



БОГОСЛОВІЯ BOHOSLOVIA

Р. 1966

ТОМ XXX VOLUM.

в и д а е

УКРАЇНСЬКЕ БОГОСЛОВСЬКЕ
НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО

РИМ 1966 ROMAE
diasporiana.org.ua

Т. XXX

1966

Кн. 1-4

**БОГОСЛОВІЯ
В О Н О С Л О В I A**

P. 1966

ТОМ XXX VOLUM.

в и д а с

**УКРАЇНСЬКЕ БОГОСЛОВСЬКЕ
НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО**

РИМ 1966 ROMAE

TIPOGRAFIA POLIGLOTTA VATICANA

Dr. JOSEF HAHN

DER SLUŽEBNIK ISIDORS ALS DENKMAL DER GEISTLICHEN DICHTUNG

In dieser wiederaufgenommenen Zeitschrift veröffentlichte O. Horbač¹ umfangreiche Textproben aus dem Služebnik Isidors (Služl) vom Ende des 14. Jahrhunderts. Wie zu erwarten, wird diesem Vorabdruck eine vollständige Textausgabe folgen. Das ist schon deshalb wichtig, weil außer dem etwas älteren Novgoroder Služebnik (SlužN) aus Pskover Besitz² und dem etwa gleichaltrigen Liturgikon des Patriarchen Jeftimij (SlužJ)³ keine weiteren Handschriften vergleichbaren Inhaltes vollständig publiziert vorliegen. Von den zahlreichen älteren Služebniki, einschließlich jenen des Antonij Rimljanin (SlužA) und des Varlaam Xutinskij (SlužX) aus dem 12. Jahrhundert,⁴ sind nur einzelne Gebete, bibliographische Angaben oder paläographische Tafeln bekannt.⁵ Nun kommt aber dieser kirchlichen Gebrauchsliteratur, abgesehen von ihrer Wichtigkeit für die Geschichte der Liturgie auf ostslavischem Boden, auch in der Slavistik ein fester Platz zu, da sie außerordentlich viel Material zum Studium der ältesten slawischen Poesie enthält. So sind z. B. die vom Priester am Altar gesprochenen und gesungenen Gebete weitgehend in Versen abgefaßt. Der erwähnte Mangel an möglichst vollständigem und verschiedenartigem Vergleichsmaterial macht es vorläufig unmöglich, eingehend zu untersuchen, welche Textpartien der Liturgie sowie der einzelnen Liturgien schlechthin poetische Struktur aufweisen. Mit einiger Sicherheit läßt sich das nur von der Proskomidie und dem eucharistischen Kanon feststellen.⁶ So bleibt die Durchsicht der ksl. Služebniki auf die vorhandenen Verse vorderhand die wichtigste Aufgabe.

¹ Bd. 25-28 (1964) S. 62-113.

² Herausgegeben von P. KOVALIV, *Molytovnyk-Služebnyk, pam'jatka XIV stolittja*. New York 1960.

³ Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375-1393). Nach den besten Handschriften herausgegeben von E. KAŁUŻNIACKI. Wien 1901, S. 357-402.

⁴ Siehe S. MURETOV Čtenija v (Moskovskom) OIDR 1897 II S. 1-43.

⁵ Die Übersichten bei R. NAHTIGAL, *Euchologium Sinaiticum* II. Ljubljana 1942, S. 377 f.; V. KIPARSKY, *Russische historische Grammatik* I. Heidelberg 1963, S. 30-70; M. SOLIVIJ, Božestvenna Liturhija. Rym 1964, S. 55 f.; HORBAČ S. 88 f., zeigen den ganzen desolaten Zustand auf dem Gebiet der liturgischen Quellenforschung.

⁶ Vgl. dazu die vom Vf. veröffentlichten Proben aus SlužN in Zapysky Ukraїnskoho Texnično-hospodarskoho Instytutu 7 (München 1965) S. 137-155.

Die Überlassung einer ausgezeichneten Photokopie der SlužI-Handschrift aus Privatbesitz⁷ samt der von Horbač veröffentlichten Chrysostomsliturgie ermöglichen es, in dieser Richtung weiterzuarbeiten. Die nötigsten Hinweise über Theorie und Technik der byzantinisch-slavischen Kirchendichtung findet man in dem zitierten Beitrag des Verfassers.^{7a} Sie brauchen also hier nicht wiederholt zu werden.

Was den poetischen Inhalt unseres Služebnik betrifft, sei hier vor allem auf eine generelle Besonderheit hingewiesen. Es kam dem Übersetzer⁸ als liturgischem Reformator weniger auf die künstlerische Beschaffenheit der Gebete als auf ihre textliche Übereinstimmung mit den byzantinischen Vorlagen an. So entstanden von zahlreichen Gebeten — entgegen der bisher geübten Praxis — ganz neue Übersetzungen, während er andere nach Bearbeitung übernahm. Die sprachliche Basis bildete natürlich das Ksl. des ausgehenden 14. Jahrhunderts. Als Endergebnis dieses ganzen modus procedendi ist eine deutliche poetische Verarmung unseres Denkmals zu verzeichnen. Der größte Teil seines Inhaltes besteht daher aus einem bunten Gemisch rhythmischer Prosa und verstümmelter Verse. Durch die Unkenntnis oder Unachtsamkeit der Abschreiber sind noch weitere formale Korruptele hinzugekommen. So gelingt es in den meisten Fällen erst nach gewagten Konjekturen, die vermutliche Urgestalt mancher Gebete herzustellen. Im Hinblick auf die mangelnden Vergleichstexte kommt ihnen bestenfalls hypothetische Bedeutung zu. Wir berücksichtigen im folgenden nur solche Beispiele, deren poetische Form noch deutlich zu erkennen oder aus irgendeinem Grund passabel erhalten ist. Neben der Scheu vor revolutionären Neuerungen seitens des Übersetzers (Gebete des eucharistischen Kanons) scheint für einzelne Texte auch ihre Übereinstimmung mit der griechischen Vorlage maßgeblich für ihre Erhaltung gewesen zu sein.

Was nun diese echten Verse betrifft, herrschen die rhythmischen mit B(innenschluß) und Kadenz bzw. Klausel vor, während die syllabischen weit in den Hintergrund gedrängt sind und akzentuierende lediglich im Kanon vereinzelt erscheinen. Insgesamt findet man etwa zwei Dutzend Gebete im ganzen Kodex. Etwa die Hälfte von ihnen bietet auch als Poesie Neues oder Beachtenswertes.

Die geringe Anzahl von Gebeten in Versform geht übrigens auch auf

⁷ Dem HHrn. Erzbischof Dr. Ivan Bučko sei an dieser Stelle herzlich für sein Entgegenkommen gedankt.

^{7a} Außer der dort angeführten Literatur siehe noch F. DÖLGER, *Die byzantinische Dichtung in der Reinsprache*. Berlin 1948, S. 29-37, samt den bibliographischen Angaben.

⁸ Siehe die literarhistorischen Einzelheiten bei Horbač S. 90 f.

die angestrebte Vereinheitlichung der drei Liturgien (Chrysostomos, Basilius, Präsanctifikaten) zurück. Daß sich mehrere Gebete gleich dreimal in derselben Fassung vorfinden, trifft in den älteren Služebniki nicht zu. Eine frappante Ähnlichkeit zeigt in dieser Richtung nur SlužJ mit unserem Denkmal. Sehr nachdrücklich muß ferner auf die geradezu wörtliche Übereinstimmung weitgehender Textpartien in beiden Liturgika hingewiesen werden, deren Abhängigkeit voneinander einer genaueren Klärung noch bedarf.

So bleibt festzustellen, daß die Služebniki I/J mit der aksl. Tradition der Übersetzungspoesie bewußt oder unbewußt brechen. Wo liturgische Gebete in dichterischer Form noch vorhanden sind, verdanken sie das den zwei erwähnten Umständen. Das erhellt ganz besonders deutlich aus dem Vergleich mit SlužN, der — Bewahrer aksl. Tradition in ksl. Gewand — in formaler Hinsicht unvergleichlich reicher ist.

Die nachstehenden Proben sollen unser Urteil über den SlužI als Denkmal der Kirchendichtung praktisch erläutern.

1. Molitva predloženija

Dieses Gebet kann in der slavischen Chrysostomsliturgie seit dem 12. Jahrhundert verfolgt werden.⁹ Es liegt in drei Übersetzungen vor. Die aksl. spiegelt sich deutlich in den SlužAVN wider, bei Isidor taucht eine rein ksl. auf, seit etwa 1900 ist eine nksl. in Gebrauch. Alle diese Versionen gehen auf den gleichen griechischen Text¹⁰ zurück.

‘Ο θεός ὁ θεός ἡμών ὁ τὸν οὐράνιον ἄρτον
την τροφήν τον παντός κόσμου τον κύριον ἡμών
και θεόν Ἰησούν Χριστόν ἔξαποστείλας σωτήρα
και λυτρωτήν και εὐεργέτην εὐλογούντα
και ἀγιάζοντα ἡμάς αὐτός εὐλόγησον
την πρόθεσιν ταύτην και πρόσδεξαι αὐτήν
εἰς το ὑπερουράνιον σου θυσιαστήριον.’

μνημόνευσον ὡς ἀγαθός· και φιλάνθρωπος
των προσενεγκάντων και δι’ οὓς προσῆγαγον
και ἡμάς ἀκατακρίτους διαφύλαξον
ἐν τῇ ἱερουργίᾳ των θείων σου μυστηρίων.

⁹ Siehe die Zusammenstellung von P. KOVALIV, *Vira i Znannja* 1 (New York 1954) S. 43 Anm. 25.

¹⁰ Bei F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western* I. Oxford 1896, S. 309.

δτι ἡγίασται και δεδόξασται
το πάντιμον και μεγαλοπρεπές ὄνομα σου
Πατρός και του Γενού και του ἀγίου Πνεύματος
νῦν και ἀεί και εἰς τους αἰώνας των αἰώνων.

Die Vorlage besteht poetisch aus drei Teilen. Der erste ist trotz der Gruppierung 16 (8 + 8) + 14 (8 + 6) + 16 (8 + 8) + 13 st. 12 (4 + 9) + 14 (8 + 6) + 12 (6 + 6) + 15 (9 + 6) st. 14 im Silbenschema, das man als äußere Responsion bezeichnen könnte, eine rhythmische Dichtung (αὐτήν... θυσιαστήριδν) mit vollständigem Strophemschluß. Der zweite Teil entspricht im Prinzip proparoxytonischen Dreizehnsilbern (x X x x X x x ll x x X x x) mit einigen Unregelmäßigkeiten. Die Doxologie als dritter Teil (11 + 14 + 14 + 14 Silben) ist wohl syllabisch. Die Heterogenese des Textes könnte nicht besser dokumentiert werden als durch diese poetische Verschiedenheit. Wie sorgfältig man jedoch bei der Komposition der drei Teile vorging, läßt sich der reimartigen Struktur ihrer jeweils letzten Wörter (θυσιαστήριον, μυστηρίων, αἰώνων) entnehmen, durch die alle drei Versarten stilistisch miteinander verbunden werden. In unserem Služebnik (1a5 - 2a3, 40a4 - 41a4)¹¹ lautet das Gebet:

Боже боже нашъ. иже небесныи хлѣбъ
пищю всемоу миrou. господа нашего
и бога искуса христа, ниспославъ спаса
и избавителя и благодателя.
благословяюща и освящающа насть,
самъ благослови пре[д]ложеніе се.
и приими с
въ пренебесныи свои жертьвникъ.

помяни яко благъ и чловѣколюбецъ,
принес[ъ]шихъ. и их[ъ]же ради принесоша.
и насть неосужены съхрани
въ священнодѣйстви
божественыхъ ти таинства.

Яко благослови ся и прослави ся

¹¹ Hier und im folgenden weichen die Textparallelen zwischen Chrysostomos-, Basilios- und Praesanktifikatenliturgie gelegentlich in Kleinigkeiten voneinander ab. Wir gehen nur dann auf sie ein, wenn sie formal relevant sind. Zur Vereinfachung des Satzes werden außerdem alle prosodischen und musikalischen Zeichen der Handschrift weggelassen.

пречистное и великолѣпое имя твоє
отца и сына и святаго доуха.
нынѣ и присно и въ вѣкы вѣкомъ.

Der erste Teil mit dem kunstvoll alternierenden Silbenschema 14(6+8 bzw. 8+6) + 12(6+6) in ksl. Phonetik ist eine geradezu ideale Nachdichtung des Originals. Der letzte Vers (5+13) enthält den vollständigen Strophemschluß (sé... jé... žertvenik) der Vorlage. Die ältere Übersetzung des Gebetes¹² ist zwar poetisch schlichter, aber sprachlich etwas freier und daher sinnfälliger.

Боже боже нашъ.
иже небесныи хлѣбъ.
пищу всемоу миру.
господа нашего бога икоуса христа.
посла спаса избавителя благодателя.
благословяща.
и святыща нась.
ты благослови предъложениє се.
и приими е
въ пренебсныи твои жертвеникъ.

Den doppelten Binnenschlus (vgl. dazu den griechischen Text des folgenden Beispieles) zeigen übrigens auch alle modernen Übersetzungen des Gebetes. Das entspricht der Tradition eines guten Jahrtausends. Die Kadenz žertvenik hat — in ksl. Aussprache — eine unbetonte Silbe. Im Aksl. jedoch muß hier wegen žrѣtvnikъ ein anderes Wort (vermutlich olѣtařъ) gestanden haben, wie es der ähnliche Text in SlužN zeigt.¹³ Der zweite Teil des Gebetes besteht ebenfalls aus rhythmischen Versen. Er hat als B sъxraní, doch die Kadenz entspricht nicht der Regel: statt tainьstvъ soll es offenbar tainъ heißen. So lautet auch der Text in SlužAVNJ. Der letzte Teil weist die Gliederung 12(7+5) + 15(4+7+4) + 12(6+6) + 12(5+7) auf. Es scheint sich eher um syllabische als akzentuierende Verse zu handeln. Für erstere spricht der griechische Text und die Scheu der slavischen Übersetzer vor letzteren. In der älteren Version

Яко освяти ся и прослави ся
пречестно и великолѣпно имя твоє
отца и сына...

¹² Siehe MURETOV S. 6, SlužN 7b15 ff.

¹³ Vgl. die Parallele ZapUTHI Nr. 2 und KOVALIV 7b1.

handelt es sich mit 11 + 12 + 12 + 12 eindeutig um isosyllabische Verse.

Die formal unterschiedliche Übersetzung eines Textes ist durchaus keine Seltenheit. Im Gegensatz zur Vorlage ist die Nachdichtung sogar bescheiden. Von den rhythmischen Teilen I und II weicht nur die Doxologie ab. Sie lag fertig vor und wurde übernommen.

2. Molitva sъglasija pervago

Das Gebet (4a1 - 12, 43a1 - 12) ist poetisch nicht mehr ganz einwandfrei.

Господи боже нашъ.
 егоже держава бесприкладна
 и слава непостижима.
 егоже милость безмърна,
 и чловѣколюбїе неизреченьно,
 самъ владыко по благоустробию твоемоу.
 призри на ны,
 и на святыи храмъ съ.

 и сътвори с[ъ] нами
 и съ молящими ся [съ] нами,
 богаты милости твоя
 и щедроти твоя.

Es besteht wie seine griechische Vorlage¹⁴ und die ältere Übersetzung¹⁵ aus rhythmischen Versen von zwei Strophemen. Das erste (нý... хрáмъ съ) entspricht der Norm; im zweiten, griechisch

καὶ ποίησον μεθ' ἡμῶν
 καὶ των συνευχομένων ἡμίν
 πλούσια τα ἐλέη σου
 καὶ τονς οἰκτιρμούς σου

mit doppeltem Schluß, scheiterten die B — ἡμῶν, ἡμίν: nami — an der Betonung, während von Kadenz + Klausel nur die zwei Klauseln tvója übrigbleiben. So scheinen sie jedenfalls ursprünglich in südslavischer Betonung gelautet zu haben; tvójá (ostsl. APIF) ist eine sekundäre Erscheinung.

¹⁴ BRIGHTMAN S. 310.

¹⁵ SlužN 10a 3-12.

nung und hat, weil schon zur Entstehungszeit des Denkmals so gelesen, den Schlußakzent zu milosti, ščedrosti tvojá verschoben. Es ist sehr fraglich, ob er damit (drei unbetonte Zwischensilben in der Kadenz und Hauptton in der Rolle des Nebenton) noch der Regel entspricht. Ähnliche Beispiele sind überaus häufig.

3. Molitva sъglasija vtorago

Im folgenden Gebet (5a1 - 9, 44a1 - 8) treten ähnliche Unregelmäßigkeiten auf.

Господи боже нашъ.
спаси люди своя
и благослови достоаніє твоіс.
исполненіє церкъве твоя съхрани.
освяти любящая
благолѣпотоу домъ твоего.
ты я въспрослави
божественою ти силою.
и не остави насть
оуповающихъ на тя.

Der griechische Text¹⁶ besteht aus rhythmischen Versen mit dem Schluß

καὶ μή ἐγκαταλίπης ἡμάς ο Θεός
τους ἐλπίζοντας ἐπὶ σοι.

Auffallend ist die Schlußformel des slavischen Textes. Sie erscheint als Umkehrung der üblichen Reihenfolge von B + Klausel (násъ ... na tjá). Eine recht seltene und seltsame Erscheinung! Die Erklärung liegt in der Lesart der griechischen Klausel, die poetisch-formal ἐπὶ σοι lautet, entgegen der natürlichen Betonung ἐπι σοι. Der Übersetzer ahmte vermutlich letztere nach. Außerdem fehlt der Version der Binnenschluß. Wenn man das fehlende Wort Bože — in beiden Liturgien! — nicht als Zufall betrachtet (SlužN 10b12 steht es in dem ansonsten mit unserem fast wortgetreu übereinstimmenden Text) und ný statt násъ einsetzt, erhält man B zurück; dann müßte allerdings auch ná tja gelesen werden. Eine Be-

¹⁶ BRIGHTMAN S. 311.

stätigung oder Widerlegung dieser Arbeitshypothese können freilich nur weitere Paralleltexte erbringen. In der vorliegenden Gestalt ist das Gebet eine reichlich unklare Nachdichtung. Sie müßte bei Anlegung strenger Maßstäbe schon als Prosa betrachtet werden.

4. Molitva sъгласija tretjago

Der Text (5b5 - 6a5, 44b10 - 45a8) ist poetisch ebenso schwer zu bestimmten wie das griechische Original¹⁷ mit seinem unregelmäßigen Silbenschema.

‘Ο τας κοινάς ταύτας και συμφώνους
ἡμίν χαρισάμενος προσευχάς,
δ και δύο και τρισί συμφωνούσιν
ἐπί τῷ δύναματι σου
τας αἰτήσεις παρέχειν ἐπαγγειλάμενος·
αὐτός και νύν των δούλων σου τα αἴματα
προς το συμφέρον πλήρωσον
χορηγών ἡμίν ἐν τῷ παρόντι αἰώνι
την ἐπίγνωσιν της σῆς ἀληθείας
και ἐν τῷ μέλλοντι
ζωὴν αἰώνιον χαριζόμενος.

Иже общая сюа и съгласныя
намъ даровавы молитвы.
иже двѣма или триемъ
съвѣщающимъ о имени твоемъ
прощенїя дати обѣщавъ,
самъ и нынѣ рабъ своихъ прощенїя,
къ полезномоу исполнїи.
подавая намъ въ настоящемъ жити[и]
познаніе твоєя истины.
и въ боудоушомъ
жизнь вѣчною дароуя.

Wie man die gleiche Vorlage mit poetischer Intention früher übersetzte, zeigt SlužN 11a2 - 14.

¹⁷ Ebenda S. 311 f.

Господи боже нашъ иже общая сия (.)
 и съгласныя намъ даровавъ молитвы.
 иже іеси двѣма или трѣмъ
 с[ъ]вѣщающими ω имени твоіемъ.
 даяти прошения обѣщасть.
 ты и нынѣ владыко рабъ своихъ
 прошения къ полезному исполнї.
 дая намъ в[ъ] настояще мѣсто вѣцѣ.
 разумъ твоія истини.
 и въ ходящимъ животъ вѣчныи даруї.

Dem Wortschatz der Übersetzung nach ist auf aksl. Entstehungszeit zu schließen. Vor allem zeigt sie aber ein deutlich syllabisches Gerüst mit $14(7+7) + 14(7+7) + 10$, $14(7+7) + 11$ st. 10, $12 + 12 + 12 + 9$ st. 10, $15(6+9)$ st. 14 Silben. Die kleinen Unregelmäßigkeiten fallen bei der Länge des Textes wie der Tradition kaum ins Gewicht. Was an dieser Übersetzung besonders auffällt, ist erstens die Tatsache, daß der Übersetzer die griechische Vorlage offenbar als Dichtung betrachtete. Die methodologische Schlußfolgerung daraus wäre, daß man den Begriff der poetischen Syllabität ziemlich weit fassen müßte. Das Original weist $10 + 10 + 11 + 7$, $13 + 13 + 8$, $13 + 11 + 6$, 11 Silben auf. Zweitens war der Übersetzer sichtlich bestrebt, die formale Kunst seiner Vorlage zu übertreffen. Auf den Text unseres Služebnik ($12 + 9 + 9 + 13 + 10 + 14 + 8 + 15 + 10 + 6 + 8$ Silben) trifft das allerdings nicht zu.

5. Molitva vъходу

Das Gebet (6a7 - b7, 45a10 - b5) besteht wie der griechische Text¹⁸ aus rhythmischen Versen. Es fehlt ihm jedoch B wegen ήμῶν: námъ, während die Klausel (blágostъ) vorhanden ist. Also zu beurteilen wie Beispiel 3.

Владыко господи боже нашъ.
 оуставївши на небесехъ
 чины и воинства аггель и архаггель.
 въ слоуженіе славы твоєя,
 сътвори съ въходомъ нашимъ,
 въходоу святыхъ аггель быти.
 съслоужащихъ намъ
 и съславящихъ[ъ] твою благость.

¹⁸ Ebenda S. 312.

6. Molitva trisvjatyja pesni

Das Gebet (7a1 - 8a11, 45b7 - 46b13) weist im Original¹⁹ ohne Zweifel poetische Struktur auf. Es liegen syllabische Verse mit häufig wechselnden Modellen vor. Man könnte die einzelnen Textpartien nach diesem Gesichtspunkt als eine Art Strophen bezeichnen.

‘Ο Θεός ὁ ἄγιος
 δὲν ἀγίοις ἀναπαυόμενος
 δὲ τρισαγίᾳ φωνῇ
 ὑπὸ τῶν σεραφίμ ἀνυμνούμενος
 καὶ ὑπὸ τῶν χερουβίμ δοξολογούμενος
 καὶ ὑπὸ πάσης
 ἐπουρανίου δυνάμεως
 προσκυνούμενος,
 δὲ ἐκ του μή δητος εἰς το εἶναι
 παραγαγών τα σύμπαντα,
 δὲ κτίσας τον ἄνθρωπον
 κατ’ εἰκόνα σήν καὶ διμοίωσιν
 καὶ παντί σου χαρίσματι κατακοσμήσας
 καὶ διδούς αἰτούντι σοφίαν καὶ σύνεσιν
 καὶ μή παρορών ἀμαρτάνοντα
 ἀλλα θέμενος
 ἐπί σωτηρίᾳ μετάνοιαν,
 δὲ καταξιώσας ἡμάς τους ταπεινούς
 καὶ ἀναξίους δούλους σου
 καὶ ἐν τη ὥρᾳ ταύτῃ στήναι κατενώπιον
 της δόξης του ἀγίου σου θυσιαστηρίου
 καὶ την ὁφειλομένην σοι προσκύνησιν
 καὶ δοξολογίαν προσάγειν.
 αὐτός δέσποτα (πρόσδεξαι)
 καὶ ἐκ στόματος ἡμών των ἀμαρτωλών
 τον τρισάγιον ὅμνον
 καὶ ἐπίσκεψαι ἡμάς
 ἐν τη χρηστότητι σου,
 συγχώρησον ἡμίν πάν πλημμέλημα
 ἐκούσιον τε καὶ ἀκούσιον,
 ἀγίασον ἡμών τας ψυχάς καὶ τα σώματα

¹⁹ Ebenda S. 313 f.

καὶ δός ἡμίν ἐν δσιότητι λατρεύειν σοι
 πάσας τας ἡμέρας της ζωής ἡμών,
 πρεσβείαις της ἀγίας Θεοτόκου
 καὶ πάντων των ἀγίων
 των ἀπ' αἰώνος σοι εὐαρστησάντων
 δτι ἄγιος εἴ̄ ὁ Θεός ἡμών
 καὶ ἐν ἀγίοις ἐπαναπτανει
 καὶ σοὶ την δόξαν ἀναπέμπομεν...

Diese 39 Verszeilen lassen sich nach folgenden Silbengruppierungen zusammenfassen:

7 + 11 + 7 + 11 + 13	(Z. 1-5)
5 + 9 + 5	(Z. 6-8)
10 + 8 + 7 + 10	(Z. 9-12)
13 + 13	(Z. 13-14)
10 + 5 + 10	(Z. 15-17)
12 + 8 + 14(7+7) + 14(7+7) + 12 + 9 st. 8 + 8 + 12	(Z. 18-25)
7 + 7 + 7	(Z. 26-28)
11 + 10	(Z. 29-30)
14(8+6) + 14(10+4)	(Z. 31-32)
11 + 11 + 7	(Z. 33-35)
12(5+7) + 11 + 10 + 10	(Z. 36-39)

Dabei bleibt zu beachten, daß sich der Wechsel in der Syllabität nicht zwangsläufig in Übereinstimmung mit dem Sinn und der Syntax des Textes vollzieht, was geradezu die Regel ist. Häufig gehen formale und inhaltliche Gliederung noch weiter auseinander. Im einzelnen weisen diese Gruppierungen (aus 5 bis 14 Silben je Zeile bestehend) eine gewisse äußere Responsion auf. So wirkt Z. 6 - 8 als Umkehrung von Z. 15 - 17. Besonders deutlich ist diese Technik in Z. 18 - 25 wahrzunehmen. Außerdem sei hier noch auf mehrere Formen von Gruppierungen hingewiesen. Neben verschiedenen Reihen (Z. 1 - 5, 26 - 28, 29 - 30... 36 - 39) fallen besonders die Rahmenmodelle (Z. 6 - 8, 9 - 12, 15 - 17, 18 - 25) auf. Dies alles sind recht häufige Erscheinungen in der byzantinischen Kirchendichtung.

Was nun die Übersetzung dieses Gebetes betrifft, besteht diese aus ganz ähnlichen syllabischen Gruppen.

Боже святыи.
 иже въ святыхъ почиваяи.
 иже трисвятымъ гласомъ

от серафімъ въспѣваіемыи.
 и от хероувимъ славословимыи.
 и от всякоя
 небесныя силы
 покланяіемыи.
 иже от небытіа,
 въ еже быти приведъ всячськая.
 создавши чловѣка
 по образу своему и подобію.
 и всяческими дарми оукрасивъ.
 и дая просящему премоудрость и разоумъ.
 и не презирая съгрѣшающа.
 но поставивъ на спасеніе, покааніе.²⁰
 сподобивши нась смѣренныхъ
 и недостойнныхъ рабъ твоихъ,
 и въ час сии стати предъ славою
 святаго твоего жертьвника.
 и должноє тебѣ покланяние
 и славословіе приносити,
 самъ владыко, приими и от оусть
 нась грѣшныхъ], трисвятою пѣснь.
 и постыти нась въ благости своєи.
 прости намъ всяко прегрѣшеніе,
 полноє же и неволное.
 освяти наша доуша и телеса.
 и дажь въ преподобіи слоужити ти
 во вся дни живота нашего.
 молитвами святыхъ богородица.
 и всѣхъ святыхъ
 иже от вѣка тебѣ благоугодившихъ.
 Яко святъ еси боже нашъ
 и тебѣ славоу възылаемъ...

Der Text unterscheidet sich seiner gesamten Struktur nach nur wenig von dem griechischen. Vielleicht ist er gerade deshalb ein ausgezeichnetes Beispiel zum Studium der slavischen Übersetzungstechnik. Dabei wären auch seine beiden Fassungen in unserem Denkmal zu berücksichtigen. Wir gehen aber hier nur auf die Silbengruppierungen ein. Es zeigt sich folgendes Bild:

²⁰ So 46a7 - 8.

5 + 11 + 9 + 11 + 13(6+7)	(Z. 1-5)
6 + 6 + 6	(Z. 6-8)
7 + 12(5+7) + 7 + 12(7+5) + 12(5+7)	(Z. 9-13)
15(7+8) + 11(6+5) + 15(10+5)	(Z. 14-16)
12(5+7 + 12(7+5) + 12(5+7)	(Z. 17-19)
11(6+5) + 11(6+5) + 10 st. 11(6+4)	(Z. 20-22)
12(5+7) + 11(5+6) + 12(5+7) + 11(4+7) + 9	(Z. 23-27)
11(5+6) + 12(8+4) + 9	(Z. 28-30)
12(7+5?) + 6	(Z. 31-32)
14(7+7) + 10 + 10	(Z. 33-35)

Man sieht, daß im Vergleich zur Vorlage die Silbengruppen etwas größer sind, dafür aber regelmäßiger. Ganz besonders fallen jedoch die Einheiten 11(5+6 oder 6+5) und 12(5+7 oder 7+5) auf. Ihr äußerer Bau entspricht ganz jenem der byzantinischen Elf- und Zwölfssilber. Ein akzentuierendes Schema ist jedoch (abgesehen vielleicht von Z. 12, 15, 19) nicht festzustellen. Was die Modelle betrifft, wirkt die Übersetzung einfacher. Zur Übereinstimmung zwischen Inhalt und Form s. oben.

Dennoch fragt man sich, ob es sich bei dem Gebet tatsächlich um syllabische Poesie handelt. Der Mangel an Untersuchungen ähnlicher Texte macht es schwer, eine konkrete Antwort zu geben. Ein berechtigter Zweifel ist nicht von der Hand zu weisen. Im übrigen eignet dem Text SlužN 11b15ff. eine ganz ähnliche Form.

7. Molitva priležnago molenija

Der Text dieser sehr alten Ektenie (9a10 - b4, 47b9 - 48a3, 95a6 - 13) entspricht dem aus SlužN veröffentlichten,²¹ geht jedoch auf eine andere Übersetzung zurück. An seinem Charakter als rhythmische Dichtung hat sich jedoch nichts geändert, auch der Strophenschluß (tebé... milostъ) ist der gleiche, die Endbetonungen in mehreren Zeilen stellen eine sekundäre Entwicklung dar.

Господи боже нашъ.
приложною сию мольбоу,
приими от своихъ рабъ.
и помилоуи насъ]
по множеству милости твося.

²¹ Siehe ZapUTHI Nr. 11.

и щедроты твоя
ниспосли на ны.
и на вся люди твоя.
чающая же от тебе
богатоую милость.

8. Svjaščennikъ preklonja sja molitsja

Dieses Gebet der Chrysostomsliturgie²² lässt sich in slavischer Übersetzung seit dem 10. Jahrhundert nachweisen. Die älteste Fassung ist schon im Euchologium Sinaiticum IIIa1 - 7 enthalten.²³

Paky prinosimъ тебѣ.
slovesънојо сижо.
i beskvr(ъ)пънојо služъбо.
i molim(ъ) ti se.
i molibby děemъ.
I p(ro)simъ.
i тебѣ se molimъ.
posъli duxъ tvoi svѣty na ny.
(i) na prѣdълеžѣт旣 dary sijе.

Im SlužN 24b3 - 9 lautet der Text:

IЕщє приносимъти
словесною сию бескрѣвною службу.
и молим[ъ] тя и мили ся дѣемъ.
и просимъ.
низъпосли духъ твои свѧтыи на ны.
и на предълежаща дары сия.

In unserem Denkmal (23b13 - 24a6) heißt es:

IЕщє приносим[ъ]ти
словесною сю и безкровною жертвоу.
и молимъ и просимъ.

²² Griechischer Text bei BRIGHTMAN S. 386.

²³ NAHTIGAL S. 343. Typographische Gründe ließen es angebracht erscheinen, den Text in Lateinschrift wiederzugeben.

и мили ся дѣмъ.
посли доухъ твои святыи на нась
и на предълежаща дары сїа.

Alle drei Fassungen — drei verschiedene Übersetzungen — sind in rhythmischen Versen (ný... dary: sija) abgefaßt. Der Versuch R. Jakobsons,²⁴ sie im Euchologium als syllabisches Gedicht wiederzugeben, ist m.E. verfehlt. Die Gliederung des Textes in drei Strophen von je 24 (13 + 11 oder 15 + 91), 24(13 + 11), 24(12 + 12) wirkt gewaltsam und läßt die syntaktischen Gegebenheiten außer Acht. Das Original — von Jakobson nicht herangezogen — gibt über die poetische Beschaffenheit des Textes klare Auskunft. Ebenso anfechtbar erscheint uns sein Hinweis auf die literarischen Qualitäten der Übersetzung. Es ist, wie den Vergleichstexten zu entnehmen, die umständlichste und schwerfälligste von allen. Ganz besonders erstaunt, daß sich der Nachdichter mit den drei griechischen Verben παραχαλούμεν σε και δεόμεθα και ἰχτεύομεν keinen Rat wußte. Der Pleonasmus (molimъ und prosimъ)²⁵ entspricht somit keineswegs den Erfordernissen der Syllabilität, sondern der Ungeschicklichkeit des Übersetzers. Er dürfte wohl kaum Konstantin-Kyrill geheißen haben.

Ein poetisch interessantes Moment ist der Schlußakzent in den drei Texten. Das Original hat δῶρα ταῦτα. Im Aksl. könnte er eine Klausel (sije) gewesen sein. Die beiden russisch-ksl. weisen jedoch durch die Akzentwerschiebung eine Kadenz (dáry sijà) mit zwei unbetonten Silben auf. Diese sekundäre Neuerung ist eine der häufigsten Erscheinungen in der Entwicklungsgeschichte der rhythmischen Dichtung auf slavischem Boden. Sie muß noch genauer untersucht werden. Die bereits vorliegenden Beispiele legen den Schluß nahe, daß ihr gesetzmäßiger Charakter eignet. Schließlich sei noch bemerkt, daß im Text unseres Služebnik der Binnen-schluß fehlt. Es müßte statt nassъ wieder ny heißen. Vgl. auch Beispiel 2, 3.

9. Pominanija

Die Gebete in der Diptycha der Toten und Lebenden sind griechisch²⁶ mit wenigen Ausnahmen in syllabischen oder rhythmischen Versen abgefaßt. Die slavischen Texte (25b4 - 28b7, 67b3 - 74a5) zeigen dagegen nur ausnahmsweise poetische Form.²⁷ Die meisten entsprechen dem folgenden Beispiel:

²⁴ Zbornik radova Vizantološkog instituta 8/I (Beograd 1963) S. 156.

²⁵ Auf ihn weist schon J. FRČEK, Patrologia orientalis 25 (1939) III S. 606 hin.

²⁶ Siehe BRIGHTMAN S. 331-337.

²⁷ Vgl. ZapUTHI Nr. 17.

Μνήσθητι Κύριε των τα δώρα ταύτα
προσκομισάντων και ὑπερ ὅν και δι' ὅν
και ἐφ' οὓς αὐτά προσεκόμισαν

Diese syllabischen Verse (12 + 12 + 10) aus der Basiliosliturgie²⁸ lauten (68a9 - 13):

Помяни господи яже дары сїя принесшихъ.
и ω ихже, и ради кыихъ.
и имиже ты я принесоша.

Der Text ist nicht nur falsch übersetzt,²⁹ sondern kann auch nicht mehr als Poesie bezeichnet werden. Der Übersetzer des SlužN (67a13 - 16) dagegen setzt sich über die Vorlage zugunsten syllabischer Verse (11+6 + 12) souverän hinweg:

Помяни господи приносящая
тебѣ дары сия.
за няже и ихже ради принесоша.

10. Възглаšenije

Das Schlußgebet der Fürbitten für die Lebenden (28b7 - 29a1, 74a6 - 12) hat übereinstimmend mit dem griechischen Text³⁰ folgenden Wortlaut:

и дајдъ намъ єдинъми оусты
и єдинъмъ сердцемъ славити
и въспѣвати пречестное
и великолѣпое имя твоє.

Die häufig wiederkehrende Kadenz zeigt an, daß rhythmische Verse vorliegenden. Der Binnenschluß dagegen (ἀνυψεῖν: въспевати) fehlt.

11. Svjaščennikъ molitsja

Das Gebet der Brotelevation (33a5 - b3, 78b7 - 79a5, 107a1 - 11) lautet in den griechischen Vorlagen³¹ nicht einheitlich. Am nächsten kommt den slavischen Übersetzungen Goars Text.

²⁸ BRIGHTMAN S. 332.

²⁹ Siehe den richtigen Wortlaut SlužJ = KAŁUŻNIACKI S. 383.

³⁰ Brightman S. 337.

³¹ BRIGHTMAN S. 341; GOAR, Euchologion S. 65, 148, 167 f.

Πρόσχες Κύριε Ἰησού Χριστέ ὁ Θεός ἡμών,
 ἐξ ἀγίου κατοικητηρίου σου,
 και ἀπὸ θρόνου δόξης τῆς βασιλείας σου,
 και ἐλθέ εἰς το ἀγιάσαι ἡμάς,
 ὁ ἄνω τῷ πατρὶ συγκαθήμενος,
 και ὥδε ἡμίν ἀσφάτως συνών,
 και καταξίωσον τῇ κραταιᾳ σου
 χειρὶ μεταδούναι ἡμίν
 του ἀχράντου σώματός σου,
 και του τιμίου αἵματος,
 και δι' ἡμών
 παντὶ τῷ λαῷ [σου].

Als poetischer Text ist das Gebet ein instruktives Beispiel für den Variantenreichtum der rhythmischen Kirchendichtung. Wie ersichtlich, besteht er aus vier Strophemen von ungewöhnlicher Beschaffenheit, da nur B + Kadenz bzw. Klausel (oder beides) vorhanden ist. Es handelt sich also um Strophemschlüsse ohne den üblichen Vortext. Die einzige Unregelmäßigkeit bietet Strophem IV mit αἵματος ohne σου. Wie reagieren nun die slavischen Übersetzer auf eine solche Vorlage?

Въными господи ісусе христе боже нашъ,
 от святаго жилища твоіего.
 и от престола славы цесарствїа твоего.

и прииди въ еже освятити нась.
 иже горѣ отци съсѣдя.
 и зде намъ невидимо съпребывая.

и сподоби державною ти рукою.
 подати намъ пречистое тѣло твое.
 и честною (ти) кровь.

и нами всѣмъ людемъ [твоимъ].

Man sieht auf den ersten Blick, daß die Übersetzung (mit beträchtlichen Varianten in den drei Fassungen) nach formalen Gesichtspunkten dem Original nicht gleicht. Außerdem weisen phonetische (въпъми, отъси),

čestънију) und lexikalische Einzelheiten (cesarъstvia) auf eine viel ältere Sprachschicht hin, als man für das Ende des 14. Jahrhunderts erwartet, so daß möglicherweise eine Bearbeitung des Textes vorliegt. Auch die Betonungsverhältnisse sind deshalb nicht eindeutig. Dies alles erschwert seine Beurteilung als Poesie außerordentlich. Nicht einmal der Paralleltext SlužN (30a5 - 16, 74a13 - b8, 82b15 - 83a10) hilft weiter, da er ähnliche Merkmale zeigt.

Вон[ъ]ми господи іcусе христе боже нашъ
от святаго жилища твоєго.
и от престола славы царьства твоєго
приди освятить настъ.³²
иже горѣ съ отцемъ сѣдяи.
и сде с[ъ] нами невидимъ съи.
и сподоби ны
державною си рукою.
подати намъ.
пречистоє твоє тѣло.
и честину твою кровь.
и намъ и всѣмъ людемъ твоимъ.

Solange keine älteren Vergleichstexte zugänglich sind, läßt sich ihre Tradition nicht eindeutig feststellen. Nichtsdestoweniger halten wir an der Meinung fest, daß in den beiden Übersetzungen eine poetische Struktur enthalten ist.

Man könnte aus dem Služebnik Isidors noch eine ganze Reihe ähnlicher Beispiele anführen. Sie erbringen aber nicht mehr, als einleitend gesagt wurde.

³² Priidi osvjati настъ (74b 1).

О. ПЕТРО КАЧУР

ПОГАНСЬКИЙ ПОЕТ І ХРИСТОС
Загадка IV еклоги Вергілія

(PETRO KAČUR, *Un poeta pagano e Cristo: l'enigma della IV ecloga di Virgilio*)

Chi è il misterioso bambino della IV ecloga di Virgilio? Nessuno, secondo K. Büchner, l'autore d'una erudita monografia sul Virgilio. Il bambino Virgiliano — dice il filologo tedesco — è umano senza essere un uomo, è divino senza essere un dio; egli, quindi, non può esser altro che simbolo di un'epoca nuova che nasce. Büchner rimette in onore e difende l'interpretazione simbolica non perché la trovi ovvia, ma perché non vede un'altra via d'uscita. Infatti, l'interpretazione cristianizzante, cara a S. Agostino per cui Virgilio era un profeta di Cristo, dev'essere abbandonata; essa è troppo bella per essere vera. Neppure, almeno finora, fu provata qualsiasi dipendenza di Virgilio dai libri sacri dei giudei o dalle loro credenze. Ma, d'altra parte, l'interpretazione strettamente storica altresì non è del tutto soddisfacente. Se il misterioso pargoletto è semplicemente un figlio del console Pollione o anche un figlio della famiglia imperiale, l'enigma del poema rimane. Ci vuole allora una risposta alla domanda che cos'è e da dove viene l'aureola celeste intorno al bambino umano.

In cerca d'una ragionevole comprensione dell'incantevole testo di Virgilio, non bisogna ricorrere prematuramente a un simbolismo fabbricato apposta ma estraneo al poema stesso. Il bambino non è un simbolo, ma una creatura umana in carne ed ossa. Della sua nascita il poeta si rallegra con Pollione perché costui evidentemente è il padre del bambino. Il poema, quindi, è un panegirico. L'articolo insiste appunto sul carattere panegiristico del poema adducendo altri esempi letterari dove immancabilmente troviamo un personaggio con il nimbo. Il personaggio viene dalla sua epoca ma il nimbo è un riflesso delle idee e delle aspirazioni del panegirista. Scrivendo alla soglia del Nuovo Testamento, Virgilio non predisse la venuta d'un salvatore universale e neppure ebbe una speranza messianica; nondimeno fu proprio lui a dare l'espressione all'angoscia e l'anelito di questa speranza, superando ben lunghi le mire della riforma religiosa.

d'Ottaviano. Virgilio, poeta d'un cupo ma profondo sentimento religioso, fu

« ... come quei che va di notte,
che porta il lume retro, a sè non giova,
ma dopo sè fa le persone dotte ».

Così scrisse Dante. E Dante che ha scelto Virgilio per la sua guida, può a sua volta guidarci a Virgilio.

Сент-Бева ніхто ніколи не запідозрював у схильності до містичизму, а все ж не хто інший, як він, Сент-Бев, славнозвісний французький літературний критик, написав, що прихід Христа не має нічого дивного для того, хто читав Вергілія.¹

Величною IV еклогою Вергілія, найбільш загадковим твором староримської літератури, здавна цікавилися всі: класичні філологи, дослідники римської літератури й історії, історики релігії, біблієзнавці. Про цей твір уже написано все можливе, проте й досі ніхто не знає певної відповіді, що, власне, є в ньому. IV еклога належить до тих творів, що їх можна вияснювати без кінця, але вияснити до кінця не можна.

Єдина безсумнівна відомість про IV еклогу Вергілія - це її дата. Поема присвячена консулові Полліонові. Свій твір, отже, Вергілій написав за консульяту Гая Асінія Полліона, себто року сорокового до Христа. В той час римський поет знав чи прочував, що « низка щастливих віків на землі починається знову », бо народилось божественне дитя!

Пригадаймо Вергілієві рядки. « Музи сицилійські! Заспіваймо поважнішої пісні. Не всім подобаються кущики та приземний тамариск. Проте коли вже співати про ліс, то хай буде той ліс консула гідний ». Так ззвучить у буквальному прозовому перекладі початок поеми, який, мабуть, не робить враження на читача ні трафаретним зверненням до муз, ні услужливим уклоном консулові. Не забуваймо, однак, що це тільки вступ до поеми. В цілості твору цей, здавалось би з першого погляду, блідий початок не менш дивний, як і решта твору.

Центральна частина IV еклоги - це чарівний образ дивної дитини з небесним німбом. Дитина вже народилась, а з нею народився мир у

¹ C. A. SAINTE-BEUVE, *Étude sur Virgile*, Париж, 1891, стор. 68: « La venue même du Christ n'a rien qui étonne quand on a lu Virgile ».

всьому світі. Дитина буде рости, і з нею також зростатимуть мир і щастя всіх людей:

Час надходить останній по давніх пророцтвах кумейських;
Низка щасливих віків на землі починається знову.
Знову вертається Діва, вертається царство Сатурна;
Парость новітню богів нам із ясного послано неба.
Ти лише, чиста Діяно, зелій нам дитину ту дивну:
З нею зализна доба переходить, спадає в непам'ять,
Вік настає золотий! Непорочна, твій Феб уже з нами!

Так! у твій консул я ти, Полліоне, це станеться чудо,
Місяці дивні, щасливі літа розпочнуться від тебе:
Щезуть останні сліди диких чварів і братньої крові,
Від ненастаних тривог земля одпочине страждання.

Хлопчику любий! Надійдуть часи, і побачиш ти небо,
Світлих героїв побачиш і сам засіяєш в їх колі,
Правлячи світом усім, втикомиреним зброєю батька.
Зразу ж родюча земля принесе тобі перші дарунки:
Ладан поземний та кручений плющ зростить без насіння,
Лотосом вся процвіте, засміється чистим акантом.
Кози самі понесуть молоко з полонини додому;
Смирна худоба без страху на лева глядітиме в полі.
Квіти ласкаві, рясні поростуть край твоєї колиски.
Згине і ворог твій - змій, і все зілля отрутиє загине,
І асирійський амон, ніби килимом, землю укриє.

Виростеш ти і почнеш дізнаватись про славу героїв,
Батькову славу пізнаеш і мужності міць непохитні,-
Колосом буйноважким заговорять лани неосяжні,
Терня колючого кущ зчервоніє від грон виноградних,
Листя суворих дубів золотистим ороситься медом.

* * *

Мужем ти станеш і віку дозрілого дійдеш, - чи бачиш:
В морі не видно вітрил, і сосни нагірні не возять
Краму по хвилях морських; все, що треба, земля дає людям.
Оранки більше нема, ні ножа для кущів виноградних;
Скинув волові ярмо з терпеливої шкії плутатар.

Дивні, надходьте, віки! До своїх веретен нахилившись,
Присуд сповняючи Долі, так випряли Парки нехібні.

* * *

Час вже обняти тобі руками дитячими владу.
Вибранче мілий богів, Юпітера славний нащадку.

Глянь, як на радості всесвіт дрижитъ, як радість проймає
 Море і простір землі, і безодню глибокого неба;
 Глянь, як подвиглось усе назустріч прийдешньому віку.

(переклад М. Зерова)

« На радості всесвіт дрижитъ ». Вергелій - також. Єдине бажання поета: прожити ще на світі і гідно прославити вчинки з неба посланої дитини.

Поема кінчається зверненням до дивної дитини, над якою похилилась усміхнена мати. Вона жде першої усмішки своєї дитини. І Вергелій пише славний рядок: « *Incipe, parve ruet, risu cognoscere matrem* ».

Перший ціsar римської імперії Октавіян Август, певно, читав IV еклогу Вергелія. Поет, можливо, сам читав йому свій твір. Октавіян одержав від Вергелія всі його ідилічні поеми, названі згодом еклогами (вибрані пісні); після смерти поета він особисто займався виданням « Енеїди ». Це був той самий Октавіян Август, який наказав зробити загальний перепис населення своєї держави. Тоді й назаретський тесля Йосип, підданий римського цісаря, разом з обрученуою йому Дівою, пішов до Вифлеєму, міста Давидового. І сталося, як були вони там, настав їй день родити, - написав евангелист Лука. І породила вона Сина і сповила Його, і поклала в ясла. А в стороні тій були пастухи, що вночі сторожили на полі отару. І ангел Господній з'явився коло них, і слава Господня осяяла їх. І промовив ангел: « Не бійтесь! Звіщаю вам радість велику, що станеться всім людям, бо сьогодні в Давидовому місті народився вам Спас ». Про це римський ціsar Август, мабуть, не дізнявся ніколи. Поганський поет Вергелій у той час уже не жив.

1. Дивна дитина

Як Октавіян, перший ціsar римської імперії, був одним з перших читачів IV еклоги, так одним з перших її коментаторів був останній ціsar тієї імперії - Константин, що дав волю християнській Церкві і сам став християнином. Старохристиянський історик Євсевій Кесарійський каже, що Константин виголосив велику похвальну промову про Вергелія. Читаючи IV еклогу в грецькому перекладі, Константин доводив, що римський поет, просвічений Духом Святым, наперед звістив поганам прихід Спасителя. А чому ж у Вергелія, просвіченого Святым Духом, залишилося стільки поганської мітології? Як пояснити всіх тих Аполлонів і Діян поряд із Христом? Це - говорив Константин -

була тільки димова завіса. Боячись Августа і римського сенату, Вергілій мусів до християнського меду додати крихту поганського дъогтю.²

Новітні дослідники сумніваються в автентичності промови цісаря Константина. Це, однак, не міняє справи. Маємо інші певні відомості, що вже до Константина існувало християнське тлумачення Вергілієвої поеми як справжнього пророцтва.³ Потім, у середньовічні часи, створився свого роду культ Вергілія. У деяких церквах малювали староримського поета разом із старозавітними пророками. Напр., у катедральному соборі в Заморі в Єспанії Вергілій стоїть поряд із Давидом та Ісаєю. В Італії в 15 сторіччі на свято верховних апостолів Петра й Павла співали окремий гимн, який був висловом пошани, власне, Вергілієві. Церковна латинська пісня розказувала про те, як св. Павло, прибувши кораблем в Італію, насамперед пішов до могили Вергілія близько Неаполю поклонитись тлінним останкам великого поета.

Хоч такий геній, як св. Августин, бачив у Вергілієві пророка, його сучасник св. Іеронім, учений філолог і завзятий полеміст, висміяв неуків, які пустили вигадку про Вергілія - « християнина без Христа ». Шукати в IV еклозі християнського пророцтва - то « дитячі іграшки », - писав він гнівно. Іще раніше до рішучих противників християнського тлумачення поеми Вергілія належав перший латинський церковний письменник Тертуліян.

В часи Еразма Роттердамського багато гуманістів без вагання обороняли християнську інтерпретацію IV еклози. Одним із перших, що намагались зрозуміти Вергілія на тлі його доби, був Йоганнес Райске (кінець 17 сторіччя). Вергілій, на думку Райске, не був півсвідомий християнин; він був поганин - адвентист. Римський поет ждав приходу нової доби і випадково дав щасливий вислів почуттю свого часу.

Як сьогодні дослідники дивляться на дивну дитину, оспівану Вергілієм? Вони знають, що крихта старовинної інформації важить більше, ніж гора вченіх притущень. До таких дослідників належить, безперечно, Жером Каркопіно, видатний французький знавець історії імперського Риму. Він, на підставі аналізи історичних і літературних пам'яток доби Вергілія, доводить, що дитиною IV еклози може бути тільки Салонін, син консула Полліона, якому присвячена поема Вергі-

² Найкраще зведення історичних відомостей про твір Вергілія та історію його інтерпретації дає J. CARCOPINO, *Virgile et le mystère de la IV^e Éclogue*, Париж, 1930, стор. 220.

