнському змаганні, коли всі життєві сили народу зміряють до закріплення одности й національної соборности. Очевидно, що й з того огляду ми мусимо змагати до літургічного утвер-

дження і по можності покласти край всякій зайвій змінливості. Це може мати на нашу загальну справу тільки добрий вплив.

Треба ясно здати собі справу з того, що воно не так легко досягнути в житті ідеал літургічної одновидности. Найперше до того треба довгих підготовчих студій, отже зразу не можна всього зробити, а далше ми лиш одна архієпархія, малий острів на широкому українському морі. Та ми переконані, що продовжуємо розпочату працю і що за нами підуть інші єпархії та прилучаться до загальної обрядової стихії. І на Заході існувала теж велика різnorodність обрядових практик, та щойно Тридентський Собор у XVI ст. став уніфікувати обрядову справу, і відтак по довгих сторіччях і підготовчій праці, досягнули на Заході, на наших очах, одновидність, хоч теперішній стан латинської уніфікації далеко ще не ідеальний.

Ствердім отже однодушне змагання до богослужбової однообразности, яке вже й у свою пору було прийняте на Унійному З'їзді у Львові в 1936 р. гучними оплесками. Це незаперечний факт, що загал відчуває потребу і konieczність обрядового вирівнання та з болем глядів і глядить на роблені в тому напрямі перепони. З другого боку думаємо, що не знайдеться нікого між нами, що уважав би за доцільне й успішне виступити з галицькими обрядовими формами на всеукраїнське форум і накидати їх всій нашій Церкві. Це, зрештою, перед десятками літ передбачив Впреосв. Митрополит, що ми із своїми провінціоналізмами й обрядовим затісненням не зайдемо далеко, і в тому напрямі поробив відповідні представлення в Римі. Це потвердила відтак праця між нез'єдиненими на Волині й Підляшші.

Виринає тепер питання, як взятися до цієї праці серед таких нескоординованих на літургічному полі думок нашого духовенства, що признаємо одверто, з подиву гідною ревністю і завзяттям, вартим ліпшої справи, боронить подекуди своїх партикуляризмів не лиш різних єпархій, але, як ми бачили на нашій Синоді, і поодиноких парохій. Коли якось в одному рефераті, а пізніше й по часописах домагалися ініціатори — присвятити більшу увагу нашій пестрій обрядовій дійсності й вернути до давніх архаїчних спільних практик, зараз піднеслися противні голоси: „А куди ж ви хочете вертати, до XIX ст.? Чому ж не до XVII ст.? Чому ж не до XV ст.? і т. д.?” Тоді відповідав я на викладах і на Унійнім З'їзді в 1936 р., що в нашому обновленні обряду і заведенні однообразности мусимо брати за основу перші

часи Унії, цебто початок XVII ст. і відповідно до того приймати з пізніших нововведень те, що є життєве і конечне та відповідає по змістові або бодай по формі духові обряду.

За таким становищем промовляє багато рацій:

1. Ми прийняли Христову віру і обряд якщо не безпосередно, то посередно з Візантії. Св. Кирило і Методій, вибираючись на місію до слов'ян, переклали на старо-моравську мову, як свідчать моравізм, Євангеліє і ще деякі частини Нового Завіту та, мабуть, частини римської Служби Божої й списали їх глаголицею. Коли німці прогнали їх з Моравії, їхні учні Климентій, Горазд, Наум і ін., що стали навертати болгар, переклали візантійську літургію й інші тексти на староболгарську мову. За письмо вживали грецьку курсиву з X. ст. з додачею деяких знаків, що їх не мала грецька азбука, і назвали нове письмо кирилицею. Глаголицю закинули, бо вона була затрудна. І так почав і в нас входити в життя візантійський обряд у слов'янських перекладах. Очевидно, не всі рубрики були вже тоді усталені, тим то в нас на Україні витворилися деякі свої питоменності, тим більше, що тексти не були печатані, але переписувані, й при найліпшій волі вкрадалися до них відміни. До того приходили до нас черці з Візантії, Атону і полудневих слов'ян та приносили з собою обрядові практики. Для прикладу згадаймо, що до XIV. ст. практикували в нас студитський типікон. В XIV. ст. його випер ерусалимський типікон, що прийшов до нас мабуть від південних слов'ян. В XI. ст. стиралися в нас впливи римо-студитського і атоно-студитського типіку. Очевидно, осередком був Київ.

Як усе розвивається і доходить до свого вершка, так повинен розвиватися і обряд та досягнути свій Zenit. Завершення візантійського обряду припадає на часи Симеона Солунського в XV. ст. (1429). У нас в Україні, можна сказати, сталося це далеко пізніше, бо аж в початках XVII. ст. Щойно тоді наступило в нас усталення літургічних форм завдяки печатаним і перепечатуваним Службникам, що не дозволяли вже на дальшу флюктуацію, як це діялося в рукописних Службниках. На наш обряд мали тоді переважний вплив венецькі видання слов'янських літургічних книг (Божидара) і таким чином ми не втратили зв'язку з візантійським обрядовим пнем.

2. До перших десятиліть XVII. ст. наш обряд, спершу в католицькій вірі, а відтак у нез'єдиненні, підлягав найменш

чужим постороннім впливам і розвивався своєю самостійною дорогою, питомою обрядові, відповідно до переживань, настроїв, понять, актуальних вимог і релігійних потреб вірних. Ото ж можна сказати, що обряд був наскрізь нашим і природним життєвим твором Церкви.

3. Початок XVII ст., це саме героїчна доба Унії, часи Потія, Йосафата й Рутського і з тієї причини тодішній літургичний стан, їхня спадщина, нам дорогий і милий. Коли придитися під літургичним оглядом тодішньої єрархії в Московії, Україні і Білій Русі, то саме митроп. Йосиф Рутський був найбільше консервативним в обрядах і впровадив найменше новостей. І Берестейська Унія лишила обряд без змін і дістала запоруку на його збереження від папи Климента VIII. в булях: *Magnus Dominus, Decet* і додаткових артикулах.

Петро Могила (1633—1646) видав друком літургичні тексти, що були загально вживані в Україні без великих, наглядних змін. Щойно требник, виданий 1646 р., стоїть під сильним латинським впливом і впроваджує багато латинських практик, що правда, вміло пристосованих до обрядових форм. Тим то й тішився він великим успіхом на цілім нез'єдиненім Сході.

Ще більше змін впровадив патріярх Нікон (1652—1667). Як відомо, Москва відлучилася остаточно 1457 р. від київської митрополії. Патріярх Нікон почав реформу, чи пак чистку літургичних книг, вертаючи будьто до давніх текстів і рубрик, будьто додавав нові, які підходили краще під його поняття грецькості. Призвано братів Йоанікія і Софронія Ліхудів і почалася дійсно московська реформа. Заборонено „Вінець віри” Полоцького, сплетений із Скотових, Аквінових, Анзельмових і тим подібних „блюдословій”. Медведєві наложено покуту і покарано смертю за латинську „прелєсть” і т. д. Тоді усунєно з місяцєслова св. Кирила і Методія, бо їх не було в грецькім менологіїні, та впроваджено їх назад Св. Синодом щойно 1863 р. Така реформа викликала старообрядську схизму й відірвала від московського патріярхату 20 мільонів душ так зв. раскольників, старообрядців чи пак старовірів.

Київській митрополії накинуди ніконівську реформу 1685 р. з прилученням Києва до Москви. З того ж часу почалися московські літургичні впливи в Україні, що змоглися ще від часів Петра I. і створення Св. Синоду. Остаточно вони закріпилися

в загально нині вживанім нез'єдиненими в Московії й Україні т. зв. Синодальнім обряді.

4. І так давний наш обряд на Україні уляг впливам схизми кат'єкзохен і прийняв багато новіших форм, що є нам чужі, бо накинуті воюючою і свідомо ворожою нам схизмою. Не маємо жодної рації їх приймати, бо вони не вирости на ґрунті нашої традиції і не відповідають нашому духові. Думаємо, що з тієї причини наші нез'єдинені брати за Збручем і на Волині не будуть ломити за ними копія, якщо усвідомлять собі історичну дійсність і побачуть наші відправи без синодальних і латинських додатків. Таке наше становище в літургічних відправах повинно стати й для них, нез'єдинених, приемливе й миле.

Як поставиться у майбутньому католицька московська Церква до синодальних нововведень і старообрядців, це її діло. Покищо вона прийняла всі синодальні окремешності.

5. В другу крайність подався наш обряд, з'єдиненої з Апостольським Престолом, Церкви, а саме почав підпадати під польський, латинський вплив і приймати, нераз без зовнішнього пристосування, латинські форми. Очевидно, на це склалося багато причин. Передусім заважив тодішний дух і наставлення в католицькій Церкві на Заході. Вона була під ту пору занята боротьбою з протестантизмом. Тоді загальне наставлення було радше раціоналістичне ніж символічне й містичне, бо так вимагала боротьба з протестантами. Нащі визначніші духовники виховалися в латинських школах і мимохіть підпадали під їхній вплив, головно, коли маємо ще на увазі сильний польський вплив на західних українців не лише у церковній площині, але й на цілість українського життя.

В Італії з початком XVII. ст. майже зникає візантійський обряд, колись так поширений і в Римі і в *Magna Graecia*. Численні грецькі монастирі стали латинськими, а грецький обряд стали відчувати в Італії і на Сицилії як тягар. Сам генерал Василіян 1709. р. прохав Апостольського Престолу знести василіянські монастирі, але папа Климентій XI. на це не погодився. Вправді, примандрували були в XV. ст. до Італії і на Сицилію альбанці, але вони були ослабі, щоб стримати тодішню сильну латинізаційну струю.

Те саме сталося і з нашим обрядом в XVIII. ст. Почали впроваджувати барокову архітектуру з латинськими адапта-

ціями. Візантійський обряд пристосовали до латинського під оглядом відправ, книг і риз. В 1683. р. видали в Гротта-ферраті, зовсім на латинський зразок, 3 Літургії з Євангеліями і посланнями в одній книзі. За тим прикладом пішов митроп. Кипріян Жоховський і видав ще й собі в 1695. р. такий же церковно-слов'янський літургікон, що в йому, у додатку, впровадив і латинські церемонії.

В XVIII. ст. латинізація і полонізація обряду поширювалися ще глибше й ширше. Стали усувати іконостаси, впроваджувати органи, дзвінки, поприсували до стін престоли, впровадили без розбору латинські свята, переношували Служебник і Євангеліє з одної сторони престолу на другий, склали руки на латинський спосіб писали церковні книги по-польськи і польськими буквами, тощо. До того долучився масовий перебіг нашої шляхти на латинський обряд. Лишилося саме простолуддя з малоосвіченим загалом священників так, що наш обряд став рівнозначний з хлопським обрядом: *ruska wiara — chłopska wiara. Bóg stworzył chłopa dla popa, a plebana dla pana.* Перед кількома роками чув я, як хлопець-пастишок запитаний, якої він віри, відповів „хлопської“. Це незаперечний відгомін тим сумних часів. В полонізаційнім і латинізаційнім напрямі пішли унівські, почаївські, львівські, супрасльські й виленські Служебники.

Львівський Служебник з 1759. р. помістив рубрику про читану Службу Божу, живцем перекладену з *Missale Romanum — Ritus celebrandae missae*. А робили це наші предки тому, щоб „скультуризувати“ наш обряд, пристосувати його до латинського, який уважали за вищий і панський (навіть у Римі як *graeeminens ritus securior*) і надати йому панського вигляду та, що важніше, щоб відсунути від себе запідозру схизми. В найкращій вірі старалися наші уніяти латинськими адаптаціями висловити своє прив'язання до католицької віри й Унії. Очевидно, ніхто з нас не думає кидати на них каменем, але треба ствердити історичну дійсність і її генезу.

Замойський Синод 1720. р. старався спинити цей напрям і прийняв лише дві літургічні зміни, — усунув губку й теплоту Св. Духа. Одначе латинізаційний напрям зростав далше й то передусім у другій половині XVIII. ст. Тому Львівський Синод 1891. р., хоч теж старався спинити латинізаційний напрям, під напором усталеної вже практики прийняв ще більше латинських

форм, але про це нижче. Зрештою, це був взагалі час не лиш обрядової декаденції, але й занепаду на інших полях. В мистецтві зникала стилевість і стало панувати замилювання до мішанини.

6. Проти ополячення і облатинщення нашої Церкви виступив був вже раніше еп. Іраклій Лісовський (1806), креатура Катерини II., що вніс навіть у тій справі меморіал до Риму. Але з огляду на заплідозру щодо його правовір'я, Ап. Престіл поставився до його пропозицій зовсім слушно негативно. Як паравану до схизми вжили чистки обрядів Йосиф Семашко († 1868), відтак Іполіт Терлецький (1889) та Іван Наумович († 1891). Загонисті й амбітні одиниці думали спасати чистоту обряду, запропащуючи віру (хоч, що правда, були й між русофілами ревні католики, любителі обряду: о. Галька, о. Мишковський і др.). Вони не мали основнішого знання історії Унії, підсували їй усі національні неповодження і робили її відповідальною за жахливий стан, у яким опинився наш народ. Це найболючіша рана в історії нашої обрядовости і, як я сказав на однім із засідань Собору, розбіжність українців з русофілами на політичнім полі зазначилася також і в обряді. В своїм часі думало українське духовенство, що нововведеннями зазначить і в обрядовій справі свою відрубність. Це з прикрістю, в ім'я об'єктивної правди, треба ствердити. Та одначе і серед українців прийшло незабаром зрозуміння краси чистого обряду. Це видно зі статті о. др. Йосифа Боцяна з нагоди ювілею Впр. Митрополита Андрея в 1911 р.: „Кругом кипить нове життя своє! Воно починає прибирати і свою питому історичну одежу. Ідея чистоти східного, правильно грецького, обряду переходить без реформаторства 80-тих років природну еволюцію свідомлення, набирає щораз кращого розуміння і знаходить своє здійснення у студійських монастирях. Любов до своєї рідної старини, своєї минувшини, підносить свідомість своєї питомої руської культури”.¹⁾ Водночас, як завважають деякі, не можна затаювати, що латинізаційний напрям має до деякої міри на сумлінні спольщення Холмщини і перехід соток тисяч наших вірних на латинський обряд. Тому напрямові приписують також до деякої міри перехід на схизму 40.000 вірних на Закарпатті та частини Лемківщини. Це було зачароване коло, з якого було важко вийти, щоб віру спасти та обряд і націю зберегти.

¹⁾ Десять літ апостольства. „Нива”, 1911, 7.

В Римі не вважали тоді, очевидно, за відповідне братися за якусь обрядову реформу, з огляду на воююче тоді нез'єднане царське православ'я. Щойно 1882. р. назначено літургічну комісію під проводом митр. Йосифа Сембратовича, яка мал'я зайнятися ревізією літургічних книг. Та вона через недостачу відповідних людей і апарату не увінчалася бажаними успіхами. Її виручував львівський Синод. Такий стан тривав аж до повоєнного часу, коли стала працювати львівська архієпархіяльна обрядова комісія. Відтак в 1930. р., на з'їзді наших владик, назначено міжєпархіяльну літургічну комісію. Теж в Римі Східна Конгрегація утворила окрему комісію для видання справлених церковних книг.

7. Та, може, завважить хтось, що львівський Синод вже вирішив справу відправи літургії і нема права змінити його постанов. Саме про це йде! Літургічний V титул львівського Синоду не має синодальної правосильности, бо ані не був читаний на Синоді, ані не був ним прийнятий, як засвідчають протоколи Синоду. А що не прийняте на Синоді, те не має обов'язуючої сили. Можна дальше обстоювати, що вони обов'язують силою затвердження Апостольського Престолу. Але й цього бракує літургічним постановам львівського Синоду. Бо провінціональний львівський Синод не має святочного затвердження, як напр. Замоїський Синод, що його затвердив папа окремим *Breve*. Львівський Синод має лише звичайну апробату. При тій звичайній апробаті Конгрегація Пропаганди не перевірювала літургічних постанов. Перевірку мав переводити грецький еп. Стефан Стефанополіс. Він відкинув V титул Синоду, решти постанов Синоду не викінчив, бо захворів і умер 24. листопада 1895. р. V титул, хоч нечитаний і неприйнятий, став залучений до актів Собору і разом з ними випечатаний. Приймався — як згодна постанова Синоду.

Апостольський Престіл ніколи не міг брати на свою відповідальність нововведень з латинського обряду, бо був би наразився на закиди із сторони нез'єдинених, мовляв, Ап. Престіл ручив і ручить ненарушимість обряду й дисципліни, але на ділі не додержує своїх приречень. Тому нині під правним оглядом свободна рука й не нарушується зовсім поваги й авторитету львівського провінціонального Собору з 1891. р. Додаймо до цього ще й те, що ми самі нашими нововведеннями не повинні впроваджувати Апостольського Престолу, в клопітливе підобогословія XVII—XX.

зріння, що він дозволяє, а тим самим і сам спричинює латинщення обряду. Накінець виринає ще одно питання.

8. А може латинські нововведення, якщо не всі, то бодай деякі, є такі, що заслуговують на збереження? Над тим саме працює і дебатує передсоборова комісія і їй треба дальше працювати. Одначе, засадничо, не можна згодитися з таким твердженням. Бо навіщо завдає собі сучасний орієнтальний рух на Заході стільки важкої праці і докладає всіх зусиль, щоб двигнути і обновити завмерлу старовинну традицію Сходу? Чи не краще замість запозичувати раз-у-раз нові практики, завести відразу один обряд? Але така думка нині вже належить у католицькій Церкві до антикварних сховків і анахронізмів. Дальше, наші нововведення прийнялися тільки на галицькім ґрунті і то іноді лиш в одній епархії, та вражають закарпатців, югослов'янців, а передусім є „каменем предкновения” для нез'єдинених. Літургічна аксіома є така, що чим старший обряд, тим заслуговує на більшу пошану й уважніше збереження. Так само і літургічні тексти. Якщо вони спільні всім галузям візантійського обряду, зн. грецькому, арабському, слов'янському, грузинському, румунському і ін., то очевидно, вони мусять виперти всякі нововведення і зайняти самі своє давнє, почесне місце. А ще більш належить їм це, коли зважимо, що візантійський обряд має спільні практики й літургічні форми з римським, коптійським, халдейським і вірменським. Дальше, не можна усувати питоменностей в поодиноких галузях візантійського обряду, передусім, коли вони мають за собою неразвікову і тисячорічну традицію.

Кожний обряд, отже і наш, має свою своерідну структуру так, як кожний стиль має свої внутрішні засади. Коли щось не виходить з його нутра, але є взяте з іншого, деформує його і позбавляє своєї естетики й величі. Так само і обряд. Хто знає дух обряду, той відчує і завважить, чи якась форма є причіпкою, чи органічним твором. Схід має свій відрубний характер і в тім його велика вартість, має своє літургічне обличчя, і не треба його затирати чи замазувати.

Все ж таки оцінити в практиці, котра зміна є вислідом природного розвою, а котра штучна, перещеплена з іншого обряду, не є в кожному випадку наглядна й очевидна. Тому треба бути обережним в обрядових твердженнях. Це вимагає також второпности, небуденного знання обряду й глибокого та всебічного

знання Сходу і обрядової своєрідності. Не можна такої праці переводити відразу і за одним почерком. Та знову не має сумніву щодо багатьох польських чи латинських елементів у нашій обряді, і їх навіть органічно годі злучити в цілість, без її порушення. Зрештою, життєва засада каже не позичати нічого в іншого, якщо нема кінцевої потреби. Приймаємо здорову, природну еволюцію обряду, але новотвори, що не повстали в душі східного обряду і становлять лише штучний прогрес, мусять в ім'я загального добра зникнути. Отже треба доложити всіх зусиль, щоб піддержати розвій і будову, яку поклали східні Отці, і її даліше продовжувати. Як сказано, до того, щоб завертати до старовинної практики, треба глибокого і основного знання церковної традиції і кінцево треба довгих студій. Тому не обманюємось надією, що ми зробимо цілу роботу і то непомильно. Але все таки в розпочатій вже давніше праці ми робимо на Синоді крок вперед.

Такий вид з латинізмами, який прийняв наш галицький обряд, не представляє нині атракційної сили ні для нез'єдинених, ні навіть для західних латинників. Вони кажуть, що це „ні риба ні м'ясо” (*weder Fisch noch Fleisch, ne carne ne pesce*“).

На це відповідають оборонці нововведень, що ми обрядом не навернемо нез'єдинених, бо це діло ласки. Так, але бодай їх не відчужуймо від католиків. Церкви своїми змінами.

І справді, об'єктивно беручи, не представляє наш обряд своїми нововведеннями ні літургічної цінності, ні величі. І тому, коли в Римі виринуло питання, з яким видом підходити на теренах Росії до унійної праці, відразу побідила думка, що радше з синодальною формою, чим галицькою. І тому в „*Russicum*” практикують синодальну форму візантійського обряду. І в нас також Східна Конгрегація затвердила Студитів, дозволяючи заховувати чистий обряд, навіть з ужиттям губки і захованням теплоти Св. Духа, що їх знесли на Замойськ Синоді. Те саме потверджує дотеперішня праця на Волині і Підляшші, де нез'єдинені не хотіли галицьких форм, як це вже нераз стверджував Преосв. Кир Николай. Апостольський Престіл, наказуючи Студитам заховувати чистий обряд, засвідчив, що не чистота обряду і дисципліни стоїть на перепоні католицькій вірі і з'єдиненню, але дух схизми, який скривався під покришкою любови до обряду. І справді, питають себе нез'єдинені, чому ми мали б, стаючи католиками, приймати златинщений обряд.

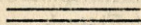
а навпаки, як нез'єдинені, практикувати чистий? І слушно, бо незлатинщений обряд дає таку саму запоруку спасіння душі і є в силі вести до християнської звершенности, як це було за світлих часів великих Отців Сходу і пізніше.

Треба нам отже, нав'язуючи до XVII. ст., тягнути нитку між двома скрайностями, синодальною і златинщеною, бо лише це є правильним становищем і нормою для майбутньої праці.

Рації, які спонукували наших предків до асиміляції з латинниками, нині вже неактуальні. В ім'я однообразности треба неодного зректися, щоб не дробитися і не розбивати себе, що все легше приходить, ніж з'єднювати і лучитися.

23. X. 1940.

P. S. З великою вдячністю і радістю витаємо отже виданий Св. Конгрегацією для Східної Церкви літургікон, що уніфікує відправу Служби Божої св. Йоана Золотоустого.



A. Landgraf

Notae circa argumenta de fine creationis et perfectione Dei.

I.

Anno 1917 J. Stufler, tunc theologiae dogmaticae professor in facultate theologica Universitatis Oenipontanae optime delineavit doctrinam S. Thomae de fine ultimò creatoris et creationis. Opus hoc decursu temporis nihil de suo valore perdidit, imo dignum reputatum est his ultimis annis, ut in linguam anglicam traduceretur et sic accessus ad ipsum etiam iis pateret, qui solius linguae anglicae capaces sunt.

Auctor se opponit hic theologis modernis, qui quidem concedunt, quod voluntas creatrix Dei non submissa sit causae alicui finali, et quod hic sermo fieri possit tantummodo de aliqua ratione sufficienti, quae sit sua Dei bonitas, attamen contendunt, quod Deus sit tantum ultimus finis cui creationis, inquantum ipsi per creaturam fit gloria; finem ultimum qui operis creationis ponunt in istam gloriam externam, quae est bonum externum, quod Deus augmenti interni perfectionis et beatitudinis incapax sibi per creationem parare studeret. Hanc doctrinam probat Stufler omnino oppositam Sancto Thomae, qui Deum dicit non solum finem ultimum cui, sed etiam finem ultimum qui creationis.

Nihil apparet, quod explicationi theoriae Sancti Thomae a clarissimo auctore factae addendum esset. Notatu tamen dignum est, quod ista distinctio inter finem acquirendum, augmentandum et diffundendum, quae in explicanda doctrina thomistica apparet, occasionem erroris posset praebere, sicuti e. g. legitur in hoc argumento: Deus in creatione intendebat aut aliquam perfectionem acquirere aut augere aut diffundere. Atqui nec primum nec secundum est possibile. Ergo tertium.

Est nempe in fine diffundendo seu in diffundenda gloria Dei distinguendum inter diffusionem subiectivam seu actum diffundendi, et creaturas, quae sunt obiectum huius actus diffusionis, et ipsum Deum seu eius perfectionem et bonitatem, quae quasi in haec obiecta diffunditur. Finis ultimus Dei est tantum hoc tertium, dum secundum est tantum finis quo et primum illud, cuius quaeritur finis.

Quae omnia ut recte intelligantur, sequentia propono, ex quibus appareat, quomodo hic in probando procedendum et quomodo intrusio omnis falsae conceptionis eliminetur.

Notum argumenta pro existentia Dei ultimo niti in principio causae efficientis eaque proficisci e consideratione contingentiae rerum revera existentium. Quae argumenta nos perducunt ad cognitionem entis a se, quod non solummodo est conceptus aliquis abstractus, sed ipsa realitas realissima. Deus tamquam ens a se probatus e rebus contingentibus est aliqua realitas physica, cui est essenziale esse realitas physica realiter existens, et quae nequidem cogitari posset, nisi existeret in plenissima realitate physica.

Ab hoc conceptu, cui correspondet realitas aliqua realissima, — et hoc est in possessione theodiceae nostrae — procedit omnis argumentatio circa attributa Dei. Ab eo etiam procedere debemus in probando ultimo fine creationis. Insuper hic supponere oportet existere vel saltem existere posse creaturas. E conceptu entis a se sequitur, quod praeter Deum nihil existere potest nisi per ipsum tamquam suam ultimam causam efficientem. Et sic quaestio primaria non est, cur Deus vult has res extra se, sed potius, quales debent esse istae res extra Deum, ut Deus eas velle possit, sive ut Deus determinari possit ad eas volendas.

Hic non est dubium, quod Deus non per ipsas has res extra se determinari potest, ut ipsas velit; nam tamquam ens a se, quod sibi ipsi, suae existentiae et suae actioni est exclusive sufficiens, non potest ullam ab extra subire determinationem. Non potest Deus sub ullo respectu determinari nisi per semetipsum. Potest ergo voluntas Dei, cuius obiectum est bonum, determinari tantum per bonum, qui est ipse Deus, seu aliis verbis ratio sufficiens, cur Deus vult, est exclusive ipsa bonitas divina.

Haec tamen veritas, nempe quod Deus ad volendas creaturas determinari nequit ab aliquo extra se, nondum solvit quaestionem, quae rogat, quales debeant esse res extra Deum, ut Deus ipsas possit velle, seu ut ipsae sint volibiles Deo.

Solutio huius quaestionis satis simplex sonat: Si nihil est volibile Deo, nisi inquantum velle divinum determinatur a bonitate divina, tunc res extra Deum sunt volibiles non nisi inquantum ipsae sunt aliquid bonitatis divinae, aliis verbis non nisi inquantum participant bonitatem divinam eam imitando et eam resplendendo. Attamen ipsum resplendere bonitatem divinam a parte creaturarum non est illud, quod Deum ad eas volendas determinat, sed potius sine illa resplendentia a parte creaturarum Deus non posset per suam bonitatem ad illas volendas determinari. Si ergo fit sermo de fine diffundendo Dei in creatione, qui est in ipsa bonitate divina, modo praedicto est exponendus et probandus.

Patet creaturas eo magis perfectionem divinam resplendere, quo magis eam participant, i. e. quo ipsae sunt perfectiores. Inter creaturas inveniuntur tales, quales se ipsas per suos actus perficere possunt, quas inter primum locum tenent eae, quae exornatae sunt intellectu et libera voluntate et quibus ceterae subordinantur. Hae supremae creaturae maxime perficiuntur per actus suos intellectus et voluntantis, et hi actus maximam suam perfectionem attingunt solummodo, si versantur circa perfectissimum obiectum, id est circa summum verum et summum bonum. Haec summa veritas, id est plenitudo omnis cognoscibilis est Deus, qui insimul est summum bonum. Non est Deus tamen summum hoc bonum, inquantum ipse creaturae affert utilitatem. Nam ita, sicut illa utilitas, est limitata, quia creatura capax est utilitatis tantum finitae. Deus est summum bonum solummodo inquantum est bonum in se. Sequitur ergo, quod ille summus actus cognitionis creaturae intelligentis est ille, qui secundum possibilitatem immediatissime attingit ipsum Deum in se ipso, et quod summus eius actus voluntatis est ille, qui amat Deum propter suam ipsius bonitatem, actus ergo amoris benevolentiae, non concupiscentiae, actus caritatis. Cum tali summo actu cessat omnis tendentia ad ulteriora obiecta; omne desiderium creaturae in eo est satiatum, i. e. creatura est beata. Tendentia ad summum suum actum et sic ad beatitudinem creaturae a Deo est indita. Et sic taliter suum summum actum exercentes et beatae creaturae summe implent voluntatem divinam, seu suum ultimum finem internum attingunt et insimul maxime perfectionem divinam resplendent. Creaturarum intelligentium summa perfectio subiectiva coincidit sic cum summa gloria obiectiva et formali Dei.

Repetamus: Deus creaturas non vult ultimo propter suam creaturarum summam perfectionem, sed Deus ipsas propter suam Dei bonitatem velle potest non nisi inquantum participant suam Dei boni-

tatem seu in quantum sunt sua Dei gloria externa. In sua summa perfectione creaturae intelligentes maxime correspondent voluntati divinae, et beatitudo creaturarum est summum, quod Deus in creaturis non intendere non potest.

Apparet ex dictis etiam locus fundamentalis, quem cognitio Dei et caritas erga Deum in creaturarum vita practica seu morali tenet, quae praecise per caritatem reguletur necesse est. Lex caritatis ergo non est, sit venia verbo, inventum christianitatis, sed est essentialiter connexa cum creatione, imo cum ipsa possibilitate creationis entium intelligentium.

II.

Opere pretium est attrahere attentionem ad ea argumenta, quae ad probandam infinitam perfectionem Dei communiter proferuntur. Priusquam tamen intremus ipsam quaestionem, notandum, quod est differentia inter absolute perfectum et infinite perfectum, et quidem iam secundum conceptus. Absolute perfectum est illud, quod omnem perfectionem possibilem in se continet; infinite perfectum illud, cuius perfectio est sine limite. Non a priori constat, quod absolute perfectum necessario sit infinite perfectum. Secus enim admittendus esset gressus finitus a finito ad infinitum. Cum enim absolute perfectum sit illud, quod omnem perfectionem possibilem actu in se continet, dato, quod absolute perfectum a priori sit identicum cum infinite perfecto, dicendum nobis esset, quod sit in hac serie perfectionum aliqua perfectio ultima finita, quae addita ulteriori perfectione finita efficeretur infinita. Dicantur tamen haec obvie, cum agatur de quaestione alibi tractanda. Hisce tamen non negamus, quod in re, sicut ex sequentibus apparebit, absolute perfectum sit identicum cum infinite perfecto.

Inter argumenta, quae ad probandam infinitam Dei perfectionem proponuntur, praeminet celeberrimum illud Thomistarum: Quidquid limitatur, per potentiam limitatur. Atqui in Deo non est compositio ex potentia et actu. Ergo Deus est illimitatus.

Praesupponit hoc argumentum probatam simplicitatem Dei necnon istud axioma thomisticum, quod sonat: Quidquid limitatur, per potentiam limitatur. Quod axioma absit ut dicam absurdum. Cum vero careat plena certitudine necnon argumentis absolute peremptoriis, ideo theodicea, quae veritates theologiae naturalis secundum omnem possibilitatem extra discussionem ponendas habet pro obiecto, non sine detrimento in eo solo niti potest.

Attamen fatendum omnes eos, qui in hoc Thomistas non sequuntur, in probanda infinita perfectione Dei laborare difficultate

nimis magna, ita ut et ipsi partim fine finaliter in Thomistarum argumentum reincident. Proponunt nempe e. g. talem syllogismum:

Esse formaliter nullam dicit limitationem. Atqui quae praeterea sunt finita, limitantur vel eo, quod ab alio recipiuntur, vel eo, quod ab alio tamquam a causa efficiente dependent. Atqui horum neutrum in ente a se, Deo, locum habet. Ergo.

Sed etiam tali argumento non nisi id probatur, quod infinitas Dei non contradicit eis, quae usque huc de Deo scimus.

Consideremus singulas praemissas argumenti:

„Esse formaliter non dicit limitationem“. Quid est hoc „esse formaliter“? Estne esse abstracte sumptum vel esse concrete sumptum? Si sumitur esse abstracte, nihil est nisi conceptus confusus, qui de omni perfectione praedicari potest. Si sumitur concrete, iam agitur in eo de aliqua determinata perfectione, quae potest esse finita vel etiam infinita. Ex eo enim, quod aliquid sit ens concretum, nondum scimus, cuiusmodi sit. Usque huc ergo infinitas huius entis, quod est ens a se, Deus, probata non est.

Minor argumenti sonat: „Atqui, quae praeterea sunt finita, limitantur vel eo, quod ab alio recipiuntur, vel eo, quod ab alio tamquam causa sua efficiente dependent“. — Sed hic esset praecise probandum, quod perfectio, quae non in alio recipitur, non nisi a causa efficiente limitari potest. Insuper nondum est probatum, quod istud concretum ens, quod usque huc tantum cognoscimus sub hoc generali conceptu concreti entis, non iam de facto eo ipso, quod sit hoc concretum ens, positive sit limitatum. Difficultates ergo, quae Thomistis realem distinctionem inter esse et essentiam probantibus opponuntur, etiam hic suam vim exercent.

Profertur etiam aliud argumentum: Deus est immutabilis. Per creationem mundi Deus non est mutatus. Ergo, sicut potuit creare unum mundum, posset creare etiam infinitos mundos. Atqui causa infiniti debet esse infinita. Ergo et Deus est infinitus.

Etiam tale argumentum non valet. Praesupponit enim, quod per se causa illud, quod causat, ex sua perfectione desumat et extra se ponat. Superfluum, contra hoc monere de axiome: Causa causando non mutatur. Si nempe causa causando mutatur, hoc ei est mere accidentale. Argumentum tamen nihilominus valeret si probari posset, quod causa finita revera semper causando exhauriretur. Quod tamen est impossibile probatu, quia argumentatio talis fieri posset tantum per inductionem, quae rursus non valeret nisi circa eas causas, quae observationi nostrae se sistunt et hae sunt tantum causae cor-

porales. Nihil tamen pro causis spiritualibus probaretur. Et sic nec probari poterit causam finitam causando necessario exhauriri.

Proponatur igitur aliud argumentum, quod iam supponit probatam unicam Dei.

1. Ratio sufficiens omnis perfectionis actu existentis et possibilis et omnis gradus perfectionis actu existentis et possibilis est ens a se.

2. Atqui existere potest tantummodo hoc unicum ens a se.

3. Ergo ratio sufficiens omnis perfectionis actu existentis et possibilis et omnis gradus perfectionis actu existentis et possibilis est hoc unicum ens a se.

4. Atqui sic hoc unicum ens a se nunc actu debet habere omnes perfectiones.

5. Ergo possidet omnes perfectiones actuales et possibles in summo gradu possibili, i. e. est absolute perfectum.

6. Atqui tunc simul est infinite perfectum.

7. Ergo ens a se est infinite perfectum.

Consideremus singulas praemissas:

Propositio 1 constat ex argumentis pro existentia Dei.

Propositio 2 probatur cum unicitate Dei.

Contra propositionem 4 posset fieri difficultas talis: Ens a se perfectiones eas, quas causat, non debet omnes habere actu. Sufficit, si habet solam virtutem eas producendi. Nam non obstante, quod „nemo dat quod non habet“ causare non est identicum cum emanatione, sed potius est productio alicuius ex nihilo saltem sui. Axioma „nemo dat quod non habet“ nihil aliud dicit ac, quod nihil causa producere nequit nisi id, quod vel formaliter vel eminenter vel tandem virtualiter, id est quoad virtutem illud producendi, in se habet. Non tamen potest probari, quod aliquid illud tantum causare potest, quod formaliter vel eminenter in se continet.

Haec est difficultas. Ipsa tamen non tangit nostram propositionem quartam. Nam in ente a se talis pura potentia causandi aliquam perfectionem, quam nec formaliter nec eminenter contineret, cogitari nequit. Talis enim pura potentia causandi aliquam perfectionem esset specificata per suum causandum. Ex sua essentia talis pura potentia seu virtus causandi esset ordinata ad suum causandum, ita ut sine eo esse et cogitari non posset. Hoc autem repugnat enti a se, quippe quod ex sua essentia absolute independens est ab extra.

Propositionem 6 probet tale argumentum:

a) Illud ens, quod ex sua essentia possidet actu omnes perfectiones actu existentes et possibles et omnes earum gradus actu existentes et possibles, ex sua essentia non exigit limitationem nisi eam, quam ratio entis exigit.

b) Atqui ratio entis nullam exigit limitationem.

c) Ergo ens a se ex sua essentia nullam exigit limitationem.

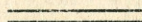
d) Atqui si nihilominus revera haberet limitationem, eam ex sua essentia exigere deberet.

e) Ergo ens a se revera nullam habet limitationem, i. e. est illimitatum, infinitum.

Ad propositionem 6a: Ens illud, quod ex sua essentia habet omnes perfectiones intrinsece possibles, existit secundum totam plenitudinem ipsius esse, i. e. comprehendit in se omnia, quae habent et possunt habere esse, i. e. omne, quod est ens. Excludit ex se tantum illud, quod non est intrinsece possibile, seu quod in se habet contradictionem.

Ad propositionem 6b: Limitatio est negatio entis seu est non esse, sicut in linea e. g. finis est ibi, ubi ulterius non est linea. Est autem contradictio in hoc, quod aliquid exigeret esse non ens ex eo, ex quo est ens.

Ad propositionem 6d: Quaecumque ens, a se habet, possidet vi essentiae suae, seu sunt ipsi essentialia.



о. Др. Володимир Фіголь

„Учительне Євангеліє“ Кирила Транквіліона Ставровецького.

(Dr. Volodymyr Figol: De Cyrilli Tranquillionis Stavroveckij
Evangeliaro).

(Summariu vide „Bohoslovia“ 1939. a.)

(Докінчення)

IV. Вплив гезихазму.

Великий моральний занепад серед тодішньої суспільности переносить увагу Ставровецького в сферу духа й містики, далеко від життєвих турбот, до т. зв. гезихазму. Цей візантійсько-болгарський містичний рух почався серед нас далеко ще перед XV. ст. і найшов свій, може найсильніший вислів у Івана Вишенського, найповажнішого письменника, полеміста тієї доби.¹⁾ Ставровецький якраз являється прихильником цього духового напрямку, як один з передових його представників з першої половини XVIII. ст.

Гезихазм, чи радше т. зв. пізніше паламітизм, так глибоко вплинув на Ставровецького, що став основною прикметою його релігійного й богословського світогляду. В цій ділянці кидає нам на Уч. Єв-є багато світла його другий твір „Зерцало богословів“. Тому мусимо тут брати під увагу водночас ці обидві його праці.

Гезихазм це наука про містичну контемплацию або щасливий стан душі праведної людини, злученої з Богом і вільної від

¹⁾ М. Грушевський. Історія української літератури. Держ. В-во України 1927. т. V, стр. 18—25.

пристрастей.²⁾ Ця містична контемпляція дає людині вище пізнання Бога, подібне до пізнання Бога, що його мають святі в небі.³⁾ Про це говорить Ставроцький так: Бога можна бачити „в субтельномъ и тонкомъ разумѣ оумнаго зрѣнія, въ пресвѣтлон и боговидной богословіи”, або на іншому місці: „богословіа жє єсть зрѣніє невещественныхъ и премирныхъ существъ безплотныхъ”. Отже ця чиста, боговидна й пресвітла богословія, що відповідає повищій „містичній контемпляції” — це джерело й скарб небесної премудрости, щось як дзеркало, в якому ще за життя можемо оглядати небо.⁴⁾

Чи можливо є людині дійти до такого пізнання? На це дає гезихазм таку відповідь: Бог пробуває в душі праведного у виді невимовного світла, що просвічує розум праведника, й робить його здатним оглядати Божі таємниці.⁵⁾

Основи до своєї містичної богословії черпав Ставроцький з творів Псевдо-Діонісія Ареопігита, батька східньої містики.

Ставроцький, якщо й говорить про світло в душі праведного, поясняє, що треба розрізнити подвійне світло. Перше — це розумове. Повнотою такого світла, і то „пресуцтвенного”, є у першій мірі сама Пресв. Тройця.⁶⁾ В залежності до неї — умовим світлом називаємо ще й янголів, а врешті й душі праведних. Інші роди світла, знані зо св. Письма, це об'яв Божого ділання, як ось вогненний стовп, горючий кущ таворське світло, тощо. Також тайна хрещення зветься тайною просвічення, бо через неї сходить до душі Боже світло. Це світло походить від Бога, тим і зветься воно богоначальним або світлом царства непостижимого.⁷⁾

Дальшої природи цього світла й спорів, що на цю тему велися в попередніх століттях між візантійськими богословами (паламітами), Ставроцький не заторкує.⁸⁾

Ділання цього світла в душі праведника є на думку автора подвійне: чуттєве й розумне. Воно ділає на розум і дає йому спромогу розуміти Божі тайни, з другої ж сторони впливає на

²⁾ о. Др. А. Ішак, Догматика незєдиненого Сходу. Львів 1936, т. I, стор. 138.

³⁾ К. Кrumbacher, op. cit., p. 158.

⁴⁾ „Зерцало”, Унів 1692, л. 2., л. 4 і об., 66 об., л. 193/1, 171 об/1, 28/1.

⁵⁾ А. Ішак, op. cit., 139.

⁶⁾ М. S. G., т. II., col. 355.

⁷⁾ Уч. Євг-є. Рахманів, л. 102 об. і 103/II, 152/II, 145 об/II.

⁸⁾ К. Krumbacher, op. cit., p. 103—108.

почування, наповнюючи людину невимовним щастям.⁹⁾ Кожному треба старатися добути якусь дозу цього світла. Та все ж душі праведних, наче зорі на небі, різняться між собою щодо кількості цього світла. Тим то у Ставровецького стрічаємо порівняння: Божі угодники — це зірки розумного неба.¹⁰⁾ Світло, яке мають тут на землі у своїй душі праведники, закрите перед людським оком, виступить у своїй силі і сяєві на другому світі, а в день останнього суду воно уділиться й тілові. Так отже праведник уже за життя носить у собі зародок щасливої вічності. Аналогічно й з душ грішників виступить наверх темрява й мука, бо вже тут на землі блукають вони як кертиці в темряві, а їхнє сумління не дає їм спокою. Тому пекельний вогонь і п'ятьма будуть негасаемі й вічні, бо походять з людських душ.¹¹⁾

Світло в душі праведника є дуже субтельне, бо Бог являється „в тихости тонкого и світовидного духа”.¹²⁾

Щоб можна було приступити до Бога, треба очиститись, як колись очищувались жиди, заки наблизились до Бога на горі Синай. Отже очищення, чи краще приготування, вимагає чистого серця, вільного від усяких тяжких гріхів, що їх найкраще змити сльозами покаяння. Грішник не стерпить Божого світла, так як хворий на очі не може глядіти на соняшне світло, бо ж воно його разить.¹³⁾ Тому треба виповнювати всі християнські обов'язки, заховуючи передусім піст, бо людська слабкість якраз у тому виступила дуже різко в раю. Усі ласуни падали швидко в гріх (Ісав, жителі Содоми, тощо).¹⁴⁾ Дальше треба тишини і спокою ума, щоб тим легше відірватись на уединення від турбот цього світу. Серед тиші легше зануздати свій язик і зосередитись до молитви.¹⁵⁾ Врешті слід заправляти себе до постійної молитви й роздумування, щоби раз-у-раз насичувати своє око небесними видіннями. У тому треба себе так довго заправляти, докіль Бог не осяде на розумі нашого ума, наче на херувимській колесниці, чи там престолі. Хто набув таку при-

⁹⁾ Уч. Євг-є л. 127/І. Први: М. S. G., т. II., стр. 107 л. 65 об.

¹⁰⁾ Уч. Євг-є л. 314/І.

¹¹⁾ Т. с. л. 147/II, 101/II, 114 об/І.

¹²⁾ „Зерцало” л. 3.

¹³⁾ Уч. Євг-є л. 192—193/І.

¹⁴⁾ Т. с. л. 62/II, 110/II.

¹⁵⁾ Т. с. л. 362/І, 295/І.

кмету, дар постійної пам'яті на Бога, той набув найвищу чеченоту, й йому прислугує титул богослова. Він займе в небі місце між херувимами задля своєї подібности до їхньої служби.¹⁶⁾ Богослови-містики зже тут на землі провадять життя, подібне до янгольського. Смерть для них це справді тільки сон.¹⁷⁾ Вони водно спрямовують свою думку вгору, бо Христос каже мудрувати „горная”, а не на земні речі, бо в горі є світло й вогонь, а на землі студінь і темрява. Вони отже відкидають всяке земне мудрування, за яким пішли еретики й натворили різних ересей і вір не по Божому закону, але по вподобі свого серця.¹⁸⁾ Богослови-містики мають у собі сильно розвинуену любов Бога. Та любов має подібні прикмети, що світло. Вона гріє і просвічує, дає душі тепло й вдоволення. Та любов така сильна, що її ніякі муки й смерть не потраплять відлучити від Бога.¹⁹⁾

Подібні основи, як дійти до містичної контемплациї, і в чому вона полягає, розвиває Псевдо-Діонісій Ареопагіт у своїй „Таїнственній (містичній) Богословії”.²⁰⁾

Ставровецький свідомий, що до такого вироблення душі доходить людина з великим трудом. Тим то він це раз-у-раз підчеркає, щоб охочі витривало заправлялись в молитві, умертвленні, покайні та праці. Для аналогії наводить він кілька образів із св. Письма: Мойсея, що з гори Небо побачив обітвану землю; апостолів, що на горі Тавор були свідками Переображення Христа, а на горі Оливній свідками Господнього Вознесення і розмовляли з янголами; Закхея, що з дерева, з якого хотів побачити Христа, став глядіти на світ іншими очима, й основно змінив своє життя.

У зв'язку з тими образами говорить Ставровецький про святу й високу гору „богомысленія, богословіи и боговидѣнія”.²¹⁾ Вище положення гори повинно нам пригадувати на обов'язок підноситись вище понад турботи цього світу й нашого оточення. Сам хід людини під гору, що вимагає багато

¹⁶⁾ Т. с. л. 22 об/II, 172—73/I, 33/І; „Зерцало” л. 65 об.

¹⁷⁾ Уч. Євг-є л. 64/I.

¹⁸⁾ „Зерцало” л. 76 і об.

¹⁹⁾ Уч. Євг-є л. 245—46/I, 301 об/II.

²⁰⁾ M. S. G., т. II, р. 97—107.

²¹⁾ Уч. Євг-є л. 150/II.

сильної волі й зусилля, є образом постійної і повної відречення праці всіх тих, що бажають стати богословами-містичками. Широкий вид, який має подорожний з гори, чито дивні тайни, яких зазнали апостоли, це ті гарні, олові містичної контемпляції, що їх дає нам вид на небо, оцю нашу обіцяну землю, що наповняє нашу душу таворським світлом і робить нас гідними розмов з янголами, або бодай приводить нас до думки основно змінити наше життя.²²⁾

Приклад про таворське світло є тут клясичний. Про нього чимало говорять гезихасти.²³⁾

На висоту такої святости взнеслася з-поміж людей перед усім Богородиця, що була зіркою Св. Духа. Вона в час свого перебування в єрусалимському храмі перебувала на розмовах з янголами, і з їхніх рук приймала „лицу боговидѣнія“. Таку характеристику Прч. Діви подає автор за Никифором Каллістом.²⁴⁾

У так високій містичній святості стояв теж апостол Іван Богослов, що наче ширяк-орел вносився своїм умом на оглядання найбільших таїн. Глибина його „богодвижної богословії“ найбільше замітна в прологу до його Євангелія, де він говорить про відвічне родження Сина від Отця.²⁵⁾

Теж усі пророки й апостоли говорили „по разуму боговидної богословії“. Їхні писання, Богом натхненні, й їхні уми, піднесені до неба, це наче вікна в непроглядній стіні гріха, що заслонює нам вид на небесне царство. Через них впадає світло Божої премудрости до нас, і дає ясність нашому умові й насолоду для наших душ. Отже через них наблизився до нас Бог, а в особі Христа обручився Бог з сїонською донькою, Церквою.²⁶⁾ Церковно-слов'янське слово „Церква“ походить від циркля, а каже про неї стільки, що вона є окружена Божою ласкою, його горячою любов'ю і світлом тригіпостасного божества.²⁷⁾

²²⁾ Т. с. л. 27—30/І.

²³⁾ А. І. Ішак, *op. cit.*, т. І, стр. 139. К. Krumbacher, *op. cit.*, стр. 103—108.

²⁴⁾ Уч. Євг-є л. 57/ІІ.

²⁵⁾ Т. с. л. 125 і об./І.

