





ПРАЦІ

Гр.-кат. богословської Академії
у Львові

OPERA GR.-CATH. ACADEMIAE THEOLOGICAE
Leopoli

ТОМ

VI

VOLUM.

Др. ВАСИЛЬ ЛАБА
Dr. Basilius Laba

БІБЛІЙНА ГЕРМЕНЕВТИКА
HERMENEUTICA BIBLICA

1929

ЛЬВІВ

LEOPOLI



2



ПРЯЦІ

Гр.-кат. богословської Академії
у Львові

OPERA GR.-CATH. ACADEMIAE THEOLOGICAE

Leopoli

ТОМ

VI

VOLUM.

Др. ВАСИЛЬ ЛАБА

Dr. Basilius Laba

БІБЛІЙНА ГЕРМЕНЕВТИКА

HERMENEUTICA BIBLICA

1929

ЛЬВІВ

LEOPOLI



Др. ВАСИЛЬ ЛАБА

БІБЛІЙНА ГЕРМЕНЕВТИКА



27.243.
Львів. Бібліотека
АН. УРСР

Бібліотека наукового журналу
„ЗАПИСКИ ЧСВВ.”

ЛЬВІВ 1929

НАКЛАДОМ ГР.-КАТ. БОГОСЛОВСЬКОЇ АКАДЕМІЇ

Ч. 4654/К.

Позволяється печатати.

Від гр.-кат. Митрополичого Ординаріату.

Львів, дня 8. червня. 1929.

† Андрей,
Митрополит.



Виданням біблійної герменевтики бажаю дати нашій богословській літературі зовсім новий твір, бо в нас ще досі не було ніякого твору з сеї ділянки.

Викладаючи через кілька літ сей предмет, я старався не тільки зібрати весь матеріал по найновішій західній біблійній літературі, але подати також засади толкування св. Письма у східній Церкві. При нинішньому тяжкому доступови до східної біблійної і загалом богословської літератури остаю свідомим, що отся друга часть моєї праці, присвячена толкуванню св. Письма в східній Церкві, виходить з позначками початковости. Та хочу дати бодай основу і вказати шлях майбутнім нашим дослідникам сеї ділянки.

Складаю на сьому місці подяку Всесв. о. Д-ров Йос. Сліпому, ректорови Гр. кат. Богосл. Академії у Львові, за його готовість прийнятись за видання сеї моєї праці в серії праць Академії.

Автор

ВСТУП

Поняття, ціль і поділ, необхідність біблійної герменевтики

1. Назва „герменевтика“ є грецького походження. Утворена вона від дієслова *ἐρμηνεύειν*—толкувати, пояснювати, — звязаного з іменем божка Гермеса (*Ἑρμῆς*), післанця богів і їх посередника.¹⁾ *Ἑρμηνευτική*, термін, котрий нині, як технічний, має вже сам про себе іменникове значіння, а зрештою належалоб його щойно доповнити іменником, як нпр. *τέχνη* або *ἐπιστήμη*, етимологічно означає тільки, що штука або наука толкування.

Інші з герменевтикою рівнозначні назви, а саме екзегетика (*ἐξηγητική*, розум. *τέχνη*, від дієслова *ἐξηγεῖσθαι*—викладати, толкувати) і ортогерменея (зложена з *ὀρθός* - простий, правильний і *ἐρμηνεύειν*), рідше уживаються.

Річево дається герменевтика здефініювати як наука, що подає правила, яких належить придержуватися, щоби властивий змісл письма чи мови зрозуміти і пояснити.

В сім своїм загальнім значінню зветься вона загальною герменевтикою (h. universalis). Одначе коли її предмет становлять книги чи мови одного якогось роду або змісту, то відповідно до даного предмету дістає вона вже як частна герменевтика (h. particularis) свою спеціальну назву, нпр. правнича герменевтика, що має за задачу пояснювати змісл законів, дипломатична — змісл грамот, біблійна — змісл книг св. Письма.

Герменевтика як наука (h. artificiosa) представляє собою повну розбудовану систему провірених правил, до яких пояснювання має стосуватися. Від неї треба відріжнити т. зв. природну герменевтику (h. naturalis), яка полягає на знанню мови і здоровім розсудку. Річ мається подібно, як з логікою і граматикою. Добре пояснювати якийсь предмет може нераз і такий чоловік, що необзнакомлений з наукою герменевтики,

¹⁾ Діян. 14, 12 називають його „проводирем слова“.

аналогічно, як простолюдин користується правилами граматики в мові, а логіки в думанню, та говорить граматично і думає логічно, хоч не знає ні граматики, ні логіки, як наук. Одначе таке пояснення є підрядної вартости.

Примінення в практиці тих правил, які подає герменевтика, називається екзегезою. Отже герменевтика відноситься до екзегези, як теорія до практики (нпр. теорія музики до гри, логіка до думання).

Біблійна герменевтика є наукою, що подає збір правил для вишукування і виложення правдивого зміслу книг св. Письма.

Біблійна герменевтика є окремою і самостійною наукою серед біблійних студій, бо її специфікує окрема, определена ціль. Зачисляється вона до т. зв. біблійної пропедевтики або інтродукції (введення в широке значіння слова), які мають давати підготовлення до читання і студій св. Письма з відповідним зрозумінням і користю. Тому дуже часто поміщена вона в підручниках біблійної пропедевтики (нпр. Cellini) та інтродукції до св. Письма (нпр. Cognely). Рівнорядними з нею науками є: біблійна археологія, філологія, історія (називана також історією божого об'явлення), географія, критика біблійного тексту, історично-критична інтродукція (введення в вузше значіння слова), історія жидівського народу та біблійна критика.

2. З дефініцією біблійної герменевтики є вже рівночасно подана її ціль і поділ. „Дві є річі — каже св. Августин — на яких опирається всякий дослід св. Письма: спосіб вишукування сього, що маєтсья зрозуміти, і спосіб виложення того, що зрозумілося“¹⁾. Сій подвійній цілі відповідає поділ герменевтики на дві часті: гевристику (*εὐρίσχω* - винаходжу, вишукую), яка має вишукати правдивий змісл св. Письма, і профористику (*προφοῶ* - викладати), яка має вишуканий правдивий змісл св. Письма вижити. Сі дві головні часті належить попередити окремою вступною частию про змісл і його роди в св. Письмі, так званою ноематикою (*νόημα* - змісл) і доповнити додатковою історичною частию про толкування св. Письма.

Отже біблійна герменевтика буде обнимати слідуючі чотири часті:

¹⁾ *Duae sunt res, quibus nititur omnis tractatio scripturarum: modus inveniendi, quae intelligenda sunt, et modus proferendi, quae intellecta sunt. De doctrina christiana 1, 1, (Migne PL. 34, 19).*

1) Ноематику або науку про змісл св. Письма.

2) Гевристику або науку про вишукування зміслу св. Письма.

3) Профористику або науку про виклад вже вишуканого зміслу св. Письма.

4) Історичний начерк толковання св. Письма.

3. Необхідність біблійної герменевтики є очевидною з огляду на досвідний факт, що в св. Письмі на кожній сторінці зустрічаємося з труднощами і то не лише під оглядом форми, але також під оглядом матерії.

Співчасні читачі, які діставали в руки поодинокі книги св. Письма, краще розуміли їх зміст, ніж ми нині. Сі книги були написані живою мовою, котру читачі знали зі всіми її питоменностями. Тодішнім читачам знані були також обставини місць, часу, приватного і публичного життя, духових настроїв і інтересів, які відбиваються в книгах св. Письма. Нині ділять нас від тих часів вже тисячоліття. Св. Книги є для нас старинними і своєю формою і змістом. З природи річи мусять вони крити в собі багато навіть таких тайн, яких ми нині не всілі вияснити, або в їх вияснюванню не всілі вийти поза непевний здогад. Неясности мови, способу думання і говорення, тайни зовнішнього життя біблійних часів роблять нам св. Письмо книгою тяжкою до розуміння.

Окрім того в св. Письмі знаходяться найвисші тайнства віри, закони, які часто змінюлися, пророцтва, представлені питомим їм неясним способом, та вкінці події і річи, що з ніяких інших жерел не мають для себе пояснення.

Конечність біблійної герменевтики потверджують свідоцтва св. Письма, св. Отці та історичні факти.

а) Ісус Христос пояснював Апостолам св. Письмо Ст. Завіта, і Апостоли щойно тоді розуміли його. „Тоді отворив їм розум, щоб розуміли Письмо“ (Лк. 24, 25—28). Муж Етіопець, вельможа Кандакії, етіопської цариці, повертаючи з Єрусалиму домів, читав книгу пророка Ісаїї; до нього прилучився діякон Филип і спитав його: чи ти розумієш, що читаєш? — а він на се відповів Филипови: „І якже можу, коли хто не пояснить мені“ (Діян. 8, 29 — 31). Св. Ап. Петро виразно говорить про листи св. Ап. Павла, що в них „дещо трудно зрозуміти, що невчені і неутверджені перекручують, як і прочі Письма, на свою власну погибіль“ (2 Петр. 3, 16).

б) Св. Отці часто висказуються про трудність розуміння св. Письма, називаючи його запечатаною книгою, замкненим городом, глибокою криницею, безкраім морем, укритим в землі скарбом, стравою, яку треба погризти і т. п. Св. Августин признається, що в св. Письмі більше не розуміє, як розуміє.¹⁾ Св. Єронім прирівнює студії над св. Письмом до світських занять духових (учених, музиків, лікарів) та фізичних (рільників, ремісників), і каже, що подібно, як всіх тих занять не можна виконувати без попередньої науки, так і „в св. Письмі не можна поступати без когось, що йде попереду і показує стежку“.²⁾

в) Найвимовнішими є історичні факти. Історія Церкви виказує цілий ряд поблуджень у вірі, які взяли свій початок з фалшивого толковання св. Письма. Хіліясти (міленаристи), монтаністи, аріяни, іконоборці, протестанти і інші єретики доказували свої, розбіжні з вірою Церкви, навчання хибно тлумаченими текстами св. Письма. Про се виражується Вінкент Ліринський (V. ст.): „Св. Письмо по причині його глибини не всі розуміють в однім і тим самим зміслі, але різні різно тлумкують його вискази так, що майже здається, скільки людей, стільки думок можна з нього виснувати. Бо інакше його тлумчє Новаціян, інакше Сабелій, інакше Донат, інакше Арій, Евномій, Македоній, — вкінці інакше Несторій“.³⁾

Особливу прислугу відає богословови знання герменевтики при біблійних студіях, при обосновуванні правд віри і обичаїв на св. Письмі, як жерелі божого об'явлення; апологети і полемістови, оскільки вони спорять з противниками, котрі признають св. Письмо за книги натхнені Св. Духом або бодай історичні; а вкінці проповідники, що має обов'язок подавати слухачам правдиве зерно Христової науки⁴⁾

Важніші підручники герменевтики з найновішого часу: Fr. Patrizi S. J., *Institutio de interpretatione Bibliorum iterum edita*. Romae 1876. R. Cornely S. J., *Historica et critica introductio in U. T. libros sacros*²⁾. Parisiis 1894. том I. стор. 533–763. S. Székely, *Hermeneutica biblica generalis secundum principia*

¹⁾ Epistola 55, ad Januarium c. 21 (Migne P. L. 33, 222).

²⁾ Epistola 53, ad Paulinum 6. (Migne P. L. 22, 544)

³⁾ Commonitorium primum, c. 2. (Migne P. L. 50, 640).

⁴⁾ Bainvel, *Les contresens bibliques des prédicateurs*. Paris 1906, (німецький переклад Rottenburg 1912) збирає біблійні тексти, яким проповідники звикли підкладати фалшивий змісл.

catholica. Friburgi Br. 1902. M. Hetzenauer O. C., *Epitom exegeticae biblicae catholicae*. Oeniponte 1903. V. Zapletal O.P., *Hermeneutica biblica*. Friburgi Helv. 1908. A. Szlagowski, *Wstęp ogólny historyczno-krytyczny do Pisma Świętego, tom III: Hermeneutyka*. (Biblioteka dzieł chrześcijańskich) Warszawa 1908. A. Cellini, *Propaedeutica biblica*. vol. III: *De orthohermeneia*. Ripaetransonis 1909. E. Gřivnacky, *Hermeneutica biblica*. Bru-nae 1911. G. Hoberg, *Katechismus der biblischen Hermeneutik*. Freiburg im Br. 1914. I. Doeller, *Compendium Hermeneuticae biblicae*³. Paderbornae 1914. Fr. Hilber, *Biblische Hermeneu-tik*³. Brixen 1921. M. B. Ἀρτονιάδης, Ἐγχειρίδιον ἱερᾶς ἐρμηνευ-τικῆς. Κονσταντινούπολις 1921. I. B. Girardi, *Elementa hermeneu-ticae biblicae scholis theologicis accommodata*. Patavii 1922. H. Höpfl O. S. B., *Tractatus de inspiratione S. Scripturae et Compendium hermeneuticae biblicae catholicae*. Romae 1923. F. X. Kortleitner O. Praem., *Hermeneutica biblica*. Oeniponte 1923. *Institutiones biblicae scholis accommodatae*, vol. I. liber III. pars II (crop. 293—429): *Hermeneutica auctore A. Fernández S. J.* Romae 1927. (Pontificium Institutum Biblicum).

ПЕРША ЧАСТЬ

НОЕМАТИКА

§ 1. Змисл і його роди в св. Письмі

1. Під змислом (*sensus*) розуміємо ті поняття згл. гадки, які автор словами або реченнями виражує, і хоче їх викликати в умі читачів чи слухачів.

Змисл найкоротше дефініюють: думка виражена знаками (*ratio significata, mens expressa per signa*).

Чоловік може передавати свою думку не лише мовою, але й іншими знаками: нпр. мигами (рухами, гестами, мімікою), як це з konieczности роблять німі; різними т. зв. умовленими знаками, нпр. стуканням до дверей просити о вступ, застромленою віхою забороняти перехід і т. п. Між умовлені знаки, з виїмком хиба т. зв. ономатопоей (слова, які наслідують природний звук, нпр. свистати, бурмотіти, гук, греміт, тупіт і п.), належать також і слова людської мови. Слова самі зі себе не є нічим іншим, як дрюганням воздуха, викликаним голосовими органами. Такі є для нас слова мови, якої ми не розуміємо. Ми їх відбираємо ухом як фізичні звуки, однак вони не викликають у нас ніяких понять. Слова самі про себе є порожніми звуками, а щойно люди за взаїмним, бодай тихим, порозумінням вяжуть їх з означеними поняттями. Тому, що тут усе залежить від взаїмної умови, словам можуть відповідати поняття раз такі, другий раз инакші; (нпр. правда—справедливість і правда—істина, холоп—раб і хлоп—мушина, селянин, злодій — той, що зло робить, і злодій — той, що краде і т. п.); раз вузші, раз ширші (нпр. мило, сіль, квас звичайний, а в хемії). Зрозуміле отже, що мова підлягає постійній еволюції. Між людьми вона є зі всіх знаків найдосконалішим середником передачі понять і думок, однак не безумовно досконалим. Тому то при говоренню приско-

рюємо або звільнюємо темпо, наголошуємо деякі слова, робимо відступи, уживаємо гестикуляції, при писанню інтерпункції.

2. Від зміслу належить відрізнити значіння (*significatio*) слів. Деяким словам відповідає більше понять або подібних до себе, або й зовсім різних. Перші з них називаються аналогічними (*verba analoga*), нпр. рожа (цвіт) і рожа (недуга), корч (ростина) і корч (біль); другі називаються рівнозвучними (*verba aequivoca*) нпр. ляк (цвіт), ляк (страх) і ляк (до печатання), луг (поле) і луг (розчин) і т. п. Через такі слова також речення, в яких вони приходять, можуть мати більше значінь. Одначе хто їх уживає в мові, бере їх в данім случаю лише в однім з їх можливих значінь, а тим самим надає їм один очеркнений змісл, і такий, хоче передати слухачеві чи читачеві. В конкретних випадках слова уживаються завсіді лише в однім зміслі. Отже під значінням слова згл. речення розуміється поняття згл. думки, які се слово чи речення може віддавати само по собі; під зміслом слова згл. речення розуміється то поняття згл. ту думку, які слово чи речення має віддавати по волі їхнього автора. Змісл є одним зі значінь слова чи речення, яких буває більше; лиш якщо слово чи речення не допускає більше значінь, то тоді очевидно значіння і змісл мусять зі собою покриватися.

3. Між книгами св. Письма і чисто людськими книгами заходить з огляду на автора значна різниця. Перші мають двох авторів: першорядного — Бога, другорядного — чоловіка, гагіографа; другі мають тільки одного автора — чоловіка. При списуванні св. Книг послуговувався Бог гагіографом як своїм оруddям, при чім чоловік зберігав повну свою людську природу, був розумним, а не чисто матеріальним оруddям. Гагіограф знав змісл текстів, що виходили зпід його руки. І навіть коли Бог обявляв які правди, досі гагіографові невідомі, то вони були в умі гагіографа так викликувані, що він переймав їх змісл. Гагіограф завсіді хотів сказати те саме, що й першорядний автор — Бог; а чого Бог не хотів сказати, того не хотів сказати й гагіограф. Отже та обставина, що св. Книги мають подвійного автора, не справлялаби трудности при вишукуванні їх зміслу, бо шукати зміслу автора — чоловіка, значить шукати тим самим зміслу слів Бога.