³ А втім, і в нашому столітті був один автор (Th. FLETCHER ROYDS, *Virgil and Isaiah*, Оксфорд, 1918, стор. 69), який твердив, що Вергілій був справжній пророк, як Ісая.

лія. Докази Каркопіно здаються мені переконливими передусім тому, що саме так розуміли твір Вергілія вже староримські читачі.⁴ Всі інші пояснення значно пізніші.

Є й досі багато коментаторів, які запевняють, що Вергілій написав поему про ціарського сина, себто про дитину Октавіяна Августа. Та Август, як відомо, хоч дуже хотів мати сина, ніколи його не мав. У 39 році до Христа народилася йому єдина дочка Юлія, відома згодом у цілому Римі ледащиця, яку батько казав прогнати з міста. Майбже певно, що в 40 році Октавіян сподівався народження сина. Однак зовсім не зрозуміло, чому Вергілій, не ждучи народження дитини, взявся навмання писати про сина і чому поему присвятив не могутньому батькові, а консулові Полліонові. Ще менш імовірне пояснення, нібіто Вергілій писав про сина сестри Октавіяна чи про сина Антонія і Клеопатри. Насправді єгипетська цариця мала від Антонія близнят - сина і дочку, і ця незвичайна римсько - єгипетська пара дітей справила непереможне враження на такого видатного філолога, як Норден.⁵ Ця інтерпретація - хай і дотепна - все ж не рапчується з текстом Вергілія, а ще менше з хронологією.

А чому б не шукати старозавітних і взагалі східників впливів на Вергілія? Є вчені, що це робили і роблять. Чудесне дитя Вергілія - кажуть вони - це тільки відгомін старожидівських надій чи мітів старавинного Сходу. Дуже часто при цьому посилаються на схожість між Вергілієм і пророком Ісаєю: обидва вони говорять про сумирного лева, що живе в дружбі із свійськими тваринами. Однак ця дивна схожість не така дивна, як з першого погляду могло б здаватись, - каже Каркопіно, який наводить цитати з грецьких сицилійських поетів, що оспівують навіть утопійного ласкавого лева.⁶ Коли вже шукати впливів, то тут, бож відомо, що Вергілій читав і спочатку наслідував тих поетів. Щодо біблійних впливів на Вергілія, то це питання докладно вивчали деякі новітні католицькі дослідники, як М.-Ж. Лягранж, А. Курфес і передусім К. Прюм.⁷ Всі вони заперечують будь-яку залежність Вергі-

⁴ Ось найстарший текст давнього сколіяста: «Quidam Saloninum Pollionis filium accipiunt, alii Asinium Gallum, fratrem Saloniini, qui prius natus est Pollione consule designato. Asconius Pedianus a Gallo audisse se refert hanc eclogam in honorem eius factam ». Див. SERVII GRAMMATICI, Qui feruntur in Vergili Bucolica et Georgica commentarii, recensuit G. Thilo, Гільдесгайм III (1961) 46. Каркопіно (стор. 167-9) запевняє, що Галлус, брат Салоніна, був чванько, і для підтвердження такої характеристики наводить текст із Тацита.

⁵ E. NORDEN, Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee, Лайпциг, 1924, стор. 141-142.

⁶ зазнач. праця, стор. 103.

⁷ K. PRÜMM, Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen

лія від жидівських святих книг, а Прюм, зокрема, пов'язує творчість поета з імперською релігійною реформою Августа. У IV еклозі - каже він - « Верглій звіщає спасений час, але без спасителя ».⁸

У Штуттгарті 1955 року вийшла велика технічна монографія К. Бюхнера, де подані результати довголітніх студій німецького філолога над римським поетом.⁹ Що ж Бюхнер каже про дивну дитину IV еклози? Він пересвідчений, що всі дотеперішні спроби розшукати її батька були непорозумінням. У Верглієвої дитини не було ні батька, ні матері. Ця дитина - тільки поетичний символ. Чому Верглій говорив про народження дитини? Тому що родилась нова доба. А чому він змалював нову добу в образі дитини? Тому що дитина вражає двома прикметами: кожна дитина гарна і кожна дитина росте. Про дивну дитину Верглія Бюхнер написав такі слова: « Вона людська, але то не людина; божественна, але то не бог, спаситель, король чи еон: загадка стає щораз трудніша, а все ж вона вже розв'язана... Дитина - це золота доба. Не залишається ніяка інша можливість. Це пе-ренесення ідеальних вартостей у конкретне, це - символ ».¹⁰

Хоч монографія Бюхнера є останнім словом науки, його символічна інтерпретація IV еклози навряд чи переконає багатьох читачів Верглія. Так, у старовинних авторів є символи, є вони й у Верглія, але старовинна символіка завжди тесана так нескладно, що нашупати її можна малоцço не рукою. Про дивну дитину Верглія цього не скажеш. Дитина в IV еклозі не тільки гарна і не тільки росте, як каже Бюхнер; вона віддає й от-от усміхнеться зовсім по-людському, а не символічно.

2. Небесний німб

Народження дитини було в старовинних римлян святом, про яке сповіщали сусідів вінки, повіщені на дверях. Панегіричним вінком для Полліона і його сина була Верглієва поема, яку час - суддя над суддями - визнав за перлину староримської поезії і водночас за комедію помилок поета.

Umwelt, Рим, 1954, стор. 77-83, дає огляд поглядів інших авторів і підсумок власних публікацій.

⁸ Зазнач. праця, стор. 79.

⁹ K. BÜCHNER, P. Vergilius Maro, « Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft », II серія, 15 півтом, Штуттгарт, 1955, стор. 1021-1486.

¹⁰ « ... Menschlich, aber kein Mensch, göttlich, aber kein Gott, Heiland, König oder Aion: das Rätsel wird immer schwieriger und doch ist es schon gelöst... Der Knabe ist das goldene Zeitalter, es bleibt keine andere Möglichkeit. Es ist eine Transponierung idealer Gehalte ins Konkrete, ist ein Symbol (стор. 1211) ».

Сорокового року до Христа стались три щасливі події. Тоді Октавіян і Марко Антоній погодились один з одним. Октавіян навіть дав Маркові Антонієві свою сестру за жінку. Після Бріндізької угоди, отже, здавалось, що нарешті настав тривалий мир у державі, де від смерти Цезаря кров лилась майже щодня. Того ж сорокового року Полліон, який раніш допоміг батькові Вергелія зберегти хутір від конфіскати, став консулом, себто першою особою в державі. Після високого призначення Полліон негайно виїхав до Дальматії втихомирювати бунт. І в той час Квінтія, жінка консула, вродила сина Салоніна. Як було Вергелієві не радіти з такого несподіваного збігу щасливих подій! У державі є мир, якому не загрожує нова громадянська війна, а Полліон, крім консульту, має ще й сина. На радощах поет написав поему, яка, в основному, є панегіриком Полліонові, щасливому батькові ще щасливішого сина, « вибраниця богів », який мирно правитиме всім світом, « втихомиреним зброєю батька ».¹¹ Як у всіх панегіриках, так і в цьому небагато було правди.Період « колективного керівництва » Октавіяна і Марка Антонія закінчився дуже скоро; між ними вибухла війна. Вергелій Полліон, який був маріонетковим консулом, щез безслідно, а його син Салонін - як записали давні сколіясти - помер ще в дитячому віці.

Нічого дивного нема в тому, що Вергелій міг помилитись, ні в тому, що він, справді, грубо помилився. Однак не можна не дивуватись, яким це чином він повісив такий чудесний вінок на дверях, за якими спало Полліонове дитя. Замало сказати: « чудесний вінок ». Вергелій зробив куди більше; над колискою сина Полліона він намалював все-світню авреолю миру, і то миру небесного. Звідки прагнення аж та-к о г о миру? Це підказала Вергелієві його « *pietas* », себто релігійне загальнолюдське почуття. І, мабуть, не перецінюють Вергелія ті літературознавці, які звуть його « батьком Заходу » (за висловом Теодора Гекера) і першим автором європейської літератури. Греки, навіть Гомер, були тільки греками. Лише в хвилину страждання старовинні греки розуміли інших і мали ясне почуття загальнолюдської єдності. Це почуття є скрізь в « Енеїді ». Енея, Вергелієвого героя, Гекер назавав поганським Аврамом, що з вірою у призначення йде шукати нової батьківщини. Віра Вергелія в призначення людства, всього людства, бела по-поганськи фаталістична (долі мусять коритись навіть олімпійські боги), проте основа тієї віри була, безсумнівно, релігійна. Можливо, що на Вергелія фаталізм мали деякий вплив староримські про-

¹¹ E. KENNARD RAND, *The Magical Art of Virgil*, Кембрідж, Mass., 1931, стор. 100, слушно вказує на панегіричний характер твору Вергелія.

роцтва, які провіщали неминуче чергування в людській історії. І справді, на віщі кумейські пісні Вергелій, сумовитий оптиміст, посилається виразно в IV еклозі.

Чарівна дитина IV еклози не приносить миру й щастя людям; мир і щастя приходять з тим дитям. Властива, отже, загадка Вергелієвої поеми ось у чому: як поет міг пов'язувати таку велику надію з Полліоновим сином? Можливо, що у Вергелія відбувся процес кристалізації, за допомогою якого Стендалль пробував вияснити явище любові. Він казав: киньте в залыцбурзькій копальні солі глибоко на дно галузку без листя і добудьте її після двох чи трьох місяців - ви не пізнаєте її. Нема вже сухої галузки, є намисто бліскучих діамантів.

Стендалівська теорія кристалізації навряд чи є справжнім виясненням справжньої любові;¹² проте вона може допомогти нам розуміти панегіриста і його творчість. Кожний панегірист (панегірист, а не облесливий підлабузник) півсвідомо чи й несвідомо приковує суху галузку, себто затушковує менш приемний бік події чи особи, і вінчає її діамантами власного виробу. Для ілюстрації наведу вірш М. Устияновича «Слеза наробі Михаїла барона Гарасевича». Львівський канонік Михайло Гарасевич, який помер 1836 року, був близьким співпрацівником митрополита А. Ангеловича. В час наполеонівської гарячки, 1809 року, у Львові вибухло польське заворушення, а згодом польське військо зайняло місто. Митрополит Ангелович, який зазнав від поляків багато пакостей, і його канонік Гарасевич тайкома втекли зі Львова, пробуючи дістатись на Мадярщину. В дорозі обидва були арештовані і деякий час сиділи в тюрмі у Стрию. Коли польська «Івардія народова» втихомирилася чи - кажучи точніше - її втихомирили, прийшла з Відня цісарська ласка для вірного каноніка. З ласки Франца I він став бароном, а з власного прикрого досвіду - завзятим ворогом поляків на все життя. Це дуже подобалось М. Устияновичеві, товаришеві М. Шашкевича. І коли Гарасевич умер, Устиянович написав «Слезу».

Гарасевич, автор цінної історії Церкви в Україні, був одним із найвидатніших представників галицького духовенства. Це певне. Однак в очах Устияновича він виростає до рівня виняткової постаті. Це був орел, за яким плачуть усі, а заслуг його ніхто й не злічить:¹³

Летів орел дубравою,
Бистре око в сонце вгнав,

¹² Див. J. GUITTON, *L'amour humain*, Париж, 1963, стор. 42-43.

¹³ Твори Николи Устияновича і Антона Могильницького («Руська письменість» III, 2), 2 вид., Львів, 1913, стор. 7-8.

Гнав за світлом, за правою,
Глянув ще раз - та й упав...

Хто як він нам правду скаже,
Темні мраки розсвітит?
Заступит нас, силу зв'яже,
Хто вороги побідит?

Мужу красний, соколоньку!
Отці тужат за тобов,
Молодь хилит головононьку,
Діти плачут за тобов.

Є в Устияновичевій « Слезі » одна строфа, яка є вершком панегіrizmu і водночас ключем до всього вірша:

Коли буря перед літи
Зашуміла і в наш край,
Ти возгласив: За мнов, діти!
Де Австрія, там наш рай .

Кожний бачить, що нема ні слова неправди в тому, що написав Устиянович. Ясна річ, що, тікаючи тайкома зі Львова, канонік Гарасевич не міг « возглашати »: « за мнов, діти! » Однак його втеча деякою мірою могла бути або й була політичним маніфестом. В австрофільській політичній орієнтації Устиянович бачив гарантію для життя галицьких українців. Тому дрібна і малоприємна подія оточується німбом. Гарасевич стає національним героєм, а Австрія - раєм.

Верглій - поет та ще який - теж написав панегірик. Полліон не був державним мужем, але формально він був керівником держави. Це вистачає панегіристові Верглієві, якому Полліон зробив багато добра; він пише про світливий бік свого добродія і мовчанкою покриває решту. Коли батько, як консул, « втихомирює світ », то ще більші надії можна покладати на його сина. Той буде ще славніший і могутніший.

Як Устиянович витряс з голови й серця на папір своє австрофільство, так Верглій у прегарну еклому вклав своє світофільство, своє прагнення великої обнови римської держави і всього світу, свою мрію про загальне царство миру, правди і любови. Тому над головою Салоніна він повів таку авреолю, що завелика і для сина консула, і взагалі для людини. Той німб годився Божій дитині, що народилася у Вифлеємі кільканадцять років після смерті римського поета.

* * *

Коментатори мали, мають і будуть мати клопіт з Верглієм. Поет Данте краще знав, що зробити з поетом Верглієм: він узяв його за провідника у мандрівці на той світ. Чому б читачеві IV еклоги не взяти Данте за провідника до Верглія? Адже Данте на поезії розумівся не гірш від німецьких класичних філологів, мову Верглія знати, мабуть, краще за них, до того ж знав і любив Верглія, як рідко хто.

Чому великий поганський поет Верглій став провідником для великого християнського поета Данте? У чистилищі душі видатних людей старовинного поганського світу пізнають Верглія і дякують йому за те, що IV еколою вказав їм шлях до правдової поезії і правдивого Бога (« Чистилище », пісня 22). Від поета Статія, одного з Верглієвих співрозмовників, Данте почув таку похвалу творцеві IV еклоги: він схожий на людину, що йде вночі і несе світло позад себе; сам ішов навпотемки, та іншим просвітив дорогу.¹⁴

I поема Верглія, і поетичний коментар Данте є добрим показником головного чи, власне, єдиного завдання поезії: сказати те, що тільки поетичним словом можна висловити. Де без поезії можна обйтись, там без неї треба обходитись. Чим і як міг Верглій передати свою велику надію? Він кинув її як всесвітню золоту авреолю над колискою сина консула Полліона. Данте, як поет, розумів, що коментарем до цього дивного образу може бути лише інший образ, а не раціональне визначення. I так він зробив. Дав образ людини, що йде вночі і позад себе несе світло для інших, і сказав нам: це Верглій.

Те, що Верглій та інші старовинні поети звали музами, ми часто звемо « іскрою Божою ». Це крапча назва. Слово « іскра » вказує на крихкість і непевність тієї таємної сили, але теж на її світло і тепло. Прикметник « Божа » пов’язує цю творчу силу з Творцем. Завдяки цій силі справжні поети чують, хоч рідко розуміють, більш, ніж інші люди. До непоетів промовляє тільки те, що дає звук: слово, сміх, плач. Коли винуть сирени і вибухають бомби, всі знають, що на світі війна. Коли за стіною чути новий дитячий плач, не треба поетом,

¹⁴

Facesti come quei che va di notte,
che porta il lume retro, a sè non giova,
ma dopo sè fa le persone dotte,

quando dicesti: « Secol si rinnova;
torna giustizia e primo tempo umano,
e progenie scende dal ciel nuova ».

щоб угадати, що прийшла на світ нова людина. Поети мають дар чути серед тиші, чути те, що для інших людей не дає ніякого звуку. Вони, справді, чують, як росте трава. Недаром на початку поеми Вергілій звертався до сицилійських муз; без їхньої допомоги не було б IV еклоги, в якій паганський поет вирішив оспівати не кущики й тамариск, а ліс, гідний консула. Наскільки Вергілій розумів, що він пише, це було і буде загадкою. Проте нема ніякого сумніву, що той винятковий поет прочував виняткову добу. Він - і тільки він один -чув, що під його ногами і кругом нього росте новий великий ліс.

Прочуття - то ще не пророцтво. Нема, отже, ніяких підстав робити справжнього пророка з Вергілієм. Ні з нього, ні з Данте. Однак «справді велике християнство і справді велика поезія внутрішньо споріднені».¹⁵ Це видно не тільки в поезії християнина Данте, а теж і в поезії його дохристиянського провідника Вергілія.

¹⁵ K. RAHNER, *Das Wort der Dichtung und der Christ*, «Schriften zur Theologie» З вид., IV (Цюрих, 1962) 451.

Проф. Д-р ОЛЕКСА ГОРБАЧ

РУКОПИСНИЙ УКРАЇНСЬКО-ЛАТИНСЬКИЙ
СЛОВНИК АРСЕНІЯ КОРЕЦЬКОГО-САТАНОВСЬКОГО
Й ЄПІФАНІЯ СЛАВИНЕЦЬКОГО
ЗА СПИСКОМ ПАРИЗЬКОЇ
НАЦІОНАЛЬНОЇ БІБЛІОТЕКИ

(Prof. Dr. OLEXA HORBATSCH, *Das handschriftliche ukrainisch-lateinische Wörterbuch von A. Korec'kyj-Satanov'skyj und E. Slavynećkyj in einem Kodex der Pariser Bibliothèque Nationale*)

(Zusammenfassung)

Der zweite, ukr.-lat. Teil eines handschriftlichen Wörterbuchs aus dem 17. Jh., das sich in der Bibliothèque Nationale in Paris befindet, wird hier untersucht und abgedruckt. Es ist die bisher einzige bekannte Abschrift des von den Kiewer Mönchen Epifanij Slavynec'kyj und Arsenij Korec'kyj-Satanovs'kyj um die Mitte des 17. Jh. zusammengestellten Wb.s, das etwa 7 500 ukr. und kirchenslavische Stichwörter enthält. Das Wb. stützt sich größtenteils auf das poln.-lat. Wb. von Grzegorz Knapski-Cnapius (1621¹, 1643², 1649³...). Daher die vielen poln. Lehnwörter und Übersetzungen; sogar einzelne spezifisch poln. Ausdrücke Knapskis, von den Verfassern mißverstanden, wurden ins Register aufgenommen. Ein Teil der ukr. Stichwörter ist dem handschriftlichen lat.-« slavischen » Wb. derselben Autoren entnommen. Diesen Teil, der nach der poln. Spalte im polyglotten Wb. von A. Calepino sowie nach dem lat.-poln. Wb. von G. Knapski zusammengestellt und in 7 bisher erhaltenen Abschriften bekannt ist, enthält in seiner ersten Hälfte auch derselbe Pariser Kodex.

Der Abschreiber des Kodexes beherrschte den lat. Wortschatz nur sehr dürftig und machte daher eine Unmenge von Schreibfehlern; erst ein Vergleich mit dem poln.-lat. Wb. von Knapski hat die Ausbesserungen in den meisten Fällen ermöglicht.

Ferner werden die biographischen Tatsachen über die beiden Autoren zusammengestellt, was für die Bestimmung ihrer heimatlichen ukr. Mundart von Wichtigkeit ist. Wenigstens die Vorfahren von Korec'kyj-Sata-

novs'kyj durften aus Mittelpodolien bzw. -wolhynien stammen. Ähnlich wie der Abschreiber stammte Slavyneč'kyj vermutlich aus dem nordöstlichen ukr. Sprachgebiet.

Das Wb. bringt viel Interessantes für die Geschichte der ukr. Sprache, darunter insbesondere für die historische Phonetik, Akzentologie, Wortbildung der Verben und vor allem für die Lexikologie. Der hier enthaltene Wortschatz ergänzt wesentlich die aus dem Wb. von P. Berynda bekannte ukr. Lexik. Außer Kirchenslavismen sind die Polonismen, einschließlich deutsche Lehnwörter, sehr zahlreich. Manchmal wurden sogar ukr. Ausdrücke (mit dem Vollaut) absichtlich polonisiert: Vermutlich ging es dabei um die künstliche Bildung « anderer » Formen als die volkstümlichen ukrainischen, die in den Augen der Verfasser (oder des Abschreibers) den schriftsprachlichen kirchenslavischen stilistisch nicht ebenbürtig erscheinen durften. Nur die spezifisch poln. (aus dem Staats- und Heereswesen) und katholischen Stichwörter Knapskis wurden entweder wegge lassen oder auf die ukr. Verhältnisse zugeschnitten. Das Fehlen jeglicher russ. politisch-administrativen Lexik spricht dafür, daß das Wb. entweder noch in Kiew (also vor 1649) oder unmittelbar nach der Ankunft der beiden Autoren in Moskau (1649), wie es in der Betitelung heißt, entstanden sein konnte.

В паризькій Національній Бібліотеці зберігається під сигнатурою Sl. № 6 об'ємний паперовий кодекс 4⁰, імовірно, з 2-ої половини 17-го в., писаний старанним курсивним письмом, першу частину якого становить латинсько - « слов'янський » словник київських ченців-філологів Єпіфанія Славинецького й Арсенія Корецького-Сатановського, як про це свідчить латинсько-мовний титул *Dictionarium Latino Slavonicum operi Ambrosii Calepini (seruata uerborum integra serie) conformatum studio atque opere reuerendorum in Christo patrum Epiphanius Slawiennickii et Arsenii Koreckii Satanouensis ordinis S. Basilii, Moschoviae anno reparatae salutis 16[...]* - скорочуємо DLS Paris. Ця латинсько - « слов'янська » частина налічує 459 пагінованих писцем сторінок і є однією з 7 досі відомих копій того ж словника. Інші його списки мають різні наголовки та в подробицях різняться і щодо об'єму і щодо церковно-української лексики. Одна з копій зберігалася в Бібліотеці Московської синодальної типографії й була описана В. Погореловим. Три копії зберігаються в Москві в Центральному Государственному Архіві Древних Актов (раніше Бібліотека Главного Архива Міністерства Іноземних Дел):

1) Лексиконъ латинскій з Калепина преложенный на славенски лѣта от созданія мира 7150 [1642], 317 листків.

2) Dictionarium Latinosklaonicum operi Ambrosii Calepini seruata verborum integra serie conformatum studio atque opera reuerendorum in Christo patrum Epiphani Slauienickii Arsenii Koreckii Satanouensis Ordinis S. Basili magni. Moschoviae anno reparatae salutis 1650, 205 пагінованих листків, - скороочуємо DLS 1650.

3) Лексіконъ латинскій з Калепіна преложеный, или преведеный на славенскій діалектъ. лѣта от создания міра 7193 [= 1685], 825 л.

Прийнятий С. Брайловським¹ та С. Булічем² погляд, що список, датований 1642 р., виник у Києві і зазнав 1650 р. в Москві перерібки та був ще списуваний і згодом (1685 р.), пробував скорегувати В. Погорелов,³ мовляв, ідеться про один, виниклий 1650 р. в Москві словник, а дата 7150 [1642] це помилка в перелічуванні на літочислення від створення світу (додано до 1650 не 5508, але 5500); подібно, мовляв, на списку 1685 р. виправлено первісне 7150 -. зrn. [1642] на 7193 -. зрчг. [1685].

Одна копія Dictionarium Latino-Rutenicum, 640 листків, - скороочуємо DLR, - мабуть, кінця 17 в. чи початку 18 в., зберігається в бібліотеці монастиря францісканів у Дубровнику. І врешті 7-а копія з 2-ої половини 17 в. зберігається в Королівській бібліотеці в Уппсалі (Slav. Nr. 11, in 4°, 678 стор.): Сщенномонаха отца Епифанія из стыля лавры киовопечерскія от милостиваго мужа Феодора званіем Ртищева к' Москвѣ призванного и на монастирѣ преображенія га.хта от ртищева строеннаго ... суща Лексиконъ с' Калепина на славенскій язык преложеный - а була закуплена в Москві шведським поліглотом Й. Г. Спарвенфельтом, може ,під час посольства в Росію 1684-87, - як свідчить запис його ж з 1695 р. (Lexicon Slavonicum ex Calepino translatum et manu propria Ioh. Oserovii Tsaris Theodori Alexei filii praeceptoris quondam exaratum, Ego Ioh. Gabr. Sparwenfelt Moskwa precibus et pretio ex manibus Stachaei Godzakovskii, translatoris Regii redemi et ex hoc aliisque alterum confeci thomum sloveno-latinum. Holmiae Anno 1695 in Mayo).

Всі оті копії були відомі дослідникам ще перед І-ю світовою вій-

¹ Брайловский С. Н.: *Филологические труды Епифания Славинецкого*, Русский Филологический Вестник, т. 23, в. I, стор. 236-40, Варшава 1890.

² Булич С. К.: *Очерк истории языкоznания в России*, т. I (13 в.-1825 г.) с приложением, вместо вступления, « Введение в изучение языка » Б. Дельбрюка, Записки Историко-филологического факультета Императ. СПб-ского университета, ч. 75, стор. 180-82, СПб. 1904.

³ Погорелов В.: *Латинославянский словарь 17 в.*, Русский Филологический Вестник, т. 51, в. 1-2, стор. 340, 1904.

ною, хоч і без повного їх зведення: пропускано то типографський, то дубровніцький то уписальський списки.

Другу частину паризького кодексу становить унікальний, як досі, українсько-латинський словник Лексікон словенолатинський трудолюбiemъ иноков Арсенія и Єпифанія в бгоспасаемомъ градѣ Москвѣ составленый, - скорочуємо ЛСЛ, - що охоплює окремо пагіновані пи-сцем стор. 1-144. Цій частині рукопису якось досі не присвячувано уваги, хоч ідеться тут насправді про перший такий досі відомий укр.-лат. словник, спертий у двох третинах на польсько-латинський словник єзуїта Ієзуса Кнапського (*Thesaurus polono-latino-graeucus, Cracoviae* 1621, дальші видання: *Synonyma seu dictionarium polono-latinum, Cracoviae* 1643, 1649, 1664, 1669, *Calisiae* 1681, 1682, 1683⁴ - ми користувалися виданням з 1649 р., що повторило без змін видання з 1643 р.).

Латинсько - « слов'янська » частина словника Є. Славинецького й А. Корецького-Сatanовського сперта на латинський поліглотний словник Амброджью Калепіна щодо латинських гасел і на його польську частину щодо перекладу;⁵ латинських гасел там бл. 30.000. Пошириено ще включенням деяких граматичних форм і зворотів є московська копія DLS 1650.

Українсько-латинська частина паризького рукопису в четверо менша об'ємом від латинсько - « слов'янської » й охоплює всього бл. 7 500 гасел. Як свідчить почерк, списував обидві частини паризького кодексу той самий переписувач, що латинську мову знат погано, як виходило б із безлічі помилок і перекручень серед приводжених латинських синонімів. Був це, мабуть, якийсь чернігівець чи киянин.

Студії над латинсько-слов'янським словником Є. Славинецького й А. Корецького-Сatanовського започаткував С. Брайловський,¹ пропівіши побіжне пробне порівняння поміж текстами трьох московських копій і самим наголовком паризького списка за описом С. Строєва.⁶

⁴ BUDZYK K., POLLAK R., STUPKIEWICZ S.: *Bibliografia literatury polskiej okresu Odrodzenia (Materiały)*, PAN IBL, Warszawa 1954, стор. 398.

⁵ HORBATSCHE O.: *Die polnische Sprache im polyglotten Wörterbuch von A. Calepino, Die Welt der Slaven*, Jg. VII, 146-67, München 1962; I. Maksymovych, ein verkannter ukrainischer Lexikograph des 18. Jhs. und sein Wörterbuch, *The Annals of the Ukrainian Academy of Arts and Sciences in the U. S.*, v. VIII, nr. 1-2, стор. 98-103, New York 1960 – про взаємовідношення окремих списків словника Є. Славинецького й А. Корецького-Сatanовського; Горбач О.: *Українські гlosi в поліглотних словниках А. Калепіна і Г. Метісера (1603)*, Наукові Записки Укр. Вільного Університету в Мюнхені, ч. 4-5, стор. 151-56, Мюнхен 1962.

⁶ Строев С.: *Описание памятников славяно-русской литературы, хранящихся в публичных библиотеках Германии и Франции*, стор. 112, СПб.

Нотатки про ці списки попали були й у відповідну наукову літературу.⁷ Доволі загальніково зводжено їх і з 5-ою копією, що наприкінці 17 в. була в посіданні шведського поліглota Й. Г. Спарвенфельта (1655-1727), - нині в Уппсалі, - поки В. Ягіч за посередництвом А. Єнзена не встановив докладно її титулу й місця зберігання;⁸ шведському власникові ця копія послужила при складанні його ж власних 4 слов'янсько-латинських і одного латинсько-слов'янського лексиконів. Про стосунок Спарвенфельтових праць до словника Славинецького й Корецького-Сatanовського студій ще немає. Опис 6-ої копії словника Славинецького й Корецького-Сatanовського, зберіганої в бібліотеці Московської синодальної типографії, подав В. Погорелов,⁹ при чому якась ще інша копія того ж списка, ведена в раніших каталогах цеї бібліотеки, пропала - за його ж словами - вже в 19 в. Збережену 7-у копію того ж словника називають каталоги бібліотеки францисканського монастиря в Дубровнику;¹⁰ знаюю стала вона завдяки статті Н. М. Петровського¹¹ і вже В. Погорелов³ висловив проілюстрований побіжними прикладами здогад, що це лише один із списків словника Славинецького й Корецького-Сatanовського; наші власні докладні порівняння тексту підтвердили слухність цього здогаду.⁵ У наукову літературу увійшла ще в 19 в. вістка про 8-у (анонімну) копію того ж словника: вона зберігалася в берлінській Королівській бібліотеці й послужила лексикографові M. De La Сtог-ові при складанні його ж відповідного словника² слов'янсько-латинсько-німецького. Однак наші розшуки в Westdeutsche Bibliothek у Марбурзі, що перейняла фонди колишньої Прусської бібліотеки в Берліні, не виявили вже жодного сліду цеї копії. Немає ще теж студій, що порівнювали б стосунок поміж словником Делякроза й Славинецького.

⁷ Пекарский С.: *Наука и литература при Петре Великом*, I, стор. 188-89, СПб. 1863; Чудинов: *О преподавании отечественного языка*, Воронеж 1872, стор. 203.

⁸ Ягіч И. В.: *История славянской филологии*, СПб. 1910 стор. 64-65.

⁹ Погорелов В.: *Описание рукописей Библиотеки Московской Синодальной Типографии*, ч. I, с. 87-99, Москва 1899.

¹⁰ *Biblioteca di fra Innocenzo Ciulich nella Libreria de RR. PP. Francescani di Ragusa*, Zara 1860 (п. 46, нр. 187: *Dictionarium latino-ruthenicum, il ruteno con caratteri cirilliani*); BRLEK Mijo: *Rukopisi knjižnice Male Braće u Dubrovniku*. knj. 1. Zagreb 1952, стор. 150 [наводить дані про деякі мартінесові записи, які могли б свідчити про первісну пов'язаність рукопису з московською канцелярією й Гетьманчиною 17/18 вв].

¹¹ Петровский Н. М.: *О старинном латино-русском словаре 'Dictionarium Latino-Rutenicum' библиотеки францисканского монастыря в Дубровнике 17-18 вв.* нр. 187. *Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императ. Казанском университете*, т. ХVII, в. I, с. 42-50, Казань.

Всі названі збережені копії латинсько-слов'янського словника Славинецького й Корецького-Сatanовського це лише відплиси з незбережених оригіналів; жодна з-поміж цих копій не може уважатися авторизованою, вийшло з-під пера авторів чи то звірюваною ними. Численні помилкові відчитання й зіпсuti місця промовляють за тим, що йшлося тут усього про недосконалих переписувачів. Немалі різниці виявляються поміж ними і щодо фонетики і щодо лексично-стилістичного підбору слов'янських виразів, з-поміж яких неодні може бути віднесене й на карб авторських поправок. Розмовних українізмів найбільше в копії 1642 та 1685 рр., і це промовляло б за тим, що виникла вона ще таки в Києві; в інших копіях яскраві українізми усунено: можливо, йшлося при тому про якусь авторську ще перерібку з московської доби в житті авторів. В окремих копіях повносили їхні пізніші власники деякі цікаві додатки й поправки.

Життєписні дані про обох авторів згадуваних двох частин словника (латинсько-слов'янської й « слов'янсько » - латинської) Єпіфанія Славинецького й Арсенія Корецького-Сatanовського доволі скромні, зокрема якщо мова про київську добу в їх житті перед переїздом у Москву 1649 р. Таких вісток з московської доби в їх житті більше зокрема щодо Славинецького, постаті безперечно куди видатнішої, який відограв у Москві немаловажну роль в церковному й культурно-літературному житті. Вповні невідома близьче й форма співробітництва обох співавторів при укладанні словника. Можливо, що укладачем українсько-латинської частини словника слід уважати Арсенія Корецького-Сatanовського, бо його ім'я стоїть у дотичній частині паризького рукопису на першому місці, тоді як у латинськослов'янській частині - на другому місці, себто після прізвища Є. Славинецького.

Як ієромонаха київського Братського монастиря Арсенія його викликали зраз із Є. Славинецьким до Москви виправляти літургічні книги. З його життя відомо, що освіту отримав у Могилянській колегії в Києві. У збережених документах 17 в. він звуться Арсенієм Сatanовським, і лише у московській копії DLS 1650 і паризькій DLS 16... поставлено спершу його прізвище Корецький *Satanoviensis*, ніби з Сatanова. З обох його відгопонімних прізвищ (м. Корець на середуції Волині, м. Сatanів на середуції Поділлі) можна б у ньому здогадуватися міщанина, радше ніж шляхтича. Саме з міщанським прошарком зв'язане було українське культурне відродження 16-17 вв., то нічого дивного не було б здогадуватися в ньому і в Славинецькому представників саме міщанства так, як міщенами були й інші тогочасні філологи Л. Зизаній-Тустановський чи П. Беринда. Зі збережених документів відомо, що Арсеній відбув 1651 р. вже з Москви подорож у

Крим,¹² щоб там викупити з татарського ясиру свою матір і двох сестер, а в березні 1652 р. повернувся назад у Москву. Гроші для викупу бранців виплачено йому з царської казни. Його дотичне прохання підтримав листом від 13.2.1652 лівобережний прилуцько-ічнянський полковник Семко Гарасимов (ВУР III, 188); можливо, що сім'я ієромонаха Арсенія й перебувала на території того полку. Не виключене, - як зважити відтопонімне середущо-волинське й - подільське прізвище Корецький-Сatanовський, - що переселилася Арсенієва рідня туди саме з Волині чи Поділля напередодні чи таки в час хмельниччини. Походження Арсенія важливо встановити для визначення його родинної говірки: волинсько-подільської чи південно-чернігівської, - а що могла відобразитися в підборі української лексики в словнику. Такі румунізми як напр. *румингаю* « *tumino* » чи *чадобан* « *bos grandis Podoliensis* » промовляли б за подільським походженням автора ЛСЛ. Розв'язати цю проблему допоможуть діалектні засяги декотрих ужитих в ЛСЛ виразів, як от покутського *білень у молотила* « *verber flagelli frumentarii* » [бияк, бич], *бичилно* « *manubrium flagelli* », *кринъ* « *lilium* », *копно* или *полукопокъ* « *dimidium sexagena* », *колиба* « *scenopogia, scenopoma* », *кернозъ* « *verres* », *нетопыръ*, *коjkанъ* « *vespertilio, nycterus animal volucre biforme, avis non avis* », *лядина* « *campus* », *льхъ*, *мурава* « *planities graminosa* », *облашъ*, *простакъ* « *rudis, simplex, idiota* », *ржжокъ* « *boletus* », *завёртъ* « *turbo, procella* », *дуга* « *arcus caelestis* », *дракъ* « *dutus* » (терня), *выступцъ* « *caligae* », *варъ* « *aestus solis, ardor, fervor* ». Скрізь бо тут вибрано інакші українські вирази, ніж їх польські відповідники у польсько-латинському словнику Г. Кнапського, якого зрештою ЛСЛ тримається дуже по-невільничому.

Про Арсенія подає посольський приказ 25.5.1652, що він переклав на слов'янську мову збірку проповідей майненського проповідника 15 в. Меффрата *Sermones Meffrath, alias Hortulus Reginae*, надрукованіх 1496 в Нюрнберзі, де було багато енциклопедичних подробиць з медицини; з того приводу підвищено йому плату (ВУР III, 217, 581). В його розпорядженні була келія в кварталі Кітай « у грецькому дворі », що її він однак хотів через перешкоджування при праці замінити на іншу келію в Богоявленському монастирі (ВУР III, 228).

Ані про його раніше життя, студії й діяльність у Києві, крім загальнникового ствердження, що належав до викладацького складу Могилянської колегії - ані більше про його перекладацьку працю в Москві

¹² *Воссоединение Украины с Россией, документы и материалы в трех томах*, изд. АН ССР, Москва 1954, т. III (1651-54 гг.), стор. 217; далі цитуємо: ВУР III.

і врешті про його смерть не відомо. Не знаємо близьче ні про долю його перекладу Меффратових проповідей.

Життєписні дані про київську добу в житті співавтора українсько-латинського словника, а першого автора його латинськослов'янської частини, ієромонаха Єпіфанія Славинецького теж дуже скромні. Ні рік ні місце його народження не відомі. Походив, можливо, з Київщини. Здогади П. Житецького й інших дослідників¹³ про його науку в київських школах (братсько-богоявленській, об'єднаній 1632 з заснованою 1631 пічерсько-лаврською в Могилянську колегію, чи і в тій таки колегії) і закордоном оспорює М. Возняк як нічим не доведені.¹⁴ Десь ок. 1642 р. увійшов до викладацького складу колегії; цим бо роком датований один список його латинсько-слов'янського словника, хоч це датування і оспорював В. Погорелов¹. Що Славинецький вже в Києві міг був в колегії познайомитися з тогочасними латинсько-польськими лексикографічними творами, свідчить обставина, що митр. П. Могила серед закуплених у Варшаві й у Львові 1632-33 рр. 86 книжкових позицій для колегії включив і словник Г. Кнапського (3-ий том з 1632 р. з польськими, латинськими й грецькими прислів'ями й зворотами - в 2 примірниках).¹⁵

Питання однак, котрим виданням словника Кнапського користувалися Славинецький і Корецький-Сатановський, вимагає аж докладнішого досліду, який м. ін. вияснів би, може, й справу датування їх словників. У пізніших виданнях латинсько-польський словник Кнапського поширило подекуди дальшими синонімами, крім що змодернізовано правопис. В котрому однак виданні це зроблено, ми не маємо змоги провіріти. Отак у латинсько-польсько-німецькому виданні (Познань 1786, примірник університетської бібліотеки в Геттінгені) подано при гаслі *abominatus*: *brzydkie, przeklęty*, тоді як у краківському першовиданні з 1626 р. (примірник *Bibliotek-i Narodow-oї* в Варшаві) тут *abominatus*: *brzydki*. Цей новий синонім мусів бути вже в виданні,

¹³ Житецький П.: *Нарис літературної історії української мови в 17 в.*, Львів 1941, стор. 11; Ротар И.: *Епифаний Славинецкий, литературный деятель XVII в.*, Киевская Старина, т. 71, 1900. стор. 1-38, 189-217, 347-400; Певницкий В.: *Е. Славинецкий, один из главных деятелей русской духовной литературы в 17 в.*, Труды Киевской духовной академии, 1861, нр. 8, стор. 405-38, нр. 10, стор. 135-82.

¹⁴ Возняк М.: *Історія української літератури*, т. II, ч. I (вв. 16-18), Львів 1921, стор. 335-36; звідси, мабуть, і Власовський І.: *Нарис історії Української Православної Церкви*, т. II (17 ст.), Нью-Йорк - Бавнд Брук 1956, стор. 248-53.

¹⁵ Голубев С. Т.: *О составе библиотеки Петра Могилы*, Труды III археологического съезда в России, т. II, Киев 1878, - за статтею Харламповича К.: *Борьба школьных влияний в до-петровской Руси*, Киевская Старина, т. 78, стор. 43, Киев 1902.

що ним користувалися наші згадані ченці, бо його відповідник появляється по окремих списках словника при *abominatus*: 1642 проклятий, гнусивий; 1685, ЛЛС Uppsala, DLS Paris проклітый, гнусивый, DLR проклятий, гнусавый, і лише DLS 1650 має тут: гнусный. Таких різниць знайдеться, мабуть, більше.

В вересні 1648 р. (ВУР II, 238) звернувся цар Олексій Михайлович почерез посольський приказ до чернігівського єп. Зосими, що тоді перебував у Печерській Лаврі в Києві як « охоронець Антонієвої печери », з проханням, щоб прислати до Москви вчених київських ієромонахів і вчителів Арсенія [Корецького-Сатановського] й Дамаскина Птицького як обізнаних із св. Письмом та з грецькою мовою, що можуть перекладати з грецької на слов'янську та знають латинську мову (ВУР II, 197), бо « такі люди потрібні його царському величеству ». Лист був адресований до чернігівського єпископа, бо тодішній київський владика, митр. Сильвестр Косів перебував саме в Варшаві. Цей лист до Зосими не зберігся; з якоїсь причини він і ледви чи мав успіх, бо в тій самій справі звернувся цар вдруге до самого митрополита листом від 14.5.1649 р., вияснюючи йому справу докладніше. Тих ученіх потребувано в Москві на якийсь час, щоб довершити перекладу св. Письма з грецького на слов'янське; лист приобіцяв і вільне повернення на батьківщину обом ченцям після закінчення самої справи.

Як це в Москві вибрали саме тих двох киян, не відомо: можливо, довідалися про них у посольському приказі чи то при випитуванні членів численних посольств Хмельницького а чи то від українських духовних прохачів милостині. Козацькі посольства появилися в Москві після вибуху повстання 1648 р., а прохачі милостині заходили туди ще з 16 в. Безпосереднім ініціатором царського виклику для київських філологів слід уважати московського боярина й постельничого Федора Мих. Ртіщева, відомого засновника московських шкіл у тому часі. Його прізвище появляється у цьому зв'язку на наголовному листку упсальської копії латинсько-слов'янського словника, списаної учителем царських дітей Ів. Озеровим а набутої в 1680-их рр. Й. Г. Спарвенфельтом від царського перекладача Стакея Годзаковського.

З невідомих причин змінено в Києві царський письмовий виклик: два місяці пізніше відповів митрополит листом від 20.7.1649 з Братського монастиря при Богоявленській церкві (ВУР II, 222), що посилає в Москву згаданого ієромонаха Арсенія [Корецького-Сатановського], а з ним ще двох інших священомонахів Єпіфанія [Славинецького] й Феодосія. Єпіфанія вибрано замість Дамаскина Птицького, а « учителя й проповідника слова Божого » Феодосія митрополит додав уже на власну руку - з доволі ясним завданням: особисто вручити листа, по-

просити милостині для зубожілого київського матірнього монастиря і привезти цю милостиню до Києва. Наступного місяця прибули всі три до Москви й були щедро обдаровані; Феодосій вернувся з подарками для київського монастиря й для митрополита ще в серпні 1649 (ВУР II, 239), а оба філологи осіли в Москві в Чудівському монастирі. Стали ж вони успішними прохачами при царському дворі для представників від Братського монастиря в Києві (ВУР II, 401). В тому ж самому Чудівському монастирі осів 14.5.1651 і прибулий з Києва два роки згодом ієромонах Дамаскин Птицький враз із іконописцем Григорієм (ВУР III, 61).

В Москві Славинецький аж до своєї смерті (19.11.1675) займався лексикографічною, педагогічною, перекладацькою, коректорською й гомілетично-теологічною працею; винагороду отримував з царської казни; його становище тут у богословському світі належало до найвпливовіших; його слава як доброго філолога мусіла бути загальноизнаною ще в Могилянській колегії, коли його вислано в заміну за Д. Птицького на власну руку зразу з першою групою вчених перекладачів у Москву.

За переклад св. Письма, задля якого його висилано, він узявся аж у 1673 р. Ще раніше бо рішилися тут всього перевидати Острозьку Біблію з 1580-81 рр. у справленій з правописно-мовного погляду формі; до цього видання з 1663 р. Славинецький написав передмови. Приїхавши ж у Москву, він узявся спершу за текстові справлювання й видавання літургічних книг та перекладної богословської літератури (Бесіди Григорія Богослова й Василія Великого на Шестиднів; проти аріян Афанасія Олександрійського; кн. Небеса Івана Дамаскина, 1665).¹⁶ Раніші церковнослов'янські переклади літургічної літератури виправляв за грецькими орігіналами. З-під його пера чи то під його наглядом довершено тоді виправлені Цвітної й Посної Тріодей, Загальної Минеї, Псалтиря, збірки канонів, Ірмологія й Євангельських читань. Він переклав чи то склав акафісти святим Марії Єгипетянці, Олексієві, Анні, Софії з Вірою, Надією й Любов'ю, Апостолам і Мученикам. До видань Служебника (1655), « Скрижалів » (1656) та Шестиднева написав перед - чи після-мови. Переклав багато доктричних і ексегетичних писань з патристики Східної Церкви (Юстина Філософа на греків, Афанасія Великого про Божество і воплощення Сина Божого, на аріян, Григорія Богослова ок. 50 проповідей доктричного змісту, Івана Золотоустого - 6 проповідей про священство, Івана Дамаскина

¹⁶ Українські письменники, біо-бібліографічний словник, т. I (давня укр. література, XI-XVIII ст.), Київ 1960, стор. 539.

про православну віру тощо). Присвятився теж гагіографічним писанням (житіє св. Єпіфанія Кипрського, Житіє св. Анни Кашинської). Виявився вірним прихильником свого опікуна й дорученням давця, московського патріярха Нікона: за ним обстав на Московськім соборі 1660 р. й написав «Сказаніє» про залишення патріяршого престолу патр. Ніконом а теж і історію того ж собору з 1660 р. Славинецькому належала й перша редакція соборових постанов з 1666 р. з приводу опущення Ніконом патріяршого престолу. Він же написав ок. бо про повідей догматичного, морального й історичного змісту; деякі з-поміж них (до священнослужителів) могли бути оголошенні лише якимсь ієархом (див. Власовський І.: ІУПЦ II, 249-50).¹⁴

Мовні текстові справлення Славинецького устійнили ту форму церковнослов'янського тексту літургії й інших служб, якої вживають слов'янські східні Церкви ще й досі. П. Житецький стверджує, що Славинецький послуговувався різним церковнослов'янським стилем в залежності від того, про які тексти ішлося: в літургічних книгах тримався надто дослівно грецьких оригіналів, а куди вільнішою, зрозумілішою й вишуканішою стає його церковнослов'янщина в його ж власних творах. У випадку бо літургічних текстів він був змушений оглядатися зокрема на можливу критику старовірчих кол.¹⁵

З-поміж світських творів Славинецький перекладав астрономічні, медичні, географічні й педагогічні книжки, писані по латині. Отак з латини переклав перед 1658 р. знаний свого часу медичний 7-томовий твір Andreas Vesalius: *De humanis corporis fabrica*; цей переклад однак не зберігся.¹⁶ З 1660-их рр. походить педагогічний трактат Славинецького «Гражданство обычаевъ дѣтскихъ» - перерібка латинської праці чеського педагога Яна Амоса Коменського «Praescepta magorum»,¹⁷ а з 1657 р. його «Букварь».¹⁸ Славинецькому приписували А. Соболевський¹⁹ і М. Возняк²⁰ складення першої в Росії східнослов'янської бібліографії з 2-ої половини 17 в. «Оглавление книгъ кто ихъ сложилъ». Інші дослідники приписують її то Сильвестрові Медведеву (Ундовльський В. М.) то учневі Єпіфанія, ченцеві Чудівського монастиря Євфімієві²¹ то коректорові Нікіфорові. В випадках книг Славинецького подано тут навіть роки їх написання.²²

¹⁷ Богоявленский Н. А.: *Древнерусское врачевание в XI-XVII вв.*, Источники для изучения истории русской медицины, Москва 1960, стор. 98, і далі 203.

¹⁸ Соболевский А.: *Кто был первый русский библиограф?* Труды VII археологического съезда, т. II, стор. 218-22, Москва 1891.

¹⁹ Брайловский С.: *Кто же был первый русский библиограф?* Русский Филологический Вестник, т. 36, стор. 224-31, Варшава 1896.

²⁰ Здобнов Н. В.: *История русской библиографии до начала 20 в.*, Москва 1951, стор. 33.

Перу Славинецького належать і три філологічні праці: 1) згадуваний латинсько-слов'янський словник за латинським реестром слів із Калепіна (бл. 30.000 гасел) враз із « слов'янсько » - латинською частиною (бл. 7.500 гасел), написаний при співавторстві А. Корецького-Сatanовського, 2) грецько-слов'янсько-латинський « Книга Л'єксіконъ грекославенолатинскій », рукопис нр. 383 кол. Патріяршої бібліотеки, 755 листків, записаних у 2 стовпці²¹ (Брайловский, стор. 241), 3) церковно-енциклопедичний словник « Филологический лексіконъ » з тлумаченням релігійно-церковних термінів та даними про їх уживання в Отців Церкви² (Булич, стор. 182).

Джерелами й історію грецько-слов'янсько-латинського лексикону займався С. Брайловський.²¹ Йому вдалося устійнити, що цей словник був складений після 1664 р. і мав зразком ліонське видання грецько-латинського словника I. Скопули *Ioannis Scopulae Lexicon Graeco-Latinum*, *Lugduni 1663*; Славинецький місцями дослівно перекладав з цього словника. Навіть сам примірник цього ліонського видання, деякий час власність коректора Нікіфора Сімеонова, зберігся в бібліотеці Московської синодальної типографії (РФВ т. 23, стор. 244). Зрештою ж багато чого при тому Славинецький скорочував, пропускав посилання на класичних авторів а теж доповнював дещо з інших джерел; було це, на думку Брайловського (РФВ, там таки), раніше видання цього ж грецько-латинського словника I. Скопули, видане в Венеції 1552 р., бо його один примірник зберігся в тій таки бібліотеці Московської синодальної типографії (РФВ, там таки); подекуди Славинецький тримався реестру слів цього венецького видання. Сам словник охоплює бл. 7000 гасел і включає численні тлумачення та посилання на різних авторів. При діесловах подано й декотрі кон'югаційні форми. Для зберігання цього рукопису справлено 1680 р. навіть окремі коробки. Сам словник був знаний і цінений після смерті автора ще довго серед російських церковних кол. Московський патріарх Адріян (1690-1700) поручував листом від 25.5.1697 учителям слов'янської й грецької мов Нікіфорові Сімеонову й Федорові Полікарпову, згодом авторові такого ж « Словаря трезвъчин-ого » (1704), рукописний словник Славинецького переписати й справити з допомогою копістів Флора Герасімова й ченця Йова Схоластика (« дописати весь подлинно по самому преводу; прочести же и совершенно справити »), щоб його можна було « наступного 1698 р. на Великдень віддати до друку »; оригінальний же

²¹ Див. примітка ч. I, а далі: *Заметка о греко-славено-латинском словаре Епифания Славинецкого*, Русский Филологический Вестник, т. 24, стор. 231-33, Варшава 1890.