²⁶⁾ Т. с. 74—75/І, првн. „Зерцало“ л. 64 і 65.

²⁷⁾ Т. с. л. 159—160/ІІ.

Горами богословії були теж Отці Церкви, що піднесли високо понад турботи цього світу й в своїх письмах дали доказ на цей широкий виднокрут, який бачили з тієї гори.²⁸⁾

Розмову з Богом найкраще вести на самоті. Але хто має проповідничий чи душпастирський уряд, мусить іти до людей. Для нього самота є корисна, але тільки на якийсь переходовий час, бо засадничо він мусить стикатись з людьми. Якщо він хоче передати людям дещо з цієї містичної богословії, тоді має дуже важку трудність до поборення. Людський ум може найкраще зрозуміти Божі таїнства через безпосереднє оглядання і переживання їх, а ніколи через третю особу, якогось посередника. Тому проповідник мусить іти посередньою дорогою між двома крайностями: не може говорити занадто просто, бо тоді таїнство тратить на своїй глибині, не може він також говорити якимсь надлюдським способом, бо стане тоді для слухачів незрозумілий.²⁹⁾

Вага Божого слова є для вірних величезна. Воно наче вогонь просвічує розум і закріплює волю. Воно розпалює нашу душу в Божій любові до того ступня, що коли та любов є в душі відповідно сильна, тоді це Боже слово нищить у душі всякий гріх і наче роз'ярене залізо перемінює на вогонь усе, що до нього приложиться.³⁰⁾

Тому вірні повинні з великою увагою вислухувати Божої науки, не зівати, не переступати з ноги на ногу, не підпирати собою стін, умом та очима не літати кудинебудь. Подібні уваги під адресою слухачів стрічаємо не раз в тодішньому провідництві.³¹⁾

Ставровецький, поборюючи протестантизм, може й попав у деяку пересаду, якщо палкого проповідника поставив нарівні з мучениками за віру.³²⁾

Коли мова про те, щоб проповідь спонукала вірних до містичної контемплії, тоді мусять вони зо своєї сторони дати багато більше понад саму увагу. Вони не сміють у словах проповідника вбачати самі тільки тілесні вислови, навпаки, вони духовим розумінням мусять розсуджувати духові речі й на ро-

²⁸⁾ Т. с. л. 74/1.

²⁹⁾ Т. с. л. об/1, л. 193/1; првн. „Зерцало“ л. 4 і об.

³⁰⁾ Уч. Євг-е л. 303 об./1.

³¹⁾ Т. с. л. 45/1, 314/1, првн. К. Kolbuszewski, op. cit., стр. 23.

³²⁾ Уч. Євг-е л. 291/1.

зумові справи відповідати розумовими. Щойно тоді побачать у світлі боговидної богословії Божі тайства, якщо зором своєї душі слідкуватимуть за умом проповідника, наче за рукою, яка їх проведе в глибини богопізнання. Отже роля проповідника зводиться тільки до ролі провідника, властиву ж працю мусить виконати таки сама душа слухача, якій приходиться спершу важко братись за таке духове роздумування, але під подувом ласки Св. Духа уступають ті всі труднощі. Тоді наш ум стає легший за перо й наче птах несеться на крилах Божої ласки в піднебні простори.³³⁾

Все таки Ставровецький бере під увагу питання, як практично вивчитись цього богомислення. Такій практичній науці присвячує він одну проповідь. Вірний повинен згадати 3 букви, з яких одна писана чорнилом, друга червонилем, третя золотом. Їх треба, як день, так ніч навчатись. Є вони наче три ступні, по яких можна вийти наверх богомислення. Нагадують вони собою три дороги містичного життя душі, що їх розвинув Діонісій Ареопагіт: дорогу очищення, просвічення й об'єднання.³⁴⁾ Перша буква є чорновидна. В цій стадії душа розважує, що її страшиного жде: терпіння, суєта цього світу, смерть, суд, пекло, вічні муки. Поважна застанова над цими речами приводить її до бажання забезпечити собі щасливе вічне життя. Якщо в людині прокинеться така охота до вічної щасливості, тоді вона може приступити до другого ступня, до червоновидної букви. Вона людині розкаже про Христові терпіння і Його кров, проляту за людину, про мучеників, що пішли слідом Христа, про інших Христових визнавців, що чимало натерпілися, щоб стати в гурті Христових учнів. Ця буква розпалить в душі вогонь любови та охоту й собі наслідувати ці світлі приклади й терпіти за правду й Христа. Третя буква, золота, ставить душі перед очі образ світлої радості в майбутньому, що є получена із світлим Воскресенням, нетлінним тілом, огляданням Божого обличчя, дружбою з янголами й святими, й коронованням вінцем слави в небесному царстві. Роздумування над цією буквою мусить викликати в людини сильнішу любов до Бога й скріпити її стремління, щоб цього високого свого призначення не змарнувати.³⁵⁾

³³⁾ Т. с. л. 920/І, 273 об/І, 294 об/І.

³⁴⁾ о. др. В. Лаба, Патрологія. Львів 1934, т. ІІІ, стр. 16.

³⁵⁾ Уч. Євг-е л. 172—73/І

Кожна людина потребує до доброї молитви спокою і самоти. Тому й церква, як будинок, є призначена скоріше людській немочі, чим Богові, що не потребує в'язатися місцем. Тут у церкві вірний може зосередитись і забути на життєзі турботи. Він повинен спрямувати свою думку в гору, до щасливої вічності. В храмі підчас св. Літургії людина вже є неначе у небі, бо тут янголи невидимо із священниками служать Богові.³⁶⁾

Повноту самоти може людина осягнути щойно тоді, якщо посвятиться чернечому стану. Звідсіля береться зворот Ставровецького до „монашого виховання”, що йшло в парі з ідеями гезихазму.³⁷⁾

Тому чернецтво є насвітлене в нього як школа, в якій можна набути Божого духа, щоб із світовим способом думання і гріхами не наближатись до священства. Серед загального упадку морального життя тільки виховання на уєдиненні може згідно з думкою Ставровецького стати спасенним середником, дати народові добре духовенство. З такої чернечої школи може вийти добрий проповідник, священник, єпископ. Доказом цієї правди є такі світила пустинного життя як Василій Великий, Іван Золотоустий та чимало інших.³⁸⁾

Нерозумно поступають батьки, якщо здержують своїх дітей від виявлювання охоти до совершенішого, чернечого способу життя. Приклад старозавітного Єфтая, що не вагався жертвувати Богові своєї доні — одиначки, повинен стати для них переконливим аргументом.³⁹⁾

Захоплення для чернечого стану каже авторові висказати під адресою чернецтва неодну похвалу, і схарактеризувати чернече життя в дусі гезихазму.

Чернець зветься „инок”, бо веде інше життя, чим загал людей. Друга назва „монах” — значить стільки, що уєдинений. Третя назва — „чорноризець” це стільки, що каєнник, бо він надягнув чорну, себто покутну ризу. Тому черці це люди, що добровільно розп'ялися світові й гріхові, а їх самих веде Св. Дух. Спосіб чернечого життя на молитві і пості, далекий від усяких пристрастей, нагадує нам життя янголів.⁴⁰⁾ Автор ста-

³⁶⁾ Т. с. л. 159—60/II, л. 5 об/I.

³⁷⁾ М Грушевський, *op. cit.*, т. V, стр. 5.

³⁸⁾ Уч. Євг-е л. 130/II.

³⁹⁾ Т. с. л. 164/II, 209—210/I. 60—61 об/II.

⁴⁰⁾ Т. с. л. 164 об і 165/II, 171 об/II.

вить звичайно за взір чернецтва монахів-пустельників. Улюбленою для нього постаттю це святий Іван Хреститель, або пророк Ілля, що силою молитви й посту потрапив замкнути небо перед дощем, а опісля цією самою силою відчинити його на дощ.⁴¹⁾ Багато ченців, що пішли на уєдинення і повели час в здобуванні Божого духа, доступили ще за життя слави, подібною до Іллевої. Їм служили янголи й кормили їх, а ворони приносили їм поживу.

Ченці мали так сильно вироблене богомислення, що день і ніч перебували на молитві, а через молитву душа „прилїплялася Гви, єдинь духъ съ Гдемъ бываетъ“.⁴²⁾ Такий Макарій Єгипетський продовж трьох днів безпереривно перебував в екстазі, зовсім не відчуваючи потреб та умучення тіла. Знову Марія Єгипетська уносилася в часі молитви у повітрі, а її обличчя було світле й ясне, як у янгола. Багато інших ченців ще за життя вславилось великими чудами, а дикі звірі лизали покірно їхні руки. З-поміж новіших святих вичислює Ставровецький Івана Лїствичника, построїтеля містично-аскетичної драбини, що веде душі до неба.⁴³⁾ Невиключене, що і з цього автора і його твору користав Ставровецький при завершенні свого містичного світогляду. Натомість без сумніву можемо це ствердити у відношенні до Макарія Великого, що його Ставровецький називає учителем і стовпом богомислення,⁴⁴⁾ і не раз покликуюється на його візії, що в той час були доволі поширені й трактували позагробове життя душ. Деякі уривки з тих візій, поміщені між апокрифами у збірці Ів. Франка, нагадують нам подібні мотиви у Ставровецького, як ось: опис пекла й прирівнання жару пекольного вогню до ляви з вульканів, або мотив, як янголи несуть душу праведного перед престіл Всевишнього.⁴⁵⁾ Полишаємо на боці автентичність цих візій, ми стверджуємо тільки їхню містичну закраску, як таку, що вповні відповідала Макарієві Великому, цьому світочеві пустинного життя.

⁴¹⁾ Т. с. л. 131 об.—133/II, 11 об/II, 147/II, 56/1.

⁴²⁾ Т. с. л. 147/II.

⁴³⁾ Т. с. л. 11 об—13 об/II, 80/II, 17—18/II, првн. о. А. Іщак, ор. сіт., ч. I, стр. 138.

⁴⁴⁾ Уч. Євг-є 12 л/II, 80 об/II.

⁴⁵⁾ Т. с. л. 102/II, 174 об/II, првн. Ів. Франко. Апокрифи, т. IV, стр. VII, 248.

Вкінці находимо у Ставровецького сліди деяких практик, що їх уживали гезихасти.⁴⁶⁾

Про Макарія Великого говорить, що він зачинився в своїх грудях тілом, умом взнісся до неба. Це нагадує прийняту серед гезихастів практику, вдвлятися в одне місце свого тіла, й так переходити щойно в екстазу. Дальше поручає Ставровецький інший спосіб, щоб себе побудити до взнеслішої молитви: підносити руки в небо, а з ними й ум, і то бодай 7 разів у день. Теж згадує він про потребу кластись ниць та частіше простягатися на землі.⁴⁷⁾

Вже попередньо ствердили ми чималий вплив Псевдо-Діонісія Ареопагіта на виклад містичної богословії у Ставровецького. Одначе ця залежність від згаданого автора сягає куди глибше. На Ставровецького мала сильний вплив взагалі ціла творчість Псевдо-Діонісія.

Так ось згідно із другим твором Діонісія „Про Божі імена” Ставровецький ставить чисте, духове, отрясене з усяких змислових і фантастичних придатків поняття про Бога. Бог є без імен і поза іменами, тільки люди через свій обмежений ум мусять йому надавати імена. Коли отже Богові приписуємо імена, то не в тому самому змислі, що сотворінням, але у вищому розумінні, т. зн. очищеному з усяких недосконалостей й антропоморфізмів. Отже від поняття Бога треба конечно усунути всяке тілесне розумування, а примінити виключно високе, умове. В тому розумінні Бог є остільки добротою, життям, существом, оскільки ці поняття включають у собі повноту доброти, життя, существа, без домішки якоїсь недосконалости.⁴⁸⁾ Все це нагадує нам живо розвинену схоластиками науку про Божі імена, та як їх до Бога примінювати через т. зв. „*via negativa, affirmativa, eminentiae*”.

Висновок з попереднього такий: Бог є трансцендентальний. Ставровецький називає це таким терміном: Бог це „существо пресущественное, бытность над всѣ бытности”. Тому ми не в силі Бога поняти, ні вповісти. Хоча в часі екстази наближаємось до нього, ми не є в стані його зглибити, бо й ян-

⁴⁶⁾ О. Ішак, *op. cit.*, т. I, стр. 140.

⁴⁷⁾ Уч. Євг-е л. 12/II, 294 об/1, 245—46/1.

⁴⁸⁾ Уч. Євг-е л. 195/1, првн. „Зерцало”, л. 4 об. і 5; Др. В. Лаба, *op. cit.*, т. III, 15—16. O. Stöckl, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Mainz 1883, B. I, стр. 313.

голи покривають свої обличчя крилами перед надміром сяєва Божого обличчя.⁴⁹⁾

До Бога наближаємось вправді спершу через демонстративну богословію, що займається тільки розумовим розгляданням Божого об'явлення. Вона одначе підготовляє нас до містичної богословії, що є вищим розумінням Бога, ненабутим працею ума, але даним, влитим за ласкою і діянням Св. Духа. Демонстративну богословію для вірних заступає проповідь — цебто Боже слово, яке вони приймають і слухають з уст проповідника. Коли душа уважно слідкує за проповідником, нагрівається і захоплюється Божою правдою і під діянням Божої ласки промовує собі шлях до містичної богословії.⁵⁰⁾

Від Псевдо-Діонісія запозичив Ставровецький теж головні основи до цілої своєї науки про світ, янголів, цебто небесну ерархію.

Трансцендентальний Бог, що сам у собі був вистарчаючий, забажав, щоб Його доброту пізнали й другі, а тим самим, щоб вона уділилася назовні.⁵¹⁾ Тому словами: „Хай буде світло” створив умне світло янголів. Число янголів переходить своєю кількістю трави на землі й численність цілого людського роду.⁵²⁾

Хоч поділ янголів на дев'ять хорів є старший за поділ у Діонісія Ареопагіта, то без сумніву ще далше йдуче розрізнення серед них трьох кляс і містичне їх пояснення зраджують вплив таки самого Діонісія. Найвища кляса янголів це Серафими, Херувими й Престоли. Їхнє завдання це виключно служба Богові. Друга кляса — це Господьства, Власти й Сили, що є небесними воротарями. Третя група це Начала, Янголи й Арханголи, що опікуються людьми й стихіями світу, вправляючи світ у рух. Три кляси янголів з 9 хорами находять своє літургічне примінення в каноні наших Богослужб, що є зложений з 9 пісень, поділених на 3 частини.⁵³⁾ Згідно з Діонісієм Бог є осередком усіх сфер, які повстають через різні роди і гатунки-

⁴⁹⁾ Уч. Євг-є л. 48 об/II; „Зерцало” л. 3. об. і 6. Перло многоцѣнное л. 11. Првн. о. В. Лаба, оп. cit., т. III, 15—16.

⁵⁰⁾ Уч. Євг-є л. 120/I, 273 об/I. првн. о. В. Лаба, оп. cit., т. III, стр. 16.

⁵¹⁾ Уч. Євг-є л. 47/II, првн. M. S. G., т. II, col. 352, првн. A. Stöckl, оп. cit., т. I, стр. 314.

⁵²⁾ Уч. Євг-є л. 47/II, првн. J. Schwanе, Dogmengeschichte. Freiburg і В. 1895, В. II, стр. 231—237.

⁵³⁾ Уч. Євг-є л. 51 об/II, 169—170 об/I, „Зерцало”, л. 20—27 об.; првн. о. Лаба, оп. cit., т. III, стр. 15.

відміни сотворінь. Ближче Бога стоять ества більш звершені, а дальше ества — менше звершені. Подібно й Ставровецький говорить про „девятиры окружены пресвѣтлыи небеса”, у яких осередку є Бог. Отже сам перебуває на десятому небі в неприступному світлі. Цих 9 небес це натяк на 9 янгольських хорів, що наче якісь сфери оточують Бога.⁵⁴⁾

Наука Ставровецького про світ янголів зраджує впливи ще й інших богословів. Автор приймає за Дамаскином, що добрі янголи є утверджені у доброму силою Св. Духа, хоч із своєї природи могли б упасти. Дальше наводить таку думку того ж богослова: місцем янголи є описані так, що коли янгол є на небі, нема його на землі. Тільки саме божество є необняте, й тому не потребує переходити з місця на місце.⁵⁵⁾ Це промовляло б за тим, що Ставровецький користувався творами Діонісія, що були поширені різними коментаріями й доповнені іншими богословами. Це тим більш правдоподібно, що коментарів до Псевдо-Діонісія було дуже багато.⁵⁶⁾ Вони повставали в зв'язку з великими симпатіями, якими тішився той автор серед гезихастів.

Крім основних творів Діонісія Ареопагіта цитує Ставровецький ще й його листи (до Доротія, Демофіла).

З них бере він для себе аргумент, що чернече життя існувало вже в апостольських часах. Дальше вважає він Діонісія за очевидця Успення Богородиці й за апостольського отця.⁵⁷⁾ Всі ті виводи в обличчі новішої науки не видержують критики. Це тепер загально прийняте, що за Діонісієм скрився автор, що сам жив десь аж в VI. або VII. ст.⁵⁸⁾

Особа Діонісія Ареопагіта виступає у Ставровецького забарвлена ще й апокрифічними елементами. Ставровецький називає його астрономом, що ще поганином був сильно здивований несподіваним затьмаренням сонця в часі уродин Христа.⁵⁹⁾

Твори Діонісія Ареопагіта є багатим джерелом до літургії, бо вони надають церковним церемоніям символічно-

⁵⁴⁾ Уч. Євг-е л. 125/I, 30 об/II, „Зерцало” л. 94; првн. о. В. Лаба, *op. cit.*, т. III, стр. 15.

⁵⁵⁾ Уч. Євг-е л. 47 об—48 об/II; првн. Schwane, *op. cit.*, В. II, стр. 82—83 і 236—39.

⁵⁶⁾ К. Кrumbacher, *op. cit.*, стр. 125, 137.

⁵⁷⁾ Уч. Євг-е л. 165—166/II, 153/II.

⁵⁸⁾ о. В. Лаба, *op. cit.*, т. III, стр. 13.

⁵⁹⁾ Уч. Євг-е л. 110 об і 111/I.

містичне пояснення.⁶⁰⁾ Цей символічно-культовий напрямок стрічаємо й у Ставровецького передусім у його літургічних проповідях. Одначе найбільшої подібності до Діонісія Ареопагіта проявляє виклад обрядів тайни хрещення. І так говориться тут про подвійне очищення: видима вода очищує видиме тіло, невидимий Св. Дух — невидиму душу. Потрійне занурення означає триденний побут Христа в гробі, біла одежа-крижмо — нагадує чисте, безгрішне життя в стані Божої ласки.⁶¹⁾

Через Псевдо-Діонісія передістались до Ставровецького первні платонові філософії: наука про небесні сфери, тріхотомія (душа є тричастинна, включає у собі слово, дух і ум) тощо.⁶²⁾

Містичний напрямок викладу міг був передістатись до Ставровецького ще й через Учительне Євг-е патр. Філотея-Каліста, на яке теж покликується Ставровецький. Обидва ці патріярхи були визначні приклонники паламітизму.⁶³⁾ Тому їхні імена є свого роду вказівкою, якого напряму могло бути їхнє Уч. Євг-е. Дальше багато перекладів, між іншим і творів Псевдо-Діонісія Ареопагіта і Уч. Євг-я Каліста, було довершено на Атосі, осідку гезихазму. Тим то у гезихастичній закрасці мусіли ті переклади дійти і до Ставровецького.⁶⁴⁾

V. Прихильність до Унії.

Ставровецький перейшов на Унію к. 1626 р., обіймаючи гідність чернигівського архімандрита. На цей його крок вплинуло неприхильне прийняття його творів, передусім Учительного Євангелія, православною єрархією й осудження їх, як противних православної вірі. Ставровецького отже запідозрівали в нарушенні православ'я латинською ученістю.⁶⁵⁾

У цьому розділі постараємось на основі власних думок автора видати осуд в його справі.

⁶⁰⁾ о. В. Лаба, *op. cit.*, т. III, стр. 17; К. Кrumbacher, *op. cit.*, стр. 62, 141—42.

⁶¹⁾ Уч. Євг-е л. 102 об.—103, об/II; *првн. M. S. G.*, т. II, col. 168, 173, 176.

⁶²⁾ Уч. Євг-е л. 126 об/II, 125 об/I; *првн. К. Кrumbacher, Geschichte der Byzantinischen Litteratur, S. 63.*

⁶³⁾ о. А. Ішак, *op. cit.*, ч. I, стр. 140, 144.

⁶⁴⁾ М. Грушевський, *op. cit.*, т. V, стр. 22.

⁶⁵⁾ К. Харламповичъ, *Западно-русскія православныя школы*, стр. 215—368; С. Голубевъ, *op. cit.*, Приложенія, т. I, стр. 232.

У Ставровецького не подибуємо взагалі гострих виступів проти „паліжників”, під адресою еретиків натомість уживає він нераз дуже досадних висловів. Якщо й згадує іноді виразно про латинян (римлян), то ставить їх наодно з православною Церквою, і цю спільну віру протиставить науці еретиків, напр. щодо почитання хреста.⁶⁶⁾ Коли знову на іншому місці пояснює алегоричне розуміння Вавилону й Сіону в Апокаліпсі, то зазначає, що тим Вавилоном називали колись Рим, але зараз додає, що там вже не панує „сатан”, але Христос, і віра його апостолів Петра й Павла сіяє як сонце на весь світ.⁶⁷⁾ Подібну думку піддає його пояснення соборності Церкви. Цебто, що вона об'єднує багато народів. Із нав'язання до змісту подальше висловлених думок виходить, що Ставровецький із Христової Церкви не виключає і латинян. На іншому ж місці каже, що еретики вбивають у західних країнах багато праведних людей, під якими без сумніву розуміє католиків.⁶⁸⁾ Коли ж нераз заступає відмінний від католицької Церкви погляд, як ось при приматі, то обмежується до дуже оглядного вислову, що, мовляв, не є слушною думкою тих, які на свій лад пояснюють дане місце, або коли б хто підніс такий сумнів, то його слід так а так розв'язати.⁶⁹⁾ Дуже цікава є під цим оглядом спроба погодити дві практики, східну й західну, щодо приходу царів. Східна Церква святкує цей прихід у перший день Різдва, західна в 14 день по Різдві, на т. зв. „Трьох Королів”. Ставровецький каже, що ті дві практики не противорічать собі, бо не знати, коли саме появилася звізда, чи в хвилину самих народин Христа, чи дещо раніше. Західна Церква йде за першою думкою і призначає 14 днів на дорогу царям, Східна вибирає другу можливість, що царі прийшли в сам день народин Ісуса Христа.⁷⁰⁾

На основі досі сказаного завважуємо, що Ставровецький обмежується радше до позитивного викладу, чим до долеміки. Це його поступовання на тлі сучасної йому розсвареної епохи й загально поширеного серед православних погляду, що латинники це еретики,⁷¹⁾ зраджує деяку його орієнтацію на Унію.

⁶⁶⁾ Уч. Євг-е, Рахманів л. 36/II.

⁶⁷⁾ „Зерцало” л. 50 об.

⁶⁸⁾ Т. с. л. 78; гл. Уч. Євг-е л. 127/II.

⁶⁹⁾ Уч. Євг-е л. 134 об/II; 136 об/II.

⁷⁰⁾ Т. с. л. 78/II.

⁷¹⁾ D. J u g i e, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, Parisiis 1930, т. IV, стр. 300.

Одначе це не перешкоджує Ставровецькому висловлювати рівночасно свої симпатії в сторону Візантії.

І так по його словам сам архангол Михаїл помагав цісареві Константинові закладати й оснóвувати мури під город Візантію, другий Рим.⁷²⁾ Автор у дальшому легко зазначає вищість Східної Церкви над Західною, кажучи, що перша недаром зове себе Сіонською донькою, бо своїми початками сягає ще пророчих часів, і є неначе дальшим тягом, продовженням Сіону в Єрусалимі.⁷³⁾ Вкінці сама обставина потвердження його твору, себто Уч. Євг-я, 4-ма патріярхами Сходу свідчить, що він старався своїй праці надати найбільшої поваги, можливої у Східній Церкві.⁷⁴⁾

У дальшу чергу Ставровецький являється приклонником Непорочного Зачаття Богородиці.⁷⁵⁾ Правда, подібну думку нераз поділяли деякі візантійські та українські богослови, все ж на тлі тодішньої релігійної полеміки таке ставлення справи вже було дразливе.

Щодо походження Св. Духа, то находимо у нього вислів, що піддавав би толковання нез'єдинених. З покликком на Псевдо-Діонісія Ареопагіта каже, що Син і Св. Дух це неначе дві галузки, що походять від одного пня, яким є Отець.⁷⁶⁾ В останньому своєму творі, що його уже писав уніятюм, закидав православним, що фотіянство це новий вид аріянства, що нез'єдинені тільки з упрямости й простоти навчають інакше, чим католики. З покликком на цілу східну і західну традицію, збиває закид, що якщо Св. Дух походить від Отця і Сина, то мусить мати два початки. В тій цілі складає за Григорієм Назіанзенським такий аргумент: Св. Дух раз називається синівським, а раз вітцівським, наче зрослий, а що є наче зрослий, отже є спільний. В Бозі не може бути мови про початок, бо і Син і Св. Дух є вічний.⁷⁷⁾

Що торкається толкування текстів, які говорять про примат, стрічаємо у Ставровецького всі, поширені тоді серед пра-

⁷²⁾ Т. с. л. 53 об/II.

⁷³⁾ Т. с. л. 74/I.

⁷⁴⁾ М. Jugie, *op. cit.*, т. IV, стр. 494—96.

⁷⁵⁾ Уч. Євг-я л. 55—56/II.

⁷⁶⁾ Т. с. л. 191; првн. М. S. G., т. II, col. 320.

⁷⁷⁾ „Перло многоцѣнное“, Чернигів 1646, л. 9 об—12 об.

вославних, думки.⁷⁸⁾ Текст у Матея, гл. 16, 16—20: „Ти є Петро-скала й на тобі збудую мою Церкву” — з попереднім визнанням Петра — „Ти є Син Божий”, — толкує Ставровецький в той спосіб, що це Петрове визнання Христового божества є тим непохитним каменем, на яким оснував Христос Церкву. Отже Христос хотів зазначити, що за Петровим визнанням піде багато людей, і в цей спосіб повстане Його Церква. Все ж таки першим і властивим каменем „вѣчної крѣпости” для Церкви є сам Христос. Це згідне з наукою пророків і апостолів (пор. I Кор. 3 11; Дан. 2, 34, Іс. 28, 16). На силі божества, наче на неподвижному камені, оснував Христос свою Церкву. Це potwierджує такий аргумент: Членом Церкви може стати тільки той, хто визнає Христа Божим Сином. Згідно із свідочтвом св. Письма ніхто не може прийти до такого визнання, як тільки за допомогою Св. Духа, отже не власними людськими силами, тільки при Божій допомозі. Тому ясний висновок, що на силі божества побудував Христос свою Церкву.⁷⁹⁾ Про Христа, як властивий камінь і основу Церкви, дещо подібно говорить Мелетій Пігас.⁸⁰⁾

Одначе вище наведене толкування не треба брати в ексклюзивному розумінні, значить, що крім Христа вже не можна нікого іншого назвати фундаментом Церкви. Саме текст з Апокаліпси (гл. 21, 14) піддає іншу думку. Тут говориться, що небесний Єрусалим — Церква — є побудований на 12 основах, під якими слід розуміти 12 апостолів. Звідсіля ясно, що Церква не є побудована на одній основі, хоч як це деякі говорять у відношенні до св. Петра, хоч Петро є „первое основаніє”. Отже сам один Петро не є фундаментом Церкви, тільки у злуці з іншими апостолами. Цей останній вислів говорить наглядно, що у відношенні до особи Петра не признавав йому Ставровецький нічого більше над т. зв. почесний примат (*primatus honoris*).⁸¹⁾

Дальший текст з Мт., гл. 16, допускає можливість ще такого закиду, що тільки сам Петро дістав ключі небесного цар-

⁷⁸⁾ М. Jugie, *op. cit.*, т. IV, стр. 348—353.

⁷⁹⁾ Уч. Євг-е л. 134 і об./II; 38/II.

⁸⁰⁾ М. Jugie, *op. cit.*, т. IV, стр. 353.

⁸¹⁾ Уч. Євг-е л. 134 об; „Зерцало” л. 85; порвн. М. Jugie, *op. cit.*, т. IV, стр. 348, 351—52.

ства. Тут слід відповісти, що в особі Петра обіцяв Христос ще іншим апостолам, і це опісля довершив по своєму воскресенню (Мт. 18, 18 і Йо. 20, 23). Тут знову зауважуємо деяку схожість з думками у Мелетія Пігаса.⁸²⁾

Все ж таки автор в одному місці вживає цитату з 87. промови Івана Золотоустого, який у відношенні до особи св. Петра приписує йому, здавалося б, більше, чим сам почесний примат. Зміст цього місця такий: Петра поставив Господь пастирем цілої вселенної, поручаючи йому паству розумних овець „предстательство братії и повсюду крѣпка властителя постави”.⁸³⁾ Силу цього тексту, що має алюзії до Лк. 22, 31—32 і Йо. 21, 15—17, сильно ослаблює вище наведене толкування, як теж контекст і аплікація того самого тексту. Автор бере тут під увагу Петрову віру тільки як його приватний дар. Йі, мовляв, нічого не могло зломити, ні життєві невігоди, ні темниця, ні сама смерть. Отже він далекий від цього, щоб по кат. розумінні узнати в Петрі дар, даний йому Христом на потребу й користь Церкви. Вкінці й сам Золотоустий не є виразним свідком примату, хоч дасться толкувати у католицькому змислі.⁸⁴⁾ Тому годі на основі цього тексту посуджувати Ставровецького в непослідовности думки.

В пізнішому своєму творі Ставровецький гостро поборює Степана Зизанія Тустановського за його ідею папи-антихриста, запозичену від протестантів, і виразно заступається за приматом.⁸⁵⁾

Основою єдності православної Церкви по думці Ставровецького є 7 вселенських соборів. Єретики своєю наукою ідуть на знищення тієї єдноти. Вони нічим не різняться від давніх єретиків, яких поборювали колишні Отці.⁸⁶⁾ Цей закид має передусім своє значення в приміненні до соцініян, що були відновленою ерессю Арія, як теж у відношенні до протестантів і кальвіністів, що відкидали почитання ікон, отже тим самим нагадували іконоборців. Сюди не вчислює Ставровецький латинян. Навпаки, як про це ми вже вище згадали, їхню віру разом

⁸²⁾ Уч. Євг-е л. 136 об/II; првн. М. Jugie, op. cit., т. IV, стр. 355.

⁸³⁾ Уч. Євг-е л. 135 об/II.

⁸⁴⁾ о. В. Лаба, op. cit., II, стр. 104.

⁸⁵⁾ Ів. Франко, Апокріфи і легенди, т. IV, стр. XXII—XXIII. Гл. „Перло многоцѣнное” л. 136 об—138.

⁸⁶⁾ „Зерцало” л. 1. об.

з вірою православної Церкви протиставить він іновірцям. Дальший виклад науки про 7 вселенських соборів є видержаний в дусі православної Церкви. Церква це судно серед бурхливого моря різних еретичних хвиль, її доля подібна до Ноевого ковчегу. Як колись ковчег Ноя осів на горах Арарат, так Церква з усяких еретичних небезпек виходить побідно, осідаючи на горах, якими є 7 вселенських соборів, що родять для неї „крині і рожу”. Православ'я ґрунтується на цих 7 вселенських Соборах, це є на їхніх догмах. Вони дадуться ще прирівняти до 7 стовпів, що на них спочиває Божий храм. Що собори відкинули, відкидає теж і православна Церква, а приймає все те, що вони Св. Духом постановили (канони, заповіді, їхня наука про Божі заїнства, писані й неписані, все, що зберіглося по них в письмі й традиції).⁸⁷⁾

Богословські виводи про дальшу долю злих духів по їхньому упадку в гріх є виложені в питомому для Східної Церкви дусі. Ставровецький приймає за безсумнівне, що упалі янголи не можуть повернутись. По скиненні з неба, злі духи залишились на трьох місцях: одні залишились у повітрі, другі на землі, треті пішли до аду у вічну темряву. Остаточна кара, властивий пекольний вогонь, прийде на них щойно по страшному суді.⁸⁸⁾

Натомість наука Ставровецького про останні речі зраджує деякі симпатії в сторону Унії. Тому, що дальша судьба душ по смерті була предметом живих диспут між православними по Флорентійському Соборі, й різні богослови різно ту справу навітлювали,⁸⁹⁾ наведемо за Ставровецьким основні цю частину.

Частний суд описує Ставровецький через т. зв. митниці (телонія), що їх душа мусить переходити по смерті. Вони є подумані не в дослівному, а переносному значінні.⁹⁰⁾ По душу грішного приходять дияволи, мурина „чорнообразни”. Натомість душу праведного покривають добрі янголи крилами, затулюючи їх перед поглядом злих духів. Янголи не дають адовим псам наблизитись до душі, перепроводжують її через демонські митниці, і врешті дбають за вільний її перехід через

⁸⁷⁾ Уч. Євг-є л. 39—41/1; првн. М. Jugie, op. cit., т. IV, стр. 473.

⁸⁸⁾ Уч. Євг-є л. 47 об., 49 об/II; 226 об. — 228/1; првн. J. Schwaner, op. cit., II, 245—46.

⁸⁹⁾ М. Jugie, op. cit., IV, 36.

⁹⁰⁾ Т. с. IV, 30.

адські ворота до небесного царства. Ці митниці є розложені у повітрі й при них іде спір добрих янголів із злими. Звичайно злі янголи показують книги злих діл, добрі протиставлять їм добрі діла. У залежності від того, чия сторона візьме верх, вирішується дальша судьба душі. Сама душа не є в спроможі себе боронити, вона мусить заховуватись пасивно, бо по смерті кінчиться час заслуг і всяких оправдань.⁹¹⁾ Подібний опис суду над душею приходиться в працях Макарія Великого,⁹²⁾ які автор певно мав під рукою, бо покликуються на них. Прирівнання демонів до чорних етіопів стрічаємо в Кирила Олександрійського.⁹³⁾

В питанні, чи православна Церква допускає по смерті т. зв. третій стан душ в роді чистилища в католицькому розумінні, треба зазначити подвійну думку православних богословів. Одні признають і для праведників і для грішників винагороду зараз по смерті, і таким чином наближаються до способу католицького толкування. Другі відсувають вимір повної нагороди щойно на час по страшному суді так, що праведники мають зараз по смерті за нагороду тільки свого роду земний рай, а не повноту щастя, бо ще оглядають ще Бога. Подібно і грішники знаходяться до страшного суду в аді, вичікуючи засуду на пекольні муки. Ця остання думка була переважаюча і одиноко міродайна в час полеміки.⁹⁴⁾

До цієї справи підходить Ставровецький із своїм власним поглядом. Він займає посереднє становище між цими двома поглядами. Для праведників признає він безпосередню нагороду, одначе ще не вповні звершену. Це станеться щойно по воскресінні тіла, все ж таки вже в своїй першій стадії включає оця нагорода оглядання Бога. Для грішників кара є відложена на час по страшному суді. До тієї хвилини вони перебувають в аді, де не мають спокою совісті. Справжня кара наступає щойно в пеклі. Цю свою думку розвиває він ширше в такий спосіб: люті янголи беруть душу грішника й несуть її до вічної темряви в місця аду, „адову темницю“, де вона сидить сумна аж до судного дня, без усяких радощів, вичікуючи більших

⁹¹⁾ Уч. Євг-є л. 51/II, 173—174 об/II.

⁹²⁾ M. Jugie, op. cit., IV, 17.

⁹³⁾ Т. с. IV, 24.

⁹⁴⁾ J. Schwane, op. cit., III, 467; M. Jugie, op. cit., IV, 42—84.

і ще тяжчих пекельних мук, хоч вже в аді не дають їй спокою різні мерзькі диявольські з'яви.⁹⁵⁾

Душу праведника несуть добрі янголи перед престіл Всевишнього, де Бог її благословить і каже віднести між радісні лики праведних. Усі стрічні янголи й душі праведних складають на ній свій поцілунок.⁹⁶⁾ Тут в „небесному жилищі” очікує вона суду цілого людського роду й воскресіння свого тіла, але вже чується щаслива й оглядає Бога.⁹⁷⁾

Чому Ставровецький поступає в двох подібних випадках здавалося б, неконсеквентно й вибирає посередню дорогу між двома поглядами богословів, пояснює нам щойно його „Зерцало богословія”, де він збиває закиди противників і дає свої аргументи:

Кажуть противники: якщо праведні є в небі, то вже не треба воскресіння тіл і останнього суду, або наводять такий аргумент з бісів, що коли бісів нема в пеклі, то тим самим нема ще й святих в небі.

Останній аргумент відвертає Ставровецький проти самих противників. Що біси ще не є в пеклі, це ознака тільки великої Божої доброти. Чи ж та сама Божа доброта, яка знаходить ще якусь полегшу для грішників і упавших, не мала б мати якихсь особливих проявів зичливості для праведних і тим самим мала б їм відмовити оглядання Божого обличчя і його світлих янголів у небі. Ясно отже, що коли б праведники сейчас по смерті не оглядали Божого обличчя, були б в гіршому положенні, як грішники.

Але скажуть противники: Вистарчить у праведників радість земного раю без оглядання Бога. Ставровецький запитує, що під цим раєм розуміти, чи туземні розкоші? Чей же саму душу без тіла, по її відході з землі, можуть вдоволити тільки душевні, невидимі розкоші, цебто небесний рай, получений з огляданням Бога:

Другий закид, що як праведні є в небі, то не треба воскресіння тіл і останнього суду, розв'язує в цей спосіб: Воскресіння тіл і страшний суд є потрібні тільки до повноти щастя святих, яке називає він коронацією. Цим робом візьме тіло участь у прославленому житті й щастю неба.

⁹⁵⁾ Уч. Євг-є л. 121 об/І, 174/ІІ.

⁹⁶⁾ Ів. Франко, Апокріфи і легенди, IV, 213—215.

⁹⁷⁾ Уч. Євг-є л. 174 об/ІІ.

Вкінці переходить Ставровецький до позитивного аргументу. Що святі є в небі, це віра Церкви від її початків. На їхню честь зложили богослови похвальні пісні, як це напр. говориться про мучеників: „О прехвальнии мученици, васъ нѣ земля потаила естъ, но небо пріять вас, крови свои дасте и небеса наслѣдовасте“. Небо є для них безпосереднім місцем спочинку й радости по життєвих трудах і невигодах.⁹⁸⁾

Дальшу долю душ змальовує автор ось як: При загальному воскресінню тіл всі будуть одної міри й росту, в яким був сотворений Адам, і в якому воскрес Христос — другий Адам. При цьому покликується він на традицію і вислови багатьох Святих.⁹⁹⁾ Тіла праведних будуть світлі, повні гарного запаху, грішних повні смороду, гидоти. Сама душа, залежно від свого стану, світлого або темного, в якому буде знаходитись, уділить свої прикмети тілові. Ставровецький вичисляє 12 прикмет прославленого тіла: 1. несмертельное, 2. здоровое, 3. легкое, 4. скороходное, 5. незепсованое, 6. тонкое, 7. нестарѣющеся, 8. благовонное, 9. ясно цвѣтущее, 10. любезное, 11. покарму зепсованого нетребующее, 12. свободное.¹⁰⁰⁾ Оце питання в час розвою схоластики в Києві в XVII і XVIII. ст. було дуже актуальне й широко трактоване. Воно вказувало б, що й Ставровецький був під чималим впливом схоластики.¹⁰¹⁾

Коли врешті мова про те, що є саме ад, то під цим оглядом, як зазначає Ставровецький, є багато різних думок. Згідно з Золотоустим є це місце „преисподное, мрачное, темное,“ в якому є замкнені дияволи й душі грішних до другого приходу Христа. Діонисій Ареопажит називає адом місце, що ділить між Богом і грішними. Григорій Назіянзенський знову розуміє під адом власть диявола й вічну мучительну силу, а мідяні ворота ада це сила бісів. Гріх передає людину дияволу, диявол смерті, це є вічному відлученні від Бога, смерть адові, ад гієнні, а ця остання вічної муці.¹⁰²⁾

У висновку можемо зауважити, що оборона безпосередньої нагороди для праведників могла бути теж одною з точок, що кидали підозріння на Ставровецького, як прихильника Унії.

⁹⁸⁾ „Зерцало“ т. 61—63, 81 об—82.

⁹⁹⁾ Уч. Євг-є л. 175 об/II; првн. М. Jugie, op. cit., IV, 184.

¹⁰⁰⁾ Уч. Євг-є л. 30/1; „Зерцало“ л. 97.

¹⁰¹⁾ М. Jugie, op. cit., IV, 184—189; првн. о. А. Ішак, op. cit., I, 204—205.

¹⁰²⁾ Уч. Євг-є л. 122/1.

Оце психічне роздвоєння в душі Ставровецького є настільки помітне, що вже перший його рецензент, Йов Княгинецький, в рецензії на його „Зерцало Богословія” закинув йому, що місця, в яких вочи не погоджуються з латинниками, повинен був він ясно й недвозначно виложити в православному розумінні, щоб читач знав, чого держатись. Інакше, в час завзятої полеміки в тих питаннях через таке неясне ставлення справи багато людей може зійти на манівці.¹⁰³⁾

Щоб, як належить, насвітлити питання Унії у Ставровецького, мусимо ще узгляднити умовини, серед яких він виступає. Роки його діяльності припадають на перелім двох різних впливів на наше релігійне життя. XVI. ст. знаменує ще у нас грецький вплив, а в XVII. ст. зазначається сильний латинсько-західний вплив. Причиною такого стану речі був упадок Візантії, що з часом проявився заником візантійської культури. Хто хотів іти з духом часу, мусів звертатися до Заходу. У нас дається це спостерегти передусім в реорганізації шкіл на латинські зразки, як теж заступленням грецької мови латинською.¹⁰⁴⁾ Тому на творчості Ставровецького слідне перехрещення оцих двох культурних напрямків — східного і західного, і то не тільки в мові, але й в способі думання. На перших піонерів цього звороту до Заходу посипались докори православної ерархії, байдуже, що та культура стала займати щораз ширші круги серед православних богословів, аж до Києво-Могилянської Академії включно.

До цього долучається ще нове явище, а саме, поява протестантизму, що йшов на розвал усякої давньої релігії. Багато православних богословів, поборюючи Унію, стало запозичатися в протестантській ідеї, ослаблюючи тим самим свою Церкву новим ліберальним елементом, питомим протестантизмом.¹⁰⁵⁾ Ставровецький на цю дорогу не пішов. Він був, як це унаглядається у його творах, непримиримим ворогом протестантизму в усіх його формах і відтінях. Для православної Церкви уважав за більше доцільне духове наближення до католицизму. Ці свої думки він злегка зазначив у своїх творах. Коли ж їх прийняли неприхильно, назріла в нього думка формально перейти на Унію.

¹⁰³⁾ С. Голубевъ, *op. cit.*, Приложенія, I, 222.

¹⁰⁴⁾ М. Грушевський, *op. cit.*, VI, 329—331; порн. Ф. Терновскій, *op. cit.*, 7—8.

¹⁰⁵⁾ Ор. Левицький, *op. cit.*, II, стр. 198, 202—206, 406.

VI. Залежність від давнішого й новішого письменства.

Залежність Ставровецького від інших письменників ми вже не раз принагідно підчеркували. Тут мусимо ще неодне доповнити для цілості образу.

Як проповідник стоїть Ставровецький під чималим впливом Івана Золотоустого, цього найбільш популярного проповідника в нашій проповідничій літературі.¹⁰⁶⁾ Його характеризує Ставровецький як проповідника покаяння.¹⁰⁷⁾ Саме тодішні суспільні відносини творили для Ставровецького дуже догідне підложжя, щоб живцем запозичитись деякими картинами з цього джерела. Звідсіля у нього стрічаємо образ „сребролюбца”, як загалом часті поклики до милостині.¹⁰⁸⁾ Під вдачу Ставровецького підходив тип Івана Золотоустого як неустрашимого проповідника Божого слова. За Іваном накликає він священство, щоб не важилось продавати Непродажного й відмовляло св. Причастя навіть високо поставленим особам, якщо вони цього негідні.¹⁰⁹⁾ Золотоустий є рівночасно добрий чернець, аскет. Тому він дуже підходить під погляд Ставровецького на чернече „воспитаніє”. В нього запозичується наш автор у похвали для тих, що чесно провадять чернече життя. Від нього бере сильні полум'яні слова, щоб розвіяти упередження до чернечого стану, й скартати батьків, що здержують дітей та боронять їм постригатись у черці.¹¹⁰⁾ Золотоустий є теж визначним свідком і оборонцем св. Тайни Евхаристії, тим то й зовуть його „Doctor Eucharistiae”.¹¹¹⁾ Тому є він для Ставровецького обильне джерело до поборювання зухвалих виступів еретиків, що зважувались насміхатись із цієї Божої установи.

Золотоустого називає Ставровецький своїм учителем.¹¹²⁾ Його богословську оригінальну думку вибирає він не раз, як більш авторитетну, в порівнанні з відмінним толкуванням інших Отців. Так напр. притчу про блудного сина Ставровецький не толкує за Григорієм Нісським, Ілярієм, Амвросієм в тому розумінні, що оба сини — добрий і блудний — це янголи й люди

¹⁰⁶⁾ М. Грушевський, Історія української літератури, т. V, стр. 33.

¹⁰⁷⁾ Уч. Євг-є л. 21/II.

¹⁰⁸⁾ Т. с. л. 229/I, 250/I.

¹⁰⁹⁾ Т. с. л. 86/I.

¹¹⁰⁾ Т. с. л. 278/I.

¹¹¹⁾ о. В. Лаба, ор. cit., т. II, стр. 103.

¹¹²⁾ Уч. Євг-є л. 7/I, 333/I.

у Бога Отця. Навпаки, згідно з Ів. Золотоустим приймає він, ще це образ праведної й грішної людини.¹¹³⁾ Подібно твердить, що св. Стефан своїми молитвами в годині смерті вимолвив навернення св. Павла, що Юда причащався на Тайній Вечері, як і те, що Юда мучиться в аді. Вкінці виразно за цим Вітцем Церкви навчає про креаціанізм у відношенні до людських душ, та відкидає традуціонізм. Іншими словами, батьки не всилі передати дітям душі, бо дух духа не родить,¹¹⁴⁾ тільки дух мусить бути сотворений.

На питання, якою дорогою доходили до Ставровецького проповіді Золотоустого, склонюємось до твердження, що він користав з готових хрестоматій, дуже тоді поширених. Дослідники Ставровецького ствердили, що в його збірці проповідей є деякі перерібки з Кирила Турівського.¹¹⁵⁾ Інші, як Терновський, вказують на його наближення до Григорія Цамвлака. Слід ствердити, що між обома авторами — Григорієм Цамвлаком і Кирилом Турівським — також не бракує схожостей. Ми, за Грушевським, більше схильні твердити про спільноту джерел цих авторів, чим про безпосередню їхню залежність.¹¹⁶⁾ Та спільнота джерел охоплює між іншим і проповіді Ів. Золотоустого. На таку думку приводить нас уривок з творів Золотоустого, якого змістом є похвала чернецтву. Цей уривок є поміщений і в Кирила Турівського і в Ставровецького.¹¹⁷⁾ Повищий уривок не черкує ідилію чернечого пустинного життя. Для ченця земля є ложем, небо — покривалом, світильником міоцяць, їдою хліб і вода. Чернеча мова обертається виключно серед небесних і вічних справ, залишаючи осторонь марні земські. Також автор цитує доволі часто Івана Дамаскіна. За ним виводить він вищість віри над філософією.¹¹⁸⁾ Цікаво, що старинну філософію називає він „атенським баснословієм“. Подібно каже й на іншому місці, що Бога не належить шукати в гордості й філософічних чи пак поганських науках. Цим робом в своїх поглядах наближується

¹¹³⁾ Т. с. л. 7/І; првн. J. Schwanе, op. cit., В. III, стр. 237.

¹¹⁴⁾ Уч. Євг-е л. 167 об—168/II.

¹¹⁵⁾ о. А. Іщак, op. cit., ч. I, стр. 191.

¹¹⁶⁾ М. Грушевський, Історія української літератури, т. V, стр. 15.

¹¹⁷⁾ Уч. Євг-е л. 280 об—281/І. Првн. А. Архангельській, Творенія Отцовъ Церкви въ древне-русской письменности. Журналъ Мин. Народнаго Просвѣщенія. Петербургъ 1888, Іюль і Августъ, стр. 205—206.

¹¹⁸⁾ Уч. Євг-е л. 92 об. і 93/II. Првн. А. Stöckl, op. cit., В. I, стр. 317.