Так діялось нормально, однак не без виїмків, принайменше не без застережень. Є певною річю, що Бог на декотрих місцях св. Письма хотів сказати більше, як гагіограф. Гагіограф не раз не знав змислу текстів, що їх з натхнення Св. Духа списував, або бодай не знав його в цілій повноті. Се можна сказати: а) Про пророцтва, і то річеві, виражені посередно прообразами; про пророцтва представлені в символічних образах; а навіть про пророцтва висказані словами. Пророки певно не зглублювали змислу своїх передсказань, що відносилися до далеких будучих часів. Тут змисл став зовсім ясним щойно з хвилиною сповнення пророцтва. б) Про місця св. Письма, в яких говориться о таїнствах віри, котрих розум чоловіка загалом не всилі збагнути. Св. Тома,¹⁾ а за ним Сварез²⁾ подають на се ось яку теологічну рацію: ум і мова гагіографів є оруддями Св. Духа, однак тільки недостаточними (*instrumenta deficientia, quae non adaequant virtutem principalis agentis*), і тому вони не раз не можуть збагнути або й виразити змислу обявлення. Се, що Бог словами гагіографа бажав виразити, а чого гагіограф сам не розумів і не думав виражувати, називають повнішим змислом (*s. plenior*).

4. Людські книги мають завсіди тільки один (буквальний) змисл, а в св. Книгах — по причині їх божого походження — місцями знаходиться подвійний змисл: б у к в а л ь н и й і р і ч е в и й. Перший впливає безпосередно зі слів; другий посередно зі слів, а безпосередно з річий, описаних словами. Той, св. Книгам питомий, річевий змисл оснований на буквальнім і завсіди супонує його так, що місце, де приходить річевий, змисл, має правильно два змисли. Нпр. місце, де говориться про жертвоування Ісаака, містить в собі два змисли. Після свого буквального змислу подає нам історичну подію з патріяршої доби; а після річевого — месійне пророцтво про жертвенну смерть Ісуса Христа. Подібно: оповідання про Каїна і Авеля про мідяного вуза і б. ин.

Крім тих двох змислів в св. Письмі приймається звичайно ще дальші два: примінений і виснуваний (заклучений). Однак вони можуть уходити за змисли св. Письма тільки в дальшій розумінню. Перший є віднесенням слів св. Письма до осіб

¹⁾ S. theol. 2, 2, q. 173. a. 4.

²⁾ De fide disput. 8. sect. 4.

і річий, яких автор ніяк не мав на думці; другий є заключенням, виведеним зі слів св. Письма дорогою логічного дискурсу. Змисли буквальний і річевий називаються проте внутрішніми; змисли приміненій і виснуваний — зовнішніми змислами св. Письма.

§ 2. Буквальний змисл у св. Письмі

1. Буквальний змисл (s. litteralis) є сей, що нам його безпосередно дають слова, зложені з букв і після граматичних правил пов'язані в речення.

Тому називають його також: безпосередним (immediatus), дослівним (verbalis), граматичним (grammaticus), а ще також: історичним (historicus), бо переважно подає історичні події, і тілесним (corporeus), бо в ньому річевий змисл міститься наче душа в тілі.

Буквальний змисл є або буквальний властивий (s. litteralis proprius), або буквальний переносний (s. l. metaphoricus), залежно від того, чи слова береться в їх звичайнім значінню (себто таким, яке ті слова мають в буденнім вжитку), чи в образцевім. Нпр. текст „А Петро стояв при дверех на дворі“ (Йоа. 18, 16) має змисл буквальний властивий; натомісць текст „Я є дверми, коли хто через мене ввійде, спасеться, ввійде і вийде і пашу знайде“ (Йоа. 10, 9) має змисл буквальний переносний. Слово „двері“ в першім случаю ужите в властивім змислі, в другім знов — у образцевім.

Перенесення (*metaphora* — в широкім значінню) се заміна або заступлення слів, одного другим, на основі подібності або залежності між поняттями, які тим словам відповідають. В мові чи в письмі уживається якогось слова (нпр. „Не може добре дерево лихих овочів родити“ Мт. 7, 18), одначе надається йому не його власне значіння, тільки значіння другого слова, яке цілковито промовчується (не може добрий чоловік злих діл робити). Тут стає найнагляднішою різниця між змислом і значінням слова. Перенесення в сім широкім значінню зветься також тропом (*τροπή* — звертати, обертати); Цицерон коротко називає його „verborum mutatio“.

2. Кожде місце св. Письма має свій буквальний змисл, і то тільки один, а не більше.

А) Кожде місце св. Письма має свій буквальний змисл.

Фільон і інші жидівські екзегети, а в християнській старині Оріген¹⁾ і від нього залежні екзегети, між ними і св. Єронім, відмовляли деяким місцям св. Письма всякого буквального змісту. Як рацію подавали, що такі місця, якщо брати їх в буквальному зміслі, давалиб недорічний, неетичний або й богохульний зміст, а се в св. Письмі годі допустити. Як приміри наводили місця: Лев. 11, 13, Ос. 1, 2, Іса. 20, 2, Лк. 10, 4 і ин.

Не підпадає ніякому сумнівови, що багато місць св. Письма не має зміслу буквального властивого, головню в поетичних і дидактичних книгах. Всежтаки є в них змісл буквальный переносний. Приняти в св. Письмі місця без усякого буквального зміслу булоб легкодушною, нерозумною і в наслідках небезпечною річю.

Якщоб такий факт справді мав місце в св. Письмі, а) то се, як щось надзвичайного, мусілоб нам бути якимсь способом обявлене, бодай для нашої остороги, бо цілєю мови в життю і в письмах є, щоби з її слів виходив буквальный змісл; б) стояло би в суперечности з наукою Отців Церкви і екзегетів, які в своїх теоретичних висловах і в практиці всюди і в першій мірі дошукуються в св. Письмі буквального зміслу; в) допущене раз в св. Письмі, захитувало би його повагу, бо не булоб ніякої норми для відріжнення місць, де буквальный змісл є, а де його нема. В додатку давалоб се також противникам оружжя в руки, бо під таким претекстом вони легко моглиб оспорювати доказову силу обернених проти них текстів.

Тексти св. Письма, що їх наводять як приміри текстів без усякого буквального зміслу, в дійности мають такий змісл, тільки що він є темний, тяжкий до вияснення (*s. obscurus, raptodixus*). Сі тексти представляють собою екзегетичні труднощі, які зовсім добре пояснюються при допомозі студій над мовою, історією, звичаями, культом і т. п., і вкінці показується, що в них є розумний, з божим походженням св. Письма зовсім добре згідний, буквальный змісл.

¹⁾ Інші вилучують Орігена, кажучи, що він не твердив, мовби в багатьох місцях св. Письма не було загалом ніякого буквального зміслу, тільки: що нема в них зміслу буквального властивого (соматичного). Значить, він не відказував їм зміслу буквального переносного (пневматичного). Пор. Zöllig, *Inspirationslehre des Origenes*. Freiburg im Br. 1902, стор. 102—108.

Б) Коже місце св. Письма має тільки один буквальный змісл, а не більше.

Нема сумніву, що

1) в богатых місцях св. Письма може находится більше різнородних зміслів: один буквальный, а другий річевий; один буквальный, а другий, що дається з нього вивести дорогою заключення (заключений); один буквальный, а другий такий, що повстає з його примінення;

2) в деяких місцях св. Письма находится сумнівний змісл (s. ambiguus) так, що ті місця даються на більше способів пояснювати;

3) беручи справу зовсім теоретично, Св. Дух при списуванню книг св. Письма міг так впливати на уклад тексту, щоб текст давав двоякий або навіть більшекратний буквальный змісл. Авжеж чоловік може уложити двозначне речення (нпр. знане пітійське „ibis redibis nunquam morieris in bello“), отже тим більше може се зробити всемогучий Бог¹⁾.

Деякі екзегети²⁾, покликуючися на свідоцтва св. Августина,³⁾ св. Григорія Вел.⁴⁾ і св. Томи з Аквіну,⁵⁾ так і твердять, що є місця в св. Письмі — вправді не богато, найбільше около десятки, — які дійсно з волі Св. Духа мають подвійний буквальный змісл, нпр. Пс. 2, 7, Іса. 53, 4; 53, 8, Йоа. 3, 30; 11, 50. Слова Івана Хрестителя „Йому (Ісусови) треба рости, а мені маліти“ (Йоа. 3, 30) малиб тоді крім звичайного свого зміслу ще й пророчий, а саме в них мавби бути предсказаний рід смерти Ісуса Христа (розп'яття на хресті — „Йому треба рости“) і Івана Хрестителя (усічення голови — „а мені маліти“). Слова Каяфи „Не думаєте, що ліпше вам, щоб один чоловік умер за нарід, а не весь нарід загинув“ (Йоа. 11,50) малиб мати тим певнійше подвійний змісл, бо крім сего зміслу, який їм свідомо від себе надавав Каяфа, вони були рівночасно

¹⁾ Св. Тома De potentia, q. 4. a. 1.

²⁾ З давніших Suárez, Vázquez, Bonfrère, з новіших Zanicchia, Divina inspiratio S. Script. Romae 1898, стор. 216 сл., Zapletal, Herm. bibl. стор. 26 сл., а передовсім Nic. Assouad O. F. M. в спеціальній обширній праці Polisema sunt Sacra Biblia. Pars prima, S. Mauritii in Helv. 1917. Pars altera ad Claras Aquas 1920. Pars tertia et ultima ad Claras Aquas 1923—24.

³⁾ Confessiones I. XII. c. 31. (Migne PL. 32, 844).

⁴⁾ Homiliae in Ezechielem I, 10, 30 сл. (Migne PL. 76, 898).

⁵⁾ S.theol., P. I. q. 1. a. 10.

в його устах несвідомим пророцтвом про смерть Ісуса Христа за всіх, як про се виразно говорить сам Євангелист в безпосередньо слідуючих стихах (51—52).

З сим твердженням більшість екзегетів не погоджується, а то зі слідуючих справедливих причин: а) Св. Письмо є вправді божою книгою, однак воно призначене для людей, списане людською мовою і на людський лад. Як людська мова і світські письма правильно мають лиш один буквальний змісл, то так само, а не инакше належить судити й про св. Письмо.

б) Якби в св. Письмі заходив сей незвичайний і неочікуваний читачем факт, що деякі місця мають подвійний буквальний змісл, то се повинноби бути обявлене. Тимчасом на се нема ніяких свідоцтв у св. Письмі, ані певних свідоцтв у церковнім переданню. Св. Отці і пізнійші екзегети подають вправді в багатьох неясних місцях св. Письма більше толковань для одного тексту, однак завсіди стараються одно з них приймати за найвлучнійше і найправдоподібнійше. Сей їх спосіб поступовання свідчить лиш про те, що дані місця є темні і дійсний їх змісл тяжко означити. Св. Августин, св. Григорій Вел. і св. Тома з Аквіну не є певними свідками подвійного чи навіть більшекратного буквального зміслу в деяких місцях св. Письма. Їх, впрочім виразні, вискази можна вважати зовсім добре за чисто теоритичні міркування над неясними місцями, що Св. Дух міг так говорити, щоби з його слів виходило більше буквальних зміслів, та що се навіть булоб відповідним і гідним для божої премудрости і всемогучости. Або розуміти треба у них під більшекратним зміслом змісли ріжнородні, але не всі буквальні.

в) Приняти більшекратний буквальний змісл в св. Письмі значилоб стільки, що допускати в екзегезі небажану самоволю.

3. Правильно належить приймати в св. Письмі змісл буквальний властивий, хіба що в котрім з місць розумні причини домагаються зміслу буквального переносного.

Переносного зміслу не можна згори допускати, але треба щойно його в данім місці доказати, а то просто з сеї причини, що він є в мові чимсь надзвичайним, виїмковим. Послугуємося ним в тій цілі, щоби або прикрасити мову, або оживити її, або якусь правду нагляднійше представити, або противно: заслонити її. Найбільше треба бути приготованим на переносний змісл в книгах поетичного, менше дидактичного, а найменше історич-

ного змісту. Де автор хоче дати виклад якоїсь науки, подати закони, переказати історичні події, там від нього належить очікувати, що послугуватиметься властивим змислом. Отже дуже часто вкаже сам зміст, контекст або ціль автора, що в данім місці знаходиться переносний змисл.

З певністю знаходиться переносний змисл в місцях:

а) Де підмет і присудок в реченні не відповідають собі взаємно (*heterogenea*), нпр. Лк. 19, 40. Однак відси належить вилучити случаї, в яких заходить т. зв. заміна прикмет і дійств обох природ Ісуса Христа (*communicatio idiomatum*).

б) Де зі слів, якщо їх взяти в властивім змислі, виходить недорічність або суперечність з наукою віри і обичаїв, нпр. Мт. 18, 8.

в) Де толковання в властивім змислі виказує історичний блуд.

Натомісць не можна приймати переносного змислу в тих місцях, де подається науку зовсім нову, бо до сього розсудний автор, який хоче, щоб його зрозуміли, чейже не буде вживати переносного змислу. А вже ніяк не можна переносного змислу прийняти там, де сам автор потверджує, що його слова сказані в властивім змислі, нпр. Йоа. 6. 51 сл. (обітниця установа Нсв. Тайни Евхаристії і наука про реальну присутність Ісуса Христа тілом і кровю під її видами). Рівнож не вільно допустити переносне толковання там, де воно давало би нову науку, досі в Церкві не знану, нпр. толковання Кальвіна на евхаристійні тексти, в яких містяться слова освячення: „Се є тіло моє“ — се означає тіло моє.

§ 3. Річевий змисл у св. Письмі

1. Річевий змисл (*s. realis*) св. Письма є сей, що є виражений не просто словами, але посередно особами, річами або діями, які називаємо прообразами (типами).

Для того називають його також посередним (*s. mediatu*s); прообразним, типічним (*s. typicus*); а крім того: духовим (*s. spiritualis*), бо міститься в буквальному змислі, як душа в тілі; містичним (*μῶ*-замикаю, *s. mysticus*), бо є мовби замкнений в буквальному змислі; алегоричним (*s. allegoricus*), бо він — подібно, як алегорія — означає що иншого, як виражують слова.

Однак двох останніх назв річевого змислу треба дуже обережно уживати, бо містичним називають переважно той

змісл, що є з волі автора укритий, темний; а алегоричним подекуди називають також буквальний переносний змісл.

Про відношення гагіографа до річевого зміслу годі щось певного говорити. Зате є певним, що Св. Дух наміряв у відповідних місцях св. Письма виразити його, та що він просто походить і є натхнений від Св. Духа.

Прообразом (*τύπος* — форма, модель) зветься особа, річ або дійство в Ст. Завіті, що проображує, т. зн. наперед означає і передсказує в Нов. Завіті Месію (месійні типи) або інші особи, чи то установи, чи події Нов. Завіту, нпр. Пр. Діву, Апостолів, Церкву, св. Тайни, розсіяння Жидів по цілім світі і т. п. (пророчі типи). Особа, установа, подія Нов. Завіта, наперед проображена в Ст. Завіті, зветься антитипом (*ἀντίτυπος* 1 Петр. 3, 21); а первісна ідея в Бога, якою він передвидів схожість між прообразом і образом, називається прототипом (*ἀρχέτυπον*).

До поняття прообразу належать отсі елементи:

- 1) особа, річ, подія в Ст. Завіті (тип);
- 2) особа, річ, подія в Нов. Завіті (антитип);
- 3) подібність між ними (типом і антитипом);
- 4) воля Бога, щоби тип проображував антитип.

Отже подібність між типом і антитипом не є випадкова, але ґрунтується на божій волі, яка хоче, щоби старозавітна особа, річ або подія означувала щось другого в новозавітній будучности, тай на божому провидінню, котре доцільно укладає й спрямовує ті особи, річи або події. Одначе та подібність може бути більша або менша, а не мусить заходити під кожним оглядом.

Прийнятий є поділ прообразів на особові (t. personales), нпр. Адам, Авель, Ной, Ісаак, Йона і ин.; річеві (t. reales), нпр. манна, мідяний вуж і ин., та на дійстові, нпр. обрізання, потоп і ин.

В Нов. Завіті зустрічаються такі назви прообразу: *τύπος* (figura, образ) 1 Кор. 10, 6, *ὑποδείγμα καὶ σκιά* (exemplar et umbra, образ і тінь) Євр. 8, 5, *παράβολή* (parabola, образ) Євр. 9, 9, *ἀλληγορία* (allegoria, образ) Гал. 4, 24.

Тому, що кождий прообраз є на свій спосіб висказаним пророцтвом, називають прообрази річевими пророцтвами (про-

phetia realis) в протиставленню до словних (pr. verbalis).¹⁾

2. Подібні до прообразів є символи. Та коли прообрази мають в історії об'явлення свою самостійну позицію, незалежно від свого відношення до будучих річий, існують *ob se ipsum et ob aliud*, то символи існують *tantum ob aliud*, т. зн. самі про себе вони не мають рації знаходитися в низці переказуваних подій, але є нарочно придумані і інсценізовані для яскравого і наглядного представлення якогось іншого предмету. Прообрази завжди відносяться до будучих, далеких річий з новозавітного Христового царства; символи переважно до річий будучих ближших, теперішніх або й минулих (т. зв. *symbola commemorativa*), з Христовим царством зв'язаних щонайвище посереднім, далеким способом.

В св. Письмі знаходяться символічні дієства, символічні візії і обрядові символи.