рукопис Славинецького слід добре зберігати й не замаргувати (« той Елифаніемъ преводъ и писмо книгу лексіконъ беречь и не морать и на то тщатися усердно, чтобы к тому времяни совершити », РФВ 24, стор. 232). Мабуть, радше хвороба патріярха, ніж неготовість копістів (як це гадав Брайловський, РФВ, там таки), була причиною, що словника не надруковано в задуманому часі. Сім років пізніш видав цей тримовний словник під власним прізвищем один з-поміж згаданих переписувачів Ф. Полікарпов як « Лексіонъ треязычный сиръчъ реченій славенскихъ, еллиногреческихъ и латинскихъ сокровище изъ различныkhъ древнихъ и новыхъ книгъ собранное и по словенскому алфавиту въ чинъ расположеннное » (Москва 1704). Ця перерібка словника Славинецького була доповнювана греками братами Ліхудами й українцями - ігуменом Миколо-Пустинського монастиря (до 1700, згодом митрополитом рязанським і престолоблюстителем московського патріяршого престола) Стефаном Яворським та вчителем московської Слов'яно-латинської академії Рафаїлом Краснопольським (див. Передмова Ф. Полікарпова до « Лексікона »). Праці про взаємовідношення рукопису Славинецького до опублікованого Ф. Полікарповим тексту немає.

До речі, не знаний теж стосунок тримовного словника Іллі Копієвського-Копієвича (Elia Kopijewicius: *Nomenclator trium linguarum, Latine, Russice et Germanice, 1700*)²² до словників Є. Славинецького й А. Корецького-Сatanовського.

Новгородський митр. Йов (кінець 17/поч. 18 в.), що засновував у своїй єпархії духовні школи й боровся проти просякання лютеранських і кальвінських течій у Росію, даремно пробував почерез Софонія Ліхудія визичити рукопис тримовного словника Славинецького до Новгороду « для совершенного по переводъ... латинскихъ книгъ исправленія » (РФВ 23, стор. 249). В каталогі бібліотеки Московської синодальної типографії з 1727 р. було відмічено про цей рукопис, що це книга « великая естимы достойная » (РФВ 23, стор. 250). Вичерпної студії про слов'янську частину цього тримовного словника немає. Загальнікове ствердження С. Брайловського, що Славинецький « почти дословно перевел его [згаданий грецько-латинський словник І. Скопули] на современный ему литературный язык Руси Московской » (РФВ 23, стор. 244) суперечить скупо приведеним там прикладам, напр. *ձատօ* вредю посео, тщетю *damnum infero* (там таки, стор. 243). Такі

²² Описание изданий напечатанных кириллицей, 1689 - январь 1725 г., Изд. АН СССР, Москва-Ленинград 1958, рисунок 28 після стор. 324; а теж Булич, стор. 197, див. примітка 2.

аналогічні дієслівні закінчення (вредю, тщетю) 1-ої ос. одн. тепер. часу в кон'югації *и/i* характеристичні для південно-східніх і для частини півд.-західних укр. говірок: сьогодні їх ізоглоса проходить на південь від лінії Харків-Миргород-Гребенківка-Черкаси-Тетіїв-Хмільник-Заліщики-Коломия.²³ Згадану ізоглосу повів 1929 р. П. Бузук²⁴ на Лівобережжі дещо північніше, ніж це зробив 1960 р. П. Лисенко.²⁵ Отже під впливом літературної мови це діялектичне явище в межовій смузі виразно відступило на південь віпродовж усього одної генерації. На межі ж 17/18 вв. це явище могло виступати ще північніше: у рукописному латинсько - « слов'янському » словнику Івана Максимовича з 1718-24 рр., а що походив, за нашим здогадом (*The Annals*, VIII, стор. 108, див. примітка 5), з району Конотоп-Ромни, зустрічаються такі форми дуже часто. Ця обставина не така вже маловажна: на її основі можна б визначувати й вужчу батьківщину Славинецького; можливо, що її б теж слід шукати десь у тих самих північних районах Полтавщини. За таким промовляють і окремі вирази, вжиті в рукописному латинсько-слов'янському словнику Є. Славинецького й А. Корецького-Сatanовського (напр. лядина, селезень, жолна, соха, понява, скважня, оток « ропа », оладки, кружка, матухна - там таки, стор. 100).

Томущо паризький рукопис з унікальною копією українсько-латинського словника А. Корецького-Сatanовського й Є. Славинецького є всього дуже недосконалим списком, сповненим переписувачевих помилок, лише деякі його лексичні чи й словотвірні дані, - насільки вони не були перейняті авторами з польщчини Г. Кнапського, - можуть бути притягнені для характеристики мови укладачів цього словника. Мовна аналіза утруднена тут ще й тою обставиною, що й сам переписувач походив, мабуть, теж з терену наших північних, а чи докладніш північно-східніх, говірок, яких фонетика позначилася на його українських (і латинських!) написаннях слів.

Рукопис Лексикону Словенолатинського (ЛСЛ)

В рукописі ЛСЛ, зокрема в його латинській частині, безліч описок і мовних помилок. Описки полягають найчастіше на змішуванні подібних літер обох азбук, себто на помилковому впроваджуванні подібних

²³ Жилко Ф.: *Говори української мови*, Київ 1956, маповий додаток, мапка ч. 4.

²⁴ Бузук П.: *Діялектологічний нарис Полтавщини*, Український діялектологічний збірник, т. II, стор. 186, Київ 1929.

²⁵ Лисенко П.: *Деякі морфологічні особливості говірок правобережніх (середніх) районів Черкащини, Середньонадніпрянські говори*, збірник статей, Київ 1960, стор. 32 (мапка).

кириличних літер у написання латинських слів і навідворіть: и замість і (пекарський: *pistrinensis*, нещадні: *dire*), с замість s (многопечаліє: *collicitudo*, мыло: *саро*), к замість c (поле: *kampus*), т замість m (лопатка...: *otoplata*), р замість r (любопрѣніе: *disseptatio*) тощо. Зрідка й цілі латинські слова або їх частини написано кириличними літерами (морський: *маринусъ*; орудіє: *organum*), а інколи подібно - латинськими літерами українські вирази чи їх частини (поштовореніе, Ічаю). В наслідок поганого відчитання оригіналу, з якого списувано ЛСЛ, ще частіше трапляються змішування окремих, подібних у латинській курсиві літер та їх груп, як напр. a : u, e : i, o : e, m : ni : ui : in : iu, n : u : ci : ri : cc, v : r, t : r, l : c, g : q, s : f : l, d : b, x : sc тощо. Невисоке знання латинського правопису в переписувача було причиною частого змішування написань з e : ae, ae : oe, i : y, t : th, f : ph; інколи на трапляємо на метатезу складів (плевелю: *denegero* замість *degenero*) чи на дисимілятивну виміну r : l (мертв'ю: *obligesco* замість *obrigesco*). Трапляється змішування латинських префіксів *reg-* і *prae-* (напрасніство: *percipitatio* замість *prae-*). Часто пропущено серед латинських синонімів цілі групи слів, що їх відреконструювати стало можливим, аж підшукавши дотичне польське гасло в польсько-латинському словнику І. Кнапського, яке послужило було зразком для укладачів ЛСЛ; не в усіх без решти випадках вдалося нам це зробити. Напр. потвáрца [пропущено: *calumniator*, *conviciator*, *insimulator* = potwárcá, Knapski: DPL]: *torrents. fluentum* [= *поток*, там таки]; гасло ж *потокъ* відсутнє в ЛСЛ. Рукопис знає всього один знак перепинання - крапку (за кількома винятками, де вжито й коми): її ЛСЛ вживає відділювати і атрибути, і синоніми і таки різні значення гаслового слова, не згадуючи вже про її функцію титлового знаку - замінювати повторювання першої частини якоїсь фрази при новому, зміненому членові такої фрази (напр. ізвѣствую *certiorum reddo. me facio. pro certo aliquid affirmo. dico* - при чому крапку поставлено зайво й після *aliquid!* Таку хибну інтерпункцію прийшлося при передруку тексту пропускати без відмічування, щоб не збільшувати надмірно об'єму й коштів). Крапку нерідко поставлено фальшиво й поміж двома виразами одного терміну чи звороту, а то й розділено нею без глузду окремі вирази (оубо *quato. brem* = *quam ob tem*).

Латинську групу ті вимовляв переписувач як сі не лиш у закінченнях *-tia*, *-tie*, *-tii*, *-tio*, *-tiu-* (де в висліді того всуміш виступають неетимологічні написання *ti//ci*), але зрідка навіть у випадку іншого *-ti-* (напр. напутіє: *viacicum*).

Як у східніх і північних українських говірках та в білоруській мові переписувач вимовляв (і зчаста писав) латинське *g* як *h* (намѣстный:

indihena huius loci, предловіє: prolohim, antelohium, народження чієго час: henitalis hora, ногъ, грифъ: hrph).

Чимало переписувачевих помилок і в українському гасловому стовпі, напр. подскарбую [\equiv подскубую!]: aliquantum vello ex plumis, полукошь [\equiv полукошь!]: virgea capsа, тощо. Деякі з-поміж них це скопійовані нечиткі місця оригіналу, з якого списувано, напр. ропмоты [\equiv ропистый], френчтога [\equiv френчюга], замовный [\equiv заможный] тощо. Дуже можливо, що й оригінал, з якого списувано ЛСЛ, був усього теж лише недосконалою копією.

Мова ЛСЛ неодністайна: найширше заступлений український розмовний елемент у побутовій лексиці, а за посередництвом словника Кнальського попало туди багато польонізмів; книжний та церковнослов'янський елемент відображені головно в абстрактній і церковно-релігійній лексиці. Північно-українська фонетика відображена в відхиленнях від традиційних церковнослов'янських правописних норм.

У право писі відмітимо традиційне вживання низки двояких літер для передачі тих самих звуків: я (прейотоване *a* й малий юс), о (омікрон і омега), і - *u*, *ou* й у вісімкове.

Прейотоване *я* пишеться за *я-а* у назvuці слів і коренів (язва, уязвити), вийнятково ж - щоб розрізнати значення слова языкъ «нарід» (писане ж з юсовим *я* : языкъ «язик, частина тіла») враз із похідними. Малоюсове *я* пишеться скрізь у закінченнях *-ия*, *-ая*, *-ыя*, *-оя* (брата-ва, до рукоятія), теж замість *-а* (коя, благостыня, -ся, тя, - але не в закінченнях - прейотоване *я*: лядвія, пятлоглашеніє).

Омегове *о* пишеться в приrostках *о-*, *об-*, *от-* (хоч щодо *о-*, *об-* як теж слів, що починаються на *о-* трапляються хитання) й у закінченні *-го*, *-аго* (кого), *-о* прислівників (крѣпко), хоч і непослідовно (придаю сугубо), інколи в закінченні *-омъ* прикметників.

Дволітерне *ou* пишеться лише у назvuці слів, скрізь інде, а інколи й у назvuці слів, появляється вісімкове *у*.

Лиш двокрапкове *i* пишеться скрізь перед (йотованими) голосними та в закінченнях *-ий*, *-хий*, *-гий*, *-ший*, *-щий*, *-чий* (крім *козий*, *овній*, *орлій*).

Скрізь пишеться лише мала літера *е* (у назvuці гаслового слова лиши велике *E*) з вартістю *-е* після голосних (і в назvuці) та *e* в усіх інших випадках; при передруці передаємо цю літеру скрізь як *e*.

Після непом'якшених приголосних пишеться у назvuці слів літера *э*; подібно й у прийменниках-приrostках *въ-*, *въз-/въс-*, *съ-*, де тут може паралельно виступати *й* *-о-* (*выплощаю*, *восхожду//въсходница*, *сокровища//съкровище*, *ба* навіть *предотеча*), зрідка апостроф (*э'зоръ*); вийнятково трапляється: *выль//въплю*.

Назвучні голосні літери пишуться з придиком (*spiritus lenis*).

Серед приголосних літер відмічуємо: вживання поруч з *г* ще *й* (дуже рідко: загаждаю), а поруч літери з ще « зіло » в деяких коренях і формах (зеліє, зв'єзда, зв'єрь, зелви, зло, з'єница, на мноз'є). У грецьких словах пишуться по-етимологічному літери *θ*, *υ*, *ψ*. Вживання титлів обмежене лише до сакральних слів. Виношуються окремі літери над рядок лише вийнятково (напр. *δ* у приrostку *над-*). В більшості випадків поставлено над словами наголос: акут, а над визвучним складом гравіс.

Тотожний правопис характеризує *й* першу, латинсько-слов'янську частину паризького рукопису.

Фонетика ЛСЛ виявляє часте змішування церковнослов'янської *й* української стихії: не бувши певним етимологічним церковнослов'янських форм, автор (чи переписувач) впровадив низку гіперистичних написань, які дозволяють здогадуватися про його вимову. Часто трапляється так, що на різних місцях те саме чи споріднене слово появляється то в українському то в церковнослов'янському озвученні. Цікава й стилістична функція авторських чи переписувачевих польонізмів: є цілий ряд випадків, де на місці українських повноголосих форм з *-оро-*, *-оло-*, *-ере-* чи церковнослов'янських з *-ра-*, *-ла-*, *-ре-*, *-ле-* виступають ще й польські відповідники з *-ро-*, *-ло-*, до того ж без якогось помітного семантичного зрізничкування (плотно// платно, сломяний// соломяная, молочко// млечко). Виглядало б так, що автор (чи переписувач), не вмівши підшукати « вищестилевого » церковнослов'янського виразу, вдавався до знайомішого йому (якщо це був автор, то просто і в оперті на словник Кнапського) польського виразу: польська мова сповняла тут ролю ніби вищої стилістичної площини в випадку близькозвучних і близькозначних виразів порівняно до української розмовної.²⁶

Наявну отаку суміш фонетичних рис ЛСЛ, засвідчених окремими написаннями, можна схарактеризувати такими особливостями:

1) появою церковнослов'янських *и*, *ж* поруч укр. *ч*, *ж* (на місці праслов'янських *tj*, *kt'*, *dj*): пещера, мецу, бдяцій, надежда, возвожду, наслїждаю; з укр. мови внесено тут майже стільки *ж* (понад 60) разів *ж* (хожу// хожду, сїжу, сажа, верблюжій), вийнятково -зджсу (бразджену// пригвождаю) та куди менше *ч* (молочіо, регочуся, лечю, плачю, св'єчу, ласкачю, лудячій, оукроченъ, оукрачаю); як своєрідні гіперизми появляються - *ж* на місці цілових. *ж* (єдино-

²⁶ До речі, тотожній накил польщити повноголосі укр. форми виявляють і уписальська копія і копія з 1642 р. латинськослов'янського словника: *heliotropium* навпрот, *inocco* броню, бороню, волочу тощо.

роїждъ « *топосерос* », круждуся, тужду́, уничиждаю, -жденъ, -жденіє) та *и* замість цлов. *ч* (теїї́) й *и* (залищний « *superfluus* »; суцъ « суш, ріща », праць - Knapski: *pracz* « *fullo, lotor* »); є тут і аналогічні вирівняння (възлетяю) та польонізми (плюща);

2) появою переважно цлов. груп *-ра-*, *-ла-*, *-ре/ръ-*, *-ле/ль-* (крава, гласъ, препрѣта, древо, пльнъ// плененіе, млечко, млечкъ, шлем) поруч укр. груп *-оро-*, *-оло-*, *-ере-* (долото// длато, брѣдъ//градъ, ворожку// вражу, голбдность, горбъ, волскій, волокá, волбъ, борона, -нуло, -нникъ, молочіо, молотило, гаиворонъ, заворотъ, коловоротъ, колоколъ, нагорода, папоротъ, -тина, -тка, полощу// плаќаю, похоронъ, соломяная, порожного, хворостъ, береза, ожереліе, остерегаюсь, отеребини, череновіи, пелесый) та польських *-ро-*, *-ло-*, *-ре-*, *-ле-* (слома, сломянный, вытлоченный, хлопъ, хлѣста, плотно, повлбка, члонки, прохнѣю, кробста, кробликъ, острожный, преводъ права, древца); в деяких випадках чесько-польське позначення скрите вже під поволокою цлов. форми (власный, прето ж);

3) появою цлов. назвучних груп *ра-*, *ла-* під давньою ціркумфлексовою інтонацією (при-равняю, -растую, работаю, разныи, раз-, ладїя) поруч їх укр. відповідників *ро-*, *ло-* (роблю, рѣвное, розныи, ролная, рослый, роз-, лодія, локотъ, лони);

4) появою вийнятково цлов. групи *-ль-* із праслов. сонантного 1 (мльва); зрештою ж майже скрізь тут скідньослов'янські відповідники: а) давнє *-ъл-* (вълненіе, вълхвъ, -вуло, -шба, -шебникъ, -шебница), б) і частіш нові *-ол-*, *-ел-* (безмолвникъ, боговолшебникъ, солнце, въполчаюся, молчу, наполняю, столяръ, толкую, толща, волнá, чолнъ//челн); зрідка тут польські відповідники *-ло-*, *-лу-*, *-ел-* (слонце, -нечный, тлумокъ, келбъ, белкотаніе, -очю); на місці праслов. твердого сонантного *г* тут скрізь *-ор-* (горбъ, гордый, воскормляю, корнь, исторгаю) чи то на місці м'якого сонантного *г* - *-ер-/ир-* (черпаю, сердце, мерзнетъ, чермная, чирвоный) - за вийнятком польонізмів, де тут *-ар-* (карпъ, партачъ, саркаю, скарга, смаркаю) *-ер-* (кернозъ), а чи то церковного болгаризму *враска* « *guga* », *враскавый* « *rugosus* »;

5) виключно появою у назвуці слів лиш цлов. *е-* (единъ, елей, есень, есенний).

6) цлов. вимова груп *че-*, *же-*, *ше-* переважно замінюється укр. *чо-*, *жо-*, *шо-* в випадках: чоло, чолнъ, чопъ, чопоќъ, чоснокъ, шостакъ// *ше-*, *щотка*// *ще-*, *жолнá*, *жолтавый*, -тóкъ, -тёю, -тая// *желчъ*, *ожогъ*, *жоравъ*// *желудъ*, *жель*, - і подібно в суфіксі *-ок*: смычокъ, цвячокъ, ланцушокъ //бочекъ, язычекъ, - при чому заважити тут могли й польські форми з Кнапського як напр. у випадку колачекъ аптекарской та в суфіксі *-оныи* (заслужоный, недопечоный, очоный) супроти зага-

льного тут *-еный* (гашéная, стрыжéный, вытлочéный); як голосний основи після шипних у першому члені словоскладення переважає тут *-e-* (мужедоблестéе, коjсерéзатель, меченосецъ// тысячиократъ); зате ж *-o-* переважає тут у таких словоскладеннях, де в першому члені основа на приголосний (болéзноврачъ, браноначáлникъ, брононошу́, радостотворю, дѣтоучител, сластолбоецъ, десятословie), але: земледѣлецъ, имѣниийлюбецъ;

7) цлов. назвучне *ю-* (вийнятково *у-*) виступає в церковнослов'янізмах (*оуза// юза, оузникъ//юзникъ, юный, юродъ, юха*).

Українські, в тому й говіркові північні, риси проявляються в неетимологічних написаннях зокрема в вокалізмі ЛСЛ:

1) літера *ю* змішується: а) з *i*: нищїй *consumptor, extinctor, exterminator* (Knapski DPL niżczyciel...), паргамїнь, песль, козлїй// козїй, лютепль, с към', спльжъ, спльжарня, смъжаю, сцѣсло (поль. ścisłe), кмънъ (пор. наддністр. кмін: кміну//кмену) - теж на місці подовженого *e* в нових закритих складах: безимънный «*anonymus*», жужъль, пріпъчокъ, погръбъ// погребъ; б) з *e*, особливо ж не під наголосом: слепый// слѣпый, клещѣ, на хлѣбе, в' склѣпе, к стенѣ, в тѣле, целебная, медвѣдокъ//вѣдокъ, -вѣдица, -вѣжкій, нѣсущій, пременію, венецъ, пріпъченный, до стрелянія; таке змішування вказувало б на північно-укр. вимову *ю* як дифтонгу *'ie*, чи то *'i* під наголосом, а як монофтонгу *e* без наголосу;

2) літера *и* змішується з *ы*, зокрема після *p*, крім загальних неетимологічних написань *ki/ki, xi/xi, gi/gi*, - а що відображувало б укр. злиття давніх *i* - *ы* в одному середньому *u*: а) написано *и* замість *ы*: сирище, тýсяща, -ящникъ, -ящнýй, -ящокrать, дважди, оугризаю// оугризаю, охрипляю; б) *ы* замість *и*: незлобýвый, скрыня, скрыпаю, стрыгў, теж обтýчю *circumciso* (контаміноване з обтеку й обтицаю);

3) на північно-укр. вимову ненаговошеного *я* [a] як *e* (на місці праслов. *ę*) вказували б написання *мѣсецъ// мѣсяцъ*, помен, тресавица, оледѣневаáю - заростаю хворостом (пор. лядина), преждесвѣщѣнnyй, подильгаю, -аніе, возлеганіе, -гаю, весненый, звѣцаю, поледвица, дверкую, грезно, -овеніе, грѣза, гіперистичне пятлоглашеніе// пѣтель;

4) про спорадичну акучу вимову ненаговошеного *o* як *a* свідчило б написання: *нагавицы// ногавица*;

5) про північно-укр. вимову прикметникового закінчення *-ый* як *-ы/ -и* свідчило б, може, написання: *пещренны*;

6) у міжконсонантній слабій групі *-ръ-, -ро-, -лъ- -ль-* виступає вимова *-ри-* (гримйтъ), *-ре-* (крешу), *-ро-* (кровавлю, -вавый), *-ло-* (яблоко), *-ле-* (блевотина, блещацій);

7) змішуються приrostки *у-//в-* (оукущеніє) й *из-//с-* (истпасаю, искдаються, испираю);

8) отвердіння приголосного *р* викликало низку хитань у написаннях: *-арь* (блляхарь, боднаръ, цетнаръ, вертоградаръ, вратарь, календарь, крамарь, канарь, - теж віхорь) поруч *-аръ* (буднаръ, волнарь, гончарь, пращаарь, райтарь, смоларь, столарь) при традиційних дверь, дебрь, *-рю// -ру*, *-рую* (варю, мѣрю, которуся, господарю, подкурю), *-ряю// -раю* (покаряюся, повторяю// загараю, побараю), гіперистичні: *пряжмб*, *пряжкеный*, *утеряю// утираю*;

9) пом'якшена («середня») вимова приголосного *л* стала причиною хитань у написаннях *-ля-//ла-* (въскрилаю//ляюся, облягаю сіг-ситропо, Knapski LP okladam), *-лю// -лу* (приемлю, емлю), написання *-ли-*, *-ль-* замість *-льн-*, *-льм-* (смертельний, -ителний: размыслителный, страдателный, полный campester, agrestis, бѣлмо); вимова *ў* на місці післявocalьного визвучноскладового *л* позначилася всього в словах: *немовую*, *-ующїй*, *-вѣтко*, *примовка*, *-мо[в]ляєть* та в гіперистичному напѣль cantus;

10) про м'яку поліську вимову груп *-ин-*, *-ин-* як *-ин'-*, *-ин'-* свідчать написання оугиняюся// -гинаніе, запинаю, запинатель - supplanto, impedio, obsto; supplantator, interpellator, obturbator; заклиню сунео, cuneis firmo (Knapski DPL zkliniam co), заклинаніе obstructio per cuneum adactum, слынио (slin)e floreo, -esco, claresco, innotesco;

11) після всіх шипних пишеться у визвузі слів *-ь* радше за традицією (болѣзноврѣчъ, вещъ, мужъ// слыжъ, вашъ); про м'яку вимову *ч* у групах *ча*, *чу* свідчать майже послідовні написання *чя*, *чио* (чубъ, чѣдо, мучю, куцию, врачю, гощю//ишу, чяцъ, частость, срѧця), але поруч *-чїй* (послідовно як і: *-шїй*, *-шїй*, *-жїй*) є *й*: чыжъ, изыплю; приголосний *ч* послідовно твердий в суфіксах *-ецъ*, *-ща*, *-яцъ* (мѣсяцъ), *-ца* (братаубійца), хоч у їхніх деклінаційних закінченнях невповні (рукавицы, стрѣлицы, виступицъ, сосцемъ, отицъ, творцевъ, сосцами, - а теж яицъ, на яицах// яицех);

12) про спорадичну вимову м'якого *m'* як *к'* свідчить написання вѣкя frons;

13) написання *галунъ*, *оусарь* відображують лише полький першозвір (Knapski DPL: hlun, usarz), а не вимову з приставним *г-* перед назвучним голосним слова²⁷

²⁷ Така вимова засвідчена з терену південно-західних укр. говірок з 2-ої половини 17 в.: напис на образі в Волиці Деревлянській 1680 р. Філон Пстрій Гатласові; підпис мальра з I-ої пол. 18 в. Ілля Оусаковский, мальр жулкевский -

Н а г о л о с ЛСЛ виявляє низку особливостей порівняно з часово дещо старшим «Лексиконом» П. Беринди,²⁸ а які тут зводяться до іншої, бо північно-східної в ЛСЛ, наголосової системи; може, важила тут інколи інша церковна традиція чи вплив російського наголосу - хоча б у переписувача.

В відміні особових, вказівних і питальних займенників з накінцевим наголосом у Г¹, Д¹, А¹ немає типового укр. відтягання наголосу до початку слова після прийменника (на кого, по негó, за/у себé, не к тому).

Зрідка зустрічається перекид наголосу на прийменник із напочатково-наголошеного 1- й 2-складового іменника (на ноги, - і подібно: прейзлиха, бкrestъ, полудне, нѣчто)

В деклінації засвідчене морфологічне використання наголосу, щоб протиставити гомонімні однинні й множинні форми (яйце: на яйцех, кобла, дрёвца; слово: словы// лѣты I³). Про відтягання наголосу до початку слова в 2-складових жіночих іменників на -а в А¹ порівняно з Н¹ (й іншими відмінками) свідчать приклади лозá: лóзу, водá: вóду, о зéмлю (явище, втрачене в білорушині); подібно накорінний тут наголос у множині (звѣзды, ноги, горы, стѣны), при чому жіночі з суфіксом -ка не виявляють в ЛСЛ типового укр перекиду наголосу на закінчення (ятки, нѣтокъ// бочекъ - як і бабы) Перекид наголосу на закінчення в Г¹ відмічуємо в: дѣтей, вещей, зѣлви - зелвей// звѣри - звѣрей, кобей, гуслей.

В чоловічих односкладових, зокрема на -к, в однині накорінний, ск.-укр. наголос (брáку, мýжа).

Інакше ніж сьогодні панує баритонічність у деяких 2-складових (врâбій, мрâвій, слáвій, кісъль, кляпышь, кобель, свéрдель, сôболь,

Eliasz Husakowski malarz Źółkiewski, por. Свеницицька В.: *I. Руткович і становлення реалізму в укр. малярстві* 17 ст., Київ 1966, стор. 133, 138.

В покрайному дарувальному записі з 1652 р. на буковинському косового письма 16 в. рукописному Євангелію о. Кирила Букоемського, пароха Винник б. Львова, (нині в бібліотеці Й. Е. Кир Івана Бучка в Римі) читаемо: матѣи голѣнник [= Олійник]... у селѣ бѣвиницех. за держави его пана ардатъя вѣстярника... (стор. 102а, 114б-115б, 118а). Сучасним діялектичним поширенням приставних звуків займаються статті: Шило Г. Ф.: *Явище протези в слов'янських мовах*, Вопросы славянского языкоznания, кн. 2, стор. 229-48, Львів 1949; Закревська Я. В.: *Явище протези в західних говорах укр. мови*, Дослідження і матеріали з укр. мови, т. IV, стор. 66-73, Київ 1961.

²⁸ Веселовська З.: *Український наголос у Лексиконі П. Беринди*, Записки Історично-Філологічного Відділу ВУАН, т. 21-22, стор. 7-28, Київ 1929; Горбач О.: *Два видання Бериндиного «Лексикону»*, Наукові записи Укр. Технічно-Господарського Інституту в Мюнхені, т. 7 (10), 1965, стор. 123-36, відбитка, стор. 11-15.

цéберъ, рáрогъ, пéстунъ) то знову ж окситонічність (овóщъ, оудóдъ, троскóтъ, кремéнь, корéнь, елéнь, степéнь, сокóль, клопóтъ)

В чоловічих запозиченнях наголос переважно накінцевий (алек-tóръ, претóръ, філосóфъ, стомáхъ, кратíръ, колнéръ, талéръ, бурш-tíнь, гетмáнъ, фурмáнъ), хоч є й сліди польського посередництва в формі баритонічного наголосу (бáрдышъ, бáхматъ, кармáзинъ, паргá-мънъ, сагáндакъ), крім випадків, де збережено даномовне місце наголосу (рýторъ, діáволъ, кáнцлéръ).

У словоскладеннях наголос скрізь на 2-ому члені (злодéй, листо-páдъ; але в зредуплікованому: кóлоколь).

У сприrostкованих безсуфіксних виразно переважає сх.-укр. тип з накорінним, і не зах.-укр. з наприrostковим, наголосом (завéрть, заклáдъ, приклáдъ, нарóдъ, обвóдъ, окрýкъ, подкúпъ, сусéкъ, оус-пéхъ), хоч трапляються й наприrostково-наголошенні (пóдвигъ, послухъ, бтрокъ, ізвергъ, сúмракъ, прóмыслиъ)

Серед с у ф і к с і в : 1) при *-анин* переважає наголос *-áнин* (пред-, под-граждáнінъ, поселáнинъ, християнінъ) поруч *-а尼н* (людянийнъ, землянийнъ, рýмáнінъ, ормáнінъ); при *-ин* наголос насуфіксний (турчíнъ, татарíнъ, людíнъ, единовластелíнъ), але є й пéрсинъ та польонізм москвítинъ; 2) при *-ар* (теж у подібновизвучних позиціеннях: календáръ, канárъ, левáръ, фонárъ, цетнáръ) переважає насуфіксний наголос (34 приклади) втрое накорінний (11 пр., блáхаръ, пéкаръ, пе-чáтаръ, ѥлтáръ); 3) поруч частішого насуфіксного наголосу *-áчъ* (смар-качъ) зрідка тут зустрічається й накорінний (пúгачъ); 4) при *-ец* накорінний наголос (41 пр.) та насуфіксний (38 пр.) зрівноважуються: у частих бо тут словоскладеннях наголос майже завжди відтягається на корінь (творéцъ: хлéботворецъ, але є й: обрѣтословéцъ); 5) при *-ик* наголос лише накорінний (клиóчикъ, звóщикъ, цáрикъ, мéчикъ); 6) при *-ник* виразно переважає накорінний наголос (бл. 170 пр.: вáбникъ, голубникъ, лáвникъ, чарóвникъ), рідше напрефіксний, над насуфіксним (26 пр.: суперníкъ// съпérникъ, копытníкъ, блудníкъ, колесníкъ, рогожníкъ, словníкъ, оученикъ); 7) при *-ок* у безприrostкових (теж у подібноформних позиціеннях: рýнокъ) переважає насуфіксний на-голос (курóкъ, нурóкъ, шнуróкъ, смычóкъ), але зустрічаються й на-коріннонаголошенні, може, й під польським впливом (дúдокъ, медвé-докъ, рýжокъ, члóнки, язычекъ, фіалокъ, цвячокъ, келíшекъ, ко-лáчекъ); у сприrostкованих переважають накоріннонаголошенні сх.-укр. типу (подсúдокъ, подпíсокъ, напéрстокъ, припéчокъ, присéнокъ, свíтокъ, спíсокъ, оулóмокъ, прибýтокъ, опрѣснокъ, польонізм пагó-рокъ), хоч є й насуфікснонаголошенні (oupadóкъ// оупáдокъ, словоскла-дення рѣзомéшокъ); 8) скрізь наголос *-áтай* (возáтай, ходáтай); 9) при

-(*a*)**тель** наголос накорінний (дѣлатель, вѣятель, плѣватель, плѣкатель, йматель) то -*йтель* (досадитель)

Серед окситонічних середнього роду назвемо: вретенό, греблó, колесó (І¹ -сé, Д¹ -сý), кроснá (Н³), лядві́я, мошнá, ноздрá, плеснá, рунó, сребрó, тенетó, оушкó, бервнкó, племя́, чимсмá; серед баритонічних: дѣло, копыто, рéкло, нáдро, оувáсло, шогло, ятра, ймя.

Серед с у ф і к с і в : 1) при -*ало* панує насуфіксний наголос (бряцáло, клепáло, очищáло, писáло, по-, черпáло), вийнятково накорінний (пострéкало); подібно скрізь наголос -*йло* (9 пр.), крім: прáвило, мѣрило; 2) у віддієслівних та збірних наголос -(ов) *йніе*, -*еніе* (глаголаніе, сѣтованіе// сѣтованіе), рідше ж накорінний (невѣденіе, знаменіе, каменіе, чи пакощеніе// корéние); подібно накорінний при -*тіе* (гнýтіе, закрýтіе// сметія); 3) при -*ище* переважає накорінний наголос (23 пр.: стáнище) супроти насуфіксного (9 пр.: нырýще); 4) при -*ство* перевага ненасуфіксного наголосу (47 пр.: козацтво, домовство) над накінцевим (5 пр.: существó, отчествó// отчёство); 5) перевага насуфіксного наголосу при -*ибо* (варíво, з пр.// сѣчиво).

Серед жіночих безприrostкових іменників на -*а* відмічуємо окситонічні: воня́, молвá, юхá, струя́, тугá, свободá, скорупá, рудá, икрá, калитá, камарá, которá, крамолá, машкарá, одеждá, опончá, острогá, дрохвá, тасмá, сурмá, сакрá, флевá, чешуя́ - та баритонічні: вáга, жайла, марапá, пýла, плáта, пýна, ракá, сósна, язя, кобза.

Серед сприросткованих панує тут сх.-укр. тип накорінно-наголошених (повлóка), а напрефіксний лиш при декотрих приrostках (пáгуба, прáбаба) чи то там, де в корені заник слабий півголосний (прýтча, прýшва// похвá, распры)

Безприrostкові наголошують суфікс -*ѣзнь* (болѣзнь), -*ѣзнь* (боязнь, приязнь), -*ѣль* (гібель - з приrostком: погибель).

У жіночих сприросткованих на приголосний панує напрефіксний наголос (прóпастъ), зрідка ж накорінний (ненасыть, отрасть, при-).

Серед с у ф і к с і в : 1) при польському -*изна* баритонічний наголос (трутýзна, польщýзна); 2) при -*ина* трапляється найчастіш насуфіксний наголос (24 пр.: зубрýна, осичýна, ровнýна), рідше накінцевий (17 пр.: общинá, храминá) та зрідка накорінний (4 пр.: лýсýна); при -(ов)*ины* наголос чи то взятий з основного прикметника й дієслова (бобóвны, космáтины, оумывáлины, обсѣвины, омéтины, смаркóтины) чи то насуфіксний (вошýны, милýны, отеребýны, рочýны, христýны); 3) при -*ба* насуфіксний наголос (8 пр.: грозбá) та рідко накорінний (3 пр.: дрўжба); 4) при -*ва* то накорінний то накінцевий наголос (пáства// литвá), при -*итва* насуфіксний (гонйтва); 5) суфікс -*ка* буває вийнятково й накінцевонаголошений (крескá, тачкá, кйшкá); він ще

не в такій мірі, як сьогодні, спричинює баритонічність у більшескладових накоріннонаголошених (кóкошка, крáмарка, мáковка, мáслянка подібно як: мéлничка, пóкryвка, сýrvatka, лáсичка - хоч є й: подváзка, налі́вка, родите́лка); 6) при -(и)ица переважає накорінний та ненасуфіксний наголос (65 пр.: жегáвица, зéница, мнóжицею, плаща́ніца, рождéница, спóдница, тáнечница) супроти насуфіксного (37 пр.: камени́ца, оусяни́ца); 7) зрідка -остъ буває наголошений, як у білору́щині (тихость, сладость, лютость, зимность, - супроти 17 пр. ненасу- фіксного наголосу); 8) при -ота наголос накінцевий (простотá, щедротá - 26 пр.), а вийнятково ненакінцевий (велелéпota, сухóты).

У прикметникоv відмічуємо інакші від сьогоднішніх літературних та характеристичні: накоріннонаголошенні (блéдый, нóвый, стáрый, дíвный, жíвая//живóе, тóнкая//тéнкий, мéртвая, мáгkий, рéдкое, слéпый, хláстый) та накінцевонаголошений (простый).

Серед прикметникових суфіксів: 1) наголос -ávyiй (слинýвый); 2) при -'аный переважає насуфіксний наголос (25 пр.: веснéный), вийнятково накорінний (4 пр.: глыняный, соломяная, тítляный); 3) при -(ов)атый переважно насуфіксний наголос (грудовáтый, щетиновáтый), зрідка накорінний (кíловатый); 4) при -иwyiй переважає насуфіксний наголос (30 пр.: которлýвый) і зрідка накорінний (7 пр.: мýlostивый, пýянíвъ, смотрéливъ, неувéтливъ, многоглагóливый); 5) лиши насуфіксний наголос в: -áтый (нарочítый), -íстый (незгорýстый), -ínnыи (гусíнnyи, сестрýнnyи); 6) при -(и)телnyiй виступає -як i в іменникових суфіксах -(и)тéлник (тяжатéлникъ), -итéлство (томитéлство, съимéтéлство) - ще двоякий наголос: а) нині одинокий, в ЛІСЛ однак рідший (9 пр.), накорінний (сътворýтелnyи, попечítелnyи), б) частіший (15 пр.) насуфіксний, виниклий може й під впливом польщини (хоч є й: сотворитéль// сътворýтель) -итéлnyи (oudovlitéлnyи, сходитéлnyи, истребитéлnyи, непримиритéлnyи, неувéритéлnyи, неуязвитéлnyи, пребыватéлnyи, преноситéлнъ// преносítель, смиритéлnyи, смотритéлнъ// смотрítель, страдатéлnyи// страдáтельство, подражатéлnyи// подражáтель, цéлитéлnyи// цéлýтель, оподобитéлnyи); 7) при -(ъ)ныiй виразно переважає накорінний наголос (ок. 350 пр.: ясный, рéчный, смéшный, трúдный, тúчный, тéсный, нóщный, лéтный, квáсное// безквасный, бруdный) супроти накінцевого (ок. 20 пр.: оушnáя//оúшный, сапожnýи, обилnýи, земnýи, кожnáя, животnóе, десnáя, власnóе); можливо, що на таку перевагу накорінного наголосу вплинули й накоріннонаголошувані іменні/короткі форми (точень, шумень); 8) при -овýiй виступає наголос: а) зрідка накінцевий (5 пр.: возовýи, гаевýи, огнéвáя, потовýи, шутовáя - частий напр. по наддністрянських говірках), б) частіше накорінний (10 пр.: кáшлевый,

козолѣ́повий, кра́ніево, магнѣ́товий, маерáновый, мартовы́й, медвѣ́дковый, рокитовы́й, яловы́й), в) найчастіше ж насуфіксний (34 пр.: верховы́й, врановы́й, домовы́й, карбóвый, козлóвый, локтевы́й, медовы́й, перстовы́й, ситовы́й, слюзовы́й, чопóвое, съно́ва); 9) при -(ъ)ск̄ий переважає накорінний наголос (30 пр.: морск̄ий, пастырск̄ий, алтéкарское, млы́нская) і лиш вийнятково зустрічається накінцевий (пол’скáя); 10) при -енны́й переважає насуфіксний наголос (90 пр.: благовременны́й//врёменнѣ), зрідка ж накорінний (15 пр.: естественны́й); тісно пов’язаний тут і наголос пасивних дієприкметників минулого часу -енъ/-енны́й, серед яких виразно переважає і в коротких і в довгих формах насуфіксний наголос, - нині характеристичний лише гуцульсько-покутсько-бойківським говіркам, а деінде лише ад’ективізованим дієприкметникам типу *печéний*: на 35 коротких і 31 довгу форму насуфіксно-наголошених (варéный, плетéный, оукрашénъ, про-кажéнь) припадає лише по 4 довгих і коротких приклади накоріннонаголошених (глáженый, прáженый, смáженый, скóрченый//скорчénъ, оумúченъ, оудáренъ, ослáвлень).

В пасивних дієприкметниках минулого часу на -(ов)анъ, -(ов)анны́й, -(ов)анный виразно переважають, - як сьогодні в білорусині, - насуфіксні наголоси (53 пр.: муровáная, вырѣзáнны́й, насиловáнъ) су-проти накорінних чи інакших (то пр.: свýзанъ//превязáнны́й, нечáянны́й// отчáинны́й, нитóванъ). В дієприкметниках на -лъй панує наголос -лъль (застарѣлъй, огорѣлъй, польонізм: оплѣснялъй). В пасивних дієприкметниках теперішнього часу -емъй, -имъй, -омъй виступає то насуфіксний наголос (питомъй, стерпимъй, емлéмъй// ёмлемъ) то накорінний (недовѣдомъй, богодвижимъй, обидимъ, мыслимъй, крім -желáемъй); подібно й серед активних дієприкметників теперішнього часу - то насуфіксний (борюющихся, стеняющъ, блудящий,носящий, оби-дящий, творящий і: прилежáй, належáй) то рідше накорінний (кóлю-щий, богоглаѓлощиј).

При ступінюванні прикметників відмічуємо наголоси: отráднѣе, оудобѣе// преднѣший, навѣшишее.

У числівників наголоси: шестъсóть//сéдмсотъ.

У прислівників і часток назовемо наголоси: (с)задí, съпредí, исконí, лонí, кромѣ, сквозѣ, вездѣ, колмí, толмí//мá, болмá, бохмá, весмá, елмá, сюдѣ, откуду, овуду, тогдá, иногдá, поверхá, толикóще, шестýжды, многáжды, многóицы, множáе, попремнóгу, намнóзѣ, испéрва, спрóста, повторе, начáстѣ, наединѣ, надéсно, низу, всически, вýну, никакóже, тамождé, йнако, единáче, здалéча, понé, óле, докólѣ, вигук: оувýй.

У наголосі д i e s l i v характер словника дає вгляд лише у наго-

лошування 1-ої особи одн. тепер. часу, без дальших осіб; проте й ці дані приносять цікавий матеріал для історії укр. наголосу. Серед 2-складових дієслів кон'югації *e*, *и* панує сх.-укр. тип наголосу накінцевого в 1-ій особі одн. (з незасвідченим у ЛСЛ перекидом наголосу на корінь у дальших особах): кажу́, съннопишү́, гоню́, живлю́, молочю́, полощү́, пустошу́, грохощү́, хожу́, оухожү́, вношу́, навожү́, належү́: принадліжить (отже ще без сх.-укр. й білоруського відтягання наголосу у спиросткованих з ходити, носити, возити, водити, напр. приходити, приходжу).

В дієслів на *-ую[-овати]* частіший тут ще тип з наголосом *-у́ю* (де нині в спиросткованих і відіменних накорінний наголос): взыску́ю, древодѣлству́ю, за-, над-, об-, под-, пре-, при-, по-, с-пису́ю, на-, засмолю́ю, застару́юся, избыточеству́ю, изсякну́ю, кознству́ю, навожу́ю, на-, под-, с-, съобвязу́ю, налому́ю, насолю́ю, обачю́ю, обину́юся, обламу́ю, облизу́ю, обросну́ю, об-, под-рѣзу́ю, оглушу́ю, оклевету́ю, откупу́ю, пре-, отрясу́ю, по-, от-слугу́ю, поголю́ю, подвижу́ю, подкасую́юся, подмазу́ю, подмурову́ю, по-, с-, оу-казу́ю, послідю́ю, пособству́ю, пострѣлю́ю, преварю́ю, представителству́ю, прекраву́ю, пре-, припалию́ю, препоясу́ю, пригризу́ю, призорству́ю, проважу́юся, разногласу́ю, розбратьству́юся, съвѣтую́, съгласу́юся, съпостѣшеству́ю, съпрятую́, страдалчеству́ю, тяжкосердству́ю, оускаку́ю, оуступу́ю, чловству́ю, шеству́ю, щавству́ю і навіть: плию; у неспиросткованих тут і нині наголос *-у́ю* (лъкую); поруч трапляються рідше й накоріннонаголошенні (46 пр.: бесѣдую, въспісую, мѣлую, очастицтвую) та рідко накінцевонаголошенні (описую).

В дієслів на *-аю/-ати* найчастіший (35 пр.) наголос на *-аю* (зокрема з суфіксом *-ываяю*: закопываю, прислуживаюся): саркаю, оупитаю, рідше - накорінний (14 пр.): сапаю, кланяюся, надымаюся, і престаю, подаю, - і стільки ж (13 пр.) накінцевонаголошених: омываю, отвергаюся, тачаю(ся), оумучаю, скитаюся, рыгаю//рыглючи, припоминаю, свѣряю, ругаюся, преступаю//пяю, пренебрегаю, поползаюся, як і: оустаю (звідки такий наголос, м.ін., перенесено сюди).

Серед відприкметників дієслів на *-лю/-льти* переважає насуфік-сний наголос (22 пр.) над накореневим (3 пр.); подробиці тут інакші, ніж сьогодні (хроповатю, кроставю, свергнтию: рогатю, ржавчю, лысчю, плѣснчю, мертвю).

Серед дієслів кон'югації *и* ненакінцевий наголос (42 пр.) виявляють: а) давні баритонічні - з акутовою інтонацією кореня (і: съплю, мѣслию, слышу, недослышу, за-, нена-віжу, мѣрю, проважу, ставлю) й б) відіменні (бабю, безчіню, бріжуся, вѣсню, глажу, жалю, мѣлю, обижду, сліплю, смажу, славлю, скірчуся, гетманю, громажу, дѣравлю,

злоблюся, кровавлю, кручінося, маюся, неистовлюся, пакошу, фурманю, шафранию, хроповачю, исходатяю, стрбю). Накінцевий наголос тут і в складених (благоволю, - дарю, -творю); хитання виникає лише у словоскладеннях із *-словлю* (благословлю// народо-, испыто-, естество-, бого-, блядо-слоблю).

М о р ф о л о г і я, в ЛСЛ представлена скромним та неповним матеріалом, все ж виявляє, поруч всеохопної тенденції церковнослов'янщини й архаїзувати систему деклінації й кон'югації, і цілу низку живих розмовних елементів.

В д е к л і н а ц і і чоловічих іменників відмічуємо такі закінчення: 1) в Г¹ *-a/-y* (стомаха, шлема, пѣска, огнѧ, рода, класа, кнота, поединка, успѣха; лну, луку//*-a*, меду//*a*, долгу, торгу, смѣху), 2) в Д¹-*y* (отцу, недугу), 3) в Г¹ *м'яких -em* (сосцемъ, ременемъ, оубоемъ), 4) Л¹ *-p/-e*, *-y*, *-i* (в животѣ, домѣ, хлѣбе; по верху; случаю, огнѣ), 5) в Н³ *-ы/-и* й *-e* у твердих (класы, ножны, струпы, заметы, сосуды//*-и*, власы, серби, саракини, наколѣнки, страхи, божкѣ; пиряне, граждане), *-p/-y/-i*, *-ie* у *м'яких* (мохрѣ, клещѣ, выступцѣ, стрѣлцы, щипцы, птенцы, пращи, ногты, дни, пѣнязи, звѣри; людіе - при чому *-ы/-i* це фонетичні варіанти ненаголошеного *-p*), 6) в Г³ *-ov/-u* у твердих (волобъ, орѣховъ, плодобъ, сосудовъ, сапоговъ, судобъ, войновъ; римлянъ) та *-евъ*, *-ей/-ий* у *м'яких* (ловцевъ, краеписцевъ, мравиевъ; коней, звѣрей, каменей, пѣнязей, зелвѣй; жоравий, людій), 7) в А³ творцевъ, звѣри, сосуды, 8) в Г³ *-ами* (власами, стихами, писами, соспами), 8) в Л³ *-ax* (на поясахъ, паляжъ, овоощяхъ).

У жіночих відмічуємо: 1) в Н¹ форми: пустыня, святиня, мать// матерь, дци//дщерь, 2) в Г¹: землі, рушницы, вѣщи, крови, 3) в Г¹: свѣщю, пѣлицею, нощю, лѣностю, совѣстию, немощю, 4) в Л¹: в землі, катовнѣ, 5) в Н³: ноги, руки, жѣлицѣ// рукавицы, мощи, вещи, ости, перси, 6) в Г³: нѣтокъ, бочекъ, птицъ, завѣсъ, скрыжалъ, вешѣй, гуслей, 7) в А³: птицы, 8) в И³: персми, 9) в Л³: на скрыпицах, вечерах, персѣхъ.

У середніх іменників: 1) в Н¹: *-я/-e* у збірних (вѣкя « віття », богословія, збоже), 2) в Г¹: отрочати, колесе, 3) в Л¹: в тѣле, на лицы, одѣянїи, телеси, колеси, 4) в Н³: ноздря, колѣни, 5) в Г³: перъ, дѣлъ, оконъ, блюдовъ, колѣнъ, яицъ, сокровищъ, словеся, оушесъ, древесъ, 5) в Г³: словы, лѣты, гребли (в: гребли дѣланіе *remigatio*; Knapski: *wiosły robienie!*), 6) в Л³: в ноздряхъ, членовиахъ, на яищах/-цах.

Зрідка трапляються й архаїчні форми двоїни: А² руцѣ// три лѣта - теж в особових займенників: А² наю.

У *прикметників* вповні збережений *м'який* тип (синій, третій, таній, предній, верхній) теж при відносних, утворених від назв тварин і

птахів (орлій, ослеє, лисій, струсій, песьй); як у полтавських говірках, він навіть пошириений на накорінноаголошенні, первісно тверді, з суфіксом -(ен)ний: законній, стончений; засвідчене тут і спричинене цею групою хитання серед первісно м'яких: вечерный// -няя, горный// -няя, внутренний// -няя, средний// -ный.

В деклінації прикметників відмічуємо: 1) в Г¹ -аго, -ыя/-ія (криаго; винная, морская), 2) в Н³ в слов.р. -и/-іа/-ы/-и (сніжний, варени, оугорстій, поганстій, домовій; притворный; железні, подземні) та -иу/-ія/-ыя, -ые, -ы в жіноч.р. (мясні, копаній, царська, перстовія, столовые, Христовы).

Короткі форми атрибутивного прикметника їй дієприкметника ще доволі часті й виступають, інколи без різниці, поруч себе: масличень хлібъ// масличный елей, репиненъ// репинный лесь. Особливо ж трапляються короткі форми в присудку (иду п'єшь, обидимъ есмь). окремі якісні (мудръ// -рый, золь// злыи, равенъ// -вныи, винарскъ// -скій), а далі присвійно-відносні прикметники на -ов(ый) виступають у довгих і коротких формах (слонова// -вая, краніево мъсто, мартовое пиво). Атрибутивне вживання коротких слов'янічних форм передягнуте з церковнослов'янщини. Подекуди короткі форми служать для субстантивізації (глухъ turdaster, глухий turdus, млада iuventio, tenera). Атрибутивне вживання коротких прикметників засвідчене особливо їй у жіночому роді, при чому зокрема в постпозиції (риза мужеска, кожа одерта, колесница накрыта, шина железні, сосна сажденна, глина чермна// рожа чёрмная, костка мертвая, кошница млынская, манна жидовская, роса смэрзлая а теж: доиняя крава, ормянска земля, та в відокремленому розгорненому атрибуті (листва к стенѣ прибита, матерь живу имущій).

Серед активних дієприкметників засвідчені в теперішньому часі: в слов.роді переважно аналогічні в Н¹ утворення (не сущій, носящий, - зрідка: невредящь, стоянць) та вийнятково первісні займенникові відміни (сый, прилежай, небрегай, присягай, ноговлекай - при чому формально ніби «перфективно-аспектове» присягай attingens, contrectans насправді має імперфективне, теперішнє значення!); в жіночому роді тут усього нові: съдящая, стоящая.