дещо до Вишенського.¹¹⁹⁾ Тому Ставровецький звертається до давніх Вітців Церкви, що перебуваючи на молитві й самоті мали глибше пізнання Бога. Його „Зерцало богословія” має вже в своєму заголовку виразно зазначене: „сія кнѣга избрана от многихъ книгъ богословскихъ” .Подібні натяки на науку Вітців Церкви стрічаємо й у його другому творі — Уч. Євг-ю.¹²⁰⁾ Коли отже автор ставить на одному місці за взір священникові трудову бджолу, що день-у-день збирає мед з цвіту, і жадає, щоб подібно й стященик постійно переходив своїм умом св. Письмо й писання Вітців Церкви, вибираючи з них глибокі думки, то певно має тут і себе самого на думці. Подібне порівняння було тоді загально вживане, стрічаємо його напр. у Вуека.¹²¹⁾ Та все ж Ставровецький має і свою власну оригінальну думку, яку зазначає виразно словами, що його погляд на якусь справу є такий, а такий. Напр. при поясненні місця про кровоточиву жінку каже, що на його думку сама й кровоточива жінка мусіла спершу відпиратись доторкнення Христа.¹²²⁾

На генезу проповідей, поміщених в Уч. Євг-ю, мали чималий вплив апокрифи. Треба признати Ставровецькому, що він на загал, за малими винятками, умів перевести влучну їхню селекцію і вибрати з них те, що було вартісніше.

Ширші відомості до Різдва Богородиці, Її введення у храм, обручення з Йосифом, як теж до життя Івана Предтечі черпав він з т. зв. Первоєвангелія Якова, що увійшло було в наші Прологи і Сборники.¹²³⁾ З цього джерела переймив Ставровецький чимало подробиць, що оживлювали його проповідь. З другої ж сторони він ними надто не в'язався, переповідаючи їх з певного роду свободою. Тут наведемо поодинокі замітніші моменти й порівняємо їх із збіркою апокрифів Ів. Франка.

Різдво Богородиці:¹²⁴⁾

Йоаким, по відкиненні жертви священником, відходить в пустиню провадити покутне життя, й перебуває там 40 днів і но-

¹¹⁹⁾ Н. Перетц, *op. cit.*, ч. I, стр. 40—45.

¹²⁰⁾ Уч. Євг-е л. 25/II, 54 об/II.

¹²¹⁾ Т. с. л. 229/I. Првн. Н. Перетц, *op. cit.*, ч. I, стр. 9.

¹²²⁾ Уч. Євг-е л. 326 об/I.

¹²³⁾ Ів. Франко, *Апокріфи й легенди*, т. II, стр. 49.

¹²⁴⁾ Уч. Євг-е л. 55—56, об/II. Првн. Ів. Франко, *Апокріфи й легенди*, т. II, стр. 36—39.

чей. Анна молиться в городі. В її серці сум, а кругом неї лящить щебетання пташечок. Вона завидує їм тієї радості. Вони щасливіші за неї, бо мають своє потомство й можуть втішатись. Появляється архангел Гавриїл і їх обидвоїх потішає. Так дістають вони дитину. При її наіменованні справляє Йоаким бенкет, а Анна співає пісню подяки.

Введення Богородиці в храм:¹²⁵⁾

Трирічну Марію провадять її подруги з горіючими свічками. Дитина не банує за своїми родичами. В часі свого побуту в храмі перебуває часто на розмові з янголами й заходить до святая святих. Дальше в 12 році життя вирішується доля Марії чудом з 12 жезлами 12-ох старців. Палиця Йосифа задвила й тому він обручається з Марією. З того часу Марія замешкала в нього разом з доньками його брата Алфея. Там у домі Йосифа Марія у вільних хвилинах виконувала речі, потрібні до храму.

З Христового Різдва:¹²⁶⁾

Маємо у Ставровецького тільки натяк на бабу Соломію, пістунку Христа, що в відношенні до Марії була її „южива“. Натомість не договорюється тут цілої історії з невірством тієї жінки в дівицтво Марії, й карою, що її за це стрінула.

З життя Івана Хрестителя:¹²⁷⁾

Згадується убивство Захарії, утечу Єлисавети з Йоаном в пустиню у хвилину вбивання вифлеємських дітей Іродом, погоню за Єлисаветою і чудесний її рятунок (скала розступилася і зберегла її разом з дитиною).

Ще до Христового Різдва:

Авторові знані були теж Сивілінські книги. На них покликується він як на доказ, що ім'я Ісус було знане ще далеко перед народинами Христа.¹²⁸⁾ Епізод про появу в сні цареві Августові

¹²⁵⁾ Уч. Євг-е л. 56 об.—59/II. Првн. Ів. Франко, *op. cit.*, т. II, стр. 39—41, 103.

¹²⁶⁾ Уч. Євг-е л. 69/II. Првн. І. Франко, *op. cit.*, т. II, стр. 44, 102—103.

¹²⁷⁾ Уч. Євг-е л. 93 об/II, 128 об/II. Првн. І. Франко, *op. cit.*, т. II, стр. 45.

¹²⁸⁾ Уч. Євг-е л. 90/II.

Прч. Діви Марії з Христом — Дитятком на руках і зарядженим в зв'язку з тим переписом населення, має деякі схожості із Тибуртинською Сивіллею.¹²⁹⁾ Все ж таки у Ставровецького є слідне чимале відклонення. У нього нема напр. згадки про Янусову святиню. Натомість він лучить з тим переписом населення наложення податку на будову храму у честь тої „богині”, що явилась у сні цісареві. Віл і осел, що були в стаенці, мали послужити Йосифові на сплату цього ж податку. Ці останні відомості подає автор за поганськими істориками Трісмерістом і Геґесипом. Цитовання Сивілінських книг промовляє більше за латинським, чим грецьким впливом, хоч слов'янські перерібки цих творів є ще на загал мало досліджені. В Сивілінських книгах є дуже часті поклики на різних поганських істориків. Щодо імені Трісмеріста, або т. зв. Тревеликого, дає деякі пояснення Іван Франко.¹³⁰⁾

Стрітення:

У зв'язку з цим празником получене пояснення, що Симеонові Богоприємцеві обіцяно було Св. Духом так довго жити, доки не побачить Спасителя. Ставровецький пішов за традицією деяких Вітців, між іншими й за Іваном Золотоустим і пізнішими візантійськими істориками, передусім Никифором Калістом. Симеон мав бути одним із 72 перекладачів св. Письма з єврейського на грецьку мову за часів Птоломея (т. зв. „Septuaginta”). Він мав сумнів щодо слів пророка Ісаїї, що Діва породить Сина, й хотів дотичне місце змінити. Тоді остеріг його янгол перед усякими змінами, бо сам на власні очі побачить Христа, цебто сповнення того таїнства, в яке не хотів вірити. Таким чином Симеон мав дожити віку поверх 300 років.¹³¹⁾ Слід зазначити, що цей епізод, майже з тими самими подробицями, находимо в Перемиському Прологові з XVI ст. і в рукописі о. Біласевича. Його опісля помістив Дмитро Туптало-Ростовський у своїй Четі-Мінеї.¹³²⁾ Ставровецький, переповідаючи цей апокриф, згадує ще інших двох рабів, що наче б то брали участь в тому перекладі, Ісуса Сираха й Елеазаря, учителя Маккавейських братів.

¹²⁹⁾ Т. с. л. 65/II. Првн. І. Франко, *ар. сіт.*, т. II, стр. 21, XXXVIII.

¹³⁰⁾ І. Франко, *Апокріфи*, т. II, стр. II, 1—2.

¹³¹⁾ Уч. Євг-е л. 116 об. і сл./II. Првн. І. Франко, *Апокріфи*, т. II, стр. 136—137.

¹³²⁾ І. Франко, *Апокріфи*, т. II, стр. 137; XXXIII.

Успення Богородиці:

Воно основане на т. зв. „Слові Івана Богослова на Успення”.¹³³⁾ Годі найти безпосереднє джерело, з якою черпав Ставровецький. Все таки переповідження поодиноких деталей находимо у різних скоріших і пізніших зразках. Є це доказ, що автор ішов за втертою традицією.

Важніші моменти є такі: Богородиця мала звичай ходити на гріб Христа на молитву. Тут сповістив Їй янгол близьку Її смерть. Тоді Богородиця стала прощатись із вдовицями й дівами, що враз із нею жили й Їй служили. Цікаве, що у Ставровецького живе ще ап. Яків, Єрусалимський еп., коли напр. в рукописі Якова Казиницького з XVIII ст. виразно зазначено, що він вже помер.¹³⁴⁾ На останні хвилини життя Богородиці апостоли були перенесені на хмарах в чудесний спосіб. Сам Христос зійшов взяти душу своєї Матері. Апостоли понесли Її тіло в Гетсеманію. Жид Офонія стратив обидві руки за зухвалий замір зневажити тіло Богородиці. Ап. Тома запізнивсь на похорони Богородиці й прибув щойно третього дня по похороні. Він висловив гаряче бажання побачити Богородицю. Коли відчинили гріб, не найшли в ньому тіла Марії. Апостоли зрозуміли, що Богородиця лежала в землі не довше 3-ьох днів, подібно як Її Син, а опісля було взятє Її тіло до неба.¹³⁵⁾

Про запізнений прихід Томи говорить вже Іван Солунський.¹³⁶⁾ Маластівський Пролог з XVI. ст. вичисляє за очевидців Успення крім апостолів ще апостольського учня, Тимотея.¹³⁷⁾ Ставровецький знав їх аж 4-ох. Цей апокриф був так глибоко вкорінений в наш обряд, що епізод з покаранням жида Офонії увійшов в нашу іконографію.¹³⁸⁾ Але у Ставровецького слідний вже деякий критицизм. Він старається напр. на зразках пророка Аввакума й диякона Филипа боронити можливість приходу апостолів на хмарах. Появу Христа своїй Матері в годині смерти доказує тим, що, коли Христос нераз являвся ученикам, то міг явитися і своїй Матері.

¹³³⁾ Т. с. т. II, стр. 390.

¹³⁴⁾ Т. с. т. II, стр. 385—86.

¹³⁵⁾ Уч. Євг-є л. 151 і сл/II.

¹³⁶⁾ І. Франко, Апокріфи, т. II, стр. 386—388.

¹³⁷⁾ Т. с. т. II, стр. 387.

¹³⁸⁾ Т. с. т. II, стр. LXII.

Життя св. Івана Богослова:

Воно сперте на апокрифі Псевдо-Прохора, в перерибці Метафраста.¹³⁹⁾ Ставровецький цитує ще крім Метафраста й Єроніма. На Прохора натомість відкликається, як на очевидця успення св. Івана Богослова. Прохор, як Іванів учень, супроводжав святого на місце його переставлення. Слід завважити, що заходить велика подібність між Скаргою а Ставровецьким. Цю подібність вистарчаюче оправдує факт, що і Скарга відкликався на ті самі джерела — Єроніма й Метафраста.¹⁴⁰⁾ Згідно із Скаргою переповідає Ставровецький, як це св. Іван знищив ідольську святиню Артеміди, „Амазонум”, як за цисаря Дометіяна, а відтак і за Нерви його кинули в котел, повний кип'ячого олію, з якого вийшов непошкодженим. Подібно переповідає історію з розбійником і одним бідним, що від отрути хотів покінчити самогубством, врешті як св. Іван велів викопати собі гріб і до нього сам поклався.¹⁴¹⁾

Натомість епізод з чарівником Кинопсом находимо в інших рукописах.¹⁴²⁾ Рукопис Івана Кузиковича є ідентичний з текстом у Ставровецького і рівночасно дальшим доказом на популярність нашого автора, з якого творів переписували цілі уступи.¹⁴³⁾

Сам апокриф закінчується у Ставровецького згадкою, що учні на другий день найшли в гробі тільки самі сандали, тіла святого не було. Тоді вони догадались, що св. Іван не помер, а живцем переставився до неба. Ця версія удержана в дусі східної Церкви, яка толкує Христові слова, сказані про Івана (Йо. 21, 21—23), що є трьох свідків другого Христового приходу: Ілля, Енох і Іван Богослов.¹⁴⁴⁾ Західна Церква такого толкування не знає. Це й свідчить про Ставровецького, як зберігача східнього кольориту.

Янгольський світ:

Чимало спільних думок про світ янголів містить в собі Палея. Вона втішалась великою пошаною серед давніших на-

¹³⁹⁾ Т. с. т. III, стр. 64.

¹⁴⁰⁾ Т. с. т. III, стр. 75—81.

¹⁴¹⁾ Уч. Євг-є л. 43 об—46 об/II.

¹⁴²⁾ І. Франко, *op. cit.*, т. III, стр. 52—55; 62—63.

¹⁴³⁾ Т. с. т. III, стр. 85—90.

¹⁴⁴⁾ Уч. Євг-є л. 145 об/II.

ших письменників.¹⁴⁵) Як вище була мова, східні богослови приймають, що злі духи по своєму упадку залишаються на 3-ох місяцях. Апокрифи цю думку розвивають далі, бо вони взагалі займаються передусім злими духами, що мають зв'язок із світом. Тим, що залишились у повітрі, приписують апокрифи різні пакості людям, як мішання повітря вихрами, бурями, градом.¹⁴⁶) Ті знову, що залишились на землі, зводять людей на злу дорогу, а то й зовсім опановують їх, як ось біснубатих. З бісами братаються чародії. Все таки без Божого допущення не мають біси ніякої влади не тільки над людьми, але й над безрогами. Це ясно із слів св. Письма, коли раз Христос вигнав з біснубатого бісів, вони просили у Нього дозволу увійти їм у стадо безріг. Отже не могли цього зробити, без дозволу Христа.¹⁴⁷)

Апокрифи цікавились теж і тим, хто з добрих янголів має опіку над світом, і приписували її двом архистратигам Михаїлові й Гавриїлові. Ставровецький зібрав те все в одну науку, п. зг. „Чуда 2-ох воеводів небесних сил, Михаїла й Гавриїла”.¹⁴⁸)

Ці „Чуда” потверджують, що Ставровецький був добре ознакочений з безліччю апокрифів, на які находимо в ньому іноді самі тільки натяки. І так чудо, як це арх. Михаїл навчив Адама управляти землею, щоб диявол його не ошукав, якщо буде без праці, нагадує апокриф, поміщений у збірці Франка.¹⁴⁹) Даліше, епізод з Єнохом, якого забрав арх. Михаїл в рай і дав йому силу не старітись по сьогоднішній день, є виразним натяком на книгу Єноха, один з найстарших апокрифів.¹⁵⁰) Інше чудо Михаїла, коли він скинув за гордість царя Навуходонозора з царської гідності й замінив його на вола та через 7 років годував травною, построєне на основі книги пророка Даниїла про божевілля Навуходонозора (Дан. 4, 25—30).¹⁵¹)

Чимало такого апокрифічно-казкового елемента находимо при переповіданні смерті Ірода, історії Арія, деяких подобиць з життєпису цісарів Константина й Гераклія.

¹⁴⁵) І. Франко, Апокрифи, т. I, стр. XV.

¹⁴⁶) Уч. Євг-е л. 49 об. Првн. Франко, Апокрифи, т. I, стр. 11, 327.

¹⁴⁷) Уч. Євг-е л. 228/І. Првн. Франко, Апокрифи, т. I, стр. 12, 326.

¹⁴⁸) Уч. Євг-е л. 51 об.—54/II.

¹⁴⁹) І. Франко, Апокрифи, т. I, стр. 8.

¹⁵⁰) Т. с. т. I, стр. VII.

¹⁵¹) Уч. Євг-е л. 52 об/II. Првн. Франко, Апокрифи, т. I, стр. 317; 319.

Дорогу до апокрифів улегшувала середньовічна містика,¹⁵²⁾ що привикла була обертатись у сфері появ янголів, і такі речі мало її вражали, а тим самим притуплювала в авторів критичний змісл. Чимало апокрифічного елементу дісталось до Ставровецького теж через малокритичність візантійських гагіографів. Згадати лиш Еліфанія Кипрського, а передусім Метафраста.¹⁵³⁾ Знову ж деякі гагіографії були писані в дусі гезихазму. До поширення апокрифів на наших землях причинилась між іншим чимало секта болгарських богомилів.¹⁵⁴⁾ Отже чимало апокрифічного елементу міг був Ставровецький перебрати враз із своїм містичним наставленням. Деякі знову нешкідливі для віри апокрифи освятила довга церковна традиція, приймаючи їх до літургічних книг і церковної штуки. Не диво, що їх подибуємо і у Ставровецького. Дальше, апокрифи були середником до популяризації середньовічної драми.¹⁵⁵⁾ Вони надавали проповідям Ставровецького живого кольориту, вводили в них описи з природи, надавали їм драматичного елементу в формі віртуальних діалогів, а тим самим підносили зацікавлення у слухача. В тому напрямі пішла ще дальше праця нашого автора, бо його твір „Перло многоцѣнное” містить у собі зовсім вдатні зразки сучасної драми. Хоч пізніші південно-українські проповідники користувались апокрифічними евангеліями в західно-українських перерібках,¹⁵⁶⁾ у Ставровецького цей вплив ще дуже мало помітний. В нього ще вповні слідний східний кольорит, що очевидний з різних подробиць: бабу називає Соломією, а не Анастасією, архієрея Захарією, а не Рувимом і т. д.¹⁵⁷⁾ Натомість в пізнішому його творі „Перло многоцѣнное” Ів. Франко ствердив на Христових Страстях і плачі Марії — чеський вплив.¹⁵⁸⁾

З апокрифічних катехизмів, т. зв. „Вопросоотвітів”, перейняв Ставровецький форму, якої нераз уживав в своїх творах. Є це ставлення питань і водночас давання на них відповідей.

¹⁵²⁾ І. Франко, Апокрифи, т. II, стр. XVI.

¹⁵³⁾ о. В. Лаба, Патрология, т. II, стр. 22. Првн. К. Krumbacher, Geschichte der Bysantinischen Litteratur, стр. 200—203.

¹⁵⁴⁾ Франко, Апокрифи, т. I, стр. VI.

¹⁵⁵⁾ Франко, Апокрифи, т. II, стр. X.

¹⁵⁶⁾ Т. с. т. II, стр. X, 36.

¹⁵⁷⁾ Т. с. т. II, стр. X, 36.

¹⁵⁸⁾ Т. с. т. II, стр. XXXIX—LX.

Напр.: Чому диявол спокусився на смерть Христа? Чому Христос дозволяє бісам іти в стадо безріг, тощо.¹⁵⁹⁾

Апокрифи були теж багатим джерелом до сучасних поглядів на світ, природу, астрономію, географію. Їхні висновки густо часто слабкі, незрілі, а часом дивовижні — смішні. Але на загал подібні погляди стрічаються у тодішніх письменників, і то навіть поступових, як Рей, Кохановські, Стрийковські, Кромер. Ставровецький держався давніх поглядів на світ, однак їх в дечому доповняв новішими авторами. Звідсіля його схожість із згаданими вище письменниками,¹⁶⁰⁾ хоч з другої сторони користав він багато з апокрифів.

Головним джерелом до космогонії були бесіди Василя Великого на Шостиднев, що ввійшли опісля до „Толкової Палей“, та були поширені іншими авторами.¹⁶¹⁾ Звідтіля взяв Ставровецький науку про 4 стихії, з яких повстав світ, цебто гіпотезу, яку розвинули ще перші грецькі старинні філософи. Василій Великий узнав її був за згідну з християнським світоглядом.¹⁶²⁾

Теж і цю теорію про всесвіт переніс Ставровецький на людину, що, як мікрокосмос, об'єднує у собі ті самі елементи, що й макрокосмос. Оце питання є сформульоване в цей спосіб: З кількох частин сотворений Адам — розглядали дуже часто т. зв. „Вопросоотвіти“. Ще найбільш наближена до Ставровецького є „Бесіда 3-ох святителів“.¹⁶³⁾ Деякі подібні натяки до Ставровецького находимо в книзі Єноха.¹⁶⁴⁾ Згадана книга Єноха була понадто джерелом до астрономії. Звідсіля взяв Ставровецький науку про хід сонця, пояснення затьміння сонця, науку про невидимі небесні сфери, як теж про 7 видимих небесних кругів.¹⁶⁵⁾ Багато спільних думок находимо в Люцидаріус'ї, що був поширений з XVII. ст., а передусім науку про 4 елементи

¹⁵⁹⁾ У. Євг-е л. 120/І. 227 об./І. Првн. Франко, Апокрифи, т. IV, стр. VI.

¹⁶⁰⁾ J. Janow, Plagiat, „Slavia“ XI, sesit 3—4, str. 481.

¹⁶¹⁾ Франко, Апокрифи, т. I, стр. XVII; XLIX.

¹⁶²⁾ „Зерцало“, л. 28—37 об. Првн. А. Архангельській, Творенія Отцовъ Церкви, „Журн. Мин. Нар. Просвѣщ.“. 1888, Юль і Августъ, стр. 19—28.

¹⁶³⁾ Франко, Апокрифи, т. IV, стр. XVI; XXIII. Првн. Уч. Євг-е л. 27/І. 330—331/І.

¹⁶⁴⁾ Франко, т. с., т. IV, стр. 49—50.

¹⁶⁵⁾ Уч. Євг-е л. 4 об. і 5/II. Првн. Франко, т. с., т. I, стр. 43. Уч. Євг-е л. 110 і 111/І. Првн. Франко, т. с., т. I, стр. 42. Уч. Євг-е л. 30 об./II. і 125 об./І. Франко, т. с., т. I, стр. 46, 49.

і 11 небес.¹⁶⁶) В одному місці покликується Ставровецький на описи подорожей дьох голяндців — Марка Квиренуса й Зеновента.¹⁶⁷) Це вказувало б на західне джерело. Але саме тут знаходиться більше казковости, як дійсних фактів. Отже й це місце нічим не виходить поза сферу апокрифів.

У висновку цілого цього розділу склонюємось до погляду, що Ставровецький у своїх працях користувався головню церковно-слов'янськими джерелами. Натомість покористування західними працями було оглядне.¹⁶⁸)

VII. Полеміка з еретиками.

Ціла творчість Ставровецького носить на собі виразно полемічний характер, звернений проти реформаційного руху. Ще найменше в нього згадки про властивих лютеран — „евангеликів”, натомість з більшою силою вдаряє він у кальвіністів, а вже весь свій проповідничий талан і силу слова використовує до поборювання аріан і новохрещенців.

Причини цього явища слід шукати в життєписі самого автора. Доля провадила ним якось усе так, що він мав найбільше до діла з аріянами. Великий період свого життя перевів Ставровецький на Волині. В той час була Волинь найсильнішим центром аріанства в границях польсько-литовської держави. Тут, в Киселині й Гощі, повстали аріанські школи для вишколу проповідників з вищим образованием. Тут начисляло аріанство 20 великих громад так, що у відношенні до других віроісповідань стало воно панівним. Що більше, коли в рр. 1591—1632 кальвінізм і протестантизм в Польщі загально стали ослабати, саме тоді переживало тут аріанство часи найкращого розцвіту.¹⁶⁹) Безумовною причиною цього явища була реформа Фавста Социна, що потрапив погодити два противні собі напрямки, властивих аріан і новохрещенців, в унітаріїв чи то соцініян.¹⁷⁰) Щойно в 1644. р. приступила влада під напором

¹⁶⁶) Франко, Апокріфи, т. IV, стр. 25, 42.

¹⁶⁷) Уч. Євг-е-л. 101 об/л.

¹⁶⁸) J. Jan ó w, Plagjat, XI, 3—4, стр. 481.

¹⁶⁹) М. Грушевський, Історія Укр.-Руси. т. VI, стр. 624—628.

Првн. Н. Мегсзунг, Zbory i Senatoremie protestanczy w dawnej Polsce. Warszawa 1905, стр. 10—12.

¹⁷⁰) Оп. Левицький, Соцініянство. „Кіевская Старина” 1882, т. II, стр. 51.

католицької Церкви до частинного закривання аріяньських громад. Тоді багато з них втратило право свободного розвою і мусіло скриватись. Це причинилось до перенесення аریان в глибину України.¹⁷¹⁾ Ставровецький, як чернигівський архімандрит, ще при кінці свого життя мав з ними до діла. Тому сліди полеміки з аріянами находимо ще в останньому його творі. Остаточної ліквідації аріяньства на Україні Ставровецький вже не дожив.¹⁷²⁾

З загально прийнятих назв на социніян уживає Ставровецький тільки дві, а саме, аріяни й „понурци”. Ор. Левицький пояснює влучно, що понурюванням називано социніянське хрещення.¹⁷³⁾ Тут находимо натяк на анабаптистичні твердження социніян, що хрещення дитини уважали за неважне й тому вимагали, щоб хрестити дорослих. На повне поняття социніянства складається потрійний елемент: італійський антитринітаризм, голяндський анабаптизм і місцеві — домородні ідеї т. зв. юдаїзуючої ересі.¹⁷⁴⁾

Точку опертя для своєї нової релігії находили аріяни серед панів-магнатів. Аріяньськими родинами на Волині були Немирічі, Гойські, Сенюти, Чапличі. Тому й Ставровецький мусів мати для себе подібну вихідну точку діланья. Про кружок прихильних йому осіб довідуємось з присвят його творів родинам: Вишневецьких, Корецьких і Чорторійських. Поширення аріяньства йшло по засаді: „*Cuius regio, eius religio*”. По-аріяньськи наставлені пани густо-часто обіцяли своїм підданам чималі полегші, а то й визволення з кріпацтва, за зміну віри. Тому Ставровецький напминав вірних, що в такій речі вони не сміють повинуватись навіть високопоставленим особам, бо тут іде про спасіння їхніх душ. Високопоставлених знову осіб, що ще залишились вірні вірі батьків, остерігав, не давати себе звести на злу дорогу. А треба в теперішних часах чималого настороження, бо, як диявол тайком сіє кукіль між пшеницю на Христовій ниві, так і еретики спершу скриваються із своєю наукою, доки

¹⁷¹⁾ Н. Мегсцунг, *Zbory i Senatorowie*, стр. 106, No 2, 107, 12.

¹⁷²⁾ Ор. Левицький, *Социніянство*, т. II, стр. 205—206, 413, 423-42.

¹⁷³⁾ Т. с., стр. 213.

¹⁷⁴⁾ Т. с., стр. 31—34. Првн. А. В. Брүкнер, *Różnowiercy Polscy*, Warszawa 1905, Serja I, стр. II.

не поростуть в силу, щоб тоді показати свої зуби. Вони вовки в овечих кожах.¹⁷⁵⁾

Хоч аріяни назагал голосили терпимість других віроісповідань, приймаючи за засаду, що кожний повинен вірити в те, що уважає за розумне,¹⁷⁶⁾ то все таки в релігійній полеміці переходили вони нераз поза межі поставленої норми. В засаді вибирали вони на місце своїх зібрань приватні дома. Що більше, вони учили, що Бог мурованих храмів не потребує, бо живе в нерукотворених храмах. Тому будування храмів, а до того ще розкішних, є зайве. На ділі в маєтностях прихильних социніянству панів важилися відбирати від місцевої православної чито католицької людности церкви. Тут нищили внутрішню обстановку, бо згідно з їхньою наукою всяке почитання ікон і хрестів це ідолопоклонство. Наскільки правдиві слова автора, що до церков впроваджували вони німий скот, годі певно сказати.¹⁷⁷⁾

З історії социніянства нам відомо, що аріяни насміхались передусім з почитання хреста. За зневаження і знищення двох придорожніх хрестів зачинено дві їхні школи в Ракові й Гощі в 1638. і 1639. рр.¹⁷⁸⁾ Якими досадними прикладами старались вони осмішити почитання хреста, дає нам пізнати Ставровецький, збиваючи один їхній закид: коли християни почитають хрест і гордяться ним, як своїм знаменем, то це очевидна неслава для них і особи самого Христа, так кажуть аріяни. Вони подібні тоді до людини, що взяла кий, несе його на плечах, та хвалиться перед людьми, що саме цим кием побито його батька. Ніякий добрий син так поступати не буде. Це був би очевидний нетакт з його сторони, що нарушував би любов і пошану до батька. Ставровецький влучно розрізняє подвійне розуміння хреста: перше — це символ Христових мук, а друге — це властивий дерев'яний хрест. Обидві ці речі однаково почитаємо і однакову їм славу приписуємо, бо як душа стає видна через тіло, так і Христові терпіння через дерев'яний хрест, що був напоений Христовою кровю.¹⁷⁹⁾

¹⁷⁵⁾ Уч. Євг-є, л. 253 об.—54/л. Првн. Ор. Левицький. Социніанство. т. II, стр. 36.

¹⁷⁶⁾ Ор. Левицький, т. с., т. II, стр. 45.

¹⁷⁷⁾ Уч. Євг-є, л. 160/II, 72 об/л. Првн. Ор. Левицький, т. с. т. II, стр. 199, 222. Првн. Н. Мегсзунг, т. с., т. II, стр. 106. № 1.

¹⁷⁸⁾ Ор. Левчцький, т. с., т. II, стр. 207 і 215.

¹⁷⁹⁾ Уч. Євг-є, л. 36—37/II. 106 об/II.

Причину, чому саме аріяни нищили хрести, займали церкви, зрозуміємо тоді, коли узглядимо факт, що й до них примінювали подібні засоби й відбирали або силою нищили їхні храми. Що більше, чулись голоси, що накликували до т. зв. права меча, щоб оружжям винищити еретиків. Теж і до цього актуального питання займав Ставровецький становище. Він відкидав такі насильні способи полеміки, бо з кукілем можна виполоти й пшеницю. Насильні засоби потягають жертви з обидвох сторін. Натомість еретиків може поборювати Церква своїми середниками, які їй стоять до розпорядимості: клятвою, відлученням від громади вірних. Також і в родині не треба мати частини з еретиком.¹⁸⁰⁾

Як провідників понурської і аріяньської ересі вчисляв автор: Фавста Социна, Статоріюса й Смальціюса.¹⁸¹⁾ Перший з них, з походження італієць, працював у Польщі в 1559—1604. рр., був властивий творець социніан і автор катехизму, що його мали придержуватись громади аріянів в Польщі й Вел. Князівстві Литовському. Цей катехизм викінчив, систематичніше опрацював і видав в різних мовах Валентій Шмальц, чи то з латинська Смальціюс.¹⁸²⁾ Фавста Социна поборював ще й Вуєк і Мартин Сьміглецькі.¹⁸³⁾ Невиключена річ, що сам Ставровецький особисто стрічався в своїй проповідничій діяльності з Фавстом Социном. Годі одначе говорити, щоб він полемізував з його катехизмом.

Другий з ряду, Шмальц, з походження німець, це очевидний сучасник Ставровецького, автор чимало полемічних праць, візитатор аріяньських громад. На Холмщині візитував він громади в 1611. р., на Підляшші 1614. р., а на Волині в маєтностях кн. Константина Острозького в 1617—18. рр.¹⁸⁴⁾ Із Шмальцом полемізував Скарга й Мартин Сьміглецькі.¹⁸⁵⁾

Вквіці Статоріюс або Стоїнський це назва одної родини, що видала чотирьох замітних аріяньських пасторів. З них най-

¹⁸⁰⁾ Т. с., л. 255/II, 201/II. Првн. Ор. Левицький, т. с., т. II, стр. 47.

¹⁸¹⁾ Уч. Євг-е, о. 256/I.

¹⁸²⁾ Valentinus Smalcus Gothanus. Catechismus, Raków 1612.

¹⁸³⁾ St. Załęski, Jezuci w Polsce. Lwów 1900, т. I, ч. 2, стр. 749—751. Првн. К. Mecherzyński, Historia wymowy w Polsce. Kraków 1856—1860, т. II, стр. 25.

¹⁸⁴⁾ H. Merczyng, Zbory i Senatorowie, стр. 105, 106; Nr. 7, 8, 108; Nr. 16; 114; Nr. 42; 116; Nr. 50; 117; Nr. 58; 119; Nr. 69, 71.

¹⁸⁵⁾ St. Załęski, Jezuci w Polsce, т. I, ч. 2, стр. 736, 749—751.

старший, Петро, був учителем в Піньчові, й один з перших виступав проти почитання Св. Духа, як Бога. Інші Стойські працювали в Піньчові, Ракові, а то й на Волині, чи Україні.¹⁸⁶⁾

У своєму Євг-ю задумував Ставровецький дати вірним щось рівнорядного до аріянських видань, передусім хотів вишколити їх в обороні своєї віри. Тому він наводив часто еретичні силогізми й давав на них правовірну відповідь.¹⁸⁷⁾ Часто переходив до офензиви, допроваджуючи аргументи противників до нонсенсу, цебто виказував їхню нелогічність в думанні, мовляв, густо-часто приймають одну правду, а заперечую іншу, що з першої випливає.

Еретиків називав Ставровецький „лѣтераками“, що чіпаються букви, а не розуміють духа, та підсувають під слова св. Письма „нечесне розумѣніє“.¹⁸⁸⁾ Цей закид стане нам зрозумілим, коли переглянемо еретичні виводи в катехизмі Шмальца. Відразу зауважимо, що в аріян, як загалом в усіх реформаторів, була сильно розвинена критика тексту. Спираючись на грецькій, сирійській, єврейській, арамейській мові, вони виказували, що дані слова треба інакше розуміти, й в той спосіб легко оправдували всі висновки своєї науки.

Найбільші напади не тільки із сторони католиків і православних, але й інших реформаторів спадали на аріян за їхню науку, звернену проти Христового божества й почитання Св. Тройці. Це придбало їм назву раціоналістичної секти.¹⁸⁹⁾ Ставровецький висловлював це ось як: Аріяни хочуть прослідити розумом те, чого не в силі були поняти ні виповісти янголи, не то люди. Вони подібні до сліпих з уродження людей, що говорять про сонячне світло, якого ніколи не бачили, а до тайнства Прсв. Тройці треба християнинові приступати з вірою.¹⁹⁰⁾

Якщо бесіда про перечення Христового божества, то аріянські катехизми викладали дуже обширно ці розділи, щоб не тільки вчителі, але й простий народ міг боронити нової віри.¹⁹¹⁾

¹⁸⁶⁾ Ор. Левицький, т. с., т. II, стр. 404. Првн. Н. Любровичъ, Історія реформації въ Польщѣ. Варшава 1883, стр. 279—800; Приложение № 10, стр. 333. Првн. G. Korbut, *Literatura polska*. Warszawa 1929, т. I, стр. 333, 338.

¹⁸⁷⁾ Уч. Євг-є, л. 43/II, 135/I, 194 об/І.

¹⁸⁸⁾ „Зерцало“ л. 60.

¹⁸⁹⁾ М. Грушевський, Історія укр. літератури. т. V, стр. 232—240.

¹⁹⁰⁾ Уч. Євг-є, л. 191 і 192/II.

¹⁹¹⁾ Smalcus, *Catechismus* (передмова) л. 6 об., стр. 37—59.

Паралельно до цього явища мусів і Ставровецький часто боронити божество Христа, а попри те й божество Св. Духа та гідність Божої Матері. Та ці його відповіді мало чим виходять поза старовітцівську полеміку з аріанами.¹⁹²⁾

Згідно з рішенням аріанського синоду в Піньчові мали аріанські проповідники не вживати таких термінів, як Тройця, вічне родження, бо вони спричинюють різні сумніви, тільки вживати висловів і способу говорення св. Письма. Нав'язуючи до того, каже Ставровецький, що аріани роблять з Тройці „балвана”, кажуть, що це пуста тільки видумка, хоч основою до вислову „Тройця” є деякі натяки св. Письма й довга церковна традиція.¹⁹³⁾

Та сучасні еретики в ширшому розумінні того слова, цебто не тільки аріани, але й другі реформатори, нарушували ще інше велике таїнство християнської віри — тайну Євхаристії, цю „страшную жертьву нашого благочестія”. Ставровецький виказує, що віра в правдиве Тіло й Кров Христа під видами хліба й вина є утверджена ясним Божим словом. Христос не сказав, що хліб і вино є „подобіємъ” „фигурою” Його Тіла й Крові, але „Це є Моє Тіло і Моя Кров”. Отже еретики роблять з Христа брехуна, а кому більше можна вірити — Христові, чи еретикам?

Подібну дилему ставить часто і Вуек.¹⁹⁴⁾ Віра в тайну Євхаристії впливає з віри в Божу всемогучість і з переконання, що Бог може зробити щось такого, що переходить людський розум. Силою Божого слова повстав всесвіт, це саме Боже слово ділає в Євхаристії в словах установи. Еретики подібні до кафарнаїтських жидів, що, досліджуючи можливість цієї тайни, відпали від Христа. Натяки на жидів це зазначування юдаїзуючого елемента в аріанській науці.¹⁹⁵⁾ Правду Євхаристії потверджують такі вселенські учителі: Атанасій і Кирило Олександрійський, Кипріян, Іван Золотоустий, Василій В., Амвросій, Дамаскин і ба-

¹⁹²⁾ Уч. Євг-є, л. 29—30/II; 43/II; л. 62/I, 125 об/I, 170/I, 190д. Првн. М. Грушевський, Історія укр. літератури, т. V, стр. 244.

¹⁹³⁾ Уч. Євг-є, л. 194/1. Првн. „Зерцало”, л. 85 об. Првн. Н. Любовичь, Історія реформації, стр. 333.

¹⁹⁴⁾ К. Kołbuszewski, Postyllografia, стр. 116.

¹⁹⁵⁾ М. Грушевський, Історія укр. літератури, т. V, стр. 244.

гато інших. Хто отже перечить так очевидну правду, захитує основами всієї християнської релігії.¹⁹⁶⁾

Водночас еретики хулять іншу установу Св. Духа, якою є чернецтво, називаючи його диявольською видумкою. Що більше, вони оправдують це своє твердження св. Письмом, покликуючись на слова апостола, що хто не жениться і повдержується від м'яса й вина, той є визнавець біса (првн. 1. Тим, 4, 1—5). Цей цитат відносить автор до маніхеїв, що під покришкою своєї науки про доброго й злого бога, провадили розпусне життя, забороняючи супружжя й уживання деяких страв, щоб в той спосіб ніби освободитись від матерії, що є чимсь злим. Цей цитат дається вповні примінити ще й сьогодні до адамітів-еретиків, що живуть в західних країнах і заступають подібну науку, як маніхеї.¹⁹⁷⁾ Це місце і йому подібні зраджують обізнання автора з західними країнами.

Осуджуючи чернецтво, виступали еретики ще й проти всякої християнської аскези, відкидаючи піст та умиртвлення. Це й дало Ставровецькому нагоду прирівняти їх до садукеїв, що вчили догоджувати тільки своєму тілові, а богом для них було черево.

Брак посту веде до догоджування своєму тілові, а це спричинює знову чимало інших гріхів. Наука еретиків це явна похвала морального розгнудання, бо вони відкидають Тайну Покаяння, і кажуть: „Гріши ти, чоловіче, яко хочеш, а гріховь своїхъ не исповѣдайся”. Понадто вчать протестанти, що віра без діл спасає. Їхніх визнаців прирівняв автор до дурних дів, яким в час приходу жениха забракне в світильниках олію.¹⁹⁸⁾ Оці останні слова виразно звернені проти лютеран.¹⁹⁹⁾

Коли ми насвітлили становище еретиків до аскези й знаємо аскетичне наставлення Ставровецького, не подивуємось йому, що він раз-у-раз закидав еретичним пасторам недостачу моральности, коли інші автори признавали, що пастори жили назагал чесно й скромно й цим способом життя потягали за собою вірних. Лучались і винятки, та вони були дуже рідкі.²⁰⁰⁾

¹⁹⁶⁾ Уч. Євг-є, л. 82—84 об/І; 41 об/І.

¹⁹⁷⁾ Т. с., л. 94 б/ІІ. Првн. М. Грушевський, Історія укр. літератури, т. V, стр. 28—30.

¹⁹⁸⁾ Євг-є, л. 129 б. і 130/ІІ; 16/ІІ.

¹⁹⁹⁾ Ор. Левицький, Соцініянство, 1882, т. II, стр. 44.

²⁰⁰⁾ Уч. Євг-є, л. 93—94 об/ІІ. Првн. Н. Любювичъ, Історія реформації въ Польщѣ, стр. 262, 278.

Тої простоти в житті визнавців передусім аріяньської секти не міг був Ставровецький не бачити, тому він називав їх фарисеями, що виглядають назовні побожними, а внутрі повні гнилі й всякої неправди.²⁰¹⁾

Дальше, Ставровецький піддав критиці протестантську за-саду, що вірні позаякні займаються читанням св. Письма. Ця точка реформаційної програми стала причиною великого за-інтересування вірних релігійними справами. На релігійні теми диспутовали скрізь і всюди, навіть по корчмах.²⁰²⁾ Передусім на терені аріяньської ересі запускались диспутанти в глибокі тайнства віри, не маючи до цього ніякої богословської підго-товки. Зрозуміло, що такі диспути приносили тільки шкоду їх власним душам і Церкві. Тому Ставровецький звертав увагу, що з Божої волі не всі мають бути учителями, тільки ті, що їх покликав Бог і поручив їм роздавання св. Тайн (првн. Яків, 3, 1). Тому й св. Письмом можуть користуватись та його тол-кувати виключно священники, а не світські люди.²⁰³⁾

Іншою слабою сторінкою іновірчих церков є недостача правдивого священства. Ключі до небесного царства передали апостоли єпископам через рукоположення, а через єпископів і священникам. У еретиків натомість нема тієї законної лучности з апостольською Церквою. До них отже не перейшли ключі до небесного царства. Тому їхні міністри це „непосвячені про-стаки“, самозванці, що дірою, а не дверми по ступнях священ-ства входять до вівчарні. Наслідки цієї правди страшні для душ вірних, бо ті непосвячені простаки сміють уділяти св. Тайни, хрестити, вінчати, тощо, а їхнє хрещення — не хрещення, він-чання не вінчання, тайни не тайни. Отже недостача правдивого священства є руїною для душ вірних.²⁰⁴⁾ Щоб відвернути якось від себе увагу й оправдатись з того закиду підносять еретичні „міністри“—пастори в сторону правдивого священства обидливі слова, називаючи їх чародіями.²⁰⁵⁾ Є це натяк на протестантську науку, що, мовляв, св. Тайни не ділають „ex opere operato“.

²⁰¹⁾ Уч. Євг-е, л. 34/1.

²⁰²⁾ М. Грушевський. Історія укр. літератури, т. V, стр. 230. Првн. К. Mecherzynski. *Historia wymowy*, т. II, стр. 9—10.

²⁰³⁾ Уч. Євг-е, л. 333/1, 146 об/II.

²⁰⁴⁾ Т. с., л. 21/II, 93—94 об/II, 137/III. Првн. „Зерцало“, л. 67 об.

²⁰⁵⁾ Уч. Євг-е, л. 235 об.; 236/1.

Вкінці знаменує реформаторську церкву недостача єдности, а Христос хотів, щоб були одне стадо, одна віра, одне хрещення, одні св. Тайни, одне мудрування. Тимчасом еретики натворили багато сект — „отщепенствъ”. Отже не належать до Христа.²⁰⁶⁾ Про незгоду й вічні непорозуміння серед іновірців згадує багато авторів.²⁰⁷⁾

І хоч еретики завдали православній Церкві чимало болючих ударів, не відносивсь до них Ставровецький із сліпою ненавистю. Він пригадував їм на дорогу повороту до правдивої Церкви через покуту, а в сторону тих, що залишились вірні давній Церкві, кидає клич молитви за незрячих братів.²⁰⁸⁾

*

*

*

Тому, що про Ставровецького ще досі не появилась ні одна праця з католицького становища, треба оправдати його перед закидами, які йому роблять нез'єдинені православні автори.

Між іншими Терновській і А. Г-въ уважають його за раннього вістуну проповіді типу Івана Галятовського, Лазаря Барановича, Антона Радивилівського.²⁰⁹⁾ Треба поставити одне велике застереження, що відрізняє Ставровецького від згаданих авторів. Їхня проповідь переживала часи упадку поваги проповіді, у Ставровецького ж неслідно якихнебудь збочень. Навпаки, його проповідь цікава влучною синтезою позитивних, як східних так і західних вальорів.

Теж неслухний закид одного львівського василіянина (нез'єдиненого), сучасника Ставровецького, що з'їдливо висловивсь про його Уч. Євг-є, мовляв, він ушив його з чужих куснів.²¹⁰⁾ Ми не перечимо залежності нашого автора від інших письменників. Зрештою він сам до цього в своїх творах чесно

²⁰⁶⁾ Т. с., л. 20 об/Ш.

²⁰⁷⁾ М. Грушевський, Історія укр. літератури, т. V, стр. 228. Првн. Ор. Левицький, Социніянство, стр. 37.

²⁰⁸⁾ Уч. Євг-є, л. 82/І, 256—57 об/І.

²⁰⁹⁾ Ф. Терновській, Южно-русское проповідничество, стр. 13. Првн. А. Г-въ, Судьба Євангелія Учительнаго. „Чтенія люб. дух. просвѣщ.”, 1890, І, стр. 561.

²¹⁰⁾ Я. Т. Головацькій, Библиографическія находки во Львовѣ. 1873, стр. 7.

признається, Все таки він ці чужі думки основно передумав і перетопив на свої власні, надаючи їм іншого змісту й форми.

Закінчуючи характеристику Уч. Євг-я Ставровецького, не можемо опертись вражінню перед заокругленим і суцільним світоглядом цього богослова. І так, виставне, а водночас розгнуздане життя тогочасної суспільності казало йому боронити засад справедливості й бути прихильником нових демократичних ідей, що брали народ в оборону перед нелюдським визиском вищих верстов. Рівночасно та сама рація казала йому розвивати сферу духа й містики та протиставити її сучасному матеріалізму. Ця містика промостила йому дорогу до апокрифів з їхніми додатними й від'ємними сторінками. В тодішній боротьбі православної Церкви на два фронти, з католиками й протестантами, вбачав Ставровецький, що протестантизм грозить розвалом основ християнської віри. Звідсіля його симпатії в сторону Унії, які закінчуються формальним переходом до католицької Церкви. Одначе він не наслідував сліпо західної форми. Із Заходу переймив тільки те, що бачив добре. Його твори мають збережену вповні східну зафарбу при рівночасній синтезі обидвох світоглядів. Отже Ставровецький — зразок уніята.

Demetrius Mychajlyščuk.

De occasione et scopo Metrop. Stephani Javorókyj operis „Petra Fidei“.

Pars II.

Conamen statuendi verum scopum et veram occasionem „Petrae Fidei“ simul cum analysi operis.

I §. De vera occasione et vero scopo „Petrae Fidei“.

I. In historia uniuscuiusque nationis semper duae periodi alternantur, periodus decadentiae et periodus progressus.

Tempus dominationis Petri M., communiter historici russi, ad ultimam periodum adnumerant. Scimus autem ex historia (et experientia quoque) quasi semper in temporibus, quibus antiquae formae vitae publicae et privatae radicaliter supprimuntur et novae introducuntur, quasi semper ad conflictus inter Ecclesiam et Statum exoriri.

a) Quid autem de statu Ecclesiae orthodoxae-russae tempore, quo Petrus M. imperator factus est, dici potest? Iam propositio a Petro M., occasione promulgationis „Regulamenti ecclesiastici“ edicta¹⁾ multum de statu Ecclesiae russae tempore Petri M. dicit. „Magni defectus“ et quidem verissime dictum est. Ecclesia magnas divitias et magnum numerum sacerdotum possidebat, nullos tamen fructus correspondentes mediis, quibus utebatur, edebat²⁾.

¹⁾ „in statu ecclesiastico magni abusos et in operibus magni defectus (v duchovnom činie miestrojénia i velikaja v dielach skudost, PSP, v. I, pag. 1.

²⁾ De statu Ecclesiae russae, tempore, quo Petrus M. imperator factus est, vide S. Runkėvič, Ex historia Ecclesiae russae imperante Petro M., „Lect. Christ.“, 1900, v. CCIX, pars 1, pag. 45—64, ubi breviter, sed complete omnia collecta sunt, simul cum ingenti bibliographia.

Instructio et educatio populi rebus in spiritualibus derelicta est et beneficentiae ecclesiasticae opus evanuit. Dum imperium a Petro reformatum magnus progressus faciebat, vita ecclesiastica suo loco remansit.

Utique iam ad patriarcham Adrianum Petrus dixerat: „Sacerdotes parum docti ordinantur. Prius in rebus fidei docendi sunt et postea ordinandi. Ad hoc homines et locus opportunus necessarii sunt. Curandum est, ut et orthodoxi et pagani (tartari, mordva, čeremisi et alii) Deum Eiusque legem cognoscant. Ideo bonum est aliquot iuvenes Kio-viam in scholas mittere. Et hic est schola, et hic necessitati consulere possibile est, parum tamen doctrinae attenditur, quia nemo, sicuti necesse est, de hoc curat. Necessarius est homo, et statu, et nomine et divitiis celebris, non adest tamen“...³⁾)

Nulla mentio invenitur, fecitne aliquid patriarcha vel non ad vitam ecclesiasticam meliorem faciendam — concludit Runkevič⁴⁾).