Символічні дієства були незвичайними, а подекуди навіть дивачними, вчинками пророків, які якраз через се звертали на себе увагу людей і заповідали їм будучі події; нпр. пророк Ахія роздирає свій плащ на 12 частий, з чого 10 дає Єровоамови на знак, що царство Соломона розпадеться (3 Цар. 11, 29—31); Єремія вкладає собі на шию пута і ланцюхи на знак, що Жиди попадуть в вавилонську неволю (Єр. 28, 10-14); купує поле в часі облоги Єрусалиму на знак, що Жиди вернуть з вавилонської неволі (Єр. 32, 6-44); Ісус Христос проклинає смоковницю, і вона всихає на знак відкинення жидівського народу (Мт. 21, 19). Символічні візії викликавав Г. Бог у душі чоловіка надприродним способом то в сні, то в екстазі або й на яві, і в той спосіб об'являв йому якусь подію або правду, котрої він природною дорогою не міг пізнати. Нпр. візія Єзекиїла про чотири звірята, що двигаютъ божий престол (основа до символів чотирох Євангелистів); сон Навуходоносора, з'ясований Даниїлом, про чотири по собі слідуючі держави; драбина Якова; сні Йосифа єгипетського та сні його співв'язнів; візія Ап. Петра (простирано з чистими і нечистими звірятами) і т. п. Обрядові символи се особи, предмети або дієства, приналежні до релігійного культу, які пригадують минулі події або висказують правди віри і побожні чувства. В св. Письмі їх

¹⁾ Св. Іван Золотоустий, Про покаєння гом. 6, 4, (Migne P. G. 49, 320) називає прообрази пророцтвами через образи або річі.

дуже багато, нпр. пасхальний агнець, клякання, умивання рук, жертва, кадило і ин. Загалом у кождім релігійнім культі їх багато.

Сей символічний змісл часто називають також річевим з того приводу, що він міститься не в словах, а в предметі.

3. Деякі місця св. Письма понад свій буквальный змісл мають ще й річевий (духовий).

Річевого зміслу в св. Письмі не признавали в християнській старині Порфірій, Маркіоніти і Маніхеї. Між протестантами під сим оглядом не було однозгідности. Одні його признають (нпр. Michaelis, Hugo Grotius, Johannes Cocceius, Hengstenberg, Franz Delitsch і ин.); другі перечать (в тім усі раціоналісти, які, не признаючи натхнення, пророцтв і загалом нічого надприродного в св. Письмі, не можуть допускати річевого зміслу — річевих пророцтв); инші знова, між ними й сам Лютер, не є в сій kwestії послідовними.

Істнування річевого зміслу в св. Книгах Ст. Завіта potwierджують:

а) новозавітні св. Книги. Ісус Христос і новозавітні гагіографи і виразними словами і непрямо, супонуючи прообрази в Ст. Завіті, признають в ньому річевий змісл. Ісус Христос каже про свою смерть: „І як Мойсей взніс змію в пустині, так треба взнестися Синові Чоловічому, щоби, кождий віруючий в нього мав життя вічне“ (Йоа. 3, 14); про тридневне спочивання свого тіла в гробі: „Бо як Йона був у череві китовім три дні і три ночі, так буде Син Чоловічий в нутрі землі три дні і три ночі“ (Мт. 12, 40). Св. Ап. Павло в своїх листах справджує і обяснює цілий ряд прообразів: В Синайській пустині добував Мойсей воду зі скелі (Ісход 17, 6), а „скеля був Христос“ (вода—кров Христова) (1 Кор. 10, 4). Адам „є прообразом будучого“ (т. зн. Христа) через антитезу, бо Адам став справником гріха і смерти, а Христос справником ласки і життя (Римл. 5, 14—15), а також через аналогію, бо Адам дав нам життя щодо тіла, Христос щодо душі, „стався перший чоловік Адам живою душею, останній Адам оживляючим духом“ (1 Кор. 15, 45). Се, що написано в Ст. Завіті про обі жінки Авраама, невільницю Агару зі сином Ісмаїлом і вільну Сару зі сином Ісааком, „се сказано образово; бо се два завіти“ (Гал. 4, 24). Агара се Ст. Завіт, а її син ізраїльський нарід; Сара — Нов. Завіт, а її син — християни. Подібно

св. Ап. Петро (1 лист 3, 20 — 21): „— як дожидали терпеливості Божої за днів Ноя, коли будовано корабель, в котрім не багато, се є вісім душ, виратувалося від води. Як тепер і вас спасає подібне тому образу хрещення“. Хрещення хоронить від вічної заглади тих, що його приймають — так, як колись ковчег охоронив від заглади тих, що в ньому схоронилися.

Непрямо в св. Письмі Нов., а навіть і Ст. Завіта, бачимо потверджені старозавітні прообрази, коли гагіограф складає свій доказ з текстів, що титулом свого буквального зміслу не мають ніякої доказової сили (Євр. 7, 1, слл.), коли послугується заміною імен, нпр. Христа називає Пасхою (агнцем пасхальним) „бо і наша Пасха, Христос, принесена в жертву“ (1 Кор. 5, 7), Адамом, Давидом; Церкву Єрусалимом і т. п.; коли старозавітні пророки нагло і неумотивовано перескакують в своїх пророцтвах від одних подій на подібні другі події, нпр. від звільнення Жидів з вавилонської неволі до загального відкуплення, від відбудовання єрусалимської святині до заснування Церкви.

Крім того в багатьох місцях св. Письма Нов. Завіта сказано загальним способом, що в Ст. Завіті багато подій „сталося для нас прообразом“ (1 Кор. 10, 6), що установи і обряди Ст. Завіта „є образом для теперішнього часу“ (Євр. 9, 9), що старозавітні закони про страви, свята „є тінь того, що має прийти, а тіло у Христі“ (Колос. 2, 17).

б) Передання старозавітне і церковне.

Христос і Апостоли застали вже у Жидів переконання, що в св. Письмі знаходяться прообрази. Вказує на це їх спосіб говоріння до Жидів і їх писання, призначені для Жидів. В науках, доказах і опрокидуванню блудів книжників і фарисеїв Ісус Христос часто послугується прообразами. З Апостолів вистарчить назвати св. Павла, якого лист, призначений виключно для Жидів, повний мотивів, оснований на прообразах. З цього дається висувати зовсім певне заключення, що віра в прообрази була загальною вже в жидівським переданню — тим більше, що прообрази знає також Фільон, Йосиф Флявій і наука жидівських рабів.

Отці так східної, як і західної Церкви розрізняють буквальный і річевий змісл в св. Письмі. Вони або виразно підчеркують прообразний характер Ст. Завіта, нпр. Варнава,

Юстин Мученик, Кипріян, Тертуліян, Амврозій, Єронім, Августин, який висловлюється: „Новий Завіт в Старім скри-
вався, Старий Завіт в Новім відкривається“ ¹⁾, або поодинокі
місця Ст. Завіта в практиці прообразно викладають. Се пе-
редання продовжується послідовно в цілій пізнійшій церковній
літературі. Інші чинники передання, як літургія, іконографія,
дають докази, що виключають всякий сумнів щодо віри
в прообрази. В катакомбах багато ікон представляє Мойсея,
Ісаака як прообрази Ісуса Христа; манну як прообраз Нсв.
Т. Евхаристії; ковчег Ноя як прообраз хрещення.

в) Крім наведених історичних свідоцтв на існування про-
образів в Ст. Завіті безумовно домагається їх вже тасам
обставина, що в Ст. Завіті зустрічаємо ряд осіб, установ і по-
дій, які впадаючо і разячо нагадують новозавітні. Подібність,
яка поміж ними заходить, ніяк не дається вияснити простим
случаєм. Вона сягає до таких подробиць, що хіба годі вва-
жати все те випадковим, нпр. Ісаак, одинокий син Авраама,
несе на своїх раменах дерево на гору Морія, де пізніше збу-
дований Єрусалим; Йосифа продають браття за срібняки, зди-
рають з нього одєжу, глузують з нього, батько вважає його
за вмерлого, тимчасом ся його мнима смерть виходить людям
на спасення, а йому самому на прославлення. Тут очевидна
участь Бога, який все те згори уложив і всім кермував, инакше
кажучи: очевидні прообрази.

4. Однак річевий змісл не находиться у всіх текстах св.
Письма, але тільки там, де його існування стверджують же-
рела обявлення: новозавітні гагіографи і церковне передання.

В квестії, як широкий є обсяг річевого зміслу, є се по-
середня думка між прочими двома, з котрих одна грішить per
excessum, приймаючи, що прообрази находяться майже всюди
і у всім, про що лиш говориться в св. Письмі, а друга грі-
шить per defectum, приймаючи прообрази тільки в тих місцях
Ст. Завіта, де про них говорять і їх пояснюють новозавітні
св. Книги. Заступниками першого хибного погляду, що над-
мірно розтягає обєм річевого зміслу в св. Письмі, в християн-
ській старині був Оріген, а в новійших часах деякі протес-
тантські (Johannes Cocceius) та голяндські і французькі бого-

¹⁾ „Novum Testamentum in Veteri velabatur: Vetus Testamentum in
Novo revelatur“. Sermones de Scripturis 160, 6. (Migne, PL. 38, 876).

слови з XVII і XVIII ст., яких з того приводу названо фігуристами. Заступників другого хибного погляду, які в розгарі полеміки з фігуристами попали в противний екстрем і обем річевого зміслу занадто звузили, названо антифігуристами.¹⁾

Не дається заперечити, що між многими особами, предметами, установами та подіями, які подибуємо в Ст. Завіті, та між тими, що приходять в Нов. Завіті, є така велика подібність, яка виключає всякий сумнів щодо їх прообразної звязи. З їх порівняння можна робити розумне заключення, що перші з них з волі Св. Духа мають проображувати другі, пізніші. Одначе скільки є всіх прообразів в св. Письмі, і в котрих місцях вони знаходяться, сею дорогою не можна рішати, бо се є річи залежні від свобідної божої волі, які ми можемо знати тільки з божого обявлення — подібно як нпр. лише з божого обявлення можемо знати, котрі книги є Богом на-тхнені і скільки їх є.

В довільних річах надприродного походження сам розум не може становити вистарчаючого, певного і непомильного критерія. Що в св. Письмі є прообрази, в котрих саме місцях вони є, скільки їх є, се можемо певно і непомильно знати тільки з жерел божого обявлення: зі св. Письма і з церковного передання.

Антифігуристи приймають св. Письмо Нов. Завіта за одинокий і виключний критерій, після котрого належить розсуджувати, де прообраз знаходиться, а де його нема. Але чим-жеж вони можуть доказати, що св. Письмо Нов. Завіта подало повне і вичерпуюче вичислення і пояснення всіх старозавітних прообразів, коли св. Письмо, зложене з самих принагідних книг, навіть як цілість і в найважнійшій матерії віри і обичаїв не є систематичним? Дотого з думкою антифігуристів вяжуться відемний суд про Отців Церкви тай про саму Церкву. Приймаючи багато більше прообразів в св. Письмі, аніж їх згадує Нов. Завіт, Отці Церкви і Церква на думку антифігуристів виходилиби поза слушні межі.

Так само безосновний є погляд фігуристів. В св. Письмі Ст. Завіта знаходиться дуже багато місць такого змісту, що

¹⁾ З сеї контрверсії замітні письма: Duguet et D'Asfeld, Règles pour l' intelligence de l' Ecriture Sainte, Paris 1716, та Leonard, Refutation des règles pour l' intelligence de l' Ecriture Sainte d' après la doctrine des Pères.

не може бути в них ані сліду якогось прообразного змислу. Натягати тлумачення тих місць, щоби надати їм прообразний характер, значить стільки, що наражати св. Письмо на втрату поваги в очах ворогів. Отже не диво, коли такий фігуризм Отці Церкви відкидають,¹⁾ а його представника Орігена осуджують і то нераз навіть дуже безпощадно, як нпр. Єронім, котрий про Орігена каже, що він „в горячці, в сні маячить“.

5. Чи прообрази існують також у Нов. Завіті?

З огляду на те, що про існування і обєм прообразів можемо знати лише з божого об'явлення, а такого об'явлення відносно Нов. Завіта не находимо в самих новозавітних св. Книгах, ані воно ясно і загально не є виражене в церковнім переданні, питання про прообрази в Нов. Завіті є не так питанням факту, як радше теоретичним: чи прообрази також у Нов. Завіті можливі, допускаємі? Одні з ексегетів вважають, що в Нов. Завіті, який є завітом сповнення, нема місця для прообразів. Другі, а таких більше, кажуть, що сей аргумент є оправданий, оскільки йде про месійні пророцтва. Тих в св. Письмі Нов. Завіта нема й не може бути. Зате інші прообрази, які відносяться до будучности Церкви, жидівського народу або есхатологічних подій, можуть зовсім добре в Нов. Завіті находитися. Нов. Завіт є в такім відношенні до сих подій, в якім був Стари й Завіт до Нового. Як приміри наводять: Нсв. Т. Евхаристія — прообраз щастя в небі, човно св. Петра серед розбурханих филь — прообраз Церкви серед переслідувань, збурення Єрусалиму — прообраз кінця світа, прокляття Христом смоковниці без овочів — прообраз відкинення жидівського народу, Марія і Марта — прообраз контемплативного і активного життя і ин.

В дусі сеї думки висловлюються св. Іван Золотоустий, св. Іван Дамаскин і св. Тома з Аквіну.

Наведені приміри з природи річи можуть бути прообразами відповідаючих їм в історії і есхатології подій, бо справді між одними і другими заходить велика подібність. Однак до суті прообразів належить, щоби вони зі свободної волі

¹⁾ Нпр. Тертуліян: Не все образи, є і правди; не все тіні, є і тіла. Більша часть слів їх (пророків) є нага і поєдинча і дається боронити від чисто алегоричної обслони. (De resurrectione carnis 20). Августин: На богато важаться сі, котрі твердять, що там (в св. Письмі) все обслонене алегоричними значіннями. (De civitate Dei 17, 3. Migne PL 41, 526).

Бога, що натхнув св. Книги, проображували будучі події. А що в жерелах об'явлення нема достаточних свідощів про прообрази в Нов. Завіті, отже твердження, що в Нов. Завіті дійсно й певно знаходяться прообрази однородні зі старозавітними, було би засміле. Св. Тома з Аквіну спеціально обстоює в Нов. Завіті одну відміну річевого зміслу, т. зв. аналогічну, спираючися на засади, що „старий закон є образом нового закона, а сам новий закон є образом будучої слави“. ¹⁾

§ 4. Змисл зі св. Письма примінений

1. Примінений змисл (пристосований, *accommodatus, transumptivus*) є сей, що його надається словам св. Письма на основі заходячої аналогії, поза інтенцією самого автора.

Отже примінений змисл не є змислом самого св. Письма, бо він ніяким способом не є думкою самого автора, чого вимагає суть кожного зміслу. Річевою назвою сього, що ми з принятого способу говорення називаємо приміненням змислом,

¹⁾ Для зрозуміння треба тут додати, що схоластики робили підподіл так буквального (властивого і переносного), як і річевого зміслу, з огляду на зміст, після уложеного двостиху:

*Littera gesta docet; quid credas allegoria;
Moralis quid agas; quo tendas anagogia.*

Сей підподіл буквального зміслу давав слідуєчих п'ять відмін:

- 1) історичний, який описує минулі події;
 - 2) пророчий, який заповідає будучі події;
 - 3) алегоричний (догматичний), який подає правди віри;
 - 4) тропольогічний (моральний), який подає закони етичного життя;
 - 5) аналогічний, який повчає про річи, що їх маємо сподіватися.
- А підподіл річевого зміслу давав слідуєчі три відміни:

1) алегоричний (догматичний), коли правда, яку прообразно виражує св. Письмо, відноситься до сього, як маємо вірувати (*ad recte credendum*);

2) тропольогічний (моральний), коли правда, яку прообразно виражує св. Письмо, відноситься до того, як маємо поступати (*ad recte operandum*);

3) аналогічний (*ἀνά* і *ἀνω* — в гору несучи), коли св. Письмо прообразно представляє будучі річи, яких маємо сподіватися (*ad recte sperandum*).

Так нпр. Брусалим у річевім алегоричнім змислі означував воюючу Церкву, в річевім тропольогічному змислі — праведну душу, в річевім аналогічному змислі торжествуючу Церкву.

1) S. theol. 1. qu. 1. ad. 10.; докладніше про се говорить в *Quodlibetales quaest. quodl. VII. qu. 6. ad. 15.*

є властиво: примінення слів св. Письма, *accommodatio* (a. biblica, exegetica, aesthetica). Примінений змісл не є думкою автора слів, але думкою, яку тим словам надає хтось инший, нпр. проповідник. А робить він се з того приводу, що між буквальним зміслом слів автора і особою чи предметом, які пристосовуючий має перед очима, заходить дійсна або бодай позірна аналогія. Автор, пишучи свої слова, зовсім не мав на думці тої особи чи предмету. Нпр. колиб хтось словами Євангелиста Йоана (1, 47) „Се справді Ізраїлитянин, в котрім нема облуди“ висловився про щирого, праведного чоловіка, тоді кажемо, що він слова, сказані Ісусом Христом про Натанаїла, примінив (застосував) до иншого чоловіка, якого ні Ісус Христос, як автор сказаних слів, ні інспіруючий книгу Йоанового Євангелія Св. Дух, не мали на думці. Основою такого примінення є се, що чоловік, до якого сі слова св. Письма віднесено, є подібний до Натанаїла своїми духовими прикметами.