Відприкметникові прислівники утворюються закінченнями -о (подобно// -нѣ, равно// -нѣ) та -ъ (безсмертнѣ), зрідка ж -е (крім туне, тще, теж единаче// йнако, - це лише заміна ненаголошеного -п: дивне, законне, оустне, безпредѣльне), а від прикметників на -скій: -ски (римски, всячески). Розрізнення поміж формами -о/-п проведено інколи ще за зasadою, що форма з -о вживается в складеному присудку як коротка форма прикметника (извѣстно сїе deliberatum est...), а -п

як прислівник (извѣстнѣ certe, sine dubio). Вповні архаїчно-церковнослов'янські зокрема первісні прислівники місця, часу й способу (вездѣ, овуду, вѣну, доколѣ, сѣмо// скуды, тогдѣ) а теж частки (бле, токмо), сполучники й винуки (овуый).

Серед *займенників* відмітимо в особових енклітичні форми: Д¹ ми, А¹: мя, тя, ся, церковнослов'янські Д¹: тебѣ, себѣ, А³ ны, А¹ жін.р. о неї; у питальних: Н¹ что// чесо, Л¹ на чомъ// чесомъ; І¹ с кѣм, Л¹ на комъ.

Частка *-ся* вживається ще й окремо від діеслова (благоденствует мі ся), дочеплена ж до нього може скорочуватися в *-сь* (остерегаюсь, о[т]щетъваюсь).

У діеслів кон'югaciї *e* з задньоязичним визвучно-кореневим приголосним появляються в 1-ій особі однини поруч давніх форм (тку, пеку, съку, могу, стрыгу, стрегу) вже й нові укр. аналогічні утворення (бѣжу, небрежу//-егу - і навпаки: поруч влажу ще гіперистичне: влагу).

В кон'югaciї *i* появляються в 1-ій ос.одн. утворення з приголосним, аналогічним до дальших осіб (смердю); в діеслів з губним приголосним у визвузі кореня появляються й форми без вставного *л'* (бабю, кипю, молвю, сплю// сплю) поруч куди частіших тут форм на *-блю*, *-плю*, *-влю*, *-млю*.

Діеслівні закінчення в 3-ій особі одн. і множ. по-церковнослов'янському - тверді (вечерѣть, опадауть, - крім атематичного: свѣсть та имать). З церковнослов'янщини ж узяті й спорадичні форми аористу (яхъ, ять, наслѣдова).

Особливістю діеслівного аспекту в ЛСЛ є вживання сприйняткованих дуративних діеслів у значенні недоконаної дії, себто теперішнього, а не майбутньо-доконаного часу, як це ми сьогодні тут відчуваємо (недослышу *graviter* audio, опитаю - насыщаю, скірчуся, оутиняюся *pandor*, *incurvor* засвидѣтелствую, благопострадаю). Автор ЛСЛ у тих випадках, мабуть, мислив позачасову дію як постійну «прикмету», постійну наворотність, а в таких випадках давніша укр. мова (як і польська) вживала й перфективно-теперішньої форми діеслова.

Під впливом польського зразка із словника Кнапського переважає в ЛСЛ інверсивний словолад у положенні атрибути супроти означуваного іменника (тип: *риза мужеска* супроти *дойнѧя крава*).

І в *словотворі* зустрічаємо суміш засобів традиційно-церковнослов'янських з розмовними українськими, серед яких є й польонізми. Церковнослов'янськими є чимало іменних суфіксів: *-ичиць* (птичиць, рабициць), *-тай* (возатай), *-тель* (борйтель// борець), *-ическїй* (грамматический, дѣвический, всячески), *-енныи* (разнственный), *-телный* (раз-

мыслителний). До розмовних суфіксів заличуємо: *-ий* (нищій), *-овикъ* (возовікъ), *-ухна* (мáтухна), *-акъ* (шостáкъ), *-окъ* (божкý), *-ка* (подвязка, крамарка), *-ва* (Литвá, Москвá), *-ятко* (звéрятко, немовятко), *-арня* (пекарня), *-алня* (слухалня), *-ня* (пилня), *-евня* (ткачевня), *-ий* (пескý), *-атый* (носатýй), *-астый*, *-истый* (гривястýй, ровистýй), *-ячий* (звéрячий), *-овый* (возовýй - тут, як і деінде, маємо на думці його більшу поширеність), *-есенкýй* (малесенкýй), *-изна* (старизна, трутізна - польонізмі).

Своєрідною контамінацією церковно-книжної традиції, хай би й лиш правописної, - з народномовною стихією можна уважати утворення: пóпись воинственный (-пись - жіноча форма, але чоловічий рід!). З церковнослов'янщини через книжну традицію ЛСЛ перейняв нахил до тяжкуватих словоскладень (хлéботорвница « пекарка », мытоимецъ// мытарь), скалькованих зокрема з греко-латинських термінів (звéздозакónникъ « астроном », законополагаю, противорецъ), часті дієслівні відприкметникові утворення на *-тву*, *-твовати* (безчеловéчствую, благовременствую) а чи фразові утворення замість простих чи знаросткованих дієслів (покаяніє творю, творю достоиним, - ро-слымъ).

Не без польського впливу префікс *при-* у прикметників має значення зменшеної появи прикмети, вираженої коренем прикметника (прикваснеть *inacesco*, *subacidus sum*); такий широкий вжиток цього префікса (заного й наддністрянським говіркам, напр. *прýгíркий* « гіркавий ») хіба зумовлений зразком у польській частині Калепіна²⁹ і в Кнапського (напр. *przysmutnieyут* *subtristis*, *tristiculus*).

Серед дієслівних суфіксів в індоативно-прогресивних дієслів *-ью* (слабéю// ослабéваю, слéпéю, старéюся// застарéюся) поруч *-ываю* (огустéваю, онéмéваю), а в дуративно-ітеративних: *-ую//-аю* (потрясую// потрясаю - при чому цей функційний паралелізм міг перенести й баритонічний наголос в *-у*), вийнятково потыкаюся// поткнуюся, изсякнýю, - і частий тут сх. -слов'ян. суфікс, заниклíй сьогодні в українщині *-ываю* / *-иваю* / *-ываю* / *-еваю* / *-аваю* / *-оваю* (рідкє!): закопýваю, прислуживаюся// прислугуюся, ожестéваю, съчетовáюся, притяжаваю, нощевáю// ноществую, програваю, съприставаю, оставаю, познаваю, иставаю, истаєваю; деякі функції тих суфіксів перейняв сьогодні наголос (пор. пізнаю, програю, остаю - супроти: познаваю, програваю, оставаю в ЛСЛ).

У словотворі ітеративно-дуративних дієслів на *-аю* / *-ами* переважають форми з подовженими кореневими голосними *-а-* (31 пр.), *-о-*

²⁹ Див. примітка 5, *Welt der Slaven* VII, 156, 1962.

(11 пр.), а не з -о- (24 пр.) чи -е- (разаряю// разоряю, изнемагаю// неиз-
могаю, загрѣбаю, оурѣкаю, омѣтаю, - пор. ще: отесую, обламую).

Лексика ЛСЛ включує, подібно до інших ділянок, чимало тради-
ційно-церковнослов'янського, поруч народномовної стихії. На церко-
внослов'янський елемент тут складаються головно церковно-релігійна
й абстрактна лексика, а далі біблізми й вирази, що трапляються в пе-
рекладах книг св. Письма чи то в поширеній тоді набожній літературі
(безвественный, вертоградъ, глѣнь, жупель, ковчегъ, комканіе,
корванъ, купсель, ланита, рѣснота, скудель, трибухъ, чпагъ - звичайно
лексеми, притаманні давній болгарщині тощо). Цим шляхом почерез
церковнослов'янщину нахлинув і потік грецизмів; їх у ЛСЛ під 100
і стосуються вони: давнього політичного життя (кесарь, преторъ, кин-
сонъ, клевреть), будівництва (плинфа, пиргъ, керемида), ноші (су-
даръ, сандаліа, хламида/ хлямисъ), виноградарства (кратиръ), море-
плавби (парусъ), назв країн (Россія, Персида, саракини), грошових
одиниць (талантъ, трепулный), мір (стадёнъ), назв місяців (декемврій),
церковного життя (діавольъ, схизма, скитъ, потиръ), школи (силлява,
стих, спудей, грамота), назв немісцевих рослин і тварин (дактиль, фи-
нікъ, стуракина, кринъ, ехидна), медицини й природничих наук (сто-
мах, фleva, алавастъ, амefіstъ, планита); майже всі вони зустріча-
ються в праці М. Фасмера.³⁰

Основним джерелом, з якого в випадку церковнослов'янщини чер-
пали укладачі ЛСЛ, був «Лексикон славеноросський» П. Беринди
(ймовірно, його 1-е видання з 1627 р.). Церковнослов'янську біблійну
термінологію Бериндиного «Лексикону» пробували укладачі латин-
сько-слов'янської частини зідентифікувати в декількох випадках, де
Беринда посилився на (Острозьку) Біблію, подаючи главу. Дотичні
його посилання переписано в 4 випадках майже в усіх копіях латинсько-
слов'янського словника; в ЛСЛ приводяться 2 з них, при чому один
(желтяніца) з тим латинським відповідником, що його подав Бериндин
«Лексикон» (*lactuca sylvestris*), а не з тим, який названий у латин-
сько-слов'янській частині (*astylis*). У латинсько-слов'янському сло-
внику йдеться про такі, взяті з Бериндиного «Лексикону» посилання
(цитуємо за DLS Paris):

astylis: желтяніца, исход .ei.

atinia: зеленічє дерево, Iсаіа .ma.

buxus: зеленічє дерево, Iсаіа .ma.

callithrix: пиѳикъ .г. цар. .i. обизяна

³⁰ Фасмер М.: Греко-славянские этюды, Сборник Отделения Русского Языка и
Словесности, т. 86, СПб. 1909.

В « Лексиконі » Беринди зустрічаємо тут:

желтяніца, салата лѣснаа, Исход ві .н. ḥ πιχρὶς, πιχρίδος, *Lactuca sylvestris* (Бер., стор. 36) ³¹

зеленічє: ест' дέрево, котрое лѣтъ и зимъ зéлено, подобное листье маёт' зéлью на котром черницъ ягоды росстут. Исаи: .ма. (Бер., стор. 43)

підникъ: котъ морскій, малпа, кочкоданъ, обезяна .г. пр.і.кв. (Бер., стор. 227).

Частина абстрактної теологічно-філософічної лексики походить, мабуть, з якихсь латинських трактатів, може, перекладаних кимсь із авторів ЛСЛ, а що тоді ввели отакі власні церковнослов'янські відповідники і в український реестр (боговреждений, богонаучений).

Іншим джерелом низки таких церковнослов'янських та інших виразів була напевно латинсько-слов'янська частина словника обох ченців-філологів, тут і там всього обертана навідворіть.

Підставою цеї латинсько-слов'янської частини послужив, як відомо, латинський реестр слів з Калепінового поліглотного словника; при тому той примірник Калепінового словника, яким користувалися оба складачі в Києві, мав хіба посکлеювані декотрі картки, бо в усіх наявних списках повторюються ті самі пропуски дотичних сторінок (стор. 1064-65: *peripneumaticus* - *perlonge*, стор. 1420-21: *sutrina* - *superficies*, а в окремих списках, як от в DLR, брак ще й проміжків *circumcludo* - *circumlino*, *coacervatio* - *coenitio*, *recandesco* - *reconcilium*, *sanguinatio* - *sarcocolla*). До цього реестру дописували київські складачі « слов'янські » відповідники (до речі, мабуть аж з часом комплектуючи всі гасла, бо і в окремих списках деякі гасла ще залишувані без перекладу, при чому в інших списках там « слов'янське » слово вже підшукуано, нерідко різне в різних списках). Такі відповідники вписувано на підставі: а) польської частини в тому ж Калепіні (якщо польського перекладу брак, то перекладано лат. тлумачення), місцями доволі незрозумілої через помилки в друку й через недосконалій правопис, то знову ж надто віддаленої від латинського тлумачення при даному гаслі (тоді звичайно польського перекладу в Калепіні не брано до уваги!), б) латинсько-польської частини словника І. Кнапського, як це виявляє порівняння окремих гасел із рукописів:

aegilops: Cal. Pol. *Ruthenis czeret, przedza*;

Knapski: *owiesek, dąb, fistulá* – DLR: овесокъ зеліє

albidus: Cal. Pol. *szmiady*; *Knapski*: *białasy* – DLR: бѣляви.

³¹ Сторінки подані за виданням *Лексикон словенороський Памви Беринди*, Київ 1961.

Докладніше про стосунок лексики ЛСЛ до латинсько-слов'янської частини словника Славинецького й Корецького-Сatanовського можна буде говорити аж після подрібної аналізи лексики всіх наявних списків цього словника.

Що однак київські філологи-ченці не призналися до користування лексикографічною працею І. Кнапського, а всього лиш до Калепіна, могло мати свою причину в тогочасних віровизнанневих стосунках та ще, може, й авторсько-правових: Кнапський був єзуїт, а його чин мав королівську ліцензію на цей словник. Не слід забувати, що й у передрукованій з деякими змінами в Москві 1648 р. граматиці М. Смотрицького пропущено прізвище одіозного автора, що відійшов від православія.

Може, дві третини українського лексичного матеріалу в ЛСЛ складені на підставі польсько-латинської частини словника І. Кнапського; звичайно латинські відповідники й синоніми до українського слова брані тоді вповні чи то в основному саме звідти. В декількох випадках ЛСЛ навіть називає (після латинських відповідників) такі списані звідти польські вирази, перекручені інколи переписувачем уже на український лад (*chronię, się, dryakow [= -kiew!], gotczysa, kiéłb, klystera, krupnik, vczynek, vchodzę, wąż nakrapiany, woda* - таких польських гlos є куди більше в DLS Paris а теж у списку в Уппсалі та з 1685 р.).

Не завжди розуміючи якслід польщину Кнапського з її мазурськими формами, складачі ЛСЛ допустили низку помилок: кепсько зукраїнішивши польський вираз (копець *vapor flammae, exhalatio flammae fumida* - Knapski: *koreć vapor flammae, exhalatio flammae fumida* - себто « копоть, сажа »; клікість *condylus* - Knapski: *kłykieć condylus*; цетресь птица *tetraх* - Knapski: *cietrzew tetraх* - себто « тетервак, гогур », при чому якесь *цетресь* на *цетрес* перекрутів хіба вже переписувач; осека или *uncus, harpago* - Knapski: *osęka idem*; скворець *alauda* - Knapski: *skowronek alauda non cristata*)³² чи то невірно передавши його значення по-українськи.

Тимто зрозумілим стає й той потік польонізмів, що їх сповнений ЛСЛ; це здебільша ще кальки чи то недосконалі субституування відповідних звуків і їх сполучок з української мови в первісні польські вирази; фонетика прозаджує їхнє польське походження, а що в кожному випадку даетесь засвідчити із словника Кнапського. Отак ЛСЛ пе-

³² Подібне трапилося нашим філологам-ченцям і в латинськослов'янській частині, де передано *epistomis* свѣтило, уздяница за польським Калепіном, де *epistomis kaweczan, kraganiecz* і яке змішано з « каганцем » - звідти вийшло « свѣтило »!

рейняв навіть мазурсько-гіперистичну форму Кнапського в українщину: колышка ретаurus, oscilla (Knapski: kołybká petaurus, -rum, oscilla, себто колиска).

Польонізми ЛСЛ стосуються таких ділянок життя: 1) державно-політичного ладу й адміністрації та правосуддя (б'єгáлець, вадущій, васнь, васниковий, васніо(ся), веснякъ, власный, воевóдина, воевóдичъ, посéль, (градъ) столéчный, пýсарь, держава, дивъ, доводъ, дозорца, доноситель, дорочный, дражненіе, жупа, жупникъ, заводъ, завираю, заслужоный, прекупникъ, збраняюся, збъгъ, збъгаю, звада, звадливый, звъряюся, избытокъ, избытный, каменица, копá пънязей полская, марнотравца, обводъ, огниво, окрыкъ, осада, партáчъ, паства, паствіна, пивничный, побо́дъ, повоженіе, поволы́ваю, поврозокъ, подвоеводій, подлóжница, подписокъ, подскарбíй, -бство, подстароста, подстолій, подсудокъ, поступую, потварца, почéть, проводъ права, предусталáю, преступаю уставы, пъстунъ, рѣзомъшокъ, сажéнь, скарга, скаржуся, крескá, столникъ коронный, стисло// сцѣсло, очоный, хлопъ, хлóста);

2) побуту, товариського життя, одягу, їжі й напитків (халупа, курокъ на домъ, подлога, печары, ятки, спрять, сломяный, скваръ, слонице, слонечный, копець, одлеглый, прилеглый, позосталый, пагорокъ, подвой, оучинный, оуставичный, оуступу́ю, невывыклáныи, невѣстюх, немужатая, непослушенство, нерозмыслность, нестатéчный, обава, вабъ, ваблю, обаляю, обумираю, озяблый, опильй, опилство, оуклонъ, обетшáлыи, -шаю, разсудный, острóжныи, оплѣснялыи, старизна, щую, оспалый, -лство, слыню, оуломокъ, прибытокъ, прещашаю, принагляю, приналéжить, проваженіеся, старожйтныи, до втѣпъ, -пныи, жегва, трудъ, жировный, збытокъ, збытная, камыкъ, катафалкъ, костырскій, карель, келишекъ, приписую книгу, кореннопродатель, корнициста, лудячий, мамене, машкара, мѣдница, мѣдноличный, танéчица, -никъ, нагробокъ, намѣненіе, научитель, едвабъ, блакитный, плотно, повлóка, подшевка, тлумокъ, прохнѣлость, толща, парmezáнь, платяу рыбу, потрава, скроблю, саркаю, крупникъ, бречка, вариво, водка паленая, вытлочёный, преникаю);

3) узброення й військова справа (куша, оусарь, близны, воинъ вытрублennyй, - худыи, воинственный пóпись, гайдукъ, гасло, древца, крущцевая, рушница, окрутъ, отвратъ, отливаное дѣло, мосяж, ошéпъ, подколѣнокъ, поединокъ, ногъ, твёржа, хорúжий, ящерь);

4) назви країн і народів (дунчикъ, москвитинъ, ормянинъ, прусакъ, сасъ, поморчикъ, полщизна, Татри);

5) церкви, календаря (законнікъ, -їца, задушный день, липецъ,

листопадъ, пекелный, катафалкъ, цминтарь, мясопустъ, святоокрадецъ, -купство);

6) тіла, хворіб, лікування (чашка, члонки, щуплюсть, пясть, хвѣся, дрѣмлю, белкотаніе, бридость, куля, заногтица, запаленіе, зимнища, колачекъ аптекарскій, кроплка, кроста, -авый, ягода на лицы, лѣтавецъ, носатый (конь), плюца, сливогоръ, смаркотины, смаркаю, трутізна, щудло, блѣднѣю, кист, спущаю, пѣгъ);

7) назов тварин і птахів та рослин (гѣль, дудокъ, единецъ, еленецъ, емелюха, кроликъ, зимородъ, макологва, пщелка, пшола, падалецъ, звѣринецъ, карпъ, келбъ, кернозъ, медвѣдокъ, ментусъ, плавъ, носорожецъ, нурокъ, огаръ, павъ, папуга, -ужастый, пискоръ, сикора, сикаўка; бросквinya, еленій языкъ/ корень, емеля, ломикамень, осеть, пастернакъ, поземкі, помаранча, пщелникъ, щепа, тополя, фиалокъ);

8) прислівники, прийменники (претож, спрѣста).

Почерез польщину проникли й ті численні тут позначення з німецької (бл. 160), латинської (бл. 110), угорської (чата, хомутъ), та італійської (сервета, шкарпетка, штайнба) мов.

Безпосередніми позначеннями в українщину слід уважати тут румунізми (колиба, румингаю, ногутъ, тайстра, чадобанъ, чеканъ) й тюркізми (бахматъ, тарањъ, табръ, дѣлѣя, киръ, кишеня, кобза, кутасъ, коверъ, козацтво, колпакъ, чапракъ, опончá, сагайдакъ, санъ, сурмá, тасма, татаринъ, тюшакъ, туркусовий, шаранча, шахъ, янчаръ).

Багато заступлена в ЛСЛ українська розмовна побутова лексика.

З Кнапського чи й Калепіна перейняв ЛСЛ звичне в тогочасній польській лексикографії утотожнювання античних римських побутових, адміністраційно-політичних, мілітарних та культурних понять із даночасовими польськими.

Зміни ЛСЛ у стосунку до польсько-латинського словника Кнапського полягали на тому, що в ЛСЛ: 1) стягано й об'єднано в одне гасло кілька споріднених подрібних, подаваних Кнапським, 2) серед латинських синонімів пропускано та упрощувано обширніші зворотові приклади, 3) старанно усунено сліди нав'язувань до польського й католицького побуту, як напр. у Кнапського: triton – kukek na košciele, ЛСЛ: курокъ на домѣ; kozacy, kozactwo levis armaturae equites, velites equestres Polonogum, ЛСЛ козацтво levis armaturae equites, velites equestres.

Подібно замінює ЛСЛ Кнапського krolewic, krolewna, krolik, krolewski на: царевичъ, царевна, царикъ, царскій тощо. Отакі зміни в лексиці реєстру ЛСЛ, тісно пов'язані з політичними стосунками, - а якщо не були уведені авторами чи переписувачем згодом, - свідчили б, що вони були в ЛСЛ внесені хіба після 1654 р. Затримання бо в ЛСЛ

лексики, що стосується тогочасних польських (та українських) політично-адміністраційних відносин, при одночасній майже повній відсутності виразів з політичного ладу й військової справи в Московській державі, - все воно промовляло б за тим, що ЛСЛ виник на Україні, а не в Москві, себто перед 1649 р., коли ще і Славинецький і Корецький-Сатановський діяли в Києві.

Значення ЛСЛ для історії української лексики й мови та культури чимале: це вперше вчинено спробу удоступнити латинськомовному світові лексичний фонд українщини книжної й народної, - при чому не слід забувати, що на того роду вичерпну працю не спромоглася українська лексикографія ще й досі. ЛСЛ помітно доповнює відомості про лексику українщини 17 в., а що в основному зводиться до «Лексикону» Беринди. І до історії дієслівного словотвору і для фонетики та наголосу приносить ЛСЛ новий матеріал, цінний тимбільше, що походить з північного сходу України, не надто багатого такими джерелами з того часу. Для ряду позичень з чужих мов ЛСЛ є одним з ранніх письмових засвідчень. Історичний словник українщини без цього лексичного матеріалу став би вже неповним.

о. Д-р РОМАН МАЗЯР

О. ГРИГОРІЙ МЕНДЕЛЬ І ЗАКОНИ СПАДКОВОСТИ

(Dr. ROMANUS MAZIAR SDB, *De Gregorii Mendel vita hereditariisque legibus*)

Величне відзначення столітнього ювілею

Дуже велично відзначено у Римі минулого року постати о. Григорія Менделя, ченця Чину св. Августина, у столітні роковини його відкриття законів спадковості. З цієї нагоди папа Павло УІ вислав дня 9 березня 1965 року до генерального настоятеля Чину св. Августина окремого листа. У нім відзначується, що саме сто років тому, дня 8 березня 1865 року, о. Мендель опублікував свій твір «Досліди над рослинними гібридами», де з'ясував спадковість поодиноких прикмет рослин на підставі своїх дослідів переведених у монастирі в Брні, у Чехії. Римський архиєрей підкреслює в своїм листі високу наукову вартість відкриття о. Гр. Менделя, кваліфікованого науковця і генія, а при цім вихвалює надзвичайні духові чесноти цього звірцевого ченця Августинського Чину.¹

Під кінець минулого року, в часі четвертої сесії Вселенського Ватиканського Собору, Генеральна Курія Августинців зорганізувала на день 25 листопада торжественне відзначення ювілею Менделя у величавій залі Піо в Римі. Взяло в тім торжестві участь багато визначних особистостей, духовних і мирян, університетські професори й науковці, як рівноож Отці Собору з різних країн світу. Переведення свята було повірене генетично-медичному інститутові «Григорія Менделя» на Римському університеті і центральну доповідь виголосив предсідник того інституту проф. Люїджі Джедда (Prof. Luigi Gedda), мирянин слухач на Вселенськім Соборі. У своїй доповіді він підкresлив, що сьогодні ми не мали б великого науковця, якщо не було б побожного ченця Чину св. Августина, відзначуючи в той спосіб монаший послух і покору ви-

¹ L'Osservatore Romano, 11.III.1965.

нахідника законів спадковості. Тому о. Гр. Мендель належить радше до Церкви, як її вірний і покірний син, ніж до наукового світа.² Боже Провидіння вивищило цього монаха і науковця саме на початку цього століття, у якім наука стала такою могучою у своїх рішеннях про людське життя. В одній ділянці цієї науки, у біології, о. Мендель має таке велике значення як Галілей у фізиці. Про цього скромного ченця сказав великий генетик Морган, що « в десяти роках, у яких Мендель працював над плеканням свого горошку в монастирськім городі, вчинив він у ділянці біології більше відкриття, як інші за останніх п'ятсот років ».

Заслуги Менделя відзначувано вже й давніше в цім столітті. Вже 1910 року поставлено його статую в Брні перед монастирем, де той чернець досліджував закони спадковості 1922 року, у столітні роковини його народження, відзначено великі заслуги Менделя на міжнароднім конгресі науковців - природників. Того ж самого року в родиннім селі Менделя, в Ганцендорфі на Шлеську, поставлено пропам'ятну плиту « для о. Григорія Менделя », великого науковця, ботаніка і природника, як вирито на цім пам'ятнику.

Життєвий шлях о. Григорія Менделя

Народився Григорій Мендель на Шлеську в селі Ганцендорф 1822 року в католицькій селянській родині. Його хресним ім'ям було Іван, а нове ім'я Григорій прийняв він щойно коли вступив до Чину св. Августина. Хоч середню школу закінчив він з великими труднощами, але вже 1840 року розпочав у місті Ольмуц курс філософії, призначений для священиків. Однак у тім часі його батько став інвалідом і виглядало, що молодий студент Мендель буде мусіти перервати студії. Тільки щедра фінансова поміч старшої сестри уможливила йому продовжувати навчання. Вкінці 1847 року вступив він до монастиря св. Августина у Брні, де зміг закінчити студії і того ж року стати священиком.

Душпастирську працю почав о. Григорій Мендель у шпиталі в Брні, а два роки пізніше став гімназійним учителем у Знаймі. Вкоротці однак мусів залишити учительську працю, бо вже 1850 р. не зміг здати вимаганих іспитів. Цього ж самого року розпочав він свої університетські студії природи, математики й природничої фізики у Відні, але останніх іспитів таки не зумів здати з успіхом. У 1854 році о. Гр. Мендель розпочав у монастирі в Брні природничі досліди над змінами краски фасолі і врешті 1865 року опублікував перед науковими фахі-

² La contemplazione e la Scienza, L. E. A. 1965.

вцями ботаніки в Брні висліди своєї інтенсивної тяжкої праці. Та його виголошена доповідь і видрукувана праця не викликали зацікавлення та скоро пішли в забуття.

У 1868 році о. Григорія вибрали його співбраття - ченці на архимандриста монастиря. Глибокий дух побожності і монаша взірцевість були рішаючими при цім виборі на відповідальнє становище провідника монастиря, а не наукові відкриття у ділянці біології, бо їх ще тоді навіть належно не оцінено у науковім світі. Нові монаші завдання не дозволили о. Менделеві продовжувати свою наукову працю. Помер він 6 січня 1884 р., на 62 році свого життя, не залишаючи жодних автографічних записок. Не відомо, чи брак часу, чи монаша покора були причиною цього браку наукової спадщини. Одинока річ, що залишилася по о. Григорієві Менделеві, це його архимандричний герб, яким символічно висказує своє післанництво як людини, науковця і священика - архимандриста, вказуючи на Божу велич і мудрість у тайнах природи.

Весь життєвий шлях о. Менделя виразно поділяється на чотири періоди. Перший це до початку курсу філософії 1840 року. Молодий юнак помагає батькові у тяжкій праці на полі, а рівночасно набирається від матері широї побожності. При цім старається набути основи знання, виявляючи надзвичайну інтелігентність, що не вміщається в рамки нормальног ходу навчання.

Другий період триває до свяченства 1847 року. Уже 18-літнім постановляє Мендель стати священиком, але на перешкоді стають фінансові труднощі родини. Щойно коли за порадою настоятеля монастиря в Ольмуцу стає ченцем Чину св. Августина в Брні, осягає о. Григорій Мендель свою ціль.

Третій період це життя покірного ченця аж до його вибору на архимандриста в 1868 році. Починається різними перепонами й невдачами. О. Григорій покидає працю в шпиталі з уваги на своє слабе здоров'я. Скоро потім залишає також педагогічну працю, хоч взірцево виконував своє завдання, потягаючи за собою учнів надзвичайними здібностями розуму й серця. Вкінці неуспіхи на університеті спонукують до глибокого монашого життя, до наукової праці в тишчині й скученні. Роки 1854-1865 це найвизначніший час його діяльності, коли проявляється захований геній і видає надзвичайні науковісяги в ділянці генетики.

В останнім періоді свого життя о. Мендель - архимандрит монастиря - був вповні відданий своїм монашім обов'язкам аж до своєї передчасної смерті в 1884 році.

Характеристика особи Менделя

Відкриваючи з такою бистрістю ума закон спадкових прикмет, Мендель не був виключений від його закономірності. З цього, що записано в документах про його батьків, можна краще зрозуміти їх сина, великого науковця і скромного ченця.

Батьки о. Григорія Менделя були рільниками, відданими тихій тяжкій праці, передаючи цю характеристику своєму синові. При цім батько Антоній відзначався даром ініціативи. Використовуючи поміч свого пароха о. Івана Шрайбера, старався він у своїм саді виплекати якнайкращі овочеві дерева. Для цього практикував штучне запилення цвітів, привчаючи до цієї праці свого сина Івана. Це була перша школа біології майбутнього науковця. Велика заслуга в цім місцевого пароха, що не лише ревно піклувався про добро повірених душ, але і про покращання матеріального життя вірних. Сам навчав селян агрономії у відведенім для цієї цілі експериментальнім городі.

Так то парох і батьки виплекали у малім Івані зацікавлення до тайн природи, а рівночасно любов до ініціативи, до скручення та серіозної науки. На гарні прикмети характеру великий вплив мала мати Розіна, що своєю спокійною і лагідною вдачою, завжди весела й поміркова, вдержуvala постійно добрий настрій у родині.

Для вияснення неуспіхів у науці треба взяти під увагу, що природна інтелігенція Менделя не плила приписаним шкільним руслом навчання, але розвивалася незалежно, більш спонтанно. Контакт з офіційними шкільними вимогами спинював його внутрішню вроджену інтуїцію. Коли врешті пішов за своїм внутрішнім поштовхом і за згодою свого настоятеля віддався о. Григорій вповні своїм улюбленим дослідам природи, тоді щойно виявився скарб його проникливого ума.

Терпеливо через десять років схрещував різні роди фасолі, щоб відкрити закон спадковості прикмет. Ця праця вимагала великої витривалості та сили волі. Отець Мендель виявив тоді ці світлі прикмети свого характеру. Працював він невтомно день за днем, користуючися зовсім примітивними засобами. Сотні разів повторяв експеримент, щоб впевнитися, що його вислід не є залежний від якихсь зовнішніх спадкових впливів. Свої спостереження дбайливо записував у зошити, які постійно збільшалися, щоб вкінці зібрати ці численні записи в одну синтезу закону природи. Ця синтеза, ці закони спадковості, знані тепер під назвою законів Менделя.

Подивуздна завзятість Менделя у його дослідах, без жодного пригнічення духа чи слабосилости прямував він до мети. Виглядає, немов

би він своєю геніальністю ума вже наперід передбачував вислід, а в численних дослідах шукав лише експериментального потвердження передбачуваних принципів. Неструджений працівник добавав закон, суть речей, там де інші нічого не завважували.

Тільки сорок сторінок

Дня 8 лютого 1865 року чернець Чину св. Августина, о. Григорій Мендель, предложив членам товариства « Дослідників природи » висліди своїх довгих експериментальних дослідів над рослинними гібридами. У коротку синтезу на 48 сторінках зібрав він висліди своєї довголітньої аналізи, що вимагала завзятості великого генія. На цих 48 сторінках були з'ясовані тайни біологічної спадковості у рослинному світі, зібрані у конкретні закони.

Однак ні виголошена доповідь, ні видрукована праця, не викликали зацікавлення серед тодішніх науковців ботаніки в Брні. Овоч довголітньої цінної праці пішов у забуття. Щойно сорок років пізніше, шістнадцять років по смерті Менделя, три великі ботаніки голландець Де Вріс, німець Корренс і австрієць Чермак, відкрили в 1900 році кожний незалежно один від одного геніальні закони Менделя та їх надзвичайну важливість. Доктрина про точні закони спадковості не була зрозуміла сучасникам Менделя, бо вони були вповні захоплені дарвінізмом, який навчав про скору еволюцію між живими істотами, всупереч законам Менделя.

Індиферентизм, з яким науковий світ сприйняв у свій час закони спадковості, овоч довголітньої праці, не захитали духа о. Менделя. Радше причинився він до підйому духа до високої контемпляції гармонії в природі, сотвореної Божою Премудрістю. Прийшов час, що його доктрина віднесла тріумф, а відкриті закони Менделя насвітлили один з найосновніших феноменів життя: передання в роді питомених прикмет. Отець Григорій Мендель став основоположником генетики, завдяки його геніальному умові наука про спадковість перейшла з емпіричичної ділянки до експериментальної, від інтуїції до наукового досліду.

Гени – переносники спадкових прикмет

Завжди було знане, що кожна істота передає своїм нащадкам свої прикмети. Досить було спостерігати подібність потомства до батьків серед живих істот. Однак про спосіб цього передання, про його закономірність, наука не могла нічого конкретного сказати. Перед нерозга-

даною проблемою стояла вона немов людина перед засекреченим письмом, що не може відгадати його значення.

Першою щасливою інтуїцією Менделя була думка відкрити тайни біології ключем числа. Число висловлює калькуляцію, що проходить за певним законом. Тому для віднайдення цього закону, математика, у якій Мендель був дуже досвідчений, подала йому необхідну поміч. Пітагорськими очима глядів Мендель на природу і тому спадкові елементи, які можна математично калькулювати, позначив він альгебричними символами. Математичний знак став незаступним інструментом для Менделя, щоб відкрити тайни спадкових прикмет. Під видом букв і чисел міг він висловити різнородні вартості та складні комбінації відповідно до потреб.

Неживу матерію легко було піддати під кількісний аналіз і тому фізики та хемія покористувалася далеко скоріше від біології математичною калькуляцією для устійнення законів на підставі спостеріганів феноменів. Біологія натомість аж до Менделя висловлювалася лише за допомогою опису, а не математичним конкретним відношенням. Щойно від часів Менделя наука про життя почала охоплювати свої феномени в конкретні математичні рамці, подібно як фізики і астрономія зробила це триста років скоріше, завдяки Галілеєві, а хемія сто років перед біологією, завдяки Лявиузье.

Наріжним каменем усіх законів Менделя є спадкові одиниці, які він називав « елементами », а тепер звemo їх « гени ».³ Мендель не позначував їх іменами, але буквами. Власне цим анонімним « елементам » - « генам », що знаходяться внутрі хромозомів,⁴ у клітинах усіх живих організмів, приспав о. Григорій Мендель властивість передавати спадкові прикмети. Це молекулярні одиниці, неподільні, незалежні, специфічні своєю активністю, що розміщені в лінійному порядку в хромозомах, незмінні щодо числа в кожнім роді рослин чи тварин - вони власне зумовлюють успадковлення батьківських прикмет. Передання спадковості не є подібне до струму води, що пливе нечіткими краплями; це радше пісок, що спадає з клепсидри виразними віддільними зеренками. Це не одноціла фреска, але мозаїка, у якій можна відрізнити кожний складовий камінчик.

³ Вперше назвав ці елементи « генами » данський генетик Йогансен 1909 р.

⁴ Встановлено на підставі численних дослідів, що в ядрі клітин усіх живих істот знаходяться нитко-подібні елементи, що інтенсивно забарвлюються відповідними красками. Тому й названо їх хромозомами. Гени в тих хромозомах є далеко менші від них. Дрозофіля у чотирьох парах хромозомів має приблизно 14 380 генів, а в 24 парах хромозомів клітини людського організму є приблизно 60.000 генів.

Власне тому, що спадковість складається з окремих одиниць, її можна висловити числами та відобразити математичним обчисленням. Ключем числа Мендель відкрив ворота життя, себто механізм спадковості кожного статевого роду, не лише рослинного, але й звіринного та людського роду. Генетика фасолі промостила шлях не лише для генетики фльори й фавни, але й для антропологічної генетики.

Усталення законів спадковості

Як лиш відкрив Мендель механізм спадкових елементів, то міг тоді усталити закони за якими вони передаються. Його успіх криється у правильнім зрозумінні проблеми та в мудрім доцільнім упорядкованні зібраного дослідного матеріалу. Наперід уже встановив він, що експериментальні рослини мусять мати деякі необхідні властивості: їх прикмети мають бути постійно відмінні, гібриди мусуть бути закоронені від зовнішніх можливостей запилення, а головне повинні у кожнім далішім поколінні задержати плодючість. Такі потрібні властивості знайшов Мендель у фасолі. Її розмноження легко просліджувати, а при цім квітки фасолі задержують свої відмінності, які можна легко розпізнати й з точністю розрізнати. Гібриди фасолі не затрачують плодючості по схрещенні, а найважніше, що квітки її закоронені від запилення пилком іншої квітки. Пиляки розвиваються внутрі квітки, запилюючи приймочку маточки ще зажи розкриється квітка.

З 34 різних родів фасолі Мендель використав для своїх експериментів лише 14 родів. Досліджуючи в монастирськім городі через довгі роки зміни красок цвіту фасолі, прийшов він до заключення, що ці зміни відбуваються згідно з точними законами. У висліді відкрив він і проголосив ці важні закони спадковості.

Перший закон Менделя:

Закон домінування прикмет: у перехреснім запиленні між двома протиставними генами [н. пр. дві краски: червона і біла] одні з них мають перевагу в першім поколінні потомства, себто одна з прикмет є домінуючою.⁵

Запилюючи перехресно різні роди фасолі, Мендель побачив, що завжди проявляються прикмети одного з батьків. Так от, запилюючи маточки білих квітів пилком з червоних, або навпаки, виростало на-

⁵ Червона й біла краски є протиставними, або алеломорфічними, бо не можуть рівночасно проявитися зовнішньо в цім самім гібриді.

сіння, яке в свою чергу давало квіти, скажім, червоної краски. Отже, червона краска була домінуючою відносно білої, а біла, яка назовні не проявлялася, була рецезивною. Однак потенціяльно біла краска мусіла дальше перебувати в рослині захована. Таким чином рослина була гетерозиготом, себто з генами двох протиставних прикмет.

Другий закон Менделя:

Закон віddлення - відноситься він до протиставних генів, які відділяються при формуванні нової статевої клітини та нових її комбінацій. Мендель встановив кількісне відношення потомства від гібридних⁶ батьківських форм, які містять у собі дві чисті вихідні форми. Себто виказав він, що при схрещенні двох гомозиготів одержуємо три генотипи⁷ в такім числовім відношенні: 1/4 гомозиготів подібних до одного з предків [себто « до діда »], 1/4 гомозиготів подібних до другого предка [« до бабки »], а 1/2 гомозиготів подібних до безпосередніх батьків.

При схрещуванні гібридів, тобто носіїв протиставних прикмет, н. пр. темна і ясна краски, виростає потомство згідно з законом: 1/4 темної краски, 1/4 ясної [спадково чисті] і 1/2 темноявої краски. Символічно можна висловити цю комбінацію наступною формулою: [« А » і « а » означають протиставні прикмети].

A	—	a
A	—	a
1 AA	+	2 Aa

1 aa

Коли у фенотипі⁸ є три прикмети, з одною посередньою між двома іншими, то вони також виступають у співвідношенні 1 : 2 : 1, себто два подібні до своїх предків, а два до безпосередніх батьків. Так от схрещуючи білі квітки фасолі з червоними, одержуємо в першім потомстві рожеві квітки. Запилюючи навзасім ці рожеві квітки одержуємо в наступнім потомстві одну білу, дві рожеві й одну червону, у відношенні 1 : 2 : 1.

⁶ Гібридом назав Мендель овоч штучного схрещення двох рослин з відмінними виразними прикметами.

Спадкова чистота, у розумінні Менделя, це та прикмета, яка одинока знаходиться в рослині чи тварині.

⁷ Генетип, за термінологією Менделя, це спадкова конституція організму, себто збір генів - носіїв спадковості.

⁸ Фенотип, це, згідно з Менделем, сукупність зовнішніх прикмет організму.

Коли знов є одна домінуюча прикмета, тоді дістаемо відношення 3 : 1, себто три подібні до батьків, а один з рецезивною прикметою « діда ». Так при домінуючій, н. пр., білій характеристиці, одержуємо по взаємнім запиленні три білі [домінуюча прикмета] і одну темну [рецезивна прикмета], у відношенні 3 : 1. Отже, біла і темна прикмети відділюються у статевих клітинах при утворенні нової, так що одна з них одержує одну рецезивну прикмету.

Третій закон Менделя:

Закон незалежності генів. Цей закон разом з попереднім становлять основу цілої структури науки про спадковість. Закон взаємної незалежності генів твердить, що при схрещуванні двох або більше пар прикмет кожна з них передається незалежно від іншої. Так н. пр. схрещуючи гладку й жовту фасолю із зморщеною та зеленою, одержуємо в першій генерації всі фасолі гладкі й жовті. Це значить, що гладка і жовта є домінуючими властивостями [І-ий закон] над зморщеною формою і зеленою краскою. Запилюючи навзасім ці фасолі, одержуємо в другій генерації відношення 9 : 3 : 3 : 1, себто 9 фасоль гладких і жовтих, 3 гладкі й зелені, 3 зморщені й жовті та 1 зморщену й зелену. Це доказує, що кожна пара генів тих прикмет передавалася у спадковості незалежно від другої. Таким чином утворилися нові комбінації прикмет які тільки були можливі, що вповні відповідає математичній калькуляції.

Часом можуть повстati також нові комбінації між парами генів цього самого хромозома. Звичайно гени, які є лінійно розміщені в хромозомах і тісно з ним пов'язані, поділяють долю свого хромозома. Однак може статися так, що частину хроматини одного хромозома заступить хроматина іншого хромозома, переміщуючи в той спосіб частину генів. У висліді витвориться нова комбінація генів. Можна прийняти, що такі переміщення часто відбуваються, головно у кінцевих частинах хроматини. Таким способом можна вияснити повстання нових прикмет у нащадках.

Однак ці зміни, повстання нових прикмет, можуть бути також вислідом схрещування, коли то існуючі вже в хромозомах гени поєднуються витворюючи нову серію. Бо ж закон незалежності генів відноситься також до тих прикмет, які залежать не від поодиноких генів, але від комбінації багатьох. Так н. пр. поодинокі гени, що впливають на краску й на ріст волосся, можуть крім цієї специфічної своєї функції, впливати у спільній комбінації також на інші прикмети індивіда. Часом один ген спричинює більше прикмет, або противно, більша кількість

генів співпрацює для витворення якоїсь одної прикмети. У кожнім разі передавання прикмет не є щось стійкого й постійного, але завжди існує можливість змін, витворення нових прикмет, які не в акті, а тільки в потенції знаходяться у батьків.

Смертоносні гени

У комбінаціях генів може повстати така, яка спричинює смерть індивіда. Це виступає тоді, коли через скрещування гетерозиготів з рецезивним геном повстає індивід гомозигот з т. зв. смертоносними генами.

Класичний приклад такого випадку маємо при скрещуванні мишей гетерозиготів жовтої краски між собою. У першім поколінні рождається миши жовті й бронзові у відношенні 2 : 1. Бракує один індивід, який як « смертоносний » гомозигот, зникає. Таким чином також у цім випадку зберігається відношення 3 : 1, згідно з законом про домінуючу прикмету.

На цій самій підставі є шкідливим скрещування споріднених індивідів. Це не лише тому, що є небезпека захворіння, але тому, що у комбінації можуть повстати « смертоносні » гомозиготи й плід зникає.

Хромозоми і стать

Проблема статі вже від давніх часів цікавила науковців і дослідників, як філософів так і біологів, і ще даліше є центром широкої і скомплікованої проблематики. Наука постійно старалася пізнати й визначити ті чинники, які впливають на визначення статі, так важкої своїми наслідками у житті кожного індивіда.

Мендель висловив був думку, що є в організмі елемент, який визначує стать живої істоти. Теперішня розвинена хромозомно-генна теорія старається розвинути цю думку та дати задоволяючу відповідь на так важну проблему. Загально знаним є факт, що кожна статева клітина має лише половину звичайного числа хромозомів, це тому, що при її утворенні хромозоми діляться на дві рівні частини [редукційний поділ]. Потім при заплідненні дві статеві клітини з половиною хромозомів зливаються разом утворюючи зіготу з хромозомами обох клітин. При цім гени, носії спадкових прикмет і складові частини хромозомів, передають потомству властивості батьків.

Між звичайними хромозомами існують ще окремі статеві [хромозоми X та Y], які визначають стать [гетерохромозоми]. Яйцева клітина завжди має чинник X, а сперматозоїди натомість чинник X або Y. При

сполученні двох статевих клітин [зігота] може повстати або комбінація XX [гомозігота], яка дає жіночу стать, або XY [гетерозігота], себто чоловічу стать. Хромозом Y, т. зв. статевий хромозом, є менший, зложений з менших частин хроматини, мусить мати відповідно лінійно розміщені гени, які спричинюють чоловічі властивості індивіда. Так то стать є одною з прикмет і виступає залежно від закону віddлення. Це припускає уже Мендель, однак ще дальше лишається нерозв'язаною проблема самого механізму статі, себто способу як витворюється статево відмінний індивід.

Все таки багато фактів підтверджують цю теорію залежності статі від хромозом і генів. Зокрема патологічні випадки спадковості хвороб залежних від статі, можна належно вияснити на підставі хромозомно-генної теорії. Так н. пр. спадковість гемофілії, властивої людському родові, тобто коли кров не згущується після поранення. Це не є заразлива хвороба, але спадкова, яка захоплює в більшості лише мужчин і проявляється що дві генерації. Сини й дочки хворого батька є вільні від цієї недуги в першій і другій генерації. Щойно в третій генерації 50 відсотків синів і дочок западають на цю недугу. Подібно передається дальтонізм. Від матері дальтоністки народжуються всі дочки нормальні, а натомість сини дальтоністи. Доказує це, що дальтонізм є спадковою хворобою, яка передається статевими хромозомами.

Хромозомно-генна теорія твердить, що стать є визначена вже від початку гаметичної зіготи і виключає вплив обставин і часу. [Неодарвинізм - Вайсман]. У загальному ми приймаємо цю теорію, але не виключаємо впливу зовнішніх чинників, які можуть дати перевагу одному з елементів. Так н. пр. виказано на малих тваринах [на дрозофілі], що такі зовнішні чинники як природне випромінювання, коливання атомної енергії, хемічні гази, або промені радію, рентгена, можуть вплинути на визначення статі. Ця зміна генів полягає правдоподібно на хемічній зміні кислот, що входять у склад генів. Змінливість ця, здається, може розвиватися в кориснім і некориснім напрямі для організму. [Еволюція - неодарвинізм].

Антropологічна генетика

Дуже правдоподібним є, що вже о. Мендель мав на думці відкриті закони спадковості використати для антропологічної генетики. Це правда, що він не уживав такого терміну як «генетика», який появився щойно на початку цього століття. Та він мусів усвідомляти собі, що досліджуючи спадковість серед рослин можна буде потім використати відкриті закони для студій над спадковістю серед людей. Стa-

тевий механізм, яким передаються спадкові прикмети, знаходиться як у рослинах так і в тваринах чи людських істотах. Можливо, що лише брак часу та можливостей даліше розвивати свої досліди, перешкодили великому ученому зайнятися проблемою спадковості в цих дальших ділянках біології. Та в кожнім разі антропологічна генетика потенційно була вже включена в дослідах і законах Менделя, тому слушно заслуговує він також на титул основоположника антропологічної генетики.

Відкриті закони Менделя зараз спонукали дослідників пристосувати їх до спадковості в людському організмі. Тут мусіли вчені обмежитися до методу обсервації, бо людська моральна гідність не дозволяє на примінювання експериментального досліджування, як то буває з дослідами рослин і тварин. Однак досить було аналізувати генеологічне дерево родин, обсервувати розвиток близнят, зокрема монокоріалів, просліджувати різні хвороби, щоб одержати надзвичайно цікаві заключення. Особливо в ділянці клінічних студій генетика знайшла широке примінення у наших часах.

Правдоподібна клінічна перспектива ніколи не приходила на думку о. Менделеві, що від нормальної генетики наука скоро перейде до медичної. Поняття « хвороба » не знаходиться у тексті наукової спадщини Менделя, хоч хворобам підлягають не лише люди й тварини, але й рослини. Свою увагу звертає він на нормальні прикмети, а не патологічні. Все ж таки, це що наука примінила відкриті закони до хворіб і може передбачувати небезпеку для потомства при відповідних комбінаціях, це завдячуємо таки о. Гр. Менделеві. Так як він вичислював наперід прикмети фасолі, так медична генетика може математично наперід передбачувати хвороби, їх розвиток, вислід і наслідки. Патологічна спадковість передається цими самими генами, згідно з цими самими законами, що й нормальна спадковість. Спадкова хвороба це патологічний процес, що повстає в наслідок діяння одного чи більше генів, що передаються за законами Менделя. Завдяки його відкриттю зродилася також у ділянці людських хворіб надія і потіха.

Закони скромного ченця і великого науковця примінюють тепер у щораз нові ділянки знання аж до передбачування хворіб ще не народжених, або навіть ще й не зачатих, у новій ділянці генетики, у т. зв. евгенетиці. Скромні досліди в монастирськім городі принесли тепер обильне світло знання для всього людського роду.

ВАЖЛИВІША БІБЛІОГРАФІЯ

(в хронологічнім порядку)

- MENDEL G., *Versuche über Pflanzen-hybriden* (4/1865) i *Über einige aus künstlicher Befruchtung gewonnene Hieraciumbastarde* (8/1869) *Verhandlungen des Naturforschender Vereins IV*, Brno.
- CUENOT L., *La loi de Mendel et l'hérédité de la pigmentation chez les souris*. Arch. Zool. exp. et gén. 1903, I, 4.
- CASTLE, *On a modified Mendelian ratio among yellow mice*, Science, 1909, 30.
- DARBISHIRE A., *Breeding and the Mendelian discovery*, 1911, London.
- PUNNETT R. C., *Mendelism*, third ed. New Jork, 1915.
- CORRENS C., G. Mendel und Carl Nägeli, *Naturw. Wochenschr.* 1912 (Gregor Mendel Briefe an Carl Nägeli 1866-1973), 1905; *Gesammelte Abhandlungen*, Berlin, 1924; G. Mendel Regel über das Verhalten der Nachkommenschaft der Rassenbastarde. *Ber. D. Botan. Gesell.* 1900, 18, p. 158.
- BATESON W., *Mendel's Principles of Heredity*, 3 / ed. Cambridge a New Jork, 1913.
- CAROTHERS E. E., *The mendelian ratio in relation to certain Orthopteran chromosomes*. *Journ. Morph.* 1913, 24.
- TANAKA Y., *A Study of Mendelian factors in the Silkworms*, *Bombyx mor.* *Jour. Col. Ag. Tohoku Imp. univ.* 1913, 5.
- MORGAN T. H., A. H. Startevan. H. J. Muller and G. B. Bridges: *The mechanism of mendelian heredity*, New Jork, 1915.
- BOCKE J., *Leeuwenhoek en Mendel*, Haarlem, 1920.
- ILTIS H., *Gregor Joham Mendel*, Leben Werk und Wirkung, Berlin, 1924.
- Филипенко Ю. А., *Грегор Мендель*, в книге: Френсис Гальтон и Грегор Мендель, Москва, 1925.
- PLANT H. R., *Hybridisation before Mendel*, Princeton, 1929.
- ENRIQUES P., *Le leggi di Mendel e i cromosomi*, Zanichelli, Bologna, 1932.
- BOHN G., *Reproduction, sexualité, hérédité*, Herman, Paris, 1934.
- Гайсинович А., *Грегор Мендель и его предшественники*, Москва 1935.
- CAULLERY, *Les conception modernes de l'hérédité*, Flammarion, Paris, 1935.
- DOBZHANSKY O., *L'effet de position et la théorie de l'hérédité*, Hermann, Paris, 1936.