Ipsa patriarcha Adrianus exemplum esse potest, qui omnibus barbam radentibus communionem dare prohibebat et ad infernum simul cum canibus et felibus damnabat⁵⁾). Quid autem de aliis inferioris gradus sacerdotibus?

Runkevič (op. cit., pag. 49) scripsit: „Quantum ad eruditionem, sacerdotes non multum a simplicibus fidelibus differebant. Pastores et oves iisdem in scholis scientiam hauriebant, ubi unus magister et director „diaček“ fuit, cuius tota scientia in arte celeriter legendi fundata erat. Relatita celeritas in legendo conditio sufficiens ad accipiendum ordinem sacerdotalem erat. Qui legere et scribere sciebat, ad hoc nulla superior scientia requirebatur“. Consequentiae talis status eruditionis sacerdotalis patent. Ruditas, vita scandalis plena etc. huiusmodi. Sacerdotes „preces pro illis, qui in ecclesia propter varias causas esse non poterant, praesentibus ad transportandum tradebant“⁶⁾).

Religiosi a superius nominatis non multum differebant. Ruditas in moribus, disciplina nulla, facta enormis ebrietatis, immo furti, occisionis etc. res obsoletae fuerant⁷⁾).

Populus item rudis nihil pii, boni, aedificantis talibus in sacerdotibus et monachis inveniens, sua sponte veram pietatem et religionem, secundum ipsum, quaerebat, ideo multae species rascolnicorum, falsa

³⁾ N. Ustrialov, op. cit., v. III, pag. 512.

⁴⁾ S. Runkevič, ibid., pag. 233.

⁵⁾ N. Ustrialov, ibid., pag. 193—194.

⁶⁾ „davali molitvi v šapku, dľa dostavki na dom tiem, kotorie nie bili v tserkvie“. Runkevič, op. cit., pag. 50; vide ibique de aliis similibus factis.

⁷⁾ Runkevič, ibid., pag. 54—56.

miracula, falsa „sanctuaria“ (sacramenta et sacramentalia), magia, narrationes incredibilium factorum e vita sanctorum etc⁸⁾.

Samarin in suo opere „Stephanus Javorskij et Theophanes Procopovič“ scripsit⁹⁾: „Indifferens“ contradictio religiosarum persuasio- num et vitae, imprimis apud populum rudem ad extremitates perve- niebat“.

b) Nihil mirum Petrum M. tali statui consulere voluisse. Ut homo tamen practicus et imperator pro ultimo fine Statum habuit. Cetetera omnia, ut religio, doctrina, ars, intantum bona erant, inquantum Statui utilia¹⁰⁾. Influxus calvinistae Lefortii et aliorum, commoratio per aliquot annos in statibus protestanticis (Holandia—Batavia), eorumque ratio- nalisimus, adhuc magis, iam e natura unilateralem characterem, confir- marunt. Florens vita in regionibus protestanticis, quas visitavit, sine influxu in Petrum remanere non potuit.

Quando Amsterolami anno 1697 caeremoniis piis sectae Quackerorum assistebat: „puritas et ordo ei placuerunt¹¹⁾“.

Wittenburgii coram monumento Lutheri dixit: „Hic homo vere id meruit; quia ad maiorem utilitatem regis sui et multorum principum, qui sapientiores aliis erant, Papam eiusque exercitum fortiter aggressus est¹²⁾. E quibus verbis patet, quomodo se ad Ecclesiam catholicam et papam habuerit. Ideoque medicinam et salutem pro suo Statu apud protestantismum quaerit.

Ex itinere in Europam occidentalem domum reversus Petrus I. reformationem Status incepit, et quidem non solum in rebus civilibus, sed etiam ecclesiasticis.

Infortunium reformationis pro Ecclesia russa erat in hoc, quod Petrus religionem solummodo ut medium ad moralitatem populi conservandam considerabat. Religio sub hoc unico respectu Statui, secun- dum Petrum necessaria erat.

Petrus Magnus intelligere non potuit, quid est Ecclesia, quia finis huius supra ambitum practicum (materiale) invenitur. Ideo Ecclesiam ut Ecclesiam videre non potuit nec consequenter eam ut Ecclesiam tractare¹³⁾.

⁸⁾ S. Saloviev, op. cit., v. XIII, p. 755—758.

⁹⁾ „Ravnodušnoje protivorečie religioznych ubieždenij i žizni, osobenno v prinstom narodě, dochadilo do krajnosti“, pag. 249.

¹⁰⁾ Samarin, ibid., pag. 245 et 246.

¹¹⁾ Golikov, Actiones Petri Magni (Diejania Petra Velikaho) v. I. pag. 890.

¹²⁾ Samarin, ibid., pag. 250 (sec. Golikov, ibid., v. IV).

¹³⁾ Samarin, ibid., pag. 252.

In facto existentiae Ecclesiae Petrus aliqua phaenomena inter se coniuncta videbat, nempe doctrinam, ad quam indifferenter se habuit; ritum, quem, deridebat, ut alimentum infructuosum superstitionis et sacerdotium, quod ut specialem classem hominum ad Statum pertinentium, qui pro officio moralem educationem populi habuerunt, considerabat. Finis ultimus erat Status, consequenter tota organisatio, constitutio et regimen Ecclesiae ab illo fine dependebant et ad illum finem ordinabantur. Ecclesia pars Status esse debuit¹⁴⁾.

Iam anno 1697 decretum (ukaz) edidit, quo omnibus „hierarchis“ et rectoribus monasteriorum aedificia superflua construere et pecunia sine imperiali permissione retinere prohibetur; adaequatam computationem lucri et damni perficere et libros computationis Mosquam mittere iubetur¹⁵⁾.

Noctu e die 15 in 16 Octobris anni 1700 patriarcha Adrianus ultimum diem obiit. Mors patriarchae multos e nobilitate moscovitica movit. Die 18. Octobris „bojarin“ Thychonius Strešnev Petro annuntiavit, patriarcham mortuum et sepultum esse, bona omnia, ne dissipentur, in custodiam sumpta esse, simulque suum propositum de successore patriarchae et de bonis patriarchatus revelavit. Quod et „bojarin“ Kurbatov fecit¹⁶⁾.

Post unam hebdomadam Petrus fecit, sicuti Strešnev et Kurbatov commendabant. Loco electionis patriarchae, die 16. Decembris eiusdem anni metropolita Stephanus Javorskyj, ut administrator sedis patriarchalis nominatus est, cui solummodo „res rascolnicorum, adversariorum Ecclesiae et haeticorum“ commendatae fuerunt, omnes autem aliae res, quas officium patriarchatus exequabatur, officiis civilibus secundum cuiusque competentiam distributae fuerunt, officium autem patriarchale suppressum est¹⁷⁾.

Palatium patriarchale, palatia archiepiscopalia et res monasteriorum quantum ad regimen oeconomicum „bojarino“ Musinio-Puškinio et Ephimio Zotovo tradere iussum est. Hi ultimi in palatio patriarchali habitare debebant et officium suum in palatiis, ubi prius officium patriarchale fuerat, exequi. Nomen autem „Officium monasteriorum“ (Monastirskij prikaz) habere debent¹⁸⁾. Hoc decretum multa alia se-

¹⁴⁾ Samarin, *ibid.*, pag. 254.

¹⁵⁾ P. S. Z., v. III, № 1613.

¹⁶⁾ Ustrialov, *ibid.* v. IV, part. II, pag. 162 et 164.

¹⁷⁾ P. S. Z., v. IV, № 1818 — Decabria 16. Imennii. — (O zakritii Patriaršaho Razriada, o peredačie diel onaho v raznije prikazy po prinadležnosti i o poručeni Patriaršaho Duchovnahho Prikaza v viedenie Mitrop. Riazanskahho).

¹⁸⁾ P. S. Z., v. IV, № 1829 — Genvaria 24. — Imennii.

cuta sunt, ut de competentia iudiciali sacerdotum, monachorum et diaconorum¹⁹⁾; de conscriptione omnium hominum, qui in officio patriarchali aliquod officium habuerunt; de conscriptione omnium proprietatum sedium archi-et-episcopalium et monasteriorum; de prohibitione transeundi ab uno monasterio in alterum; de prohibitione monachis scribendi etc²⁰⁾ et alia huiusmodi, quibus tota vita ecclesiastica usque ad minimas particularitates regulata est. Iuramento scripto secundum placitum Petri²¹⁾, episcopi promittere debuerunt se adversarios Ecclesiae benigne et prudenter tractaturos, esse (s krotostiu i rozumom)²²⁾.

c) Talibus in circumstantiis historicis metropolita Stephanus administrator sedis patriarchalis in Russia factus est. Tempore revera tristissima pro Ecclesia Russa. In ipsa Ecclesia multae sectae rascolnicorum, propter persecutionem usque ad phanatismum procedentium²³⁾, inter populum multas praedictiones terribiles spargentium (v. g. de Petro ut Antichristo) ad martyrium et passiones pro, in periculoso statu sese inveniente orthodoxia, excitantium.

Altera e parte simul cum introductione educationis secundum formas rationalistico-protestanticas, ipse protestantismus multos sequaces, quamvis adhuc non formaliter haereticos, assecutus est²⁴⁾.

Eodem tempore imperator magnam reformationem, et quidem sub influxu protestantismi, incepit, uti iam superius notavimus²⁵⁾.

II. Magna et gravia pericula a Stephano, ut supremo capite Ecclesiae russicae, superanda erant:

1) periculum diversarum sectarum rascolnicorum, earumque causae, i. e. nimiae ignorantiae cleri et populi in rebus fidei et morum;

2) periculum protestantismi, gravius adhuc, quia ab ipso imperatore protectum²⁶⁾;

3) periculum defensionis independentiae supremae potestatis et auctoritatis ecclesiasticae, quae iam quasi suppressa erat²⁷⁾.

¹⁹⁾ P. S. Z., v. IV, № 1876.

²⁰⁾ P. S. Z., v. IV, № 1834, № 1910, 1985, 2277 etc.

²¹⁾ P. Pekar'skij, Doctrina et litteratura imperante Petro M. (Nauka i literatura pri Petrie V.) v. II, pag. 444.

²²⁾ P. S. Z., v. V, № 2985.

²³⁾ Jesipov, Rascolniči diela (Tallitskij Levin et alii).

²⁴⁾ V s. I. Sröznevskij, Tres epistolae Posoškovii ad metrop. St. Javorskij „Izvestia Otdielenia ruskaho jazilka i slovesnosti imperatorskoj Akademii Nauk“. Petropoli 1899, v. IV, pag. 1411—1457, epistola 2-a.

²⁵⁾ sub b) pag. 162—163.

²⁶⁾ P. S. Z., v. IV, № 1910.

²⁷⁾ P. S. Z., v. IV, № 1829.

Nihil mirum, quod Stephanus occasione suae commorationis Kioviae anno 1705 Petrum per se ipsum et per „bojarinum“ Striešnev, et quidem oculis lacrimantibus, ut tradit Soloviev²⁸⁾, rogat, ut eum ab officio administratoris patriarchatus liberaret eique Kioviae remanere permetteret²⁹⁾, quod Petrus recusavit.

Quae propriae causae illius petitionis St. Javorskyj fuerunt, historici varias ponunt³⁰⁾.

Audiamus potius ipsum Stephanum, qui in epistola ad metrop. Demetrium Tuptalo-Rostoviensem e die 19. Decembris, anni 1707 (in TKDA, an. 1866, v. I, pag. 544—547 edita) inter alia scripsit³¹⁾: Beati in Domino, qui creavit coelum et terram. „Opus peregistis et peragitis³²⁾, quod nec lovis ira, nec ignes, nec poterit ferri abolere vetustas“³³⁾. Nos aspicimus id „non in e invidia, hac in re utique licita“. Et da, Domine, imitari „licet ex parte, quia“ impossibile est, pater, propter onus illud intolerabile, quod et mentem obcaecavit et valetudinem abstulit et animae nocuit. „Et hoc est, pater, quod me urgebat et urget exire ex hoc Babylone; hoc motivum etiam erat appetere kioviensem cathedram, non qua cathedran, hanc enim praelaturam archieraticam iam habeo, et quidem altiorem kioviensi, sed quietem et tranquillam vitam, in qua possem aliquod ingenioli mei opusculum posteritati relinquere... iam paene mortuus sum et dormire omnino non possum, „viribus pene totaliter destitutus, aliis serviendo, nihil post fata (simile, ut vos) nisi cinerem relicturus“...

Ipse Stephanus, in citata epistola, testatur illum iam anno 1706, quando Kioviae fuit, „aliquod ingenioli sui opusculum posteritati relinquere“ desiderasse. Ideo etiam Kioviae remanere voluit.

²⁸⁾ S. Soloviev, Historia Russiae, v. XVI, pag. 19.

²⁹⁾ Runkevič, ibid., pag. 284.

³⁰⁾ Vide Soloviev, op. cit., v. XVI, pag. 18 et Runkevič, op. cit., pag. 285—288.

³¹⁾ „Blaženni v Gospodevi sotvoršemu niebo i zemlu“. „Opus etc., ...My na to patrzemy „non sine.. y day Bože nasladować „licet ex parte, quia“ nelzia, batruška, za tiem nieudobosterpimim bremenem, kotoroje i um oslepilo, i zdorovie otnialo i dušu povredilo. „Et hoc est...“

³²⁾ „Opus, i. e. opus Demetrii, quod „Letopists“ nominatur, quodque Demetrius Stephano misit.

³³⁾ Verba intra signa „—“ sumpta ab ipso Stephano latine scripta sunt.

Perdixitne Stephanus suum desiderium ad opus, non obstante, quod Kioviae remanere non potuit, an non? Responsum ad talem quaestionem cum omni certitudine vel ipse Stephanus vel alius amicus cordis Stephani sicuti Demetrius Tuptalo-Rostoviensis fuit, dare potuit. Demetrius anno 1709 mortuus est, alterum autem amicum vel saltem epistolam alteram, in qua de complemento desiderii notitia inveniantur non habemus³⁴).

Puto tamen desiderium illud non obstantibus difficultatibus non cessasse, et „Petram Fidei“, opus Stephani praetiosissimum, effectum esse desiderii „aliquid ingenioli mei opusculum...“, quam hypothesim valde suadet propositio scripta propria Stephani manu, quae in catalogo librorum suorum, ab ipso Stephano mox ante mortem confecto, invenitur. „Liber laborum meorum „Petra Fidei“ nominatus, quem iudicio Ecclesiae orthodoxae-orientalis trado, ut illum sapientiores me corrigant, et si illis placebit, typis mandent, humillime rogo, Stephanus peccator³⁵). Quae verba, quasi testamentarie scripta, idem desiderium, quod iam anno 1707 Demetrio prodit, i. e. „aliquid opusculum“ etc. produunt.

Immo tale opusculum, si reliquit, nullum alium operum Stephani esse potest, nisi „Petra Fidei“. Etenim sermones, quos reliquit (circa 250) „opusculum“ non nominasset, neque duo tractatus i. e. „De Deo, ut trino eiusque processione“ et „De Ecclesia“, quos iam Kioviae annis 1697 et 1698 scripsit, quique inediti remanserunt³⁶), neque opus „Signa adventus Antichristi“, quod iam anno 1703 edidit, neque alia minoris momenti scripta, de quibus vide apud Philaretum, op. cit., pag. 268—273.

Ceterum idea „Petræ confirmationis et Petræ offensionis“ Stephano, anno 1706 aliena non fuit, quod sermones eius testantur, v. g. sermo e die I. Ianuarii anni 1706³⁷).

III. Ex adductis testimoniis concludimus: motiva, quae Stephanum ad conscribendam „Petram Fidei“ moverunt, haec fuissent:

³⁴) Philaretus (Gumilevskij), *Obzor russkoi duchovnoi literaturi. Petropoli 1884*, pag. 271.

³⁵) „knjiga moich trudov, naritsajemaja Kamen vieri, kotoruju pod razsuzdenie tserkvi sviatija vostočnija predaju, i dabi tuju ispravili umniejšie pače mene glavi i ašže izvolit'sia im tipu predalli, vsesmiranno prošu, Stefan griešnik“. Philaretus (Gumilevskij), *ibid.*, pag. 271.

³⁶) Philaretus, *ibid.*, pag. 270. F. Ternovskij, *Metropolita St. Javorskij, TKDA, v. I, pag. 60—61.*

³⁷) Sermones metrop. St. Javorskij, *TKDA, 1874, v. IV, pag. 141—145.* ubi in totis quinque paginis de petra confirmationis et offensionis loquitur.

1) lamentabilis dignus status Ecclesiae orthodoxae-orientalis, consequenter animus huic statui consulendi, quod apprime tota positiva pars operis „Petra Fidei“ confirmat;

2) periculum protestantismi, ideoque animus viam protestantismo praeculendū, quod tota negativa pars operis „Petra Fidei“ confirmat;

3) suppressio de facto supremae potestatis ecclesiasticae et auctoritatis, ideoque conamen defensionis saltem iurium supremae potestatis Ecclesiae, quae apparenter adhuc in Stephano residebat, quod insertio ecclesiologica confirmat, quae omnia unum aliquod constituere debuerunt, nempe „opusculum posteritati“ relinquendum.

Hoc nonnisi modo sufficienter explicari potest tota structura „Petrae Fidei“, quamvis influxus Bellarmini hic non excludatur. Secus multae quaestiones exurgunt; cur auctor totum opus ita construxit, ut unusquisque tractatus duas partes habeat, (vide inferius analysim), cur rationes ad probandas singulas theses, si rem cum protestantibus habet, non solummodo e S. Scriptura, sed et conciliis, SS. Patribus, historia Ecclesiae, miraculis et tandem e ratione tum super S. Scripturam fundata tum etiam sola, desumpsit, cur tandem multas quaestiones insert, ut Ecclesiologiam, Mariologiam, brevem historiam quasi omnium haeresium et damnationem earum, quaestionem de cruce octogonali contra rascolnicos etc.

Etenim:

ad 1) Prima pars uniuscuiusque tractatus expositio doctrinae orthodoxae est, ut ipse titulus operis dicit: „filiis in confirmationem et spiritualem aedificationem, offendentibus se ob petram offensionis et scandali in resurrectionem et correctionem“. Expositio autem doctrinae orthodoxae modo facili, pro omnibus intelligibili et dialogali nullum alium scopum habuit, nisi consulere miserabili statui Ecclesiae orthodoxae-russae, quod ipse Javorskyj testatur, cum in conclusione³⁸⁾ ad tractatum „de sacris imaginibus“, expositis miserabili statu, incuria, negligentia etc. „hierarchiae“ russae quantum ad instructionem populi in rebus fidei, dicit³⁹⁾: Hic autem breviter scripsi volendo maledictionem adversariorum,

³⁸⁾ Petra Fidei, pag. 169a—178b.

³⁹⁾ „Zdie že vkrattisje napisachom, choťia ot'jati ponošenje jeretikov sob-laznija juščichsia, ili o nieviežestvie našem ili o lenostie: Kleveščut bo nas, jako naroda lkonj sviatija bogotvoriasčca, poučati ili lenimsa ili nie umiejem aščce i viem soveršenno, jako gore kleveščuščim i glagoluščim niepravednaja; No i tiem gore, at nichže soblazn preischodit i ichže nieradieniem ovtisi poghibajut“.

qui ob nostram ruditatem vel pigritiam scandalis antur, refutare. Maledicunt enim nobis, nos populum imagines sacras ut deos colentem, instruere aut pigri sumus aut nescimus: Vae quidem maledicentibus et falsa dicentibus, sed vae et illis, qui causa scandalorum sunt, et propter quorum negligentiam oves pereunt“.

Deinde ad sacerdotes se convertit his verbis: „Vos estis lux mundi ad illuminationem ruditate obumbratos destinata. Duces estis coecorum. Diligenter igitur considerate, quomodo vocationem vestram adimpletis. Si vos in tenebris remanetis, quid de grege Christi vobis tradito cogitandum est: „Si ergo lumen, quod in vobis est tenebrae sunt, ipse tenebrae quantae erunt“ (Mt. 6, 23). Estote ergo diligentes, fratres, in instructione populi inculti, dirigentes illum in semitam decem praeceptorum Dei et Ecclesiae.

Sicuti enim in aliis articulis fidei, ita et in praesenti dogmate vobis instructio adest, quomodo imagines sacras colere oportet...

Vide etiam praefationes ad unumquemque tractatum, ubi semper eadem idea de confirmatione et spirituali aedificatione filiorum, piorum, orthodoxorum etc., quae nullam aliam intentionem, nisi consulendi malo statui Ecclesiae orthodoxae, prodit.

ad 2) Secunda vero pars est aliqua magna responsio ad omnes difficultates, quas lutherani et calviniani contra Ecclesiam orthodoxam proponere poterant et de facto contra Ecclesiam catholicam proposuerunt. Talis autem et tanta collectio difficultatum protestantium, quae proprie contra Ecclesiam catholicam sunt, et responsiones ad illas nihil aliud produnt nisi intentionem praeccludendi viam protestantismo in Russia formaliter non existenti, imminenti tamen; secus inutilis esset refutatio errorum protestantium desumendo argumenta e „Kormčaja kniga“ vel e miraculis, quae thaumaturgi russi Avramius, Leontius, Iacobus Rostovienses, Nicetas et Daniel Pereiaslavienses, Nicetas et Antonius Novgorodienses patrarunt.⁴⁰⁾

ad 3) Secus non facile explicatur tam longa et gravis insertio (vide inferius „Ecclesiologia“). Quae ceterum sententia non est nova, nam iam Samarín in suo opere⁴¹⁾ scripsit: „Nos iam locuti sumus de argumento „Petrae Fidei“, de dogmaticis principiis in ea expositis. Nunc debemus adhuc unum capitulum exscribere de „Petra Fidei“, probabiliter, non sine peculiari scopo ab auctore inserto; capitulum, quod

⁴⁰⁾ Petra Fidei, pag. 290b.

⁴¹⁾ Samarín, op. cit., pag. 266 et 268.

directam relationem ad circumstantias illius temporis habet, nempe de relatione potestatis ecclesiasticae ad civilem" et citat, quae tradit in capitulo „de Ecclesiologia“, pag. 82a—85b, 734, 739 et 873 „Petrae Fidei“, et concludit: „Non obstante, quod tam modeste et tam caute ista doctrina exposita est, Petro M. tamen probabiliter non apta apparuit“.

IV. Quid tandem motivum ultimum et immediatum seu occasio conscriptionis „Petrae Fidei“ fuit?

Iam e testimonio superius tradito (i. e. epistola Stephani ad Demetrium Tuptalo—Rostoviensem) scimus, Stephanum iam anno 1706, quando Kioviae remanere voluit, intentionem, immo desiderium „aliquod opusculum ingenio sui etc... habuisse“. Quando tamen intentio illa prima vice apud Stephanum orta est et quando illam executioni mandare, si adhuc non incepit, saltem incipere voluit?

Prof. Ponomarev in suo citato opusculo, pag. 219, dicit: „Deficientibus factis, impossibile est praecise ostendere, quando apud Stephanum intentio de conscriptione libri orta est et quando intentionem suam executioni mandare coepit“.

Si tamen consideramus duas epistolas Ioannis Posoškovi⁴²⁾ ad metrop. Stephanum, possumus ad aliquam determinationem pervenire. Etenim probabiliter priusquam apud ipsum Stephanum intentio orta est aliquod opus (simile quoad substantiam „Petrae Fidei“) conscribere, alii, ut nominatus Posoškov, intentionem Stephano indiderunt, quod epistolae confirmant. In fine enim anni 1703⁴³⁾ vel anno 1704 ita scripsit: „Magne archipastor Ecclesiae Christi orientalis et noster magne illuminator totius Russiae, hanc scripturam accipere digneris ibique necessariam necessitatem considerare. Scio enim, non omnia opera nostra necessaria tibi nota esse, huius gratia ignotam tibi nostram necessitatem spiritualem revelare ausus sum. De hoc, Domine, bene scis, homines incultos nos esse, a superioribus tamen nostris de nulla bona re doctrinam, nos filios spirituales... accipere, quia et ipse (i. e. pater spiritualis) nihil scit, immo non est, undenam sciat... multae res omnino necessariae in libris nostris slavonicis editae non sunt, ideo evidenter non adest, undenam sciunt.“

⁴²⁾ Vs. I. Sreznjevskij, Tres epistolae Posoškovi ad metr. St. Javor-skij, „Izvestia Otdielenia russkago jazylka i slovesnosti imperatorskoji Akademii Nauk“. Petropoli 1899, v. IV, pag. 1411—1457.

⁴³⁾ De tempore vide Vs. I. Sreznjevskij, ibid. Introductio ad epistolas, pag. 1411—1415.

Nos ita rudes sumus, ut non solum alicui bene instructo alterius fidei homini, sed ne quidem ultimo agricolae responsum, si nos de aliqua re interrogaret, dare sciamus... responsiones autem nostrae solummodo ignominiam pro nobis et derisionem orthodoxiae causant, propterea nomen nostrum christianum blasphematur. Imprimis nos russi ignominia affecti sumus, quia neque fidem nostram, qualis est, neque ordinem ecclesiasticum, neque veram moralitatem... sicuti oportet ad utilitatem animae facere, scimus, sed similiter irrationalibus vivimus. Huius causa valde necessarium est, ut vestra Sanctitas curet de aliquibus mediis, mediantibus quibus nos scire possimus, quomodo veram, spiritualem vitam agere, imprimis quomodo... ad Deum preces effundere, quales sunt fructus orationis, quomodo Sanctiss. Deigenitricem colere, quomodo angelos et Sanctos Dei colere, quomodo illos de auxilio rogare... et quomodo sacras imagines colere" etc... (quasi totum argumentum „Petrae Fidei").

„Ideo, Domine, valde necessarium est curam dare, ne homines Domini propter ignorantiam in vanum perirent" etc... Scripsit, pauper Ioannes Posoškov, qui misericordiam petit.

Incepitne statim metrop. Stephanus scriptionem talis operis uti Posoškov proposuit vel non, nescimus. Quia neque facile erat statim incipere. Ad tale opus conscribendum multa praerequiruntur. Scimus tamen, duobus vel tribus annis post primam epistolam ad metrop. Stephanum, Posoškov alteram epistolam inter annum 1705 et 1707 scripsisse⁴⁴⁾, qua in epistola Posoškov suum propositum de condendis scholis pro educatione sacerdotum proposuit.

Initio excusationem petit, se secunda vice ad metrop. Stephanum scribere ausum esse. Deinde, loquendo de necessitate condendi scholas pro educatione sacerdotum, prosequitur (pag. 1434): „Instructionis autem perfectae causa omnes haereses ab origine colligendae sunt; quae et qualis et quando existerat"... „Idem de nostra pia fide, quid veri habet et quomodo aliae a nostra differunt... Haeresium falsitatem revelando et nostra pia fides revelanda est, super quod fundamentum fundatur, et firmo vallo eam munire, ne minimum quid indefensum remaneat"... Deinde repetit plus-minusve illa, quae iam in prima epistola scripsit (de ruditate etc).

Etiam „de nova haeresi" Stephanum certiore facit (pag. 1438): „Fiat tibi notum, Domine, et hoc quod nova haeresis in Russia oriri

⁴⁴⁾ De tempore, vide, Eugenius Priležajev, De duobus ineditis operibus Posoškovi (O dvuch niezdannich sočineniach Posoškova). Christ. Čtenija, 1878, pars I, pag. 33—73.

incepta est, secundum quam multi spretis bonis operibus⁴⁵⁾, sola fide salutem adipisci volunt" et citat s. Io. VI. 47 et III. 18, et breviter narrat de illis, qui „illam haeresim spargunt et quod sacerdotes nihil respondere valent" et „ora illorum claudere nesciunt"⁴⁶⁾... „Propter sectas rascolnicorum populus vacillat, propter haereticos scandalisatur et proximus est ad cadendum. Ideo necessarium est ponere firma sustentacula et incunctanter confirmare, ne columna nostrae verae fidei vacillet... Ideo non licet cunctari, sed statim incipere, et post inceptionem sine cunctatione adimplere". „Pauper agricola" etc.

Habuitne haec epistola aliquem effectum vel non? Considerata epistola metrop. Stephani ad Demetrium Tuptalo-Rostoviensem affirmative respondeo. Quia fere eodem tempore (i. e. an. 1706 et 1707) Stephanus „opusculum aliquod ingenioli sui posteritati relinquere" desideravit, ideoque Kioviae remanere.

Ex quo concludere possumus, Stephanum praecise illo tempore opus suum incipere voluisse. Incepit vel non, nescimus. Si tamen propositum Posoškovi eiusque substantiam et simul substantiam „Petrae Fidei" consideramus, magnam convenientiam, quamvis non omnino adaequatam, invenimus.

Consideratis igitur circumstantiis historicis, speciatim tempore, in quo apud Stephanum intentio orta est „aliquod opusculum ingenioli sui posteritati relinquere", tempore, in quo Posoškov secundam epistolam ad metrop. Stephanum scripsit; consideratis proposito et petitione Posoškovi et substantia „Petrae Fidei", exclusaque haeresi Tveritinovi ut occasione conscriptionis „Petrae Fidei" legitime — ut videtur — concludere possumus, epistolam et quidem probabilissime secundam Posoškovi occasionem conscriptionis „Petrae Fidei" fuisse.

Quod insuper suadere possunt tertia epistola Posoškovi ad metrop. Stephanum, an 1710. scripta⁴⁷⁾, in qua iam nihil de conscriptione talis vel talis operis, et opus Posoškovi: „O skudostie i bo-

⁴⁵⁾ Hoc testimonium est contra illud, quod scripsit F. Ternovskij in sua dissertatione „Rožniets duchovnij i „K. V." „Pravosl. Obozrienie", 1863, № 4, pag. 266—285, ubi loquendo de praesentia dogmatis „de bonis operibus" in „Petra Fidei" et absentia in „Rožniets duchovnij" dicit: „Eto ot togo; čto označennje dogmati (quia et dogma „de sacra Liturgia" includit) protestanstva, zanimaia očen vidnoje miesto v sostavie protest. (quod esset motivum pro Stephano scribendi de illis) dogmatiki, daleko nie pronikli ješče v soznanie moskovskich jeretikov, pag. 269.

⁴⁶⁾ Nunc facile explicatur cur in tractatu „de bonis operibus" pars positiva 27 pag., pars negativa autem 107 pag. habet.

⁴⁷⁾ Vs. I. Sreznjevskij, ibid., pag. 1443—1457.

gatstvie⁴⁸⁾ (De paupertate et divitiis), ubi in cap. 1. „de spiritualitate“ (O duchovnosti) scripsit: „...Ita, oportet famosum opus Stephani Javorskij „Petram Fidei“ typis excudere⁴⁹⁾ et quinque vel sex libros in unamquamque scholam mittere confirmationis causa in fide et ut praeserventur ab haeresi lutherana, calviniana et aliorum iconomachorum, — liber hic insupplebilis est — ideoque necesse est, ut illam praetiosam petram ordinandi memoriter sciant, ut ad quamcumque interrogationem respondere possint et ut illa petra (oraliter) maxillas haereticas destruere possint⁵⁰⁾).

2. §. Analysis operis „Petra Fidei“.

Imprimis — puto — necessarium esse plenum titulum operis tradere, qui sonat:

„Petra Fidei Ecclesiae orthodoxo - „catholicae“ orientatis sanctae, filiis in confirmationem et spiritualem aedificationem, pedibus autem offendentibus ob petram offensionis et scandali in elevationem (surrectionem) et correctionem“.

Deinde brevis biographia auctoris ab editore Theophylacto Lopatinskij scripta, „causa et occasio huius libri“ et „praefatio ad lectorem“, quae etiam, uti in introductione ad editionem „Zapiska Leonii Magnitskii“ ab amatoribus litteraturae antiquae v. LXXX, (1882 an.) edita traditur, a Theophylacto scripta sunt, sequuntur. Tandem „annuntiatio ad orthodoxos“ sequitur, in qua, undenam omnes haereses originem sumunt, explicatur.

I. Nunc solummodo secundum methodum scholasticae-positivam tractatum „de sacris imaginibus“ exponit, traditis prius praenotamentis, quid imago, quaenam distinctio inter imaginem et imaginatum, quomodo imago sacra dicitur, quinam est scopus imaginis et quaenam sunt genera imaginum (pag. 1—6), thesim ponit, quae sic sonat:

„Imagines sacrae in Ecclesia orthodoxa - sancta - „catholica“ originem et fundamentum in Scripturis divinis habent“ et probat: Nm. 21, 8; Ex. 25, 18; 25, 40; 28, 36; 31, 1—3; 35, 30—35; 3. Rg. 6, 23—29 etc. „Immo ipse Deus dedit originem imagini, qui genuit Filium „imaginem Dei invisibilis“ 2. Cor. 4, 4; et creavit hominem secundum imaginem suam, Col. 1, 15; immo ipse apparebat variis in imaginibus

⁴⁸⁾ Opus inter an. 1721—1724 scriptum, vide Biografičeskij Slovar.

⁴⁹⁾ „Petra Fidei“ prima vice, propter varias valde complicatas causas, solummodo an 1728 typis edita est, vide, Philaretus (Gumilevskij), op. cit pag. 271.

⁵⁰⁾ Eugenius Priležajev, ibid., pag. 52.

Gn. 3, 8; 28, 13; Ex. 33, 23; Is. 6, 1; Mt. 3, 16; Conclusio patet. Hoc in cap. I.

In cap. II. prosequitur: „Non solum habere et conservare, sed etiam pie imaginem Jesu Christi, Deigenitricis et aliorum Sanctorum colere decet, coram illis inclinare non ut coram Deo, sed ut coram simulacris (Christi, Dei nostri, et amicorum Eius sanctorum)“ et probat: Gn. 18, 1—2; 28, 19—22; Ex. 33, 9—10; Js. 5, 15; Dn. 10, 15; Ps. 5, 8; Ap. 5, 6—10; etc. (7—18b);

in cap. III. probat arg. e conciliis oecumenicis (Nicaenum II, Actio VI), et quare definitionibus conciliorum oecumenicorum oboediendum est probat (vide inferius „de Ecclesiologia“) (18b — 27a);

in cap. IV. arg. e SS. Patribus (s. Dionysius Atheniensis, s. Basilus Magnus (sermo in martyr. Barlaamum), s. Io. Chrysostomus (parabola de seminatore, in 3 Ps.), s. Ambrosius, s. Gregorius Nyssenus (sermo de divinitate Filii et Spirit. Sancti), s. Leontius, epis. Neapolis in Cypro, s. Athanasius, s. Cyrillus Hierosol. (catechesis, 1e), s. Gregor. Naziansenus, s. Athanasius Sinaita et s. Io. Damascenus („De fide orthodoxa“, l. IV) 27a — 41b);

in cap. V. arg. ex historia Ecclesiae et miraculis mediantibus imaginibus factis. Deinde breviter de distinctione inter falsa et vera miracula agit, horumque valorem ad veritatem probandam ostendit (41b — 47b);

in cap. VI. de Ecclesia agit (vide „Ecclesiologia“) et falsitatem Ecclesiae protestanticae ostendit (47b — 90b).

In parte autem secunda-negativa, praemissa brevi introductione, obiectiones protestantium refutat:

in cap. I. super textus S. Scripturae (Ex. 20, 4—5; Dt. 5, 8) fundatas dicendo, textus S. Scripturae completos citari debere et contextus considerari (91—107a);

in cap. II. item super textus S. Scripturae (Dt. 6, 13; 10, 20; Mt. 4, 10; Lc. 4, 8 ect.) fundatas, textus contrarios citando (l. Pt. 2, 13—15; Rm. 13, 7) (107a — 116a);

in cap. III. super serpentem aënaeum fundatam (116a — 117b);

in cap. IV. et V. super sequentes textus S. Scripturae fundatas, nempe: Is. 40, 18—19; Ac. 17, 29; Ps. 113, 12—15; 134, 15—17; 96, 7; Bar. 6; Is. 44, 13—15; Sap. 13, 13—19 etc. (118a — 127a);

in cap. VI. super decreta conciliorum (Blachernensis — Constantinopoli, in palatio Blachernarum imperiali, Eliberitani et Francofordensis) fundata, invaliditatem illorum ostendendo (127a — 129b);

in cap. VII. super expressiones nonnullorum Patrum (s. Epiphani. s. Ioannis Chrysostomi, s. Athanasii etc.): fundatas et quidem verbis concilii Nicaeni II-di (129b — 134a).

In cap. VIII. propositiones protestantium veritatem miraculorum negantium falsas esse miraculorumque utilitatem ostendit (134a — 137a).

In cap. IX. adhuc varias obiectiones super falsam ratiocinationem fundatas refutat et breviter historiam haereseos contra imagines sacras exponit (137a — 169a).

In conclusione „hierarchas“ et sacerdotes exhortatur ad docendum populum in rebus fidei, et cur hunc tractatum scripsit, explicat (169a — 178b).

II. Tractatus „de signo crucis“ sequitur.

Posita thesi, quae sic sonat: „Vivificanti Cruci Domini cultus debetur non prouti res materialis est, sed secundum significationem, i. e. non materiae Crucis Domini, ligno vel auro vel argento vel lapidi cultum reddere dignum est, sed illi, quod significat, i. e. in quantum Crux sancta mysterium salutis nostrae coram oculis nostris ponit et ipsum propter nos crucifixum Christum in mentem et memoriam adducit: et ipsum vivificans lignum Crucis tactu purissimi corporis Christi sanctificatum et sancto sanguine Eius tinctum, maiori cultu dignum est quam aliarum crucium ad exemplar primi factarum (180), probat eam:

in cap. I. arg. e S. Scriptura V. T. nempe, habentia figuras in V. T. in N. T. cultu digna sunt. Atqui Crux Domini figuras in V. T. habet (Gn. 2, 9). Ergo...

Ad maior. Hoc clarum est, etenim ipse Christus figuras in V. T. habet (Moyses, Isaac, Iosephus), B. V. Deigenitrix (rubes, lana, mons, etc.) et S. Eucharistia (manna etc.). Atqui illa omnia in V. T. figuras habentia peculiari cultu in N. T. coluntur. Ergo et Crux Domini peculiari cultu digna est in N. T., quia multas figuras in V. T. habet (Gn. 2, 9; 6, 14; Sap. 14, 6—7; Ex. 4, 3—4; 15, 25; etc.) (180—185b);

in cap. II. arg. e S. Scriptura N. T. Altare super quod sacrificium Deo pro peccatis nostris offertur cultu dignum est. Atqui Crux Domini altare, super quod Christus se ipsum, agnum immaculatum, in sacrificium Deo-Patri obtulit, est (Heb. 7, 26—27). Ergo... Similia argumenta e scala, quae Christum in gloriam transtulit et ex instrumento salutis nostrae (186a — 193b);

in cap. III. arg. e conciliis oecumenicis (oecumen. VI, regul. 72 et VII, quod decreta praecedentium conciliorum confirmat) (194a — 195b);

in cap. IV. arg. e SS. Patribus (s. Io. Chrysostomus, s. Hyppolytus („De antichristo“), s. Ephraem (sermo 103), s. Basilius Magnus (epist. ad Amphylochium), s. Ambrosius (sermo funer. Theod. Magn. etc.) (195b — 208b);

in cap. V. arg. e miraculis per Crucem factis de quibus Rufinus, Socrates, Theodoretus, Sozomenus, Nicephorus, Eusebius, Zonaras, Cedrinus, Baronius (208b — 219b);

in cap. VI. arg. e ratione super S. Scripturam fundata. Quilibet enim amando rem significatam et signum eius amat. Atqui Crux est signum Christi crucifixi. Ergo... et alia huiusmodi (219b — 226b).

In parte secunda obiectiones et difficultates, quas iudaei, haeretici et „rascolniki“ (contra crucem quattuor brachiorum) proponunt, solvit. Consequenter tria capita ponit. (227—258b).

III. Tractatus „de reliquiis sanctorum“ sequitur. Thesis huius tractatus sonat: „Opus pietatis est reliquia sanctorum servorum Dei colere eisque venerationem dignam reddere“ (261), quam probat:

in cap. I. arg. e S. Scriptura V. et N. T. (Ex. 13, 19; Js. 24, 32; Dt. 34, 5—6; 4. Rg. 13, 21; Mt. 23, 29;) (261a — 263b);

in cap. II. arg. e conciliis oecumenicis et particularibus (oecumen. VII, Actio 3-a et norma 7-a; concil. Gangrae et Carthagine, norma 84) (263b — 264a);

in cap. III. arg. e SS. Patribus (s. Basilius M. (sermo in 40 martyr.), s. Gregorius Nyssenus (sermo in s. Theodor. mart.), s. Gregorius Nazianzenus (sermo 1-us), s. Cyrillus Hierosol. (catechesis 18), s. Ioannes Chrysostomus (in epist. ad Rm.), s. Ambrosius (sermo 93), s. Ioan. Damascenus („De fide orthodoxa“, l. IV, cap. 16) (264b — 269a);

in cap. IV. arg. e miraculis mediantibus reliquiis factis („Mineia“) (269a — 273a);

in cap. V. arg. e ratione super S. Scripturam fundata: „Quod coram Deo pium est, illud coram hominibus impium esse non potest. Atqui reliquiae sanctorum servorum Dei coram Deo honestae (piae) sunt. (Ps. 115, 15; 33, 21). Ergo... Item arg. ex eo, quod angeli reliquias colunt sancti (273a — 280b).

In parte secunda solvit obiectiones super S. Scripturam (Mt. 23, 29; Lc. 11, 48) fundatas (cap. I.);

in cap. II. obiectionem, quod reliquiae causa idololatriae possunt esse, refutat (281a — 294b).

IV. Tractatus „de S-ma Eucharistia“ sequitur. In introductione breviter historiam huius haereseos tradit et praenotamina aliqua ponit (295—302).

Thesis autem sic sonat: „Praesentia Christi Salvatoris nostri in sacramento Eucharistiae vera et substantialis (suščestvennoe), quamvis invisibilis est, et dona super altare Dei posita, i. e. panis et vinum, secundum ritam consecrationem ritus sacerdotis transmutantur sive transformantur sive transsubstantiantur⁵¹⁾ (haec omnia unum significat) in substantiam corporis et sanguinis Christi, propterea post consecrationem donorum iam non substantia panis sed substantia corporis Christi sub specie et velo panis latens est. Et propterea non substantia vini sed substantia sanguinis Christi sub specie et velo vini latens est (303).

Thesim propositam probat.

⁵¹⁾ „...po pravilnom pravilnoho jereja osvjaščenií izmieniajut'sia ili pretvorjajut'sia (ili prelagajut'sia) ili preščestvľajut'sia (vsia sija jedino sut') v suščestvo tela i krove christovj...“

in cap. I. arg. e figuris huius sacramenti in V. T. (Gn. 14, 18, Ex. 12, 3; 16, 14—15; 28, 8;) et concludit, si erant figurae, erant aliquid veri, non figurae figurarum (304a — 306a);

in cap. II. arg. e variis in V. T. de hoc sacramento prophetiis (Is. 25, 6—7; Os. 14, 6—8; Ml. 1, 11; Pro. 9, 1—6 etc.) (306a — 313a);

in cap. III. arg. e verissimis verbis ipsius veritatis Christi Dei nostri (Io. 6, 51; Mt. 28, 26; Io. 6, 49—50, 53, 55, 60; Mt. 26, 26—27; Mc. 14, 22—23; Lc. 22, 19—20; 1. Cor. 11, 23) (313a — 321b);

in cap. IV. arg. e verbis s. Pauli (1. Cor. 10, 16; 11, 23—24 et 27—29) (321b — 326b);

in cap. V. arg. e conciliis oecumenicis et particularibus (Nicaenum I, reg. 13; oecum. VI, reg. 23 et 58; concil. Laodiceae, reg. 21 et 14; vide „Cormčaia kniha“) (326b — 329a);

in cap. VI. arg. e SS. Patribus (s. Ioan. Chrysostomus) (doctr. de moribus 24, 15 et 27 et aliae), s. Cyrillus Alexandrinus (in evang. Io. in l. IV, cap. 18), s. Ioan. Damascenus (De fide orthodoxa, lib. IV, cap. 14), s. Theophylactus, s. Basilius M., s. Cyrillus Hierosol. (Mystagogia 4), s. Ambrosius, s. Gregorius Nyssenus, s. Irenaeus (l. IV, cap. 34), s. Hieronymus (in evang. Mt.) (329a — 351a);

in cap. VII. arg. e miraculis mediante hoc Sacramento factis (apud Euagrium, Eusebium, Nicephorum, Baronium) (351a — 354a);

in cap. VIII. arg. e ratione super S. Scripturam fundata: „Verbis Dei credere omnino iuvat (podobaeť) (Mt. 24, 35; 1. Pt. 2, 22). Atqui verba haec: „hoc est corpus meum“ etc. sunt Dei. Ergo... Et de amore Christi erga nos agit. (354a — 385b).

In parte secunda (cap. I. et II.) varias difficultates tum super falsam interpretationem S. Scripturae tum super propriam falsam rationationem, incipiendo a iudaico „quomodo“ (Io. 6, 53) fundatas, refutat et solvit et quidem contra calvinianos (388a — 442b); in capite autem tertio idem facit contra lutheranos (443 — 460b).

V. Tractatus „de invocatione sanctorum“ sequitur: A pag. 461—462 brevem introductionem praemittit. Postea thesim ita ponit: Firmiter exclusoque omni dubio credendum est, angelos Dei aliosque sanctos, qui de hoc mundo exierunt, pro nobis intercedere et nos adiuvere sive meritis suis, quae hic in terra praeabundanter habuerant, sive orationibus suis, uti amici Dei, Deo gratis. Huius causa eos invocare pium est, et quidem non solum angelos Domini, sed etiam alios sanctos, qui de hac vita exierunt“ (463).

Thesim propositam quantum ad argumenta e S. Scriptura in duas partes dividit, et sic:

in cap. I. arg. e S. Scriptura sumit ad probationem, angelorum invocationem esse opus pium (V. T. et N. T. Gn. 48, 17; Jb. 5, 1; Tb. 12, 12—13; Zc. 1, 12—13; Dn. 10, 12—13; Heb. 1, 14; Ap. 8, 3—4; etc.) (463a — 469b);

in cap. II. arg. e S. Scriptura ad probationem sanctorum invocationem esse opus pium (V. T. et N. T. Gn. 26. 3—5; Ex. 3, 6; 32, 12—13; 3. Rg. 11, 11—13; 4. Rg. 20, 6; Dn. 3, 34—35; etc. 2. Pt. 1, 13—15; Ap. 5, 8; 6, 10; Lc. 16, 27—28) (469b — 474b);

Ulterius illas duas partes simul probat:

in cap. III. arg. e conciliis oecumenicis et particularibus (Chalcedonense, oecum. IV, Actio II; Nicaenum II, Actio 6 et 2-a; epistolae papae Hadriani ad imperatorem Constant. et matrem eius Iraenam; concil. Carthaginense, reg. 46; sec. „Cormčaia kniha“) (474b — 476b);

in cap. IV. arg. e SS. Patribus (s. Athanasius (sermo in evang. Annunt.), s. Basilius M. (sermo in 40 martyr.), s. Ephraem, s. Ioan. Chrysostomus (doctr. de moribus 1-a), s. Augustinus, s. I. Damascenus (De fide orthodoxa, lib. IV, cap. 16) (476b — 480b);

in cap. V. arg. e miraculis propter orationem et invocationem ab angelis et sanctis patris (Zonaras, Eusebius, Baronius) (480b—484a);

in cap. VI. arg. e ratione super S. Scripturam fundata: „Membra unius corporis et sub uno capite existentia talem proprietatem possident, quod unum alterum adiuvat, alterum de altero curam habet et alterum, altero patiente, compatitur. Atqui cives caelestes et nos terrestres membra unius corporis Christi sub uno capite Christo sumus (Rm. 12, 4—5; 1. Cor. 12, 12—13 et 25). Ergo... Item alia huiusmodi argumenta e civibus unius civitatis et e fratribus unius patris (484a — 492b).

In parte secunda refutat obiectiones protestantium:

in cap. I. super textus S. Scripturae (Rm. 10, 14; 1. Tm. 6, 5; Col. 2, 18; 3. Rg. 8; etc.) fundatas (493—530a);

in cap. II. refutat obiectiones haeretici Helvidii contra purissimam virginem Deigenitricem, Eius virginitatem irreprehensibilem et divinam maternitatem, item super textus S. Scripturae false interpretatos, fundatas (Mt. 1, 18; 1, 24—25; Lc. 2, 24 etc. in qua respondet, Cn. 4, 6. Ps. 18, 5; Lc. 1, 43; etc.) (530b — 560b).

VI. Tractatus „de animabus beatorum“ sequitur. Praesupposita introductione, pag. 561—564, thesim ponit: „Animae sanctorum mortuorum, hodie iam in caelo sunt et gloria caelesti ante secundum adventum Christi coronantur. Post secundum adventum, quando animae corporibus suis coniunctae erunt, tunc plenitudinem aeternae gloriae sancti et secundum animam et secundum corpus recipient“. (565).