Відповідно до того, чи аналогія, яка конечно мусить заходити при примінюванню, є дійсною (чи знаходиться в самім змісті), чи тільки позірною (чи знаходиться в самих словах), розрізняємо: 1) примінення через розтягнення (a. *per extensionem*) і примінений розтягнений змісл (*sensus accommodatus extensivus*), і 2) примінення через гру слів (a. *per allusionem*) і т. зв. *sensus accommodatus allusivus*.

Примінення через розтягнення, яким є щойно наведений примір (Йоа. 1, 47) робиться *cum fundamento in re*, т. зн. коли подібність (Натанаїл — праведний чоловік) знаходиться в самих особах або предметах так, що сказане в сім згляді про одно, відноситься і до другого. Слова автора взяті тут у буквальнім і ексегетично правдивім зміслі. Примінення через гру слів робиться виключно лиш на основі подібности слів. Застосовуючий надає словам автора змісл ексегетично фалшивий, і в сім ексегетично невірнім зміслі відносить слова автора до якоїсь особи або до предмету мимо того, що автор сего зовсім не мав на думці. Примінення переводиться тут *sine fundamento in re*. Подібність слів або оправдує або зводить того, що робить таке примінення, відповідно до того, чи він свідомий того, який є правдивий змісл слів автора, чи ні. Примір сього рода примінення заходивби, якби хто слова Пс. 17, 26—27 „Зі святим святий будеш і з чоловіком

невинним і ти невинним будеш; і з вибраним вибраний будеш, а з переворотним переворотним станешся“ застосовував в зміслі пословиці: З яким пристаєш — таким сам стаєш. Бо в дійсности автор псалма сими словами хоче сказати щось зовсім иншого, а саме: що Бог для доброго буде добрим, а зі злим обійдеться строго.

2. Примінювання слів св. Письма є не тільки дозволене, але навіть похвальне і хосенне. Є прийнятий звичай примінювати слова світських авторів для прикрашення або скріплення своєї мови, і всякий чоловік має те почуття, що тим авторови примінених слів не лише не вважається поваги, але противно: його вшановується. Щодо св. Письма, то можна бути сього тим більше певним, що примінюванням його слів послуговувалися: сам Ісус Христос, Апостоли, Отці Церкви і Церква. Нпр. Ісус Христос слова пророка Осії (10, 8) „Тоді стануть говорити горам: упадьте на нас, і горбкам: прикрийте нас“, сказані пророком про здобуття і збурення міста Самарії через Асирійців, примінює до збурення Єрусалиму (і страшного суду) (Лк. 23, 30). Св. Ап. Павло слова Пс. 18, 5 „по всій землі розійшовся їх голос і до кінців вселенної їх слова“ (прокімен четверга), які сказані автором псалма про звізди, що голосять світови славу божу, примінює до Апостолів, що по цілім світі мали голосити Євангеліє (Римл. 10, 18). З письм св. Отців Церкви примір дуже ефективного примінення становилиби слова св. Івана Золотоустого: „Знов лютиться і шаліє Іродіада, знов танцює і жадає на полумиску голови Йоана“, що мали бути сказані на проповіді в день св. Івана Хрестителя, коли недалеко соборної церкви в Царгороді саме підчас богослуження голосно відбувалося торжество відслонення статуї цариці Евдоксії. Св. Іван Золотоустий мав тут примінити до цариці (Іродіада) і до себе (Іван Хреститель) слова Мт. 14, 8: „А вона (Соломія), намовлена своєю матір'ю: Дай мені — сказала — тут на полумиску голову Івана Хрестителя“. На сім примірі найкраще виявляється сила влучно дібраного примінення. Тому й заслугує воно на се, щоб його навести, хоч а) не є зроблене самими словами св. Письма, але свобідно після змісту, і хоч б) нині вже не вважають його за автентичне. ¹⁾ Латинська Церква, в своїх богослужб-

¹⁾ Пор. Rauscher, Grundriss der Patrologie. Freiburg im Br. 1926 стор. 275.

них богородичних піснях, примінює багато місць „Пісні пісний“ до Преч. Діви Марії.

Належить однак зазначити, що між приміненнями, які робить Ісус Христос і інспіровані автори в св. Письмі, а між приміненнями, робленими поза св. Письмом, заходить велика різниця. В першій случаю такі примінення представляють собою натхнений, дійсний змісл св. Письма; в другій случаю вони не є зміслом св. Письма, але тільки зовнішнім зміслом, що має чисто людську вартість.

3. Дозволенім є примінювання слів св. Письма лиш при слідующих застереженнях: а) між словами св. Письма й предметом, до якого їх примінюється, має заходити подібність. Якби її не було, або якби вона була лиш дуже незначна й далека, то примінювання булоб радше перекручуванням і натяганням зміслу св. Письма; б) слів св. Письма не вільно примінювати для жартів, забобонів, ворожбитств, заговорювань і т. п. Хто се робить, допускається святотатства, бо негідно обходиться з святою річю. Таке нарушування гідности св. Письма строго заборонює Тридентський Собор.¹⁾

4. Раціоналісти вважають всі впадаючі аналогії поміж Старим і Новим Завітом лиш за чисті примінення. Опираючися на т.зв. теорії акомодатії, поставленій Ів. С. Землером († 1791), після якої Ісус Христос і Апостоли стало наломлювалися до релігійних поглядів і очікувань співчасних Жидів, кажуть раціоналісти, що новозавітні гагіографи примінили всі старозавітні пророцтва до особи Ісуса Христа. А саме, щоби доказати, що Ісус Христос є правдивим Месією, гагіографи віднесли до нього всі месійні пророцтва, хоч у дійсности вони до особи Ісуса Христа ані не відносилися, ані історично на ньому не єповнилися. Подібно вже в старині Теодор з Мопсвестії († 428) заступав думку, що Євангелисти віднесли до Ісуса Христа всі або майже всі старозавітні пророцтва κατ' ἐκβασιν (після висліду). Його блуд осудив V вселенський Собор (II Царгородський) 553. р.

Примінення сього рода не мають і не можуть мати місця в св. Письмі. Апостоли відносили в своїх письмах старозавітні пророцтва до Ісуса Христа не способом примінення, але як пророцтва, що на Ісусі Христі дійсно сповнилися. Се вони

¹⁾ Sessio IV, De editione et usu s. librorum. Ench. bibl. n. 49.

виразно зазначували, нпр.: „Тоді сповнилося сказане пророком“, „се сталося, щоби сповнилося сказане пророком“ і т. п. Сповнення пророцтв на особі Ісуса Христа наводять вони як доказ, що Ісус є правдивим Месією. Значиться, їх слів не можна вважати лише за самі примінення, бо примінення не мають у собі ніякої доказової сили. Духовий і етичний характер Апостолів дає нам повну за поруку, що вони ніяк не могли фальшувати історичного образу Ісуса Христа і його науки. Які консеквенції потягає за собою теорія акомодатії, бачимо найкрасше на історії раціоналізму. Вона вносить у християнство і його св. Книги цілковитий розклад, бо веде послідовно до заперечення божества Ісуса Христа, божого походження св. Книг і їхньої історичної достовірности.

§ 5. Змисл виснуваний зі св. Письма

Змисл виснуваний (заклучений, *s. deductus, derivatus, consequens*) не є виражений самими словами св. Письма, однак з них дається вивести дорогою заклучення. Він у данім тексті міститься *non formaliter, sed tantum virtualiter*. Льогічне поступовання, яким доходимо до виснуваного змислу, є слідує: Текст св. Письма приймається за першу премісу, а правду, поставлену нами, за другу премісу. З сих двох преміс дістаємо заклучення, яке буде певною правдою, а) якщо змисл тексту св. Письма був добре понятий, б) якщо друга преміса була правдива і в) якщо було заховане поправне льогічне поступовання. Нпр. „Не обманюйте себе. Ані розпустники, ані ідолопоклонники, ані чужоложники, ані злодії, ані лакоми, ані пияниці, царства Божого не досягають“ (1 Кор. 6, 9). А що: чоловік не може досягти царства Божого тільки задля смертного гріха; отже: гріхи, вичислені св. Ап. Павлом (розпуста, ідолопоклонство, крадіж, пиянство і пр.) є смертними гріхами.

Случаї виведення змислу через заклучення зі слів св. Письма зустрічаємо також в самім св. Письмі. Нпр. Ісус Христос в розмові зі садукееями, які перечили безсмертність душі, друге життя і воскресення мертвих, заклучає зі слів книги Виходу (3, 6): „Я Бог Авраамів і Бог Ісааків і Бог Яковів“, сказаних до Мойсея, що патріярхи (їх безсмертні душі) живуть, бо Бог не може бути Богом мертвих (Мт. 22, 32—33). Безпосередно по сім, в розмові з фарисеями, що підійшли до

Ісуса Христа і хотіли впровадити його в заклопотання питань про найбільшу заповідь в законі, Христос зі слів Давида „сказав Господь мойому Господеви, сиди по мойй правиці, доки положу твоїх ворогів підніжком ніг твоїх“ заключає, що Месія (Христос) не міг бути тільки природним сином (потомком) Давида, бо чейже Давид свого потомка не називавби Господом (Мт. 22, 44 - 45).¹⁾

Зі слів „не завязуй уст волови, як молотить“... (Второзак. 25, 4) св. Ап. Павло заключає а fortiori, що Апостолам, які голосять Євангеліє, і взагалі тим, що в святині працюють і вівтареві служать, належить постарати все потрібне до життя (1 Кор. 9, 9—11).

Виснуваний змісл не є властивим зміслом св. Письма. Вправді Бог, як першорядний автор св. Письма, в своїй всевідучости передбачив усі заключення, які логічно можуть з його слів випливати, одначе гагіограф, як чоловік, не міг передбачити всіх тих висновків; отже й не міг мати наміру, щоби їх в свої слова вкладати.

§ 6. Вартість і хосенність поодиноких родів зміслу

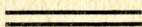
Поміж всіми родами зміслу, буквальный змісл займає перше місце щодо вартости і ужиточности. Він находиться у цілім св. Письмі; в дійсним зміслом обох авторів св. Письма: не лиш Бога, але і гагіографа; він виражений звичайним людським способом, і тому він є правильно яснійший і певнійший, як прочі змісли. В буквальнім зміслі подає св. Письмо не тільки історичні події, але також правди віри і обичаїв, і то навіть найвисші. Сей змісл находить всесторонне примінення у всіх галузях церковних наук і у всіх відтінях церковного життя. Тим то зміслом у першій мірі належить послуговатися в догматичі при обяснюванню і доказуванню правд віри, з тою хиба лиш осторожністю, щоби легкодушно не прийняти переносного зміслу там, де за ним не промовляють розумні рації.

¹⁾ Заклучення має тут негативну форму, бо Ісус Христос своєю відповіддю хотів дати фарисеям таку саму заклопочуючу трудність. Щоб її розв'язати, мусіли фарисеї кинути свій пересуд, що Месія буде тільки чоловіком. Ісус Христос позитивне заклучення доцільно промовчав, але домагався його від фарисеїв.

Річевий змісл є також дійсним зміслом св. Письма по причині свойого певного походження від першорядного автора, Бога; він находиться в богатъох місцях св. Письма і заключає в собі рівнож чинник історичний і дидактичний. Також сей змісл має своє богате примінення — в першу чергу практичне: в проповідництві, в літургії, в іконографії. В догматичі можна з нього брати докази лиш тоді, коли в данім місці він є безсумнівно сконстатований свідоцтвами із жерел обявлення. Нпр. загальність відкуплення, довершеного Ісусом Христом, можна доказувати тим, що він є другий Адам, бо св. Ап. Павло в листах до Римлян (15, 12 сл.) і 1 до Коринтян (15, 45) стверджує, що Адам, як прародич цілого людства був прообразом Ісуса Христа. Якби був лиш здогад, що дане місце має річевий змісл, тоді ним не вільно доказувати догми.

Примінений змісл служить виключно практичним цілям. Догматичних доказів зі сього зміслу не можна черпати, бо він не є зміслом св. Письма. З хісном послуगуютьс я ним богослужебні тексти, а передовсім церковні проповідники.

Змісл зі св. Письма виснуваний не є формальним зміслом самого св. Письма. Однак він є Богом передбачений як висновок зі слів св. Письма і в тім розумінню від Бога походить. Саме отсим зміслом дуже богато послугуєтьс я догматика при будові своєї системи. Виснуваний змісл дає в догматичі т.зв. теологічний висновок (*conclusio theologica*), котрий через се, що він є виведений з першої обявленої преміси, своїм коренем сягає в обявлення, отже є віртуально обявленим. Висновки з правд, виразно обявлених в св. Письмі, дають спромогу догматичній теології поглибити розуміння обявлених правд, сі правди зі собою науково повязати, одноцільно упорядкувати, дійти до правд, що в обявленню виразно і ясно не подані.¹⁾



¹⁾ Пор. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*. 4—5. Freiburg im Br. 1920. стор. 7 сл.

ДРУГА ЧАСТЬ

ГЕВРИСТИКА

Поділ гевристики

Гевристика має за ціль подати правила, що їй належить держатися при вишукуванні дійсного змісту св. Письма. Якість і обсяг цих правил буде залежати від того, яку вартість надається книгам св. Письма.

Раціоналісти, що в книгах св. Письма бачуть тільки людські книги, при вишукуванні їх дійсного змісту кажуть приміювати точно ті самі розумові правила, як і при трактуванні якоїнебудь іншої, чи то через старинність, чи зміст, чи форму тяжкої до розуміння людської книги. Вони признають в відношенні до книг св. Письма виключно лиш розумову гевристику. А що переважно перечать також і автентичність, цілість та достовірність св. Книг, то їх трактування отримані із зовсім самовільною і безпощадною критикою св. Письма.

Віруючі християнські екзегети, що в книгах св. Письма бачуть книги святі, натхнені Св. Духом, кажуть при вишукуванні дійсного змісту тих книг, крім правил розумової гевристики, постійно мати на увазі ще й се, що їх автором є Бог. Тому в св. Книгах не вільно дошукуватися і приймати нічого такого, що не дається погодити з прикметами Бога, їхнього автора, зн. блудів, противорічностей, річій неетичних і т. п. Гевристика, що стоїть на сім становищі супроти книг св. Письма, звється християнською. Аналогічне становище займають також віруючі жидівські екзегети (ортодокси) супроти св. Письма Ст. Завіта.

Католицькі екзегети бачуть в книгах св. Письма рівночасно:

- 1) людські книги, списані людьми, для людей і людським способом;

2) святі книги, списані під натхненням Св. Духа, через що мають Бога за свого автора;

3) канонічні книги, т. зн. книги, які зістали передані непомилній католицькій Церкві як правило (канон, норма) в справах віри і обичаїв. Тому кажуть, що при вишукуванні дійсного змісту св. Письма не вистарчить лиш перестерігати правил розумової і християнської гевристики, але належить понад се слідувати за толкуванням, подаваним Церквою, бо вона наділена даром непомилного навчання в справах віри і обичаїв і в тім згляді не може розминутися з правдою. Сього рода гевристика зветься католицькою.

Біблійна герменевтика не має обов'язку доказувати автентичність, цілість і достовірність св. Книг, ані їх натхнення і приналежність до канону. Сі правди вона переймає як певні з прочих богословських наук, головнo з інтродукції і догматики, а сама обмежується до своєї властивої задачі: подати правила, після яких сі книги, що є заразом історично певні, натхнені і канонічні, належить толкувати.

Отже католицька гевристика буде обіймати:

I. Розумову гевристику.

II. Християнську гевристику.

III. Специфічно католицьку гевристику.

Толкування після правил розумової гевристики дають науковий виклад св. Письма, бо він походить від приватних учених, які послугуються розумовими науковими середниками. Специфічно католицька гевристика учить автентичного толкування св. Письма, т. зн. такого, яке походить не від посторонніх осіб, тільки або від самого автора (Бога, натхнених гагіографів), або особи чи інституції, автором до толкування уповажнених (Церкви, з окрема таких її чинників як Папа римський, навчаючий з катедри, св. Отці, вселенські Собори, живий церковний учительський уряд і ин.).

Вартість правил толкування і самого толкування не є звсіди однакова. Сі правила раз є радше негативної натури, т. зн. що вони остерігають, якого змісту в св. Письмі не належить приймати (нпр. головне правило християнської гевристики); иншим разом вони є позитивної натури, т. зн. рішають, який змісл належить прийняти. Позитивні правила раз допускають лиш одно толкування, і тоді належить прийняти, що воно без сумніву виражує змісл автора; колиж позитивні правила допускають

більше толковань, то тоді вже нема певности, а є тільки велика правдоподібність, що те толкування становить змісл автора, за котрим промовляють найсильніші рації. Наукове толкування має таку повагу, яку повагу має учений ексегет, що його подає, і рації, якими його піддержує. Автентичне толкування є обовязуючим так, що від нього під ніякою умовиною не вільно відступати.

I. Розумова гевристика

Розумова гевристика бере на увагу при толкуванні книг св. Письма (зовсім так само, як коли ходить о якунебудь книгу світського змісту) потрійний чинник: фільольогічний, льогічний і історичний.

1) Чинник фільольогічний становить мова, в якій дана книга св. Письма списана.