- DU BOIS A. M., *L'intersexualité et ses causes génétiques*, Hermann, Paris, 1936.
- STUBBE H., *Gemmulation*, 1. *Allgemeine Teil*, Gebrüder Bornträger, Berlin, 1938.
- MONTALENTI G., *Elementi di genetica*, Cappelli, Bologna, 1939.
- TIMOFEFF-RESSOVSKI N. W., *Mutabilità sperimentale in genetica*, Hoepli, Milano, 1939.
- ROULET E. L., *Héréditè mendelienne et analyse combinatoire*, Génève, 1941.
- JUCCI L., *Introduzione allo studio della genetica*, Hoepli, Milano, 1944.
- BECCARI N., *Genetica*, Le Monnier, Firenze, 1945.
- CARLES J., *Problème d'héréditè*, Beauchesne, Paris, 1945.
- KÜHN A., *La teoria dell'eredità*, Einaudi, Torino, 1945.
- DARLINGTON C. D., *The evolution of genetic system*, University Press, Cambridge, 1946.
- HUDON P. S., and RICHNS R. H., *The new Genetics in the Soviet Union*, School of Agriculture, Cambridge, 1946.
- Lupo M., *Biologia e marxismo*, Corticelli, Milano, 1946.
- PADDA E., *Geni e ormoni sessuali*, in *Scienza*, v. 80, 1946.
- POYER G., *Les problèmes généraux de l'héréditè*, Alcan, Paris, 1946.
- BUZZATTI-TRAVERSO A. e CAVALLI L. L., *Teoria dell'urto e unità biologiche elementari*, Longanesi, Milano, 1947.
- DOBZHANSKY O., *Genetics and the origin of species*, 2nd rev. Colombia University Press, N. Y., 1947.
- PASTORI G., *Le leggi dell'eredità biologica*, La Scuola, Brescia, 1947.
- SCHRÖLINGER E., *Che cos'è la vita*, Sansoni, Firenze, 1947.
- STERN K. G., *Nucleoproteins and gene structure*, in *Scienza*, v. 81, 1947.
- GIANFERRARI L., *Manuale di genetica*, Vallardi, Milano, 1948.
- BOSIO G., *La « liquidazione » della natura dei viventi e l'eredità dei caratteri acquisiti nelle nuove teorie russe*, in Civ. Catt., q. 2365, 1949.
- BOSIO G., *Aventure della nuova genetica russa*, in Civ. Catt., q. 2376, 1949.
- DUNN L. C., *Genetics in the 20th century*, New York, 1951.
- GEDDA LUIGI, *Studio dei gemelli*, Roma, 1951.
- GOLDSCHMIDT R., *Die Lehre von der Vererbung*, Verlag, Berlin, 1952.
- GEDDA LUIGI, *Novant'anni delle Leggi Mendeliane*, Roma, 1955.
- *De genetica medica I*, Roma, 1961.

SOBIESKI JACQUES

SAINT CYRILLE ET SAINT MÉTHODE ET L'ACTUALITÉ DE LEUR OEUVRÉ

Le onzième centenaire de l'arrivée des Frères Saloniquistes en Europe centrale, venant de Constantinople, coïncidait avec une série d'événements sensationnels: tant spirituels, culturels que politiques, ayant une signification primordiale. C'est pourquoi cet anniversaire resta un peu dans l'ombre. Il nous semble donc nécessaire de rappeler en quoi consiste l'extraordinaire actualité de la pensée des Saints Frères et comment leur action du IX^e siècle correspond aux problèmes très importants et très humains du XX^e siècle. Il y a onze siècles, entre les années 863 et 867 ils créèrent l'Eglise slave et le Saint-Siège donna son approbation. Son organisation se dressa à mi-chemin entre la nouvelle et jeune Eglise germanique en Occident et l'Eglise romano-grecque, aux vieilles traditions de cultures en Orient.

Nous ne pouvons pas aborder notre sujet sans avoir mentionné deux événements qui ont un rapport direct avec notre thème.

Le premier événement actuel, c'est le Concile Vatican II, qui tend avec une insistance spéciale vers l'union des Eglises, invitant aussi à cette union les Eglises slaves autocéphales.

Le deuxième événement actuel, lié à cet anniversaire 863-1963, qui passa presque inaperçu et qui eut pourtant une grande importance spirituelle et morale, ce sont deux congrès scientifiques internationaux concernant les Frères saloniquistes; le premier convoqué en Occident au mois de juillet de l'année 1963 par l'archevêché de Salzbourg, et le second convoqué au mois de septembre de la même année en Bulgarie. Le congrès de Salzbourg provoqua de fortes discussions parmi les participants étrangers, cela était dû au fait que c'est précisément cet archevêché qui, il y a onze siècles, fit tout son possible pour détruire cette Eglise slave nouvellement créée et se développant rapidement, ou tout au moins, pour la séparer de Rome. Mais au grand contentement et à la surprise de tous les participants, dès l'ouverture du congrès, l'initiateur, l'archevêque de Salzbourg, a déclaré que ce congrès devait être un acte d'expiation à l'égard de l'Eglise slave et de ses fondateurs, les saints Frères saloniquistes,

et plus particulièrement à l'égard de son premier métropolite, saint Méthode.

Le congrès convoqué en Bulgarie eut un tout autre caractère. Les saints Frères s'arrêtèrent durant un certain temps en Bulgarie et y prêchèrent le christianisme avant leur arrivée en Europe centrale, où, par suite de la rivalité entre Rome et Byzance, naquit l'idée d'une Eglise ne dépendant ni de Rome ni de Constantinople. Là se réfugièrent les restes de la hiérarchie de l'Eglise slave persécutée en Grande Moravie à la fin du IX^e et au début du X^e siècle. Toute la culture bulgare se base sur l'héritage de Constantin et de Méthode. C'est aussi le cas en Ukraine, en Biélorussie et en Russie. En Bulgarie le congrès en l'honneur de Cyrille et de Méthode devait avoir un caractère national et un caractère international slave.

Qu'est-ce que le congrès en l'honneur de saint Cyrille et de saint Méthode peut avoir de commun avec le Concile Vatican II? Il y a une cohérence dans le problème de trouver les chemins qui conduisent vers l'unité des Eglises, car les deux Frères salonquistes en ont donné la clef. Ce problème se compose actuellement de trois points:

- 1) chercher les voies actuelles au moyen de la renaissance des idées, qui dans le passé et dans les moments critiques devaient guider l'action commune de l'Occident et de l'Orient;
- 2) retrouver les chemins interrompus, écroulés et négligés à tort, qui dans le millénaire passé pouvaient conduire vers l'unité;
- 3) former et réaliser un programme pour expier les erreurs commises, ce qui permettra de faire la politique des portes ouvertes.

Or, commencer le programme d'expiation par l'Eglise germanique, allemande et autrichienne, c'est mettre tout le monde devant une situation bien claire, c'est résoudre un complexe de gène chez tous ceux qui cherchent la vérité. Mais, il y a ici surtout un sens de responsabilité pour tout ce qui se passa il y a des siècles, ayant une importance pour l'histoire de la fondation de l'Eglise slave.

L'histoire des débuts de l'Eglise slave est l'histoire d'une controverse de la culture, de la liturgie et de la religion; controverse territoriale et politique. Comme chaque grande controverse, elle avait des conséquences de très longue durée et d'une très longue portée. Elle commença au IX^e siècle et dure encore aujourd'hui. Comme chaque grande dispute, elle devait laisser des traces et des sources historiques dans les camps opposés, ce qui, de façon tout à fait naturelle, laissa une empreinte sur l'historiographie. Nous ne ferons pas revoir les camps des partisans ou des adversaires parmi les historiens, mais ce qui est très intéressant et très instructif, c'est le changement du caractère joué par les sources historiques: celle

que nous a laissée l'Eglise allemande est intitulée: *Conversio Bagoiariorum et Carantanorum*. Son but était de prouver les droits de l'archevêché de Salzbourg et de celui de Passau à la conversion des Slaves, et par conséquent de prouver leurs droits au territoire ethnique slave et à son exploitation, ainsi que de justifier l'action pernicieuse et destructive de cette Eglise latine à l'égard de l'Eglise slave. Cette œuvre rédigée par un rapporteur bavarois devait aussi servir à la défense des quatre évêques bavarois, condamnés par le pape.

Du côté de l'Eglise slave, nous disposons de la description des événements, sous forme de biographie de saint Méthode, écrite par des auteurs inconnus, ce sont certainement les élèves du métropolite, ainsi que d'une biographie de saint Cyrille écrite par son élève, saint Clément, archevêque de Okhrida en Bulgarie, en seconde version de la légende pannonienne. A ces biographies, qui sont au nombre de quatre, les historiens occidentaux ont donné des titres dépendant du point de vue régional d'observation. C'est ainsi que la plus vieille description biographique a reçu l'épithète de « *Legenda Moravica* » et les descriptions ultérieures portent les dénominations de « *Legenda Pannonica*, *Legenda Bohemica* et *Legenda Bulgarica* ».

Le Saint-Siège nous a également laissé la description du IX^e siècle, concernant l'arrivée à Rome, en 867, des Frères salonquistes, sous le titre: « *Vie et translation de saint Clément, pape* », dont l'auteur était le cardinal-évêque Gaudérique de Velletri. Cette source historique a aussi reçu une épithète: « *Legenda Italica* ». De ces sources, surtout d'origine slave, nous apprenons quel combat acharné et inflexible se déroula entre les deux adversaires. Ces sources présentaient des faits extrêmement douloureux, des informations qu'il était difficile de contrôler et de confronter pendant longtemps avec d'autres informations semblables, mais venant d'autres sources. On n'a pas voulu ajouter foi à ce que Adalvin, évêque de Salzbourg, Hermerique, évêque de Passau et Annon, évêque de Freizingen, s'opposèrent à la bulle papale d'Adrien II en 869; ils formèrent un tribunal illégal pour livrer saint Méthode à la justice, jetèrent le métropolite dans les oubliettes des châteaux à Elwangen, à Niederaltaich et à Regensbourg pendant deux ans et demi (871-873), le maltraièrent, tentèrent de le faire mourir en le tenant longuement sous la belle étoile pendant l'hiver, exposé au froid et à la neige. On n'a pas non plus voulu ajouter foi à ce que le pape Jean VIII jeta l'anathème sur la Bavière (l'Autriche n'existant pas encore), que les évêques bavarois menèrent un combat pervers contre la hiérarchie de l'Eglise slave en jetant des accusations fausses contre le métropolite Méthode et ses subordonnés, aussi bien devant le Saint-Siège que devant le chef slave de l'Empire moravien, Sven-

topluk. Enfin on rejeta également le fait que le premier responsable de la destruction de l'Eglise slave en Europe centrale était l'épiscopat bavarois sous l'influence et l'initiative de l'archevêque de Salzbourg. Alors, il était naturellement plus facile d'émettre le point de vue de l'Eglise allemande et de qualifier les sources d'origine non germanique comme des légendes, comme des produits de la fantaisie populaire d'un peuple obscur. Mais, ce qui est curieux c'est le fait que même le témoignage du Saint-Siège, rehaussant le rôle de Cyrille et de Méthode, se trouva parmi les sources douceuses, sous le titre « Legenda Italica ». Les historiens occidentaux ont évidemment eu une excuse parfaitement valable dans la critique historique, c'est le manque absolu de documents et d'actes officiels de l'époque; l'histoire slave de Cyrille et de Méthode ne serait-elle dans ces conditions qu'une accusation non-fondée, dirigée par le milieu slave de la zone byzantine pour confirmer les preuves de Constantinople contre Rome. Nous avons des preuves archéologiques que le territoire de l'Europe centrale, un siècle au moins avant l'arrivée des Frères salonquistes et surtout le territoire de la Bohême et de la Moravie fut l'objet de missions de deux côtés: celles de l'Occident, franques, celles du midi, romanes et slaves, et celles de Byzance. Exemple: A Mikulčice, donc dans une seule localité moravienne on a trouvé tout récemment les vestiges des 10 églises rondes d'origine d'avant l'époque romane et de l'époque méthodienne, présentant une organisation ecclésiastique permanente et fixe, mais non missionnaire, déjà au début du IX^e siècle. Le style de ces églises est d'origine orientale. D'autre part, nous avons des informations puisées dans une source tendancieuse: « Libellus de conversione Bagoariorum et Carantanorum », sur les consécrations des églises, une à Nitra (en Slovaquie) entre les années 821-833 par l'archevêque de Salzbourg, Adalram (821-836), dans la principauté du duc Pribina (ce prince, chassé de Nitra en 833 par Moïmir, organisateur de la Grande Moravie, reçut de l'empereur, quelques années plus tard, la principauté slave de Pannonie, gouvernée ensuite par son fils, le duc Kocel); une en 850 à Blatnograd (Mosburk-Szalavar) dans la principauté de Pannonie du duc Pribina, par l'archevêque de Salzbourg, Liufram, et trois autres, le 25 décembre 864 dans la propriété de Witemir, le 1^{er} janvier 865 dans la propriété de Kocel et plus tard dans la propriété de Unzat à Cella; ces trois églises furent consacrées par l'archevêque de Salzbourg, Adalvin. En 845, 14 princes de Bohême reçoivent le baptême à Regensbourg. Donc les historiens ne se trompaient pas en admettant qu'il existait au moins deux organisations ecclésiastiques rivales, surtout que le christianisme touchait spécialement l'élite sociale et non pas le peuple. De cette rivalité il pouvait résulter des écrits tendancieux et même calomnieux. Les historiens avaient aussi des raisons sérieuses pour tenir

compte de cette éventualité et rejetèrent longtemps les biographies de Cyrille et de Méthode comme douteuses au point de vue historique. On ne prévoyait pas d'événement aussi sensationnel: qu'une légende puisse devenir une vérité. Et pourtant cela se passa ainsi: la légende devait devenir une vérité et les historiens durent changer leur attitude vis-à-vis des sources slaves concernant la grande controverse, car les documents officiels de l'affaire leur devinrent accessibles au cours du XIX^e siècle. Ils furent déjà publiés vers le milieu du siècle passé, mais ils n'avaient pas encore le caractère de documents authentiques. Ce n'est qu'après la découverte, entre les années 1875 et 1880 au British Museum d'un codex in quarto du XII^e siècle contenant les lettres des papes depuis le V^e jusqu'au XI^e siècle, et parmi elles les lettres des papes Jean VIII, Etienne V et Alexandre II, qui confirmaient l'authenticité des documents officiels connus, que les soi-disantes «absurdités» des légendes moravienne, bohémienne, pannonienne, bulgare et italienne prirent le caractère de vérités historiques. Ainsi donc, depuis la fin du XIX^e siècle les biographies des Saints Frères saloniquistes devinrent des sources historiques de grande valeur. Et l'un des premiers interprètes objectifs modernes de ces sources en Occident fut un Italien, le cardinal Bartolini en 1881. Aujourd'hui, nous savons que la persécution et l'abolition de l'Eglise slave en Europe centrale au IX^e siècle n'était pas une légende non-fondée sur les faits, mais que c'était la vérité et que l'expulsion de cette Eglise de la communauté catholique romaine eut de très lourdes conséquences. Les historiens contemporains spécialisés dans la matière en question, inclinent de plus en plus vers la conclusion que la destruction de l'Eglise slave signifiait la destruction des liens entre l'Occident et l'Orient. Ce territoire, déjà avant l'arrivée des Frères saloniquistes, avait élaboré une synthèse de civilisation occidentale, méridionale et orientale sur une base absolument vierge au point de vue humain. Les mouvements d'émancipation slaves, projetés par les papes Adrien II et Jean VIII, pouvaient empêcher l'élargissement de la séparation dans la chrétienté. Malheureusement ces premiers mouvements ne furent pas légalisés et protégés par les successeurs immédiats de ces deux grands pontifes de la fin du IX^e et au X^e siècle. Suivra encore le onzième siècle avec l'an mille, où le pape Sylvestre II et l'empereur Otton III reconnaîtront la conception des états émancipés. Ils la réaliseront avec la France, la Pologne et la Hongrie contre la conception germanique ou byzantine d'impérialisme unitariste. Il sera pourtant trop tard quand il s'agira des nations plus éloignées comme la Bulgarie et la Ruthénie d'Ukraine. Car c'est là qu'on sut que l'héritage de Cyrille et de Méthode fut rejeté par l'Occident et là, justement là, dans ces pays, cet héritage était considéré comme le trésor de la culture nationale. L'Occident ne l'avait jamais compris.

Aujourd’hui, nous comprenons clairement que tout le programme d’expiation de Salzbourg a une grande importance morale et symbolique pour honorer les Frères salonquistes. Il ajoute une splendeur spéciale à leurs figures et à leur œuvre. Pour l’Eglise Universelle et pour le Concile œcuménique Vatican II, ce programme d’expiation a une grande importance d’union. Avouer une erreur, c’est manifester de la bonne volonté, c’est faciliter toute discussion et tout rapprochement.

L’Occident soupçonnait à tort les deux Frères d’être des agents de Byzance. La réalité était tout-à-fait différente. Nous avons mentionné précédemment un problème, qui nous introduit dans la question de l’actualité la plus grande de l’œuvre de saint Cyrille et de saint Méthode, faisant notamment connaître leur idéologie, toute papale, toute catholique-romaine, et dont le programme est constitué par l’idée de l’émancipation de l’Eglise du pouvoir laïc de l’Etat, par l’idée de l’émancipation des peuples du pouvoir d’occupation étrangère, auquel correspondent une action ou une politique anti-impérialiste. Il ne faut pas s’étonner que nous employons les termes politiques modernes pour définir des événements médiévaux, car, comme on le sait, impérialisme (ou même colonialisme) n'est pas une invention des temps modernes, ni spécialement du XIX^e siècle. Il existait déjà dans l'antiquité et c'est là qu'il prit sa forme définitive dans l'empire romain. Au Moyen-âge, à l'Occident, il fut représenté par l'élément qui voulut adopter la tradition romaine et être son héritier, c'est-à-dire par les Germains, Francs, Longobardes. Ce sont les Francs orientaux dont les Bavarois, qui adoptèrent, à partir de la fin du VIII^e siècle, le programme de colonisation européen en Occident. En 843 l'empire de Charlemagne fut divisé en trois parties. La partie orientale, appelée au début l'Etat des Francs Orientaux, plus tard l'Allemagne, située dans les bassins du Rhin, de l'Elbe et du haut Danube, devint assez vite voisine des Slaves Occidentaux.

En Orient, les idées impériales furent nourries et réalisées par l'empire byzantin et aussi par un autre empire curieux, l'empire des Khazares, envahisseurs asiatiques, apparentés aux Huns et aux Avarcs. Les milieux occidentaux connaissant leurs propres tendances commençaient à soupçonner les deux Frères salonquistes de faire de la politique impérialiste byzantine et ceci depuis le moment où en 864, ils se déclarèrent du côté de Ratislav, roi de la Grande Moravie, lors de son combat contre Louis-le-Germanique.

Pour connaître la réalité il faut faire la révision des opinions qu'on a eues à ce sujet. On s'imagine que les deux Frères professaient et représentaient la conception unitariste byzantine de l'Eglise et de l'Etat. Pour quelle raison? Parce qu'ils appartenaient à l'élite intellectuelle de l'empire

d'Orient, parce que Constantin-Cyrille termina l'académie impériale et y enseigna. Parce que Méthode fut un haut fonctionnaire, tout comme son père Léon Drongaire. Aussi parce que l'empereur et le patriarche se seraient à plusieurs reprises des deux Frères pour des missions politiques et diplomatiques, parce qu'ils essayèrent d'élargir les frontières de la civilisation grecque vers le nord, et de planter cette civilisation en Europe centrale et dans les Balkans. En effet, les apparences, sont assez compromettantes ici, seulement l'analyse des événements et leurs études nous font constater que l'histoire des deux Frères nous fournit les preuves du contraire. Plus éminent que Méthode, Constantin, qui reçut le titre académique de Philosophe, représentait une indépendance intellectuelle et individuelle presque absolue, il manifestait une indépendance idéologique telle qu'il devint un grand révolutionnaire à l'égard des conceptions de son époque. Mais il resta toujours orthodoxe non seulement vis-à-vis de la religion chrétienne comme telle, mais aussi vis-à-vis de Rome, en tant que Saint-Siège apostolique, et ceci non quand il avait besoin du pape pendant son séjour en Grande Moravie, mais bien avant, alors qu'il séjournait encore à Constantinople et ne pensait pas encore aller vers l'Ouest. Nous croyons pouvoir dire que Constantin et Méthode, fils de Drongaire, étaient des personnages gênants pour les milieux impériaux à Constantinople. Il serait aussi erroné de prétendre que la formation des églises nationales ou autocéphales relevant du pouvoir théocentrique de l'Etat, remarquée plus tard dans certains pays slaves, soit un héritage des Frères saloniquistes. Leurs activités démontrent le contraire. Tous les deux prirent connaissance du programme et des institutions impérialistes lorsqu'ils étaient encore au foyer familial de leur père, qui fut un des colonels militaires de l'empire. Plus tard, Méthode lui-même assumait la fonction de haut chef militaire dans un duché limitrophe slave. Or Méthode, ne pouvant faire siens les procédés impériaux de gouverner, quitta son poste et trouva asile dans un monastère. Dégouté de la vie politique et civique, il embrassa la vie religieuse par vocation, car il monta en grade dans la hiérarchie et finalement, il devint archimandrite du monastère de Polikhron, au bord de la mer de Marmara. Or, c'est précisément ce monastère, qui seul dans l'empire, s'opposa pendant les moments critiques à l'empereur Michel et son patriarche non canonique Photius. Méthode, pendant sa carrière laïque, connut l'impérialisme et le colonialisme du côté pratique, comme le bras de l'exécutive. Constantin-Cyrille, connut l'impérialisme du côté théorique et politique, dans l'entourage de l'empereur Michel et de l'impératrice-mère Théodore, parce que Constantin, après avoir terminé l'Aula impériale, devint le secrétaire du patriarche légal et canonique, saint Ignace. A cette époque, cette fonction donnait le titre de Bibliothé-

caire, et correspondait à la fonction de secrétaire d'Etat et de chancelier, c'est-à-dire de ministre. Or, Constantin quitta de son propre gré cet excellent poste et ceci malgré son grand attachement pour son patriarche Ignace. A ce poste il dut connaître toutes les difficultés et les outrages que le patriarche endurait par la tyrannie impériale. Alors Constantin préféra de renoncer à la fonction de bibliothécaire et se consacra à l'action missionnaire. Ici on remarque une opposition nette entre l'attitude de Constantin et l'attitude de la Cour impériale. Constantin exige de ne pas confondre la christianisation avec l'impérialisme, ce qui s'exprimait selon la terminologie de l'époque: « aller pieds nus, dans la pauvreté, envoyé du Seigneur ». La Cour impériale comprenait autrement cette christianisation: Constantin irait comme chargé de mission par l'empereur et agirait comme envoyé de l'empereur en faveur de l'impérialisme. Il est évident que Constantin ne pouvait pas manifester ouvertement son opposition.

Il débute selon toute vraisemblance, parmi les Arabes de l'Asie Mineure. Un peu plus tard, consacré évêque par saint Ignace, il entreprendra des missions au Nord de la Mer Noire, parmi les Slaves, à plusieurs reprises entre les années 843 et 862, soit pendant une quinzaine d'années. L'interprétation de l'historien Nahaievskyj semble parfaitement valable, quand il place la première mission après 843 et non seulement après 858. Le mérite de cet historien doit être souligné car il a découvert une juste solution du problème de la critique historique concernant les émissaires Khazares qui arrivèrent à Constantinople vers 843 et demandèrent la christianisation de leur peuple. Or, les émissaires ne pouvaient pas venir des Khazares ethniques, ceux-ci ayant embrassé le Judaïsme et étant donc hostiles au christianisme. Ces émissaires ne pouvaient pas être musulmans non plus et soumis à l'empire Khazare, car ils avouèrent que le peuple, dont ils étaient les représentants, était l'objet d'une pression religieuse aussi bien de la part des judaïsats que de la part des musulmans. Alors ce devait être le troisième élément ethnique païen composant l'empire Khazare, à savoir les Slaves orientaux de Kiev, soit les ancêtres des Ukrainiens. Donc la direction primitive de l'apostolat des saints Frères salonquistes parmi les Slaves, alla de l'Est vers l'Ouest, jusqu'à l'année 862. Après le coup de Photius, soit après 858, cet apostolat risqua de changer de direction et l'année 860 devait être décisive. Finalement la direction secondaire de l'apostolat des saints Frères salonquistes prit comme nouveau point de départ le centre de l'Europe centrale et de là s'étendit vers le Midi, le Nord et vers l'Est. S'il n'y avait pas eu la révolution de Photius à Constantinople contre le patriarche légal Ignace pour renforcer la conception impérialiste byzantine, l'histoire des débuts de l'Eglise slave n'aurait pas eu des moments aussi dramatiques. Elle se serait développée à partir de Kiev vers l'Ouest

et se serait rencontrée enfin avec l'Eglise germanique quelque part en Europe centrale. La révolution réactionnaire, dirais-je même de Photius, déclencha le drame qui allait prouver la sainteté et la splendeur spirituelle et intellectuelle des Cyrille et Méthode, piliers de la papauté, piliers de l'Eglise et des nations en émancipation et qui allait les jeter ailleurs parmi mille dangers. Il n'y a ici ni le temps ni la place voulue pour faire l'analyse historique des sources. En voici le résumé synthétique: L'attitude critique et même la lutte contre le plus éminent représentant du théocratisme byzantin, Photius, signifiait à cette époque la lutte contre l'empire même. Constantin-Cyrille, le Philosophe, manifesta son opposition et sa critique à Photius assez tôt, malgré que celui-ci avait été son professeur, son maître, son ami. Or, Constantin, le Philosophe, sortit vainqueur d'une discussion publique entre lui-même et Photius, ensuite en 848, notre saint donna ainsi la preuve que la théorie photienne de deux âmes en l'homme est dénuée de tout fondement. C'est probablement à partir de ce moment que ses relations avec Photius devinrent très tendues. A Constantinople les deux Frères essayèrent toujours de se soustraire à la vigilance de Photius, ils n'acceptèrent pas de faire carrière à ses côtés. Les deux Frères gardèrent cette attitude critique vis-à-vis de chaque manifestation de l'oppression. Une chose extrêmement caractéristique est que saint Cyrille et saint Méthode devinrent les promoteurs spirituels et moraux de l'éman-
cipation de la Ruthénie de Kiev, de l'administration Khazare et de l'empire byzantin. Précisément en 860, c'est-à-dire à la fin du séjour des saints Frères salonquistes à Kiev, et deux ans après la nomination du patriarche illégal Photius à Constantinople en 858, eut lieu une terrible invasion des Varègues-Slaves contre Constantinople.

Les historiens sont d'accord pour dire que cette invasion ne fut pas du genre des ruées barbares contre un centre riche et brillant. Les Varègues-Slaves arrivèrent aux portes de la ville, ils y restèrent très longtemps, ils cherchèrent le patriarche légal saint Ignace qui avait été interné par Photius sur l'île Stenos, dans un monastère, et ne l'ayant pas trouvé ils enlevèrent ses serviteurs. Ils ne quittèrent les portes de la ville que lorsqu'eux l'orgueilleux savant Photius et l'empereur christocentrique tombèrent à genoux devant l'icône du Seigneur et de la Vierge Marie. Cette invasion curieuse des Varègues-Slaves contre Constantinople en 860 et non en 866 exige une attention spéciale des historiens pour mieux voir et comprendre le rôle et l'influence des deux Frères salonquistes sur la formation de la mentalité des ancêtres des Ukrainiens et leur comportement vis-à-vis des Etats théocentriques et unitaristes. Après leur retour de la mission ruthène, saints Frères évitèrent les milieux byzantins politiques et s'enfermèrent dans le monastère de Polikhron sur la mer de Marmara, gardant l'ori-

tation apostolique romaine. Leur attitude révolutionnaire contre l'empire unitariste et théocentrique (correspondant à l'anti-impérialisme moderne) plaça les deux Frères dans une situation beaucoup plus compliquée et beaucoup plus dangereuse lorsqu'ils arrivèrent en Europe centrale, lorsqu'ils furent obligés de faire face à l'empire germanique et lorsqu'ils pouvaient donner l'impression de faire fonction d'agent de l'empire byzantin. Voilà le rôle bien prémedité que Photius dévolua à son élève très gênant Constantin, le Philosophe, et à son frère Méthode. Il envoya les deux Frères dans une fournaise politique: les deux empires, byzantin et germanique, allaient mesurer leurs forces en se servant de l'Eglise selon les coutumes de l'époque comme de l'administration de l'Etat. Byzance s'allia en 862 par un traité culturel et militaire à l'empire de la Grande Moravie toujours menacé par l'empire germanique. Celui-ci par contre s'allia en 862 à la Bulgarie contre la Grande Moravie. La Bulgarie cherchait un allié, car elle redoutait toujours et avec raison l'oppression byzantine. La suite est claire: en 863 Byzance envahit et dévasta la Bulgarie, dont le Tsar Boris devait promettre la christianisation et la collaboration avec Byzance-Constantinople. En 864 l'empire germanique (Louis le Germanique) envahit la Grande Moravie, la dévasta et força son roi Rastislav à reconnaître la souveraineté bavaroise. Autrement dit: l'allié de l'empire germanique devait reconnaître l'oppression byzantine, l'allié de l'empire byzantin devait reconnaître l'oppression germanique. Il était à prévoir que l'Europe centrale et les Balkans ne seraient pas un territoire aussi calme que l'Ukraine. Bien au contraire. Celui qui recevait à jouer là-bas un rôle de telle envergure était un diplomate extraordinaire, ou bien il pouvait se considérer comme étant à la fois un exilé et un condamné à mort; car il allait agir sur le terrain d'un allié byzantin vivant sous l'oppression germanique. Il est parfaitement exact qu'en envoyant les deux Frères en Europe centrale, Byzance voulut montrer à l'Occident qu'elle possédait une force culturelle extraordinaire et qu'elle pouvait s'en servir: Constantin, le Philosophe, comme évêque catanais; Méthode comme archimandrite, igoumen, spécialisé dans la vie monastique et tous deux connus pour leur orientation parfaitement romaine.

Mais il est aussi parfaitement exact que Byzance envoya Constantin et Méthode sur un terrain occupé précédemment par une ou deux organisations ecclésiastiques qui y avaient travaillé depuis longtemps, quoique sans bon résultat et sans succès réel, mais acquérant incontestablement certains droits de priorité, soit dans l'action missionnaire et administrative, soit dans la juridiction. Quoique protégés par le roi légal du territoire, le prince Rastislav, dès leur arrivée ils furent considérés, aux yeux

des évêques germaniques, comme des usurpateurs et des concurrents dans les affaires germaniques.

Que firent les deux Frères pour vaincre les obstacles? Ils lancèrent un mouvement semblable à celui de Ruthénie, mais mieux connu de nous, qui se formerait dès lors en Moravie, en Pannonie et en Carinthie en particulier. Ils inventèrent une chose que personne jusqu'à cette époque n'avait inventé: l'idée anti-impérialiste et anti-colonialiste, l'idée de l'émancipation des peuples slaves, l'idée de l'émancipation de l'Eglise du pouvoir impérial, et la formation de la propre culture slave. Avec ce programme, les évêchés germaniques furent devancés et, ne comprenant pas bien ce qui se passait ils cherchèrent des accusations. Alors commença la chasse à l'administration germanique au profit de l'administration indépendante et autochtone slave qui trouvait non seulement un appui politique dans l'Etat de la Grande Moravie, mais aussi un appui dans l'approbation et la légalisation de la part du Saint-Siège, du pape! Voilà que justement en Europe centrale, dans la moitié du IX^e siècle, jusqu'à 885, saint Méthode devint le chef spirituel et le promoteur moral du mouvement qu'il faut appeler anti-césarien, anti-impérial et anti-impérialiste. Ne cherchant pas des moyens violents, saint Méthode réalisait son programme avec une logique extraordinaire et ayant foi en la justesse de son idée, ce qui devait l'amener au martyre. Méthode, éminent prisonnier des évêques bavarois, prend rang parmi les premiers martyrs de l'impérialisme et du colonialisme et devient le patron céleste et le protecteur de l'émancipation. Comme cela sonne de façon très moderne, le lecteur me demandera si par hasard je ne fais pas d'anachronisme en parlant de l'impérialisme et du colonialisme au IX^e siècle, et ensuite, si la situation en Europe centrale permettait de chercher des tendances impérialistes et colonialistes chez les Occidentaux. Voyons donc cette situation résumée dans les quatre points suivants:

1. Au IX^e siècle l'Occident germanique eut une politique erronée à l'égard de l'Europe centrale, c'est-à-dire à l'égard de ses voisins directs à l'Est. Dans la controverse historique qui commença entre les années 800 et 810 entre l'Occident germanique et l'Orient byzantin, les Germains, c'est-à-dire les Francs orientaux ne s'orientèrent pas que parallèlement à leur formation politique, à mi-chemin entre eux et l'Orient byzantin, il existait une autre formation complètement différente au point de vue ethnique, et cette autre formation ne cessera d'exister dans l'histoire européenne. Ce produit intermédiaire ne veut être ni germanique ni byzantin, mais veut rester tel quel, c'est-à-dire peuples et nations slaves. L'Occident (excepté les papes déjà mentionnés, notamment Adrien II et Jean VIII) ne se rendit

pas compte que les créateurs de cette formation slave ne confessaient point la conception unitariste de l'Etat et de l'Eglise, ni la conception byzantine, ni la conception carolingienne, mais que tout au contraire, ils préconisaient les conceptions d'émancipation, conceptions absolument différentes de la tradition antique romaine, d'un Etat théocratique, et ce parce qu'ils ne rencontrèrent jamais et ne vécurent jamais dans cette tradition antique romaine, d'ailleurs très bien assimilée par l'Occident germanique. En quoi donc consistait le fond général du conflit: Aussi bien l'Occident germanique que l'Orient byzantin voulaient chacun imposer à ce « pont » intermédiaire leur propre mode de vie, d'administration, de coutume, de mentalité. Mais lorsque la formation slave résistait à l'introduction de coutumes étrangères, les deux partenaires soupçonnaient la formation slave de servir l'autre, et, ne comprenant absolument pas les tendances d'émancipation des groupes particuliers slaves, ils essayaient de les détruire. Ceci élargissait évidemment l'abîme entre le monde germanique et le monde byzantin. Seuls les papes Adrien II et Jean VIII virent dans le mouvement d'émancipation des saints Cyrille et Méthode un brave allié contre les tendances orientales et occidentales de l'Etat théocratique.

2. En conséquence l'Europe centrale dut rejeter les conceptions extrémistes, occidentales et orientales, et le monde slave dut prendre lui-même l'initiative d'introduire chez lui le christianisme. Pourquoi l'initiative missionnaire germanique ou byzantine devait-elle être rejetée du point de vue slave? Après la destruction de l'empire avare par les Francs, entre les années 788 et 799, les Francs orientaux commencèrent à organiser une pression multilatérale contre le monde slave du côté occidental. Mais cette pression fut la plus vite ressentie par les Slaves de Carinthie sur le haut Danube (organisés dans le royaume de Boruta en 745). Pendant le règne du prince carinthien Khotimir, l'évêque de Salzbourg, Virgile, fonda les missions et l'évêché « regionis » sans capitale ni frontières. Bientôt apparut une situation inattendue pour les Carinthiens: après la christianisation la politique germanique venait de l'Occident et vice versa, après la politique germanique venait le christianisme, comme si ces deux choses étaient inséparables. Déjà à cette époque, soit dans la seconde moitié du VIII^e siècle, une idéologie se cristallisa que Charlemagne allait préciser à la Diète de Regensbourg en 803, selon laquelle la base du gouvernement, de l'administration et du règne de l'empire carolingien n'était pas d'organisation laïque et politique, mais d'organisation ecclésiastique et politique. L'idée politique de Charlemagne, salutaire pour les royaumes germaniques, très lourde pour la papauté, apportait toujours la destruction, quand elle était transposée sur le fond slave. Nous arrivons donc à la tra-

gédie intérieure de l'Eglise germanique, qui voulait apporter les lumières de la doctrine du Christ, mais ne voyait pas le tort qu'elle faisait à la population non germanique, en emportant tout pour son profit économique et politique. Pour la première fois les Slaves se rendirent compte que les Bavarois non seulement détruisaient le paganisme, mais reprenaient aussi la liberté aux Slovènes Carinthiens. En 772 une révolution éclata, obligeant le clergé bavarois à s'enfuir. Le roi bavarois, Tassilo, entra avec son armée et soumit tout le pays. Durant les vingt années qui suivirent, un nouveau conflit intérieur apparut: en 796 la commission papale, sous la présidence de Pépin, mais sous l'influence de Paul, patriarche d'Aquilée, composée de missionnaires irlandais et anglais, condamna les méthodes de christianisation employées par l'Eglise germanique. Pour la deuxième fois les Slaves se rendirent compte que les Bavarois menaient une politique par excellence coloniale dans la période qui suivit l'année 796. La commission de cette année divisa le terrain des missions entre trois évêchés: celui d'Aquilée, celui de Salzbourg et celui de Passau. Ces évêchés commencèrent une énorme action de colonisation du pays par les magnats qui se firent octroyer d'énormes territoires. Dans leur propres pays, les Slaves furent repoussés sur des terrains économiquement faibles, dans les montagnes et dans des lieux écartés.

Après le décès des princes slaves, le roi de Bavière remit l'héritage non pas à la famille du défunt, mais aux Allemands. Les Slaves devaient obéir aux exigences germaniques et aux institutions franques, ou bien vivre comme des hors-la-loi. C'est ainsi que la christianisation et la colonisation étaient devenues synonymes de la germanisation du territoire.

Si la poussée allemande s'était bornée à une principauté ou à un royaume, peut-être n'aurait-elle pas provoqué la réaction de tout le monde slave. Mais la pression vivifiée et animée par l'idée missionnaire, pénétrait presque au cœur même des territoires des Slaves occidentaux. Un terrible dilemme se dressa alors devant les princes slaves: *comment devenir chrétien tout en restant slave, ou comment rester slave tout en devenant chrétien?* Car à cette époque, entre le VIII^e et le XIII^e siècle, l'Eglise germanique manifestait, dans la christianisation des Slaves, un manque absolu d'intérêt pour l'action missionnaire. C'était une action politique de germanisation. Alors les princes slaves sonnèrent l'alarme: Si on ne trouve pas une solution convenable, le monde slave est menacé d'extermination, car le christianisme doit entrer dans le monde slave comme un destin devant lequel on ne peut pas fuir.

Mais pourquoi justement le christianisme devait-il entrer dans le monde slave, non pas le Judaïsme ou le Mahométisme par exemple? Or, à la même époque, l'empire des Khazares, touchant de ses frontières le fleuve

Dniestr, au Nord de la Mer noire, faisait pression sur les Slaves orientaux soumis à lui, pour qu'ils acceptent le Judaïsme, religion régnante chez les Khazares. D'autre part, l'élément sarrasin dans cet empire exerçait également une pression sur les Slaves en faveur de sa religion. Par contre les princes slaves, tels que Pribina, chrétien, ou Kocel païen de Pannonie, ou Rastislav, de la Grande Moravie, ou encore comme Askold et Dyr de Kiev (848, 860, 882) observant les événements en Carinthie ou en Ruthénie d'Ukraine, commencèrent à se rendre compte du fait que la christianisation renforçait non seulement le pouvoir de l'Etat, mais qu'elle formait aussi la compacité nationale d'une société qui, étant ethniquement homogène, tenait à réaliser des objectifs importants d'administration, d'économie et qu'en plus elle donnait à l'Etat la force si nécessaire pour faire face aux dangers extérieurs et intérieurs. Dans le système des croyances païennes, conduisant à la séparation tribale, à une plus grande division nationale, soumettant l'activité humaine à tout un système d'augures hasardeux, sans raisonnement et sans programme, il était difficile d'intégrer le peuple, la nation et l'Etat pour pouvoir entreprendre une action défensive ou offensive. Et même, si enfin on entreprenait une action, très souvent alors elle se réalisait au moment le plus inopportun au point de vue politique, car elle n'était pas provoquée par des raisons politiques mais justement par des présages, des préjugés, des idées obscures résultant d'un paganisme sans tradition impériale romaine. Les princes slaves plus éclairés, assez nombreux dans le monde slave de l'époque, inclinaient vers le christianisme apportant le règne de l'esprit, de la raison, de la foi et du système éthique. Mais leur choix fut rendu difficile par la confusion de la christianisation avec la latinisation dans l'Eglise et avec la germanisation dans l'Etat et le rejet des Slaves hors de la vie normale. L'initiative de l'Eglise germanique compromise par l'action colonisatrice ne pouvait pas avoir de succès. Le but politique des évêques bavarois, fut en contradiction manifeste avec la religion proclamée. Le monde slave chercha quelque chose d'autre.¹ Et d'un coup se répandirent les informations qu'un évêque d'une grande sagesse, d'origine slave et grecque parlait, enseignait et écrivait en langue slave. Ces informations étaient apportées à l'Ouest par les ex-prisonniers libérés par Askold et Dyr, après la conversion et la christianisation d'un grand nombre de Slaves Kioviens. La première mis-

¹ A cette époque déjà le monde slave précisa le programme de ses aspirations, lors du congrès des princes, convoqués en Moravie en 862: 1) le droit à l'indépendance, 2) le droit à l'initiative propre de missions, intérieure et extérieure, 3) la loi, la vérité et la justice, c'est-à-dire le droit à un pouvoir législatif propre et indépendant, le droit à l'enseignement et à la juridiction indépendante.

sion de Constantin et de Méthode en Ruthénie d'Ukraine fut entreprise à l'initiative des Slaves de l'Ukraine qui, en 843, envoyèrent des émissaires à Constantinople en les priant de leur envoyer des apôtres chrétiens. La gloire de la mission ukrainienne de Kiev fit le reste. En 862, Rastislav de la Grande Moravie et Kocel de Pannonie envoyèrent leurs émissaires également à Constantinople, en demandant des apôtres, mais cette fois-ci il y avait une condition: ils devaient parler la langue slave, donc indirectement les princes slaves suggéraient les candidatures de frères salonquistes. Les émissaires donnèrent partout la même raison de leur demande. En Orient, ce fut la pression Khazaro-sarrasine; en Occident la pression allemande. Les émissaires de la Grande Moravie précisèrent mieux la raison pour laquelle ils s'adressaient à Byzance; pour eux, ce fut l'activité du clergé allemand qui fit obstacle à la christianisation du peuple et du pays. Les envoyés bulgares prirent une attitude semblable à celle des Moraviens, mais en sens inverse. Ils ne voulaient pas avoir de clergé grec, parce que celui-ci appuyait et propageait l'activité impériale et colonisatrice de Byzance.

Le prince Bulgare, Boris, demanda à Photius un évêque d'origine bulgare. Photius ne répondit pas. Alors Boris adressa la même demande en 866 au Pape Nicolas I en y ajoutant une lettre contenant 106 questions; il envoya également ses émissaires chez le roi d'Allemagne, Louis le Germanique, pour obtenir des missionnaires allemands en Bulgarie. La controverse bulgare entre Rome et Constantinople dura quatre ans et vit cinq évêques de nomination romaine (Formose, Paul, Grimald, Marinus et Sylvestre) qui quittèrent la Bulgarie, et finalement après la chute de Photius en 870, sous l'instigation de l'empereur byzantin, Basile le Macédonien, le patriarche légal, saint Ignace, consacra un archevêque pour la Bulgarie, Joseph Bulgare. Alors dans un laps de temps assez court, le tsar Boris Michel chassa tous les missionnaires romains et germaniques pour n'avoir qu'un clergé d'origine bulgare.

Ainsi pour conclure ce deuxième point il faut dire que selon les dernières recherches historiques la mission christianisatrice de Constantin et de Méthode était la première mission réelle et vraie de l'Eglise dans le monde slave.

3. Au IX^e siècle, en Europe centrale, des tendances renaquirent pour former une barrière anti-coloniale et anti-impériale, sur d'autres bases que celles du VII^e siècle à l'époque de l'Etat de Samo, ou de l'empire avare. Or, les efforts pour former cette barrière anti-coloniale mais chrétienne cette fois-ci, furent la raison réelle des attaques constantes et permanentes de l'Eglise germanique contre l'Eglise slave. L'occident germanique se rendait, bien compte du rôle que l'Eglise slave devait jouer en s'écartant du con-

trôle de l'Eglise germanique ou impériale, mais en étant toujours à la disposition du Saint-Siège. L'histoire observe six phases d'attaques, dont la tension et l'opportunité dépendaient du développement de la situation politique en Europe centrale, dont les troisième, cinquième et sixième phases dépassaient en gravité et en brutalité tout ce qu'un chrétien pouvait s'imaginer. Ceci rappelle les persécutions des premières communautés chrétiennes, mais elles sont d'autant plus douloureuses qu'elles sont perpétrées par des chrétiens sur des chrétiens.

1) La première phase avant-méthodienne, et cela jusqu'en 863, consistait en une politique par excellence coloniale. Nous l'avons vu dans le chapitre précédent.

2) La deuxième phase, depuis l'arrivée des saints Frères salonquistes en Grande Moravie en 863 jusqu'au retour de Rome de saint Méthode en 869, consistait en un combat doctrinal contre les missions slaves et la liturgie en langue slave. Malgré l'approbation de l'Eglise slave par le Saint Père, l'Eglise impériale germanique ne l'admit jamais, elle ne fut jamais d'accord.

3) La troisième phase, après l'approbation de l'Eglise slave par le Saint-Siège en 869, amena la crispation et la réduction rapide de l'action missionnaire germanique, mais par contre le succès et le développement extraordinaire de l'Eglise slave en Europe centrale. Dans cette phase, l'attaque était dirigée en général contre la personne du métropolite Méthode (870-872). Cette attaque était doublée par celle des partisans de l'Eglise impériale dans les milieux slaves, parmi lesquels on comptait le successeur de Rastislav, Sventopluk, assisté d'un chapelain allemand. Saint Méthode lutta aussi pour l'émancipation de l'Eglise durant le pouvoir laïque de Sventopluk, mais poursuivit par ce dernier il dut se réfugier en Pannonie. Rappelé de là par le fameux tribunal illégal bavarois, il fut jugé et emprisonné pour deux ans et demi. Il ne recouvrit la liberté que sur l'intervention du peuple auprès du Pape et l'intervention de Jean VIII auprès du roi d'Allemagne.

4) La quatrième phase comporte une douzaine d'années, de 873 à 885, après la nouvelle approbation de l'Eglise slave par le Saint-Siège, et après la condamnation de quatre évêques bavarois. Pendant cette phase, l'Eglise germanique changea de tactique: elle commença et poursuivit des travaux pour l'évolution et l'assimilation de l'Eglise slave et occupa certaines fonctions hiérarchiques pour faire éclater l'Eglise slave de l'intérieur, ce qu'elle ne parvint pas à réaliser jusqu'à la mort de saint Méthode en 885. C'est une erreur de prétendre que l'organisation de l'Eglise méthodienne laissait beaucoup à désirer. Il y a des preuves claires du travail destructif des émissaires germaniques. Dans la quatrième phase l'Eglise

slave était minée, ce qui apparut immédiatement après la mort du métropolite Méthode.

5) La cinquième phase embrasse une quinzaine d'années, exactement de 885 à 898, où nous voyons les persécutions subies par l'Eglise slave, l'expulsion de la hiérarchie, dont sept évêques auxiliaires en exil, et l'occupation du territoire par l'Eglise germanique. Le successeur de Méthode, Gorazd, les évêques Clément, Laurent, Naum, Angelari, Sabbe, furent jetés dans des oubliettes. Après avoir quitté la métropole, la hiérarchie se dispersa parmi le monde slave; un bon nombre d'entre eux se réfugia en Bulgarie. Durant cette phase le drame s'accentua et devint encore plus douloureux, suite à la décision politique prise par le Pape Etienne V (885-891) d'exclure l'Eglise slave de la communauté romaine. Cette décision fut enlevée de force par les Allemands: Etienne V devait se défendre contre les Sarrasins approchant de Rome et les Allemands ne voulaient pas l'aider sans avoir en mains l'interdiction officielle du rite slave. L'enracinement de ce rite était pourtant si fort en Europe centrale que les traces de cette Eglise se retrouvent même au bas Moyen-âge, et que ses partisans maintenaient des relations avec l'Est, notamment avec la Ruthénie de Kiev.

6) La sixième et dernière phase dura quelques années. C'est durant cette phase que le Saint-Siège fit une tentative pour renouveler en 898 la hiérarchie centrale européenne qui ne dépendrait pas de l'Eglise allemande. Ce fut le Pape Jean IX qui, à la demande de Moïmir et Sventopluk, fils de Sventopluk le Grand, envoya en Moravie trois évêques délégués: Jean de Venise pour Velehrad; Benoît pour Nitra; Daniel pour Cracovie ou Vislica, tous du rite latin. Cet essai provoqua une attaque du clergé allemand contre le Pape Jean IX et dévoila la supériorité en force de ce clergé eu égard au Saint-Siège (899). Dans sa lettre au Pape Jean IX en l'an 900, Hatton de Mayence explique pourquoi les Allemands détruisirent l'Eglise slave: « Les rebelles moraviens n'ont jamais eu de métropolite et d'évêque... et introduire cette nouveauté les encouragera à une témérité encore plus grande, mais en vain...; car qu'ils le veuillent ou non, ils seront forcés de courber la tête devant les princes allemands... ». En 898, il ne s'agissait nullement de l'Eglise slave mais de la hiérarchie du rite latin dépendant directement de Rome. Or, l'Eglise impériale germanique déniait aux Slaves le droit d'avoir aussi un clergé latin. Comme le Saint-Siège en décida autrement, l'empire Occidental entreprit des négociations avec les Magyars païens, afin de les pousser contre les puissances concurrentes en Italie et en Europe centrale: « Furor Hungarorum », invité par l'empereur il menacerait pendant cinquante ans l'Europe occidentale et l'Italie; il détruisit aussi la puissance de la Grande Moravie qui fut partagée entre les

Tchèques, les Polonais et les Hongrois. Ce ne fut pas encore la fin définitive de l'Eglise slave en Europe centrale, car elle se maintint encore sous certaines formes et sous la direction des évêques latins. Au XI^e siècle on retrouva un monastère en Tchéquie.