Thesim secundum methodum consuetam probat:

in cap. I. arg. e S. Scriptura (Ecli. 11, 25—27; Lc. 12, 35—40; Io. 14, 2—3; Ap. 3, 3; Jc. 5, 8—9; 2 Cor. 5, 1—4; 4, 16; 5, 6; Mt. 25, 21; Lc. 23, 43; Eph. 4, 8—9; Heb. 9, 8; 12, 18—23; etc.) (565a — 573a);

in cap. II. arg. e SS. Patribus (s. Athanasius (in vita s. Antonii), s. Basilius M., s. I. Damascenus, s. Gregorius Nazianz., s. Gregorius Nyssenus, s. I. Chrysostomus (doctrina de moribus 3, 10, 32 et de sa-

cerdotio, l. VI), s. Cyrillus Hierosol. (catechesis 13) etc.) (573a — 576b);

in cap. III. arg. e ratione super S. Scripturam fundata (Lv. 19. 13; Dt. 24, 15). Si Deus ita iubet facere. Ergo et ipse facit. Secus nulla differentia inter iustos V. T. et sanctos N. T. esset. Item suadet consilere omnes libros liturgicos, ubi sancti invocantur (576b — 579b).

In parte secunda more consueto difficultates (in cap. I.) super S. Scripturam false interpretatam, (in cap. II.) super expressiones aliquorum Patrum (v. g. s. I. Chrysostomi in Cor. 15, 19) false intellectas, (in cap. III.) super propriam (i. e. adversariorum) falsam rationationem fundatas, solvit (580a — 598b).

VII. Tractatus „de suffragiis pro defunctis“ sequitur. Post brevem introductionem (p. 599—602) thesim ponit: „Aghiommisia“ (graece) seu pia mortuorum commemoratio, i. e. orationes pro animabus a corpore separatis effundere, eleemosynas dare, sacrificia incruenta Deo offerre aliaque bona opera facere, Ecclesiae sanctae-orthodoxae constitutio antiqua super S. Scripturas, traditiones Apostolorum, sacra concilia et doctrinam Patrum „theophoron“ fundata est et ut articulus fidei orthodoxo-„catholicae“ aestimatur (603) et probat:

in cap. I. arg. e S. Scriptura (2 Mc. 12, 41—46; Tb. 4, 17; Ecli. 7, 36; 1. Rg. 31, 13; 2. Rg. 1, 12; 3. 35; Jr. 16, 4—8 etc.; N. T. 1. lo. 5, 16; 2 Tm. 1. 16—18; Mt. 12, 32; Lc. 16, 9;) (603a — 615a);

in cap. II. arg. e conciliis oecumenicis et particularibus (oecum. VI, reg. 32, 74; Laodiceae, reg. 28; sec. „Cormčaia kniha“) (615b — 616b);

in cap. III. arg. e SS. Patribus (s. Dionysius Areopagita, s. Cyprianus (epist. ad clerum et populum), s. Basilius Magn. et s. I. Chrysostomus (Liturgiae), s. I. Damascenus, s. Cyrillus Hierosol., s. Epiphanius, s. Ambrosius) (617a — 630b);

in cap. IV. arg. e ratione super S. Scripturam fundata: „Membra unius corporis sub uno capite ad invicem curam habent. Atqui nos et mortui sumus unius corporis membra secundum s. Paulum (1. Cor. 12, 12; Rm. 12, 4). Ergo... et alia similia argumenta (631a — 634b);

in cap. V. arg. e facto commemorationis tertia, nona et quadragesima die nec non anniversario mortis defunctorum; e ritu speciali, qui consistit in ponendo „cutiam“ seu „colivo“ (i. e. triticum coctum cum mele), effusionis olei super mortuum etc. (634b — 639b).

In parte secunda more consueto difficultates solvit et obiectiones refutat:

in cap. I. super falsam interpretationem textuum S. Scripturae (Lc. 23, 43; Ph. 1, 23; Mt. 25, 46; Rm. 8, 1) (640a — 648a);

in cap. II. super testimonia aliquorum Patrum (s. I. Chrysostomus, Margarit. sermo 2) (648b — 651a);

in cap. III. super propriam falsam ratiocinatiorem fundatas, et responsum Ecclesiae Romanae de loco animarum et suum (telonia — mítarstva) dat (651^a — 670b).

VIII. Tractatus „de traditionibus“ sequitur. Praemissa introductione (671—676) thesim ponit: „Non omnia, quae credenda sunt in S. Scripturis scripta sunt, sed multa e traditionibus habemus, quarum aliae divinae, quae Christus apostolis, aliae apostolorum, quae apostoli discipulis suis, hi autem nobis, tum verbo vivo tum scriptura tradiderunt. Propterea traditiones ad fidem ita necessariae sunt, ut unica traditione fides esse possit; sine traditionibus, autem S. Scriptura ad fidem sufficiens non est (677), et probat:

in cap. I. arg. ex historia: 1) Ab Adamo usque Moysen fides in Deum unum et verum sola traditione fundabatur; 2) a Moysen usque Christum multa traditione fundabantur (Ex. 10, 2; 13, 8; Dt. 32, 7; Jd. 6, 13; Jb. 8, 8; Ps. 43, 1; 77, 5;) (677^a — 679b);

in cap. II. arg. e S. Scriptura N. T. (Lc. 1, 1; Mt. 28, 19; Io. 16, 12; Ac. 15, 19; Tt. 1, 5; Io. 21, 25; Ac. 20, 21; Ju. 1, 9; 1. Cor. 11, 23 et 34; 2. Th. 2, 15; etc.) (679b — 682a);

in cap. III. arg. e conciliis oecumenicis (concil. Nicaenum I. et II-m, Actio VII.) (682^a — 682b);

in cap. IV. arg. e SS. Patribus (s. Dionysius Areop. (De hierarchia eccles.), s. Basilius Magn. (epist. ad Amphilocho.), s. I. Chrysostomus (doctr. de moribus 3), s. Epiphanius, s. I. Damascenus (De fide orthodoxa l. IV, cap. 17), s. Ambrosius (de ordinandis, cap. 2 et 6), s. Theophylactus) (682b — 687a);

in cap. V. arg. e ratione super S. Scripturam fundata: Iudei S. Scripturam divinam, veram et inspiratam esse credebant ex ipsa traditione; idem de N. T. e traditione et doctrina Ecclesiae scimus. S. Scriptura iudex controversiarum esse non potest, quod multae haereses probant (Manichei, Ariani, Macedoniani, Nestoriani etc.) ideo doctrina Ecclesiae traditione fundata esse debet (687^a — 709a);

in cap. VI. arg. e decretis conciliorum (de quo, vide, in „Ecclesiologia“) (709^a — 719b).

In parte secunda obiectiones super S. Scripturam, false interpretatam, fundatas solvit (Dt. 4, 2; 12, 32; Gal. 1, 8) cap. I. (721^a — 733b).

in cap. II. obiectiones contra decreta conciliorum solvit (733b — 754b).

IX. Tractatus „de sacra Liturgia“ sequitur. A pag. 755—764 praenotamina, quid sacrificium et quae sunt sacrificia exponit. Postea thesim ponit: „In liturgiis quotidie celebratis verum et proprium sacrificium incruentum offertur, et haec est sanctissima Eucharistia (secundum

communem expressionem) seu corpus et sanguis Christi sub speciebus panis et vini consecrata et Deo oblata (765) et probat:

in cap. I. arg. e figuris in S. Scriptura V. T. (Gn. 14, 18—20; comparative ad Heb. 7, 1—3 et 21—25) (765a — 769b);

in cap. II. arg. ex actione praefigurativa in V. T. (Ex. 24, 8; comparative ad Heb. 9, 19—20; Lc. 22, 20; 1. Cor. 11, 25; Mt. 26, 28; Mc. 14, 24); (769b — 770b);

in cap. III. arg. e prophetiis de sacrificio incruento in V. T. (1. Rg. 2, 35; Is. 66, 21; Jr. 33, 17—18; Mi. 1, 11;) (771a — 774a);

in cap. IV. e veritate evangelica (Lc. 22, 19 et 20; 1. Cor. 11, 24; Mt. 26, 28; Io. 4, 19—23;) (774a — 778a);

in cap. V. ex epistolis s. Pauli (1. Cor. 10, 14 et 16, 18—21; Heb. 8, 1—3; 13, 10; (Ac. 13, 2) (778a — 781b);

in cap. VI. arg. e conciliis oecumenicis et particul. (oecum. VI. reg. 32, 31, 28; Carthagine, reg. 37) (781b — 782b);

in cap. VII. arg. e testimoniis SS. Patrum (s. Thimotheus, epis. Alexandr., s. Cyprianus (ad clerum et populum furnit. l. I, cap. 9), s. Basilius Magn. et s. I. Chrysostomus (liturgiae), s. Cyrillus Hierosol., (Catech. 5), s. Athanasius, s. Hieronymus (in Mt. c. 26), s. Irenaeus (l. IV, cap. 32), s. Ambrosius, s. Augustinus (Quaestiones evangelicae, l. II, q. 3; De Trinitate, l. IV, cap. 14; De civitate Dei, l. XVII, cap. 20), s. I. Damascenus (De fide orthodoxa, l. IV, cap. 14). (782b — 790a);

in cap. VIII. arg. e ratione super S. Script. fundata: „Sacrificium cum fide oritur et cum fide cessat (Gn. 4, 3—4; 8, 20; 3. Rg. 19, 10; 2. Par. 15, 3; Dn. 3, 38;). Ergo ubi sacerdotium et sacrificium deficiunt ibi neque fides esse potest, et alia similia. (790a — 800b).

In parte secunda sicuti superius:

in cap. I. difficultates super falsam interpretationem S. Script. fundatas (1. Pt. 2, 5 et 9; Ap. 5, 10; 20, 6; etc.) distinguendo inter sacerdotium „metaphorice“ et proprie sumptum. (801a — 811b);

in cap. II. difficultates super propriam falsam ratiocinationem fundatas solvit. (811b — 816b).

X. Tractatus „de ieiuniis sacris“ sequitur. A pag. 817—822 praenotamina ponit. Postea autem recedendo a divisione usque nunc servata partem primam in „divisiones“ et postea capita dividit. Thesis primae divisionis sic sonat:

Ieiunium in genere a praecepto Dei originem sumit et super S. Scripturam fundatur, (823) quam probat modo consueto:

in cap. I. arg. e S. Script. V. T. (Gn. 2, 16—17; JI. 2, 12 et 15—16; Tb. 12, 8;) (823a — 823b);

in cap. II. arg. e S. Script. N. T. (Mt. 6, 16; 9, 14—15; Mc. 2, 18—20; Lc. 5, 33—35; Rm. 13, 13—14; 1. Cor. 7, 5; 2. Cor. 6, 4—5; etc.) (823b — 825a);

in cap. III. arg. e typis ieiunantibus V. T. (Ex. 24, 18; 34, 28; 2. Rg. 3, 35; 12, 16; 3. Rg. 19, 8; etc.). (825a — 827a);

in cap. IV. e typis ieiunantibus N. T. (Mt. 4, 2; 3, 4; Mc. 1, 13; Lc. 4, 4; 2, 36—37; Ac. 13, 2—3; 14, 23; etc.). (825a — 829b);

in cap. V. arg. ex utilitatibus diversis mediante ieiunio provenientibus (passionum refrenatio, elevatio animi ad Deum, satisfactio pro peccatis etc.). (829b — 832a);

in cap. VI. arg. e testimoniis SS. Patrum (s. I. Chrysostomus (doctr. de morib. 57), s. Athanasius (de virginitate), s. Basilius Magn., s. Cyrillus Hierosol. (Catech. 3), s. Ambrosius, s. Cyprianus etc.). (832a — 837b).

Thesis divisionis secundae sic sonat: „Ecclesia sancta orthodoxo-
„catholica“ plenam potestatem, leges de aliquibus determinatis ieiuniis
sacris condendi ad eaque servanda fideles suos sub conscientia obligan-
di, habet (838), quam sic probat:

in cap. I. arg. e S. Script. V. T. (Dt. 7, 10—12; Jr. 35, 6; 1. Rg. 14, 24; 2. Par. 20, 3; etc.). (838a — 839b);

in cap. II. arg. e S. Script. N. T. (Mt. 18, 17—18; Io. 20, 21; Lc. 10, 16; etc.). (839b — 842a);

in cap. III. arg. e concilio Hierosolymitano 1-o (842a — 844b).

Divisionis autem tertiae thesis sic sonat: „Ieiunium sacrum qua-
dragesimale originem a ss. Apostolis habet“ (Reg. apostol. 69) et
probat:

in cap. I. arg. e conciliis oecumenicis et particul. (Nicaenum I, reg. 5-a, oecum. VI, reg. 29, 52, 56; conc. Gangrae et Laodiceae; constitutiones 44, 48, 49). (846a — 847b);

in cap. II. arg. e testimoniis SS. Patrum (s. Ignatius Antioch., s. Basilius M., s. Gregorius Nazianz., s. I. Chrysost., s. Cyrillus Hieros., s. Ambrosius, etc. (847b — 852a);

in cap. III. causas institutionis quadragesimae exponit; (imitatio Christi, Io. 13, 15; 1. Pt. 2, 21; 1. Cor. 11, 1;), ut generale et commune tempus poenitentiae adsit, ut decimam totius anni Deo reddamus, etc.). (852a — 853b);

Postea adhuc de aliis ieiuniis in Ecclesia orthodoxa agit (853b — 856b); de qualitate alimentorum (856a — 860b) et de ieiunio feria IV. et VI. (860a — 861b).

In parte secunda quinque capita ponit, in quibus modo consueto difficultates solvit et obiectiones refutat tum super S. Scripturam V. T., tum super S. Script. N. T., tum super expressiones aliquorum SS. Patrum, tum super propriam falsam ratiocinationem fundatas. (862a — 890b).

XI. Tractatus „de bonis operibus salutem aeternam causantibus“ sequitur.

Praemissis praenotaminibus (pag. 891—896) thesim, quae sic sonat, ponit:

„Homini plena ratione gaudenti, Deum amanti et pio, bona opera ad salutem necessaria sunt et sine illis sola fide salutem aeternam non meretur (896), et probat:

in cap. I. arg. e S. Scriptura (Heb. 10, 36; 2. Cor. 7, 10; Mt. 19, 17; 25, 34—36; Jc. 1, 22 et 25; 2, 14 et 19—26; 1. Cor. 13, 2; 1. Tm. 2, 15; Mt. 7, 19; 5, 20; 20, 8; 5, 12; 16, 27; 25, 21; etc.). (897a — 899b);

in cap. II. arg. e testimoniis SS. Patrum (s. I. Chrysostomus, s. Gregorius Nazianz., s. Ambrosius, s. Cyprianus, s. Hieronymus). (899b — 903a);

in cap. III. arg. e ratione super S. Scripturam fundata: Volentibus nobis vitam aeternam, promissam nobis cum particula „si“ assequi, omnia, ad quae illa particula nos obligat, exequi debemus. Atqui in S. Script. illa particula (i. e. „si“) nos bona opera facere, praecepta servare, de peccatis poenitentiam agere obligat (Mt. 5, 20; 19, 17; 6, 14; 19, 29; 18, 3; Io. 13, 17; 15, 14; Lc. 13, 3; 10, 28; Rm. 8, 13; 2. Tm. 2, 12; etc.). Ergo..., et alia arg. similia. (903a — 918b).

In secunda parte:

in cap. I. quattuordecim difficultates super false interpretatos textus S. Script. refutat (919a — 937b);

in cap. II. quinque difficultates super dicta aliquorum Patrum fundata (s. Basilius, M., s. Ambrosius, s. I. Chrysostomus) refutat (937b — 939b);

in cap. III. difficultatem, super satisfactionem a Christo pro nobis peractam, fundatam, refutat (940a — 941b);

in cap. IV. difficultatem super observationem praeceptorum Decalogi fundatam refutat per positionem dogmatis orthodoxi, nempe:

„Omnis homo iustus, in hac vita legem Decalogi non suis viribus, sed Dei gratia confirmatus, observare potest“ (942) et probat: 1) arg. e S. Script. V. T. (Ex. 20, 6; Dt. 30, 11—15; 10, 12—13; 11, 1; Js. 23, 6 et 11; 3. Rg. 14, 8; 15, 5; 4. Rg. 22, 2; 23, 3 et 25; etc.). (942a — 943b); 2) arg. e S. Script. N. T. (Mt. 11, 29; 19, 17 et 21; 5, 48; Lc. 1, 6; Rm. 2, 13; Io. 14, 15 et 21 et 23—24; 17, 6; 15, 14—15; Ac. 13, 22; etc.). (943a — 944b); 3) arg. e testimoniis SS. Patrum (s. I. Chrysostomus, serm. 5. de poenitentia, s. Basilius Mag., regulae abbreviatae, s. Cyprianus, de baptism., s. Augustinus, De natura et gratia, cap. 43, 63 et 69). (944a — 946b); 4) arg. e ratione super S. Scripturam fundata: Homo potest plus facere, quam praecepta Dei exigunt. Ergo eo magis praecepta Dei adimplere potest. Atqui maior vera est (Mt. 19, 20—21). Ergo... et alia huiusmodi (947a — 950b), quibus adhuc aliarum difficultatum solutiones adiecit. (950b — 966a);

in cap. V. difficultatem super falsum principium protest. fundatam, „bona opera malitia peccati corrupta sunt“, per positionem dogmatis orthodoxi refutat, nempe:

„Opera iustorum vere bona et iusta sunt, nihilque peccaminosae corruptionis habent, neque peccata vocari possunt, et talibus vita aeterna meretur“ (966), et probat:

1) arg. e S. Script. V. T. (Jb. 1, 8 comparative ad 1, 22; Ps. 7, 9; 16, 1; 17, 21—25; 25, 1; 118, 30—31; etc.) (967a — 968b); 2) arg. e S. Script. N. T. (Mt. 5, 16; 1. Tm. 6, 17; Tt. 3, 8; Eph. 2; 10; 1. Cor. 3, 11—15; etc.). (968b — 969b); 3) arg. e ratione super S. Script. fundata: Omne opus, quod Deo placet, maculatum peccato esse non potest. Atqui bona opera Deo placent (Ph. 4, 18). Ergo... et alia huiusmodi (969b — 970b) et alias sex difficultates solvit (970b — 979b);

in cap. VI. quaestionem ponit „licetne homini in sua bona opera confidere“? et respondit affirmative cum restrictione „sed non primarie“, et probat: arg. e S. Scriptura (Tb. 4, 11; Jb. 13, 14 et 18; Ps. 17, 21—23; Is. 38, 3; Rm. 5, 3—5; 1. Tm. 3, 13; Heb. 10, 34—35; etc.) et arg. e SS. Patribus (s. I. Chrysostomus, doctrina de morib. 2, s. Hilarion), (979b — 983b);

in cap. VII. quaestionem ponit „licetne bona opera meriti aeterni causa facere“? et respondit sicuti superius (Mt. 4, 17; 5, 3; 10, 7; 6, 33; Lc. 16, 9; 1. Cor. 9, 10; Heb. 11, 24—26; etc.). (983b — 986b);

in cap. VIII. proprietates bonorum operum enumerat, quae requiruntur, ut revera bona opera sint, quasque quattuor enumerat, et e S. Scriptura probat illas tales esse debent, i. e. a propria et libera voluntate procedere, hominis iusti esse debent, misericors Dei promissio prae oculis haberi debet et e caritate Dei procedere (986b — 996b);

in cap. IX. „de iustificatione“ agit, i. e. 1) de distinctione inter iustificationem et veritatem, de divisionibus utriusque et virtutibus iustificationis (fides, timor Dei, spes, caritas etc.). (996b — 1004a);

2) Quaestionem ponit: „Utrum in homine iustificato peccata remanent“? et respondet negative secundum „Confessionem Orthodoxam“ pars III, Quaest. 20-a; pars I, Quaest. 102 et 103; Io. 1, 29; Ac. 3, 19; Heb. 3, 19; etc.);

3) De iustificatione interna et externa seu protestantica agit ponendo thesim:

„E peccatore homo non externe meritoria iustificatione, sed interne, iustus fit: et iustificatio hominis interna renovatio est, neque in statu gratiae quis potest esse sine interna Dei gratia, neque iustificatus quis potest esse sine interna, in anima accepta, iustificatione“, (1013) et probat: arg. e S. Script. (Eph. 4, 23; Col. 3, 9—11; 1. Cor. 3, 16; 6, 19; 12, 4—6; Rm. 8, 9; Io. 14, 23; 5, 5; 2. Cor. 4, 6; 1. Io. 3, 14; Gal. 6, 15; etc.). (1013a — 1026b).

XII. Tractatus „de punitione haereticorum“ sequitur, quem brevis introductio praecedat (1027—1028). Modo consueto primo thesim ponit, quae sic sonat:

„Haereticos ab Ecclesia sancta separatos iudicio civili ad puniendum tradere dignum et iustum est“ (1029) et probat:

in cap. I. arg. e S. Script. V. T. (Ex. 32, 27—28; Dt. 13, 1—5; 18, 20; 4. Rg. 23, 20; Dn. 3, 96; etc.). (1029a — 1030a);

in cap. II. arg. e S. Script. N. T. (Mt. 18, 17; Io. 2, 15; Mt. 7, 15 comparative ad Ac. 20, 29; Rm. 13, 4; Ac. 5, 1—10; 13, 8—10; 1. Cor. 5, 5; 1. Tm. 1, 20; 2. Tm. 2, 16—17). (1030a — 1031a);

in cap. III. arg. e testimonio SS. Patrum (s. Cyprianus, s. Hieronymus in verba s. Pauli ad Gal.). (1031b);

in cap. IV. arg. e legibus piorum regum (Constantinus Magnus, Theodosius, Valentinianus etc.). (1032a — 1032b);

in cap. V. arg. e ratione: Si alia media sine successu sunt, tunc mors optimum remedium est et rationes dat (1032b — 1034b).

In parte secunda modo consueto difficultates tum super S. Script. V. T. (Is. 2, 4;), tum super S. Script. N. T. (Mt. 18, 17; Lc. 9, 55;), tum super suam falsam ratiocinationem fundatas refutat (1035a — 1044b).

3. §. Ecclesiologia in opere „Petra Fidei“.

Ex analysi operis „Petra Fidei“ patet, Stephanum Javorskyj specialem tractatum de Ecclesia non scripsisse, multa tamen in tractatibus, quos scripsit, quae Ecclesiam spectant, habere. Ideoque, ut illius doctrina „de Ecclesia“, saltem approximative cognosci possit, partes ecclesiologicas e toto opere selectas hic trado.

Iam in primo tractatu, i. e. „de imaginibus sacris“, post rationes e sacris conciliis, quaestionem posuit, cur conciliis oecumenicis et Patribus in conciliis congregatis oboedientia praestanda sit, et dicit:

I. „Conciliis oecumenicis et SS. Patribus recte (pravilnie) in illis congregatis oboedientia praestanda est (vesma podobaet slušati) secundum Lc. 10, 16; Mt. 18, 18 et 20; Io. 16, 13; Heb. 13, 7; Atqui concilium Nicaenum II-m, concilium oecumenicum est, quia legati et SS. Patres, pastores gregis Christi, omnium sedium patriarchalium et antiquae Romae recte in eo congregati erant. Ergo... (23b — 24a).

II. Oboediendum est Ecclesiae „catholicae“ (sobornici) Christi, secundum Mt. 18, 17; 16, 18; 1. Tm. 3, 15; Atqui concilia oecumenica et concilium Nicaenum II-m oecumenicum septimum, et SS. Patres, pastores totius mundi, in eis recte congregati, Ecclesiam „catholicam“ (sobornaia-m) constituunt. Ecclesia enim Christi nihil aliud est, nisi congregatio (sobranie) orthodoxorum, imprimis autem pastorum gregis Christi de prosperitate Ecclesiae sanctae curantium. Ergo... (24a — 24b).

III. Oboediendum est conciliis oecumenicis. Etenim primum concilium apostolicum dixit: „Ita, visum est Spiritui Sancto et nobis“ (Ac. 15, 28), qua regula et alia concilia oecumenica diriguntur. Atqui primo concilio oboedimus. Ergo et ceteris, et imprimis oecumenicis, quia Spiritu Sancto diriguntur, oboedire debemus (24b — 25a).

Ad obiectionem adversariorum asserentium, oboediendum est etiam concilio a Constantino Copronymo convocato, damnante cultum imaginibus sacris praestandum, respondet: 1) concilium illud, sicuti et alia concilia haeretica (arianum, Arimini in Antiochia, Dioscori et Eutychie Ephesi etc.) non esse valida, quia permissum ab omnibus supremis cathedris non habuit, contra ipsum Christum convocatum fuit, neque cum anterioribus conciliis consonum est (25a — 26a).

Haec in capite tertio tractatus „de imaginibus sacris“. In capite autem sexto eiusdem tractatus quaedam de Ecclesia proprie habet, nempe: „Illi Ecclesiae oboediendum est et illam audire in omnibus oportet, quae vera Christi et apostolorum Ecclesia est (Mt. 18, 17). Atqui vestra Ecclesia, adversarii, vera Christi et apostolorum Ecclesia non est: Ergo vestram Ecclesiam audire non licet (48a).

Ad minorem: 1) Etenim vera Christi et apostolorum Ecclesia est antiqua, lutherana autem nova (1517). Quomodo autem nuper orta vestra Ecclesia Christi et apostolorum Ecclesia esse potest?

Dicitis: „Ecclesia vestra tempore Christi et apostolorum fuit“. Respondeo: „Si tempore Christi et apostolorum revera fuit, aut usque ad Lutherum incorrupta et sine interruptione permansit aut suspensa fuit. Si suspensa fuit, tunc non est Ecclesia Christi, quia Christus de sua Ecclesia dixit: „portae inferi non praevallebunt adversus eam“ (Mt. 16, 18) et est... „columna et firmamentum veritatis“ (1. Tm. 3, 15). Si incorrupta et sine interruptione permansit, tunc vos invanum renovatores Ecclesiae esse laudatis, quae cecidit“.

Dicitis: „Ecclesia vestra a principio erat, tamen occulta per quindecim saecula usque ad Lutherum permansit“. Respondeo: „Ante Lutherum fuitne vestra Ecclesia an non fuit? Si fuit, et quidem ut dicitis occulta, dicatis nobis ubinam eam ut occultam invenistis? Si occulta fuit, tunc Ecclesia Christi non fuit. Ecclesia enim Christi semper visibilis est, sicuti „civitas supra montem posita“ (Mt. 5, 14) et sicuti „lucerna super candelabrum posita“ (Mt. 5, 15) et sicuti officium iudiciale publicum (vsenarodnoe sudilišče) ad quod Christus recurrere iussit (Mt. 18, 17). Si autem ante Lutherum Ecclesia vestra non existebat, tunc nova est, a Luthero originem sumens. Ergo non est Ecclesia Christi, quae antiqua est. (48a — 49a).

2) Vera Christi et apostolorum Ecclesia non potest corrumpi secundum verba Christi (Mt. 16, 18; 1. Tm. 3, 15). Atqui verba Christi non possunt esse falsa (Mt. 24, 35). Ergo falsa est doctrina vestra de corruptione verae Ecclesiae eiusque renovatione per Lutherum et Calvinum (49a — 49b).

3) Vera Christi Ecclesia potestne errare vel non potest? Si non potest, tunc nostra Ecclesia sicuti in principio errare non poterat, ut ipsi dicitis (po glagolu vašemu) ita et nunc non potest errare. Si autem errare potest, tunc et vestra Ecclesia errare potest, cur igitur huic oboedientiam praestatis et nos ad idem incitatis?

Dicitis: „Ecclesia errare non potest si super unicum S. Scripturam fundatur illamque sequitur. Atqui nostra Ecclesia non solummodo super S. Script. sed et super traditionem fundatur. Ergo errare potest, sicuti iam (secundum vos) erravit“.

Respondeo: „Sicuti aequalem vim verba imperatoris scripta et ore dicta habent, ita aequalem vim S. Script. et traditio apostolica habet. Ibi verbum Dei scriptum, hic traditum, ambo tamen a Deo inspirata sunt. Et sicuti de S. Script. Christus dixit: „Scrutamini scripturas:“... (Io. 5, 39) ita de traditionibus apostolus Paulus: „state et tenete traditiones“... (2. Th. 2, 14); quum autem traditiones apostolicae aequalem vim cum S. Script. habent et quum vos dicitis, vestram Ecclesiam errare non posse, propterea quod solummodo super S. Script. fundatur, quanto magis nostra Ecclesia errare non potest, quae et super S. Script. et super traditionem fundatur. Si aedificium super unam petram (kameni) constructum dicitis firmiter stans, quanto firmitus aedificium, super duas petras constructum, est? Si hoc dicitis cadere posse, quanto magis illud? (50a — 50b).

4) Ecclesia lutherana et calviniana, si ante Lutherum fuit, fuitne visibilis an invisibilis? Si primum, tunc dicatis, quis et quando illam vidit? quis de illa audivit, quis scripsit, quis mentionem aliquam fecit? Si secundum, tunc dicitis idem, quod mahometani et alii haeretici dicunt. Et quomodo Ecclesia super terram existens invisibilis esse potest?, in qua episcopi et pastores visibiliter officia sua exequentur (i. e. gregem pascunt, sacramenta ministrant, etc.). Quomodo Ecclesia invisibilis esse potest?, in qua concilia fiunt, decreta constituuntur, haereses eradicanantur. Ergo Ecclesia Christi invisibilis esse non potest.

Dicitis: „In „symbolo fidei“ legimus, „credo in unam, sanctam etc. Atqui fides est rerum invisibilium. Ergo Ecclesia Christi in quam credimus invisibilis est“.

Respondeo: „Omne credendum, secundum quod credendum est, invisibile est, secundum tamen aliam considerationem visibile est. Ita apostoli in Christo hominem viderunt, tamen eum Deum esse credebant“ et alia similia exempla. (50b — 52a).

5) Christus Deus noster domum suam, Ecclesiam sanctam aedificavitne super arenam an super petram? Si super petram, tunc assimilavit se viro sapienti, qui aedificavit domum super petram; et descendit pluvia etc. (Mt. 7, 24—25). Si autem domus Dei, i. e. Ecclesia Christi, cecidit, sicuti vos adversarii, blasphematis, ergo vos assimilatis Christum „viro stulto, qui aedificavit domum suam super arenam“... etc. (Mt. 7, 26—27).

Quid igitur dicitis, ceciditne Ecclesia Christi an non cecidit? Si cecidit, sicuti docetis, post quingentos annos, tunc super arenam aedificata fuit et aedificans assimilavit se viro stulto. Nos autem docemus, Ecclesiam Christi „catholicam“ — sobornaiam (de „sobornaiia“ hic dicimus, non de locali et particulari) super petram aedificatam fuisse; aedificans autem viro sapienti assimilavit se. Si autem Ecclesia Christi, quae a principio fuit, non cecidit, sed usque nunc tota et incorrupta remanet, tunc vestra Ecclesia, adversarii, quam renovatam vocatis, Ecclesia Christi non est, et in vanum laudatis se renovatores Ecclesiae Christi.

Ulterius columna et firmamentum veritatis manet in aeternum sicuti ipsa „veritas Domini manet in aeternum“ (Ps. 116, 2). Atqui Ecclesia Christi „est columna et firmamentum veritatis“ (1. Tm. 3, 15). Ergo remanet in aeternum (Io. 14, 18; Mt. 28, 20).

Ad obiectionem protestantium affirmantium synagogam multis vicibus cecidisse (Ex. 32, 2—6; 3. Rg. 19, 10; Is. 1, 3;), ergo et Ecclesiam Christi cadere posse et revera cecidisse, metr. Stephanus respondet: „Magna differentia synagogam inter et Ecclesiam existit: a) Synagoga promissionem confirmationis suae a Deo non habuit sicuti Ecclesia a Christo (Mt. 16, 18); b) Ecclesia libera est, synagoga autem serva fuit. Etenim Ecclesiam Sara praefigurabat (Gal. 4, 31), quae uxor Abrahami fuit, synagogam Agar, quae ancilla erat, ideoque sicuti Agar reiecta est (52a — 56b).

6) Vera Christi Ecclesia est sponsa Christi, ad quam apud prophetam Os. 2, 19—20 dixit: „et sponsabo te mihi in sempiternum“... et scies quia ego Dominus“, et ad Eph. 5, 25—32... „Christus dilexit Ecclesiam et seipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret“... etc., et in 2 Cor. 11, 2... „despondi enim vos uni viro, virginem castam“... Ex his textibus S. Script. patet, veram Christi Ecclesiam esse sponsam Chri-

sti. Vestra autem, adversarii, renovata Ecclesia sponsa Christi non est, nam secundum doctrinam vestram, nostra Ecclesia primis quinque saeculis vera Christi sponsa fuit. Postea autem corrumpi coepit, et haec corruptio ita aucta est, ut tempore Lutheri et Calvini adultera apparuerit et fornicatrix babylonica, qua de causa a Christo reiecta est. Loco illius Ecclesiae a Luthero et Calvino Ecclesia renovata orta est. Videatis, quales inconsequentiae ex hac vestra doctrina sequuntur: a) Si vera est doctrina vestra, tunc prophetae et apostoli loquendo de aeterna et inseparabili coniunctione Ecclesiae Christi cum Christo sponso suo, mentiuntur; b) Nulla est differentia inter Ecclesiam et synagogam, quia utraque propter adulterium reiecta est; c) Per decem saecula Christus non sponsam sed adulteram habuit, quia secundum doctrinam vestram post prima quinque saecula Ecclesia erravit et in errore usque ad Lutherum (1517) permansit; d) Ipsi renovatores Lutherus et Calvinus ab illa adultera nati sunt; e) Ecclesia renovata non est mater illorum, sed noverca; f) Per mille annos, deficiente vera Ecclesia Christi, nemo salvatus est, sed omnes, qui in illo longo tempore mortui sunt, perierunt. Ergo... (56b — 58a).

7) Non potest esse vera Christi Ecclesia, quae haereses damnatas a primaeva sancta et „catholica“ — „sobornaia“ Ecclesia, tenet et docet. Atqui talis est Ecclesia vestra, adversarii, etenim: a) traditiones reicit, qui error a primaeva Ecclesia damnatus est in Ario, Nestorio, Eutychete et Dioscoro (v. s. Augustinum in lib. I, contra Maximum, cap. 2; et concilium oecumenicum VII-m, Actio 1-a); b) realem et veram praesentiam Christi in S-ma Eucharistia negat, qui error in Berengario damnatus est (v. Baronium); c) sacramentum poenitentiae et confirmationis reicit, qui error in Novatianis damnatus est (v. Cyprianum, l. IV, epist. 2); d) primaevam Ecclesiam prius visibilem, postea autem invisibilem, docet, qui error in Donatistis damnatus est (v. s. Augustinum, in lib. „de unitate Ecclesiae“, cap. 12). E quibus patet, Ecclesiam vestram quamdam magnam collectionem haeresium damnatarum et veram fornicatricem babylonicam esse. Tandem concludit: „Dicitis, Ecclesiam primaevam veram Christi Ecclesiam fuisse. Atqui Ecclesia primaeva multa dogmata hodiernae vestrae Ecclesiae damnavit. Ergo quomodo vestra Ecclesia, quae dogmata damnata tenet et docet, vera Christi et apostolorum Ecclesia esse potest? (58a — 60a).

8) Vera Christi et apostolorum Ecclesia gaudet ininterrupta successione ad ipso Christo et apostolis. Atqui Ecclesia lutherana non potest hanc suam ininterruptam successionem demonstrare. Ergo... Ad minorem: „Quomodo illa Ecclesia ininterrupta successione a Christo et apo-

stolis gaudere potest, quae novissimis temporibus orta est? Cum autem congregationes lutheranae et calvinianae illam ininterruptam successio- nem non habeant, ideo etiam ministri eorum potestatem a Christo acceptam ad Ecclesiam regendam non habent, neque sacerdotium ad conficienda sacramenta, neque missionem ad praedicandum verbum Dei, quam apostolus exigit (Rm. 10, 15), habent. Nemo ex illis demonstrare potest, qua potestate et quo titulo Lutherus et Calvinus missi sunt. Si dicunt, illos a Deo potestatem accepisse, tunc nihil novi dicunt, quia ita et antiqui haeretici loquebantur, quo non obstante sicuti tunc ita et hodie haeretici ab Ecclesia damnati remanent". Comparatis pasto- ribus protestantium cum servis, qui in theatro regem vel principem re- praesentant, dum revera servi sunt, hanc partem ecclesiologicam ter- minat. (60a — 62a).

Aliam partem ecclesiologicam ad finem primae partis tractatus „de imaginibus sacris“ habet, ubi ad obiectionem protestantium affir- mantium, se reiciendo imagines sacras bene agere, quia imagines sacrae, a conciliis, quibus imperatores praesidebant (v. g. „Blachernensis“ synodus iconomachorum, cui Constantinus Copronymus praesidebat) damnatae sunt. Imperatores autem potestatem a Deo habent (sec. Rm. 13, 1—2). Ergo... Ad quam obiectionem St. Javorskyj respondet: „Audimus omnia haec et in honore habemus potestatem regiam ut a Deo datam, non tamen ad hoc (i. e. ad determinandas res dogmaticas — na dogmatičeskoe opredelenie); etenim regimen Ecclesiae, „ambitus“ (predel) et constitutiones ordinis ecclesiastici fidem spectantes Deus apostolis horumque successoribus tradidit. Audiatis quid apostolus dixit: „...posuit Deus in ecclesia primum apostolos, secundum prophetas“ etc. (1. Cor. 12, 28), et alig loco: „ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas“ etc. (Eph. 4, 11—12). „Videtis cui regimen Ecclesiae traditum est. Non tradidit Christus Eccle- siam suam Tiberio imperatori sed Petro apostolo, et in persona Petri omnibus apostolis (Nie vruči Christos Tserkov svoiu Tiberiu Kesariu, no Petru apostolu i v litse Petrovom vsiem [apostolom]): „tu es Petrus (dixit) et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam etc.“... (Mt. 16, 18) et iterum: „diligis me... pasce oves meas“ (Io. 21, 15—17) et s. Paulus: „... Spiritus Sanctus posuit episcopos regere ecclesiam Dei“ (Ac. 20, 28). Item ex hoc veritas patet, Ecclesiam Dei, per trecentos annos in gravi persecutione remanentem, reges ut rectores suos non habuisse. Forsitan rectores Ecclesiae nominabis Neronem, Traianum, Maximianum etc.? Hoc non obstante, temporibus illis tristissimis Eccle- sia a pastoribus suis recta, ut lilium inter terebinthos floruit“. Adducun-

tur exempla tentaminis regum sibi potestatem ecclesiasticam appropriandi, et poenae, quas propter hoc passi sunt (Os. 26; 1. Rg. 15:). E quibus concludit: „Ex hoc clare videtis, regimen Ecclesiae Suae, decreta et constitutiones (facere) imprimis fidem spectantes. Deus non potestati civili sed ecclesiasticae tradidit. Ideo iniuste et non recte Leo Isauricus, Constantinus Copronymus et alii potestatem ecclesiasticam sibi usurparunt et antiquis constitutionibus de cultu sanctarum imaginum reiectis, novas ediderunt. Cum autem non recte et iniuste fecerunt, ideo constitutioni eorum iniustae et destructivae oboedire non licet“.

Quantum ad praesentiam imperatorum in conciliis dicit: „Scio, in primo concilio oecumenico imperatorem Constantinum Magn. fuisse, in concilio oecumenico Constantinopolitano, imperatorem Constantinum Pogonatum fuisse, in aliis autem conciliis delegatos imperatorum fuisse, non hac tamen cum intentione, ut articulos fidem spectantes decernerent, sed ut concilium sanctum ab aggressionibus et disturbanceibus praeservarent et ut subscriptione sua constitutiones conciliorum irrevocabiliter (niepokolebimo) confirmarentur“.

Ad obiectionem protestantium super 1. Pt. 2, 13—14 fundatam, respondet: „Imperatores christiani potestatem super christianos habent non in quantum christiani sunt, sed in quantum homines sunt, quo modo potestatem super iudaeos, mahometanos et paganos habere possunt. Potestas enim imperatorum de corporibus potius quam de animabus curam habet; dum potestas ecclesiastica e converso. Imperatores pacem et bonum temporale subditorum suorum prae oculis habent, dum potestas ecclesiastica vitam et felicitatem subditorum suorum et secundum corpus et secundum animam prae oculis habet“.

Ad aliam obiectionem, imperatores nempe custodes legis Dei sunt, huius causa et curam Ecclesiae, ut servi Dei (Rm. 13, 4) habere debent, respondet: „Hoc utique verissimum est, imperatores custodes legum Dei esse et Ecclesiae, non tamen determinatores et institutores constitutionum et articulorum fidem spectantium. Etenim in dubio de rebus ad fidem pertinentibus Dominus Deus ad sacerdotes recurrere iussit“ (Dt. 17, 8—9). Quantum ad Moysen, ille simul dux et pontifex fuit. Quantum ad Ezechiam ita explicat: „Hic quaestio ponitur utrum imperatoris est condere leges fidem spectantes. Vos citatis Ezechiam, qui custos solummodo et executor legis fuit, non autem conditor. Etenim idola destruere lex Dei est et non Ezechiae (Nm. 33, 52). Ergo sicuti rex Ezechias destruendo idola et serpentem aeneum tum iam idolum incipientem esse, se legis divini custos et executor ostendit non

autem conditor, ita et alios reges illum sequi oportet" (82b — 86b). Hoc de differentia inter potestatem civilem et ecclesiasticam.

In tractatu „de traditionibus" cap. VI. iterum ad quaestionem de conciliis revertitur, quam iam in tractatu „de imaginibus sacris" incepit. Postquam historice declaravit, S. Scripturam potius occasionem haereseorum esse quam iudicem in dirimendis quaestionibus controversis, enumeratisque omnibus antiquis haeresibus et uniuscuiusque diremptionem per concilia (cap. V.), quaestionem ponit: 1) Possuntne concilia errare an non? et respondet: „Concilia oecumenica in nomine Dei convocata in rebus fidei errare non possunt" (zabluzdeniiu nie podležat). Quod responsum super S. Scripturam fundatur, nam Christus dixit: a) „ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum" (Mt. 18, 20) et prosequitur: „Si duo vel tres in nomine Christi congregati Dei praesentia gaudent, quanto magis pastores gregis Christi e toto mundo congregati ad augendam Dei gloriam, ad defendendam Ecclesiam Christi, ad conservandam pietatem et ad utilitatem animarum sanguine Chri redemptarum, Christi, Sapientiae divinae illos instruendis et ad recte articulos fidei determinandos idoneos facientis, praesentia gaudent"; b) „cum autem venerit ille Spiritus docebit vos omnem veritatem" (Io. 16, 13) et explicat: „Hoc dicit Christus non solis apostolis, sed et successoribus eorum, quia alio loco dicit: „Et ego rogabo Patrem et alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum" (Io. 14, 16) i. e. cum apostolis horumque successoribus"; c) concilium primum apostolorum Hierosolymae super hoc fundatur: „Visum est enim Spiritui Sancto et nobis" (Ac. 15, 28). Si igitur concilium apostolorum, quod exemplar omnibus aliis conciliis fuit, constitutiones suas, constitutiones Spiritus Sancti esse dicit, idem etiam alia concilia recta (pravilnii) et in nomine Christi congregata dicere possunt. Et enim sicuti in illo primo concilio Spiritus Sanctus directionis causa apostolorum in rebus pertractandis praesens fuit ita et in aliis conciliis propter eandem necessitatem et scopum congregatis praesens est; d) Ecclesia sancta „catholica" (sobornaia) et apostolica errare non potest (sec. Mt. 16, 18; 28, 20; 1. Tm. 3, 15). Si autem Ecclesia errare non potest (sicuti iam superius probatum est) et cum concilia in persona Ecclesiae, immo ipsa Ecclesia sint, patet, concilia errare non posse; e) S. Scriptura iubet oboedire pastoribus (Lc. 10, 16; Heb. 13, 17). Praeterea S. Scriptura episcopos pastores vocat (Ac. 20, 28). Si igitur Deus iubet praepositis et pastoribus oboedientiam praestare, possuntne hi nos doctrina sua in mendacium ducere an non possunt? Si possunt, tunc cur Deus illos audire iubet? Quis enim errantium damnatus esse

potest, si secundum Dei praeceptum pastorem suum, qui erravit, audit? Si non possunt, tunc doctrina illorum est vera et animae utilis, imprimis quando in nomine Dei congregantur, quamvis singollatim et personaliter errare possunt sicuti ex historia constat. In conciliis tamen oecumenicis, ubi uno ore et uno corde dogmata fidei decernunt, errare non possunt, secus tota Ecclesia erraret. Si concilia oecumenica errare possent, Ecclesia firmum et immutabile iudicium ad controversias tollendas, ad conservationem pietatis et unanimatis decentis Ecclesiae sanctae non haberet.

II) „Maioris honoris et dignitatis concilia an S. Scripturae digna sunt“? respondet: „Concilia S. Scripturae praeferri non possunt, quia S. Scriptura est verbum Dei immediate revelatum et quasi Deo dictante scriptum (2. Pt. 1, 21; 2. Tm. 3, 16) quam honorem et dignitatem concilia non habent, quia revelationes, immediata verba Dei, neque scribunt neque annuntiant, sed tantum, quae tradita sunt, et qualem sensum habent, annuntiant et manifestant; neque S. Scripturae veritatem dant, sed veritatem in illa occultam manifestant. Ita quando concilia decreverunt totam S. Script. esse verbum Dei, non fecerunt eam veram, sed tantum toto mundo manifestaverunt, illam talem esse. Ita concilium Nicaenum consubstantialitatem (iedinosučĭia) Verbo Dei non dedit, sed tantum e S. Script. et traditione demonstravit.

III) „Quae est necessitas conciliorum“? respondet: „Concilia necessaria sunt ad recte regendam Ecclesiam, ad conservationem et confirmationem pietatis in ea et ad eradicandas haereses. Si „necesse est — dicit —, ut veniant scandala“ (Mt. 18, 7) et si „oportet et haereses esse“ (1. Cor. 11, 19); necesse est etiam, ut in Ecclesia Christi aliquod iudicium verum et iustum sit, quo et scandala removeantur et pietas foveatur et haereses eradificentur. Secus Ecclesia multipliciter divisa esset, quam divisionem desolatio sequeretur (Mt. 12, 25).

IV) „Quinam in concilia convocari esse debent et in conciliis potestatem et „vim“ decernendi habent“? Respondet: „Multi in conciliis praesentes esse possunt, diverso tamen titulo et „intentione“ (namireniem). Omnes in quattuor partes dividimus:

- a) Alii ut iudices ad controversias decernendas et solvendas;
- b) alii ad res pertractandas, disputandas et discutiendas;
- c) alii ad serviendum (scribae, custodes);
- d) alii autem ad praeservandum concilium ab internis et externis perturbationibus.

Horum omnium solummodo pastores, i. e. episcopi, archiepiscopi, metropolitae et patriarchae sunt iudices controversias solventes et constitutiones decernentes. Cum horum permissione vel e more etiam „ar-

chimandritae", hegumeni et fundatores monasteriorum esse possunt. E sacerdotibus et clericis solummodo in rebus theologicis periti, qui in disputationibus aliisque necessitatibus suis consiliis adiuuare possunt. Reges et principes solummodo cum intentione, ut concilium a perturbationibus seruent, et ut testes decretorum et legum concilii postea transgressoribus et decretis conciliorum obediuntibus poenam infligant. Tandem laici intantum possunt esse in quantum ad aliquod servitium utiles esse possunt. (Posledi že ot mirskaho čina, sii točju mogut prisutstvovati, izačko posluženiю niekoemu mniatsia ugodni biti). Non obstante tanta multitudine, pastorum solummodo est in conciliis res fidem spectantes decernere. Quia pastorum est gregem pascere et docere, sec. Jr. 3, 15; Eph. 4, 11; Ac. 20, 28; Io. 21, 16. Atqui laici pastores non sunt, neque alii de statu clericali praeter episcopos. Ergo patet, solummodo pastorum est in conciliis, in nomine Dei congregatis, controversias solvere et leges condere, et hoc alimentum spirituale ovibus suis praebere. Quod etiam ipsa concilia probant, in quibus constitutiones ab episcopis, et cum horum permissione ab aliquibus theologis, subscriptae inveniuntur. Imperatores quamvis nomina sua ponebant, non tamen ut iudices decernentes dogmata Ecclesiae, sed ut custodes et accipientes illas constitutiones (tsarie že iako soizvoliteli i chraniteli tiechže). Quod et SS. Patres confirmant (s. Cyprianus in epist. ad Julianum, s. Ambrosius in epist. ad solitarios et alii). Immo ipse imperator Theodosius II. (in epist. ad concilium Ephesinum, in libro eiusdem concilii, cap. 32.) scripsit: „Non est licitum illis, qui de statu sanctorum episcoporum non sunt, rebus ecclesiasticis se immiscere“. Idem imperatrix Pulcheria in epistola ad ducem Bithyniae, „quod quidem iustum est — prosequitur Javorskyj —, quia de rebus ecclesiasticis et quidem praecipuis, personae ecclesiasticae et quidem praecipuae iudicare easque solvere debent, tales autem sunt episcopi“.