2) Чинник льогічний становлять: а) зміст і ціль даної книги св. Письма, б) контекст і в) паралельні місця.

3) Чинник історичний становлять: а) особа автора і особи, яких слова автор наводить, б) адресати і слухачі, в) нагода і обставини, в яких дана книга св. Письма була написана або поодинокі її місця були сказані, г) всі прочі історичні обставини, серед яких біблійні книги повстали (історичне тло), як нпр. релігія, культура, звичаї, співчасна дієва історія жидівського народу і сусідних народів і т. п. і г) літературні прикмети біблійних книг.

Фільольогічний чинник вкаже, які значіння слова автора можуть мати; льогічний і історичний чинник поможе вирішити: в котрім з тих значінь автор в данім уступі своїх слів дійсно ужив.

§ 1. Мова (usus loquendi)

1. Першою умовиною для екзегета, що береться вишукувати змісл св. Книг, є знання біблійних мов. Змісл автора заключається в словах і збудованих зі слів реченнях. Словами, яким відповідають поняття, повязаними в речення, автор має на цілі передати свою думку читачам, згл. слухачам. Отже при толкуванні ходить в першій мірі о се, щоби найточніше видістати зі слів саме ті поняття, які автор хотів словами виразити. Алеж звязь між словом і поняттям не є абсолютна. Тому, що вона залежить від (бодай тихого) порозу-

міння людей, які даної мови вживають, то вона за таким самим порозумінням може змінитися. Найяркіше вказує на се факт, що повстають зовсім нові мови, що мови мають час свого розвою, розцвіту, а вкінці, що мови завмирають. Мова змінється завдяки різним впливам, якими є нпр. історичні переживання народу, контакт з народами других мов, духовна і матеріальна культура, релігія, звичаї і ин. Навіть в однім і тім самім часі люди спільної мови на вираження одного поняття уживають різних слів (*verba synonima*), і противно: тими самими словами виражують різні поняття (*verba analoga, verba aequivoca*). Сею гнучкістю і змінчивістю мови, що не обмежується на самих словах, але розтягається також на цілі звороти (фрази), пояснюються в мові архаїзми, неологізми, провінціоналізми, технічні терміни, вульгаризми, наукові, поетичні і урядові слова, фразеологія мови і т. п. Екзегетови не вистарчає проте поверховне знання мови, але він мусить знати духа мови, всі її відтінки, її граматичні правила та всі ті обставини, що мали свій вплив на уклад мови.

2. Книги св. Письма списані на трьох, нині вже мертвих, мовах: єврейській (Книги Ст. Завіта),¹⁾ арамейській (части книг Ст. Завіта і загинений оригінал Матеевого Євангелія) і грецькій (дві книги Ст. Завіта, Премудр. і 2 Мак., і Новий Завіт).

Єврейська мова належала до північної групи семітської родини мов. Первісно була вона мовою Хананейців, від яких переняв її Авраам. Її вживали Жиди як щоденної, а від часів Мойсея до вавилонської неволі також як книжної мови. За сей протяг часу вона не виказує великих змін. Щойно від вавилонської неволі починає єврейська мова улягати сильним впливам арамейської мови і уступає їй місця в щоденнім уживанню. Одначе єврейська мова надаліше лишається в церковнім уживанню, як свята мова, а в части також в книжнім уживанню (Еклезіастик, II в. до Хр.).

Арамейська мова належала також до північно-семітської групи. Свою назву має вона від племені Арамейців, які в пам'ятниках появляються над середущим і долішним Евфратом перед половиною II тисячліття до Хр. В книзі Второзаконня

¹⁾ Однак в оригіналі пропали і збереглися тільки в грецькій перекладі книги Тов., Юдит і 1 Мак. та части книг Вар., Еклезіастик, Дан. і Ест.

(26, 5, євр. мазор.) називається Авраам „блукаючий Арамеєць“. В X в. до Хр. жили Арамейці на півночі і північному сході від Жидів. Жиди мали з ними до діла головно в часі розділу царства. Під напором Асирійців стратили Арамейці свою політичну самостійність, однак се зовсім не зломило їхньої культурної сили. Їх мова стала пануючою на цілім переднім Сході від Чорного моря аж по Єгипет і удержувалася там побіч грецької, аж доки її не витиснула арабська мова. Арамейська мова творила кілька галузей. До західно-арамейської галузи належала християнсько-палестинська мова, якою говорив Ісус Христос і Апостоли. Арамейська мова підлягала великим місцевим і часовим змінам. Менше влучно називано її також сирійською, халдейською або сиро-халдейською.

Грецька мова біблійних книг се не класична грецька мова. За часів Александра Вел. і діядохів витворилася в передній Азії і в Єгипті грецька вульгарна мова *κοινή* (*διάλεκτος*), яка була вживана грецькими поселенцями і місцевим населенням на цілому Сході (*Ἑλληνισταί*, для відрізнення від *Ἕλληνες*). Сеї мови стали вживати також позапалестинські Жиди, називані з того приводу рівнож *Ἑλληνισταί* (Діян. 6, 1), а від II в. до Хр. також і палестинські Жиди. За часів римських прокураторів вона була в Палестині урядовою і в щоденнім життю прийнятою мовою.¹⁾ Однак Жиди надали сій мові духа і налету своєї рідної мови, раз по сій природній причині, що послуговувалися нею як чужою мовою, а опісля також і тому, що в ній не находили слів на вираження своїх питомих, особливо релігійних понять. Таким способом повстав окремий, можна сказати юдео-грецький діалект *διάλεκτος Ἑλληνιστικῆς*. Опісля, коли християнська наука ввела багато нових ідей і нові установи, сей діалект знова збогатив свій лексикальний обєм новими словами і зворотами, які треба було утворити на вираження сих свіжих ідей (називають його християнсько-палестинським). Геленістичний діалект є грецькою мовою біблійних книг, тількиж він не у всіх книгах один і той самий. В одних авторів замічається більшу залежність від грецької класичної мови (Лука, Яків), у других сильніший вплив жидівської мови (Йоан). В сім діалекті зустрічаємо євреїзми, арамеїзми, персизми, латинізми, християнізми, неологізми і багато інших

¹⁾ Йосиф Флявій, Жидівська старина 20. 11, 2.

морфологічних, флектичних і синтактичних відклонень від класичної грецької мови.

3. Жерела, з яких можна черпати необхідне для ексегета знання цих трьох біблійних мов, діляться на безпосередні і посередні. Безпосередні жерела становлять твори тих давніх авторів, що писали одною зі згаданих біблійних мов як своєю рідною, або вправді писали нею як чужою мовою, але тоді, коли вона була ще живою, а дотого добре нею володіли. Посередні жерела становлять словарі, граматики, глосарі, конкорданції, переклади, парафрази, коментарі і т. п., писані на нових мовах, як також новіші твори, писані вправді біблійними мовами, однак тоді, коли вони вже вимерли і лишилися тільки в шкільнім уживанню.

Безпосередніми жерелами для поодиноких біблійних мов є:

а) Для єврейської мови: Старозавітні книги св. Письма і нечисленні та змістом скупі написи (нпр. напис зі Сільое, знайдений у Єрусалимі, в тунелю коло ставу Сільое 1880 р., походженням з р. около 700 до Хр.; напис з Гезер, календар, приблизно з того самого часу). Тому, що нема більше ніяких безпосередних жерел для єврейської мови, не лишається ексегетови нічого іншого, як часте студіювання оригіналу Ст. Завіта для пізнання мови. При сім треба зауважити, що найвчасніші єврейські рукописи, які заховалися, походять щойно з X в. по Хр., а один з Мойсеєвих книг з VIII в. Значиться: ексегет згори мусить бути приготований на се, що вірного первісного тексту не має перед собою.

В старозавітний єврейський текст вкралися з часом не тільки зміни, але зовсім певно навіть блуди, бодай у несуттєвих річах, як власні імена, назви, числа, дати і т. п. З ексегезою мусить проте постійно лучитися більша увага на поправність тексту.¹⁾

б) Для арамейської мови: Арамейські частини старозавітних книг і віднайдені арамейські пам'ятники, з яких найважливіші папіруси, знайдені в Єгипті в р. 1904 в місті Ассуан і в р. 1906 на Елефантіне, острові Нілю (походять з часів перського панування, кінець VI-ого і V-ий в. до Хр.). Самі частини св. Письма об'ємом замалі, щоби могли бути достаточним матеріалом для пізнання арамейської мови (Дан. 2, 4—7, 28;

¹⁾ Steinschneider, Vorlesungen über die Kunde hebraischer Handschriften, deren Sammlungen u. Verzeichnisse. Leipzig 1897.

Езд. 4, 4 — 6, 18; 7, 12—26; Єр. 10, 11). Тут щасливим збігом обставин приходять з помічю численніші і змістом багатші арамейські пам'ятники,²⁾ а також численні пам'ятники на сирійській мові, яка була нічим іншим як лиш відміною арамейської мови.

в) Для грецької мови: Дві книги Старого Завіта (Премудр. і 2 Мак.), грецький переклад LXX і всі книги Нов. Завіта; твори Фільона Александрійського і Йосифа Флявія; апокрифи, твори вчасніших грецьких св. Отців і церковних письменників; твори світських грецьких письменників зі століть безпосередно перед Хр. і по Хр., як Полібія, Діодора з Сицилії, Страбона, Плутарха і ин.; а вкінці папіруси й острака (написи на череп'янім матеріалі) з тих часів, відкриті в Єгипті, Азії і Греції. При жерелах грецької мови, годиться зазначити, що одні з них представляють тип *κοινή*, інші *ελληνιστική*, а ще інші тип християнсько-палестинського діалекту.

Важніші посередні жерела (словарі, граматики, конкорданції і т. п.):

а) Для єврейської мови: W. Gesenius († 1842)—Roediger, Thesaurus philolog. crit. ling. herb. et chald., Lipsiae 1829—1853. W. Gesenius, Hebr. u. aram. Handwörterbuch. Leipzig 1890. C. Siegfried u. B. Stade, Hebr. Wörterbuch zum A. Test. Leipzig 1893. Fr. Buhl, Wilhelm Gesenius' hebr. u. aram. Handwörterbuch zum A. Test.¹⁵ Leipzig 1910. Ed. König, Hebr. und aram. Wörterbuch zum A. Test. Leipzig 1910; Ed. König, Hist. krit. Lehrgebäude der hebr. Sprache. Leipzig 1881—1897; Gesenius, Hebr. Grammatik. Leipzig 1813.¹⁹ 1918 (neu bearbeitet von G. Bergsträsser). E. Kautsch, Wilhelm Gesenius' hebr. Grammatik.²⁸ Leipzig 1909. P. Joüon S. J., Grammaire de l' hébreu biblique. Rome 1923 (Institut biblique Pontifical). Для шкільного ужитку кат. авторами видані граматики єврейської мови: Klemens Sarnicki (Lwów 1899), J. Touzard (Parisiis 1905), H. Gismondi (Romae² 1907), J. Archutowski (Varsoviae 1908), Vosen-Kaulen — J. Schumacher (Freiburg in Br.²⁰ —²¹ 1924), Zapletal (Paderborn³ 1921), Holzhey (Paderborn 1913); Sam. Mandelkern, Veteris Testamenti concordantiae hebraicae atque chaldaicae. Lipsiae 1896.² 1925.

1) Sachau, Aramäische Papyrus u. Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine. Leipzig 1911.

б) Для арамейської мови: H. Zschocke, *Institutiones fundamentales linguae aramaicae*. Vindobonae 1870. E. Kautsch, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen mit einer kritischen Erörterung der aramäischen Wörter im N. Test.* Leipzig 1885. H. C. Strack, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen mit den nach Handschriften berichtigten Texten u. einem Wörterbuch.*⁵ München 1911. K. Marti, *Kurzgefasste Grammatik der bibl.-aramäischen Sprache*. Berlin 1911. G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*². Leipzig 1905.

в) Для грецької мови: J. F. Schleusner, *Novus thesaurus philologico criticus sive lexicon in LXX et reliquos interpretes graecos et scriptores apocryphos V. Testi*. Lipsiae 1820-21. C. L. W. Grimm, *Lexicon graeco — latinum in libros N. Testi*⁴. Lipsiae 1903. B. Kuhne, *Neutestamentliches Wörterbuch*³. Gotha 1907. S. Schirlitz — Th. Eger, *Griech.-deutsch. Wörterbuch zum N. Test.*⁶ Giessen 1908. E. Preuschen, *Vollständiges griech.-deutsches Handwörterbuch zu den Schriften des N. Test's und der übrigen urchristlichen Literatur*. Giessen 1910. *Griech.-deutsches Taschenwörterbuch zum N. Test.* Giessen 1919. F. Zorell, *Novi Test. lexicon graecum*. Parisiis 1911. H. Cremer — J. Kögel, *Griech.-theol. Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität*¹⁰. Gotha 1911. H. Ebeling, *Griech. deutsches Wörterbuch zum N. Test.* Hannover—Leipzig 1913. A. Schulte, *Griech.-deutsches Wörterbuch zum N. Test.* Limburg a. L. 1918. R. Ch. Trench, *Synonyma des N. Test's*. Ausgewählt u. übersetzt von H. Werner. Tübingen 1907.; E. Nestle, *Einführung in das griechische N. Test.* Göttingen 1909. J. H. Moulton, *Einleitung in die Sprache des N. Test's*. Heidelberg 1911; R. Helbing, *Grammatik der Septuaginta*. Göttingen 1907. H. S. Thackeray, *A grammar of the OT. in Greek according to the Septuagint*. Cambridge 1909. G. B. Winer — P. W. Schmiedel, *Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms als sichere Grundlage der neutestamentlichen Exegese bearbeitet.*⁸ Göttingen 1894. S. G. Green, *Handbook to grammar of Greek Testament. With complete vocabulary and examination of chief N. T. Synonyms*. London 1904. J. H. Moulton, *A grammar of N. T. Greek*². Edinburgh 1906. A. T. Robertson, *A short grammar of the Greek N. T.* London 1909. A. Boatti, *Grammatica del greco del N. T.* Venezia 1910. L. Rademacher, *Neutestamentliche Grammatik*. Tübingen 1911.

F. Blass—A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch ⁴. Göttingen 1913; E. Hatsch and H. A. Redpath, Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the O. T. including the Apocryphal Books. Oxford 1897. Suppl. 1906. C. H. Bruder, *Ταμειὸν τῶν τῆς καινῆς διαθήκης λέξεων* sive Concordantiae omnium vocum novi testamenti graeci ⁵. Göttingae 1904.

Крім жерел причиняються до красшого пізнання мови також помічні середники пізнання мови (subsidia usus loquendi), як нпр. етимологія мови, аналогія мови внутрішня і зовнішня (аналогія з мовами спорідненими). Особливо для розяснення трудностей мови єврейської і арамейської дуже часто прислугується знання прочих семітських або сусідських мов: сирійської, етіопської, арабської, коптійської.

Найбільше значіння зпоміж всіх них має арабська мова як майже одинока досі жива з семітських мов.

4. З огляду на мову належить при трактуванні біблійних книг придержуватися слідуєчих правил:

1) Не вільно приймати такого зміслу, якого слова після свого прийнятого значіння не можуть виражувати, хочби сей змісл піддавали інші згляди, нпр. контекст.

Примір: В 1 Кор. 11, 10: Для того жінка повинна „ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς“ — не вільно трактувати ἐξουσία в значінню „заслона“ (жінка повинна мати заслону на голові). Зв'язь слів в реченню піддає вправді таке значіння слова ἐξουσία, однак філологічно воно ніколи такого значіння не має, але значить тільки, що власть, перевага, панування. Отже дійсний змісл сього тексту є: жінка повинна мати знак власти мужа на голові. ¹⁾

2) Не вільно в однім уступі без очевидних причин тим самим словам надавати раз одно, другий раз инше значіння.

3) Не вільно технічним термінам — оскільки вони вже виробилися як технічні терміни — надавати звичайного значіння, нпр. *πρεσβύτερος, ἐκκλησία* не вільно трактувати в значінню: старший, збір і т. п.

4) Певніший є той змісл слів і зворотів, який випроводжений з безпосередних жерел, ніж сей, до якого доходитьс'я

¹⁾ Я. Левицький, Св. Письмо Нов. Зав. Жовква 1921.

тільки з посередних жерел або зі самих помічних середників для пізнання мови.

5) Слова належить брати в першу чергу в їх властивім, буденнім, загально знанім і прийнятій значінню, а не в значінню переноснім, спеціальнім, рідкім. Се передовсім треба перестерігати в книгах Апостолів, які були простими, необразованими людьми, і тому послуговувалися звичайним способом вислову. Нпр. „Се є тіло моє“ не вільно толкувати: се означає тіло моє.

6) Коли на даний текст більше мов мало свій вплив, або тому, що сей текст є перекладом, або тому, що автор писав не своєю рідною мовою, тоді не вільно забувати, що в тексті можуть знаходитися питоменности всіх тих мов. Нпр. при толкуванні св. Письма Нов. Завіта зі старо-словянського тексту, крім старословянської мови, треба мати на увазі мову грецьку, з якої він переведений, і мову єврейську, як рідну Апостолів, авторів грецького оригіналу.

§ 2. Зміст (argumentum) і ціль (scopus).