4. La politique de la papauté, si importante pour l'Europe, se cristallisa pendant une période très longue qui se termina avec Grégoire VII au XI^e siècle. C'était la politique de la libéralisation ou plutôt de l'émancipation de l'Eglise et de la papauté en face de la domination par le pouvoir séculier et laïque. Il s'agissait d'abord de l'empire oriental, puis de l'empire occidental, ainsi que des oppressions exercées par les rois et les princes lombards, et par les familles patriciennes romaines. Les tentatives d'émancipation de la papauté commencèrent à partir du Pape Gelase (492-496), qui approuva la doctrine augustinienne de dualisme politique comme obligatoire dans le monde chrétien. Un siècle plus tard, c'est-à-dire depuis le temps de Grégoire le Grand (590-604), la papauté commença à penser selon la conception de supériorité du pouvoir ecclésiastique en Occident. Un siècle et demi plus tard, soit au milieu du VIII^e siècle, la papauté tenta d'élargir aussi sa supériorité dans le domaine politique (particulièrement depuis la conception « de la donation de Constantin » par un document non authentique). Enfin et finalement à la fin du VIII^e siècle et au début du IX^e siècle, la papauté renforça ses tendances à l'émancipation en face de la pression venant des milieux germaniques; au VIII^e siècle la pression lombarde augmentait; au début du IX^e Charlemagne et les Carolingiens firent pression sur la papauté, sous forme de protection. Mais déjà sous les Carolingiens, le pouvoir impérial faiblit momentanément et la papauté chercha un allié qui pourrait propager et élargir les tendances à l'émancipation dans le monde chrétien, en nouant des relations directes entre la papauté et les peuples, en supprimant le contrôle impérial et germanique sur le Pape. Or, la papauté avait déjà un excellent allié en l'Eglise irlandaise et anglaise. Ce furent les missionnaires britanniques qui réalisèrent les réformes nécessaires à cette époque. Or, dans la seconde moitié du IX^e siècle l'Eglise slave de Cyrille et de Méthode devint un nouvel allié de la papauté. Ce fut précisément cette Eglise slave qui enractiva en Europe centrale les idées d'émancipation des peuples; ce combat une fois commencé, continua pendant des siècles. Selon les conceptions de la vie institutionnelle et ecclésiastique du IX^e siècle, l'émancipation exigeait également l'indépendance administrative et culturelle dans l'Eglise même, un seul agent formant une élite de l'Etat. Une telle émancipation administrative et culturelle de l'Eglise slave ne signifiait pas une rupture avec la papauté, comme on pourrait le croire, mais au contraire elle signifiait à cette époque des liens plus serrés entre les mi-

lieux slaves et la papauté. Ceci sans l'intermédiaire de la hiérarchie politique et ecclésiastique germanique en Occident, grecque et byzantine en Orient. Une telle émancipation signifiait la formation de la hiérarchie slave autochtone, ce qui n'était pas possible si l'on gardait la supériorité des deux empires. L'introduction de la langue slave dans l'administration ecclésiastique, dans l'enseignement et dans la liturgie provoqua la séparation désirée par la papauté entre le monde germanique et le monde grec, repoussant naturellement les colonisateurs, et donnant une nouvelle force indépendante au service de la papauté. La formation de l'Eglise des saints Cyrille et Méthode convenait donc à la politique d'émancipation de la papauté elle-même. En plus, conduisant à l'émancipation culturelle et politique des peuples slaves, peuples nouveaux en ce temps-là, elle rehaussait particulièrement l'autorité politique de la papauté. Car le Saint-Siège devenait le lieu où se décidait et se formait le nouvel ordre; contrairement à la conception carolingienne, ce fut le Pape et non l'empereur qui devenait l'arbitre et le juge des controverses.

Perdant non seulement le contact, mais aussi le contrôle sur l'administration ecclésiastique slave, la hiérarchie bavaroise s'adressa nombre de fois à l'empereur en lui présentant de multiples accusations contre les Slaves. Mais les interventions militaires de Louis le Germanique, de Carloman ou d'Arnoulf, restaient généralement sans résultat à cause de l'intégrité constitutionnelle et nationale de la Grande Moravie. C'est alors que l'Eglise impériale, germanique « volens nolens » abandonna ses coutumes impériales et dut déposer ses accusations entre les mains du Pape, dont les instructions n'étaient pas toujours respectées par elle.

Suite aux accusations allemandes contre l'Eglise slave, le Pape devait se prononcer et jouer son rôle de juge suprême au sujet de l'activité missionnaire des saints Cyrille et Méthode, au sujet de la métropole slave, ou au sujet des agissements de l'Eglise germanique. Le Pape devait trancher le problème révolutionnaire présenté par les deux Frères, dont les inventions et les raisonnements, quoique en harmonie avec les Saintes Ecritures, représentaient des découvertes scientifiques, religieuses, philosophiques et théologiques. S'il n'y avait pas eu d'accusations allemandes, les Frères salonquistes n'auraient pas été obligés de se rendre à Rome, car à cette époque la délégation papale pour l'action missionnaire n'était pas nécessaire. Ce ne fut pas à Regensbourg, ce ne fut pas à Salzbourg, ni à Passau, mais à Rome que l'idée d'émancipation cyrillo-méthodienne fut reconnue et confirmée par le Pape Adrien II.

C'est à Rome que, par cette décision d'Adrien II, l'Eglise, pour la première fois au Moyen-âge, approuva la doctrine cyrillo-méthodienne de l'émancipation des peuples; les peuples qui ne possédaient pas les tra-

ditions des premières communautés chrétiennes, qui n'avaient ni tradition juive, ni grecque, ni latine, garantissaient la sauvegarde des coutumes ethniques et permettaient de cette façon la formation de la tradition slave dans l'Eglise universelle.

Le Pape reconnut le mérite incontestable de Cyrille et de Méthode dans l'introduction de cette nouveauté dans l'Eglise et pour cette raison il leur donna le titre de Pères de l'Eglise, selon la relation des sources slaves.

L'estime que le Pape Adrien II et le Concile des évêques convoqués à Rome en 867-868 manifestaient à l'égard des Frères salonquistes, avait encore une autre raison. Ce sont Cyrille et Méthode qui accrurent la confiance dans la papauté, dans le Pape et dans le Saint-Siège, juste au moment où la primauté de l'évêque de Rome était contestée par Photius dans sa lettre encyclique de 867. Rome devait répondre à cette contestation par des preuves éclatantes, physiques et matérielles, et ces preuves furent les reliques des premiers chefs de l'Eglise, preuves uniquement éloquentes et valables au Moyen-âge, où la succession « dynastique » faisait droit pour gouverner. Mais voilà qu'après un bon nombre de dévastations infligées à Rome par les invasions, l'emplacement, la situation et la position de ces reliques n'étaient plus connus, car ces reliques disparaissaient sous les ruines. On ne parvenait plus à les retrouver. On savait que le troisième pape n'était pas mort à Rome, mais quelque part à l'Est, près de Khersonèse (Khersone, Korsoune), mais laquelle, car il y en avait quatre, et la première était en Thrace. Rome demanda plusieurs fois à Constantinople des informations sur l'endroit où se trouvait le tombeau du troisième pape, Clément I^{er}, mais Constantinople ne le savait pas, ou ne voulut pas répondre.

Or, justement en 867, Cyrille et Méthode remirent les reliques intactes de saint Clément I^{er}, entre les mains du Pape Adrien II. Comment cela se fit-il? Qui était Clément I^{er}?

Pour prouver les droits de l'évêque de Rome, une des positions les plus importantes.

Il fut le troisième pape, honoré de l'amitié personnelle des saints Pierre et Paul, il était connu dans le monde chrétien pour sa sagesse et sa charité. Il laissa à l'Eglise ses lettres expédiées de Rome, dont la plus connue et la plus importante est celle adressée aux Corinthiens vers l'année 95. Pendant la période des persécutions sous l'empereur Trajan (vers 98), Clément I^{er} fut condamné aux travaux forcés dans les mines de Crimée; il se trouvait là parmi des malfaiteurs qu'il convertit au christianisme en peu de temps. Le gardien des mines, païen, soupçonnant le saint Pape de sorcellerie, ordonna de le jeter à la mer avec une ancre énorme attachée

à son cou. Plus tard, les chrétiens repêchèrent le corps du saint et le déposèrent dans une chapelle sur un îlot près de la Crimée. Sept siècles plus tard, Constantin le Philosophe, lors de ses randonnées parmi les Slaves et les Khazares, vers 861, retrouva ce tombeau oublié et l'évêque grec de Crimée, confus d'avoir négligé les saintes reliques, lui demanda de les remettre au Pape. Six ans plus tard, en 867, Constantin, le Philosophe, et son frère Méthode, transportèrent les reliques à Rome; les solennités qui se déroulèrent lors de l'arrivée des Frères salonquistes avec les reliques de saint Clément I^{er} à Rome, firent revivre au IX^e siècle, le premier siècle de la papauté et la fondation du Saint-Siège; car saint Clément en fut le témoin direct. Grâce aux Frères salonquistes, une des preuves de la papauté et de sa primauté fut remise à Rome.²

² Cette conférence a été prononcée à l'occasion du mille centième anniversaire de la christianisation des Slaves, célébré solennellement par tous les Slaves émigrés, résidant en Belgique.

A cette occasion une Messe pontificale en rite oriental fut présidée par Son Excellence Monseigneur Vladimir Malantchuk, exarque des Ukrainiens en France, dans la Basilique de Koekelberg, les chants furent exécutés par la célèbre chorale byzantine du professeur Antonowycz. Elle fut suivie d'une séance académique, tenue dans la salle de l'Institut de Notre-Dame de la Sagesse, avenue Overbeek, 10, à Koekelberg. Dimanche, le 20 octobre 1963.

о. Д-р ІВАН ХОМА

ПРОСВІТНЕ ТОВАРИСТВО СВЯЩЕНИКІВ
У ЗАХІДНІЙ УКРАЇНІ в 1816 р.

(Dr. JOHANNES CHOMA, *De societate presbyterorum anno 1816
in Ucraina Occidentali fundata*)

В 1965 р. з'явилися на Україні дві книжки, які зокрема заторкують нашу Церкву. Одну видало видавництво « Каменяр » у Львові п. н. « Правда про Унію. Документи і матеріали », де редакційна колегія (В. Ю. Маланчук, М. М. Олексюк і Ю. Ю. Сливка) заявляє читачам, що цею книжкою « особливо повно висвітлюється антинародна діяльність католицького духовенства на Західній Україні в період катаплізму та імперіалізму... ». Одночасно видавництво Художньої Літератури « Дніпро » видало в Києві книжку п. н. « Письменники Західної України 30-50-х років XIX ст. », видрукувавши в ній твори: о. Маркіяна Шашкевича, о. Івана Вагилевича, о. Якова Головацького, о. Миколи Устияновича, о. Антона Могильницького, о. Івана Гушалевича і о. Олександера Духновича - українських католицьких духовників, які працювали на Західній і Карпатській Україні. Сама поява цеї книжки, а також і вступна стаття (стор. 5-33) І. Пільгука, опрокидують, принаймні частинно, безосновний закид редакційної колегії книжки: « Правда про Унію ». Саме в цей період, з священичих кругів вийшла ініціатива національно-культурного відродження, бо священики жили серед народу з якого вийшли, та й були його оборонцями у всіх ділянках, передусім культурній і національній. Таке завдання мало і « Просвітне Товариство священиків у Західній Україні » в 1816 р. про яке мова в нашій статті з нагоди 150-річча його основання.

* * *

Виступ « Руської трійці » та поява « Русалки Дністрової » в 1837 р., від коли датується національно-культурне відродження в Західній Україні, не були подіями несподіваними і непідготованими. Вони були плодом кількадесятлітньої еволюції громадянсько-національної думки.

В тій еволюції і в підготові ґрунту для появи та діяльності « Руської трійці » визначну роль відіграв о. Іван Могильницький.¹

Він народився 19 серпня 1788 р. в селі Улючі над Сяном, як син священика Василя й Пелагії з Бачинських. Народню школу і гімназію закінчив з відзначенням в Перемишлі, а філософічні і богословські студії завершив, теж з відзначенням, на університеті у Львові. Єрейські свячення прийняв 21 грудня 1800 р. з рук еп. А. Ангеловича, в 1801 р. став парохом села Дроздович, в 1807 р. ніжанківським деканом. Від 1811 р. був комісарем єпископської консисторії до спроваджування концентрацій парохій, зо травня 1814 р. еп. М. Левицький іменував його референтом єпископської консисторії, а в 1816 р. третім її дорадником. В тому самому році був іменований кустосом новоствореної перемиської капітули, будучи даліше (аж до 1826 р.) парохом Дроздович.²

Жив він і працював тільки для свого народу, а своє майно, двоповерхову каменицю в Перемишлі (Ринок ч. 2) записав на стипендії для 15 учеників перемиської гімназії. За його прикладом пішла і його дружина Анна з Марцінкевичів (померла в 1832 р.) і свої ощадності (1800 зл. голендерських) призначила на « Інститут вдів і сиріт » по священиках в Перемишлі. о. І. Могильницький помер 24 червня 1831 р. на *

¹ Про нього існує вже багата література:

М. Тершаковець, Галицько-руське літературне відроджене. Львів 1908.

К. Студинський, Кореспонденція Якова Головацького в роках 1850-1862. Львів 1905.

К. Студинський, Львівська Духовна Семінарія в часах Маркіяна Шашкевича. Львів 1916.

Павло Леонтович. Записки НТШ, том СХХХI-СХХХVII, Львів 1921-1925.

М. Возняк, Як пробудилося українське народне життя в Галичині за Австрії. Львів 1924.

К. Чехович, Іван Могильницький та Йосиф Добровський. В « Богословії » 1933, стор. 51-61.

Е. Грицак, Перемишль тому сто літ. Перемишль 1936.

Е. Грицак, Перший Альманах Перемиських Богословів (1852 р.). В « Ювілейнім Альманасі українських католицьких богословівів перемиської єпархії ». Перемишль 1937, стор. 226-268.

еп. Гр. Лакота, Три синоди перемиські й єпархіальні постанови валявські в 17-19 ст. Перемишль 1939.

Ст. Шах, Львів - місто моєї молодості. Мюнхен 1955.

Ст. Шах, Між Сяном і Дунайцем. Мюнхен 1960.

Письменники Західної України 30-50-х років XIX ст. Видавництво художньої літератури - « Дніпро » - Київ 1965, стор. 651.

² еп. Гр. Лакота, Три синоди перемиські..., стор. 96-97.

холеру в Перемишлі, а громадянство, через страшну пошесть, не мало змоги пошанувати його величавим похороном, на який собі заслужив.³

1. Основання товариства священиків

Отець І. Могильницький присвячував велику увагу народній освіті своїх парохіян від перших днів душпастирської праці. « Знав він - писав про нього о. Ю. Желехівський -, що нарід без шляхти й інтелігенції ніколи не може піднести. Отже, просвічувати, при помочі народних шкіл, селян і міщан та творити з них інтелігенцію з руським духом, було його одиноким задушевним бажанням ». Тому став він енергійним пропагатором оснування парохіяльних шкіл, передусім у своїм деканаті і під тим оглядом його деканат був перший в перемиській епархії. У зв'язку з цим, тодішній перемиський єп. М. Левицький іменував його епархіяльним візитатором шкіл і референтом шкільних справ при перемиськім ординаріяті.

Щоби надати більший розмах шкільній справі о. І. Могильницький підготовив створення « *Товариства священиків* », а єп. М. Левицький проголосив це 20 січня 1816 р., іменуючи його головою о. І. Могильницького, о. Петра Назаревича (пароха перемиського собору) - архіварем товариства, а о. Івана Турчмановича (пароха Курманич і ніжанського місто-декана) - секретарем.⁴ Того самого дня (20 січня 1816 р.) єп. М. Левицький в листі до о. Могильницького писав так:

Тому, що в нашій епархії є загальний брак катихитичних і гомілєтичних книжок, душпастирі позбавлені, в навченні Божого слова і вияснюванні заповідей та християнських основ життя, засобів, та самі вірні нашого обряду позбавлені книжок, що їх могли б читати для свого хісна духовного, для збудження і скріплення правдивої побожності в своїх душах; бажаючи з важкого обовязку нашого уряду запобігти цьому

³ Д. Державник, Предтеча « Руської Трійці ». В « Metri » з 5 липня 1931 р.

⁴ « Praesidium societatis et immediatam eius directionem geret D. Joannes Mogilnicki et pro sua dexteritate, indefesso zelo officii, et assiduitate in retractandis negotiis Nobis optime nota, singula, quae societatem respicient, ita moderabitur, ut scopus societatis exakte obtineatur. Curam conservationis actorum societatis, in quibus etiam praesens ordinatio asservanda erit, geret D. parochus cathedralis Petrus Nazarewicz, functiones vero notarii societatis exercebit D. Joannes Turczmanowicz, vice-decanus Nizankowicensis. Porro constitutio Directoris societatis, curatoris actorum eius et notarii, in futurum quoque a Loci Ordinario dependebit ». & 16. гл. єп. Гр. Лакота, Три синоди перемиські... стор. 173.

бракові, постановили ми створити, зарядити й установити товариство для видавання писаних творів вірному народові нашого обряду, для пізнавання правд віри Ісуса Христа і направи християнських обичаїв, з мужів, що визнаються добре на богословських науках і добре заслужилися в душпастирстві, та видати створеному, управильненому і установленому товариству осібну інструкцію чи правила для тієї цілі. Першим членом цього товариства і директором поставляємо Його Всечесність, що його зручність, незрушенна ревність і витревалість в урядовому полагоджуванні справ знані нам добре і обовязуємо його в Господі, щоб не тільки сам простосувався вповні до приписаних правил і інструкції, що її тут залучаємо, але теж заподав і іншим членам товариства, вичисленим в 15 параграфі інструкції, за директиву і щоб так повів всі справи цілого товариства, щоб якнайкраще сповнилася намічена ціль.⁵

Статут цього товариства потвердив австрійський ціsar через свою канцелярію, 5 липня 1816 р. та й після того появився друком, в латинській мові, у Відні в 1816 р.⁶ і був розісланий усім душпастирям.⁷ На жаль, не всі зрозуміли якслід ціль і завдання нового товариства, тому і не вдалось приєднати більшої кількости членів. Було 5 членів-основників, крім о. І. Могильницького, о. П. Назаревича і о. І. Турчмановича, були ще: о. Данило Качановський - парох Дорожева (повіт Самбір) і о. Василь Созанський - парох Любачева. Опісля дійшло ще 3 членів: о. Іван Трильовський - парох Себечова і белзький декан, о. Гнат Давидович - парох Радимна і порохницький декан, о. д-р Іван Снігурський - парох церкви св. Варвари у Відні і пізніший перемиський єпископ.⁸

⁵ еп. Гр. Лакота, Три синоди перемиські... стор. 100.

⁶ Statuta societatis Presbyterorum ritus graeco-catholici Galiciensium ad promovandam operibus scriptis apud fideles Christi cognitionem Religionis et ad formandos eorundem fidelium mores institutae, atque a SS. Caes. R. Apostolica Maiestate mediante decreto aulicae Cancelariae d. d. 5 Julii 1816 N. 12729 confirmatae. Viennae 1816. Typis Caroli Gerold.

⁷ Уривки цього статуту є в додатку до книжки еп. Гр. Лакоти, Три синоди перемиські... стор. 170-176.

⁸ Там же, стор. 173.

2. Ціль і члени товариства

Ціллю товариства було - ширити серед вірних знання правдивої релігії й побожності за посередництвом книжок, які мали бути помічні душпастирям в поясненнях Христової науки, а також і для вірних, що вміли читати, бо вони самі могли поглибити своє релігійне знання, читаючи відповідні книжки.⁹ Найбільше відчувалось тоді брак катихизму для вірних і гомілетичних книжок для священиків, тому товариство присвятило увагу найперше цим двом справам і рішилось *видавати книжки народною мовою*, а не церковнослов'янською чи якою іншою, бо народня мова це підстава і засіб для освіти народу. Ії треба очищувати, удосконалювати і створити з тієї живої мови народу літературну мову, щоби в ній можна було висказати і найвищі ідеї, що містяться у Св. Письмі. Про те сказано в 3-й точці Статуту:¹⁰ бо голова товариства о. І. Могильницький, що науково боронив самостійності і відрубності української мови, змагав до видосконалення народної мови і її введення в усі ділянки життя народу. І про те так писав « Вісник для Русинів австрійської держави » в 1851 р., в статті « Народні справи »: « Не менше переконане наше, что всі усилованя ученую книжну мову (славенску) в житії ввести били даремнія, і что тоє самое слідствіє ниніших славенщин ревнителів чекает. Тоє сказав в Бозі почившій крилошанин Іоан Могильницькій і зачал протонародну граматику писати ».¹¹ Треба мати на увазі, що редактором згаданого « Вісника... », який виходив від 1849 р. у Відні двічі на тиждень, був Іван

⁹ « *Principalis scopus huius societatis est, progressum verae religionis et pietatis per universam dioecesim eiusmodi scriptis promovere, quae tam animarum curatoribus in explanatione doctrinae spiritualis subsidio essent, quam etiam ipsis parochianis legere scientibus pro maiori exercitio in veritatibus fidei a curatore animarum tempore doctrinae spiritualis expositis, comedari et ab eis cum fructu spirituali legi possent* ». еп. Гр. Лакота, Три синоди перемиські, стор. 170.

¹⁰ « *Ex scopo societatis (& 1) intelligitur, quod libri hi ita conscripti esse debeant, ut etiam rudis plebecula usum eorum facere valeat: itaque societas opera sua sermone vulgari per pagos et vicos usitato, atque stilo simplicissimo elaborabit; caeterum tamen duros loquelae plebae errores vitabit, et explanationes suas ita elucubrabit, ut a simplicissimo quoque facile quidem intelligantur, ad elegantiorum tamen sermonem omnino vergant, ut hoc modo et sermo plebeius indirecte licet perfici, et plebs, elegantiori loquela assueta, facilius dein illa intelligere valeat, quae pro publico divino officio in Ecclesiis legi atque decantari solent, quae in Psalmis, et Hymnis altiori stilo compositis consistunt* ». Ibidem, p. 171.

¹¹ еп. Гр. Лакота, Три синоди перемиські... стор. 101.

Головацький (брат Якова), що ставився неприхильно до національних змагань в дусі М. Шашкевича.

Опрацювання катихизму мало бути достосоване до катихизмів, яких уживали тоді в школах австрійської імперії. А в гомілетичних виданнях мали бути друковані проповіді на тему недільних і празничних євангелій та апостолів, науки про Св. Тайни, про благословення води, цвітів, овоців, а потім похоронні і принарадіні проповіді.

В 6 параграфі статуту сказано, що товариство не тільки предложить народові, при помочі книжок, правди Христової науки, але і буде старатись про їх примінення в щоденім житті. Для молоді буде особливо поручати: страх Божий, потребу пізнання Божої волі, пильну участь в науці катихизму і парохіяльних школах, заховання заповідей Божих і церковних, пошану батьків і старших, уникання злих товариств і ін. Натомість старшим буде пригадувати заховання християнських обов'язків і викорінювання злих навичок, противних правдивій побожності.¹² На другому пляні було видання історичних, обрядових, богословських і правничих книжок.¹³

Членами товариства могли стати ті, що мали відповідне знання і визначалися ревністю для загального добра і у виконанні своїх обов'язків.¹⁴ Члени товариства, перед початком підготови якоєсь праці, повинні були спільно обговорити й узгіднити предмет праці, спосіб її написання і підібрати відповідних авторів, а щойно тоді предложити епископові до підтвердження.¹⁵

¹² Тамже, стор. 172.

¹³ « *Principalis quidem scopus praesentis societatis est, Dioecesim libris catecheticis et homileticis providere: nihilominus tamen postquam huic necessitatis dioecesanae medela allata fuerit, societas convertet curam ad elaboranda opera, quae scientificam pertractationem historiae dioecesanae, sacerorum rituum, quos Ecclesia graecocatholica sequitur, materiam theologicarum et iuris ecclesiastici, illarum praeprimis, ex quibus Clerus Curatus omni trimestri per Decanos foraneos examinatur, denique obiectorum, quae in examinibus concurrentium pro beneficiis curatis materiam constituant ». Ibidem, p. 176.*

¹⁴ « *Semper autem videndum est, ut aggregandus necessariis scientiis polleat, zelo boni pubblici excellat, et tam executionem eorum quae ex parte Ordinarius aut Consistorii ordinantur, quam etiam, quoad exactitudinem in officiis cuiilibet civi incumbentibus... Membra, quae posteriori tempore accesserint, pro ratione temporis, quo incorporata erunt, sese excipient, prius scilicet incorporati praecedent posterius suscepitos, nisi ob insignem scientiam, zelum, dexteritatem aliasque praeclaras dotes, alicui posterius licet suscepto prioritatem Loci Ordinarius adiudicaverit ».* Ibidem, p. 173.

¹⁵ « *Priusquam membra societatis concinnationi alicuius operis catechetici vel homiletici, vel libellorum pro usu parochialium destinandorum, praesertim illorum, quae cooperationem omnium, aut plurium saltem membrorum requirent, se accenixerint, de opere conscribendo, an scilicet obiectum eius scopo societatis respondeat, an de*

Загальні Збори товариства мали відбуватись раз на рік в Перешилі.¹⁶

3. Діяльність товариства

Згідно з 18 точкою статуту, перші річні збори товариства відбулися в 1817 р. Зі звідомлення його голови, о. І. Могильницького, яке він предложив ранше (27 лютого 1817 р.) еп. М. Левицькому, видно, що товариство мало тоді до друку такі праці:

1. Том гомілій о. Д. Качанівського, о. І. Могильницького і о. П. Назаревича.

Для шкіл о. І. Могильницький підготовив:

2. «Правильное поучение для парохов, учителей и місцевих надзирателей». 3. «Повинности підданих ку їх монарсі». 4. «Правила школьная для училищ парафіяльних в дієцезії перемиской». Ці дві останні книжочки вийшли у Львові в 1817 р., в друкарні Йосифа Піллера.¹⁷

Ще перед основанням товариства, о. І. Могильницький, розуміючи велике значення добрих шкільних книжок, написав катехизм: «Наука хрістіянська по ряду катехизма нормального к пользі дітей парафіяльних за благословенiem Єго Преосвященства Кир Михаїла Левіцкого. Типом ізображенна в Будині граді. Писмени кралевского Всеучилища Пещанського. 1815 р.».¹⁸ А в 1816 р. уложив і видав «Буквар славенорусского языка за благословенiem і повелінiem его Преосвященства кир Михаїла Левіцкого (і пр.) ко поученiu послитого юношества в школах парафіяльних іздан. В Будині граді, писмени крал. університета Пещанського. 1816.» В 1817 р. о. Могильницький виготовив оборону української мови в народніх школах, однаке губернія у Львові не згодилася на її введення.

Від діяльності товариства духовенство сподівалось гарних успіхів в релігійно-освітній діяльності українського народу і тому в актах епархіяльного синоду, що відбувся в Перешилі 10 травня 1818 р., під проводом еп. М. Левицького, сказано, що старанням товариства вийшли

hac vel illa forma, ab his vel illis membris vel forsitan omnibus elaborandum sit etc. mutua consilia conferent... Ibidem, p. 174.

¹⁶ «Ad Ecclesiam cathedralem Premisliensem, societas semel quovis anno et quidem in termino Synodi dioecesanae, quam ab hinc omni anno celebrandum decrevimus, convenire et rationem susceptorum et exactorum per decursum anni laborum suorum Loci Ordinario reddere debet». Ibidem, p. 174.

¹⁷ Тамже, стор. 100-101.

¹⁸ Там друкував і свою «Русалку Дністровую» в 1837 р. Маркіян Шашкевич.

вже деякі книжочки призначені для шкіл, а з часом появиться більше. Тому, що статут товариства одержав кожний душпастир, то синод висловив сподівання, що деякі з священиків, які мають можливість і спосібності, підготовлять дещо до друку.¹⁹

Не знати докладно як довго існувало товариство священиків, але його ініціатор і голова працював далі в дусі тих ідеалів і завдань, які поставило перед собою товариство. В 1823 р. о. І. Могильницький написав « Граматику язика славеноруского » і хоч віденська цензура в 1824 р., дала дозвіл її друкувати, то, вона не з'явилася друком, передусім з причини передвчасної смерти автора. Нею користувався о. Йосиф Левицький, пишучи свою « Руську Граматику », яку видав в 1834 р. Однаке він не зрозумів значіння народного українського письменства і ролі живої народної мови, тому твердив, що літературна мова має опиратися на церковнослов'янській, а правопис має бути чисто етимологічний, через те виступав проти прихильників української народної мови і нового, близького до фонетичного правопису. Ще в 1843 р. митр. М. Левицький хотів видати граматику о. І. Могильницького, але не вдалось і її, щойно в 1910 р. надрукував М. Возняк в « Українсько-русському Архіві » (т. V, стор. 71-240). Передмовою до цеї граматики - пише К. Чехович - мала бути студія в обороні стародавності української культури і самостійності української мови, під назвою « Відомість о рускім язиці », що вже в 1829 р. вийшла друком, вправді дуже скороочена і в польськім перекладі. В ній автор твердив: « Може народ який пострадати політичне значення і самостояніс, но племя і мова остаються власностями народовими, зміні не підпадаючими... Зникла перед кілка столітії с круга земного заложена Володимиrom В. Монархія руска, но осталася до нині в племени руском *руска мова* обок язиков племен славенских, тепер імя народа Російского, Польского, Ческого носячих... Язык рускій бувал в землях руских, Короні полской підлеглих не тилько просторічіем (не тилько усною мовою) народа, но також язиком правленія, а на дворі великих княжат Литовских і знакомитих фамілій руских язиком дворским ».²⁰

¹⁹ « Cura huius societatis aliqui libelli elementares, usui scholastico destinati, in lucem prodiderunt iam; successu temporis autem plures elucubrabuntur. Cum autem statuta huius societatis typis impressa cuilibet animarum curatori communicata sint, proinde optandum foret, ut saltem nonnulli, qui requisitis qualitatibus se non esse destitutos sentiunt, et quibus per tempus licet, quidpiam ad normam illorum statutorum pro usu scholarum parochialium elucubrare tentent, suasque elucubrationes dein Consistorio pro ulteriori usu submittant ». Ibidem, pp. 161-162.

²⁰ К. Чехович, Іван Могильницький та Йосиф Добровський. В « Богословії » 1933, стор. 57-58.

« Цей трактат Івана Могильницького - пише І. Пільгук - а також написана ним перша українська граматика стали основою дальших праць і виступів, включаючи виступи М. Шашкевича і його однодумців. Як у праці Івана Могильницького, так і в інших тогочасних трактатах не було ще чіткого розмежування між народною і церковнослов'янською мовами. Положення, висловлені Іваном Могильницьким, позначалися і на рукописній граматиці 1831 року Йосифа Левицького (надрукованій німецькою мовою в 1834 р.) і на граматиці 1833 року Йосифа Лозинського (надрукована пізніше польською мовою). - Сі поважні змагання трьох галицьких граматиків, - писав Осип Маковей, - заслуговують тим більшої уваги, що їх граматики самостійні й викінчені. Граматика Павловського з 1818 р. не була навіть гідним нарисом дійсної граматики; аж Левицький і Лозинський взялися до сего діла поважнійше. Особливо граматика Лозинського й сполучені з нею спори про азбуку варті великої уваги, бо вони розворушили галицьких русинів. Заким же вийшла « Русланка Дністровая » 1837 р., уже Лозинський виповідженням азбучної війни збудив приспані уми - ...У час загострення азбучної боротьби виступає група львівських семінаристів на чолі з Маркіяном Шашкевичем, якого підтримали Іван Вагилевич та Яків Головацький. До цієї « Руської трійці » приєдналася, захоплена ідеєю культурного відродження, служжіння інтересам свого народу ».²¹

Тому, що вище часто була мова про о. Йосифа Левицького і о. Йосифа Лозинського, на яких мав вплив о. І. Могильницький, ось декілька головних даних з їхнього життя.

Отець Йосиф Левицький народився в 1801 р. Студіював у Перешиблі, у Львові і у Відні. В 1825 р. став священиком і до 1832 р. був капеляном еп. Снігурського, а до 1834 р. викладав церковнослов'янську мову кандидатам філософії і теології. В 1848 р. брав участь у « з'їзді руських учених » у Львові і став духовником перемиської Духовної Семінарії та професором пасторальної. Помер 1860 р. в Нагуєвичах.²²

О. Йосиф Лозинський народився 1807 р. в селі Вірку біля Перешибля, де його батько Іван був священиком. В Перешиблі закінчив головну школу і філософію, а теологію у Львові, і в 1831 р. одержав

²¹ Вступна стаття п. н. « Літературне відродження на Західній Україні » (30-50-і роки XIX ст.) до книжки « Письменники Західної України 30-50-х років XIX ст. », стор. 8-9.

²² Е. Грицак, Перший Альманах перемиських богословів. В « Ювілейнім Альманасі українських католицьких богословів перемиської єпархії ». Перешибль, 1937, стор. 264-265.

священичі свячення. Проектував він завести у нас латинську абетку та й з цією метою видав у 1835 р. етнографічну збірку: « *Ruskoje wesile* ». Цим викликав велике оживлення науково-літературного руху і зацікавлення справами мови та правопису, однаке, коли побачив, що наше тодішнє суспільство є проти такого проекту, закинув його. В 1833 р. приготував до друку українську граматику й мав уже дозвіл від цензора у Відні, але не вдалось її видати. Тому, що рукопис пропав, то о. Лозинський вдруге написав граматику живої української мови, але тоді львівський цензор українських книжок спинив її видання. Вправді о. Лозинський вніс протест до головної цензури у Відні і виграв справу, але видання його граматики в таку потрібну пору не з'явилось. Вийшла вона аж в 1846 р. в Перемишлі п. н. « *Gramatyka jezyka ruskiego (maloruskiego)* ». Написав, на конкурс, українсько-німецьку граматику, але нагороду одержав о. Й. Левицький. Писав часто і багато на національно-громадські, політичні, правописно-літературні теми. В 1851 р. написав життєпис еп. Снігурського, видав з збірники проповідей. Від 1861 р. був послом до галицького сойму. Помер в Яворові 1889 р.

Уже цей короткий огляд праці українського католицького духо-венства в минулому столітті виказує яку важну роль відіграло воно в піднесенні культурного рівня і національної свідомості нашого народу. Рідна Українська Католицька Церква виростила навіть у найбільш непросвітні для нас часи ряди священиків, що підняли потім цілий нарід до нового життя.

ВИБРАНІ ПИТАННЯ

(ANALECTA)

СОБОРНЕ СЛУЖІННЯ БОЖЕСТВЕННОЇ ЛІТУРГІЇ

Питання соборної відправи Божественної Літургії давне, як і сама відправа Пресвятої Євхаристії. В рямках пасхальної вечері встановив Пресвяту Євхаристію Господь Ісус Христос і в прияві собору Апостолів відправив першу євхаристійну жертву. Цим заключив Христос одночасно Новий Завіт, кажучи: « Сія чаша Новий Завіт есть во мої крові. Сіє творіте во мое воспоминаніе ». Євхаристію відправляли Апостоли при нагоді спільніх трапез, зв. Агапе, що в перших християн перемінились на братолюбні столи і щойно пізніші століття відділили Службу Божу від Агапе. Однак, розвій Служби Божої упродовж століть вказує, що Євхаристія була завжди осередком цілої християнської громади, як нового Ізраїля, на якому здійснились старозавітні пророцтва. На Божественній Літургії Христос, як Первосвященик вічних благ, сам себе приносить в жертву Богу Отцю, а громада вірних, Божий народ, беручи участь в Літургії, участвує одночасно в тому богоочітанні, що його приносить сам Христос в своєму таїнственному Тілі, тобто Церкві. Саме на те богоочітання звертає увагу св. Павло, коли говорить про духову святиню, збудовану з усіх вірних, що станула на місці давної єрусалимської святині, одинокого колись місця, де принощено жертви законні. В зв'язку з тим існує властиво і тепер тільки одна Літургія, яку відправляє один Первосвященик Христос, через своїх слуг священиків, що роблять це Його властю і в Його імені. Маючи все те на увазі, можемо приглянутись соборному служінню Божественної Літургії, йдучи передусім слідами дослідів Проф. І. М. Ганссенса з останньої його праці, що має ось такий наголовок: *P. Ioannes Michael Hanssens S.I. Professor Emeritus Universitatis Gregorianae et Pontificii Instituti Studiorum Orientalium: De concelebratione missae in ritibus orientalibus, de eius notione et modis, usu praesenti et historia.*

Названа тут праця надрукована в науковому, богословському журналі « *Divinitas* », за місяць вересень 1966, на стор. 482-559. В досконалій під коїдим оглядом спосіб трактує вона справу сослужіння Служби Божої в східніх обрядах. Вона є авторитетним словом одного з визначніших обрядовців світової слави. Замісьць звичайної рецензії вважаємо за корисне подати точний, хоч і короткий, зміст довгого на 77 сторінок артикулу о. І. Ганссенса, беручи до порушеніх справ становище з точки погляду нашої літургічної науки та обрядової традиції Київської Митрополії. Отець Ганссенс ділить свою дісертацію на три часті і

говорить: 1) Про сослужіння Літургії в Східних Церквах в загальному. 2) Про евхаристійне співосвячення (*conconsecratio*). 3) Про обі ці дії, сослужіння і співосвячення разом, в таїнственній, тобто жертовній, концепції-сослужінні. Найперше приглянемося питанню сослужіння Літургії в східних Церквах в загальному того слова значенні.

I. Про сослужіння і збір вірних.

Автор спершу говорить загально про Літургію як збір вірних, по-грецьки *синаксіс* або також *синелевсіс* чи просто *синагоге*. Так уживали цього слова в старину і щойно пізніше, властиво в XVI столітті, воно затратилось в поточній мові християн. Тертуліян говорить про « *сое-тус* », також « *convocationes* ». В латинські богослужебні книги увійшло і біблійне слово *ecclesia*, в значенні не тільки самого збору християн, але також тих правильних ходин вірних, на яких завжди в осередку стояла відправа Божественної Літургії і проповідь Божого слова.

Треба тут мати на увазі, що деякі літургічні дії не конче вимагають присутності народу і навпаки: Деякі з них не можна відправляти без участі вірних. З певністю можна сказати, що молитва монахів не була в початках літургічною молитвою, а стала вона такою щойно з бігом часу. Монастир зрештою і тепер ще, подібно як собор крилошан при катедральних храмах, не звертає уваги на присутність вірних в часі, коли співає церковне правило. Також в обох випадках немає обов'язку і вимоги, щоби предсідником правила була найвища ієрархічно поставлена особа. В монастирях нині приділюють седмичну службу поодиноким ієроманахам по черзі, а сам архимандрит чи ігумен монастиря бере участь в церковному правилі зі звичайного свого місця і рідко відправляє сам як « начальствуєний » літург. Але кождому ясно, що правило співають в монастирі не тільки в імені власної обителі, а в катедрі в імені крилошанського збору, але від імені цілої Церкви, тобто Божого народу. Це саме треба сказати і про т.зв. приватне відчитування правила поодинокими священиками чи ієромонахами. Хоч часто читають клирики з вищими священнями, чи монахи з великою схемою, своє правило « на єдині », часто поза храмом, в келії або на іншому якому місці, то все ж вони це чинять в імені Церкви.

В деяких таїнственных діях приявність народу не є конечна, а одна зі св. Тайн, а саме Покаяння відправляється в укритті, при двох тільки особах - сповіднику і каяннику. Однак, Літургія в загальному, вимагає приявности народу. Це видно вже з того, що самі літургічні тексти завжди уложені в множині, і священик при приватній навіть відправі, коли тільки сам читає їх, не може перемінювати їх на однину. Крім цього, Богослужба всіх обрядів є побудована на формі діялогу між священиком і народом. Отже, увесь народ разом зі священиком, стоїть перед Божим престолом, і приносить Евхаристійну Жертву, чи, як навіть кажемо в народній мові, відправляє Службу Божу. Вступ на літургічні збори є отворений тим всім, що прийняли святу віру і явно не відреклись від неї, які є охрецені, або бодай приготовляються до хрещення. Однак, Церква може виключити деяких явних грішників від участі в Літургії. Зрештою, в давнину так оголошенні, як явні грі-

шники, чи радше прилюдні вже каянники, не мали права брати участі в Літургії вірних. Отож, літургічні збори не є зарезервовані для певної інтелектуальної еліти, але мають завдання зібрати ввесь народ, вчених і невчених, народ пересічний та ще й з усіми його людськими обмеженнями. З цього також слідує, що члени літургічної громади, це не люди вибрані, самі праведники, але також і грішники. Тому в часі Літургії стільки закликів, молитов, прохань за прощення гріхів. Та всі віруючі творять братню спільноту, бо це є основне правило в пра-вопорядку спасіння, а саме, що до новозавітнього народу Божого мають належати всі люди. Христос бо примирив юдеїв з язичниками, а Церква свята при своєму народженні в День П'ятдесятниці зачала голосити всім людям свою євангельську проповідь. І від тоді немає більше обрізаних і необрізаних, юдеїв і поган, греків, варварів чи скитів, чужинців і домашніх, невільників та свободінх. А всі охрещені в ім'я Пресвятої Тройці - « є одно в Христі » (Гал. 3,21), що є Господь усіх. З цього випливає, що літургічна громада проявляє братню єдність, не знає різниць між расами, мовами, станами, віком, здібностями, а сповняє виразно волю Христа, послушна науці що її проповідували Апостоли, коли голосили одну віру, одне хрещення, нову науку про таїнственне Христове Тіло і коли від одного Хліба і одної Чаши при-чащалися.

Відомо також, що ні вірні, ні поставлені в нижчі чини церковні служителі: четці, піддиякони й диякони — не мають ніякої власти в освячені хліба й вина, так як і не можуть, за вимком хіба Тайни хрещення, уділяти інших святих Тайн чи довершувати освячені і благословені, але їх участь є завжди активна і вони навіть є виконавці деяких зовсім не маловажніх обрядів. А для поваги і краси Богослужб їх приявність і співдія є безумовно конечні і звідси треба розуміти звичай доголітніх чи навіть досмертних дияконів і піддияконів, що виконують при соборних храмах свій дияконський уряд, або конечність тих численних клириків, що виконують різні функції в часі святи-тельських Служб.

Сослужіння Божественної Літургії, в дослівному того слова зна-чені, це ніщо інше як соборна відправа, « *celebratio synaxis* », спільна, і єпархічно упорядкована. При соборному служінні один зі священодіючих є завжди головний або начальний ієрей чи пак літург, інші ж є сослужачі ієреї.

II. Назва

Латинська Літургія уживає тепер, і в давнину також, на соборну відправу багатьох священиків, назви « концелебрація », *concelebratio*. Ця назва відповідає священій дії, що її виконує торжественно і при більшій участі народу кількох чи навіть більше числа священиків.

В грецьких книгах зустрічаємо такі вислови як ἐπιτελεῖν (епіте-лейн) або συντελεῖν (синтелейн), ἰερατεύειν (іератеуейн) або ἰερουργεῖν (іерургейн), чи вкінці λειτουργεῖν (літургейн) — всі вони влучно від-дають змісл священної соборної відправи. Наші богослужебні книги

вірно віддають переклад грецьких назв, коли уживають таких висловів як священодіяти, священослужити, або просто по народньому — служити, правити, відправляти, чи також в книжній мові запозичені деякі грецькі назви як напр. літургіати. Отже, послідовно говоримо про солітургізування Божественної Літургії або радше уживаємо старий вислів сослужити, сослужіння, сослужитель на означення так соборної дії як і священиків, що соборно служать Божественну Літургію, очолені, очевидно одним начальним ієреєм у випадку, як немає між ними епископа.

III. Сослужіння Божественної Літургії.

Сослужіння Божественної Літургії, в різних східніх обрядах, може відбуватись, і до речі відправляється в різний спосіб. Але спільна участь всіх сослужачих священиків проявляється в точно означених формах, а саме:

a. Дія всіх сослужачих криється в священодії самого начального ієрея, що діє, як каже латинська назва, « *in persona Christi* », так в своєму власному імені, як в імені всіх сослужачих. Тут ввесь наголос, ціла вага участі сослужачих є положена в священодії головного ієрея.

b. Основа сослужіння Божественної Літургії — це присутність не тільки фізична, але також моральна і формальна сослужачих, обов'язком яких є співдіяти з повною увагою і з наміром все те виконати, що наказують дотичні літургічні приписи.

c. До сослужіння потрібно явної згоди всіх сослужачих, яку то згоду вони висловлюють будьто деякими знаками, бути словами, між якими на першім місці стоїть слово « Амінь ».

d. На окрему увагу заслуговує участь поодиноких сослужачих у відчитуванні молитов і їх виголосів, завжди в злуці з начальним служителем, та відповідно до приписів Уставу.

e. Це саме треба сказати також відносно різних обрядів у часі відправи, що їх виконують всі сослужачі, згідно з встановленим порядком.

f. Всі виконані обряди дають у випадку сослужіння одну, гармонійну цілість, що й називається торжественною соборною Службою.

Сослужіння в першій частині Літургії.

Говорячи тут про першу частину Літургії, отець Ганссенс лишає поза увагою читача так дальшу як і близьку підготову самого священика до відправи, як і приготування Чесних Дарів до відправи Божественної Літургії. Він глядить на Службу Божу як таку, що складається в основному з двох частин: 1. Читання Святого Письма, що його попереджує спів Псалмів, малій вхід з Євангелією, пісня Святий Боже і 2. Евхаристійна Жертва, яку попереджає великий вхід з Святыми Дарами, поцілунок мира і читання Символу віри, після того слідує анафора, пісня Свят, освячення хліба й вина, молитви канону і « Отче

наш », роздроблення Святого Хліба, святе Причастя, благодарення, роздача антидора і відпущення вірних.

Згадані дві частини, Читання св. Письма і Евхаристійна жертва, нині є невіддільні одна від одної, хоч властиво не мають вони між собою якогось нерозривного зв'язку. Молитви і читання Святого Письма в першій частині Літургії зовсім не згадують про Евхаристійну Жертву. Перша частина має радше завдання підготовити служачих і вірних до Евхаристійної Жертви, що приноситься в другій частині.

Той старий поділ Божественної Літургії на дві частини дуже відповідав колись потребам Церкви також з огляду на оглашених, що приготовлялись до хрещення. Вони могли б брати участь тільки в першій частині. Обі частини зачали вже виразно позначатись в другому столітті, як це свідчить Юстин в своїй Апології. Там також можна ствердити звичай, що першу частину, звану тоді синаѓогальною, опускали в тих випадках, коли відбувались священня священиків, дияконів чи уділювалась Тайна хрещення. Обі частини відправляли обов'язково тоді, коли Літургія була вранці, отже, коли не було — братолюбних столів — « Агапе ». Подібні свідоцтва можна знайти і в Іполиті Римського.

Єрусалимі ще в V, а навіть в VI столітті обі згадані частини відправляли не в одній, а в двох церквах, першу у великім храмі, присвяченому пам'яті Страстей Христових, другу в малім Воскресенським храмі (пор. Ганссенс I., II, 4).

Такий звичай строго зберігали передусім в деякі неділі року, на Богоявлення, на Квітну Неділю, упродовж восьми днів празника Святої Пасхи, у Великий Четвер, на Празник Зіслання Святого Духа. Натомісъ в середи й п'ятниці Великого Посту відправляли тільки першу частину Літургії, тобто, кажучи по сучасному, тільки Обидницю. Подібно було також в різних монастирях Палестини. В житті св. Теодосія, архимандрита одного монастиря близько Єрусалиму, читаємо, що обитель мала кілька малих церков і в них монахи відправляли першу частину Літургії, тобто Літургію слова, а на другу частину сходились усі до одної церкви. В несторіянів, як це свідчить патріарх і вчений літургіст І. С. Ассемані, ще у XVIII віці читали Святе Письмо на Божественній Літургії тільки в неділю, а в щоденних Літургіях читання Святого Письма пропускали.

Ціла суть сослужіння в першій частині Служби Божої лежить у читанні, співанні або тільки слуханні Божого слова, псальмів, деяких пісень. Отже, не диво що роля начального служителя тут досить прихована. Він вправді є предсідником цієї частини Богослужби, але сам дуже мало, майже нічого голосно не читає і не співає. Ще нині наш Святитель на архиерейській Службі співає тут голосно тільки Святий Боже, і то по-грецьки, бо голосного виголошування слів « Господи, Господи, призри с небеси » після вдягнення в ризи на благословення свічниками народу чи слів « Христе Світе істинний » на малому вході не можна вважати як властивий виголос Архиерея, що мав би за собою довголітню традицію.

2. Сослужіння в другій частині, евхаристійній, проявляється в

трьох головних діях: жертвуванні дарів, хліба й вина, освяченні чесних дарів і в св. Причастю Тіла і Крови Христової.

В описі жертвоприношення чесних дарів на соборних Службах Ганссенс доходить до заключення, що згідно з документами, годі нині говорити про участь вірних у приносі дарів у такому змислі, що вони приносять до храму хліб і вино, або також інші дари. Це зрештою слушно. Той звичай затратився не тільки в Східних, але також на Заході. Щойно тепер, в часі літургічного руху, можна бачити, як в часі офферторію на латинській Літургії вірні приносять хліб і вино, оливу, грошеві датки, а також інші дари в користь убогих. Евхаристійний Конгрес в Бомбей 1964 року дав для цього дуже мальовничі приклади. Вірні приносять дари ще нині в часі торжественних папських відправ, і то не тільки хліб і вино, але і голуби, або ягнятка. В нас остався звичай, що вірні або самі приносили просфорки на відправу Служб Божих, або складали свої пожертви на такі просфорки. А підготова хліба відбувається нині справді на Проскомидії без участі народу і то при соборних Службах наймолодшим сослужачим священиком. Тільки в нашому обряді, на святительській Службі, є ще далі сильна тенденція, що сам Архієрей « докінчує проскомидію », чи радше править більшу її частину, коли кладе частиці за живих і померлих. А в старих книгах знаходимо приписи, що кладе він також частиці в честь Богородиці і Святих. В кождім разі бодай символічно жертвоприношення святих дарів в нашему обряді під кождим оглядом відбувається ще дуже « соборно », коли в процесійному ході беруть участь нижчі клирики, а то й міряни зі свічками в руках. Приношення хліба в такому порядку, як був у давнину, остався нині радше на заупокійних Службах, а також у великому пості і при інших ще нарадах.

Соборність служіння Божественної Літургії проявляється ще більше ярко в самому Евхаристійному жертвоприношенні, а поступово також у св. Причасті, від одного Хліба та одної Чаши.

Евхаристійне жертвоприношення — це чайже найважніша частина Літургії, бо в ній довершується Жертва Нового Завіту, через чудесну переміну евхаристійних дарів у Тіло і Кров Христову. Цю найважнішу частину Служби Божої так літургічні книги, як інші документи називають: приношення, жертвоприношення, Евхаристія (і ця назва найбільш влучна), вкінці евхаристійна молитва або анафора. Анафора в своїй основі походить від Христа, а тому по Святім Письмі та частина християнської Богослужби є найважливішим священним текстом. Однак, Христос не залишив нам точно записаної евхаристійної молитви. Проте знаємо, що ввесь зовніший порядок Тайної вечері Ісуса Христа у всьому відповідав празничному банкетові жиців. Отже й подвійна евхаристійна дія на Тайній вечері відповідає тим жицівським звичаям, що мали назву « ломання хліба » і « чаши любові », коли то при кінці вечері батько родини, або один з упованиених до цього гостей, у сидячій поставі брав чашу з вином в руки, тримав її на висоті ширини долоні понад столом, говорив від імені всіх і за всіх коротку молитву, на закінчення якої ціла громада відповідала: « Амінь ». Згідно зі звичаєм пив з чаші сам господар, а це був також знак, що всі присутні

мають пити, кождий зі своєї чаші. Противно до цього загального звичаю Христос подав на Тайній вечері одну спільну чашу, кажучи: « Пийте з неї всі » (Лк. 22, 17. Мк. 14, 23. Мт. 26, 27).

В часі торжественної трапези, вже на самому початку, брав господар дому в руки хліб, звичайно округлої форми, і піднісши на своєму лежаку (бо в давнину споживали страви в лежачій поставі), проводив в імені всіх молитву, а присутні закінчували словом: « Амінь ». Тим звичаєм послужився і Христос на Тайній вечері, коли по умітті ніг Апостолам, взяв у свої руки хліб, поблагословив його, переломив, дав своїм ученикам і сказав: « Прийміт і їдьте, це є Тіло мое ».