V. „Quinam potestatem concilia convocandi habet“? Respondet: „Pii imperatores convocabant quidem concilia oecumenica, permittentibus tamen, incitantibus et petentibus praecipuis capitibus Ecclesiae, et indigentibus totius Ecclesiae moti (Tsarii blagočestivie, sobirachu vselenskiä sobori, obače soizvoleniem, pooščreniem že i prošeniem načalnejšich glav duchovnich i trebovaniem vseä tserkve ponuždajemi). Ita concilium Nicaenum I. ab imperatore Constantino Magno convocatum fuit (v. Rufini Historiam, lib. X. cap. 1). concilium constantinopolitanum, ephesinum et alia concilia a piis imperatoribus convocata fuerunt, semper tamen permittentibus et incitantibus praecipuis capitibus Ecclesiae“.

Haec de conciliis oecumenicis in Ecclesia. Nunc aliqua per modum conclusionis de conciliis particularibus scripsit. „Particularia concilia sunt vel unius populi, vel unius provinciae vel unius eparchiae, quae a patriarcha vel metropolita vel archiepiscopo convocantur. Hoc antiquitus erat interdum cum consensu et notitia imperatorum, interdum etiam sine consensu. Praesertim omnia concilia tempore persecutionis sine consensu imperatorum fuerant, hoc non obstante concilia illa honorem et vim suam non perdiderunt“. Solutione aliquarum obiectionum, quae secundum principia statuta solvit, quaeque nihil novi important, hanc ultimam partem ecclesiologicam terminat (709b — 719b).

Quamvis St. Javorskyj hic non e professo de „Ecclesiologia“ agit, hoc non obstante, ex illis parvis articulis aliqua de mente eius in quibusdam rebus ecclesiologicis cognoscere possumus, nempe quid de subiecto magisterii infallibilis, quid de convocatione conciliorum oecumenicorum, quid de membris concilii oecumenici, quid de materia deliberationum et decretorum, quid de ipsis definitionibus et decretis (saltem indirecte), quid de decretorum confirmatione, et tandem quid de mutua Ecclesiae et Status societate sentit.

Ex quo patet, Stephanum, quamvis orthodoxum, catholicismo sat propinquum esse, sicuti quasi omnes Kiovienses in fine saeculi XVII. et primi dimidii saeculi XVIII.⁵²⁾

Momentum istius doctrinae, ut puto, pro orthodoxis et quidem vere orthodoxis, liberis ab influxu rationalismi protestantici, magnum est, quia est doctrina ultimi, quamvis non patriarchae, exarchae tamen patriarchatus, qui illam non solum in nomine proprio, sed in nomine totius Ecclesiae orthodoxae — russae traditionem amantis proficitur. Est — ut utor verbis prof. Ponomarev⁵³⁾ — „sui generis „profession de foi“ ipsius lavorskii et illorum, quos repraesentabat“. Cum autem ut exarcha et administrator patriarchatus totam Ecclesiam russam repraesentabat. Ergo... „Profession de foi“ fidelitatis doctrinae Ecclesiae orthodoxae-russae et quidem tempore pro illa valde tristi. Tempore, quo protestantismus, favente ipso imperatore, quam maxime imminabat, destructa et suppressa iam de facto potestate et auctoritate ecclesiastica.

Appendix.

Finita parte ecclesiologica, ad complendam dissertationem quaedam adhuc per modum appendicis de „Petra Fidei“ addimus, de quibus ceterum iam alii fuse scripserunt.

⁵²⁾ M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*. Parisiis 1926, v. I, pag. 585—586.

⁵³⁾ A. I. Ponomarev, *op. cit.*, pag. 218.

1) Quaedam de historia „Petrae Fidei“.

Ut e capite II-do dissertationis patet, opus „Petra Fidei“ iam in fine anni 1713 completum fuit. Cur tamen editum non fuit, quamvis tentamen editionis iam eodem anno (i. e. 1713) factum fuerat, vari auctores varie iudicant⁵⁴).

Anno 1717 aliud tentamen editionis factum est⁵⁵), sed et tunc in opus perductum non fuit. Anno demum 1728⁵⁶) prima editio operis „Petrae Fidei“ (Mosquae) apparuit, quam duae aliae editiones annis 1729 (Mosquae) et 1730 (Kioviae) secutae sunt. Non diu tamen „Petra Fidei“ libertate gaudebat, nam iam anno 1732 (die 19. Augusti) imperatrix Anna Ioannovna iussit, omnes libros „Petrae Fidei“ confiscari et Petropolim deportari, quae prohibitio edendi, vendendi et legendi „Petram Fidei“ usque ad annum 1741 (diem 27. Aprilis) perduravit.⁵⁷)

Anno 1749 quarta editio „Petrae Fidei“ Mosquae in lucem data est. Postea aliae editiones subsequutae sunt, anno 1839 (Petropoli) et annis 1841 et 1843 (Mosquae)⁵⁸), tamen in hic ultimis editionibus ultimus tractatus, i. e. „de punitione haereticorum“ complete suppressus est, dum in aliis tractatibus multae partes suppressae sunt⁵⁹).

De editionibus in lingua russica vide etiam apud Morev (pag. 299), item de suppressionibus et mutationibus. V. g. in tractatu „de imaginibus sacris“ caput sextum, ubi „de vera et falsa Ecclesia“ totum suppressum est, totus etiam suppressus est tractatus „de Sanctissima Eucharistia“, cui tractatus episcopi Macarii „de Sanctissima Eucharistia“ substitutus est, etc.⁶⁰). Haec breviter de historia „Petrae Fidei“.

2) De positione „Petrae Fidei“ inter litteraturam polemicam antiprotesticam russicam vide apud Morev (op. cit. pag. 1—49), quae positio etiam ex effectibus, quos editio eius evocavit tum extra fines Russiae tum in Russia, patet. Etenim iam anno sequenti post primam

⁵⁴) v. Acta eruditorum, Calendis Mai, pag. 226. Lipsiae 1729; Genius Stephani Iavorskyj... pag. 19, An. 1730. (sec. Morev, pag. 287) et ipsum I. Morev (in suo opere „Petra Fidei metrop. St. Javorskyj, eius locus inter opera patria antiprotesticae et characteristicae proprietates opinionum dogmaticarum, Petropoli 1904), pag. 287; et F. Ternovskij, Metrop. St. Iavorskyj, in TKDA 1864, v. II, pag. 145; et A. I. Ponomarev in „Nonnullae adnotationes et observationes ut — Post Scriptum“, Lectio Christ., 1905, Augustus, pag. 214—215.

⁵⁵) Epistolae metrop. St. Iavorskyj, TKDA 1866, v. I, pag. 550—554.

⁵⁶) Morev, ibid., pag. 290.

⁵⁷) Morev, ibid., pag. 291—292.

⁵⁸) Idem, ibid., pag. 298.

⁵⁹) Idem, ibid., pag. 298—299.

⁶⁰) Idem, ibid., pag. 299—300.

editionem „Petrae Fidei“ in „Acta eruditorum“ 1729, Lipsiae, pp. 226—268 acuta critica „Petrae Fidei“ apparuit⁶¹). Eodem anno etiam in lucem editum est opus Francisci Buddaei sub titulo: „Epistola apologetica pro Ecclesia lutherana contra calumnias et obtreptiones Stephani Iavorskii Resanensis et Muromiensis metropolitae ad amicum Mosquae degentem scripta a Ioanne Francisco Buddeo. Ienae, 1729“⁶²).

Anno 1730 aliud opus, anonymum tamen, sub titulo: „Genius Stephani Iavorskii quondam Metropolitae Resanensis et Muromiensis, ex eius opere posthumo theosophico „Petra Fidei“ dicto, in epistola familiari delevatus“. An. 1730. editum est, quod inter alia (loquendo de Stephano) haec habet: „ille non solum repetit (i. e. quae iam fatini contra protestantismum dixerunt) sed et superat suos magistros — latinos; in genere non suo animo sed illorum scribebat et super alienum asinum pergebat“⁶³).

Anno 1731 adhuc aliud opus in lucem editum est Georgii Bernardi Bülfinger sub titulo: „Stephani Iavorskii metropolitae Resanensis et Muromiensis discursum de poena haeticorum noviter ab ecclesia se evellantium, ex opere illius polemico, quod non ita pridem Ruthenico sermone prodiit, in latinum idioma translatum et notulis adauctum suis, die dec. anni MDCCXXXI“. Tubinghii. Haec sunt opera contra Stephanum.

Anno autem 1731 aliud opus (apologeticum tamen „Petrae Fidei“) patris dominicani Bernardi Riberiae (hispani) apparuit sub titulo: „Responsum antapologeticum ecclesiae catholicae contra calumnias et blasphemias Ioannis Francisci Buddaei nomine evulgatas in orthodoxos latinos et graecos; quo, Petrae Fidei a Stephano Iavorskio Resanensi metrop. etc. ad evertendum Lutheri Pantheon iactae, repetitur ictus“. Viennae, 1731; qui inter alia dixit: „Similiter Davidi victoriam super Goliath reportanti, Iavorscius suo opere Lutherum eiusque sequaces vicit simulque in manus Russorum talia arma dedit, quibus illi in futurum faciliter omnes aggressiones lutheranorum praepedire possunt“⁶⁴).

Item Michaëlis Le. Quien „Observationes in librum, cui titulus „Petra Fidei“ a Stephano Iavorskii, Archiepiscopo de Rezan (f. Riazan) „Ruthenorum“ seu Moscovitarum postremo Exarcha aut Patriarcha“.

⁶¹) sec. Morev, ibid., pag. 301—302.

⁶²) Analysis huius epistolae vide apud Morev, pag. 302—319; aliqua etiam vide apud M. Jugie, Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium. Parisiis 1926, v. I, pag. 581.

⁶³) Genius St. Iavorskii... pag. 13, sec. Morev, pag. 335.

⁶⁴) Responsum antiapologeticum... pag. 3, sec. Morev, pag. 321.

ubi „animadversiones, breves quidem, sed sagaces circa Stephani Javorskii et Bernardi Ribera lucubrationes versantur, quae in laudatis Ephemericis „Mercurio de France“ prodire, anno 1733, mense Martio, a pag. 458—461⁶⁵⁾.

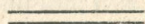
Ut patet, conscriptione et editione operis „Petrae Fidei“, protestantes, qui magnum appetitum in Russiam habuerant, contentos non fuisse.

Praeter illam litteraturam extra fines Russiae etiam in Russia auctores et opera tum pro tum contra St. Javorskyj eiusque opus apparuerunt, de quibus vide apud Morev, op. cit. pag. 345—349 et Jugie, op. cit. v. I, pag. 585 et 586.

3) De influxu latino.

De influxu latino vel melius s. Bellarmini et Becani in opus „Petrae Fidei“ vide apud Morev, op. cit. pag. 187—285, ubi praeter textum schematicum etiam tabulae comparativae secundum tractatus, capita et paginas operum „Petrae Fidei“ St. Javorskii, „Disputationes“ s. Bellarmini et „Opera“ Becani traditae sunt. Ad cuius complementum utile est consulere etiam A. I. Ponomarev, op. cit. in „Lect. Christ.“ 1905, v. I, pag. 714—736, 852—865, et v. II, pag. 85—111 et 197—221.

Hac brevi conclusione, vel potius complemento per modum appendicis, ne dissertatio nimis protrahatur, finem ei imponimus cum intentione postea, si Deus adiuvabit, monographiam de St. Javorskyj comparare.



⁶⁵⁾ Remigijs Coulon OP., Scriptores Ordinis Praedicatorum, Romae 1909; Fascic. I, pag. 541.

Др. Василь Лев

Мова Галицького Духовенства від часу прилучення Галичини до Австрії аж до 1848. р.

(Dr. Basilius Lev: **De lingua cleri ucrainici sub regimine austriaco usque ad 1848. a.**)

Проблема, подана в наголовку, лучиться з культурним життям нашого духовенства на протязі другої половини XVIII. і першої XIX. ст. Поданий час становить зовсім відмінну фазу розвитку українського народу від того часу, що починається весною народів; тому час до 1848. р. потребує окремого освітлення.

Доля нашого народу в Галичині у згаданих роках тісно зв'язана з духовенством, яке тоді було майже самотнім інтелектуальним елементом серед галицьких українців. На певний розвиток культурного життя і національної свідомості Галичини вплинув розділ української етнографічної маси між дві держави, Австрію і Росію, та дві релігії, католицьку і православну. В Галичині культурне життя стояло у ближчій стичності з Заходом і могло тепер піти шляхом, яким бажала йти Україна вже від часу Берестейської Унії, що між іншим мала посередничити впливам Західної Європи на Україну та протиставитись впливам менше культурної Москви. Може ця орієнтація і пошкодила Україні. Та брак усякої самостійної думки, вбитої і викоріненої ворогами українського народу ще за Руїни, позбавив народ під обома займанщинами національної свідомості і тим самим зрозуміння самостійницьких змагань, спертих на власних силах. А такі думки і стремління виходять завжди з-поміж інтелектуальних вер-

стов народу. Одначе в нас їх майже не було. Магнати вже давно винародовились. Дрібніша шляхта-інтелігенція, хочби козака, стала тратити на Лівобережжі, а згодом під цілою Росією своє національне обличчя, переходити в московський табор, присвоювати чужу мову, а рідну, хахлацьку полишати для мужика. В Галичині діється дещо подібно. Тут польська мова заступає московську, а розпорядки цісаря Йосифа III. додають ще німецьку. Брак почуття любови й пошани рідної мови походить з національної несвідомости й індиферентности української інтелігенції. Вона то, чи шляхта чи міщани, за польських часів стала поляками, за Австрії німцями, а згодом знову поляками. При українській (руській) мові та народності лишилися тільки хлопи й убогі та малоосвічені сільські священники (переважно т. зв. *antiquae educationis*). Натомість вище духовенство, єпископи й каноніки говорили й писали по-польськи або по-латині, а до уряду ще по-німецьки. Навіть у перших 50-ох роках австрійського панування польською мовою послуговувалось духовенство не тільки по більших містах, але й по менших та по селах більше, як за часів польської держави. Теж і ті міщанські родини, що з початку австрійського панування ще почувалися українцями, до 1820. р. майже зовсім спольщились. Від спольщування духовенства вищого й нижчого здержувала богослужбова церковнослов'янська мова та священнича ноша. А національне освідомлення зачинає зароджуватись і розвиватись скоро від часу заложення Духовної Семінарії для українських богословів у Львові. Одначе не пішло воно скорою ходою, а стрічало перепони внутрі й зовні українського народу, зглядно духовенства. В першій мірі грало важну ролю таки призвичаєння до польської мови і підданче відношення до державної німецької; а у висліді брак своєї рідної літературної мови. Вище й нижче духовенство робило це подекуди з привички та деяких матеріяльних користей і тимсамим доводило себе до культурного упадку.¹⁾

Такий стан духовенства ілюструє польська брошура з 1863. р., написана священником-василіянином, глибоко перенятим спра-

¹ Гл. Погляд на розвій низшого і вищого шкільництва в Галичині в рр. 1772—1800 і розвій руського народного шкільництва в рр. 1801—1820, подав І. Е. Левицький. Збірник Історично-філософичної Секції т. V, ст. 121, ув. З. Також порівн.: О Др. Йосиф Сліпий, Виховання духовенства на Україні. Греко-Католицька Духовна Семінарія у Львові, Львів 1935, ч. I, стор. 34 ss.

вами українського народу.²⁾ Одначе погляди автора видаються дещо за суб'єктивні.

Покермування долею духовенства залежало при кінці XVIII. ст. від деяких впливових одиниць. Австрійські урядники не багато могли сказати в своїх реляціях до Відня про українців як про окрему націю. Тому й уряд не дуже пильнував справи окремішнього розвитку українського народу. Але найшовся у Відні український священик, Іван Гудз, що був приватним учителем у якогось пана. Він порозумівся з львівським єпископом Львом Шептицьким, та його офіціалом, о. Левінським, і став посередником між єпископом і цісарською канцелярією. За його посередництвом в березні 1774. р. подав єпископ до цісареві протест проти того, щоб ченці Василяни не підлягали єпископській зверхності, а кілька місяців пізніше скаргу на польське духовенство, яке перетягає на свою віру й національність визначні українські одиниці. Цісарева Марія Тереса й її син Йосиф II. заінтересувались долею українського народу. Марія Тереса веліла від осени 1774. р. помістити двох українських учнів у закладі св. Варвари у Відні, де мали студіювати богословію. 1775. р. покликкала вона до себе о. І. Гудза й довго розмовляла з ним та обіцяла більше заопікуватися українським народом,³⁾ та на прохання о. І. Г., заложити академію для української світської інтелігенції, подібно як для поляків, не зробила цього, тільки прийняла до Барбареум 14 питомців.⁴⁾

Продовжуючи діло своєї матері, цісар Йосиф II. надворним декретом із 30. VI. 1783. казав заснувати Генеральну Семінарію для виховування духовних греко-кат. обряду, яку отворено у Львові 1. XI. 1783. До неї перенесено богословів із Барбареум та зібрано з Закарпаття. Спершу виклади відбувалися в латинській мові, а богослови з браку підручників переписували виклади професорів. Цісар видав рескрипт (5. I. 1786. р.), яким наказував учити пасторальної теології, катехизування і проповідей „рідною мовою”, бо тільки таким способом можна буде зарадити бракові вчителів, які могли б різним народностям викладати ці науки в рідній мові. А дня 27. VII. 1786. р. писав цісар

²⁾ Гл. М. Возняк, Як винародовлювались українці за Австрії до 1848 р. „Діло” 1934, чч. 12, 13, 14, 15, 17, 18.

³⁾ М. H a r a s i e w i c z, *Annales ecclesiae Ruthenae*. Leopoli 1862, стр. 557—569.

⁴⁾ Тамже 572.

іще раз до губернатора, щоб припоручив дирекції семінарії пильнувати кандидатів, хай учаться катехизувати, говорити проповіді й писати своєю народною мовою.⁵⁾ Заходами єпископа П. Білянського цісар зрозумів, що тільки при помочі рідної мови можна ширити освіту серед темних.⁶⁾ На жаль постанови цісаря не принесли великих користей, бо тодішні вчені українці говорили й думали по-польськи, а в урядових справах говорили й писали по-латині або по-німецьки. Натомість українські букви знали тільки з друкованих книг церковних. Та й їх було дуже мало ізза браку друкарень. Ще в 1797. р. побивалися передові українці за дозвіл заснувати українську друкарню, а головно коло того заходився Сабатовський. Йому залежало головно на друкуванні шкільних підручників для українського Інституту. Хоч заходи Сабатовського підпирали обі консисторії і богословський факультет, губернія відмовила проханню. Одначе справа заснування друкарні стала актуальна знову в часі ректорату І. Лаврівського.⁷⁾

Тодішні вчені розуміли мову простолюддя та деколи послуговувалися нею в розмові з ними, але через якийсь своерідний аристократизм не вважали її такою, що могла б стати літературною. Тому вживали на викладах 'мертвої церковнослов'янської мови. Так само професори богословського й філософічного виділів у Львові поступили з приказом цісаря (1787. р.), викладати українською мовою. Вони (Лодій і Земанчик з Угорщини та інші з Галичини), не знаючи народної мови, викладали мішаниною церковнослов'янської та російської мов і мучили себе та учнів. А що учні не розуміли цієї мови, просили самі професорів, щоб викладали по-польськи. В 1804. р. знесено ці українські виклади на філософії, а на богословії ще задержано їх кілька років. Та вони будили серед студентства радше нехіть, ніж замилювання до українщини.⁸⁾ Вже перший учебник у Галичині, зложений 1772. р., а виданий в 1786. р.,

⁵⁾ Тамже 617, 619, 620.

⁶⁾ Я. Головацький, О первом литературно-умственном движении Русиновъ въ Галиции, Львів 1865, ст. 12—13. А. Андрохович, Віденське *Barbareum*, Греко-Кат. Духовна Семінарія у Львові, ч. I, стор. 131.

⁷⁾ А. Андрохович, Іван Лаврівський. З. Н. Т. Ш., т. 128, стор. 98. *I d e m*, Історія Гр.-Кат. Духовної Семінарії у Львові 1783--1840, ч. I; Греко-Кат. Духовна Семінарія у Львові ч. II. Львів 1936—39, стор. 164/38; 236 ss, 472 ss.

⁸⁾ L. Finkel, *Historia uniwersytetu lwowskiego do r. 1869.*

був написаний церковнослов'янською мовою: Общихъ и естественныхъ поученій хрїстїанскаго богочестїя, часть первая.⁹⁾ Другою книжкою був: Катехизмъ великій (Львів 1788. р.), а „Букварь языка славенскаго чтенїя” появилася у Львові в 1790. рр.¹⁰⁾ Всі ці книжки писані церковщиною. А професори старалися ввести церковщину навіть в елементарне навчання по селах. Доказом цього є також зложеній о. Н. Шавїнським буквар, що лежить у рукописній збірці І. Франка п. н.: Букварь славенскаго языка чтенїя и писанїя въ богопотребное поученїе и полезное руковожденїе учащимся дітемъ своимъ и парохїянцъ, изданъ от іерея Шавїнскаго Николая, пароха Болоховецъ, питающаго во Академіи Львовской, составленной от Юсифа П. Імператора.¹¹⁾ До цього рукопису належить ще Поученїе о числі обще нарицаемомъ Арифметикою.¹²⁾ Не ліпшою, ніби то народною мовою був уже пізніше, бо в 1840. р. переложений німецький учебник о. П. Петрушевичем, парохом Рудок, п. н. „Книга учебная для второго отдѣла школъ народныхъ въ земляхъ Аустрїйскаго царства”.

Ці підручники та підручні єрейські молитвослови, писані церковною мовою, були незрозумілі і для самого духовенства, і через те викликали в перших десятках XIX. ст. потребу перекладу їх на польську мову. Тут хоч би згадати „Молитвословъ рускій съ переводомъ польськимъ въ типографїи еписк. собора крылошанъ 1842. р. 16^о. — *Różne nabożeństwa od świętych Oyców złożone na polski język przetłómaczone i przedrukowane. 1842.* (Бібліографія І. Е. Левицького I, 22.). Це видання є передруковане з почаївського видання оо. Василян із 1817. р., а перше видання вийшло в Почаеві 1800. р. накл. тамошнього монастиря. В Почаеві видруковано ще другу книжечку; видану правдоподібно Йосифом Левицьким: Приручний словарь славено-польскій, или собрание реченїй славенскихъ неудобъ разумѣтельныхъ, обрѣтающихся въ книгахъ церковныхъ, на языкъ польскій толкованыхъ. Львигородъ 1830. Тупомъ и иждивенїемъ Інститута Ставропигїанскаго. — *Słownik słowiańsko-polski, zawierający w sobie mniej teraz zrozumiałe, w księgach cerkiewnych i do nabożeństwa służących znajdujące się słowa, dla użytku Ducho-*

⁹⁾ Гл. І. Е. Левицький, стор. 109.

¹⁰⁾ Тамже 110.

¹¹⁾ І. Франко, Карпаторуське письменство, стор. 20—21.

¹²⁾ І. Е. Левицький, цит. твір, стор. 136.

wieństwa, wyznawców obrządku grecko-katolickiego, miłośników starożytnego języka słowiańskiego. Lwów 1830. Drukiem i nakładem Instytutu Stauropegialnego.¹³⁾ Крім цих підручників у часі існування Інституту (*Studium Ruthenum*) не появилася ні один учебник у його викладовій мові, дарма що й губернія звивала професорів виготовлювати учебники *in lingua patria* й ремунерувала їх.¹⁴⁾ Не дивниця, що поляки, щораз більше польонізуючи українців, за дозволом уряду в 1816. р. завели у східній Галичині польську мову в місце української.¹⁵⁾ Коли ж в Інституті знесено українські виклади, ніхто не протестував проти цього. Таких, якими виклади були, українці собі не бажали, а правительству не залежало на них, бо збільшене число гімназій доставляло вже доволі кандидатів, вишколених у латинській мові. Як спершу витано з одушевленням впровадження українських викладів, так опісля прийнято з ходою байдужістю скасування їх, бо Інститут завів усі надії. Мертва мова й байдужість професорів занастили добрий почин, а українське слово на катедрах замовкло.¹⁶⁾ В наслідок цього богослови з Закарпаття поверталися після покінчення студій у Львові без знання рідної мови і щойно в Ужгороді мусли її доучуватися.¹⁷⁾

Однак вже з початком XIX. ст. появляються бодай одиниці серед вищого духовенства, що стараються перевиховати наше священство, вивести його з духової мертвеччини та національної індиферентности. За почином о. Івана Могильницького, пароха з Дроздович і декана Ніжанковецького, та дозволом львівського митрополита Михайла Левицького, що перший з галицьких українських владик відважився на підставі національних мотивів порушити в правлячих сферах справу публичного виховання народу в національному напрямі, засновано священниче товариство для ширення віри і моральности

¹³⁾ І. Франко, *Азбучна війна в Галичині 1859 р.* Записки НТШ, т. 114, стор. 89—90.

¹⁴⁾ А. Андрохович, цит. твір. ЗНТШ, т. 128, стор. 83—84. Гл. реєстр шкільних підручників у праці того ж автора: *Історія Гр.-Кат. Дух. Семинарії у Львові, ч. I; Гр.-Кат. Дух. Семинарія у Львові, ч. II*, стор. 452—455.

¹⁵⁾ М. Haraśiewicz, цит. твір, стор. 994, 997 ss.

¹⁶⁾ А. Андрохович, цит. твір. ЗНТШ, т. 128, стор. 84.

¹⁷⁾ О. Др. Василь Гаджеґа, *Виховання молодого клиру Мукачівської Єпархії та звязки з Генеральною Семинарією у Львові. Греко-Кат. Духовна Семинарія у Львові, ч. II*, стор. 52.

серед українського народу з допомогою друкованих книжок. Хоч не проявило воно діяльності, то його основники і члени як Могильницький, Снігурський, Левицький, Іван Лаврівський самі занялися цією працею. І. Могильницький, як добрий організатор культурного життя і впливовий дорадник митрополита М. Левицького й еп. Снігурського, так і вчений і теоретик мови, дає основну студію для наукового пізнання і вивчення рідної мови. Своєю граматикою хоче заступити підручник чеха Добровського і стару з-перед 200 літ граматику Мелетія Смотрицького, а вкінці старається дорівняти аналогічному підручникові у Східній Україні, О. Павловського. Та до друку граматики не прийшло, хоч на це дозволила віденська цензура. Її видання домагався вже М. Шашкевич, зазначаючи, що її *wspaniałomyślny właściciel włożył na nas dług najszerszej wdzięczności co rychlejszem jej wydaniu.* (М. Шашкевич, *Azбука і abecadło.* Перемишль 1836, стор. 19.). Вийшла друком тільки стаття „Вѣдомѣсть о Рускомъ языкѣ“, яка мала стати передмовою до граматики. Вона подає влучні завваги про відношення церковнослов'янської мови до народної української. Доказом вартости є те, що її видруковано в польському перекладі п. н. „*Rozprawa o języku ruskim*“, Набеляка. (*Czasopismo naukowe księgozbioru im. Ossolińskich.* Львів, 1829. з III. 56—87). Польський переклад передруковано ще двічі: в 1837. у Відні та 1848. у Львові, а російський „О русскомъ языкѣ“, з якого користав Куліш для „Записок о Южной Руси“, в 1838. р. (в Ж. М. Н. П.)¹⁸⁾

Друга дуже діяльна людина — це о. Іван Лаврівський, цікава собою постать. Амбітний, спосібний, рухливий, підприємчивий та неустрашимий у виконанні задуманого пляну чи підпринятого діла. По важких перепонах іде вперед до досягнення найвищих ерархічних ступенів, які отворили б йому дорогу до праці над освітою богословів, вихованням священників у квалітативній і квантитативній мірі, без огляду на терен, на якому працює Львів, чи Перемишль. Освіту хоче подати богословам у рідній мові. Тому, як професор українського Інституту, старався, щоб викладано по-українськи, а на дра Мих. Гарасевича вніс навіть до губернії зажалення, що цей викладає по-польськи

¹⁸⁾ М. Возняк. Студії над галицько-українськими граmaticами. XIX. ст. Записки НТШ, т. 89, стор. 113. Тамже: Філологічні праці Івана Могильницького, Укр.-руський Архив, т. V.

екзегезу.¹⁹⁾ Лаврівський був останнім професором, що викладав у цьому Інституті (закритому з кінцем р. 1807/8), коли то інші професори (Мохнацький, Мараморош, Левицький, а може й Іван Гарасевич викладали по-польськи.²⁰⁾ На протязі 16 років викладав Лаврівський 6 років на Львівському Університеті, а з 13 катедр, що їх займав, на трьох викладав по-українськи.²¹⁾ Після скасування українського Інституту заведено в Семінарії науку рідної мови з konieczности, бо приймаєні кандидати не вміли по-українськи ні читати ні писати. Коли Лаврівський став ректором, взявся добровільно вчити їх української та церковнослов'янської мови. Обов'язувався теж учити цих предметів тих укінчених богословів, які зголосяться до свячень у пресвітеріальному домі при Генеральній Семінарії. Та це тільки принесло йому шкоду зі сторони його противників (М. Левицького та М. Гарасевича). Навіть пізніше М. Левицький закидав Лаврівському, що він не навчив богословів української мови, хоча цим чванився.²²⁾ А все ж таки І. Лаврівський довів до того, що питомці почали писати проповіді в українській мові, щоправда латинською азбукою. Вони впроваджували в українську мову багато польонізмів, одначе дали доказ, що скористали з праці свого ректора. При навчанні не міг Лаврівський послуговуватись граматиною М. Смотрицького, тому став укладати власний підручник, в якому взяв на увагу і народню мову. При укладі послуговувався граматиною Павловського.²³⁾ Одначе рукопис пропав, мабуть у цензурі, якій старався вияснити назву „руській языкъ” в протиставленні до „россійській языкъ”²⁴⁾ і тимсамим зазначив окремішність українського народу від московського.

Згадати б ще про професора Львівського Ліцею, а опісля університету, дра Йосіпа Ярину, який у 20. рр. XIX. ст. збирався писати й видавати українською мовою твори, та який одначе помер передчасно.²⁵⁾

¹⁹⁾ А. Андрохівич, Іван Лаврівський. ЗНТШ., т. 128, стор. 82.

²⁰⁾ Тамже, стор. 83.

²¹⁾ Тамже, стор. 90, 93.

²²⁾ Тамже, стор. 90—93.

²³⁾ Тамже, стор. 116.

²⁴⁾ М. Возняк, Студії над галицько-українськими граматиками XIX ст. Записки НТШ. т. 89, стор. 114.

²⁵⁾ І. Е. Левицький, Погляд на розвій низшого і висшого шкільництва в Галичині... Збірник Іст. Філ. Секції, т. V, 136.

Два вище згадані мужі є першими піонерами будження національної свідомости при допомозі рідної мови, занедбаної інтелігенцією. Вони приготувляють виступлення Руської Трійці і відродження 1848. р. Та на жаль вони, майже одинокі визнавці рідної народної мови, стрічають противників своєї ідеї в першу чергу серед вищого духовенства. Воно відносилося з нехиттю до мови кріпаків і не могло визнавати її гідною стати літературною. Духовенство послуговувалося в кореспонденції, в проповідях і в товаристві польською мовою або німецькою. Церковнослов'янська залишилася для Богослужби та для сільської школи як мова рідна, „руська“. Тому й укладали підручники до навчання тією ж мовою, незрозумілою для дитини і старших. Одначе Руська Трійця, продовжуючи ідею І. Могильницького й Лаврівського, впровадила народну мову до літератури, а для пізнання цієї мови приготувляють букварі Ів. Могильницький та Маркіян Шашкевич, а підручники до мови граматики Іван Могильницький, Йосиф Левицький, Йосиф Лозинський і Вагилевич. Ці священники кажуть таким способом нашому духовенству дбати про піднесення культури свого народу і, коли б не заразливе москвофільство, швидко поширилася б була серед інтелігенції (а згодом і простолюддя) освіта та національна свідомість і ідея народної окремішности (національної самостійности). Іншою дорогою пішла б була тоді думка єдности народу Галичини й Великої України, якої популяризація не вдалася в свойому часі Кулішеві. Здається, що коли б ця остання справа була найшла зрозуміння в обох частинах народу, була б скоро побудила національну свідомість і її поглибила. Без сумніву стояли цьому на перешкоді два віроісповідання та дві цілком різні державні системи, що послуговувались подібними методами інтриг серед підданих народів, чужинців по державній національності.

Мова, якою послуговувалося духовенство в письмі і слові, перейшла дві фази розвою в часі до 1848. р. Границю між цими фазами становить виступлення Руської Трійці в 1837. р. До часу переходу Галичини під Австрію українська мова тієї території мала багато елементів польських, московських під впливом реформи Петра В., а в письменних людей грали ролю елементи книжної писарської церковщини. Після прилучення Галичини до Австрії, українська інтелігенція послугується такою мішаниною надалі, якщо не вживає польської або німецької мов,

при чому церковна течія надає їй характеру мови, клясичної, аристократичної, вищої і досконалішої від мови простолюддя. Письменна церковщина конечно в богослужбових книгах, катехизмах, всяких нравоучительних книжечках, як ось: „Повинности подданыхъ ку ихъ Монарсъ, — Львів, 1817., а теж в календарях. Писана й друкована кирилицею, з конечности стає мовою небагатых шкільних підручників та першої граматики І. Могильницького. Одначе вже Могильницький впроваджує в цю мертву церковну мову народну мову простолюддя.²⁶⁾ Народний живий елемент дістається щораз більше до цієї письменної мови, а з виступленням Руської Трійці усуває зовсім церковщину.

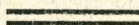
„Русалка Днѣстровая” 1837. р. робить офіційально живу народну мову літературною. Та ця мова не правдива літературна, багато неподібна до мови Котляревського, Квітки чи навіть Шевченка, які теж не послуговуються чистою літературною мовою. Всі послуговуються в більшій або меншій мірі мовою своєї околиці, тобто майже діалектом. Мова Руської Трійці теж у великій мірі переповнена говірковими елементами. Одначе придніпрянські і галицькі письменники стараються зблизити свою говірку до форм загальнозрозумілої мови. Східним письменникам не було це трудно зробити, бо київський і полтавський та в частині і харківський говори, це найкращі українські говори, які стали основою літературної мови без великих основних змін. Та в нас вона була тоді дуже невироблена, залежна не тільки від впливів говіркових, але також і польської літературної мови, що мала вже певне граматичне оформлення. Кожний письменник-священик впроваджує до літературних творів багато признаков своєї говірки. М. Шашкевич, Я. Головацький, А. Любич-Могильницький, М. Устиянович репрезентують у своїх творах майже цілу Східну Галичину з її мовними локалізмами, при чому перший старається вживати якнайгарнішої літературної мови. Вони разом із священиками — авторами граматики, Й. Левицьким, І. Вагилевичем і Й. Лозинським дають теоретичні і практичні підстави галицької літературної мови і стараються зблизити її до літературної мови придніпрянців. Вони виробляють теж власний правопис, залежний від норм церковнослов'янської мови (себто граматики М. Смотрицького) та граматики придніпрянця О. Па-

²⁶⁾ Гл. М. Возняк, Студії над галицько-українськими граматами XIX. ст., ЗНТШ., 89, Вступ.

вловського з 1819. р. Хоч галицькі автори граматик далеко стоять від наукових основ галицької літературної мови, все ж таки, спираючись на наукових мовних теоріях таких учених, як німець Я. Грім і чех Добровський, дають підстави до наукового розроблення норм української літературної мови на одному всенародному діпазоні. Та, на жаль, під впливом теорії Погодіна й Соболевського українська літературна мова галичан не може розвиватися в скорому темпі. Те духовенство, що старалося витворити українську літературну мову, старається її зробити общерусскою, а хто з нього залишився при українській мові, трить зв'язок з Придніпрянщиною. Зовсім відмінна культура і психічна структура галицької інтелігенції від придніпрянської вплинула на витворення окремого типу галицької літературної мови залежної дещо від структури польської мови, подібно як у Придніпрянщині від московської.

Ото ж галицьке духовенство відіграло важну роль у творенні літературної мови, хоч ізза своєї регіональності причинилося теж до відрізнення її від мови придніпрянців. У зберіганні прикмет галицьких говірок лежать додатні і від'ємні сторони.

Коли ж узяти під увагу культурне відродження українського народу в Галичині, безперечно великі заслуги у цьому відродженні положило саме галицьке духовенство.



Вибрані питання (Analecta)

Вага християнського Сходу в патристиці.

Розвій науки останніх десятиріч зазначився теж в пізнанні історії, культури й богословії Сходу. Відколи рішенням найвищої церковної влади католицької університети ввели в програму своїх викладів різні ділянки східної науки, відтоді знання про Схід значно поширилось і потлибилось на основі об'єктивних і джерельних даних. Вслід за цим зріс-обсяг найплідніших питань в теперішній католицькій науці. Про стан і ширину творчості й культурного дорібку старинного християнського Сходу появились вже особні обширні монографії, випечатано багато докладів і написано чимало наукових, інформативних статей в різних журналах католицького світу. Особливішу увагу звернено на східну патристику, яка має свій питомий характер і яка в дійсності вже від часів Шебена починає здобувати собі на Заході належну оцінку.

Цікаві думки про східну патристику висловив о. Gerald Vann в своїй розвідці про значення грецьких Вітців для богословського поступу в сьгоднішніх часах. Думки о. Vanna характеристичні тим, що вони поставлені на ширшій площині католицьких змагань злуки Церков — Східної і Західної. Одним з орудників до цієї мети, на думку о. Vanna, є джерельне пізнання східної богословії з відновленої патристики в католицькій богословській науці.

Глибокосягле відновлення, оцінка і оживлення наукової патристики це найпекучіша вимога сучасности. Нові сьгоднішні досліди й фактичні здобутки на полі протовізантійської культури наглядь до цього, а з практичної сторінки, каже дальше о. Vann, це було б великою користю для цілої Церкви, бо нове оживлення патристичного багатства думки в нутрі Церкви упліднить не тільки апологетику, але поведе до поглибленого розуміння томістичної богословії, а через поширення на Заході східної науки про мудрість зросте могутчо єдність і католицькість

Церкви. Оживлення патристики поведе за собою як конечний наслідок зворот до візантійської богословії. Цей зворот зазначиться на Заході не прийняттям системи, але віднайденням великого скарбу думок, які стануть новим джерелом для богословської науки. Вічна присутність Слова відносно тайни Воплочення, поняття Церкви, як містичного Христового Тіла й інші правди і тайнства католицької віри, є уяті на Сході таким багатством глибокоумних думок, що вони можуть запліднювати богословську думку ще й сьогодні. Основи християнської апологетики завсіди ті самі, зміняється тільки їхнє примінення до вимог часу.

Томістична богословія, каже дальше о. Vann, це методично схоплена наука Отців. Тільки томіст-декадент може твердити, що Вітці це доповнення до св. Томи, коли ж насправді вони є його першим і найвизначнішим джерелом. *Summa* це прекрасна синтеза августинізму схоластиків XII. ст. з новими науками грецьких Вітців, що постійно плили з Візантії на Захід. Патристична богословія є для трьох четвертих *Summa*-и необхідним супровідним текстом. З докладнішого знання патристики Сходу збільшиться розуміння томістичної богословії.

о. Vann, торкається теж генези візантійської культури. На його думку, грецькі Вітці є мостом, який в історичному розвою духа лучить гелленістичний світ із Сходом. Оріген і св. Іван Золотоустий є гарним свідомством цього. Сама ж візантійська культура, це виплід повільного процесу стоплювання грецьких і східних культурних елементів. Цей процес започаткувався в III. ст. в прибережних містах Малої Азії, а продовжувався століттями в візантійській державі. Цей грецький високо розвинений розум, оживлений духом Сходу, дав християнізмові в перших сторіччях великих і визначних мужів.

Для поглиблення і належного розуміння вартости невичерпаних скарбів східного духа зроблено до сьогодні дуже багато. Систематичні досліди візантологів викрили багато цінних і невикористаних ще матеріалів. О. Vann підносить великі заслуги на цьому полі головню німецьких і французьких католиків за останніх 30. років.

о. Др. Степан Сампара.

Дещо про нові напрямки в сучасному проповідництві.

Так, як і все, людське життя пливе, зміняється. Міняються і методи душпастирювання та достосовуються до нових метод життя. І проповідь, цей важливий засіб душпастирювання, має теж свою історію, свої різні фази. Бо хоч правди, що їх обговорюється в проповідях, все ті самі — незмінні, одначе кожний час має свої болячки, на які треба в проповідях звернути особливу увагу, має різні нові ворожі Церкві кличі, що до них треба в проповіді зайняти відповідне становище. В кожному часі є виступи проти різних правд віри, що їх треба в пропові-

дях боронити. Тому то раз переважає в проповіді моральний елемент, то оп'ять догматично-апологетичний, залежно до вимог часу. До них теж мусить стосуватися і форма проповідей.

І наші часи мають свої великі болячки, мають сильні ворожі Церкви струї, мають посилену атаку на Христову Церкву. Ціль цієї атаки — це не якісь поодинокі правди католицької віри, як ось за часів ересей, що перечили одну, другу, чи навіть кілька правд віри. Ціль наступу сучасного безбожництва — це основи католицької віри і Церкви, це ціла віра в надприродне життя взагалі.

Церква, що стоїть на сторожі служби віри, мусить пристосувати свою оборону до метод наступів противника. І сучасний наступ безбожництва вимагає особливих метод у боротьбі з ним, щоб ця боротьба була успішна. Тому то й під цю пору виринають на Заході чимраз частіше кличі, щоб змінити дотеперішні методи проповіді й достосувати їх до вимог часу. Наступ сучасних, ворожих Церкві течій комуністично-більшовицького безбожництва з одною, а вибуялого націоналізму з другої сторони спрямовані передусім у фундаменти-основу католицької Церкви. Тому треба під цю пору боронити в проповідях основних правд віри, треба голосити проповіді передусім догматично-апологетичного характеру. Певно, що й моралізуючих проповідей не можна занехати, але головну увагу треба таки звернути на догматичні проповіді.

Теж при переведенні теми не треба так основно розводитись над самою правдою, але радше звернути увагу на зміст даної правди. Чому належить в дану правду вірити? Яка ціль даної правди? Кажімо, у проповіді про Божі заповіді не конечно треба звертати увагу на моральну сторінку Божих заповідей, але відповісти на питання: чому треба Божі заповіді заховувати? Яке їх ціль? Яке значіння мають вони для нашого життя? і т. п.

Так само треба обговорювати і надприродність Христової Церкви. Чому Христос оснував Церкву? Чому треба до Церкви конечно належати? Чому Христос установив священників, ерархію? Чому конечна віра, св. Тайни, тощо.

В сьогоднішніх часах можемо частіше стрінутись із твердженням, що Христос був ідеальною людиною-філософом, що як творець нової релігії стоїть далеко вище, як Магомед, Мойсей, чи основники інших релігій, але Його релігія має теж свої слабші місця, які треба відповідно до вимог часу поправити чи змінити. Це ніщо інше, як дальші овочі сучасної анти- і арелігійної пропаганди. Тому треба в проповідях підчеркнути Божество Христа. Чому Він — Бог — зійшов на землю? Чому аж так великою жертвою нас відкупив? Який зміст терпіння? Чому Бог не карає відразу різних гріхів і провин, чому дозволяє, щоб ширилось безбожництво і т. д. Не зашкодило б обговорити правду сотворення світу й перших людей, бо це

також одно із тих місць, куди спрямований наступ модерного безбожництва.

Очевидно, що такі проповіді вимагають основного знання догматики та мусять бути відповідно опрацьовані й передумані, а щонайважніше у відповідний спосіб подані. Головно треба держатись св. Письма і не вдаватись широко в полеміку з ворожими теоріями, але більше позитивно боронити даної правди, а водночас зв'язувати дану правду із усією вірою. Деякі груднощі противників, можна навести, але треба уважати, щоб їх можна було відповідно опрокинути. Теж при цитованні св. Письма не накопичувати багато цитатів, але взяти 1—2 клясичні цитати, їх добре пояснити, на них опертись і в цей спосіб перевести доказ.

У нас теж відчували ми наступ безбожництва у формі крайного атеїзму і у формі різних сект, які заціплюють на нашому ґрунті ложні проповідники, а кінець кінців, як часто виказує досвід, провадять до повного безбожництва. Тому і в нас не зашкодило б звернути увагу в проповідях на вище наведені думки.

о. Др. М. С.

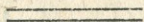
Значіння новочасних біологічних наук для релігії.

Англійський конвертит Станлей Б. Джеймс (Stanley B. James) ще до війни помістив в журналі „The Month“ замітну статтю п. з. „Biology and religion“ — Біологія і релігія. Основною тезою автора є, що вплив біології, в ширшій значінні як науки про життя, зростає, що вона перейшла вже межі чистого досліду про життя та науки лікування та втискається на різні ділянки людського життя та знання. Вплив біології замітний сьогодні і в політичному житті, в якому основу до нових понять та нових законів дає саме біологія. Під впливом біологічних наук уступає сьогодні статичне та формально-юридичне поняття про державу наших предків новому поняттю. Згідно із цим поняттям держава це динамічний організм з членами, здатними до діяння. Це велике значіння, яке сьогодні приписують расі, свідчить краще за всі книжки та розправи про вплив біологічних наук на думку теперішнього часу. Тому — каже автор — насувається питання, чи теж і наше поняття про Церкву не улягло впливам цієї струї часу. При розв'язці цього питання одне, як підчеркає автор, є ясне: Церква є Божою установою; поняття, якими описується суть Церкви устійнено в незмінних тезах католицької науки; вони не підлягають ніякій моді. Все ж таки є певне, що Церква в представленні незмінних про Церкву тез користувалась по всі часи мовою та поняттями часу. Досить глянути в найдавніше християнське джерело, Св. Письмо Нового Завіту, щоб переконатись, наскільки біологічною була його мова. Християнство та Церкву означено там, як нове життя людського роду, а наука св. Павла про Церкву як „Містичне

Тіло Христа" стала по всі часи основою біологічно-динамічного розуміння Божого Царства на землі. Тому, каже дальше автор, не є випадком те, що наведена наука св. апостола Павла стала так дуже під теперішню пору в осередку думки західної Церкви, що те явище можна означити як питому прикмету католицизму.

Це не розходиться тільки про відношення первісної науки; релігійне переживання цієї науки стало водночас динамічною силою, під впливом якої почався літургійний рух, оновлення парохіяльного душпастирювання, змагання до з'єдинення Церков. Та наука стала найуспішнішим засобом для сучасної апологетики, бо саме наука св. апостола Павла про Церкву відповідає більше думанню сучасних людей, чим яка інша.

о. Др. Л. Глинка.



Огляди й оцінки (*Conspectus et recensiones*)

Dr. Michael Gomes de Castro O. F. M. Die Trinitätslehre des hl. Gregor von Nyssa. Freiburg i/Br. 1938, Herder.

Гомес де Кастро доповнює монографії про триїтарну науку в грецьких Вітців. Більц, Нагер, Дікамп, Жіжі, Штігеле, це його попередники. Григорій Ніссейський це найбільш спекулятивний ум між кападокійцями, й тому цікаве є питання, чи посунув він триїтарну спекуляцію поза Василя Великого, чи ні? Автор відповідає, що він не вийшов поза виводи свого брата, однак це не зовсім слушне.

Автор тримається прийнятого порядку, що обговорює спершу критичні видання творів Григорія, які дотепер виказують великі недостаті. W. Jaeger старається допровадити видання в майбутньому до кінця. В справі автентичности триїтарних творів автор старається зайняти своє становище, придержуючись видання Міня MSG., том 44—46. В цих 3-ох томах містяться екзегетичні, аскетичні і догматичні письма, бесіди й листи. Стиль творів Григорія софістичний, бо й цілий характер IV. ст. такий, а зокрема й противники св. Григорія були софісти. Хоч св. Василій і Григорій Назіанзенський відкидають аристотелівську „технологію“, то все таки *volens-volens* Григорій мусів послуговуватись софістичною діалектикою. В тому напрямі читав він і філософічні твори епікурейців, стоїків, Філона Теогноста, Клотена, а передусім Платона. В своїх письмах опирається Григорій на св. Письмі і переданні. Часто докоряє еретикам, що вони покидають спільних батьків (тус койнус патерас пробаллонтай), і як авторитет наводять св. Григорій Собор (койнон синедріон).

У філософії ішов Григорій за Платоном, а в теології за св. Васиєм і Оригіном, з яким навіть поділяв деякі ложні погляди, як апокатастазіс, здогадне відкуплення Христа, один диявол на одну душу, тощо. Щоб видвинути тло триїтарної науки Григорія, де Кастро з'ясовує тодішній її стан. Він виходить з основного заложення, що наука про Пресв. Тройцю є обявлена Христом. Боротьба з еретиками допровадила до закріплення триїтарної термінології (Нік. Соб. 325 — гомо узіос), а відтак Царгор. Синод з 381. р. за панування цисаря Теодосія, привів рівновагу, православія. Цікаве підкреслення автора, що неоплатонці стояли під впливом християнства, бо Аммоні Саккас († 246), основник неоплатонізму, був християнином, що апостазував до поганства.