1. Зміст книги чи її части становить той предмет, про який автор говорить. В біблійних книгах зміст може бути історичний, пророчий, дидактичний. Квінтесенцією змісту є заложення (теза), т. зн. провідна думка, яку автор ужитою матерією книги розвиває, пояснює і піддержує. Свою провідну думку автор нерідко подає сам виразними словами. Частійше однак треба її щойно вишукувати з цілоти матерії через уважне і основне читання. Зміст поодиноких біблійних книг подають звичайно підручники введення до св. Письма при кожній книзі зосібна.

Тому, що в розумно написаній книзі кожне слово і речення творить наче органічну частину цілого її змісту, то після засади „*pars a toto illustratur*“ при толкуванні кожної частини книжки обов'язує ось таке правило:

Ceteris paribus належить прийняти той частинний зміст, котрий найкраще відповідає цілому змістові, а котрий противиться цілому змістові, сей належить відкинути як хибний. Нпр. зі змісту листів св. Ап. Павла до Римлян і Галатів виходить, що під „ділами закону“ не сміється розуміти добрих діл загалом, які наказує Христова наука, але виконання старозавітних обрядових законів.

Зі змісту усталюється значіння неясних слів або зворотів: чи слово або уступ належить брати у властивім чи переноснім змислі, в ширшім чи вузшім значінню; осуджується, що становить сушню, а що припадкову матерію. Однак зміст св. Книг не завсіди дається легко зрозуміти. Тому треба бути осторожним, щоби з неясного змісту не робити хибних заключень про змісл поодиноких частий книги.

2. В близькій логічній звязи зі змістом книги остає ціль, яку автор своєю книгою хотів досягнути. Зміст є середником, за помічю котрого автор стремить до своєї цілі. Розумний автор спрямовує до своєї цілі кожде своє речення і укладає сі речення так, щоби ними свою означену ціль досягнути. В зміст своєї книжки не візьме він нічого, що розминалосяби з його ціллю, а вже ніяк не візьме чогось такого, що булоби противним тій цілі. Ціль є наче душею книжки. Хто знає ціль книжки, той тимсамим розуміє головну її часть; хто не знає цілі книжки, для того нераз ціла книжка остає неясною. ¹⁾ Ціль автора пізнається або з його власних слів (нпр. Йоа. 20. 31), або зі змісту книжки, або з історичних свідотв.

З огляду на ціль книжки обов'язує ось таке правило:

Ceteris paribus належить прийняти сей змісл, який найкрасше відповідає цілі книжки, а кождий змісл, який противиться цілі книжки, належить відкинути як хибний.

Після цілі книжки розсуджується: чи слова належить брати в значінню ширшім — або вузшім, чи брати їх у властивім — або переноснім змислі, чи щось сказане зглядно — або беззглядно, чи автор висказує свою власну думку — або чужу, длячого автор про одні річі говорить — а другі промовчує, що є в книжці сушнє — а що припадкове. При списуванню книжки автор може мати також і більше цілий рівночасно. Всежтаки одна з них буде першорядною, бо до неї автор виразно і передовсім зміряє; інші цілі будуть тільки другорядними.

3. Подібно, як кожда книжка має свою осібну ціль (*finis specialis*), а навіть має її кожда заокруглена часть (*f. particularis*), мають свою ціль також цілі групи св. Книг, нпр. Євангелія (*f. generalis*) і всі книги св. Письма, як одна цілість (*f. communis*).

¹⁾ Cellini, *Propaedeutica biblica* т. III. стор. 139.

Збірна ціль книг св. Письма є чисто релігійної натури. Св. Письмо не має на ціли заспокоювати чисто природні допити людського розуму, переповідати світську історію або вчити природних наук. Оскількиж св. Письмо се робить, то тільки під релігійним кутом погляду.

Старий Завіт має: а) догматичну ціль, а саме подати найголовніші правди віри, як існування одного, невидимого, вічного Бога, що в часі сотворив ангелів, чоловіка, світ і прочі ества у світі та всіми своїми сотворіннями управляє; переказати історію упадку чоловіка через первородний гріх з первісного надприродного стану в стан осудження, з якого мав людий щойно спасти обіцяний Богом Спаситель — Месія. Всіх правд віри і обичаїв Ст. Завіт не мав на ціли подавати, а навіть не міг деяких подавати з релігійно-педагогічних зглядів, як нпр. правди про Пресв. Трійцю, про любов ближнього в пізнійшій християнській розумінню і т. п. Виразне обявлення таких правд могло лучити зі собою небезпеку для Жидів, що були окружені зі всіх сторін поганями. Тайна про Пресв. Трійцю, яка пізніше в християнській Церкві була предметом таких затяжних спорів і дала нагоду численним ересям, та свобідне приставання з поганями, як ближніми, булиб без сумніву наражували Жидів на попадення в політеїзм і неморальність поган, їхніх сусідів. б) Ст. Завіт мав також прообразну ціль, т. зн. мав передображувати Месію і приготувати людий на прихід Месії, який проголосить свою науку, відкупить людий і оснує свою Церкву. в) Вкінці Ст. Завіт мав історичну ціль, т. зн. мав переповісти, як Господь Бог своєю особлившою опікою над вибраним народом зберіг для людий головні правди віри, передовсім віру в одного Бога і надію на Спасителя — Месію.

Новий Завіт має на ціли доказати, що Ісус Христос є обіцяним в Ст. Завіті Месією і правдивим Сином Божим; що він проголосив правдиву і звершену божу науку, а своєю смертю на хресті відкупив людий; що Ісус Христос оснував Церкву, яка має голосити і зберігати незіпсованою його науку та продовжувати діло спасення людий до кінця світа. Однак св. Письмо Нов. Завіта зовсім не має на ціли подавати науку Ісуса Христа вичерпуючим способом. До сього була призначена устна проповідь, а не письма. Новозавітні св. Книги є тільки принагідними і частинними орудниками Христової науки, і тому

від них не сміємо очікувати, що в них містяться всі правди віри і закони етичного життя.

§ 3. Контекст

Контекстом називається зв'язь між попереджуваними й слідуєчими (т. зн. між сусідуючими зі собою) словами, реченнями або й цілими уступами (*nexus inter antecedentia et subsequentia in eadem oratione*).

В книгах св. Письма начислюють чотири роди контексту: логічний, психологічний, історичний і пророчий.

1) Логічний контекст є се зв'язь між сусідуючими складовими частинами мови, яка ґрунтується на логічних законах, т. зн. на законах людського думання. нпр. зв'язь між підметом і присудком, зв'язь між премісами і заключенням, зв'язь між частинами і їх цілістю і т. п. Сей контекст може бути або ближший (*proximus*), або дальший (*remotus*). Перший заходить між складовими частинами одного речення (зв'язь між підметом і присудком, присудком і предметом, прикметником і іменником); другий між окремими реченнями чи навіть між більшими складовими частинами мови (відступами, розділами), котрі відносяться до себе так, як причина до своїх наслідків, твердження до своїх доказів, пояснень або антитези, рід до своїх відмін і т. п. Отсю логічну зв'язь виражують на зверх граматичні форми: в самім реченню флексія, згода щодо роду, відмінка, особи, числа, приіменники, порядок слів; між особливими реченнями злучники (і, отже, тому—що, противно і т. п.).¹⁾

2) Психологічний контекст се зв'язь між сусідуючими складовими частинами мови, яка ґрунтується на т. зв. асоціації ідей. Людський ум має таку вдачу, що одно поняття або одна думка самочинно приликує до себе інші поняття й думки, котрі з ними стоять в якомусь відношенні, нпр. у відношенні подібності, противності, рівночасності, спільноти місця, причиновості. Се діється без волі й рефлексії чоловіка і має той наслідок, що подекуди відводить ум від строго логічного напряму думок. Думки чи то предмети бувають пов'язані нераз

¹⁾ Деякі автори підручників герменевтики наводять окремий рід контексту т. зв. граматичний, що ґрунтується на законах складної мови. Однак він від логічного контексту різниться тільки формально, а на річ з ним зовсім покривається.

тільки зверхнім, випадковим, далеким способом. Очевидно, також у тих випадках завжди заходить бодай якесь логічне пов'язання, але що його переводить чоловік скороченою дорогою і тільки в думці, а словом не виражує, то на зверх мається вражіння, начеб логічного пов'язання тут не було. Найбільше асоціацій належить очікувати в поетичних творах і місцях, бо часте уживання психологічних асоціацій залежне саме від степеня живости фантазії автора. Нпр. „А в останній великий день празника (кучок) стояв Ісус і кликав кажучи: Коли хто спрагнений, нехай прийде до мене і пє. Коли хто вірить в мене, як говорить Письмо: З його нутра потечуть ріки живої води“. (Йоа. 7, 37—38). Сі слова Ісуса Христа, логічно не обосновані, обяснює щойно їх психологічний контекст. В свято кучок відбувався торжественний обряд виливання води. Священники приносили воду зі Силоамської купелі і виливали її при віттарі цілопалення перед зібраним народом. І саме отсей обряд піддав Христови думку „води живої“, т. зн. божої ласки.

3) Історичний контекст се та зв'язь між складовими частинами мови, котра ґрунтується на черзі, в якій описувані предмети слідували по собі або в часі (к. хронологічний), або слідували по собі на данім місці (к. локальний), або на тій черзі, після якої в оповіданні були получені одні з другими подібні чи однородні предмети, нпр. притчі, чуда (к. річевий).

В історичних книгах (нпр. в Євангеліях, найвиразнішє в Євангелію Матея) часто замість чистого історичного контексту знаходиться т. зв. історично-догматичний контекст. Коли автор історичну книгу пише так, що рівночасно історичним матеріалом хоче доказати якусь правду, тоді для сеї своєї другої цілі жертвує хронологічну точність: переставляє події, що слідували по собі часово, лучить події часово від себе віддалені, деякі події пропускає.

4) Пророчий контекст зветься так з того приводу, що лучається тільки в пророчих книгах і пророчих місцях св. Письма. Він полягає на сім, що пророки, предсказуючи будучі події, не бачили їх в їхнім дійснім часовім віддаленню і не узглядиювали часового відступу, між поодинокими подіями, тільки бачили їх так, як нпр. бачиться предмети на образі. Звідси сей контекст зветься також оптичним. Дві події з різних часів, звичайно однак подібні до себе, виходять у пророків часто

так представлені, мовби були рівночасні, а не раз навіть є сплетені зі собою. Нпр. Ісаїя (45) предсказує звільнення Жидів з вавилонської неволі декретом перського царя Кира. Рівночасно лучить він се пророцтво з месійним пророцтвом про спасення людського роду. Сього способу предсказування будучих подій вживає подібно як старозавітні пророки і сам Ісус Христос, вплітуючи в пророцтво про збурення Єрусалиму пророцтво про страшний суд (Мт. 24).

Узгляднювання контексту після всіх його родів є при толкуванню книг св. Письма незвичайно великої ваги. Вже Отці Церкви (Іван Золотоустий, Єронім, а передовсім Августин) підчеркували вартість того чинника в екзегезі, а новітні екзегети вважають узгляднювання контексту просто найвищим законом розумової гевристики.

Льогічного контексту належить сподіватися всюди, а то просто з того згляду, що автор постійно повинен придержуватися при писанню законів думання. Сей контекст в багатьох случаях вкаже, в якім значінню брати таке слово, що може мати більше значінь: чи слово брати у властивім чи переноснім значінню; в якім з переносних значінь слова толкувати; чи яких слів не належить взяти як сказаних тільки *inter parentes*, нпр. „А був дуже великий“ (камінь). (Мк. 16, 4); а вкінці допоможе доповнити собі недоповіджені думки автора.

За психольогічним контекстом належить оглядатися особливо в тих місцях, котрі роблять вражіння, що не є льогічно повязані, або й очевидно не є льогічно повязані зі сусідючими місцями, головню з місцями їх попереджаючими, де щось сказане немов „не на місці“, несподівано, непристосовано до цілоти. Сей контекст вкаже, длячого автор відступив від льогічного контексту, длячого свої слова сказав, та як їх маєтись розуміти.

Історичний контекст або — інакше кажучи — чергове упорядкування подій причинюється до кращого зрозуміння подій зі собою звязаних, і дуже часто усуває позірні суперечности.

Пророчий контекст остереже, що в пророчих книгах можуть бути представлені як рівночасні, а навіть сплетені зі собою, різні події з різних часів, та що їх при толкуванню треба буде віднести до своїх часів згл. одні з других вилучити.

Відносно контексту обов'язують слідуючі правила:

1) Змисл, який противиться контекстови, належить відкинути, а такий, що найкраще відповідає контекстови, *ceteris paribus* прийняти.

2) Не вільно толкувати з контексту вирваних слів і речень св. Письма і надавати їм змисл, що противиться цілому ходови думок в частях попереджуючих і слідуючих.

3) Треба числитися при толкуванні місць св. Письма з тим, що крім логічного контексту може заходити ще й инший рід контексту.

4) Однак для контексту не вільно відступати від прийнятого способу говорення, не вільно натягати і накручувати текстів, вводити самовільну інтерпункцію і т. п.

§ 4. Паралельні місця (гомольогізми).

Паралельними місцями називаємо два або й більше текстів св. Письма того самого або й різних авторів, в котрих приходить те саме слово чи зворот або говориться про той самий предмет.

Коли в більше місцях приходить те саме слово або той самий зворот, тоді між тими місцями заходить словний паралелізм (*parallelismus verbalis*). Колиж більше місць говорить про той самий предмет, тоді заходить між ними річевий паралелізм (*p. realis*). Річевий паралелізм може бути або історичний або дидактичний — залежно від того, чи в різних місцях говориться про ту саму історичну подію, чи про ту саму науку.

Примірів паралельних місць маємо в св. Письмі дуже багато, передовсім в синоптичних Євангеліях, як: родоводи Ісуса Христа (Мт. 1, 1 сл., Лк. 3, 24 сл.), молитва „Отче наш“ (Мт. 6, 9 сл., Лк. 11, 2 сл.), установлення Нсв. Т. Евхаристії (Мт. 26, 26 сл., Мрк. 14, 22 сл., Лк. 22, 17 сл., 1 Кор. 11, 23 сл.), напис на хресті (Мт. 27, 37, Мрк. 15, 26, Лк. 23, 38, Йоа. 19, 19); притчі і чуда, про які розказують два, а нераз і три Євангелисти; багато місць з історії страстей, смерті і воскресення Іс. Христа, про які розказують всі чотири Євангелисти. До паралельних місць належать також наведені місця (цитати, *loci allegati*), примінення (*l. assumpti* *dati*)¹⁾, як також ті місця, в котрих пізніший автор дає пояс-

¹⁾ Наведення і примінення бувають дуже часто не дослівні але у вільній формі і длятого вони дещо пояснюють наводжене згл. примінюване місце вчаснішого автора.

нення на місця у вчаснішого автора (нпр. пророцтва і прообрази Ст. Завіта, пояснені в Нов. Завіті). Паралельні місця не є до того степеня однакові, мовби одно було тільки чистим повторенням другого. В одному з них звичайно обширніше і ясніше сказано те, що в других сказано коротко і неясно; що в однім сказано лиш мимоходом, се часто в другім обговорюється основно. Треба однак уважати, щоби таких місць не взяти за паралельні, котрі є лиш подібними і розказують про зовсім різні події, нпр. два помноження хлібів і чудесні насичення (Мт. 14, 15 слл. і Мт. 15, 32 слл.), два намащення Ісуса Христа — те, про яке розказує Лука (7, 37 слл.) і те, про яке говорять прочі Євангелисти (Мт. 26, 6 слл., Мрк. 14, 3 слл. Йоа. 12, 1 слл.).

Паралелізм, як ексегетичний середник, має свою основу в тім розумнім припущенню, що автор для вираження тих самих понять і думок повинен уживати однакового вислову, а коли говорить про ту саму річ при різних нагодах, то повинен бути зі собою згідний і не противорічити собі. Колиж ходять про різних авторів, які писали в приблизно одному часі, одною і тою самою мовою, походили з того самого сродовища, то від них також належить очікувати всюди однакового способу вислову. Щодо змісту їх письм, треба поприставати на добрій вірі в їхню правдомовність, і як довго нема до сего поважних причин, то і з чисто розумової точки зріння годі їх посуджувати, щоби вони говорили неправду. Правда, паралелізм в книгах св. Письма знаходить для себе особливу солідну основу в тім, що всі книги походять від одного автора — Бога, однак при розумовій гевристиці сеї теологічної основи не можна ще брати під увагу. Се може мати місце щойно в християнській гевристиці, коли буде мова про т. зв. біблійну аналогію віри.

Узгляднювання паралельних місць при толкованню св. Письма віддає велику прислугу. З прирівнання паралельних місць легше приходить означити змісл неясних, двозначних слів; осудити, чи слова сказані у властивім чи переноснім, ширшій чи вузшій значінню; реконструувати автором не конче збережений хронологічний порядок; дізнатися про близші обставини описаної події; глибше зрозуміти якусь науку. Саме отсей ексегетичний середник буде знаходити більше примінення при толкованню св. Письма, як деінде. А се тому, що св.

Письмо не є систематичним твором, тільки таким, в якому різні події і науки обговорюються лиш принагідно, як сего вимагає ціль автора і заходячі обставини, а тим самим події й науки виходять розкинені на різних місцях.

У звязи з паралелізмом обовязують ось такі правила:

1) З двох паралельних місць темнійше місце належить пояснювати яснійшим, а не противно. Нормально беручи, довше місце буде більше ясне ніж місце коротше, бо розумно можна припускати, що чим більше хто говорить, то має можливість тим яснійше виразити свою думку.