Треба мати на увазі, що Тайна вечера, як пращальна вечера Христа, була пов’язана з переданням того дару, що називається Пресвята Євхаристія. Тому й евхаристійна дія сталаєсь, як кажуть богослови, інтегральною та конститутивною дією цілої вечері. Крім цього Євангелисти виразно говорять про надзвичайний зміст тої дії Христа, а саме про встанову Нового Завіту: « Ця чаша — Новий Завіт у моїй крові, що за вас проливається » (Лк. 19, 20).

Апостоли та безпосередні їх наступники виконували волю Христа і відправляли Євхаристійну Жертву, читаючи благодарну молитву та виголошуючи слова освячення. Це й була перша фаза у розвитку самого евхаристійного канону, тобто центральної і основної частини Служби Божої.

Від апостольського способу відправи не далеко відбігає друге століття, задокументоване в описі Літургії св. Юстина: « Настоятелеві приноситься хліб і чаша з вином, а він, прийнявши, приносить хвалу і честь Отцеві, через ім’я Сина і Святого Духа і ревно творить подяку за ті дари, що Він їх нам зволив дати. Коли ж він скінчить молитву і подяку, тоді ввесь народ кличе: « Амінь ».

Найстарший формуляр евхаристійної анафори: « Апостольське Передання св. Іполита » вже досить розвинutий і має так анамнезу як епіклезу, тобто молитву на призначення Святого Духа. Його усовершшує остаточно період IV століття, а в ньому такий документ як Літургія Апостольських Конституцій, що осталась замітна в своєму впливі на наші дві анафори, тобто на Службу св. Василія Великого та св. Івана Золотоустого.

Якщо згадати те, що в старину евхаристійний канон читали голосно, то соборність відправи тим сильніша. Цісар Юстиніян в VI столітті заборонив *тихе* відчитування молитов канону і своєю 137 Новелею наказав: « Приказую всім єпископам і священикам не мовчки, але голосно проказувати божественне жертвоприношення, щоб чув його благовійний, православний, народ і щоб таким чином душі служачів були піднесені до побожності і прославляли Бога... Тому треба, щоб єпископи і священики голосно приносили святе жертвоприношення і інші молитви нашему Богові Ісусові Христові з Отцем і Святым Духом ».

Кращий приклад сослуження у візантійському обряді подає Чин Архіерейської Служби. Устав спільний для всіх груп візантійського обряду: греків, мелхітів, українців, москвичів, румунів, білорусів, болгарів та інших такий:

1. Літургія зачинається від стрічі Архірея зі сослужачими свя-

щениками. Слідують молитви перед іконостасом, вбирання Святителя, в часі якого один з ієреїв править проскомидію.

2. Літургія слова, в часі якої Святитель сидить на своєму троні, а перший ієрей виголомує: « Благословленно Царство ».

3. По малому вході з Євангелією і сам Святитель входить в святилище, кадить трапезу, ікони, сослужачих і людей, читає молитву Трисвятого і співає, з священиками: « Святий Боже ».

4. Читання Апостола та Євангелії слухає Архієрей зі своєї катедри за престолом, тобто з горнього місця.

5. На великому вході, докінчивши проскомидію, приймає в царських дверях від диякона св. дискос, а від першого ієрея чашу.

6. Дає « мир » священикам на « Возлюбім друг друга » і вони цілуються також між собою. Коли співають Символ віри, священики тримають над головою Святителя великий воздух.

7. Віж початку анафори до кінця священики не виконують ніяких обрядів, а читають тільки молитви.

8. В часі Причастя пресвітери перед дияконами приймають з рук Святителя святий Хліб і св. Чащу.

Поданий у повищих точках обряд бувби замало зрозумілий для священиків, якщо б вони на знали точного уставу Архієрейського священнослужіння. Устав цей обов'язково мусить знати протодиякон та перший сослужачий ієрей. До цього конечна є солідна підготова архієрейської асисти, тобто піддияконів, що носять рипіди, світильники і взагалі послуговують Архієреєві в часі відправи. В противному випадку архієрейський церемонієр чи сам протодиякон приневолені суфлерувати деякі обряди, зі шкодою для поваги відправи.

Було б цікаве приглянутись архієрейському служженню інших східних обрядів: вірменського, сирійського, маронітського, коптійського та етіопського. Всі вони мають деякі своєрідні і старинні звичаї. Але навіть загальний виклад їх вимагає зясування Служби Божої дотичного обряду, різної від анафор, уживаних нині в т. зв. візантійському обряді.

ІСТОРІЮ сослуження Божественної Літургії найкраще слідкувати з добрим провідником, мандруючи по старих рукописних текстах та згодом друкованих книгах. Як відомо, вони досить численні. Маємо навіть пам'ятники з перших століть. Натомісъ бракує кодексів з V до VIII століття і велика іх різноманітність від XIV століття до наших часів. Згадати тут належить Чин Служби Божої в II Книзі Апостольських Конституцій, гл. 57, в якому сказано, що по обох боках єпископської катедри сидять пресвітери, тоді, коли диякона стоять. Євангеліє читає або один з пресвітерів або диякон, а всі інші слухають уважно. По Євангелії деякі пресвітери, але не всі, виголошують короткі поучення, а на кінець промовляє сам єпископ. Про інші обряди сослуження нічого не говориться, але треба догадуватись, що пресвітери перші, по єпископові причащаються Тіла і Крови Христової.

Розглядаючись між історичними документами, бачимо, що Діятаціс патріярха Філотея, прийнята в Київській митрополії за митрополита Кипріяна нічого не говорить ані про сослуження ані про святильську Службу як таку. Устав обмежується тільки до точного подання рубрик, як служити священикові та дияконові Божественну

Літургію. Взагалі Евхології XIV-XVI століть нічого не говорять про сослуження.

Найторжественніший грецький Устав Архієрейської Служби знаходимо в Димитрія Геміста, диякона і протонотаря Великої Церкви св. Софії Царгородської з половини XVI століття. Там мова про служіння самого патріярха разом з єпископами і священиками соборного храму. Ось її устав:

1. Другий сослужачий ієрей приготовляє чесні дари на проскомидику і стільки чащ, скільки є всіх сослужачих.
2. Інші сослужачі священики й диякони можуть покласти частички за живих і померших, що їх пом'янути бажають.
3. По вступних молитвах сослужачі єпископи й священики вдягають священні ризи, читаючи відповідні молитви.
4. Другий ієрей або інший, що відправив проскомидію, зачинає Службу Божу виголосом « Благословленно царство ».
5. Єпископи разом з патріярхом на своїм місці читають молитви трох антифонів, разом з їхніми виголосами.
6. Патріярх і сослужачі з ним єпископи та священики слухають Апостола і Євангеліє на горньому місці.
7. Перед Євангелієм святителі знімають омофори і вкладають їх аж слова « Святая святым ».
8. Всі читають молитву приліжного моління на сугубій ектенії, але тільки патріярх виголошує слова « Яко милостив і человіколюбець Бог еси ».
9. Інші виголоси молитов говорять єпископи по черзі.
10. До патріярха належить читання молитви « другої вірних » та виголос її « Яко да под державою твою всегда храними ».
11. Молитву « Нікто же достойн » читає тільки сам патріярх. Потім підходить до царських дверей і вмиває руки.
12. На цьому місці також сослужачі архієреї вмивають руки.
13. На великому вході святий дискос несе протодиякон, що читав Євангелію, а чащу несе протопресвітер. Інші священики разом з нижчими клириками роблять вхід великий в звичайному порядку, виголошуючи слова: « Всіх нас да помянет Господь Бог во царствії своєм ». А як приходять до царських дверей, то вітають патріярха словами: « Архієрество твоє да помянет Господь Бог во царствії своєм ».
14. Соборно покривають чесні дари великим воздухом, кажучи: « Благообразний Йосиф со древа снем пречистое Тіло Твоє, плащаницею чистою обвив і вонями во гробі нові покрив, положи ».
15. На слова Патріярха « Благословите отци святії » (Тут достосуємо до грецького оригіналу наш старий церковний текст.) відповідають. « Дух Святий снайдет на тя ».
16. Молитву « Господи Боже Вседержителю єдине святе » читає сам патріярх.
17. Обряд цілування на слова « Возлюбім друг друга » дуже подібний до сучасного нам звичаю наших галицьких Архієратиконів. Патріярх тримає праву руку край трапези, а сослужачі єпископи й священики підходять і поцілувавши святі дари, цілють руку патріярха

і відтак взаємно цілються в рамена, при словах « Христос посеред нас - І єсть і буде ».

18. На слова диякона « Станім добрі, станім со страхом » сослужачі епископи і священики підносять воздух з чесних дарів і читають півголосом Трисвяте: « Святий Боже, Святий кріпкий, Святий безсмертний, помилуй нас ».

19. Від відомих слів діялогу « Благодать Господа нашого Ісуса Христа » аж до молитви « Воньми Господи Ісусе Христе Боже наш » нічого не говориться про сослужачих. Значить в часі канону патріярх є той, що виконує головну дію і читає молитви анафори, анамнези та епіклези. Сослужачі епископи й священики, які нині, читають молитви притишеним голосом, кожний про себе самого. Разом виголошують слова освячення і слова молитви на призначення Святого Духа. В тій ділянці щойно пізніші приписи є дуже точні, а саме в тому змислі, що слова Христові « Прийміте ядіте » та « Пийте от нея всі » мають бути воголошені рівночасно всіми сослужачими священиками і що не вільно при їх виголошуванні спішитись та випереджувати себе взаємно.

20. Обряд св. Причастя є торжественний. Перший сослужачий епископ подає св. Причастя патріярхові, а патріярх йому та всім іншим сослужачим. Чащу також подає перший епископ патріярхові і потім патріярх причащає його та віddaє йому чашу так, що він дає Причастя божественної Крові всім іншим сослужачим і то з правого боку св. трапези. Практично отже картина св. Причастя виглядає так, що патріярх подає по лівій стороні святий Хліб, а перший сослужачий епископ по правій св. Чащу. Картина ця зображена й на мозаїці св. Софії Київської в той спосіб, що сам Христос в двох постатах подає Апостолам Хліб і Чащу.

Також диякони причащаються так як епископи й священики. Натомісъ піддиякони, четці та інші клирики причащаються разом з народом. Причащає їх патріярх з одної чаши, ложочкою, як це ще нині в нас звичай.

21. Священики відносять на трапезу предложення свої чаши і там вмивають руки.

22. Завдання другого сослужачого ієрея є підчитати заамвонну молитву.

23. Один з епископів з благословення патріярха роздає антидор.

24. Другий ієрей читає також при трапезі предложення молитву « Ісполнение закона і пророк » на спожиття останків св. Дарів.

Устав Димитрія Гемиста, як видно з загального його огляду, точний і такий, що був прийнятий також в київській Митрополії, а доказом на це є так старші рукописи як новіші видання Святительських Служебників, як і жива ще традиція відправи Архієрейської Служби на Західній Україні, де не мали ніякого впливу Московські літургічні книги, в даному випадку Святительські Чиновники.

* * *

Питання євхаристійного співосвячення можна розглядати також в історичному розвитку та в практиці різних обрядів. Нині розрізняємо між властивим сослуженням, в якому всі сослужачі священики співосвячують і сослуженням, в якому беруть участь « торжества ради », але не освячують. Цей другий випадок буває нераз на архієрейських Службах, коли потрібні священики, сослужачі святителеві. Сам обряд сослуження і співосвячення багатьма священиками властиво нічим не різиться від торжественної відправи Божественної Літургії одним тільки священиком. В ньому збережена є подвійна дія і діялог між священиком та народом, а також і один зі священиків є начальний ієрей, тобто він одинокий виконує деякі обряди і виголошує важніші виголоси та благословить рукою народ. Він також одинокий веде діялог з дияконом.

Чи Службу Божу править один, чи багато священиків разом, - вона в обох випадках є та сама Євхаристійна Жертва, а тільки кожний сослужачий священик самостійно жертвuje і приносить у своєму наміренні чи в наміренні жертводавців безкровну жертву. Проти властивого сослуження можуть бути піднесені деякі заміти, які не важко опрокинути. Перший закид, так сказати б чисто філософський, мовляв: « Це, що не є потрібне, зайво виконувати ». А що вистарчає один тільки священик, щоб важно освятити хліб і вино, то зайвим є сослуження багатьох священиків. На цей закид відповідаємо, що при сослуженні не йдеться тільки про саме освячення, бо справді один священик може і сам важно освятити, але йдеться про сповнення інших мотивів, в тому нераз і конечності, щоби всі священики разом сослужили, бо звичайно в парохії тільки один храм і одна трапеза в ньому. Також і спільнота всіх священиків в одній відправі Божественної Літургії виявляє краще назовні одність католицького священства.

Другий закид такий, що згідно з доктриною вченням про освячення - сам Христос приносить себе на Службі Божій в жертву Богу Отцю. А якщо так, то один священик, як « вікарій » Христа, краще заступає особу Спасителя ніж це є у випадку багатьох сослужачих священиків. На цей закид відповідаємо так, що ніхто не подає такого твердження, наче б співосвячення було більш совершенне від освячення одним тільки священиком. Також сослуження багатьма священиками зовсім не захитує т.зв. монархічного принципу в Церкві. Бо відомо, що і при сослуженні один тільки священик є начальний ієрей, а всі інші разом з ним співдіють і то упорядковано, згідно з приписом літургічних рубрик.

Менш трудний закид є той, що його висловлюють латинською формулою: « Фактум нон фієрі потест », примінюючи до такого випадку, коли один зі сослужачих вимовить скоріше слова освячення і тоді освячення інших сослужачих є неважнє. Відповідаємо передусім, що слова освячення й молитву епіклези обов'язані відчитувати всі сослужачі священики одночасно і один одного не сміє випереджувати ні одним словом. Зрештою при співосвяченні всі священики разом

є, як кажемо у філософії, одна і та сама інструментальна причина освячення, а головна причина, *causa principalis*, є сам Христос.

Історичні документи про сослуження Божественної Літургії дуже численні і походять з різних віків. Але здебільша вони говорять про невластиве сослуження, тобто тільки про співучасть багатьох священиків чи навіть єпископів в одній Службі Божій, яку служить один священик зглядно єпископу. Таке співслуження відоме є ще нині на торжественній Службі Божій Вселенського Римського Архієрея, якому тоді сослужать, чи радше предстоять, всі т. зв. єпископи асистенти, присутні в храмі. Якщо між ними є єпископи інших обрядів від латинського, а вони асистенти папського трону, то також беруть участь у відправі і в часі літургії слова сидять поруч Папи при його троні, а в часі приношення евхаристійної жертви стоять з ним разом при св. трапезі і виконують деякі обряди, читають молитви, але не причащаються святих Тайн.

Про таке сослуження мабуть згадують історики, коли говорять про участь митрополита Петра Акеровича на Ліонському Вселенському Соборі, на якому «він виложив правильно перед Папою Євангелію і сослужив з ним», або про сослуження святих слов'янських Апостолів Кирила і Методія в часі їх відвідин у Римі, коли принесли Моці св. Климента Папи.

В новіших часах Вселенські Архіереї самі беруть активну участь у Богослужбах різних обрядів і тоді йдеться про сослуження чи радше діяльну участь самого Вселенського Архієрея у відправі св. Літургії, на якій Папа не співосвячує, а тільки читає молитви і благословить. Може бути однак випадок, що Папа сам відправляє в східному обряді і тоді з ним сослужать єпископи даного обряду. Так відбулась відправа і єпископська хіротонія в візантійсько-мелхітському обряді, при нагоді посвячення на єпископа мелхітського еромонаха, отця Акакія Кусси, пізнішого Кардинала Секретаря Священої Конгрегації Східної Церкви, за вселенського архієрейства Папи Івана ХХIII.

Перший властиво текст таїнственного співосвячення знаходимо у творі Петра Аркудія « Де Конкордія ... » виданому в Парижі 1619 року. Постать Аркудія тісно зв'язана з історією нашої української Церкви, що саме в тих часах відновила єдність з Апостольським Престолом. Петро Аркудій був в нас на Україні і слід свого вчення оставил він у нас так, що в Служебнику Петра Могили наука й приписи відносно сослуження є зовсім ясно виложені.

Про сослуження в часі єпископської хіротонії та при свяченні священика є мова в нашій праці « Святительські Служби в Київському Евхологіоні з поч. XVI ст. » передусім на стор. 21 і далі, де говориться про передання святого Хліба, залога, нововисвяченому ієреєві.

Священики, що сослужать, як каже Устав, властивим сослужінням і одночасно хочуть задоситьчинити першій інтенції прийняті від вірних, обов'язані відчитувати всі священичі молитви як також і їх виголоси, включно з благодарною молитвою « Благодарим тя » після св. Причастя. Єктенії співають священики тільки тоді, коли немає диякона, і це вони виконують по черзі. Обрядів і благословень довершує сам начальний служитель. Метанії роблять всі разом,

також підносять руки, коли приписано, і якщо можна це вигідно зробити.

Добре є, коли всі священики відмовляють молитви перед іконостасом, але тільки начальний ієрей цілує ікони. Проскомидію відправляє один тільки священик, звичайно наймолодший, але всі можуть покласти свої частиці.

До головного ієрея належить виголошувати наступні виголоси: « Яко подобаєт » після мирної ектенії, « Яко свят еси » після молитви Трісвятого, « Яко милостив » після ектенії сугубої, « Яко да под державою твоєю » по другій молитві вірних, « Щедротами » після молитви приношення, « Побідну піснь поюще » перед « Свят », « Ізрядно о Пресвятій », загадуючи Пресвяту Богородицю, « І да даждь нам єдиними усти » при кінці анафори, « І да будуть милости » після анафори, « І сподоби нас, Владико » перед « Отче наш », « Яко ти еси освященіє наше » по Причастю.

При торжественній відправі всі сослужачі священики роблять малий та великий вхід. На « Возлюбім друг друга », як головний ієрей поцілавав святі дари, сослужачі священики підходять по черзі свого достоїнства, і кожний цілує наперед святі Дари, а потім рамя головного ієрея, ліве і праве, і стає ліворуч його, трошки позаду, а тоді підходить наступний і цілує св. Дари, і першого служителя, та стає праворуч його. Всі інші роблять те саме.

Після поцілунку мира головний ієрей вертається на своє місце, а перший і другий сослужачий беруть в руки край воздуха і хвилюють ним над св. Дарами. На слова освячення сослужачі вказують рукою на святий дискос і на святу чашу, так як і головний служитель, а також рівночасно, помалу й уважно співають слова освячення та виголос « Твоя от твоих ».

По переломанні Хліба головний служитель прикликає диякона і дає йому частицю, як приписано. Тоді підходять сослужачі ієреї, від північної сторони, і кожний бере частицю св. Хліба, разом читають молитву « Вірую, Господи » і споживають св. Причастя. З чаші причащаються, підходячи з правого боку. Диякон причащається св. Крові після священиків, приймаючи її від начального служителя.

Заамвонну молитву виголошує начальний служитель на тому місці, де стоїть амвон, між двома хорами.

До начального ієрея належить дати відпуст і внести многоліття. Він також роздає антидор. Очищення чаши належить до диякона. Але, якщо немає диякона, то чашу чистить священик, що правив проскомидію.

На закінчення треба ще обов'язково сказати, що і Вселенський Собор II Ватиканський в Конституції « Про св. Літургію » зайняв становище до соборного служіння Божественної Літургії, передусім в латинському обряді. Собор ствердив при тому, що в Церкві, так на Сході як на Заході, існує до нині звичай сослужіння, і в ньому особливо яскраво проявляється священича єдність. Тому Собор поручає, заохочує і поширює дозвіл на сослужіння передусім у Великий Четвер; на тих Службах Божих, що відправляються під час соборів, єпископських з'їздів та синодів, як і на Службі Божій, коли є благосло-

вення архимандрита. Крім цього, за дозволом місцевого владики, соборне служіння повинно бути тоді, коли цього вимагає добро вірних, а також по монастирях, в семінаріях, в часі з'їздів, духовних вправ, паломництв. За порядком сослужіння в поодиноких єпархіях наглядають владики, місцеві ієрархи.

При тому Собор виразно каже, що кожний священик має право відправляти Службу Божу одинцем, однак не в тому самому часі, ані в тому самому храмі, де саме відправляється вже соборно або бодай торжественно св. Літургія. Це тим більше відноситься до відправи у Великий Четвер.

В латинському обряді зайдла й потреба опрацювати новий чин сослужіння і його помістити так в Служебнику як і Архієратиконі. (Конституція « Про св. Літургію » 57-58).

о. Д-р Мирослав Марусин

П'ЯТЬ СТОЛІТЬ ІТАЛІЙСЬКОГО ДРУКАРСТВА

Cinque secoli di tipografia italiana - під такою назвою відбулася в Римі в палаці Брассі (Palazzo Braschi), від 20 травня до 30 червня 1965 р., історична виставка з нагоди 500-их роковин видрукування перших книжок на італійській території.

Було це недовго по тім як Йоган Гутенберг винайшов спосіб масового поширювання писаного слова і видав у Німеччині першу друковану Біблію, що два його учні Конрад Свейгейм (Conrad Sweynheym) і Арнольд Паннартц (Arnold Pannartz) перенесли на італійський терен це нове мистецтво й заразом ремесло. У стариннім монастирі св. Схолястики коло Суб'яко (Subiaco), 70 км. на схід від Риму, що його заложив ще в VI стол. св. Бенедикт для своєї богоугодної сестри, видали вони в 1465 році свої перші друковані книжки. Спершу немов на пробу опублікували вони малу брошурку *Donatus pro puerulis*, однак вона не заховалася до наших часів. Перша справжня книжка: *Cicero Marcus Tullius, De oratore*, вийшла друком ще перед днем 30 вересня 1465 року,¹ у форматі римської 4°. Стилістично букви друку виявляють ще залишки готичного оформлення.

Ще цього самого року видали ці два друкарі там же в Суб'яко другу книжку, з надрукованою вже датою: 29 жовтня 1465 року. Була це збірка трьох творів Ляктанція: *De divinis institutionibus*, *De ira Dei*, *De opificio Dei vel De formatione hominis*,² видана у форматі готійського аркуша. Останньою книжкою, що побачила світ у бенедиктинськім

¹ Цю дату встановив 1875 року С. Fumagalli на підставі замітки позначененої днем 1 жовтня 1465 року на однім примірнику цієї книжки, що переховувався в Музей промислу (Gewerbeamuseum) у Ліпсіку в Німеччині. На жаль хуторовина останньої світової війни знищила цей дорогоцінний примірник.

² Оригінальний заголовок цієї книжки подано дослівно як: *Lactantii Firmiani de divinis institutionibus adversus gentes libri septem, necnon eiusdem ad Donatum de ira dei liber unus unacum libro de opificio hominis ad Demetrianum finiuntur. M.CCCC.LXV. Pontificatus Pauli papae. II. anno eius seculo. Indictione. XIII die vero antepentima mensis Octobris. In venerabili monasterio Sublacensi. Deo gratia.*

монастирі в Суб'яко, завдяки цим підприємчим німцям, був славний твір св. Августина, *De civitate Dei*, з датою 12 червня 1467 року, у форматі римського аркуша.

Затишний монастир Схолястики, положений у чудовій гірській околиці високо понад рвучкою річкою Анісне, був прекрасним місцем для монашого життя молитви й праці. Серед краси Богом сотвореної природи, що ще дотепер зберегла там свій маєстатичний мир, спокійно могла зберігатися і розвиватися терпелива наукова праця смиренних монахів. Тим то саме в цій окрузі св. Бенедикт оснував аж дванадцять монастирів, в яких культурні здобутки античного світа збереглися для наступної доби середньовіччя. Тисяча років пізніше духовні сини цього основника західного монашества дальше продовжували серед віковічних мурів задуми свою муравлину працю для збагачення науки, щоб передати її в чергову нову добу модерних часів. Та цим разом знання мало розлітися між народ широким руслом, охоплюючи щораз ширші маси суспільства. Головним середником до цього масового поширення мало послужити нове друкарське мистецтво, що многократно поширювало писане слово й робило його доступним для загалу.

Безперечно, що таке масове завдання тяжко було виконувати з гірського затишного монастиря, куди доїзд був далекий і тяжкий. Тому вже за два роки, себто в 1467-ім, осідок друкарського мистецького ремесла перенісся до Риму. Тут у 1471 році ці самі два німецькі друкарі видали вперше в Італії латинський переклад Біблії, у двох томах формату римського аркуша. Цього самого року видано також у Римі коментар до Біблії: *Postilla super totam Bibliam*, а 1476 року й потім знов 1482 служебник: *Missale Romanum*. Рівночасно з цим виходили у Вічнім місті, що захоплювалося тоді гуманізмом, також книжки світської тематики, як от уже в 1478 р. Космографія Птолемея: *Ptolemaeus Claudius, Cosmographia*.

Рим не був одиноким центром друкарства в Італії, скоро поширилося воно на інші міста. Ще в тім XV стол. було шонайменше 75 місцевостей, де друкувалися книжки найрізноманітнішої тематики, що їх лише на цьогорічній Римській виставці зібрано понад півтори сотні різних назв. Саму лише *Божественну комедію* Данте Алігієрі видано в однім тільки 1472 році в трьох різних містах Італії: у Фоліньо (*Foligno* - датована 11 квітня 1472), у Мантові та у Венеції. У найближчих роках передруковано її в Міляно (у 1477-9 роках), у Фльоренції (1481 р.), у Брешії (*Brescia*) та щераз у Венеції (1491 р.). Поруч літературних творів публікувалися також філософічні (зокрема Арістотеля), історичні, наукові, як з ділянки природничих наук, астрономії, аритметики, граматики чи військової техніки. При цім друкувалися вони в різних мовах і то не лише латинською азбукою, але також іншими, як грецькою чи єврейською. У 1492 році видрукувано навіть вперше Римський молитвослов глаголицею: *Breviarium Romanum glagoliticum*, себто для цих трьох дієцезій Хорватії, що відправляють ще дотепер богослужження латинського обряду в слов'янській мові та уживали донедавна глаголичної азбуки. Однак місце видання цього слов'янського інкунабула, себто друкованої книжки з XV стол., не є зовсім певне: Венеція, або десь у Далматії. Одинокий знаний примірник цього видання,

у форматі 8°, також пишався на цій Римській виставці. Немов би свідчив про велику заслугу Венеції для візантійських Церков, що через довгі часи видавала в себе грецькі та слов'янські богослужебні книжки.

У довгім ряді заль палати Брассі пишалися свідки буйного розвитку друкарського мистецтва Італії кількох століть. Дбайливо повирізблювані черенки букв, різnobарвна орнаментика сторінок, мистецькі заголовки й заставки, точні рисунки в наукових і технічних творах, високо мистецькі ілюстрації – все це захоплюючо вказувало як успішно конкурували перші пропагатори нового друкарського ремесла з традиційними переписувачами книг. Консервативні муравлині працівники рукописів одиноке, що старалися ще закинути новим друкарям це менш мистецьке викінчення друкованих книжок від рукописів. Ні в скорості публікування, ані в масовості й тим менше в ціні книжок не могли вони дорівняти новому приміненню машини в наукову ділянку. Тим то друкари, намагаючись також з цього погляду дорівняти рукописам, присвячували своїм виданням стільки мистецької уваги, що вони не уступають найбільш розкішним і вибагливим виданням модерних часів.

Споглядаючи на ці численні твори науки, що стали рівночасно творами мистецтва, стає зрозумілим як могла так скоро піднятися Італія до високого культурного рівня в XVI-XVII стол. Друковані публікації легко й скоро поширювали знання, зокрема архітектури, математики й природничих наук гуманізму, як рівнож мистецтва. Виховували вони цим широкі ряди науковців, мистців, будівничих, які через кілька століть розповсюджували італійську культуру по всій Европі аж до далеких міст України, де стільки Божих храмів збудували й прикрасили саме італійські будівничі та мистці.

Не дуже пізніше й серед українців прищепилося знання масового поширювання науки за посередництвом друку. Вже в 1491 році вийшли перші наші книжки друковані у Krakovі, в столиці Польсько-литовської держави, до якої входили українські та білоруські землі. Були це Осьмогласник і Часослов (з датою і місцем видання: у Krakові 1491 року), обі Тріоди (без позначення дати) та Псалтир. Друкувались вони в друкарні Швайпольда Фіоля, але прикмети мови й згадки про окремих святих вказують, що ці книжки були призначенні для церковного вжитку українців і білорусів.³

На жаль, однак, тодішні українці жили в далеко гірших відносинах від італійців, які хоч і були поділені між багато великих державок, все ж таки жили своїм власним свободним життям. Натомість для українців це були часи строгого централістичного панування польського короля Казимира, який не толерував національної ні обрядової окремішності. Проти Фіоля видвигнено строгое обвинувачення в ересі й він уже 1492 року мусів відповісти перед судом за свою працю, а вкінці приневолено його втікати з Krakova разом з своєю друкарнею. Велику частину його видань сконфіскували місцеві польські домінікані й так задушено в зародку першу спробу масового поширювання знання між населенням України та Білорусі.

³ М. Возняк, *Історія української літератури*, том II, Львів 1921, ст. 4.

Проминуло майже ціле століття аж доки не розвинулося наше друкарство й взагалі культурне життя під опікою потужного князя Константина Острозького. Буйні початки в Острозі дали потім поштовх до оживлення культурного життя по всій Україні¹. Своє завершення осягнув той рух у Київо-могилянській академії, у найсвітлішім на той час центрі науки в цілій Східній Європі, що залишив аж по наші часи свої благородні наслідки, головно в богословській науці й традиції.

Та це прийшло із спізненням одного століття, аж під кінець XVI століття, найбільш темного й безпросвітнього в цілій нашій історії, що так від'ємно позначився на все наше життя, не лише культурне, але й національне та моральне. Треба було потім надлюдських зусиль наших духовних провідників, з Рутським і Могилою на чолі, щоб хоч частинно надолужити тяжкою працею, змаганням і боротьбою стражений час кількох поколінь.

о. Д-р Ігор Мончак

ОГЛЯДИ Й ОЦІНКИ (CONSPECTUS ET RECENSIONES)

Ігор Соневицький, *Артем Ведель і його музична спадщина*. Нью Йорк 1966. Українська Вільна Академія Наук в США. Музична Секція. Стор. 177.

З-поміж трійки українських музичних композиторів другої половини XVIII та початку XIX стол., Дмитра Бортнянського, Максима Березовського та Артема Веделя, останній є найбільше покривдженним в історично-музичній літературі. Українські та російські автори біографій тих трьох українських композиторів спиняли свою увагу передовсім на Бортнянському, дещо менше на Березовському, а найменше посвячували свої студії особі Артема Веделя. Причина була ця, що два перші зв'язали свою музичну діяльність з широким світом російської імперії, Петербургом; Артем Ведель своїм життям, творчістю зв'язувався передовсім з Україною. Кривдачо мало уваги присвятив особі Веделя професор-музиколог Греко-Католицької Богословської Академії у Львові Борис Кудрик у своїй праці «Огляд Історії Української Церковної Музики», тому признання першого наукового біографа життя та творчості українського композитора Артема Веделя здобув собі Ігор Соневицький своєю студією над Артемом Веделем.

Особа композитора А. Веделя зокрема заслуговувала на це, щоб вона стала предметом наукової студії. А. Ведель, правда, не може рівнятися своєю композиторською діяльністю з Д. Бортнянським, однаке ніхто із згаданої трійки українських композиторів тих часів так тісно як Ведель не був пов'язаний з трагічною долею українського народу тих часів, ніхто з них не відзеркалював глибини християнського духа українського народу та його моралі, як Ведель. Ким в українській філософії тих часів був Сковорода, тим в українській музичній творчості став Артем Ведель. Дивне, що глибину музичної української духовності репрезентує людина з давнини неукраїнського походження. Сама назва Ведель та принадлежність до київського міцданства вказує, що Артем Ведель це нащадок німецьких колоністів українських міст з магдебурським правом, що поселивались в Києві на Україні продовж XVI та XVII століть, потім українцілись, приймали православ'я та всякали глибоко в український духовий ґрунт, християнської моралі та патріотичного прив'язання до Києва та України.

Річ природна, що життя та композиторська спадщина такого українця при тодішній російській імперіальній дійсності на Україні мусіла відходити в доцільне забуття. Відгребати життя Веделя як людини та композитора піднявся саме автор обговорюваної біографічної студії, Ігор Соневицький. Завдання це тяжке з кількох причин: перша, це

відсутність автора далеко від України та тих частин Росії, куди доля кидала Веделя, сполучена з утрудненням доступу до джерел. Друга причина, що й тих джерел навіть на терені України та Росії залишилося небагато; вони часто противорічні та пізного походження. Все ж таки автор студії потрапив розмотувати клубок споминів сучасників та приятелів Веделя і дав нам доволі суцільну мережу життя та можливо докладний список композиторських праць Веделя.

Авторові праці удалося усталити, що бурхливе життя того музики з Божої ласки, святця-аскета та вірного сина української землі тривало від 1767 до 1808. Син небідних київських міщан здобуває своє середнє та академічне образування в Київській Академії в кінцевім періоді її світlosti, в часах коли це огнище української освіти з наказу Петербурга почав гасити київський митрополит Самуїл Миславський, сліпє знаряддя політики Катерини II на Україні. Автор розчовбує трудне питання - де та від кого Ведель набирає музичної освіти, бо його композиторська діяльність вказує на науку теж у професійних мистецтв музичного мистецтва.

Обруситель митрополит вислав його на працю в Москву на становище диригента капелі, однаке Ведель використовує все, щоб опинитися знов в Україні, в Києві та Харкові в дев'ятдесятих роках XVIII стол. Ці роки стали роками саме найбільше плодовитої музичної діяльності Веделя, але також рівночасно роками, коли на підложі соціального та національного гніту України в нім пробуджується дух Григорія Сковороди та тих настроїв, що на Україні віддані є в « Думі про Правду та Неправду ».

Ведель вступає в Печерську Лавру, де своїм аскетизмом, незвичним в тих часах, скоріше пригадував угодників київських печер XI століття, ніж достатніх монахів Печерської Лаври з останньої десятки XVIII стол.

Ведель стає « Юродивим Христа ради », незрозумілим ані для монашої братії ані для церковних настоятелів. Він покидає Печерську Лавру та йде на мандрівку, щоб голосити Христову справедливість - соціальну та мабуть і політичну в часах, коли петербурський уряд наложив на вільних дотепер селян важке ярмо кріпацтва, а на Україну важке ярмо національного поневолення.

Ведель мандрівник та небезпечний проповідник християнської правди попадає в конфлікт з російською владою, дістается до тюрми. Згодом проголошений божевільним дістается до « смирительного дому », напів тюрми, напів дому божевільних, де марнує своїх вісім літ. Як Шевченкові, йому відбрали чорнило і перо, заборонили компонувати. Відпущеній вже важко хворий до дому родичів в Києві, на Подолі умирає в домі родичів, в садку, коли був на молитві. Останню десятку літ життя Веделя автор розбирає з усією докладністю, малюючи політичні та соціальні відносини тогочасної України.

Друга частина праці І. Соневицького присвячена відшукуванню та громадженню композиторської спадщини Артема Веделя. Не була це легка справа, бо від часів Катерини II Святіший Синод наложив гостру цензуру не тільки на духовні православні твори, але також на музичні релігійні композиції. Всі праці політично підозрілого Веделя

підпадали під категорію-релігійно музичних творів. З тої причини всі більші твори Веделя аж до перших літ ХХ століття, коли знесено цю духовну цензуру, не могли бути друковані. Менші твори переписувані і використовувані диригентами приватно, підпадали часто самовільним змінам уживачів й тому знов приходилося авторові відшукувати автентичність творів Веделя. Цей труд часто облегшуvalа обставина, що твори Веделя є більше сумовитого, страдального характеру й тому можна їх відрізняти від маєстатичних, немов тріумфальних композицій інших авторів тих часів, передовсім від творів Бортнянського. Автор прийшов до переконання, що Ведель написав принайменше 21 більших духовних концертів. Даючи музичну характеристику та тематику кожного його твору, автор відкриває перед професійним музичним світом повний образ композиторського талану Веделя.

Працю свою закінчує Ігор Соневицький духовим портретом Веделя, як дуже оригінальної людини та композитора з виразним музичним індивідуалізмом.

Як було вже сказано, Артем Ведель своєю глибокою моральною вдачею подібний до Сковороди, своїми соціальними поглядами він подібний до Шевченка. Однаке Ведель є ще християнським аскетом та містиком, що видить світ та життя як відзеркалення Божої волі на цім світі. В його розумінню гноблений та поневірюваний кріпак, це істота найближча до Бога. В листі до свого приятеля, київського росіяніна Турчанінова він писав: « Знай, мій друге, що Христос наш правдивий Бог, не живе в рукотворених храмах; я його скоріше виджу насамперед у бідних селян (кріпаків), а дальше у вбогих і нищих пра-ведників ».

Праця І. Соневицького це вдатна наукова студія, оперта на джерельнім матеріалі, який йому удалося з трудом роздобути та перевести над ним річеву критику наукового дослідника. З того зібраного матеріалу шляхом історичної аналізи він творить постати Веделя як композитора та людини, даючи нам шляхом синтези оригінальний образок українського минулого кінця XVIII стол. Праця Соневицького є цінним вкладом в українську історичну літературу, зокрема в українську культурно-музичну літературу.

Микола Чубатий

*Synopsis quattuor Evangeliorum. Locis parallelis Evangeliorum апосту-
phorum et Patrum adhibitis edidit Kurt Aland.* Друге видання. Штутт-
гарт, 1965, стор. 590.

Швидко розійшлося перше видання цієї книжки, і вюртемберзька « Біbelianштальт », також швидко, випустила друге видання гарної синопси проф. К. Алянда. Але що, власне, значить « гарна синопса »? Колись Ф. Пра дотепно сказав, що поганих синопс нема. « Є безліч синопс мовою грецькою, латинською, навіть французькою. І хто до котрої звикне - та найкраща » - написав згаданий французький екзегет (F. Prat, Jésus-Christ, 16 вид., I том, Париж, 1947, стор. 562). Хай і так; усе ж краще звикати до тієї синопси, що дає більше. А видання

Алянда, надруковане дуже виразним шрифтом, дає найбільше з дотеперішніх грецьких синопс.

Нова синопса дає повний текст усіх чотирьох Євангелій. Це не значить, що св. Іван став уже четвертим синоптиком; це, однак, свідчить, що настали зміни в поглядах і на IV Євангеліє, і на синоптиків. Папіруси (починаючи від Р⁶²) розбили твердження радикальних критиків про дуже пізнє походження IV Євангелія, а Кумранські рукописи виявили найбільше схожостей саме з останнім євангелистом. Св. Іван з езотеричного гелленіста став знову історичним жидом. Змінився також підхід до синоптиків, навіть до т.зв. синоптичного питання. На цю пору всі визнають, що дослідження взаємних залежностей між синоптиками неможливе без розуміння етапів формування євангельської традиції і формaciї окремих Євангелій. Тепер менше говорять про «джерела», більше - про «етапи» і «Sitz im Leben». Тому, напр., в Алянда на стор. 436-7 (Тайна вечеря) подані не тільки тексти синоптиків; там є теж євхаристійне слово Христа (розд. 6-ий св. Івана). тексти про Євхаристію із св. Павла, «Дідахе», св. Юстина та інших.

Крім значної кількості наведених паралельних текстів апокрифічних Євангелій і давньохристиянських авторів, подаються теж цитати біблійних текстів, пов'язаних тематично чи стилістично. Таким чином, кожна сторінка Аляндої синопси становить досить широкий образ дуже широкої традиції. Наприкінці книжки є ще повний переклад (аж три переклади!) коптського Євангелія Томи і давні свідчення про канонічні Євангелія.

Не меншу вартість має текст чи - кажучи точніше - критичний апарат. Алянд підгуговляє нове видання Нестле і нічого дивного нема в тому, що до своєї синопси він узяв той загальновживаний текст. Однак апарат Нестле переглянено і доповнено. Насамперед подано перевірений список папірусів (аж до Р⁷⁶) і рукописних кодексів, їхні позначки та їхній зміст. Славні Бодмерівські папіруси (II-III сторіччя), опубліковані останнім часом, порозміщувані вже в синопсі Алянда скрізь на своєму місці. Пильний німецький автор дає з тих папірусів навіть такі варіянти, що їх на пошкодженому матеріалі можна більш угадувати, ніж прочитати. Непевні варіянти мають позначку: *vid(etit)*. Бажання дати якнайбільше нового матеріалу призвело до деяких дрібних недоглядів. Напр., у досить поплутаному тексті Лк 8,26 варіант εἰς τὴν χώραν τῶν Γερασηνῶν, наскільки можна судити на підставі інших нових публікацій, має підтримку Р⁷⁵. Алянд не наводить його; зате подає свідчення того папіруса для варіанту καὶ ἐγγὺς δέ в Ів 2,13. Цей варіант насправді засвідчений тільки в Р⁶⁶, а не в Р⁷⁵.

Накінець ще про коньюктури. У критиці старозавітного тексту коньюктура має право громадянства. Має, бо мусить мати. Інакше становище в текстології Нового завіту. Тут на кожну коньюктуру дивляться як на непроханого гостя. А все ж і тут, в окремих випадках, потрібна, розсудлива й імовірна коньюктура заслуговує на увагу і навіть на своє місце в критичному апараті, тим більше в такому виданні як Аляндово. Вся трудність полягає в оцінці: коли коньюктура буває справді потрібна, розсудлива й імовірна?

Наведім два приклади - обидва з IV Євангелія. У 21,2 як свідки

появи воскреслого Христа подані сім апостолів: Петро, Тома, Натанаїл, сини Зеведея (*οἱ τοῦ Ζεβεδαίου*) і ще два інші учні. Фраза *οἱ τοῦ Ζεβεδαίου, οὐκ-νε-γά, διβνα.* Ніколи в IV Євангелії не подається ім'я Зеведея, хоч багато для цього є нагод, а в синоптиків, які пишуть про « синів Зеведея », нема скороченої назви *οἱ τοῦ Ζεβεδαίου*. Отже? Деякі коментатори припускають, що в оригінальному тексті св. Іvana було тільки п'ять апостолів: Петро, Тома, Натанаїл і ще два інші учні. *Οἱ τοῦ Ζεβεδαίου* - це коротка поясняльна гlosa про « двох інших учнів », яку згодом додано до тексту. Таке притулення, хоч не засвідчене в рукописах, можна подати в критичному апараті. Алянд не подає його, зате наводить коньюктуру Берні в Ів 1,18. І тут є місце для коньюктури. Але чи здогад Берні добре розв'язує трудність? Первісний текст - каже Берні - був такий: *μονογενῆς θεοῦ ὁ ὥν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός*. Згодом *θεοῦ* змінено на *θεός*, а потім незвичайну фразу « единородний Бог » відтиснула загальновживана назва « единородний Син ». Хоч недавно ще деякі видатні дослідники, напр., Р. Бульман і Ф. Бюхсель, обороняли варіант « единородний Син », тепер становище змінилось. Справа варіанту « единородний Син », здається, остаточно програна. Два давні папіруси (Р⁶⁶⁻⁷⁵) мають варіант « единородний Бог », який і без того дуже добре засвідчений у найкращих рукописах. А проте фраза « единородний Бог » звучить трохи незвичайно, навіть у св. Іvana. Треба, отже, піти за пропозицією Берні? Його коньюктура навряд чи дає справжню користь. Фраза « единородний Бога, що є на лоні Отця » здається не менш дивною. Коли вже допускати коньюктуру, то хай вона буде проста. В 1,14 є фраза *μονογενῆς παρὰ πατρός*; тож можлива і фраза *μονογενῆς ὁ ὥν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός*. І справді, вже в XIX сторіччі деякі автори пропонували таку коньюктуру. Вона не тільки добре підходить до тексту св. Іvana; вона, здається мені, може також дати ключ до історії варіантів тексту. Звідки взявся варіант « единородний Бог ». З філософської допитливості якогось давнього переписувача. Невже ж у величному пролозі св. Іvana слово *ὁ ὥν* може бути тільки звичайним дієприкметником? Над цим питанням, можливо, замислився давній переписувач і, розкриваючи глибше значення *ὁ ὥν*, додав поясняльну гlosу: *θεός*. Варто додати, що Синайський кодекс (*prima manus*) не має слова *ὁ ὥν*. Чи цей пропуск (не зазначений в Алянда) - тільки звичайна помилка? Може - так, може - ні. Однак, зовсім певно, у варіантах тексту Апокаліпсі 1,4 кожен може бачити перехід від *ὁ ὥν* до *θεός*.

« Наведені недогляди не применшують наукової вартості книжки ». Це ритуальне кінцеве речення рецензентів можна б повторити і тут, якби не те, що в синопсі Алянда недогляди зовсім дрібні, а її вартість очевидна. Не одному не одну вона зробить добру послугу.

о. Петро Качур

ВСЯЧИНА - ХРОНІКА

(VARIA - CHRONICA)

Міжнародний Конгрес Християнської Археології. Від 5-11 вересня 1965 р. відбувся в Тревірі (Німеччина) VII Міжнародний Конгрес Християнської Археології. Перший такий Конгрес був у Спалято 1894 р. В VII Конгресі взяло участь близько 450 науковців з 31 держав Европи, Азії і Африки. Учасники були поділені на три секції: архітектура, катакомби і цвинтарі, епіграфія, мистецтво та іконографія. Всіх доповідей було близько 50, з того половина присвячена розкопкам в Європі, а інші розкопкам в Африці і Малій Азії, передусім в Палестині. Згадаємо про дві важливі з них.

Директор « British School » в Римі проф. Ward Perkins у своїй доповіді, признаючи вплив поганського цвинтарного будівництва на первісну християнську архітектуру, вказав на певні нові, конститутивні елементи, які внесло християнство в цвинтарне будівництво. До них можна зачислити мавзолеї - гробівці у формі хреста.

Дуже цікавою була доповідь проф. K. Weitzmann Нью Йорку, про монастир св. Катерини на горі Синай. Згідно з переданням, монастир побудовано на тому місці, де Бог об'явився Мойсеєві і дав йому таблиці з заповідями. Те місце впродовж історії ніколи не було знищено. Проф. Weitzmann відкрив там дві мозаїки. Перша, з VI ст., представляє Преображення Господнє. Найбільш дивне, що в мозаїці бракує самої гори Преображення. Постать Христа представлена у формі дуже абстрактній в протиенстві до оточуючих Його 12 апостолів і 16 пророків. Над Христом видніє хрест, а у стіл Христа є постать царя Давида. На думку проф. Weitzmann-a ціліть мозаїки підкреслює і божество Христа і Його людську природу.

На другій мозаїці представлені два ангели, як складають дари Агнцеві. Мабуть це вияв мотиву заступництва, з виразним літургійним характером. Ця мозаїка також походить з часів Юстиніана.

Крім цих двох мозаїк проф. Weitzmann відкрив ще декілька цінних ікон з VI ст., що були прикриті іншими мальовилами. Три представляють постать Ісуса Христа, одна Матір Божу, св. Петра, Єфтає як жертвує свою дочку, трьох молодців. На думку проф. Weitzmann-a синайський монастир криє ще неодин невідомий твір мистецтва.

VIII Міжнародний Конгрес Християнської Археології буде в Барселоні, мабуть в 1969 р.

Спроби студійних реформ на Папських Університетах Риму. - Вишколення нових кадр священства завжди було в центрі уваги церковного проводу і церковна влада видала вже багато приписів у

цій ділянці. Зокрема Тридентський Собор визначив ще в XVI столітті норми виховування та вишколювання нових священичих рядів і ці норми зберігаються в основному до наших часів. Однак у міжчасі багато змінилися умовини життя, загальний рівень шкільництва, спосіб підходу до наукових проблем і до життя взагалі. Тому ІІ Ватиканський Собор займався окрім цією справою і видав дня 28 жовтня 1965 р. декрет про виховування священиків. Звертається в нім увагу, що підготовлювання нових священиків має проводитися так, щоб вони заздалегідь були ознайомлені з майбутніми проблемами душпастирської праці та не стояли остроронь життєвих проблем мирян. Цей декрет містить також багато цінних уваг про реформу богословських студій, яку частинно вже почали реалізувати на Римських богословських високих школах.

Про деякі новості на найбільшім Грегоріянськім папськім університеті в Римі помістив статтю в часописі «Л'Оссерваторе Романо» за день 19 листопада 1965 р. професор того університету о. Мауріціо Флік, Т.І. Подібні зміни заведено на початку 1965 р. академічного року також у інших Римських високих школах, як от у двох, що мають рівноз титул папських університетів, себто Урбаніянський (або «Поширення віри») і Лятеранський, які на відміну від Грегоріянум є під зарядом світського духовенства; або на атенеях різних чернечих чинів, як н.пр. на домініканськім Анджелікум, францішканськім Антоніяnum, бенедиктинськім Ансельміяnum чи редемптористськім Альфонсіяnum.

Були дві проблеми, що утруднювали дотеперішній спосіб богословських студій. Одна з них, це передумова для кожного студента богословії, що він спершу мусів закінчити відповідні студії на філософічнім факультеті. Так молодий кандидат на душпастирство був приневолений наперід провести щонайменше два роки на чисто раціональних студіях філософських проблем. Тому Собор поручив, щоб зараз на початку студій подавати семінаристам вступний курс про тайнство спасіння в цілості; так щоб молодий студент зразу скопив ціль своїх студій до священства та основував від початку свій вишкіл на правдах віри. Натомість філософічні факультети мають бути не лише перехідним етапом до богословії, але радше концентрувати свою увагу на вишколення справжніх студентів і науковців філософії, які маючи вже богословське знання, могли б внести належний християнський вклад у теперішній світ різноманітних філософських напрямків.

У самих богословських студіях була інша проблема до розв'язання, а це дотеперішній розподіл богословських студій на різні дисципліни, а ці знов на відповідні трактати, у такий спосіб, що затрачувався образ одноцілої богословської формациї семінариста. Собор тому поручив, щоб у викладуванні християнських правд і наук виходити завжди від текстів св. Об'явлення. Себто основно прослідковувати відносні тексти св. Письма, добре розглядати розвиток богословської думки як у перших віках Святих Отців Церкви так і в пізніших часах, хоч при цім не занехувати спекулятивного дослідження правд віри. Однак у цій раціональній ділянці студій радше старатися зглиблювати суть доктрини та її значення для розв'язування життєвих проблем людства, як здатися витонченою спекуляцією і опрокидуванням інших

дискусійних проблем. Безперечно, що такий підхід до богословських студій вимагає далеко більше індивідуальної праці студентів і багато активної участі самому досліджувати й робити заключення у відповідних ділянках студій. Не всі теперішні студенти богословії відповідають таким високим вимогам «активних» студій, але з другого боку власне самі студенти Римських університетів домагалися в попреднім академічним році досить рішучо реформи у цім власне напрямі.

У висліді в 1965 році заведено деякі зміни, наразі як експеримент. Найбільш наглядною зміною є зменшення годин викладів на тиждень до яких 12-16, себто лише 4 викладові дні у тижні. Решта часу мають присвятити студенти на особисті студії богословських чи філософічних проблем і що якийсь час пред'кладати професорам на письмі висліди своїх праць. Автор вище згаданої статті відмічує, що подібна активна участі студентів практикувалася вже колись давно на Грегоріянськім університеті, який ведуть Отці езуїти вже понад чотири століття. У поодиноких колегіях, де жили семінаристи різних національностей, існували були відповідні «кружки», які під проводом т.зв. «репетиторів» мали продискутувати викладаний на університетах матеріал. Пізніше активність цих «кружків» занепала, головно у минулім століттю, коли більше уваги зверталося, щоб вірно й точно завчити доктрину, коли натомість активні дискусії студентів могли цьому перешкоджати. У той спосіб витворився більш пасивний спосіб богословських студій, власне тоді коли студенти світських наук проявляють щораз більше активності й співпраці з професорами у засвоюванні й досліджуванні научного матеріялу.