Григорій не уживав терміну гомо узіос подібно, як і Кирило Єрусалимський, бо сабеліяни надуживали цього терміну в своїм змислі. Письменська діяльність Григорія припадає саме на час завязаного спору

з євноміянцями і аноміянами (молодо-аріянами), проти яких треба було виказати, що Син є Богом, бо геннеос не тотожне з поїетос. Наука молодого-аріян відтворювала стару аріянську ересь. Добре зауважує автор, що аргументи Григорія проти Євномія є ті самі, що св. Василя, а саме, що Отець і Син є одним Богом, бо мають що саму Божу природу.

Логічна конвенція аріян мусіла засягнути й особу Св. Духа й зіпхнути її до ролі сотворіння. Пневматомахи виступили до боротьби в Єгипті, де їх поборював св. Атанасій, в Царгороді і Малій Азії, де знову виступили проти них св. Василій, Єпіфаній, Григорій Назіанзенський і Григорій Ніссейський. Цей останній сказав коротко: „хто, перечить божество Св. Духа, не є християнин“. Синод в Олександрії (362) під проводом св. Атанасія вже передше поставив був справу божества зовсім ясно. Аргумент св. Григорія спирається в першу чергу на діянню Св. Духа, як освячення, що є питоменістю тільки Бога, і на тексті св. Павла: *Годе киріос то пневма естин*, — пояснюючи в тім змислі, наче б киріос було присудком, а пневма підметом. Щодо закиду пневматомахів, що Св. Дух все є вичислений на третьому місці, відповідає Григорій чисто грецьким тринітарним аргументом, що світло третього полум'я, яке походить від першого через друге, не є менше й нема різниці щодо світла всіх трьох (MSG. 45, 308 Adv. Pneumat). Св. Григорій називає Св. Духа виразно теос і тейон. Спираючись на о. Реньоні і других авторів, де Кастро представляє і грецьке поняття Преоув. Тройці і у св. Августина, зглядно схоластиків, і має рацію, коли говорить: „*Es scheint daher nicht ganz glücklich, die Griechen einfachhin von der Dreiheit, die Lateiner von der Einheit ausgehen zu lassen. Das kann Anlass zu Missverständnissen geben!*“ Одначе, якщо ходить про загальні риси двох систем і про вихідну точку розумового уняття Пресв. Тройці, то застереження автора не має основи. Неясності має кожна інша теологічна система, як напр. наука про ласку томістів, моліністів і др. De facto виступали неясності грецької системи в боротьбі з аріянами.

Властиве представлення тринітарної науки св. Григорія Ніссейського починається в автора від 72-сторінки. З його довідуємось, що Григорієва тринітарна наука являється продовженням грецької науки св. Василя та що, на думку де Кастра, як сказано вже вище, Григорій Ніссейський не вийшов поза Василя Великого, а щодо термінології, то навіть зробив крок узад, уживаючи на означені особи всуміш термінів гіпостазіс, прозопон, атомон, коли св. Василій закріпив термін гіпостазіс. Григорієві ходило доказати, що Син і Св. Дух мають ту саму суть божества тому, що тожність діяння супонує ту саму природу. Одна сила динаміс ек патроє архомене, ді гіу проїуза, ен пневматі гагіо телеймене. (Єр. 24 MSG 46. 1093 A). Що робить Отець, те й Син і Св. Дух. Чи тефаній розумів св. Григорій на грецькій чи латинській спосіб (стор. 76), автор докладно не виложив.

Друга рація тотожності природи є аїтіа. Різниця між особами є та, що Син є прозехос ек ту проту, а Св. Дух дія ту прозехос ек ту проту і що Син становить мезітея. Це, на нашу думку, є питомо григоріянське з'ясування і цим вийшов він поза св. Василя, що обмежився тільки до твердження мезітес — Син. Теза одності Бога є розведена досить широко. Григорій переводить аналогію між Богом та людськими особами, а *ultima ratio* є *identitas naturae* і одного діяння з узглядненням контроверзії, чи Григорій стоїть на становищі Платона, чи Аристотеля, чи є це специфічна одність, цебто одність відмін, чи в платонічному тільки змислі? Останній погляд заступав Барденгевер, Гаер і Тіксерон. За аристотелівським впливом заявився Ендре фон Іванка (*Vom Platonismus zur Theorie der Mystik, Scholastik* 11, 1936), з яким погоджується де Кастро.

Одним з важних питань в теології Григорія є, чи вчив він про гомоузійнізм. Протестанти, як Zahn, Harnack, Looft і другі кажуть, що т. зв. молодонікеїці (Василій з Анкири: Гомойос ката панта, і Мелетій), старались поняття нікейську форму як гомоузійнізм, боячись сабелліанізму. Це одначе не відповідає дійсності. І св. Василій Великий і Григорій Ніссейський боронять новими аргументами нікейський гомоузійнізм. Бо хоч нема актів

Нікейського Собору, щоб автентично ствердити, що Синод брав термін гомоузійс саме в змислі чисельної одности Божої суті, то все ж потверджують це акти Сардикійського Синоду (343), яким проводив єпископ Гозій і св. Атанасій. Так саме, як Василій, і Григорій стоїть на становищі одної природи в Бозі, і то так далеко, що не одобрює форм: Бог Отець, Бог Син і Бог Святий Дух, щоб не **брати цього в змислі** — як три чоловіки. Слушно завважує автор, що в грецькій системі важче усунути підозріння тритеїзму, і навпаки, в августинській оборонитися від сабелліанізму. Щодо останньої завваги, треба додати, що св. Августин висуває реляцію: батько й син, які становлять найбільше противенство.

В науці про походження Св. Духа, яка нині є найбільш актуальна, де Кастро видвигає тезу Григорія, що Св. Дух є від Отця через Сина. Як він розуміє цю посередність, він не пояснює цього ближче. Можна з того твердження висновувати, що коли в Бозі становить різницю тільки аїтіа, то Св. Дух мусить походити і від Сина, бо інакше були б оба тотожні. Обережно відповідає автор: „Lehrt Gregor also, dass der Geist aus dem Vater und aus dem Sohne hervorgeht? Eine solche Fragestellung gibt es für ihn im Grunde nicht. Die Relation des Geistes zum Sohne kann nicht gesondert aufgefasst noch der des Geistes zum Vater koordiniert werden, sondern sie muss zugleich die Relation des Geistes zum Vater miteinbeziehen, weil eben die Relation des Geistes nicht aus dem Sohne, sondern aus dem Vater durch den Sohn ihre Subsistenz erhält“ (стор: 113): Ходить ще про текст то де гагїон пневма кай ек ту патрос легетай кай ек ту гіу єйнай просмартїрейтай (стор: 114): Де Кастро схиляється радше до негативної відповіді, і слушно, бо багато рацій говорить проти ек ту гіу. Доказ ще треба було б доповнити свідочтвом св. Атанасія і Василія Великого, бо в св. Епіфанія і св. Кирила Олександрійського приходить вже форма проєзі ді амфройн узїодос екс амфойн (MSG 76. 1408 B, 68, 148 A, 75, 585 A).

Останній 6 розділ заторкує відношення Пресв. Тройці до відкуплення й освячення. Григорій твердить, що освячення є спільне Св. Духові й іншим двом особам, але Св. Дух є кінець (телос) і завершення (телеїотіке динаміс) в Пресв. Тройці. Дальше автор підкреслює вагу замешкування трьох осіб в праведній людині. Це питання в Отців IV. і V. ст. відограло дуже велику ролю. Воно означає не тільки присутність Бога, але й містичну злуку праведника з Пресв. Тройцею. Ця сполука з праведником відбувається в прямій лінії, а саме Св. Дух сходить до душі, приводить Сина, а через Сина й Отця. Це не є апропріація, але окремий спосіб відношення праведника до трьох осіб.

Можна б поробити ще деякі незначні завваги, а саме, що чужі цитати повинні бути в нотках, а не в тексті, передусім, коли вони не є суттєві. Утворені автором скорочення утруднюють нераз читання. Автор обережний і несміливий у висновках а дуже точний в цитатах. Оправдується на ст. 114, що не міг дістати моїх праць про Пресв. Тройцю, хоч вони є в багатьох німецьких бібліотеках. Загально кажучи, це поважна праця і гарний вклад в тринітарну наукову літературу. *о. Йосиф Сліний.*

*Проф. Н. Бердяєв, Марксизм и религія. Религія, как орудіе господства и експлуатаціи. YMCA Press, Paris. Издательство „Добро“. Варшава 1929.*¹⁾ Стр. 48, 16⁰.

¹⁾ Зреферовання цієї праці відбулося на одному з засідань Соціологічного Семінара на Філософічному Факультеті в Гр.-Кат. Богосл. Академії, під проводом о. Проф. Др. Миколи Конрада.

Автор у двох розділах невеличкої, але багатой змістом праці, схоплює суть марксизму. У першому застановляється над генезою - походженням марксизму. Джерела марксизму дошукується у соціальному положенні Європи половини XIX. ст. й у філософії німецьких ідеалістів. В дальшу чергу обговорює автор філософічні основи марксизму й, піддаючи їх основній критиці, виказує його противоріччя і недотягнення. У другому розділі доказує, що марксизм це нова релігія, яка йде на зміну християнській релігії. По засадам тієї нової релігії пролетаріят, а не Христос, є месією, відкупителем і спасителем людського роду. Марксизм це крайній фанатичний догматизм. Він вважає, що майбутній соціальний лад, — Царство Боже на землі — можна досягнути не тільки без Бога, але й без свободи людини, дорогою насильного пристосування марксівських догм до життя. Однак ця нова релігія несе з собою упадок індивідуальної і суспільної творчості, нищить гідність людської особовості, вводить механізацію життя та спричинює застій у духовому житті, відкидаючи релігію як самообман та ілюзію.

Праця призначена для московської молоді поза чи в межах Росії, щоб заставити її призадуматись над суттю і силою марксизму та зрозуміти, чому саме він захоплює маси та вороже ставиться до релігії і Церкви. Марксизм це поважне явище в історичному розвою людства. І з ним треба числитися, його пізнати, бо легковаження його ослаблює у боротьбі. Переконлива аргументація, легкий стиль, живий пориваючий вислів думок не в одному місці велють нам прямо перекладати поодинокі уступи на українське, щоб вірно і точно передати те, що бажав впоїти автор у душі своєї молоді.

Вихідною точкою для міркувань Маркса послужила німецька ідеалістична філософія. Маркс вийшов від Фіхте, Гегеля і був т. зв. лівим гегелянцем. Маркс і Енгельс залюбки підчеркали, що вони хочуть у практиці здійснити те, що німецькі ідеалісти теоретично ствердили. Фіхте вчив, що суб'єкт „я" творить світ. У Маркса й Енгельса суб'єктом, спосібним створити новий світ, це пролетаріят. Гегель в основу дійсності кладе розум. В основі буття лежить ідея, що розвивається дорогою діалектичного закону, переходячи через тезу, антитезу і синтезу. І коли Гегель учив про діалектичний розвиток світу (під діалектикою розумів він законний процес думки, яка розвивається у парі з відкриттям у ній противоріччя), то тільки тому, що в основу світу клав ідею, думку, духа. Маркс обернув діалектику. По його думці основою дійсності буття не є думка, ідея, але матерія, матеріальний процес. І він старався пристосувати діалектику до матерії. Так повстав діалектичний матеріалізм. Матеріальна дійсність розвивається шляхом діалектичного закону, через противоріччя. Те, що було пристосоване до логіки, думки, ідеї, він пристосовував до матерії, чим вніс ідеалізм Гегеля (панлогізм) в самий осередок матерії. Наївно вірив у розумність матерії, у розвій з неї думки. Але матеріалізм, який представляє матерію як діткнення атомів, не можна досконало злучити з діалектикою. Матерія із своєї природи пасивна, інертна, неспосібна до творчого розвою. Активним є дух, а не матерія! А все ж марксиста наївно зв'язують активність з матерією, а пасивність з духом. Для такого роду науки не могло бути жадних наукових і філософічних основ. Щоб пояснити діалектичний розвиток, який веде до вищих цілей,

до вищих форм життя, треба допустити, що в основі дійсності лежить розум, думка, духовний первенець. Тому марксизм ніколи не міг стати дійсно чистим матеріалізмом, його проникнули елементи німецького ідеалізму. Для нього в основі буття лежить не діткнення атомів матерії і не сліпий і нерозумний матеріальний процес, а ідея, в яку марксистично фактично вірять, і розвій, що веде до побіди цієї ідеї. Філософічні основи марксизму протворічні, недодумані до кінця і наївні.

В марксизмі є дві сторінки: об'єктивна — наукова, і суб'єктивна — релігійно-одуховлена. І ці дві ідеї оживлюють віруючих марксистів. Перша з них це матеріалістичне розуміння історії, яке називається історичним, діалектичним, або економічним матеріалізмом. Філософічні основи цього погляду не є належно обосновані, але прийняті на віру. По думці Маркса і Енгельса в основі історичного процесу лежить розвиток матеріальних сил. Життя людства це ніщо інше, як колективна боротьба людини з природою за життя, за заспокоєння своїх щоденних потреб. Людина бореться із стихійними силами природи для здобуття собі поживи, мешкання, одяжу, всього того, без чого не може жити. „Соціяльний строй опредѣляється формами виробництва и обмѣна“.

Економіка це вислід людської праці для піддержання і розвитку життя. Тому економіка це „базис“ — підвалина соціального життя. Все інше, це тільки відтворення або „надстройка“ над тим реальним „базисом“. Духове життя, ідеологія це вияв економіки.

Релігія, філософія, мораль, це обман, ілюзія. Слабкість людини в боротьбі з природою, брак зорганізованості і розподіл людства на класи родять релігійні й ідеологічні ілюзії. Людство довгі тисячоліття жило в самообмані, держалось ідей і вірувань, які обманювали його, аж доки не прийшов Маркс і не скинув ілюзій, відкрив обман. Коли людство у своїй розвою дійде до такого ступня, в якому зникне поділ на класи і експлуатація одної класи другою, тоді відпадуть теж усі ілюзії релігійних вірувань і ідеологічних теорій. Тзв. буржуазно-капіталістична спільнота для Маркса це незорганізована, анархістична, основана на грі людських інтересів — спільнота. Зате майбутня соціалістична спільнота буде остаточно зорганізована, в якій колективний розум людства остаточно заволодіє і стихійними силами природи й стихійними силами самого людства.

Однак серцем марксизму зовсім не є його об'єктивно-наукова сторінка, що зводиться до розвою матеріальних сил. Оживляє його суб'єктивна, релігійно одуховлена сторінка, яка стисло в'яжеється з ідеєю месіянства пролетаріату, з клясовою боротьбою і абсолютною справедливістю. Ідея месіянства пролетаріату, віра, що пролетаріатові належить особливе післанництво в світі, що він має освободити людство, привести його до сили й щастя, ось що просвічувало Марксові.

Давний ізраїльський народ вірив, що він вибраний Богом народ, що з нього вийде месія, спаситель, котрий приведе його до Божого царства. Тому Ізраїль відмежувавсь від інших народів, бо він ближче Бога, знає правду, якої інші народи не знають. Маркс був жидом і в його підсвідомості ще тіло давне єврейське розуміння месіянства. Він відірвався від релігійного кореня жидівського народу, втратав віру в Бога, став матеріалістом, але в глибині душі залишився жидом, що вірував у месіянську ідею, в прихід „Божого царства на землі“, хоча вже і без Бога. Він належить до тих жидів, що відкинули Христа, не признали його месією, і чекають месії в майбутності, месії, котрий здійснить царство справедливості й щастя на землі. Він визнає секуляризований і відорваний від своїх релігійних форм давножидівський хіліязм, цебто очікування приходу тисячолітнього Божого царства на землі. Тільки Ізраїлем, вибраним Божим народом, у Маркса вже не є жидівський народ, а Пролетаріат. Месія, відкинений жидівським народом, розп'ятий на хресті смертю раба, не здійснив правди, справедливості, щастя, сили на землі. Царство його було не від цього світу. Новий месія явиться у силі і славі, здійснить всі месіянські надії, його царство буде царством цього світу. Пролетаріат, відкри-

тий Марксом, кляса фабричних робітників, є тим вибраним Божим народом, якому Маркс приписав вищі прикмети як Ізраїлеві. Йому, пролетаріатові, відкривається правда про матеріалістичне розуміння історії, про боротьбу кляс, він приведе до економічної перемоги над природою і соціальною анархією скине всі ілюзії і самообмани, які вдягнула на себе попередня людина, знесе боротьбу кляс, злучить людство й приведе його до гармонії. Від тоді зачнеться дійсна історія, дотепер було тільки введення в історію. Потреби пролетаріату зіллються з потребами всього людства. Пролетаріат становитиме людство.

Львину частину своєї праці присвятив Бердяєв поглядам Маркса на релігію. К. Маркс, пристрасний атеїст, старався дати філософічне і научне обоснування свого атеїзму. До цього запозичив думки у Л. Фаєрбаха. Фаєрбах, автор твору „Суть Християнства“, лівий гегелієць, створив антропологічну теорію релігії. По його думці теологія — цебто наука про Бога, — це наука про людей — антропологія. Людина об'єктивізує себе саму, творить Бога по своєму образі і подоби. Бідна людина творить багатого Бога. Цебто свої багатства, яких не може здобути, переносить на Бога, шукає на тому світі. Релігійна віра є отже виразом безсилля людини, здійснити свої бажання. Тому слід її припинити, бо вона тільки перешкоджує людині в дорозі до щастя, яке її належиться. Маркс пристосував погляд Фаєрбаха на релігію до соціального життя. У своїй праці „Введення в критику філософії права Гегеля“, Маркс говорить про своє відношення до релігії. Там висказав він таку актуальну тепер фразу „релігія це опій для народу“. Освободження з релігійної віри вважає Маркс основним завданням для звільнення робітничої кляси і людства. Релігія є середником експлуатації людини людиною, кляси клясою. Вона збороняла завсіди нижчим клясам стати проти гнобителів, обіцяючи нагороду в небі. Вона все оправдувала існуюче зло, несправедливість, нещастя, перешкоджувала зростові активності людини. Взагалі Маркс вірив, що в основі історії лежить експлуатація, гнет одної кляси другою. На почві тієї експлуатації розвивались і господарство і право і соціальна організація людства і моральні вартості і релігійні вірування і всі ідеології. Деякі марксистки (Каутський) старались пояснити саме походження християнства як вислід настроїв нижчих кляс, які не могли виїти із свого нещасного положення і шукали небесних потіх. Отже первохристиянство було ідеологією бідних. Пізніше перекинулось і стало середником у руках експлуататорів.

Таким чином ми пізнали основи марксизму, його зброю, якою він воює. Тепер розважмо, яка ця зброя слаба, непевна, скільки противенств, недотягнень містить у собі ціла ця система.

В матеріалістичному розумінні історії міститься деяка правда, яку мусять признати й противники марксизму. Без економіки людство не може існувати, вона є кінцевою умовиною життя. Правда економічного матеріалізму виражена в Біблії. Людина в поті чола мусять працювати на хліб. Влада економіки над людиною є наслідком гріха. Але марксизм змішує обставини людського життя з його причинами. Фізіологічні процеси мого організму є кінчними умовинами до мого духового життя, але з того в ніякий спосіб не виходить, що мое думання, пізнання, мое духове життя родяться фізіологічними процесами організму, що є виразом процесів їди і елементарної підтримки життя. Обставина життя не є причиною, що родить повноту життя. З того, що людство не може існувати без господарства, без розвитку, без задоволення своїх потреб, не можна заключати, що господарство, економічний розвиток, задоволення щоденних потреб є причиною духового й розумового життя людства, що фізіологія людства родить психологію людства.

Марксистки теж, хоча не безпосередно, виводять ідеологію з економіки. Кожна соціальна кляса (чи то капіталістична, чи пролетарі, селяни чи поміщики), має свою особну психіку, определену економічним положенням, а та особна соціальна психіка вже определює і релігію, філософію, пі-

знання, тощо. Тому, по думці Маркса, ідеологія завжди є класова. Насправді економічні чинники мають і мали вплив в історії на ідеологію, але ніколи ніхто не зможе доказати, що відкривалась правда, квітла наука, тріумфувало добро, боже світло просвічувало людську душу, як вислі економічних процесів і класових інтересів людства. Зрештою, сама економіка, господарство є вислідом людської праці, а людська праця чейже підлягає психіці людини.

В матеріалістичному розумінні історії не тяжко добачити противенства. Коли Маркс вважає ідеологію відтворенням економічних відносин, коли всі існуючі дотепер ідеології не є правдиві (бо служать інтересам поодиноких клас), заходить питання, чи марксіська теорія може претендувати на об'єктивну, абсолютну правду? Чи історичний матеріалізм самого Маркса теж не є тільки відтворенням економічних відносин Європи пол. XIX. ст.? Чи не має він значення, як вираз інтересів робітничої класи в боротьбі з капіталістичною експлуатацією? Коли отже до самої ідеології марксизму пристосувати основи матеріалістичного розуміння історії, то ця ідеологія є теж хибна, є ілюзією, як і всі інші ідеології в історії людської думки.

По філософській термінології марксіська теорія є релятивістична, цебто відкидає абсолютну правду, а признає всі правди зглядними і змінними. Тимчасом Маркс уважав себе винахідником абсолютної правди, своє матеріалістичне розуміння історії вважав не лише відтворенням економічних відносин, але самою правдою і то правдою загальною, всіх обов'язуючою. Таким чином правда історичного матеріалізму сама себе опрокидує. Марксисти не застановлялися, що вони віруючі догматики, що творять нову релігію. Дальшим противенством марксизму, це зв'язання наукової — об'єктивної і моральної — суб'єктивної точок погляду. Маркс називав свій соціалізм „науковим” у протиставленні до „утопійного” соціалізму. Так зв. епічний, моральний соціалізм, що виходить з ідеї справедливості й соціальної правди, Маркс відкидав як буржуазний. У Маркса соціалізм — це сила, могутність, там — правда, справедливість, добро. У парі з тим він сильно виступає проти соціальної несправедливості, проти злодіїв — експлуататорів „буржуїв”. І тут стрічаємось з крайне некритичним змішанням наукової і моральної точок.

Ідея месіянства має всі прикмети релігійної віри. Марксизм не має до діла з дійсним пролетаріатом, таким яким він являється в історії, але з „ідеєю” пролетаріату, в яку сліпо вірять. На питання, чому саме пролетаріат, цей фабричний робітник на низькому культурному рівні має мати такі привілеї відкривати одиноку правду (до речі, й Маркс і Ленін не були пролетаріями, тільки буржуями), відповідав Маркс поясненням гегеліанської діалектики, схемою про перехід тези в антитезу (по пеклі капіталізму, по експлуатації класи класою прийде рай соціалізму, рівність людства).

І ця нова релігія марксизму завдає передусім страшний удар людській особовості. Людська особа — це матеріал, предмет для експериментів соціалізму, це жертва людства без жадних особистих прав, вимуштрована для майбутнього людства зразу у фабричному котлі, опісля у диктатурі пролетаріату. Вона у своїх думках, у найглибших почуваннях, у глибині сумління, у своїй творчій фантазії, мусить підчинитись людству, його прововоді. Вона зрікається своєї власної волі. У висліді людина у марксіському колективі перстає існувати як свобідне ество, стає машиною, колішатком, середником до будучого соціалістичного людства. Маркс зовсім не відбіг від капіталізму XIX. ст., в якому вже почалась була механізація життя, ослаблення духовості. І там на людину почали глядіти, як на середник розвою матеріальних сил. Він відтворював страхіття XIX. ст., але сам находився під його владою. Він тільки перевернув капіталістичне пекло у соціалістичний фабричний рай. Рай ніколи не був для нього садом, і не було в ньому відблиску божого світу. Світ і людина були для нього безбожними. Він зовсім належав до минулого сторіччя. Ми вступили вже

в нове сторіччя, у якому соціальне питання стало теж питанням духового життя, християнським питанням, яке не може бути вирішене без шукання Божого Царства.

Антирелігійний і антихристиянський дух це підстава науки Маркса. Марксизм у багато більшому ступні протиставиться християнству, як капіталізму, що його духом він сам заразився. Він іде на зміну християнства, сам хоче стати релігією і ненавидить ту релігію, яку хоче заступити. Він є повстанням земського, людського царства проти царства Божого, небесного.

Соціал-демократична партія прийняла була лібералістичну засаду: „релігія — це приватна справа” тільки тому, що втратила первісний революційний дух марксизму і пристосувалась до буржуазних партій. Зрештою і та засада, яка нібито признає свободу совісті та лише кожному можливість вірити, в що і як хоче, в практиці все вела до поневолення релігії. Для Маркса релігія ніколи не була приватною річчю, бо ж він створив нову, свою релігію. Комуніст мусить вірити в те, в що наказує йому вірити комуністична церква і комуністична догма. Всяка інша віра є еретична. У відношенні до буржуазного світу треба тому признавати й голосити принцип: „релігія — це приватна річ”, бо це починається до розкладу того світу. Сильний і панівний світом пролетаріят, цей земський бог, уб'є християнського Бога, уб'є в людській душі всі старі релігійні вірування і сам затріюмфує над світом.

Автор признає, що і у марксизмі були деякі здорові елементи, як соціальний реалізм, піднесення значення економічної сторінки в житті людства і боротьби клас, відкриття від'ємних сторінок капіталістичного устрою, вияв ложі ідеалізму — гуманістичної культури. Стверджує факт, що самі християни багато завинили й причинились до розвою ворожого релігій соціалізму, до створення теорії, що „релігія є середником експлуатації” через захищування сильних цього світу та через оправдування існуючого соціального зла й несправедливости.

Вкінці подає автор кілька завваг і вказівок, як успішно вести боротьбу з антирелігійною пропагандою марксизму і комунізму:

а) Жадає відділення церкви від держави й права свободи сумління і віри.

б) Боротьба з антирелігійною пропагандою й атеїзмом мусить бути теж соціальною боротьбою, виходити з загального, всесвітнього і соціального значення релігії.

в) Зірвати зв'язок з інтересами капіталізму, не захищати інтересів жадної з клас, бо кожна людина — буржуй чи робітник — сотворений на образ і подобу Богу, покликана до спасіння і вічного життя.

г) Соціальне питання ставити з точки християнського погляду. Ублагороднювати духово й змигшувати капіталізм і буржуазні класи з одної, а соціалізм і робітничі класи з другої сторони.

Праця кінчиться думкою, що антихристиянського духа може побідити тільки очищене, одуховлене, поглиблене християнство, яке знає свої творчі завдання і в пізнанні й в культурі й в соціальному житті.

Автор праці, вихований на московській культурі, знавець психіки і життя московського народу, бистрий обсерватор розвою православної Церкви в Росії та практикуючий її вірний, при цьому визначний філософ, знавець культури й течій Західної Європи, міг не тільки схопити основні ідеї Маркса і його науки, але й на прикладі большевицького комунізму міг виказати погубні наслідки нової ідеології.

Між причинами повстання марксизму підкреслює автор досить сильно неоднакове відношення Церкви до поодиноких клас, особливо ж упривілейовання багатих шарів, керманців державами.

Це правильний погляд, коли цю думку віднести до православної Церкви в Росії, де московські царі підпорядкували її під свої накази, пляни, де вона стала для „власть імущих” середником до своїх політичних цілей та використання нижчих шарів.

Про католицьку Церкву цього не можна сказати, бо вона перша піднесла протест проти використання, гноблення найнижчих шарів капіталістами у лібералістичному ладі, та взялася до розв'язки суспільного питання у дусі любови і справедливости.

Відлучення Церкви від держави при запевненні Церкві свободного розвою, — як домагається Бердяєв — може бути, для православної Церкви було б краще, чим повне підпорядкування її державі. Одначе цей засіб є тільки остаточний, і католицька Церква поручає його вживати щойно в крайній потребі.

До здорових елементів у марксизмі автор зачисляє боротьбу клас. Мабуть тут є непорозуміння, бо Маркс твердить, що „весь історичний розвій довершують економічні противенства через класову боротьбу, так що історія людства є історією боротьби клас між собою” (Manifest der Kommunistischen Partei). Це ложний погляд. Що нездорові економічні відносини викликають боротьбу клас, це справді оправдане явище і мабуть так розуміє Бердяєв. Одначе класова боротьба — це не конечний і природний вислід економічних відносин. Безумовно покривдження одної класи другою спонукує до класової боротьби, але його можна усунути суспільними реформами, корпоратизмом, державною інтервенцією. Це факт, що час добробуту для всіх суспільних шарів і клас припадає на час взаємного порозуміння, панування любови і справедливости і спільної станової організації, як це було в середньовічному цеховому устрою.

Зрештою треба признати, що ця праця є дуже багата в думки, цікава, глибока змістом, з нею варто запізнатись і українській молодій суспільності, особливо тепер, коли приступаємо до віднови духових цінностей народу.

Теодор Сахман.

Gogol Nikolaus Betrachtungen über die göttliche Liturgie. Ins Deutsche übertragen von Reinhold von Walter. Mit einem Nachwort von Leo Kobilinski-Ellis. Aus der Sammlung „Zeugen des Wortes“. Freiburg i/Br. Herder, 1938.

Відомий письменник Микола Гоголь полишив крім стисло літературних писань ще деякі твори на релігійні теми, які свідчать про глибоку побожність геніяльного письменника. В 1938. р. накладня Гердера видала в перекладі його „Розважання

про божественну Літургію". Автор переходить по черзі складові частини Літургії, спершу проскомидію, відтак літургію оглашених, літургію вірних, канон та закінчення — одпуст. Дальше викладає він зміст літургії і символічне значення поодиноких акцій. Неясний є лиш його погляд щодо епиклези. Він думає, що вона становить пересуществлення, хоч уважає, що по словах установи жертва є довершена.

Цей переклад вийшов у збірці, яку видавництво Гердера розпочало п. н. „Zeugen des Wortes". Ця праця виявляє великий мистецький талан, що йде в парі з глибокою побожністю. Форма книжечок цієї накладні дуже практична і водночас естетична. З того самого видавництва вийшли ще: Die Briefe des hl. Ignatius Antiochen; Die Briefe des hl. Thomas More aus dem Gefängnisse; Einheit der Kirche und die Mannigfalt ihrer Aemter — vom John Henry Kard. Newman і Gott ist die Liebe — die Predigten des hl. Augustinus über den ersten Johannesbrief.

† Йосиф.

Всячина — хроніка

(Varia — chronica)

Греко-кат. Богословська Академія почала свій академічний рік дня 3. вересня 1941. р. Конференція всіх викладаючих сил відбулась дня 21. серпня 1941. р. Оголошено виклади майже в тім самім об'ємі, що перед війною. Студії тривають 5 років.

Померли: Др. Альберт Ергардт (Erhardt) †23. вересня 1940. р. в 78. році життя, професор історії, знаний грецист і візантолог, співробітник „Byzantinische Literatur“.

Др. Франц Йосиф Дельгер (Dölger) † 17. жовтня 1940. р. в 61. році життя, професор старовинної історії Церкви в Бонн, автор численних творів ((Ichthys, Antike und Christentum, 6 томів).

О. Ян Урбан Т. І. (* 23. I. 1874, † 7. VII. 1940 в Кракові), великий прихильник З'єдинення Церков, визначний публіцист, редактор („Przegląd Powszechny“ і „Oriens“) і автор багатьох творів.

О. Альойзій Буковскі, Т. І. (* 29. VIII. 1873, † 7. VII. 1941), звичайний проф. богосл. факультету, в Варшаві, автор праць з ділянки нез'єдиненої православної теології (про покаєння і ін.).

О. Адам Герстман (* 13. XII. 1873, † 25. VII. 1940.), зв. проф. богосл. віділу на львів. університеті. Праці з теол. моральної (Покаяння св. Августина й ін.).

Др. Й. П. Кірш (Dr. Johann Peter Kirsch) † 4. II. 1941. в Римі в 80-ім році життя, основник папського інституту християнської археології, б. проф. церковної історії в Фрайбурзі в Швайцарії (Історія Церкви й інші твори).

Університет у новій Іспанії. Католицький місячник „Razon y fé“ подає текст законопроекту про реформу університету в дусі нової Іспанії. Законопроект виходить із заложення, що еспанський університет, як найвищий духовий центр національного виховання та культури, є покликаний надавати напрям розвою

основних еспанських ідеалів. Він побудований на таких основних ідеях: 1) Університет має бути пересякнутий вповні еспанським ідеалом, що є основою його існування; 2) до обсягу університетських студій треба долучити виховне завдання через творення відповідних виховних органів, щоб надати одностайний напрямок всьому навчанню та вихованню; 3) на університеті належить вести патріотичне та моральне вишколення в дусі католицької релігії.

На університеті передбачені такі факультети: філософія і література, мовознавство та історія, право і державознавство, медицина. На кожному факультеті відбуватиметься наука апологетики, щоб у постійнім зв'язку з научним матеріалом факультету давати вказівки про вплив християнської моралі на ті галузі звання, до яких студенти приготуються. Ректорів університету іменує державна влада, що іменує теж деканів поодиноких факультетів на внесення ректора.

Богословське Наукове Товариство (Societas Theologica)



ДР. ЯРОСЛАВ ГОРДИНСЬКИЙ-АНТОНОВИЧ

Дійсний Член Бог. Наук. Т-ва, Дійсний Член Наук. Т-ва ім. Шевченка.¹⁾

30. X 1939р.

В сіру осінню днину 1940 р. у час большевицького лихоліття, майже ненадійно минувся Др. Ярослав Гординський-Антонович. Похорон відбувся у дуже скромних формах, а т. зв. „українська” преса навіть не занотувала цієї болючої для української науки втрати одного з кращих знавців історії українського письменства.

Українська Церква втратила в особі Др. Ярослава Гординського знавця історії письменства української Церкви, що у своїй письменській діяльності заторкнув та розробив багато питань-причинків, не висвітлених ще як слід до наших часів. Велика і невсипуща робота щість ціхувала ціле його життя.

Уродився 22. VII. 1882. р. в Склі, яворівського повіту, з батька о. Дмитра, пароха Скла (пізніше пароха Кульчиць, коло Самбора), та матері Олени з Голодинських. Іспит зрілости зложив в академічній гімназії у Львові 1900. р. В 1900—1904. рр. студіював на філософічних факультетах у Львові та Відні. Свої університетські студії завершив в 1904. р. учительським іспитом з української мови й клясичної філології, а в 1910. р. ступнем доктора філософії на університеті у Львові. По скінченні університетських студій учителював через 7 років в українській гімназії в Коломиї, а від 1912. р. в академічній гімназії у Львові. Від 1914. р. був дійсним членом, а від 1932. р. заступником директора Філологічної Секції Н. Т. Ш. у Львові. Був також членом деяких Комісій В. У. А. Н. у Києві.

¹⁾ Пор. Богословське Наукове Товариство у Львові в першій десятиліттю свого існування (1923—1933), Львів 1934, стр. 63 і наст.

Важніші його наукові праці:

Іван Гушалеви́ч і його літературна діяльність.

Причинки до студій над „Енеїдою” І. Котляревського. Ч. I, II. Коломия 1907—1908.

До біографії і характеристики Миколи Устияновича. Зап. Н. Т. Ш., т. СІV.

Віденська гр.-кат. духовна семинарія в 1852—55. рр. Зап. Н. Т. Ш., т. СХV.

Шевченко і Красінський. Зап. Н. Т. Ш., т. СІХ—СХХ.

Основання гр.-кат. церкви в князівстві Люкка в Італії, Зап. Н. Т. Ш., т. СХХV.

Слова Св. Єфрема Сіріна в перемиських пергаминових листках поч. XIV ст. Зап. Н. Т. Ш., т. СХХVІ—СХХVІІ.

„Владимір” Теофана Прокоповича. Зап. Н. Т. Ш., т. СХХХ—СХХХІІ.

Кулішеві переклади драм Шекспіра. Зап. Н. Т. Ш., т. СХХVІІІ.

Акад. Кирило Студинський як дослідник літератури XVI і XVII ст. Зап. Н. Т. Ш., т. ХСІХ—С.

До історії культурного і політичного життя в Галичині в 60-их рр. XIX ст. Збірник Філологічної Секції Н. Т. Ш., т. XVI, 1917. р.

З української драматичної літератури XVII—XVIII ст. Тексти і замітки. Пам'ятки української мови і літератури. Н. Т. Ш., т. VIII, 1930.

Мова Регул і Катехизму св. Йосафата Кунцевича. „Богословія” 1927.

Перший Нікейський Собор у традиції старої України. „Богословія” 1927.

Рукописи бібліотеки монастиря св. Онуфрія ЧСВВ. у Львові.

Українські переклади і переспіви з Гете. Збірник на пошану 150-ліття уродин Гете. Вид. Н. Т. Ш., 1932 р.

Україна й Італія. Огляд взаємин до 1914. р. Збірник Комісії Заходо-Американознавства В. У. А. Н., 2.

„Милость Божія”, українська драма з 1728. р. Відбитка з Записок Н. Т. Ш., т. СХХХV.

Початки українського письменства. Виклади на львівському українському тайному університеті 1922/23 (тектографоване).

Рукописний Ірмологіон 1695. р. з ілюстраціями Григ. Залеського.

З діяльності Ів. Мартинова. Бібліотека Записок Ч. С. В. В., ч. д. Жовква 1932.

Уривок з псалтири XIII—XIV в. Відбитка з Записок Н. Т. Ш., т. СVІ.

Наукова і літературна праця українських учителів середніх шкіл у Галичині в XIX—XX ст.

Ст. Виспянський і Україна. Відбитка з Записок Н. Т. Ш., т. СІV.

До літературної діяльності Ів. Франка 1912—13. рр. Відбитка з „України”, Київ 1930.

Сучасне Франкознавство (1910—32). Записки Н. Т. Ш., т. СLIII, 1933 (відбитка).

Українська поезія 1890—1900. рр. Відбитка з „Нашої Культури”. Кн. 4, 6, В-ва 1935.

Жіноче питання в повісті Радянської України. Бібліотека „Дзвонів” ч. 19. Львів 1937.

Літературна критика Підсоветської України. Праці Відділу Українознавства. I. Українська Могиллянсько-Мазепинська Академія Наук. Львів—Київ 1939.

Крім цього поміщував ще численні розвідки, статті та рецензії з обсягу українського письменства по різних українських видавництвах, як „Зап. Н. Т. Ш.”; „Богословія”; „Зап. Ч. С. В. В.”; „Руслан”; „Діло”; „Шляхи”; „Стара Україна”; „Наша Школа”; „Літерат. Наук. Вістник” і ін.

В останніх роках проф. Др. Я. Гординський повернув головну свою увагу на студії підсоветської української літератури. На ту тему дав ряд статей у часописах і журналах: „Ми”, „Назустріч”, „Дзвони”; „Нова Культура”. В самій книжці „Літературна критика підсоветської України” використано джебельно до 400 книжок і статей.

У посмертній спадщині залишилась низка праць, між ними:

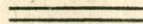
Українська література часів першої Світової Війни 1914—1918.

Щоденник, де представлено силуети багатьох видатних українців кінця XIX ст., та священичих домів того часу.

3. Переклади Шекспірових драм: „Венецький Купець” і „Буря”.

Рада Богословського Наукового Товариства відновила з днем 31. липня 1941. р. діяльність Т-ва. На відбутому засіданні взяли участь Преосвящ. Др. Йосиф Сліпий, як голова Т-ва, mgr. Ярослав Чума — секретар, о. крил. Леонід Лужницький від історичної, о. крил. Юліян Дзерович від практично-богосл. та о. Др. Гавриїл Костельник від філософічно-догматичної Секції. На Засіданні рішено відновити видавництво та наново зорганізувати бібліотеку Т-ва.

Бібліотека Богословського Наукового Товариства одержала в спадщині книгозбір бл. п. проф. Андрія Іщака. Праця над заложенням нового каталогу вже почалась.



Книжки й часописи

(I Libri et II ephemerides)

I.

Правописний словник. За редакцією Олександра Панейка. „Українське Видавництво”. Львів 1941. Ст. 784. 16°.

Службник. Священна і Божественна Літургія іже во святых отца нашего Йоанна Златоустаго. Львів 1942. Ст. 151. 16°.

Др. М. Гнатишак: **Історія Української Літератури.** Видавництво Ю Тищенка. Прага 1941. Ст. 128. 18°.

Проф. М. К. Грунський, доц. П. К. Ковальов: **Нариси з історії української мови.** „Українське Видавництво”. Львів 1941. Ст. 355. 8°.

Проф. Д. Дорошенко: **Володимир Антонович.** Його життя й наукова та громадянська діяльність. Наукова Бібліотека „ЮТ”. Ч. 14—15. Видавництво Юрія Тищенка. Прага 1942. Ст. 168. 16°.

Проф. Дм. Дорошенко: **Історія України з малюнками.** „Українське Видавництво”. Краків-Львів 1942. Ст. 252. 8°.

П. Житецький: **Нарис літературної історії української мови в XVII. віці.** З додатком словника книжної української мови за рукописом XVII віку. „Українське Видавництво”. Львів 1941. Ст. 203. 8°.

О. Курило: **Уваги до сучасної української літературної мови.** „Українське Видавництво”. Краків-Львів 1942. Ст. 199. 8°.

Проф. Б. Лисянський: **Небо й людина.** Етапи історичного розвитку астрономічного знання. I. Від стародавніх часів до Ньютона. Наукова Бібліотека „ЮТ”. Ч. 13. Видавництво Юрія Тищенка. Прага 1942. Ст. 96. 16°.

Симон Наріжний: **Українська Еміграція.** Культурна праця української еміграції між двома світовими війнами. Частина перша. Прага 1942. Ст. 372+ССХХІІ (834 світлин). 8°.

Др. Іларіон Огієнко, Архиепископ Холмський і Підляський: **Українська Церква.** Том I і II. Нариси з історії Української Православної Церкви. Наукова Бібліотека „ЮТ”. Ч. 19—21. Видавництво Юрія Тищенка. Прага 1942. Ст. 458. 16°.

Петро Олійник: **Лихоліття Холмщини й Підляшшя.** Шлях культурно-національного розвитку Холмщини й Підляшшя в XIX. і XX. ст. Народня Бібліотека „Наступ”. Ч. 7. Накладом В-ва „Пробоем”. Прага 1941. Ст. 119. 16°.

Євген Юлій Пеленський: **Шевченко-Клясики 1855—1861**. „Українське Видавництво“. Львів-Краків 1942. Ст. 136. 8°.

Володимир Радзикович: **Нарис історії української літератури**. „Українське Видавництво“. Львів 1941. Ст. 220. 8°.

Др. Ярослав Рудницький: **Підручник української мови для німців**. З доруки Українського Наукового Інституту в Берліні. Друге справлене видання. Отто Гаррасовіц, Ляйпціг 1942. Ст. 208. 8°.

Др. Ярослав Рудницький: **Українські місцеві назви**. Українсько-німецький та німецько-український показчик важніших місцевих назв. Видавництво Юрія Тищенка. Прага 1942. Ст. 41+38. 16°.

Олекса Синявський: **Норми української літературної мови**. „Українське Видавництво“. Львів 1941. Ст. 363. 8°.

Проф. Др. Дм. Чижевський: **Історія Української Літератури**. Книжка II. Видавництво Ю. Тищенка. Прага 1942. Ст. 134. 16°.

Dmytro Antonowycsch: **Deutsche Einflüsse auf die Ukrainische Kunst**, mit 40 Bildtafeln. Verlag S. Hirzel. Leipzig 1942. Ст. IV. + 180. 8°.

Caroli Joannes Sac. Dr.: **De Munere Vicarii Generalis seu De natura et ambitu eiusdem officii et jurisdictionis**. L.I.C.E. — R. Berruti & C. Torino 1939. Ст. 192. 8°.

† Doering Oscar, Dr.: **Christliche Symbole**. Leitfaden durch die Formen- und Ideenwelt der Sinnbilder in der christlichen Kunst. Zweite, veränderte und bedeutend vermehrte Auflage, bearbeitet von Dr. Michael Hartig. Mit 103. Abbildungen. Herder & Co. G. m. b. H. Verlagsbuchhandlung. Freiburg im Breisgau 1940. Ст. XII. + 200. 8°.

Dmytro Doroschenko: **Die Ukraine und das Reich**. Neun Jahrhunderte Deutsch-Ukrainischer Beziehungen. Verlag S. Hirzel. Leipzig 1942. Ст. IV. + 299. 8°.

Gennaro Andreas, Dr. Sac. S.S.: **De periodica continentia matrimoniali**. Notulae scientificae, morales, pastorales quibusdam additis de abusibus matrimonialibus notionibus. L. I. C. E. — R. Berruti & C. Torino 1938—XVI. Ст. 128. 8°.

Höfer Josef: **Domtau im Heiligen Geist**. Geistlichen Bauleuten gewidmet. Mit 5. Bildern. Herder & Co. G. m. b. H. Verlagsbuchhandlung. Freiburg im Breisgau 1939. Ст. VIII. + 140. 8°.

Msgr. Prof. Dr. Josef Holzner: **Paulus**. Sein Leben und seine Briefe mit 56. Abbildungen auf 17. Tafeln, 11. Textzeichnungen und einer Übersichtskarte, 15. bis 19. Auflage. Herder & Co. Freiburg im Breisgau 1941. Ст. XIII. + 501 + 50. ілюстр. + 1. мапа, 8°.

Rahner Hugo: **Eine Theologie der Verkündigung**. Zweite Auflage. Herder & Co., Gmb.H., Verlagsbuchhandlung. Freiburg im Breisgau 1939. Ст. 204. 8°.

Neumann Paul: **Priester und Stimme**. Verlagsanstalt Benziger & Co. AG. Eimsiedeln/Köln. 1939. Ст. 88. 16°.

Giuseppe Ricciotti: **Vita di Gesu Cristo**. Rizzoli & C. Editori. Milano-Roma 1941. Ст. 806. 8°.

Roman Smal-Stockyj: **Die Germanisch-Deutschen Kultureinflüsse im Spiegel der Ukrainischen Sprache**, mit 35. Abbildungen im Text und auf 8. Tafeln. Verlag von S. Hirzel, Leipzig 1942. Ст. V. + 282. 8°.

Välder Marcel — Rahner, Karl: **Ascese und Mystik in der Väterzeit**. Ein Abriss. Herder & Co. G. m. b. H. Verlagsbuchhandlung. Freiburg im Breisgau 1939. Ст. XVI. + 324. 8°.

II.

Вечірня година. Шомісячник. Краків-Львів. 1942.

Дорога. Журнал молодих. Краків-Львів.

1942. Ч. 1. Б. Кравців: Христос родився! І. Р.: Трипільська культура. Отаманець: З сонетів. В. Бірчак: Молитва. Ф. Д.: Понад Десну. О. Поломський: Шевченко й Москва. Н. Бурик: З життя студентів в Сх. Україні. ***: Др. В. Королів-Старий. М. Чирський: З гір. А. Курдидик: Коні. І. Раковський: Світогляд сьогочасної науки. Д. Горняткевич: Рогатинський іконостас. І. Винницька: Кам'яна сокира. ***: На порозі Нового Року. С. Гордійський: Доба. А. Антонович: Школа волі й труду і т. д.

1942. Ч. 2. (Вук): Гутірка з друзями. Д.: Молодь під прапори! Грицько Чупринка: Гей, на весла! Дрот: Думки на часі. Вуд: Нирка (тюремний спогад). О. Гай: Казка про змія. Мирон: Як проходять світові бурі. Т. Бородач: На варті. М. Тріль: Наша тільовиховна традиція. А.: Як колись виходили на Маківку. Волод. Дніпровий: Зі щоденника. О. Гай: В 1933 році і т. д.

1942. Ч. 3. (Вук): Гутірка з друзями. С. Каменогорський: З питань мандрівництва. О. Гай: Думка (У роковини смерті Т. Шевченка). Дрот: Праціймо над собою. О. Гай: Метелиця. Д. К-й: Шевченкове мандрування. Мирон: Шевченко далі діє і т. д.

1942. Ч. 4. Дуськю: Гутірка з друзями. Д.: Рідна земля кличе! О. Гай: Безпритульний. Дрот: Мати це значить здобувати. Хр. Павлова: Бій на перешийку. Б. Нижанківський: Весняне. В. Лез: Мандрівка в галицьку мову. Христос Воскрес! Л. Мосендз: Юнацька весна і т. д.

1942. Ч. 5. (Вук): Гутірка з друзями. Шерш: Гей же в дорогу... З Гете — перекл. С. Г. М. Пронченко: Я пізземлі пройшов. О. Гай: Гірські таємниці. ***: Мандри Й. Г. Коля. Д. К-й: Слідами Івана Франка. Уляна Кравченко: Летім, летім! і т. д.