2) Дане місце краще пояснюється місцями паралельними в того самого автора, аніж місцями в чужого автора, бо кождий є найкрасшим товмачем своїх власних слів. Звідси засада: Paulus ex Paulo, Johannes ex Johanne.

В деяких виданнях св. Письма зазначені важнійші паралельні місця побіч даного тексту на маргінесі. Систематично знаходяться вони зібрані в біблійних конкорданціях, з яких одні (concordantiae verbales), подають словні паралелізми, інші знова (с. reales)—річеві паралелізми. Дуже помічними до вишукування паралельних місць є також біблійні словарі, біблійні лексикони і біблійні енциклопедії.

Словні конкорданції на латинський текст Вульгати зладили: давнійше Гугон а S. Caro († 1263) і Лука з Бріж (Bruges, † 1619); новійшу повну словну конкорданцію уложили парижські Єзуїти Peultier, Etienne, Gantois, Concordantiarum universae scripturae sacrae thesaurus. Parisiis 1897, видану в серії „Cursus sacrae scripturae“; підручні: De Raze, Concordantiarum S. Scripturae manuale. Parisiis 1908. Coornaert, Concordantiae librorum Vet. et. Nov. Testi. Regensburg 1909. Всі прочі словні конкорданції видали протестати, а саме на єврейський і арамейський текст: S. Mandelkern, Veteris Testi concordantiae hebraicae atque chaldaicae. Lipsiae 1896,²1925. Менче видання тамсамо 1900.; на грецький текст Ст. Завіта: E. Hatch and H. A. Redpath, Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the O. T. including the Apocryphal Books. Oxford 1897. Suppl. 906; на грецький текст Нов. Завіта: W. F. Moulton and S. A. Geden, A concordance to the greek testament². Edinburgh 1899. С. Н. Bruder, Ταμιεῖον τῶν τῆς καινῆς διαθήκης λέξεων sive Concordantiae omnium vocum novi testamenti

graeci.⁶ Gottingae 1904. Schmoller, Handkonkordanz zum griech N. Test.⁴ Gütersloh 1913.

Річеві конкорданції, біблійні лексикони і енциклопедії видані католиками: S. Lueg — B. Mairhofer, Bibl. Realkonkordanz⁷. Regensburg 1921. M. Hagen, Lexicon biblicum. Parisiis 1905—11. F. Vigouroux, Dictionnaire de la Bible. Paris 1895—1912.; видані протестантами: G. B. Winer, Bibl. Realwörterbuch. Leipzig 1847—48. D. Schenkel, Bibellexicon. Leipzig 1869—75. H. Guther, Kurzes Bibelwörterbuch. Tübingen — Leipzig 1903. J. Hastings and J. Selbie, A. Dictionary of the Bible. Edinburgh 1898—1904. M. W. Jacobus — E. E. Nourse — A. C. Zenos, A Standard dictionary of the Bible. London 1909. T. K. Cheyne and J. S. Black, Encyclopaedia biblica. London 1899 — 1903.

2. При паралельних місцях годиться згадати і про поетичний паралелізм або паралелізм членів (parallelismus membrorum) який становив технічну форму жидівської поезії, як рівнож поезії інших східних старинних народів, нпр. Єгиптян, Асирійців.

Паралелізм членів полягає на тім, що одну думку розгалужується і виражується її двома або й кількома по собі слідуючими реченнями.

Звичайно приймають слідуючі роди поетичного паралелізму:

а) Паралелізм ідентичний (р. identicus), коли одна думка виражена в двох або й більше реченнях тими самими словами з винятком хиба одного чи другого слова.

Нпр. Співайте Богу нашому, співайте;

Співайте цареви нашому, співайте (Пс. 46,7).

б) П. синонімний (р. synonymus), коли одна думка виражена в двох або й більше реченнях майже рівнозначними словами (синонімами).

Нпр. Особливо очисти мене від незаконности моєї,

І від гріху мого омий мене (Пс. 50. 2).

в) П. антитетичний (р. antitheticus), коли думку, виражену першим стихом, протиставиться думці, вираженій другим стихом.

Нпр. Осоружна є Господеви дорога безбожного;

Хто слідує за правдою, того він любить (Притчі 15, 9).

Бо благословлячі його наслідять землю;

А проклинаючі його будуть вигублені (Пс. 36. 22).

Ся форма поетичного паралелізму опирається на засаді „*contraria contrariis illustrantur*“, і є рідшою в ліричній поезії, на-

томісць дуже частою в дидактичній, нпр. в книзі Притч.
г) П. синтетичний (р. *syntheticus*), коли думку виражену першим реченням, слідує речення розвивають, висновують з неї заключення.

Нпр. Буду навчати беззаконників доріг твоїх,
І безбожні до тебе навернуться (Пс. 50, 15).

г) П. порівнювальний (р. *comparativus*)), який є порівнянням двох думок, виражених двома по собі слідує реченнями.

Нпр. Як олень бажає до жерел водних,
Так бажає душа моя до тебе Боже (Пс. 41, 2).
Лучший є убогий а собі вистарчающий,
Як славний а потребує хліба (Притчі 12, 9).

Поетичний паралелізм дає сю користь екзегезі, що подібно, як звичайний паралелізм, починається до лекшого зрозуміння неясних слів і речень, які з природи річ частіше лучаються в поетичних творах. Крім сего він помагає до усталення єврейського тексту, котрий місцями допускає більше читань — відповідно до того, які самозвуки підставляється співзвукам.

Відкриття паралелізму в поетичних біблійних книгах і придумання самої його назви загально приписується Робертові Lowth-ови, англійському богословові, професорові оксфордського університету († 1787). Про паралелізм він говорить в XIX викладі своїх *De sacra poesi Hebraeorum praelectiones academicae Oxonii habitae*, edidit E. F. C. Rosenmüller. Lipsiae 1815. Ugo Bonamartini в своїх розвідці *L'epesegesi nella S. Scrittura* (Biblica 6 (1925) стор. 424 — 444) перечить, що Lowth перший відкрив і виложив паралелізм. Bonamartini признає Lowth-ови тільки придумання назви *parallelismus membrorum*. Сама ж річ знана була вже перед тим. Знав її вже певно неаполітанський філолог і археолог, католицький священник A. S. Mazzocchi († 1771), який поетичний паралелізм називав „epesegesis“, та протестанський археолог Chr. Schöttgen († 1751), який його називав „exergasia“.

Про біблійну поезію писали: N. Schlögl, *De ra metrica Hebraeorum*. Vindobonae 1899. J. Döller, *Rhythmus, Metrik u. Strophik in der biblisch — hebräischen Poesie*. Paderborn 1899. F. Zorell, *De arte rhythmica hebraeorum*. Parisiis 1910 (Appendix ad Comm. in Prov., Cursus Scripturae Sacrae). Ed. König, *Die Poesie des A. Test.* Leipzig 1907. S. Euringer, *Die Kunstform der althebräischen Poesie*. Münster 1912.

§ 5. Особа автора і особи, яких слова автор наводить (persona loquens)

Розуміти слова автора значить стільки, що думати те саме, що автор думав, коли говорив, чи писав свої слова. Отже екзегет, який має вдуматися в ролю автора, мусить знати і внутрішній стан (*conditio interna*) і зовнішні умовини (*s. externa*) автора. А що в книжці часто найде екзегет крім слів самого автора також чужі слова, то те саме відноситься до кожної іншої особи, якої слова автор в книжці наводить. На внутрішній стан складається характер, темперамент, виховання, талан, хвиловий настрій; зовнішніми близькими умовами вважається вік, походження, перебіг життя, звання, суспільне і маєткове положення. Про внутрішній стан і зовнішні близькі умовини біблійних авторів і осіб можна робити закінчення з їх власних слів, а крім того інші біблійні книги та позабіблійні жерела допоможуть нераз доповнити собі їхню характеристику. Знання особи автора є з того приводу для екзегета важне, що значіння слів в устах особи, яка говорить, набирає суб'єктивної модифікації. Справедливо можна сказати: *Si duo loquuntur idem, non est idem*. Коли двох людей говорить нпр. про свободу, вигоду, приємність, прикрість, ощадність, справедливість, трудність, далечину і т. п., то за тими словами криється не конче однаковий зміст, нераз навіть і дуже різний. Відповідно до сего, в яких зовнішніх умовах дана особа находилася, якої була вдачі, лагідної — чи гнівливої, поважної — чи жартовливої, чи вміла говорити спокійно і зі застановою — чи легко попадала в подражнення і пересаду, — будемо оцінювати зміст її слів.

В зв'язи з особою, якої слова толкується, обов'язує правило: Такий зміст слів, що противиться внутрішньому стану або зовнішнім умовам автора слів, належить відкинути; *ceteris paribus* належить прийняти сей зміст, який найкраще відповідає особі автора.

Ся обставина, що автори св. Книги писали під натхненням Св. Духа, не ослаблює вартости сего екзегетичного засобу, бо натхнення зовсім не нарушувало індивідуальности авторів.

В св. Писанні місцями тяжко приходитьсЯ означити, хто є тою особою, яка говорить. Се буває тому, що в св. Писанні находяться діяльогі, при яких виразно не зазначено, де вони

зачинаються, а де кінчаються, не зазначена зміна осіб, що ведуть діялог; наводиться слова других осіб і не раз годі з певністю означити, де слова автора вриваються, а де починаються чужі слова, та де автор знова нав'язує свої власні слова. Вкінці можуть в св. Письмі знаходитися також тихі наведення чужих слів (безбарвні, *citationes implicitae*, farblose Zitate), при яких не тільки що не названа промовляюча особа, але навіть не зазначений факт, що ці слова говорить не автор від себе, тільки хто інший.

Річю екзегета буде в першій мірі завсіди справдити, чиї слова він толкує. З правила треба вважати слова авторовими, як довго проти сего не промовляють слушні рації.

§ 6. Читачі і слухачі (*primi lectores et auditores*)

Подібно, як ознайомлення з особою, що говорить чи пише, облекшувати буде екзегетови вишукування правдивого змісту слів, також і ознайомлення з особами, до котрих ті слова були спрямовані (адресати). Знана річ, що коли хто говорить, то достосовується і то навіть зверхню до слухачів, яких має перед очима: стає в відповіднім віддаленню; говорить або голоснійше або тихше; инакше говорить до дітей, а инакше до зрілих людей; инакше до простих, а инакше до образованих; инакше до добрих, а инакше до злих. І се діється так природно, що слухачі немов сугерують бесідникови, щоби він говорив саме отсе і говорив саме так, як вимагають їхні обставини. Те саме відноситься і до автора, який для когось пише. Автор формою і змістом достосовується до своїх майбутніх читачів і обставин, в яких читачі знаходяться — так, що в часі писання вони йому тягом присутні в думці. Які були слухачі згл. які мали бути перші читачі, можна довідатися або з виразних слів самого автора, або зі змісту, або з ціли автора, або вкінці і зі зовнішних свідоцтв.

Згляд на слухачів і адресатів освітлює нам форму і зміст багатьох місць св. Письма. Нпр. Ісус Христос инакше говорить з Апостолами, инакше з народом, а инакше з фарисеями. Євангелисти инакше пишуть до юдео-християн, а инакше до етнікохристиян. Св. Ап. Павло инакше пише до Галатів (своїх ворогів), а инакше до Филипян (громади, котру найбільше любив); инакше виглядає „демостенівська“ бесіда св. Ап. Павла

на атенським ареопагу (держана до образованих Атенців), як виглядала його проповідь в Коринті (в Коринті було $\frac{2}{3}$ самих невільників, людей очевидно необразованих), коли там аж закидувано йому „нікчемність слова“ (2 Кор. 10, 10). Зглядом на слухачів і адресатів пояснюється, чому автор неодноразово промовчує; чому про одні речі говорить мимоходом, а другі підчеркує; чому нераз вживає спеціального способу аргументації т. зв. *ad hominem* і т. п.

Тут обов'язує слідуюче правило: *Ceteris paribus* має екзегет прийняти такий змісл, що найкраще відповідає умовинам слухачів і перших читачів; а сей змісл, що їх умовинам не відповідає, треба відкинути.

В св. Письмі часто лучається, що особа, до якої слова звернені, або зовсім не означена, або не зазначений перехід, коли слова до даної особи кінчаються і звертаються вже до иншої. Тому обов'язком екзегета буде, завсіди провірити, до кого дані слова відносяться.

§ 7. Нагода і обставини (*occasio et adiuncta orationis*)

1. Все те, що спонукувало якогось автора до писання, згл. якусь особу до говорення, становить нагоду повстання книжки даного автора, згл. нагоду сказання слів даної особи. Нагода є внутрішньою, коли сі спонуки находилися в душі автора чи промовляючої особи, нпр. коли вони хочуть дати вислів своїм почуванням, або виложити свою науку. Колиж роблять се нпр. через заохоту або на просьбу других людей, коли хочуть усунути сумніви або блуди, потішити і піддержати на дусі, тоді нагода писання чи говорення є зовнішньою.

Крім сих спонук, які були першим і безпосередним товчком написання книжки або листу, згл. сказання слів (*occasio orationis*), нераз впливали на автора, згл. особу, яка говорить, ще й инші моменти, котрі ми називаємо обставинами (*adiuncta orationis*). Нпр. відомости про стан коринтійської громади стали для св. Ап. Павла нагодою для написання першого листу до Коринтян, а як обставина долучувалася до сего загально знана розпушта в Коринті.

Знання нагоди і обставин є для екзегета дуже важне, бо ними будуть подиктовані і до них пристосовані слова автора. Після нагоди і обставин екзегет зможе розсудити, в якім

зміслі належить брати слова автора: в ширшім чи вузшім, у властивім чи переноснім; чи щось сказано зглядно чи беззглядно; чому якраз се сказано і сказано так, а не инакше. Нагода і обставини, оскільки про них не говорить сам автор, даються пізнати або зі змісту, або з переживань автора і адресатів, або з історичних жерел.

Екзегет має тут придержуватися такого правила: Кожний змісл, який найкрасше підходить до нагоди і обставин, належить *ceteris paribus* прийняти за дійсний змісл автора; а сей змісл, що їм не відповідає, відкинути.

2. Крім сих осібних обставин, в яких повставали поодинокі книги св. Письма, треба екзегетови бути ознакочленим з цілим історичним тлом, на яким зродилася біблійна література. Автори св. Книг говорять про особи, місця, установи, предмети, звичаї, які співчасним були відомі, і то говорять таким способом, який тоді був прийнятий і легко зрозумілий. Нині відносини біблійних часів і тодішні способи вислову є нам такі чужі, що екзегет мусить доходити до їхнього пізнання щойно дорогою студій з обсягу біблійної археології і географії, історії жидівського народу і сумежних народів та дорогою студій їхніх мов і літератур. Нпр. текст „Те, що говорю вам у темноті, кажіть при світлі; а що чуєте на ухо, проповідуйте на дахах“ (Мт. 10, 27), стає ясным щойно тоді, коли знається, що жидівські дахи були низькі та плоскі і служили тодішнім подібно, як нині балькон, веранда. Тексти „І се жінка, що була в місці грішництва, довідавшись, що (Ісус) лежить в домі фарисея, принесла алябастрову посудину мира, і станула ззаду біля його ніг і ридючи, почала слізми змивати його ноги“ (Лк. 7, 37—38) та „І сталося, як лежав з ними, взяв хліб і благословив і переломив і дав їм“ (Лк. 24, 30) — стають ясні, коли знається, що Жиди не засідали до стола, але лягали. Згадані науки, помічні герменевтиці, находять для себе богато матеріялу в позаканонічних співчасних жерелах: жидівських (парафрази, апокрифи, твори Фільона і Йосифа Флявія, Талмуд), християнських (письма Апостольських Отців і Отців Церкви, новозавітні апокрифи, письма єретиків), поганських (твори грецьких і латинських письменників) та старинних памятників (написи, папіруси, будівлі, гроші і печатки, знаряддя), які виносять на світло дня наукові розкопки на біблійній території або й щасливий случай.

З бібліографії цих помічних наук годиться навести:

F. X. Kortleitner, *Archaeologia biblica*. Oeniponte 1917. E. Kalt, *Bibl. Archäologie*. Freiburg im Br. 1924. J. Benzinger, *Hebräische Archäologie*². Tübingen 1907. M. B. Schwalm, *La vie privée du peuple juif à l'époque de Jésus — Christ*, Paris 1910. L. Cl. Fillion, *Atlas archéologique de la Bible*. Paris 1883. E. Huber, *Bibl. Bilderatlas*. München 1913. Frohnmeier-Benzinger, *Bilderatlas zur Bibelkunde*. Stuttgart 1905. Verdunoy, *Album biblique: Explication des textes sacrés par l'image*. Paris 1925.; F. Bühl, *Geographie des alten Palästina*. Leipzig 1896. L. Szcze- pański, *Geographia historica Palaestinae antiquae*. Romae 1926. M. Hagen, *Atlas biblicus*. Parisiis 1907. R. Riess — L. Heidet, *Atlas Scripturae S.* Freiburg im Br. 1924. L. Gramatica, *Testo Atlante di Geografia Sacra*. Bergamo 1902. H. Guthe, *Bibelatlas*. Leipzig 1911. E. Ad. Smith, *Atlas of historical geography of The Holy Land*. London 1915.; Rud. Kittel, *Gesch. des Volkes Israel*. Gotha 1921. E. Schürer *Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*⁴. Leipzig 1902 — 1909. J. Felten, *Neutes- tamentliche Zeitgeschichte*. Regensburg 1910. E. Ruffini, *Chro- nologia Veteris et Novi Testi in aeram nostram collata*. Romae 1924.; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*. Paris 1896. Тойсам, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques*² Paris. 1896. P. Karge, *Die Resultate der neuen Ausgrabungen u. Forschungen in Palästina*. (*Bibl. Zeitfragen* 2, 8/9). Münster. I. Nikel, *Das Alte Test. im Lichte der altorientali- schen Forschungen*. (*Bibl. Zeitfragen* 2, 3. 7; 3, ³/₄; 5, 3; 8, ⁵/₆). Münster. A. Jeremias, *Das Alte Test. im Lichte des alten Orients*². Leipzig 1906.