Старався цьому зарадити ще Папа Пій XI, коли в 1931 році видав окремий декрет «Бог, Господь наук». Від тоді також на папських університетах вимагають від студентів писаних студійних праць та поставлено вищі вимоги для осягнення академічних титулів. Однак ці засоби не вистачали, щоб дійсно змінити ситуацію в студіях богословських студіях. Проф. о. М. Флік, Т.І., сподівається, що тепер при зменшенні числа викладових годин семінаристи знайдуть більше можливостей для таких самостійних студій. На його думку, успіх цієї реформи залежить головно від проводів поодиноких національних колегій. Вони мали би мати кращу можливість наглядати і вести особисту звізничковану працю семінаристів, відповідно до різних потреб поодиноких національностей. З другого боку признає він, що також професори університету повинні старатися про тіснішу співпрацю з студентами і через зближення їх до себе, змінити ситуацію в студії. У тій цілі на Грегоріянум основано вже «Секретаріят студентських відносин», що мав би стати лучником між університетом і студентами.

Ці зміни, які стремлять до поглиблення богословських студій, не можуть при цім стати тягарем для тих семінаристів, які приготовляються більше для душпастирської, як для наукової богословської праці. Уже дотепер було розрізнення між «семінарійним» і «академічним» курсом студій на папських університетах. Існували вони паралельно, а різнилися вони головно меншими вимогами при іспитах до студентів «семінарійного» курсу, які не одержували жодного академічного титулу. Однак це розрізнювання потребує деякого поліпшення. Краще

було б, якщо богословські студії зачиналися б початковим спільним курсом, а потім продовжувалися на двох окремих спеціялізаціях: душпастирській і науковій. Іншого підходу й розкладу студій потребують ті, які думають віддатися вловні душпастирству, а іншого ті, які мають посвятити себе науковій богословській праці. Як відмінні будуть їх проблеми, так відмінна повинна бути їх підготовка.

Це все ставить велики проблеми перед церковними кругами, що бажають відповідними реформами поліпшити підготовку нових священичих кадрів. Як кожна реформа, так і ця може бути знівечена у два способи. З одного боку може пошкодити радикальний консерватизм, що бажає за всяку ціну задержати давні форми. З другого боку також є шкідливим ставити собі зависокі нереальні цілі здійснення, зокрема як нема ані економічних середників, ані відповідного персоналу до здійснення високих плянів. Теперішні перші спроби студійних реформ мали б уникати обі небезпеки, себто бути першими кроками ширших змін. Наскільки вони себе оправдають, це викаже майбутність.

УКРАЇНСЬКЕ БОГОСЛОВСЬКЕ
НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО
(THEOLOGICA SOCIETAS SCIENTIFICA UCRAINORUM)

ARTUR MICHAEL LANDGRAF¹

Vor wenigen Wochen wurde in einem kleinen Festakt im Pontificium Collegium Germanicum et Hungaricum in Rom — auch Exz. Großerzbischof Slipyj war zugegen — die Bibliothek des verstorbenen Weihbischofs in Bamberg Dr. phil. et theol. Artur Michael Landgraf nach dem Willen des Verstorbenen dem Kolleg übergeben.

Aus diesem Anlaß möchten wir einigen Raum diesem großen Wissenschaftler widmen, der seit 1932 auch ordentliches Mitglied der griechisch-katholischen Theologischen Akademie der Ukrainer in Lemberg war, und dessen wissenschaftlicher Arbeitseifer besonders der Erforschung des Mittelalters, der Frühscholastik, gewidmet war.

Artur Michael Landgraf wurde am 27. Februar 1895 in Traunstein (Oberbayern-Deutschland) geboren. Er besuchte das Gymnasium in Nürnberg. Im Frühjahr 1913 entschloß er sich zum Studium der Theologie an der Philologisch-Theologischen Hochschule in Eichstätt. Von dort wurde er im Herbst 1913 nach Rom ins Pontificum Collegium Germanicum-Hungaricum gesandt. Er absolvierte sein Philosophiestudium an der Gregoriana, mußte aber dann mit dem Kolleg nach Innsbruck ziehen, als der Krieg ausbrach, war kurz im Wehrdienst, promovierte in Innsbruck zum Dr. phil., begann dort sein Theologiestudium und wurde am 4. August 1918 in Bamberg zum Priester geweiht. 1919 konnte er wieder nach Rom ins Germanicum-Hungaricum zurückkehren. Er promovierte 1920 zum Dr. Theol. und 1922 zum Magister aggregatus der Theologischen Fakultät der Gregoriana mit der Arbeit ‘Das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin’ (Bamberg 1923).

Nach seiner Rückkehr in die Heimat diente Landgraf seinem Bischof als Sekretär und Zeremoniar. In diesen Jahren erschienen in verschiedenen Zeitschriften seine ersten Arbeiten, Abhandlungen über theologische Einzelfragen bei frühscholastischen Autoren, Besprechungen ungedruckter Texte, aber auch persönliche Stellungnahmen zu theologischen Problemen. Schon nach zwei Jahren, 1924, wurde er zum außerordentlichen Professor für Dogmatik an die Philosophisch-Theologische Hochschule Bamberg berufen. Diesen Lehrstuhl hatte er bis 1943 inne. Gleichzeitig begann er seine großen Forschungsreisen in die Handschriftenbibliotheken in Dä-

¹ Dr. ARTUR MICHAEL LANDGRAF ist seit 1932 Mitglied der Philosophisch-dogmatischen Section der Theologica Societas Scientifica Ucrainorum in Lemberg gewesen.

nemark, Schweden, Belgien, Frankreich, England und Italien, die ihn bis 1930 beschäftigten. 1929 wurde er Visiting Professor an der Catholic University of America in Washington, 1932 Mitglied der Akademie in Lemberg (s. o.). Der Dogmatiklehrstuhl in Prag wurde ihm angeboten, 1937 wurde er auf den Lehrstuhl der Dogmatik in Freiburg im Breisgau berufen: der Reichskultusminister lehnte Landgraf als Kandidaten ab, er konnte nicht annehmen. Dafür war er in den Jahren 1937, 1938 und 1939 ordentlicher Professor der Dogmatik an der Catholic University in Washington, 1938 wurde er auch Auswärtiges Mitglied der Pontificia Academia Romana S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae.

In dieser Zeit veröffentlichte Landgraf eine Fülle von Studien zur Frühscholastik. Eine nicht vollständige Bibliografie zählt bis 1939 schon gut hundert Nummern in Zeitschriften, Sammelwerken, Einzelausgaben. Gleichzeitig ist es die Zeit der Vorbereitungen für sein großes Werk 'Dogmengeschichte der Frühscholastik'.

Am 17. Oktober 1943 ernannte Papst Pius XII. Landgraf zum Titularbischof von Eudocia und Weihbischof von Bamberg. Der Wissenschaftler nahm als Wahlspruch: « Amorem tui solum »; im November wurde er zu Bamberg konsekriert.

1947 wurde Weihbischof Landgraf Honorarprofessor der Phil.-Theol. Hochschule Bamberg.

Martin Grabmann, der 'bahnbrechende Erforscher der Scholastik' (LThK) hatte 1949 testamentarisch Landgraf berufen, die Herausgabe der 'Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters', von Grabmann begonnen, nun fortzusetzen. Landgraf verwaltete diese Aufgabe bis zu seinem Tode.

1950 übernahm er zu seinen vielen Arbeiten das Amt des Domdekans in Bamberg.

1952-1956 erfolgte dann die lang vorbereitete Erscheinung der achtbändigen 'Dogmengeschichte der Frühscholastik' im Verlag Pustet Regensburg. Vor den Augen des Lesers entwickelt sich das vielfältige Ringen und oft fast vermessene Wagen dieser Zeit. Es hat seinen eigenen Sinn, nicht nur als Vorbereitung für die Synthese der Hochscholastik, sondern auch und gerade für unsere Gegenwart: die Frühscholastik müßte uns helfen, im Medium echter Bewahrung der geschichtlichen Überlieferung die gläubige Wahrheit für unsere Zeit besser zu finden. Landgraf arbeitete auf diesem Weg weiter. Noch wenige Wochen vor seinem Tod konnte er seinem Verleger den im Manuskript abgeschlossenen ersten Band einer großen 'Literaturgeschichte der Frühscholastik' übergeben.

Die Anerkennung ließ nicht auf sich warten und kam von allen Seiten. 1952 wurde er philosophischer Ehrendoktor der Universität Bologna, 1956 Ehrenmitglied der Päpstlichen Akademie, 1958 Ehrendoktor der theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. 1957 wurde er auch außerordentlicher Professor für Theologiegeschichte an der Lateranuniversität, an der er 1958 zum ersten Male Vorlesungen hielt.

Der Tod riss ihn überraschend aus seinem emsigen Schaffen. Nach kurzer Krankheit starb er in Bamberg am 8. September 1958. Der Erzbischof von Bamberg ließ ihn in der Antoniuskapelle des Kaiserdomes zu Bamberg beisetzen, der sonst nur residierenden Bischöfen vorbehalten ist.

Die Bibliothek von Exzellenz Landgraf umfaßt etwa 10 000 Bände. Der wissenschaftliche Teil besteht aus etwa 4000 Einzelwerken, Zeitschriftenonderdrucken, Zeitschriftenheften. Landgraf brauchte ein verhältnismäßig geringes Arbeitsinstrumentar. Seine Stärke war die Kenntnis der Handschriften, er veröffentlichte seine eigenen Forschungsergebnisse und konnte dabei auf Sekundärliteratur verzichten. Etwa 3000 Bände umfaßt die Belletristikbibliothek, eine Schatzkammer der Weltliteratur und der deutschen Dichtung. Landgraf hat diese Bücher alle gelesen; jeden Abend ab 20 Uhr fand er nach vielen Stunden wissenschaftlicher Arbeit Entspannung bei einem guten Buch. Er hat selbst einige Romane, besonders über seine Jugendjahre, veröffentlicht.

Wir bringen zum Schluß einen kleinen Auszug aus der Bibliografie seiner gedruckten Arbeiten. Eine vollständige Bibliografie liegt noch nicht vor. Sie wird etwa 200 Nummern umfassen. Wir bringen hier die Titel seiner wichtigsten Veröffentlichungen.

1. Johannes Picardi von Lichtenberg O. Pr. und seine Quaestiones disputatae, in: Zeitschr. f. Kath. Theol. Innsbruck (1922) 510-555.
2. Das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin, Bamberg 1923.
3. Partes Animae norma gravitatis peccati, Lemberg 1925.
4. Studien zur Erkenntnis des Übernatürlichen in der Frühscholastik, in: Scholastik, Freiburg iB (1928) 1-37, 189-220 352-389.
5. Das « sacramentum in voto » in der Frühscholastik, in: Melanges Mandonnet, Paris (1930) II 97-143.
6. Johannes Sternsgasse OP und sein Sentenzenkommentar, in: Divus Thomas, Freiburg (1926) 40-54, 207-214, 328-350, 467-480.
7. Die Linderung der Höllenstrafen nach der Lehre der Frühscholastik, in: Zeitschr. f. Kath. Theol. 60 (1936) 299-370.
8. Zur Methode der biblischen Textkritik im 12. Jahrhundert, in: Biblica, Rom (1929) 445-474.
9. The « Quaestiones » of Cardinal Stephen Langton (zusammen mit George Facombe) II und III, in: The New Scholasticism, Washington DC (1929) 113-158 und (1930) 115-164.
10. Untersuchungen zu den Eigenlehren Gilberts de la Porrée, in: Zeitschr. f. Kath. Theol. Innsbruck (1930) 180-230.
11. Les preuves scripturaire et patristique dans l'argumentation théologique, in: RSPTh, Paris (1931) 287-292.
12. Scholastische Texte zur Liturgie des 12. Jahrhunderts, in: Eph. Lit. Roma (1931).
13. Familienbildung bei Paulinenkommentaren des 12. Jahrh., in: Biblica (1932) 61-72, 169-193.
14. Laborantis Cardinalis Opuscula, Bonn 1932.
15. Ecrits théologiques de l'école d'Abélaerd, Louvain 1934.
16. Petri Abaelaerdi Expositionis in epistolam S. Pauli ad Romanos abbreviatio, Lemberg 1936.
17. Untersuchungen zu den Paulinenkommentaren des 12. Jahrh., in: Recherches de théol. anc. et méd. 8 (1936) 253-281, 345-368.

18. Neue Gesichtspunkte für die Einschätzung des Zacharias Chrysopolitanus, in: Bohoslovia (1938), 193-207.
19. Die Stellungnahme der Frühscholastik zur Lüge der alttestamentlichen Patriarchen, in: Theol. Pract. Quartalschr. 92 (1939) 1-33.
20. Die Einschätzung der Scherzlüge in der Frühscholastik, in: ebd. 93 (1940) 1-11.
21. Commentarius Cantabrigensis in Epistolas S. Pauli et schola Petri Abelaerdi, Notre Dame, Ind. I 1937, II 1939, III 1944, IV 1945.
22. Der Porretanismus in den Homilien des Radulphus Ardens, in: Zeitschr. f. Kath. Theol. 64 (1940) 1-177.
23. Zeitgenössische Dichtung und Kunst in den theologischen Werken der Frühscholastik, in: Theol. Cath. Slovaca, Preßburg (1941) 7-15.
24. Commentarius Porretanus in primam epistolam ad Corinthios, Città del Vaticano 1945.
25. Scholastikertexte aus der Frühscholastik zur Himmelfahrt Mariens, in: Zeitschr. f. Kath. Theol. 69 (1947) 345-353.
26. Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi in den frühen Paulinenkommentaren und in der Frühscholastik, in: Divus Thomas, (1946) 217-248, 393-428, (1947) 365-394, (1948) 160-180, 291-323, 395-434.
27. Die Lehre der Frühscholastik vom Episkopat als Ordo, in: Scholastik 26 (1951) 496-519.
28. Das Verdienst Christi in der Frühscholastik, in: Coll. Franz 21 (1951) 5-44, 121-162.
29. Die Sterblichkeit Christi nach der Lehre der Frühscholastik, in: Zeitsch. f. Kath. Theol. 73 (1951) 257-312.
30. Beiträge der Frühscholastik zur Frage ob Christus ein Geschöpf war, in: Scholastik 25 (1950) 73-95.
31. Die Einführung des Begriffspaars *opus operans* und *opus operatum* in die Theologie, in: Divus Thomas (1951) 3-34.
32. Zur Frage der Wiederholbarkeit der Sakramente, in: Divus Thomas (1951) 257-283.
33. Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik, Regensburg 1948.
34. Der Sentenzenkommentar des Kardinals Stephan Langton, Münster iW 1952.
35. Technik und Überlieferung der Disputation, in: Coll. Franz 20 (1950) 1-16.
36. Diritto canonico e teologia nel secolo XII, in: Studia Gratiana I, Bologna (1953) 373-413.
37. Der hl. Bernhard in seinem Verhältnis zur Theologie des 12. Jahrhunderts. Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker. International. Bernhardkongress, Mainz 1953. Wiesbaden 1955, 44-62.
38. Schwankungen in der Lehre des Petrus Lombardus, in: Scholastik 31 (1956) 533-544.
39. Die Universalität der Botschaften des hl. Vaters, Pio XII Pont. Max Postridie Cal. Martias 1826 1856, Roma 1956, 363-379.
40. Dogmengeschichte der Frühscholastik, Regensburg, I/1 1952, I/2 und II/1 1953, II/2 und III/1 1954, III/2 und IV/1 1955, IV/2 1956.

41. *Introducción a la historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente*, Barcelona 1956.
42. *Zum Werden der Theologie des 12. Jahrhunderts*, in: *Zeitschr. f. Kath. Theol.* 79 (1957) 417-433.
43. *Weisungen der Aszetik in Werken der Frühscholastik*, in: *Coll. Franz* 27 (1957) 196-205.
44. *Essentiae et vires motivae scholasticae nascentis*, in: *Divinitas* 2 (1958) 240-256.
45. *Zur eröffnenden Frage im römischen Taufritus*, in: *Zeitschr. f. Kath. Theol.* 80 (1958) 562-566.
46. *Anselm von Laon*, in: *LThK²*, Bd I, 595.

Dr. Nikolaus Wyrwoll

КНИЖКИ Й ЧАСОПИСИ

(I LIBRI ET II EPHEMERIDES)

I

- Альманах Календар « Гомону України » на 1965 рік.* Торонто 1965, стор. 207, 23×15.
- Бескид Юліян*, Український Академічний Дім у Львові. « На сторожі ». Торонто 1962, стор. 79, 21×14.
- Волинець Степан*, Передвісники і творці Листопадового Зриву. Західноукраїнські громадські і політичні діячі. Видавнича Спілка Тризуб, Вінниця 1965, стор. 324, 23×15.
- о. *Вояковський Николай*, Травневі проповіді в честь Пречистої Діви Марії. Скенектеди, Н.Й. 1965, стор. 109, 23×15.
- Дорошенко Дмитро*, Нарис історії України. Том I-II. Видавництво « Дніпровська Хвиля », Мюнхен 1966, стор. IX+360, 24×17.
- Іваніс Василь*, Стежками життя. Книга I. Спогади. « Перемога ». Торонто 1958 р. стор. 192, 22,5×15.
- Стежками життя. Книга II. Спогади. « Перемога ». Торонто 1959, стор. 366, 22,5×15.
- Стежками життя. Книга III. Спогади. « Перемога ». Торонто 1960, стор. 350, 22,5×15.
- Стежками життя. Книга IV. « Перемога ». Новий Ульм 1961, стор. 402, 22,5×15.
- Стежками життя. Книга V. Спогади. « Перемога ». Новий Ульм 1962, стор. 515, 22,5×15.
- Казимира Богдан Д-р*, Релігійно-громадське життя в Українській Католицькій Митрополії в Канаді. Накладом ОО. Василіян, Торонто 1965, стор. 102+11 статистичних таблиць, 18,5×12,5.
- Календар Світла на Божий 1965 рік*. Видавництво ОО. Василіян, Торонто 1965, стор. 224, 22,5×15,5.
- Коржан М. митр. прот.*, Причинки до історії Унії на Холмщині. Мюнхен 1966, стор. 21+20 документів, 23,5×16.
- Крим'якевич Іван-Дольницький Мирон*, Історія України. Нове видання. Зредагував, доповнив і додав примітки д-р Петро Ісаїв. Видання Шкільної Ради, Нью Йорк 1966, стор. 254, 23×15.
- Левицька Любов і Бодрович Іван*, Лев Туркевич - життя і творчість. Накладом Любов Левицької, Торонто 1965, стор. 353, 23,5×15,5.
- Лисько Зиновій*, Українські народні мелодії. Том III. Видання Української Вільної Академії Наук у США. Нью Йорк 1966, стор. 565, 26×17.
- Наукове Товариство ім. Шевченка*, Релігія в житті українського народу. Збірник матеріалів Наукової Конференції у Рокка ді Папа (18-20.

- Х. 1963). Спільне видання НТШ, УБНТ, УВАН, УВУ на пошану Блаженнішого Верховного Архиєпископа Кард. Йосифа Сліпого ... за редакцією Володимира Янєва. Мюнхен-Рим-Париж 1966, стор. XII+217, 24,5×17.
- Угнів та Угнівщина. Історично-мемуарний збірник. Нью-Йорк-Париж-Сідней-Торонто 1960, стор. 621+2 карти 23×15.
- Оголблин Олександер*, Опанас Лобисевич 1732-1805. Українська Вільна Академія Наук. Історична Секція. Видавництво «Дніпровська Хвиля», Мюнхен-Нью-Йорк 1966, стор. 99, 20,5×14,5.
- Онацький Євген*, Портрети в профіль. Українсько-Американська Видавнича Спілка. Чікаго 1965, стор. 299, 21,5×14.
- о. *Соловій Мелетій М.*, ЧСВВ, Божественна Літургія. Історія-розвиток-пояснення. «Записки ЧСВВ» Серія II, Секція I. Рим 1964, стор. IX+422, 24×17.
- Станімір Осин*, Моя участь у визвольних змаганнях. Торонто 1966, стор. 192, 20,5×14,5.
- Стахів Матвій Д-р*, Україна в добі Директорії УНР. Том I. Власними силами. Видавництво Науково-Історична Бібліотека. Скрентон 1962, стор. 272, 21×14.
- Том II. Україна між двома силами. Скрентон 1963, стор. 248, 21×14.
- Том III. Україна між двома силами. Скрентон 1963, стор. 276, 21×14.
- Том IV. Директорія і антанта. Скрентон 1964, стор. 352, 21×14.
- Том V. Директорія і антанта. Скрентон 1964, стор. 248, 21×14.
- Том VI. Криза на всіх фронтах. Скрентон 1965, стор. 247, 21×14.
- Том VII. Вихід з кризи. Скрентон 1966, стор. 432, 21×14.
- Український Християнський Рух*, Український мирянин в житті Церкви, спільноти та людства. Матеріали Студійних Днів УХР (Рокка ді Папа, 13-16 жовтня 1963 р.). За редакцією Володимира Янєва. Париж-Рим 1966, стор. 418, 24×16,5.

II

ANGELICUM. Periodicum Trimestre Pontificiae Studiorum Universitatis a Sancto Thoma Aquinate in Urbe.

Vol. XLII - Fasc. 1.-2. Mens. Ian.-Iul- 1965. Reginaldi Garrigou-Lagrange in memoriam. In arte sua sapiens (C. Kearns, O.P., Rector Magnificus). M. R. Gagnebet, O.P., L'œuvre du P. Garrigou-Lagrange: itinéraire intellectuel et spirituel vers Dieu. M. Card. Browne, O.P., Il Padre Garrigou-Lagrange, teologo dominicano. Tommaso della Croce, O.C.D., Il P. Garrigou-Lagrange, teologo spirituale. A. Lobato, O.P., Itinerario filosofico de R. Garrigou-Lagrange. S. Giuliani, O.P., P. R. Garrigou-Lagrange apologeta. Lettres de jeunesse au P. Ambroise Gardeil (1903-1909). P. Emonet, O.P., Un Maître prestigieux. B. Zorcolo, O.P., Bibliografia del P. Garrigou-Lagrange.

Vol. XLII - Fasc. 3. Mens. Iul.-Sept. 1965. Y. M. J. Congar, O.P., *L'Eglise est sainte*. J. Salguero, O.P., *El sentido « evangélico » del M. R. P. Alberto Colunga*, O.P. P. Zerafa, O.P., *Priestly Messianism in the Old Testament*. S. Daendrea, O.P., *Dio uomo*. P. Coutagne, O.P., *Le 3^e Congrès International de Philosophie Médiévale*. Recensiones. Libri ad Directionem missi.

Vol. XLII - Fasc. 4. Mens. Oct.-Dec. 1965. L. Ferrari, A Thomistic Appraisal of Thomas de Vio Cajetan's « abstractio totalis ». ***, Contemplation et sacerdoce. P. Zerafa, O.P., *The Old Testament for Laymen*. C. F. Pauwels, O.P., *Ecumenical Theology*. Recensiones. Libri ad Directionem missi. Index generalis.

Vol. XLIII - Facs. 1. Mens. Ian-Mart. 1966. Card. C. Journet, Le progrès de l'Eglise dans le temps. J. F. Castano, O.P., *La Iglesia ante la sociedad política*. S. Staffa, Allocuzione in occasione della festa di San Tommaso. F. Von Gunten, O.P., *La doctrine de Cajétan sur l'indissolubilité du mariage*. C. Vansteenkiste, O.P., *Il sesto volume del Nuovo Alberto Magno*. Recensiones. Libri ad Directionem missi.

CLARETIANUM. Commentaria theologica opera et studio Professorum Collegii Internationalis Claretianum de Urbe.

Vol. V, 1965. J. Saraiva Martins, C.M.F., *De dogmatico collegialitatis episcoporum fundamento secundum Constitutionem « Lumen Gentium »*. M. Augé, C.M.F., *El sacramento del orden según los concilios españoles de los siglos IV-VII*. M. Orge, C.M.F., *El σημεῖον de la « hora »* (Jn 13, 1-17). M. Peinador, C.M. F., *El designio divino en la historia de la salvación según Ruperto de Deutz e la luz de Gen. 3, 15 y Apoc. 12*. F. Gonzalez-Cordero, C.M.F., *De la revelación primitiva a la filosofía griega. Nueva interpretación del origen de la filosofía griega*. B. Forcano, C.M.F., *Catolicismo y libertad religiosa*. R. M. Mainka, C.M.F., *Meliton von Sardes. Eine bibliographische Übersicht*. A. A. Ortega, C.M.F., *Nota critica*. Recensiones.

Vol. VI, 1966. Rev. Patri Joachim Mariae Alonso C.M.F. Luis M. Bombín, C.M.F., *Bibliographia R. Patris J. M. Alonso*, C.M.F. J. M. Delgado Varela, O. de M., *Ecumenismo cristiano, religioso y humano*. J. Saraiva Martins, C.M.F., *De collegialitate episcopali de saec. IV usque ad Concilium Tridentinum*. F. Gonzalez-Cordero, C.M.F., *La presentia real eucarística a la luz de la filosofía cosmológico-científica*. J. M. Canal, C.M.F., *Fuentes del « De Virginitate Sanctae Mariae » de san Idefonso de Toledo († 667)*. A. Peinador, C.M.F., *En torno a la Constitución Pastoral de la Iglesia en el mundo de hoy*. S. Navarro, C.M.F., *El matrimonio y la familia en la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporaneo*. F. Gutierrez-Serrano, C.M.F., *El pecado de la sensualidad*. B. Forcano, C.M.F., *La infidelidad conyugal*. A. Del Molino, C.M.F., *El don santificante y la personalidad del sujeto*. M. Peinador, C.M.F., *Patris et Spiritus Sancti actio in virginali Christi conceptione iuxta Rupertum*

a Deutz (Ps. 44, 1 - Luc. 1, 35). R. Serra, C.M.F., Una nota a Job 22, 29. R. M. Mainka, C.M.F., « Locus refrigerii usque ad futurum iudicium » Eins Beitrag zur dogmengeschichtlichen Entwicklung der Lehre von den Letzten Dingen. Recensiones.

DER CHRISTLICHE OSTEN. Augustinusverlag Würzburg.

XX/1965/2. Exarch Fjodorow vor 30 Jahren gestorben. Tätigkeit des Hl. Stuhles für die Ostkirchen im Jahre 1964. Bilder aus dem jugoslaw. Kloster Djetschani (14. Jahrhundert). Rede des Hl. Vaters bei der syro-malankarischen Liturgie auf dem Eucharistischen Kongress zu Bombay. Bilder von der Erhebung ostkirchlicher Hierarchen zu Kardinälen. Brief des Hl. Vaters Paulus VI. an den Ökumenischen Patriarchen beim Empfang der Päpstlichen Delegation unter Kardinal Bea. Priesterweihe im Päpstlichen Äthiopischen Kolleg zu Rom. Patriarch Maximos IV. Kardinal Saigh zur Annahme der Kardinalswürde. Bilder aus dem russischen Patriarchalkirche. Zur Lage des Ökumenischen Patriarchates von Konstantinopel - Erklärung eines offiziellen Sprechers. Nachrichten aus östlichen Kirchen. Aus dem byzantinisch-slawischen Kalender 1965.

XX/1965/3. Fortschritt im Seligsprechungsprozess von Mar Scharbel Makluf. Marienlob nach der hl. Wandlung der byzantinischen Messliturgie (einschliesslich des Marienlobs der Basilius-Liturgie und der Sonderfeste der ukrainisch-katholischen Kirche). Ökumenisches Symposium in Wien - Wortlaut der Rede des Orthodoxen Metropoliten Meliton von Ilioupolis und Theira. Ökumenisches Leben in Griechenland (Naxos und Tinos). Bilder aus der russisch-orthodoxen Hierarchie von Moskau. Bilder aus Grottaferrata - Kardinal, Grosserzbischof Slipyj in Grottafarrata. Soziale Hilfstätigkeit in der melkitischen Erzdiözese Baalbek. Brief des melkitischen Erzbischofs von Baalbek. Das neue Priesterseminar in Kottayam (Kerala). Um die maronitische Kirche in Aschkut. Bilder aus dem Griechisch-katholischen Exarchat Athen. Der Ehrwürdige Vater Nestor, der Chronist der Höhlenlawra von Kiev - Mittelalterliche Vita. 25 Jahre seit der Zerstörung des russischorthodoxen Klosters Valaam. Nachrichten aus den Ostkirchen. Aus dem byzantinisch-slawischen Kalender 1965.

XX/1965/4. Kurze Lebensbeschreibung für die zwölf russischen oder ukrainischen Heiligen-Gestalten des Titelbildes. Neuer Generalsekretär P. Dr. Salesius Friemel OSA. Liturgische Texte zum Fest aller Heiligen Russlands. Die neue Eucharistiefeier der Katholiken des malabarischen Ritus (von Dr. Johannes Madey). Einführung der Volkssprachen in der Liturgie der Italo-Griechen und Italo-Albaner. Katholische Ostchristen in Argentinien - Stellungnahme des Apostolischen Visitators Exzellenz Andreas Sapelak. Dazu Bildbericht. Die chaldäische katholische Kirche im Iran (Persien). Aus der ukrainischen katholischen Kirche Brasiliens. Das ukrainische Säkular-Institut der Katechetinnen vom Allerheiligsten Herzen Jesu in Brasilien (Prudentopolis). Dazu Bilderbericht. Aus dem Leben der russisch-orthodoxen Auslandskirche. Aus der russischen Pat-

riarchalkirche. Wie kommen wir zu echt orientalischer katholischer Theologie, zu echt orientalischem katholischem Kirchenrecht? Nachrichten aus verschiedenen Ostkirchen und aus der ökumenischen Arbeit.

XX/1965/5-6. Aus dem orthodoxen Patriarchat Alexandria. Anfänge des Kirchenrechtes in den orientalischen Kirchen – von Monsig. Karl de Clercq. Gedenkmedaille von Rhodos. Aufhebung der Bann-Sprüche von 1054. Zubereitung des Myron in Konstantinopel. Orthodoxie und Katholizismus – von Univ. Prof. P. W. de Vries. Kardinal Grosserzbischof Joseph Slipyj – nach einem Rundfunkvortrag von Univ.-Prof. P. Wilhelm de Vries. Beobachter und Gäste aus nichtkatholischen Ostkirchen bei der 4. Konzils-Session. Die Orthodoxe Kirche Bulgariens. Ostkirchliche Gottesdienste in der 4. Konzils-Session. Verschiedene Nachrichten aus den Ostkirchen. Aus dem byzantinisch-slawischen Kalender des Jahres 1966.

DIVINITAS. Pontificiae Academiae Theologicae Romanae Commentarii apud Facultatem Sacrae Theologiae Pontificiae Universitatis Lateranensis.

Anni IX Fasc. I. 1965. Mons. Michele Maccarrone, Gerusalemme e Roma; il pellegrinaggio di Paolo VI in Terra Santa alla luce dei rapporti tra il Papato e l'Oriente. Mons. Giuseppe Graneris, Vie di salvezza nell'Induismo e nel Cristianesimo. Sac. Vladimiro Boublík, Miracoli «supra naturam» secondo S. Tommaso. Mons. Giorgio Giannini, Immanenza e ateismo in un'opera di Cornelio Fabro. P. Bonaventura Mariani O.F.M., L'alleanza e l'amicizia dei Maccabei con i Romani sotto l'aspetto teocratico. Mons. Teofilo Ayuso Marazuela, La passio Sancti Iacobi. Un nuevo testimonio de gran valor de la Vetus Latina Hispana. Sac. Giorgio R. Castellino S.D.B., Il Sacerdote e il Levita nella parabola del buon samaritano. P. Metodio da Nembro O.F.M., Traduzioni ed edizioni della Bibbia in lingua Ge'ez curate dai missionari in Etiopia. Mons. Claudio Zedda, Un nuovo commento alle lettere di S. Paolo. Sac. Gianfranco Nolli, La Bibbia Francescana. P. Umberto Betti O.F.M., Il Maestro Ardengo, Vescovo di Firenze. Mons. Francesco Spadafora, Una nuova edizione della storia ecclesiastica di Eusebio. Mons. Filippo Caraffa, La Sacra Congregazione del Concilio; quarto centenario della fondatazione (1564-1964).

Fasc. II. 1965. Card. Ermenegildo Florit, La Bibbia nel «Poema Sacro» di Dante. S. E. Mons. Giovanni Fallani, La poesia teologale. P. Attilio Mellone O.F.M., L'esemplarismo divino secondo Dante. Prof. Italo Borzi, Visione di Dio nel Paradiso Dantesco. Sac. Dott. Vincenzo Ferrara, Maria e la Chiesa in Dante e in Gioacchino da Fiore. Prof. Giuseppe Toffanin, Dante senza medio evo. Nota sui principali dantisti della Pontificia Università Lateranense.

Fasc. III. 1965. Mons. Filippo Caraffa, Il Cardinale Pietro Ciriaci nell'ottantesimo del suo genetliaco. Card. Michele Browne, Il Collegio Episcopale soggetto di potesta suprema di governo della Chiesa cattolica e la «Nota Explicativa Praevia». P. Carlo Boyer S.I., I Vescovi secondo

la Costituzione Conciliare De Ecclesia. *Praelatus Hugo Lattanzi*, De nexus agnoscendo inter episcopalem consecrationem et sacra Ecclesiae munera. *Praelatus Iohannes Brinktrine*, De relatione consecrationis Episcopalis ad potestatem iurisdictionis iuxta Constitutionem Dogmaticam Concilii Vaticani II. *P. Anastasius Gutierrez O.F.M.*, Collegium Episcopale tamquam subiectum plenae ac supremae potestatis in Universam Ecclesiam. *P. Luigi Ciappi O.P.*, «Mater Ecclesiae». *R. P. Charles Balic O.F.M.*, La doctrine sur la Bienheureuse Vierge Marie Mère de l'Eglise, et la constitution «Lumen Gentium». *R. P. Michel L. Guérard des Lauriers O.P.*, Réflexions sur l'Annonciation envisagée au ponit de vue théologique. *S. E. Mons. Pietro Palazzini*, Il Card. Casimiro Gennari già Prefetto della S. Congregazione del Concilio. Mons. Ottorino Alberti, Le relazioni triennali di Don Alfonso De Lorca, arcivescovo di Sassari, alla Sacra Congregazione del Concilio (1590-1600). *P. Pietro Tocanel O.F.M.*, Ritorno alla Chiesa Cattolica del Metropolita Calinic Miclescu primate di Romania (1886). Mons. Giuseppe Palazzini, Il venticinquennio del Concordato con il Portogallo e dell'Accordo Missionario. *P. Daniele Faltin O.F.M Conv.*, La crisi della Chiesa in Cecoslovacchia e il Modus Vivendi del 1927. L'opera del Card. Pietro Ciriaci. *P. Athanasius Matanis O.F.M.*, Nota bibliographica spiritualitates specificas in Ecclesia Christi respiciens. Mons. Benedetto Cignitti, Il latino cristiano. Recensiones.

An. X. Fasc. I. 1966. *R. P. Michel L. Guérard des Lauriers O.P.* La preuve de Dieu et les cinq voies.

Fasc. II-III. 1966. Mons. Antonio Piolanti, I motivi dell'Enciclica «Mysterium Fidei». Mons. Roberto Masi, La conversione eucaristica nella teologia odierna. Transustanziazione e transsignificazione. Sac. Luigi Bogliolo S.D.B., Realismo della presenza eucaristica. Sac. Angelo Bertutti, A proposito di uno studio recente sulla presenza reale e transustanziazione. Mons. Francesco Spadafora, La S. Scrittura nella Enciclica «Mysterium Fidei». Mons. Michele Maccarone, Innocenzo III teologo dell'Eucaristia. Sac. Vladimiro Boublk, L'Eucaristia come «Sacramentum praefigurativum fruitionis Dei» in S. Tommaso D'Aquino. P. Girolamo Trapé O.S.A., Il mistero eucaristico in Egidio Romano alla luce dell'Enciclica «Mysterium Fidei». Mgr. André Combes, Gerson et l'Eucharistie. P. Ioannes Michael Hanssens S.I., De concelebratione Missae in ritibus orientalibus. Mgr. André Combes, Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et l'Eucharistie. Recensiones.

EPHEMERIDES CARMELITICAE. Cura Pontificiae Facultatis Theologicae SS. Teresiae a Iesu et Ioannis a Cruce in Urbe editae. Romae - Tere-sianum.

XVI/1965/1. *Jean Héléva de la Croix*, O.C.D., Alliance mosaique et liberté d'Israël. *Federico Ruiz de S. Juan de la Cruz*, O.C.D., El principio de la conveniencia en Cristología. *Philippe de la Trinité*, O.C.D., Réflexions de théologie dogmatique - III: Filiation adoptive. *Anselmo Bianucci dell'Assunta*, O.C.D., La «Tertia via» di S. Tommaso. Indagine

metafisica. Bruno Salmona, Dio nel teatro di Jean Paul Sartre. Carlo Varischini da Milano, O.F.M. Cap., India cattolica carmelitana. Federico Ruiz de S. J., O.C.D., « Une morale pour notre temps »? Bonifacius Honings a S. Maria, O.C.D., Considerazioni sulla predicazione di oggi. Gregorio de Jesús Crucificado, O.C.D., - Amatus De Suttier a S. Familia, O.C.D., De spiritualitate teresiana Lexoviensi studia quedam recentia. Operum iudicia. Notitiae bibliographicae.

XVI/1965/2. Joseph Vincentius ab Eucharistia, O.C.D., Christus in oeconomia salutis secundum Sanctum Ioannem a Cruce. Cirillo B. Papali, O.C.D., Possibili apporti dell'India alla Chiesa e alla cultura cristiana. Jean Héléva de la Croix, O.C.D., « Was ist Formgeschichte ». Graziano di S. Teresa, O.C.D., Un nuovo elenco dei partecipanti al Concilio di Pisa del 1409. Idelfonso Morones de la Visitación, O.C.D., « El Cerro » obra inédita del P. Jerónimo Gracián (1545-1614). Fortunato de J. Sacramentado, O.C.D., Nuevos avisos del P. Nicolás Doria. Amatus de Suttier a S. Familia, O.C.D., Créatio, surnaturel, péché originel. Bruno Salmona, Metafisica al XX Congresso Nazionale Italiano di Filosofia. Operum iudicia. Nititiae bibliographicae.

GREGORIANUM. Commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Pontificiae Universitatis Gregorianae.

Ann. XLVI 1965 Vol. XLVI. 2. Ch.-A. Bernard, S.I., Prière et vie chrétienne. E. Rasco, S.I., Hans Gonzelmann e la « Historia Salutis ». A propósito de « die Mitte Zeit » y « Die Apostelgeschichte ». J. Beumer, S.I., Die Titularbischöfe im Urteil der Konzilsverhandlungen zu Trient (XXIII. Sitzung). W. Bertrams, S.I., Notae aliquae quoad opus recenter editum de potestate Episcoporum in Ecclesiam universalem. J.-M. Hanssens, S.I., Le Mystère de la musique. Recensiones - accepta opera.

Ann. XLVI 1965 Vol. XLVI. 3. A. Orbe, S.I., Homo nuper factus (En torno a S. Ireneo, « Adv. haer. IV, 38, 1). J. Boyer, S.I., L'Avenir des Instituts Séculiers. V. Marcozzi, S. I., I Rinvenimenti di Olduvai Gorge e le Origini dell'Uomo. A. Antón, S.I., Nuevos horizontes sobre el tema de la « diadoche ». Recensiones - accepta opera.

Ann. XLVI 1965 Vol. XLVI. 4. Z. Alszehy, S.I.-M. Flick, S.I., Il peccato originale in prospettiva personalistica. F. Clark, S.I., A New Appraisal of Late-Medieval Theology. V. Richter, S.I., Zu Ockhams Handschrift Vat. Borghese 68. F. L. Moriarty, S.I., Prophet and Covenant. R. Latourelle, S.I., La Révélation comme dialogue dans « Ecclesiam suam ». G. Jarlot, S.I., L'encyclique « Pacem in terris » et ses commentaires récents. Recensiones - accepta opera.

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA. Commentarii de re orientali aetatis christiana sacra et profana editi cura et opere Pontificii Instituti Orientalium Studiorum. Roma.

. Vol. XXXI Fasc. I. 1965. M. Candal S.I., Nueva interpretación del « per Filium » de los Padres Griegos? B. Schultze S.J., Der Primat Petri und seiner Nachfolger nach den Grundsätzen der universellen und der eucharistischen Ekklesiologie. J. Mateos S.J., Une collection syrienne de « prières entre les marmyata ». J. Chrysostomides, John V Palaeologus in Venice (1370-1371) and the Chronicle of Caroldo: a re-interpretation. J. Krajcar S.J., The Greek College under the Jesuits for the First Time (1591-1604). A. Baran, Archiepiscopus Raphael Havrilovič eiusque activitas in eparchia Mukačoviensi. M. Ruffni, La traduzione cattolica della Bibbia in romeno (Biblia lui Clain. Blaj. 1795). J. P. Rey-Conquais, Une inscription perdue d'Héliopolis-Baalbek: épigraphie et patristique. J.-M. Sauget, Une nouvelle collection éthiopienne d'Apophthegmata Patrum. C. Capizzi S.J., Su una sintesi storica del monachesimo italo-bizantino prenormanno. Recensiones. Opera a nostris professoribus edita. Alia scripta ad nos missa.

Vol. XXXI Fasc. II. 1965. M. Candal S.J., La Virgen Santíssima « prepurificada » en su Anunciación. B. Schultze S.J., Der Primat Petri und seiner Nachfolger nach den Grundsätzen der universellen und der eucharistischen Ekklesiologie (Schluss). R. Kay, The Conciliar Ordo of Eugenius IV. J. Mateos S.J., Une collection syrienne de « prières entre les marmyata ». P. Schreiner, La chronique brève de 1352. Texte, traduction et commentaire. Troisième partie: de 1342 à 1348. R.-J. Loenertz O.P., Mémoire d'Orgier, protonotaire, pour Marco et Marchetto nonces de Michel VIII Paléologur auprès du pape Nicholas III. 1278, printemps-été. A. Amman S.J., Grossfürst Paul von Russland in Rom (1872). Ein Beitrag. M. Candal S.J., Obras completas de Gregorio Páramas (volumen primero). D. Stiernon A.A., Le Révérend Père Séverien Salaville A. A. (1881-1965). Recensiones. Opera a nostris professoribus edita. Alia scripta ad nos missa. Index voluminis XXXI - 1965.

OSTKIRCHLICHE STUDIEN. Augustinus-Verlag. Würzburg. Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

14. Band. April 1965. Heft 1. Smolitsch, I., Die Russische Kirche in der Revolutionszeit vom März bis Oktober 1917 und das Landeskonzil 1917-1918. Magne, J., La prétendue Tradition Apostolique d'Hippolyte de Rome s'appelait-elle Les statuts de saints apôtres? Hartel, H.J., Die 3. Panorthodoxe Konferenz auf Rhodos vom 1. bis 15. November 1964. Tsakonas, D., Kommentar zur 3. Panorthodoxen Konferenz auf Rhodos. Besprechungen. Bibliographie.

14. Band. August 1965. Heft 2/3. Engberding, H. OSB., Fünf Blätter eines alten ostsyrischen Bitt- und Bussgottesdienstes aus Innerasien. Hofmeister, Ph. OSB., Gibs es in den Ostkirchen einen liturgischen Farbenkanon? Amžar, D.C., Partei, Staat und Kirche im heutigen Rumänien. Hammerschmidt, E., Bischof Poladians Traktat über die Christologie der monophysitischen Kirchen. Biedermann, H. M. OSA., Eine Erklärung der Ständigen Konferenz der Orthodoxen Bischöfe über « Die Disziplin

der Heiligen Kommunion ». *Van de Paverd*, F., OSA., Eine Griechisch-Orthodoxe Reaktion auf die 3. Session des Vaticanum II. Besprechungen. Zeitschriftenschau. Bibliographie.

14. Band. November 1965. Heft 4. *Engberding*, H. OSB., Ein übersehenes griechisches Taufwasserweihegebet und seine Bedeutung. *Krüger, Paul*, Der Ritus der Ikonenweihe nach dem westsyrischen Pontifikale und seine theologische Deutung im Vergleich zur byzantinischen Ikone. *Meinardus*, Otto F. A., Peter Heyling, History and Legend. *Patock*, C., OSA., Die Dritte Session des Vaticanum II aus der Sicht des Moskauer Patriarchats. *Van de Paverd*, F., OSA., Eine Griechisch-Orthodoxe Reaktion auf die Dritte Session des Vaticanum II (2. Teil). *Savramis, Demosthenes*, Ein Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Frankreich. Besprechungen. Bibliographie.

НАШІ ВИДАННЯ (EDITIONES NOSTRAE)

1. *Monumenta Ucrainae Historica*, collegit Metropolita Andreas Šeptyckyj, vol. I. Romae 1964, p. xxiv+350. Doll. 8.
2. *Monumenta Ucrainae Historica*, collegit Metropolita Andreas Šeptyckyj, vol. II. Romae 1965, p. xx+360. Doll. 8.
3. *Monumenta Ucrainae Historica*, collegit Metropolita Andreas Šeptyckyj, vol. III. Romae 1966, p. xvi+400. Doll. 8.
4. Dr. Wasyl Lencyk, *The Eastern Catholic Church and Czar Nicholas I*. Romae-New York 1965, p. xiii+148. Doll. 3.
5. Cyrille Korolevskij, *Métropolite André Szeptyckyj 1865-1944*. Romae 1964, p. xxxii+429. Doll. 5.
6. *Typicon, auctoribus Servis Dei Metropolita Andrea et Archimandrita Clemente Szeptyckyj - Studitis*. Romae 1964, p. 344. Doll. 4.
7. Богословія. Рим 1963, стор. 168 (Bohoslovia. Romae 1963, p. 168). Doll. 3.
8. Богословія. Рим 1964, стор. 191 (Bohoslovia. Romae 1964, p. 191). Doll. 3.
9. Богословія. Рим 1965, стор. 250 (Bohoslovia. Romae 1965, p. 250). Doll. 4.
10. О. д-р Ісидор Нагаєвський, *Історія Римських Вселенських Архиєреїв*, частина I. Мюнхен 1964, стор. 363 (*Historia Romanorum Catholicorum Pontificum, pars I*, p. 363). Doll. 4.
11. О. д-р Мирослав Марусин, *Погляд на виховання кандидатів духовного стану на Україні*. Рим 1964, стор. vi+55 (*De educatione cleri in Ucraina conspectus historicus*). Doll. 1.
12. О. д-р Мирослав Марусин, *Божественна Літургія в Київській Митрополії по списку Ісидорового Літургікона з XV ст.* Рим 1965, стор. 62 (*Divinae Liturgiae in Metropolia Kioviensi secundum manuscriptum liturgicum Metropolitae Isidori saec. xv expositio*, p. 62). Doll. 1.

13. О. д-р Мирослав Марусин, Чини Святительских Служб в Київському Евхологіоні з початку XVI ст. Рим 1966, стор. XVIII+210 (*Ordinum Pontificalium in Euchologio Kiovensi saec. XVI expositio*, p. XVIII+210). Doll. 4.
14. Благовісник Верховного Архиєпископа візантійсько-українського обряду, кн. 1. Кастельғандольфо 1965, стор. 46 (*Litterae-Nuntiae Archiepiscopi Maioris ritus byzantino-ucraini*, p. 46). Doll. 2.
15. Благовісник Верховного Архиєпископа візантійсько-українського обряду, кн. 2-3. Кастельғандольфо 1965, стор. 82 (*Litterae-Nuntiae Archiepiscopi Maioris ritus byzantino-ucraini*, p. 82). Doll. 2.
16. Благовісник Верховного Архиєпископа візантійсько-українського обряду, кн. 1. Кастельғандольфо 1966, стор. 46 (*Litterae-Nuntiae Archiepiscopi Maioris ritus byzantino-ucraini*, p. 46). Doll. 2.
17. Благовісник Верховного Архиєпископа візантійсько-українського обряду, кн. 2-4. Кастельғандольфо 1966, стор. 53-230 (*Litterae-Nuntiae Archiepiscopi Maioris ritus byzantino-ucraini*, p. 53-230). Doll. 4.
18. О. д-р Василь Лаба, Священичі духовні вправи. Рим 1965, стор. 155 (*Exercitia Spiritualia pro Sacerdotibus*, p. 154). Doll. 2.
19. О. д-р Василь Лаба, Митрополит Андрей Шептицький, його життя і заслуги. Рим 1965, стор. 71 (*Metropolita Andreas Szeptyckyj, eius vita et merita*, p. 71). Doll. 1.
20. Проф. Микола Чубатий, Історія християнства на Руси-Україні, том I. Рим-Нью Йорк 1965, стор. XI+816 (*De historia christianitatis in antiqua Rus-Ucraina*, vol. I, p. XI-816). Doll. 10.
21. Господи, до Тебе підношу душу мою. Рим 1966, стор. 75 (*Ad Te attollo animam meam Domine*, p. 75). Doll. 1.
22. О. Михайло Кравчук, Книга Псалмів. Рим 1966, стор. 240 (*Liber Psalmorum*, p. 239). Doll. 4.
23. Проф. Олекса Горбач, Три церковно-слов'янські літургічні рукописні тексти Ватиканської бібліотеки. Рим 1966, стор. 160 (*De tribus textibus Liturgicis Linguae Ecclesiasticae [Palaeo]Slavicae in Manuscriptis Vaticanis*, p. 159). Doll. 3.
24. Dr. Joseph Slipyj, Die Auffassung des «Lebens» nach dem Evangelium und I. Briefe des Hl. Johannes. Romae 1965, p. 62. Doll. 1.

Cum adprobatione ecclesiastica

Зміст (Index)

Dr. Josef Hahn, Der Služebnik Isidors als Denkmal der geistlichen Dichtung.	3-20
о. Петро Качур, Поганський поет і Христос. Загадка IV еклоги Вергілія.	21-32
Проф. Д-р Олекса Горбач, Рукописний українсько-латинський словник Арсенія Корецького-Сатановського й Єпіфанія Славинецького за списком паризької Національної Бібліотеки.	Prof. Dr. Olexa Horbatsch, Das handschriftliche ukrainisch-lateinische Wörterbuch von A. Koreckyj-Satanovskyj und E. Slavyneckyj in einem Kodex der Pariser Bibliothèque Nationale. 383-6
о. Д-р Роман Мазяр, О. Григорій Мендель і закони спадковості.	Dr. Romanus Maziar, De Gregorii Mendel vita hereditariisque legibus. 69-82
Sobieski Jacques, Saint Cyrille et Saint Méthode et l'actualité de leur oeuvre.	83-103
о. Д-р Іван Хома, Просвітне Товариство Священиків у Західній Україні в 1816 р.	Dr. Johannes Choma, De societate presbyterorum anno 1816 in Ucraina Occidentali fundata. 104-113
2. Вибрані питання (Analecta)	
Соборне служіння Божественної Літургії (о. Д-р Мирослав Марусин). - П'ять століть італійського друкарства (о. Д-р Ігор Мончак).	114-130
3. Огляди й оцінки (Conspectus et recensiones)	
Ігор Соневицький, Артем Ведель і його музична спадщина (Микола Чубатий). - <i>Synopsis quattuor Evangeliorum</i> (о. Петро Качур).	131-135
4. Всячина – хроніка (Varia – chronica)	
Міжнародній Конгрес Християнської Археології. - Спроби студійних реформ на Папських Університетах Риму.	136-139
5. Українське Богословське Наукове Товариство. (Theologica Societas Scientifica Ucrainorum)	
Artur Michael Landgraf.	140-144
6. Книжки й часописи (Libri et ephemeredes)	
7. Наші видання (Editiones nostrae)	
	145-153
	154-155