1942. Ч. 6. Дрот-Ярославенко: Пісня з друзями. Дрот: Передовий. П. Мірчук: У мандрівку! О. Гай: Загадковий балкар. М. Філянський: Асканія нова. Ле: У розшуках людини (Грицько Савич Скоророда — український „андрівний“ філософ). Б. З.: Карпати. Е. Жарський: Українська антилопа. П. Филипович: Гроза. (Вук): Що читаємо? і т. д.

1942. Ч. 7. Гутірка з друзями. Б. Д.: Про того, хто показав нам Город Льва. О-х: Гуцулка. Ле: На слідах печерної людини. Д. Свіченко: Мандрівка. Ю. Полянський: З Полісся. Ф. Смеречук: Поклик простору. Богдан Будка: Ранок. С. Р. і Б. З.: Країна боліт.

1942. Ч. 8. Шерш: Гутірка з друзями. Дрот: Таборіві вогні. Гр. Стеценко: Перемога. І. К.: Авантюрист туристом. (Вук): Волинська Швайцарія. Л. Горбачева: На вершині Чагир-Дага. О. Коваленко-Романківський: Слово о полку Ігореві і т. д.

1942. Ч. 9. (Вук): Гутірка з друзями. Дрот: І що далі? Б. Нижанківський: Крив грає у жилах... М. Дяченко: Іду у синю далечину... В. Скорупський: Заколисались жита. Зенон О. Бескид: Закурилося поле... Ю. Тарнович: Дроворуби. О. Коваленко-Романківський: Слово о полку Ігореві. М. Островерха: Гарт. Гр. Стеценко: Голубе озеро і т. д.

1942. Ч. 10. О. Гай-Головка — Я. Ярославенко: Пісня з друзями. В. Андрієвський: Наша молодь і фахові школи. Ю. Мовчан: Оріся. О. Коваленко-Романківський: Слово о полку Ігореві. В. Іваненко: Неспокійний дух. Лев: Дністер і т. д.

1942. Ч. 11. (Лук): Гутірка з друзями. Дрот: Як це зробити? Герась Соколенко: Волинь. Т. Кульчицький: Висланець.

О. Коваленко-Романківський: Слово о полку Ігореві. Зиг-
зак: Мигцем. Р. Летицький: Паталаха. (Вук): Вічне Місто. і т. д.

1942. Ч. 12. Дрот: Гутірка з друзями. В. Пшепюрський: На
крилах ширяка. П. Тимочко: Співати хочу. Б. Нижанківський: Су-
перники. О. Коваленко-Романківський: Слово о полку Ігореві
А. Качор: Перлина Країни. І. Крип'якевич: В похід їдучи. і т. д.

Львівські Архієпархіяльні Відомості. Львів.

1939. Ч. 9—10. Документи з часів большевицької окупації. До ду-
ховенства. Гріхи задержані Апостол. Престолови. До монахів і монахинь
та всіх, що спільно живуть по євангельським радам і т. д.

1939. Ч. 11. Митрополит вірним Архієпархії. Удїлення властей і т. д.

1939. Ч. 12. До духовенства. До дяків. Митрополит до української
молоді. Євхаристійний тиждень молитов за З'єднання Церков і т. д.

1940. Ч. 1. До Духовенства. До абсолювентів Богословської Ака-
демії і т. д.

1940. Ч. 2. Висота такс стипендій на Служби Божі. Конкурс на па-
рохії в Києві, Одесі, Винниці, Харкові й Полтаві. Богословські студії.
Загальна програма Єпархіяльного Синоду. Пригадка про обов'язок про-
повідати і т. д.

1940. Ч. 3. Священики, присутні на Соборових сесіях кожного
разу підписуються особисто в о. Канцлера. Послання до народу. Справа
диспенз від посту. До сповідників. Послання до Духовенства і вірних
Про милостиню і т. д.

1940. Ч. 4. Про почитання Хреста. Про безбожництво. Про пасхальну
сповідь. Про безбожників і з'єднання Церков. Промова Іх Високопреосв.
Отця Митрополита на отворення Львівського Аепарх. Собору і т. д.

1940. Ч. 5. Розпорядження. Промова Іх Високопреосв. О. Митро-
полита на закінчення Собору з 1940 р. і т. д.

1940. Ч. 6—9. Священик не мішається до політики. Про соверше-
ний жаль. Посмертні згадки. В справі участі священиків у голосуванні
при виборах і т. д.

Малі Друзі. Часопис для української дітвори. Краків-Львів. 1942.

Місіонар. Релігійний місячник. Перемишль. 1940.

Місіонар. Релігійний місячник. Жовква. 1941—1942.

Наші Дні. Журнал. Львів.

1941. Ч. 1. М. Голубець: За розбудову української культури.
Г. Левицька: Київ здобули. А. Стр.: У дитячому царстві. М. Стру-
тинська: Серед приятелів і співробітників Івана Франка. І. Шкварко:
Люди в тюрмі. І. Керницький: Спомини з кухні. О. Гай: Навколїшках
перед сонцем і т. д.

1942. Ч. 2. О. Б.: При святověчирному столі. В. Дзїсь: Цїлюща
криниця. М. Терен: З творчих буднів Львова. В. Осадчук: Відгуки
українського села в Берліні. Г. Східний: Одна сторінка. В. Нижан-
ківський, О. Гарнавський: З блок-ноту львівських поетів. І. Кер-
ницький: Неділя. В. Барвінський: Нестор Нижанківський. М. Гр-
лубець: О. Сорохтей і т. д.

1942. Ч. 3. Марія Деркач: Леся Українка й німецька література.
Ю. Л.: Михайло Гаврилко. А. Струтинська: У Маріянни Лисенко.
М. С.: Як працює жінка в Японії. В. Свенціцька: Думки над збір-
ками Національного Музею. П. Карманський: З пісень віри. В. Со-
фронів: Піяністка. Г. Східний: Ескізи. Ів. Іванець: Війна і образо-
творче мистецтво. М. Пастернакова: Сильвети українських танеч-
ниць і т. д.

1942. Ч. 4. М. Іванейко: Українська містерія. В. Витвицький: Улюблені народні пісні Т. Шевченка. За координацію і розбудову українського зорганізованого життя. Ю. Косач: Місія Симоновського. А. Струтинська: Гості з Києва. О. Дучимінська: Ольга Кульчицька. С. Гординський. Б. Нижанківський, І. Ковалів, О. Тарнавський: Поезії і т. д.

1942. Ч. 5. При джерелі Вічної Правди. І. Гладилевич: Між географічним і расовим детермінізмом. В. Витвицький: Опера творчість М. Лисенка. Й. В. Гете: Присвята. Ю. Косач: Співучі криниці. Вуд: Між революційним молотом і опортуністичним ковалом. Чужинці про Україну. Д. Лукіянович: На весілля до Лад-Рожаниці і т. д.

1942. Ч. 6. Д. Козій: До проблеми світоглядних шукань Івана Франка. М. Рильський: Пам'яті Великого Франка. О. Роздольська: Спогад про поета. Т. Осьмачка: Дума про Зінка Самгородського. Тодось Осьмачка у Львові. М. Деркачева: „Рубач“ Івана Франка. Василь Пачовський: З посмертної теки. В. Сімович: Будні і герої Ольги Кобилянської і т. д.

1942. Ч. 7. М. Семчишин: Микола Голубець і його праця. В. Бірчак: Лицар-Мрійник. М. Іванейко: Наука-світогляд. Зустріч з тереном. М. Голубець: З епохи паперу і т. д.

Українська Школа. Часопис українського вчителства в Ген. Губернаторстві. Краків.

1942. З. 1—2. Від Редакції. П. Ісаїв: Учитель-виховник. Я. Кузьмів: Школа-село-учитель. М. Пастернакова: Завдання і основи праці в дитячих садках. В. Полянський: Праця в лучених клясах народної школи. Інж. В. Дмитренко: Сільсько-господарські школи. Д. Коренець: Учитель-дорадник молоді у виборі звання і т. д.

1942. З. 3—4. І. Зілинський: Німецька транскрипція українських прізвищ і місцевих назв. Я. Пастернак: Археологія в школі. К. Гігельке: Оформлення навчання. П. Ісаїв: Підготовка лекцій. Є. Ю. Пеленський: За українське шкільне письмо. В. Полянський: Праця учителя в лучених клясах народної школи. І. Сітинський: Деякі недостачі в методиці навчання математики. Л. Шанковський: Деякі проблеми господарської педагогіки і т. д.

1942. З. 5—6. П. Ісаїв: Лекційний виклад. Я. Кузьмів: Особливості праці в учительських семінаріях. Др. Ю. Богачевський: Альгебрична аналіза при навчанні тригонометрії. М. Базник: Вибір звання. Л. Шанковський: Професійне шкільництво в народному господарстві. С. Конрад: Дім і школа. Д. Сокульський: Стимуляція в навчанні. І. Гриневецький: Рідна пісня і виховна праця і т. д.

Український засів. Літературний часопис. Харків.

Analecta Bollandiana. Bruxelles—Paris.

1939. T. LVII. F. III. et IV. François Halkin: Le mois de janvier du „Monologie imperial“ byzantin. C. Brunel: Vita, inventio et miracula S. Enimiae. Paul Peeters: La Passion de S. Pierre de Capitoftas. Johannes Mac Erlean: Silva Focuti. Paulus Grosjean: Vita S. Roberti Knaresburgensis, etc.

1940. T. LVIII. François Halkin: La Vie de S. Niphon, ermite au Mont Athos. M.-Hyacinthe Laurent O. P.: Un légendier dominicain peu connu. Maurice Coens: Un Caleudrier-obituaire de Saint-Laurent de Liege. Baudouin de Gaiffier: Le notices hispaniques du Martyrologe Romain. Paulus Grosjean: De codice hagiographico Gothano etc.

Franziskanische Studien. Wers. i. Westf.

1939. H. 1. P. Franz M. Henquinet O. F. M.: Ist der Traktat De legibus et praeceptis in der Summa Alexanders von Hales von Johannes von Rupella?

P. Albert Hasenhütl O. F. M.: Franziskaner an der Wiener Universität. **P. Fidelis Ott O. F. M.:** Die Lehre von der Kirche oder vom mystischen Leib Christi bei Richard von Mediavilla. **Dr. J. Klein:** Bemerkungen zur kommenden Skotus — Ausgabe, etc.

1939. H. 2. **P. Redemptus Menth. O. F. M.:** Zur Verehrung der Protomartyrer des Franziskanerordens, St. Berard und Genossen. **P. Kajetan Esser O. F. M.:** Die ältesten Handschriften der Opuscula des hl. Franziskus (cod. 338 von Assisi). **P. Fidelis Ott O. F. M.:** Die Lehre von der Kirche oder vom mystischen Leib Christi bei Richard von Mediavilla. **P. Ludger Meier O. F. M.:** Ein neutrales Zeugnis für den Gegensatz von Skothismus und Ockhamismus im spätmittelalterlichen Erfurt. **Dr. Artur Landgraf:** Bemerkungen zum Sentenzenkommentar des Cod. Vat. lat. 691, etc.

1939. H. 3. **P. Dr. Johannes Hofer C. Ss. R. †:** Johannes von Copestrano und der Deutsche Ritterorden. **P. Dr. Albert Hasenhütl O. F. M.:** Die Franziskaner und der Eid zur Verteidigung der Unbefleckten Empfängnis an der Wiener Universität. **P. Franz M. Henquinet O. F. M.:** Ist der Traktat De legibus et praeceptis in der Summa Alexanders von Hales von Johannes von Rupella? etc.

1939. H. 4. **P. Fidelis Ott O. F. M.:** Die Lehre von der Kirche oder vom mystischen Leib Christi bei Richard von Mediavilla. **Dr. Johannes Auer:** Hat Odo Rigaldi in seinen Quaestionen de gratia die gleichnamigen Quaestiones des Johannes von Rupella benützt? **P. Dr. Julian Kaup, O. F. M.:** Christus und die Kirche nach der Lehre des hl. Bonaventura etc.

1940. H. 1. **P. Willibald Kullmann O. F. M.:** Anton Josef Binterims Pfarrkonkurs. Ein Beitrag zur Geschichte des Studienwesens der Kölnischen Franziskanerprovinz in der Aufklärungszeit. **Hubert Neufeld:** Zum Problem des Verhältnisses der theologischen Summe Alberts des Grossen zur theologischen Summe Alexanders von Hales etc.

1940. H. 2. **Hubert Neufeld:** Zum Problem des Verhältnisses der theologischen Summe Alberts des Grossen zur theologischen Summe Alexanders von Hales. **P. Dr. Valens Heynck O. F. M.:** Die Stellung des Konzilstheologen Andreas de Vega O. F. M. zu Duns Skotus. **Dr. Joseph Klein:** Zur Busslehre des seligen Joh. Duns Skotus etc.

1940. H. 3.—4. **P. Dr. Valens Heynck O. F. M.:** Die Stellung des Konzilstheologen Andreas de Vega O. F. M. zu Duns Skotus. **P. Kajetan Ehser O. F. M.:** Zu der „Epistola de tribus quaestionibus“ des hl. Bonaventura. **P. Dr. Ottokar Bonmann O. F. M.:** Das Auctarium des Johannes Butzbach († 1516/17) und seine Bedeutung für die franziskanische Literaturgeschichte, insbesondere der Provincia Coloniensis O. F. M. † **P. Redemptus Menth O. F. M.:** Das Offizium der Protomartyrer des Franziskanerordens, etc.

1941. H. 1. **P. Dr. Valens Heynck O. F. M.:** Die Reuelehre des Skotusschülers Johannes de Bassolis. **P. Dr. Ottokar Bonmann O. F. M.:** Johannes Blomendal von Köln und sein literarischer Nachlass. **Gerhard Knoche:** Der Organist Adam Herborg von Stendal, etc.

1941. H. 2. **P. Dr. Valens Heynck O. F. M.:** Die Begründung der Beichtpflicht nach Duns Skotus. † **P. Redemptus Menth O. F. M.:** Die Messe der Protomartyrer des Franziskanerordens, St. Berard und Gefährten. **P. Dr. Ottokar Bonmann O. F. M.:** Johannes Blomendal von Köln und sein literarischer Nachlass, etc.

1941. H. 3.—4. **P. Dr. Valens Heynck O. F. M.:** Die Rechtfertigungslehre des Kontroverstheologen Kaspar Schatzgeyer O. F. M. **P. Kajetan Esser O. F. M.:** Eine norddeutsche Handschriftengruppe des Testamentes des hl. Franziskus von Assisi. **Dr. Karl Zuhorn:** Neue Beiträge zur Lebensgeschichte Dietrich Koldes, etc.

1924. H. 1.—2. **P. Dr. Augustin Borgolte O. F. M.:** Peter Wunst. Ein Wort zum Gedächtnis des Philosophen. **P. Dr. Otto Maas O. F. M.:** Sind die 21. Neumexikomartyrer OFM. vom Jahre 1680 „würdig der Altäre“? **P. Dr. Valens Heynck**

O. F. M.: Untersuchungen über die Reuelehre der tridentinischen Zeit. P. Dr. Julian Kaup O. F. M.: Zum Begriff der iustitia originalis in der älteren Franziskanerschule. Dr. Wilhelm Dersch: Zur Geschichte der Franziskaner im hessischen Anteil der Thür. Ordensprov. vom 17—19. Jahrhundert. etc.

1942. H. 3—4. † Dr. Peter Wust: Allgemeines zum Begriff der Existenzphilosophie. P. Dr. Julian Kaup O. F. M.: Die Lehre von der Erbsünde in der Summa theologica des Alexander von Hales. P. Dr. Valens Heynck O. F. M.: Untersuchungen über die Reuelehre der tridentinischen Zeit. II. Johannes de Medina über vollkommene und unvollkommene Reue. P. Erich Wegerich O. F. M.: Bio-bibliographische Notizen über Franziskanerlehrer des 15. Jahrhunderts. etc.

Kirche und Kanzel. Paderborn.

1942. H. 1.—2. Domprediger Dr. Dietmar Westemeyer O. F. M.: Christus spricht zu seinen Gemeinden. D. Schritg.: Adsum! Aus Briefen gefallener Theologen. D. Schritg.: „In hoc signo vinces!“ Prof. Dr. Thaddeus Soiron OFM.: Der Begriff „Leben“ in den Evangelien. St. Augustinus: Über die Lehrenden und Lernenden. Osmund Linden OFM.: Predigtliteratur der Gegenwart. etc.

1942. H. 3.—4. Prof. Dr. Johannes Beumer SJ.: Der Auferstehungsgedanke in der Glaubensverkündigung des hl. Paulus. Domp. Dr. Dietmar Westemeyer OFM.: Christus spricht zu seinen Gemeinden. D. Schritg.: „Was mir Jesus wert macht“. Prof. Dr. Thaddeus Soiron OFM.: Der Begriff „Leben“ in den Evangelien I: Natürlich zeitliches Leben. D. Schritg.: Die Passion Christi in der Bibelstunde. Anregungen, etc.

1942. H. 5.—6. Geist. Rat. Dr. Wilhelm Heinen: Die Eschatologie in der Predigt von heute. Domp. Dr. Dietmar Westemeyer OFM.: Christi grosse Enthüllungen und Perspektiven. Prof. Dr. Thaddeus Soiron OFM.: Der Begriff „Leben“ in den Evangelien. etc.

1942. H. 7.—8. Geistl. Rat. Dr. Wilhelm Heinen: Dogmen der Eschatologie in der Predigt von heute. Domp. Dr. Dietmar Westemeyer OFM.: Christi grosse Enthüllungen und Perspektiven. Prof. Dr. Thaddeus Soiron OFM.: Der Begriff „Leben“ in den Evangelien. etc.

1942. H. 9.—10. Domp. Dr. Dietmar Westemeyer OFM.: Christi grosse Enthüllungen und Perspektiven. D. Schritg.: „Wer Weisen Herzens ist, nimmt Bekehrungen an“. Prof. Dr. Thaddeus Soiron OFM.: Der Begriff „Leben“ in den Evangelien. etc.

1942. H. 11.—12. Domp. Dr. Dietmar Westemeyer OFM.: Christi grosse Perspektiven und Enthüllungen. Prof. Dr. Thaddeus Soiron OFM.: Der Begriff „Leben“ in den Evangelien. Prof. Dr. Johannes Beumer SJ.: Wer ist der Gott des alten Testaments? D. Schritg.: Von katholischer Bibelarbeit. D. Schritg.: Friedrich Hebbel über das Vaterunser, etc.

Theologie und Glaube. Paderborn.

1940. H. 1. Georg Wuderle Dr.: Über den Stand und die theologische Frucht der ostkirchlichen Bewegung. H. E. Hengstenberg: Die Bedeutung der vorrationalen Sphäre für die religiös-sittliche und intellektuelle Entfaltung. E. Weigl Prof. Dr.: Christliche Lebensgestaltung von innen her. Marg. Ruckmisch: Die berufliche Seelsorgehilfe der Frau in Raum katholischer Seelsorge, etc.

1940. H. 2. Dr. Peter Werhun: Die unierte Kirche in der Ukraine mit besonderer Berücksichtigung ihrer Leiden unter der Zwangsherrschaft der Polen. Dr. Michael Schmaus: Die Selbständigkeit des Christen. Dr. Linus Bopp: Abgestorbene und wellgewordene Liturgienformen in seelsorglicher Auswertung. Dr. Ad. Donders: Predigt im Dienste der Seelsorge, etc.

1940. H. 3. Prof. J. Antz: Flämischer Geist und christlicher Glaube im Schrifttum der flämischen Bewegung. B. Jansen S. J.: Die Kundbarmachung der Erlösung das Werk des Heiligen Geistes. J. Tyciak: Von ostchristlichen Kirchen-

auffassung. **Dr. K. Brocke:** Gebetserziehung und ihre theologischen Grundforderungen an den Seelsorger, etc.

1940. H. 4. **Dr. J. Mayer:** Vom wahren Sinn und Wert der Gerechtigkeit. **Dr. K. Mörsdorf:** Zur Rechtsprache des Codex Iuris Canonici. **Dr. J. Rink:** Der Deutsche Ritterorden. **Aug. Eisenhut:** Der Pfarrer als Mentor des Jungpriesters. **Dr. J. Mayer:** Die Liturgie in der Frauenseelsorge, etc.

1940. H. 5. **E. Ritter:** Franz Xaver Kraus. **I. v. Kologriwoi:** Gottmensch und Mensch. **Prof. Dr. H. Platz:** Nietzsche als Antymistiker. **A. Nägele:** Von zwei angeblich nahrunglosen Jungfrauen vor 400 Jahren, etc.

1940. H. 6. **Dr. Ed. Winter:** Christentum und Deutschtum in Böhmen und Mähren. **G. Feuerer:** Das Vertrauen. **Dr. G. Siegmund:** Die Aufgabe einer Neubegegründung des theologischen Gottesbeweises. **Dr. F. Höfer:** Das „Gebet der Gläubigen“ in der heiligen Messe, etc.

1941. H. 1. **Prof. O. Urbach:** Ist der Gegensatz von Katholizismus und Protestantismus unüberbrückbar. **Dr. M. F. Metzger:** Aufbruch zur Una Sancta. **Dr. R. Mayer-Pfannholz:** Der Wandel der Kirchenbildes in der Geschichte. **Dr. P. Simon:** Die Anfänge der englischen Reformation. **Prof. J. Pascher:** Die Frohbotschaft im Wort, etc.

1941. H. 2. **Prof. O. Urbach:** Ist der Gegensatz von Katholizismus und Protestantismus unüberbrückbar. **E. Heufelder:** Die Einheit der Kirche in katholischer Sicht unter Zugrundelegung des Neuen Testaments. **Dr. A. Mayer-Pfannholz:** Das Leientum im werdenden Kirchenbild, etc.

1941. H. 3. **Dr. Werner Schölgen:** Die Abstammungslehre im Lichte der philosophischen Anthropologie. **Dr. J. Sickenberger:** Das in die Welt kommende Licht, Jo 1, 9. **Dr. P. Simon:** Die Anfänge der englischen Reformation. **Dr. Joh. Chr. Nattermann:** Die Laudes ausserhalb und innerhalb der hl. Messe. **Prof. J. Pascher:** Die Frohbotschaft im sakramentalen Vollzug, etc.

1941. H. 4. **Dr. R. Egenter:** Die innere Freiheit des Weltpriesters. **Dr. W. Wilbrand:** Ambrosius von Mailand als Bischof. **Dr. J. Chr. Nattermann:** Adolf Kolping und seine Bedeutung. **Dr. A. Vögtle:** Apokalyptik im germanischen Zwielicht. **Dr. E. Stakemeier:** Der heilige Thomas von Aquin als Prediger. **Dr. D. Westenmeyer OFM.:** Zur Predigt über die Vorschung. **Dr. J. Hatzfeld:** Kirchenlied und Pfarrgemeinde, etc.

1941. H. 5. **I. von Kologriwoi:** Geist und Streben des satanischen Bolschewismus. **Dr. E. Weigl:** Das Hauptsächliche der christlichen Lebenshaltung. **B. Janzen:** Das Problem des Leidens in christlicher Sicht. **Dr. A. Hagen:** Religionsgespräche und Kirchenrecht. Erfahrungen beim kirchlichen Ehegericht, etc.

1941. H. 6. **Dr. P. Simon:** Frömmigkeit und Kultur. **Dr. M. Schmaus:** Ein Wort zur Verkündigungstheologie. **Dr. G. Siegmund:** Der Traum im religiösen Leben. **H. Becher:** Religiöse Arbeit im neuen Spanien, etc.

1942. H. 1. **Dr. Gottfried Eder:** Der göttliche Wundertäter. **Dr. Eduard Stakemeier:** Die Ehre im christlichen Menschenbild. **Dr. Karl Zimmermann:** Von der Freiheit und Ehre des Christenmenschen. **Dr. Heinrich Niebecker:** Um „die Hörer des Wortes“. **Bruno Lövenberg:** Zur Verdeutschung liturgischer Texte in den Diözesanritualien, etc.

1942. H. 2. **Dr. Eduard Stakemeier:** Fossanova. **Dr. Johannes Brinktrine:** Des Begriff der Offenbarung im Neuen Testament. **Dr. Hubert Grimme:** Drei Evangelienberichte in neuer Auffassung. **Dr. Aloys Müller:** Die allgemeinsten Verlaufsgesetze des menschlichen Handelns. **Hermann Platz:** Zur Vorgeschichte der Entkirchligung in Frankreich, etc.

1942. H. 3. **Dr. Heinrich Eifers:** Was ist Liturgie? **Dr. Eduard Stakemeier:** From Reichnam. **Reinhold Schneider:** Die Wahrheit vom Menschen. **Dr. Ludwig A. Winterswyl:** Benedikt von Nursia. Kleine Beiträge, etc.

1942. H. 4. **Heinrich Egid Wetzel:** Blutverbundenheit. **Dr. Johannes Kollwitz:** Die Heilsführung der Heidenwelt. **Dr. Thomas Ohm:** Die Liebe zu Gott in

den nichtchristlichen Religionen. **Dr. Bernhard Geyer:** Zur Deutung von Anselms *Cur deus homo*. Kleine Beiträge, etc.

1942. H. 5. **Dr. Martin Grabmann:** Hugo von St. Viktor († 1141) und Peter Abaelard († 1142). **Dr. Joh. Nep. Hebensperger:** Menschenkunde. **Carl Johann Perl:** Das Menschenbild des Heiligen Augustinus, etc.

1942. H. 6. **Dr. Richard Gröhl:** Der hl. Johannes Chrysost. über die christ. Familienerziehung. **Dr. Hugo Lang:** Heilige Schrift und Tradition und die Einheit der Kirche. **J. Lortzing †:** Der Pietismus lutherischer Prägung als rückläufige Bewegung zum Mittelalter. **Dr. Julius Hadžega:** Der heutige orthodoxe Standpunkt in der Filioque-Frage, etc.

Theologische Quartalschrift. Rottenberga. N.

1942. H. 1. **Adam.** Der erste Mensch im Licht der Bibel und der Naturwissenschaft. **Jedin:** Die deutschen Teilnehmer am Tridenter Konzil II. **Hashagen:** Die Geschichte des Volkes Israel in der Geschichtsschreibung des letzten Jahrhunderts. Besprechungen, etc.

1942. H. 2. Professor Karl Bihlmeyer †: Nachruf von **Prof. Dr. Geiselman.** **Bihlmeyer:** Der sog. St. Georgener Prediger und anderes. **Steinbüchel:** Religiöse Grundfragen um Friedrich Nietzsche. Besprechungen, etc.

1942. H. 3. **Arnold:** Das Prinzip des Gottmenschlichen und seine Bedeutung für die Seelsorge. **Staedler:** Über das Eselsrelief am Dome zu Como. **Sickenberg:** Die Unzuchtsklausel im Matthäusevangelium. Besprechungen, etc.

1942. H. 4. Professor J. B. Sägmüller †. Nachruf von **Prof. Dr. Geiselman.** **Hagen:** Heefe und das vatikanische Konzil. **Straubinger:** Gnosis, Glaube und Theologie. **Sägmüller:** Zwei kleine leipsana aus dem Lehr- und Forschungsbetrieb in der kath.-theol. Fakultät an der Universität Tübingen in ihren frühesten Jahren. Besprechungen, etc.

Theologisch-praktische Quartalschrift. Linz a. d. Donau.

1939. H. 2. **Massarete Josef:** Papst Pius XI. **Braun Kasimir P.:** Lektor. **Landgraf Artur, Dr. Prof.:** Die Stellungnahme der Frühcholastik zur Lüge der alttestamentlichen Patriarchen. **Ketter P. Dr. Prof.:** Unsere Gotteskindschaft. **Eder Karl, Dr.:** Prokop von Templin († 1680) und seine Stellung zum Hexenwahn. **Schattauer Josef:** Irrenseelsorger. **Goldenstein-Aigen:** Über Verantwortungsangst. **Remm Matthias, Dr. Prof.:** Von der Güte. **Gerstner F. X.:** Predigtprobleme. Pastoralfälle, etc.

1939. H. 3. **Massarete Josef, Dr.:** Papst Pius XII. **Braun Heinrich Suso, P. Dr. O. M. Cap.:** Laeti bibamus sobriam ebrietatem Spiritus. **Meinrad M. Schumpp P. O. P.:** Der Gott des heiligen Paulus. **Gröhl Richard, Dr. Theol.:** Eine bedeutsame Stimme aus der Urzeit der Kirche. **Ziermann Bernhard, P. Dr. C. Ss. R.:** Die sittliche Haltung des katholischen Menschen. **B. van Acken S. J.:** Das uneheliche Kind im Lichte des Glaubens der Erbbiologie. **Schattauer Josef:** Irrenseelsorger. **Schilling Otto, Prof. Dr.:** Reform der Moralthologie. Pastoralfälle, etc.

1939. H. 4. **Meinrad M. Schumpp, P., O. P.:** Der Gott des heiligen Paulus. **Waldmann M., Dr.:** Zum Problem der Stigmatisation. Pastoralfälle, etc.

1940. H. 1. **Ketter Peter, Prof. Dr.:** Der Vater im Himmel. **Beumer Johannes, S. J.:** Kirchnaustritt dogmatisch gesehen. **Braun Kasimir, P. O. M.:** Exorzist, etc.

1940. H. 2. **Braun Heinrich Suso, P. Dr., O. F. M. Cap.:** Anima Christi. **Ketter Peter, Prof. Dr.:** Der Vater im Himmel. **B. van Acken, S. J.:** Besteht ein göttliches Gebot, in der Todesgefahr zu kommunizieren? **Klein Damian, P., O. F. M.:** Das Opfer des Herrn am Kreuze. **Landgraf Artur, Prof. Dr.:** Die Einschätzung der Scherzlüge in der Frühcholastik. Pastoralfragen, etc.

1940. H. 3. **Premm Matthias, Prof. Dr.:** Von der christlichen Demut. **Frühstorier Karl:** Ezechiels Anfangsvisionen (Ez. 1—3). **Ziermann Bernhard, P. Dr., C. Ss. R.:** Die Eigenbedeutung des heil. Alfons v. Liguori in der Moralthologie. **Gerstner F. X.:** Peter Lippert in seiner Bedeutung für die Seelsorge. **Götz Georg,**

Dr.: „Das verlorene Paradies“. Apostolische Worte Pius XII. an die Priester und Kleriker im Militärdienst. Pastoralfragen, etc.

1940. H. 4. **Ellerhorst Winfred, O. S. B.:** Die Gottesmutterchaft Mariens. **Sudbrack Karl, P., S. J.:** Das Alter der Firmlinge. **A. W.:** Die zehn Gebote Gottes und das Vaterunser. **Lang Berthold, P.; S. J.:** Zum 50. Todestag des Kardinals Josef Hergenröther. Pastoralfragen, etc.

1941. H. 1. **Braun Kasimir, P., O. M. Cap.:** Akolyth. **Svoboda Robert, P. Dr., O. S. C.:** Ordentliche und ausserordentliche Seelsorge. **B. van Acken S. J.:** Die notwendigen Eigenschaften eines guten Beichtvaters. **Walter Franz Dr. Univ. Prof.:** Die Gottesnatur in der bildenden Kunst des Mittelalters. Pastoralfragen etc.

1941. H. 2. **Braun Heinrich Suso O. F. M. Cap.:** Der Geistliche. **Eberle A. Dr.:** Über die Versuchung. **B. van Acken S. J.:** Die Fragekunst des Beichtvaters. **Russmann Josef Dr.:** Christliche Weltgestaltung aus Ehe und Familie. **Fruhstorfer Karl Dr.:** Des Weisen curriculum vitae nach Sirach (39, 1—15). Pastoralfragen etc.

1941. H. 3. **Menge Gisbert, P., O. F. M.:** Veni, Sancte Spiritus! **Przywara Erich:** Alter und neuer Katholizismus. **Richstaetter Karl:** Der Kampf gegen die Herz-Jesu-Verehrung einst und heute. **Eberle A. Dr.:** Über die Versuchung. Pastoralfragen, etc.

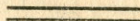
Zeitschrift für Ascese und Mystik. Würzburg.

1942. H. 1. **Zeiger Ivo:** Gefolgschaft des Herrn. **Schreiber Georg Dr.:** St. Michael und die Madonna. **Beumer Johannes:** Zur theologischen Frage nach der Vaterschaft Christi. **Kueller C. A.:** Die Ascese der hl. Katharina von Siena nach ihren Briefen. Besprechungen, etc.

1942. H. 2. **Rahner Hugo:** Ignatius und die asketische Tradition der Kirchenväter. **Beumer Johannes:** Die Theologie der mystischen, Beschauung im Kommentar zum Hohen Lied des P. Luis de la Puente. **Böminghaus Ernst:** Um die innere Freiheit des Weltpriesters. Kleine Beiträge, etc.

1942. H. 3. **Erich Przywara:** Der religiöse Typus der Gesellschaft Jesu. **Gustaw E. Glosen:** Das heilige Kreuzzeichen als Quelle steter Erneuerung im geistlichen Leben. **Karl Rahner:** Priesterliche Existenz. **Constantin Kempf:** Die Verhandlungen der Ritenkongregation über Heilig- und Seligsprechungsprozesse im Jahre 1941, etc.

1942. H. 4. **Constantin Kempf:** Wesensmerkmale ignatianischer Heiligkeit; **J. Ovecka:** Die Gaben des Heiligen Geistes in der Mystik. **Rob. Ernst:** Im Geiste der Liebe. **Paul von Chastonay:** Zur Entstehung der ignatianischen Ordensatzungen. **C. Kempf:** Handbuch der deutschen Heiligen. Besprechungen, etc.



ПРАЦІ ГР.-КАТ. БОГОСЛОВСЬКОЇ АКАДЕМІЇ
(OPERA GR.-CATH. ACAD. THEOL.)

Т. I—II. Історія гр.-кат. Духовної Семинарії у Львові. Загальний погляд попереджуючі установи (*Historia gr.-cath. Seminarii clericalis Leopoli*), ст. 243, 8°.

Т. III. Історія гр.-кат. Духовної Семинарії у Львові від 1783—1810 р. (*Historia gr.-cath. Seminarii clericalis Leopoli 1783—1810*).

Т. IV—V. Аскетичні твори св. Отця нашого Василя Вел. (*Opera Ascetica S. Basilii Magni*). — Пер. з грецького митр. Андрей Шептицький, ст. XIV+490, 8°.

Т. VI. о. Др. Василь Лаба: Біблійна герменевтика (*Hermeneutica biblica*), ст. 148, 3°.

Т. VII. о. Юліян Дзерович: Катихитика (*Catechetica*), ст. 178, 8°.

Т. VIII. о. Др. Ярослав Левицький: Перші українські проповідники і їх твори (*De exordiis praedicationis Ucrainorum*), ст. 196, 8°.

Т. IX. о. Др. Василь Лаба: Патрологія ч. I. Початкова. донікейська ерба (*Patrologia p. I*), ст. 164, 8°.

Т. X. о. Др. Василь Лаба: Патрологія ч. II. Розвітна Доба (*Patrologia p. II*), ст. 217, 8°.

Т. XI. о. Др. Ярослав Левицький: Теорія церковної вимови (*De arte praedicandi*), ст. 137, 8°.

Т. XII. о. Др. Василь Лаба: Патрологія ч. III. Кінцева доба (*Patrologia p. III*), ст. 147, 8°.

Т. XIII. Др. Володимир Залозецький: Огляд історії старохристиянського мистецтва (*Conspectus historiae artis christianae antiquae*), ст. 122+XLII, 8°.

Т. XIV. Твори Митр. Андрея Шептицького: Пастирські послання до духовенства й вірних станіславівської єпархії (*Opera Metropolitanae Andreae Szepetyckyi: Litterae pastorales ad clerum et fideles dioeceseos Stanislavopolitanae [1899—1904]*), ст. 257, 8°.

Т. XV—XVI. Др. Андрій Ішак: Догматика нез'єдиненого Сходу (*Theologia dogmatica Orientis separati p. I*), ст. 280, 8°.

Т. XVII—XVIII. о. Ю. Дзерович: Педагогіка (*Paedagogica*), ст. 240+VII, 8°.

Т. XIX. Др. Борис Кудрик: Огляд історії української церковної музики (*Conspectus historiae musicae ecclesiasticae ucrainorum*), ст. 142, 8°.

Т. XX—XXI, о. Ю. Дзерович: Катихизи (*Catecheses*), ст. 228, 8°.

Архів Семінара Історії — Archivum Seminarii Historiae

1. Збірник пам'яті Мелетія Смотрицького з нагоди трисотніх роковин смерті (*Collectanea devota illustri memoriae 300-annuorum mortis Meletii Smotryckij*), ст. 63, 8°.

Студії Семінара для Історії Сходу у Філософичному Виділі Гр.-Кат. Богословської Академії у Львові під редакцією Проф. Д-ра Івана Крип'якевича (*Studia Seminarii pro historia orientis in Philosophica Facultate Gr.-Cath. Academiae Theologicae Leopoli sub directione Prof. Dr. Joannis Krypiakewyc*) Том I. Vol.

Спис галицьких парохій XII—XV ст. (*Elenchus parochiarum byzantini ritus in Galicia tempore XII—XVI ss.*) Праця студентів Семінара під редакцією Проф. Д-ра. Івана Крип'якевича.

Видання мистецько-історичного Семінара.

Мистецтво і культура (*Kunst und Kultur*). Том I. Львів 1930.

Журнал філологічного Семінара

Видання семінара слов'янської філології при Філософичному Факультеті: „Слово“ — журнал слов'янської філології виходить двічі в році по 4 аркуші друку.

Інші видання Академії — Aliae editiones Academiae

1. о. Др. Йосиф Сліпий: Гр.-кат. Богословська Академія і її статuti (*Gr. cath. Academia Theologica eiusque status et constitutiones*), ст. 30, 8°.

2. Гр. кат. Богословська Академія у Львові в першій трьохлітній своїй існування [1928—1931] (*De gr. cath. Academiae Theologicae primo triennio peracto*), ст. 109, 8°.

3. Гр. кат. Богословська Академія у Львові в другій трьохлітній своїй існування [1932—1934] (*De gr. cath. Academiae Theologicae secundo triennio peracto*), ст. 173, 8°.

4. Гр.-кат. Богословська Академія у Львові в третьому трьохлітній своїй існування (1934—1937). Друге видання. Львів 1941' (*De gr.-cath. Academiae Theologicae tertio triennio peracto (1934—1937). Leopoli 1941.(editio altera)*) ст. 192, 8°.

ВИДАННЯ БОГОСЛОВ. НАУК. Т-ВА.

(*Editiones Societ. Teol. Ucr.*)

I. „Богословія“ том I—XX — „Bohoslovia“ vol. I—XX.

II. Видання „Богословії“ — Editiones „Bohoslovia“

1. Dr. Jos. Slipuj: De amore mutuo et reflexo in processione Spiritus S. explicanda. P. IV + 29, 8°.

2. о. Др. Г. Костельник: Границі вселенної (Dr. G. Kostelnik: De finibus universi). Ст. 61, 8°.

3. Dr. A. Landgraf: Partes animae norma gravitatis peccati. P. 54, 8°.

4. о. Др. Й. Сліпий: Св. Тома з Аквіну і схоластичка (Dr. Jos. Slipuj: De S. Thoma Aq. atque theol. et philosophia scholastica). Ст. 76. 8°.
5. Dr. Theod. Haluścynskij OSBM: De ucrainis S. Scripturae versioni. bus. P. 22. 8°.
6. Dr. Jos. Slipuj: Num Spiritus Sanctus a Filio distinguatur, si ab eo non procederet? P. 36. 8°.
7. о. Др. Сп. Кархут: Нове видання Службеника (Dr. Sp. Karchut: Nova editio Liturgiconis slavici). Ст. 34. 8°.
8. о. Др. Гавриїл Костельник: Ordo logicus (Dr. Gabriel Kostelnyk: De ordine logico). Ст. 44. 8°.
9. P. Joseph Schrijvers CSSR: Le double Principe Moteur de la Vie Spirituelle. P. 40. 8°.
10. Dr. M. Schmaus: Kykeley, cuiusdam adhuc ignoti auctoris anglici ineunte saeculo XIV. florentis. Quaestio de cooperatione divina. P. 38. 8°.
- 11—12. Др. Ярослав Пастернак: Коротка археологія західно-українських земель. (Dr. Jaroslav Pasternak: L'Archéologie des terres ouest-ukrainiennes à l'epoque préhistorique, protohistorique et chrétienne). Ст. 94 + XVII таблиць. 8°.
13. Володимир Січинський: Вежа і дім Корнякта у Львові (V. Sičynskij: La tour et la Maison De Cornaecte a Leopol). Ст. 20 + VI таблиць. 8°.
14. Dr. Leo Hlynka: De potestate episcoporum nec non praerogativis metropolitanae potestatis in bona Ecclesiae temporalia in Oriente novem primis saeculis. P. 74. 8°.
15. Др. Микола Конрад: Нарис історії старинної філософії (Dr. Nikolaus Konrad: Historiae philosophiae antiquae brevis conspectus). Ст. 53. 8°.
- 16—17. Др. Микола Конрад: Нарис історії старинної філософії (Історія філософії Греків і Римлян) (Dr. Nikolaus Konrad: Historiae philosophiae antiquae brevis conspectus). Ст. 90. 8°.
18. Є. Ю. Пеленський: Бібліографія української бібліографії (E. J. Pełenski: Bibliographia ucrainicae bibliographiae). Ст. 198. 8°.
19. Др. Микола Конрад: Нарис історії старинної філософії (Dr. Nikolaus Konrad: Historiae philosophiae antiquae brevis conspectus). Ст. 112. 8°.
20. Dr. A. Landgraf: Petri Abaelardi expositionis in epistolam S. Pauli ad Romanos abbreviatio. P. 46. 8°.
21. Др. Микола Конрад: Основні напрямки новітньої соціології (Dr. Nikolaus Konrad: Sociologia). Ст. 78. 8°.
22. В. Січинський: Замкова церква св. Миколая у Львові (V. Sičynskij: De Ecclesia S. Nikolai Leopoli). Ст. 36 + X. 8°.
23. Др. Іван Шпитковський: Рід і герб Шептицьких (Dr. I. Špytkovskij: Famille et armoiries des Szeptycki). Ст. I+128 + IX. 8°.
24. Dr. A. Landgraf: Neue Gesichtspunkte für die Einschätzung des Zacharias Chrysopolitanus (в друку).
- 25—26. Dr. D. Muchajlůsuk: De occasione et scopo Metrop. Javorškij operis Petra fidei (в друку).
27. Др. М. Конрад: Нарис історії старинної філософії, четверта частина (Dr. Nikolaus Konrad: Historiae philosophiae antiquae brevis conspectus). Ст. 93. 8°.
28. Др. Ст. Сампара: Прачоловік і проявлення (Dr. S. Sampara: Primus homo et revelatio primitiva). Ст. 204. 8°.
29. Др. Іван Шпитковський: Рід і герб Шептицьких. Друга частина (Dr. I. Špytkovskij: Famille et armoiries des Szeptycki) (в друку).
30. Др. В. Фіголь: Церковні братства Галицької гр.-кат. провінції в XVIII ст. (Dr. V. Figol: De confraternitatibus Ecclesiae graeco-cath., quae Galiciae terris XVIII. s. decursu extiterint) (в друку).

III. „Нива“, Том I—XXXIV — „Nyva“, vol. I—XXXIV

IV. Проповіди — Contiones

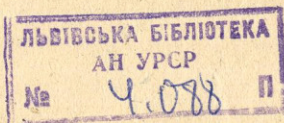
V. Праці Богосл. Наук. Т-ва—Opera Theol. Societatis Ucrainorum

- Т. I. Св. св. Йосафат Кунцевич (S. Josaphat Kuncsevyc) — матеріяли і розвідки з нагоди ювілею. Зібрав о. Др. Йосиф Сліпий. Ст. 261. 8°.
- Т. II. Dr. Jos. Slipyj: De principio spirationis in SS. Trinitate. P. VIII+120. 8°.
- Т. III. о. Др. Спиридон Кархут: Граматика української церковно-слов'янської мови (Grammatica linguae ecclesiastico-slavicae ucrainicae). Ст. XIX+284. 8°.
- Т. IV—V. Аскетичні твори св. Отця нашого Василя Вел. (Opera Ascetica S. Basilii Magni). — Пер. з грецькою митроп. Андрей Шептицький. Ст. XIV+490. 8°.
- Т. VI. Др. Володимир Січинський: Архітектура Катедрі Св. Юра у Львові (L'architecture de la Cathedrale de St. Georges a Leopold). Ст. 97+XXX. 8°.
- Т. VII—VIII. Др. Соломія Цьорох, ЧСВВ: Погляд на історію та виховну діяльність СС. Василянко (Conspectus historiae et opera paedagogica Sororum Ordinis Sancti Basilii M.) Ст. 256. 8°.
- Т. IX. Михайло Возняк: У століття „Зорі“ Маркіяна Шашкевича (1834—1934). Нові розшуки про діяльність його гуртка. Частина перша. (De Marciani Saskevyc „Zorja“ occasione primi centenarii peracti (1834—1934). Nova scientifica investigatio in actionem cooperatorum Marciani. Pars prima). Ст. 1—146. 8°.
- Т. X. Михайло Возняк: У століття „Зорі“ Маркіяна Шашкевича (1834—1934). Нові розшуки про діяльність його гуртка. Частина друга. (De Marciani Saskevyc „Zorja“ occasione primi centenarii peracti (1834—1934). Nova scientifica investigatio in actionem cooperatorum Marciani. Pars secunda). Ст. 147—324. 8°.
- Т. XI—XII. Унітний З'їзд у Львові 1936 р. (Congressus Unionisticus Leopoli) 1936 а). Матеріяли зібрав і упорядкував о. Володимир Кучабський. Ст. 270. 8°.
- Т. XIII. Др. Ф. В. Ферстер: Старе і нове виховання (Dr. Fr. W. Foerster: Educatio vetus et nova). Авторизований переклад з німецького зладив Мгр. Ярослав Чума. Ст. 153. 8°.

о. Др. Йосиф Сліпий: Богословське Наукове Товариство і його статут. Ст. 19. 16°.

Богословське Наукове Товариство у Львові в першому десятилітті свого існування (1923—1933). Ст. 92. 8°.

Печатається за дозволом гр. кат. Митрополічного Ординаріату у Львові. Редакцію веде архієп. Йосиф. Redactionis curam gerens aepus Josephus Slipyi.



Зміст (Index)

† Йосиф, архієп.—По дволітній перерві	† Josephus, Archiepp. — Post biennium interruptum	91—93
о. Володимир Кучаб- ський — Жертви	V. Kutschabśkyj — Occi- si a communistis	94—99
† Йосиф, архієп.—Об- рядова однообразність	† Josephus, Archiepp. — De unificatione liturgicae praxis apud Ucrainos	100—110
A. Landgraf — Notae circa argumenta de fine creatio- nis et perfectione Dei		111—117
о. Др. Володимир Фі- голь — „Учительне Єван- геліє” К. Т. Ставровецько- го (Докінчення)	Dr. Volodymyr Figol — De Cyrilli T. Stavroveckyj Evangeliaro (Finis)	118—159
Demetrius Mychajlyš čuk — De occasione et scopo Metrop. St. Javorśkyj operis „Petra Fidei” (Finis)		160—197
Др. Василь Лев — Мо- ва галицького духовенства від часу прилучення Га- личини до Австрії аж до 1848 р.	Dr. Basilius Lew — De lingua cleri ucrainici sub re- gimine austriaco usque ad 1848 a.	198—208

2. Вибрані питання (Analecta)

Вага християнського Сходу в патристиці (о. Др. Сте- пан Сампара). — Дещо про нові напрямки в су- часному проповідництві (о. Др. М. С.). — Значіння новочасних біологічних наук для релігії (о. Др. Л. Глинка)		209—213
---	--	---------

3. Огляди й оцінки (Conspectus et recensioni)

Dr. Michael Gomes de Castro O. F. M., Die Trini- tätslehre des hl. Gregor von Nyssa (о. Йосиф Сліпий). — Проф. Н. Бердяєв, Релігія, як орудіє господства и експлоатації (Теодор Сахман). — Gogol Niko- laus, Betrachtungen über die göttliche Liturgie († Йосиф)		214—223
--	--	---------

4. Всячина — хроніка (Varia — chronica)

Греко-кат. Богословська Академія. — Померли: Др. Альберт Ергард; Др. Франц Йосиф Дельгер; о. Ян Урбан; о. Альойзій Буковскі; о. Адам Герстман; Др. Й. П. Кірш. — Університет у новій Еспанії		224—225
---	--	---------

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

† Др. Ярослав Гординський-Антонович. — Рада Бого- словського Наукового Товариства. — Бібліотека Бого- словського Наукового Товариства		226—228
---	--	---------

6. Книжки й часописи (Libri et ephemerides)		229—238
---	--	---------



0.75к

ЛНБ им. С. Стефаника
ПРОВЕРЕНО-1987 г.

4088

1939-1942

~ 2-4

1942
47-22.684
17-20