§ 8. Літературні прикмети біблійних книг (*compositio et elocutio biblica*)

1. Книги св. Письма представляють різні літературні форми. Означену літературну форму надавав своєму творови сам гаріограф, а Св. Дух міг тут лиш посередно впливати, оскільки в кождім случаю добирав собі такого чоловіка, який своїм природним таланом для даної форми надавався. Так належить судити з того факту, що гаріографи під діланням на- тхнення зберігали свою індивідуальність. В св. Письмі зустрі-

чаємо дві головні форми прози: історичну (оповідаючу) і дидактичну (повчаючу), та дві форми поезії: поезію ліричну (Псалми, Після пісний) і дидактичну (Притчі Соломона, Книга Йова). Автор, вибравши раз означену літературну форму, мусів до неї примінити всі питомі їй правила. Для вишукування змісту книжки є річю дуже важною знати її літературний рід і правила того роду, бо й се заважає при усталюванні правдивого змісту змісту книжки. Літературний рід книжки передовсім рішає про те, чи зміст треба брати в властивім зміслі чи в переноснім. Означувати літературний рід поодиноких книг св. Письма не є річю герменевтики, але т. зв. критичної інтродукції, від якої екзегет переймає для своїх цілей готовий осуд. Розумовій гевристиці припадає щонайвище занятися питоменностями біблійного стилю і образцевого представлення. ¹⁾

2. Автори св. Книг, як загалом усі орієнтальні автори пишуть ядерним стилем, люблять короткі речення, люблять своїй мові додавати краси і сили. Вони послуговуються реторичними фігурами, що надають мові оригінальний, небуденний і живий вираз. Однак мова їх саме тому, що відбігає від буденного способу говорення, нераз насуває труднощі. Частійше зустрічаються в св. Письмі слідуючі стилістичні (реторичні) фігури:

1) Гра слів (paronomasia, anpnominatio), яка полягає на тім, що побіч себе уживаються слова, котрі мають різне значіння, але подібно звучать. Нпр. „κατὰ τόπους λοιμοὶ καὶ λιμοὶ ἔσονται“ — будуть місцями і помори і голоди (Лк. 21, 11).

2) Протиставлення (antithesis); заходить тоді, коли два слова або речення виражують поняття або думки собі противні. Нпр. „Ми глупі задля Христа, виж мудрі в Христі, ми немічні — а ви дужі, ви славні — а ми без чести“ (1 Кор. 4, 10).

3) Описання (periphrasis); заходить тоді, коли предмету не називається просто його іменем, але описується його (прикметами, обставинами або діланням). Нпр. „Се є той ученик, що свідчить про се і написав се“ (Йоа. 21, 24).

¹⁾ Поп. Ed. König, Stilistik, Rhetorik, Poetik in bezug auf die bibl. Literatur. Leipzig 1900.

4) Евфемізм (euphemismus); є се рід описання, яке полягає на тім, що драстичний предмет виражується ніжнішим, приличнішим словом. Нпр. „Як се буде, коли мужа не знаю“? (Лк. 1, 34).

5) Повторення (Мт. 23, 37), нагромадження (Лк. 1, 14) і степенювання (1 Кор. 11, 22).

6) Запитання (2 Кор. 11, 29), здивовання (Мт. 26 40), заклинання (1 Кор. 1, 10), справлення себе (1 Кор. 15 10), відклик до суду других (Діян. 4, 19), позірне признання слушности (Мт. 25, 26), сумнів і нараджування з самим собою (Мт. 11, 16).

7) Апостроф (apostrophe); заходить тоді, коли промовляючий звертає свої слова не збірно до слухачів, але до поодиноких осіб поміж ними, або і до осіб неприсутніх, а навіть до мертвих предметів. Нпр. „Горе Тобі Хоразине, горе тобі Витсаїдо, бо колиб у Тирі і Сидоні сталися були ті чудеса, що сталися у вас, давно в волосінниці та попелі булиби покаялися“ (Мт. 11, 21).

8) Симетрія; полягає на однаковій довжині речень, що складаються на періоду, або полягає на однаковій будові речень (нпр. поетичний паралелізм).

9) Недосказання (aposiopesis, reticentia); полягає на тім, що опускається слова або речення, котрих легко дудуматися. Нпр. „І душа моя є дуже затрівожена; а ти, Господи, доки“? (додуматись: будеш гніватися на мене) (Пс. 6, 4).

10) Гендіадіс (*ἐν διὰ δύοῖν* — одно через два); заходить тоді, коли побіч себе стоять два іменники, з яких один повинен бути прикметником другого, або стояти побіч нього в другім відмінку. Нпр. „І дивувалися всі, що його слухали, його розумови і відповідям“ (=розумним відповідям) (Лк. 2, 47); „котрим (Ісусом Христом) прийняли ми благодать і апостольство“ (=ласку апостольства) (Римл. 1, 5).

11) Асиндетон і полісиндетон; має місце тоді, коли опускається злучники там, де вони повинні бути, або кілька разів повторюється їх там, де їх непотрібно (Римл. 1, 29; 1 Кор. 4, 11).

12) Анаколют (anacoluthon); є се брак логічного упорядкування в реченню або періоді. Нпр. „Для того, як через одного чоловіка гріх у світ прийшов, а через гріх смерть, так і смерть на всіх людей перейшла, бо в нім усі згрішили“ (Римл. 5, 12).

3. Однак передовсім любуються гагіографи в образцевім представлюванню предметів, що має свою основу в живійшій фантазії, питомій всім мешканцям Сходу. Образцевий спосіб виражування є у них не тільки що дуже частий (приходить так в поетичних, як і в прозових книгах), але після нинішніх наших понять є він дуже відважний і оригінальний, нераз навіть простий і невідповідний так, що разить нинішнє наше почуття. Нпр. Йосифа образцево називається „первородним бика“ (Второз. 33, 17), єгипетський нарід — „гарною телицею“ (Єр. 46, 20), про Бога, як местника на Филистимах, говориться: „І прокинувся Господь немов зі сну, немов володар як упився вином“ (Пс. 76, 65), і т. п. Образцеві форми брали гагіографи з природи, з щоденного життя (пастирського, рільничого), зі звичаїв, історії, релігії. Ключем до розв'язки сих образів, нераз дуже тяжких до зрозуміння, можуть стати щойно подрібні відомости з біблійної старовини.

В св. Письмі слідуючі образцеві форми є частійшими¹⁾:

1) Порівняння (*παράβολή, similitudo*). Є се зіставлення двох подібних до себе понять. Воно складається з трьох частин: з двох термінів і їхньої основи (*tertium comparationis*).

Один термін порівняння є поняттям яснійшим, другий менше ясным. Злучник порівняння є завжди виражений словами, нпр. подібне є, є наче, є так як, і т. п. Ті два поняття ставиться побіч себе, щоби яснійше з них освітлювало темнійше, або щоби звичайне поняття стало ефектовнійшим. Толкування подібностей ограничується лиш на основу порівняння т. зн. на се, в чім між двома, побіч себе поставленими поняттями, заходить подібність. Так нпр. в порівнянню „царство небесне подібне до зерна гірчиці“ (Мт. 13, 31), з природи яснійшого терміну (зерно гірчиці) і обставин, серед яких сі слова сказані, виходить, що основою порівняння є розвиток з малого початку до великих розмірів (царства небесного т. зн. Церкви — аналогічно, як се діється з гірчицею).

¹⁾ Латинський термін прийнятий в підручниках герменевтики на вираження образцевих форм є: *imago biblica*. Оскількиж їх називається збірно „*tropi et figurae*“, то під тропами розуміється ті образцеві форми, які обмежуються до одного слова (метафора, метонімія, синекдоха) а під фігурами сі, що розтягаються на цілі речення. Дехто знова між тропами і фігурами не робить ніякої різниці.

2) Метафора (в вузькій значінню слова) є в суті річи порівнянням, переведеним в умі, однак не вираженим словами. Тому Ціцерон називає її: *similitudinis ad unum verbum contrasta brevis*. Формально ріжниться метафора від порівняння тим, що вона пропускає злучник порівняння, нпр. „Се Агнець Божий“ (Йоа. 1, 36), „Ви єсте сіль землі“ (Мт. 5, 13); або пропускає навіть другий термін порівняння, нпр. „стерезіться квасу фарисейського“ (Мт. 15, 6). В останнім случаю ціле порівняння скуплюється в одному слові (квас = лицемірство). Метафора може знаходитися у всіх частях речення: в підметі, в присудку, в предметі і в доповненнях до них. Поняття в метафорі формально виражене є більше змислове, ділаюче на фантазію і загалом яснійше, як се, яке воно заступає (поняття „квас“ яснійше, як поняття „лицемірство“).

3) Метонімія і синекдоха. Якщо між двома поняттями, з котрих одно заступаємо другим, заходить не схожість їх прикмет або їх ділання (як се має місце в метафорі), але звязь иншого рода, тоді заміна понять одного другим називається:

а) Метонімія (*μετά* і *ὀνομα*, переіменования), коли ті два поняття відносяться до себе так, як причина до свого наслідку; як знак до річи означуваної; як знаряд до виконуваного ним ділання; як абстрактне до конкретного; як „*contineps ad contentum*“; як матерія до виробленого з неї предмету; як річ попереджуюча до послідууючої. Нпр.: „Я не прийшов принести мир, а меч“ (= війну) (Мт. 10, 34); „Бо скільки разів їсте сей хліб і пете чашу, —“ (= вино) (1 Кор. 11, 26); „стерезіться обрізання“ (= обрізаних, юдаїзантив) (Филип. 3, 2).

б) Синекдоха (*συνεκδοχή* = огорнення), коли два споріднені поняття відносяться до себе, як часть до цілоти; як число одиничне до числа багатого; як відміна до роду. Нпр. „Бо (Євангеліє) є сила Божя на спасення кождоу віруючому, Жидови вперед і Грекови (= поганам) (Римл. 1, 16).

4) Алєгорія. Метонімія і синекдоха рідше уживаються і обмежуються звичайно до одного лиш слова. Зате метафора є дуже часто вживана і нераз розтягається на всі головні части речення, на цілий уступ, а навіть і на цілу книгу. Така розвинена метафора називається алєгорією (*ἄλλος* = инший і *ἀγορεύω* = говорю). Алєгорія дає повнійший образ зі світа єств живих або неживих, правдоподібний або неправдоподібний, який

лиш тоді має дійсний змісл, коли слова беремо переносно. Приміри алегорії в св. Письмі: Книга Пісня пісний, Езек. 16, 1—13, Іса. 5, 1 слл., Мт. 3, 10, Мт. 21, 42—44, і 6. и.

Рід алегорії становить загадка (*αἰνιγμα*). Є се темна алегорія, в якій змісл нарочно закритий через представлення предмету його припадковими і недостаточними ціхами. Загадка приходить в св. Письмі лиш один раз (Суд. 14, 14, з розвязкою в стиху 18).

5) Притча. Подібно, як з розвиненої метафори повстає алегорія, з розвиненого порівняння повстає притча. Притчами (*παραβολή*, *parabola*) називаються *ad hoc* видумані оповідання, яких зміст взятий з життя і відносин поміж людьми, нпр. з життя родинного, хліборобського, рибацького, купецького, виноградарського, суспільного, міжнародного і т. п. Біблійна притча має на цілі наглядно повчити про якусь релігійну або моральну правду.

Притча має всі познаки правдоподібности і тим різниться від байки. Зміст байки, сам про себе, навіть коли він взятий з життя людей, а не з нерозумного світа, є згори неправдоподібний або й просто неможливий. В св. Письмі наводяться дві байки в Ст. Завіті: дерева вибирають собі царя (Суд. 9, 6 слл.) і осет з Ливану жениться з дочкою кедра (4 Цар. 14, 9 слл. та 2 Параліп. 25, 18 слл.).

Притча (по євр. машаль) є рідкою в св. Письмі Ст. Завіта, натомісць в Нов. Завіті вона стрічається дуже часто. Числа притч в Нов. Завіті не дасться означити з того при воду, що не всі однаково притчу розуміють і опреділюють, а передовсім тому, що тяжко потягнути строгу границю між притчою і порівнянням. Одні начислюють їх всего около двайцять, другі аж близько сотки (Fonck 72, Jülicher 53). Притча була Христом дуже акцептованою формою навчання, а се тому, що науки в притчах охотнійше слухається і красше її запам'ятується. Притчі подають науку на візрях відносин між людьми, слухачам добре відомих, і для того сей с посіб навчання є для них приступний, ділає сильнійше на їх чуття, і скорше їх переконує.

Порівняння, яке є основою притчі, буває звичайно формально виражене загальним способом на самім початку притчі (нпр. в притчах про царство небесне: Подібне є царство небесне до...); часом воно ясно виражене в кінцевім заключенню

(нпр. в притчі про виноградник Мт. 20, 1—16: „Так будуть послідні першими, а перші послідними“; в притчі про десять дів Мт. 25, 1—13: „Сторожіть отже, бо не знаєте дня ані години“; подібно Лк. 10, 30); часом слідує з обставин, в яких притча була сказана.

Притоку до контрверзії про ціль євангельських притч (а в дальшому ході також про їхню ясність і автентичність) дали слова Ісуса Христа, наведені всіма трьома синоптиками. При нагоді викладу, який сам Ісус Христос подав на притчу про сівача, „приступили ученики і сказали Йому: Чому притчами говориш до них (Жидів)? А Він у відповідь сказав їм (Апостолам): Бо вам дано розуміти тайни Царства Божого, а тим що поза вами, в притчах все буває; щоб дивлячись, дивилися, а не бачили, і слухаючи, слухали, а не розуміли, щоб часом не навернулися і не прощено їм“ (Мрк. 4, 11—12; подібно Мт. 13, 10 сл. і Лк. 8, 9—10). Виходилоби отже з виразних слів Ісуса Христа, що його ціллю було притчами радше заслонювати свою науку перед Жидами, ніж її викладати приступно і переконуючо.

Jülicher, Weinel, Loisy і інші раціоналістичні дослідники біблійних притч, що заступають т. зв. теорію засліплення (закаменілості, Verstockungstheorie), пояснюють сю квестію ось як: Ісус Христос, найпопулярніший учитель, послугувався при голошенні своєї науки чистою і ясною формою притчі так, що його всі легко розуміли. Однак Жиди не прийняли науки Ісуса Христа виключно тільки через свої уперті пересуди (засліплення, закаменіість) про Месію і його царство. Щоби пояснити сей слабкий успіх голошення Євангелія поміж Жидами, Євангелисти (після думки раціоналістів не були се Апостоли, але пізнійші християни) нарочно позатемнювали притчі Ісуса Христа — головню алегоричними додатками. Сю свою ідею старалися скріпити ще в сей спосіб, що просто вложили її в уста самому Ісусови Христови (Мт. 13, 10—11, Мрк. 4, 11—12, Лк. 8, 9—10). Притчі Ісуса Христа в своїй первісній формі не заховаляся. Ані нинішні біблійні притчі, ані слова синоптиків про ціль притч, не є отже автентичними, оригінальними Христовими.

Отці Церкви і католицькі дослідники біблійних притч очевидно обстоюють автентичність біблійних притч і синоптичних текстів, в котрих говориться про ціль притч. Однак в роз-

визуванню цього трудного питання, яке спричинили згадані синоптичні тексти і вони не є одної думки. Заступники т. зв. теорії справедливості (Fonck, Knabenbauer і ин.) признають, що притчі Ісуса Христа були на загал ясні та були формою популярного навчання. Однак Ісус Христос не раз так добирав сі притчі, що правди в них поміщені без особного пояснення лишалися для Жидів при їхньому засліпленню — незрозумілими. Значиться: Ісус Христос часом мав на цілі своїми притчами також заслонювати правди — бодай деякі (нпр. про „царство Боже“), та бодай до якогось часу. Жи́ди показали себе недостойними свого покликання як вибраний нарі́д і таке поступовання Ісуса Христа супроти них було з його сторони актом справедливості. В сім случа́ю Ісус Христос сам заплікував свою засаду, що не годиться святих рі́чий давати псам, ані жемчуги кидати безрогам.

Заступники т. зв. теорії милосердя (Rose, Lagrange) не погоджуються з теорією справедливості. Для них ся теорія видається занадто ригористична, є радше теорією строгости, як справедливості. Сей факт, що Ісус Христос голосив свою науку не простим способом, але в притчах, стараються вони пояснити милосердям Ісуса Христа, яке він мав для засліплених Жи́дів. Теорія милосердя має дві форми:

а) Ісус Христос навчав не простим, звичайним способом, але напів темними притчами, бо знаючи, що його наука супроти засліплення Жи́дів не буде мати ніякого успіху, хотів, щоби бодай менший був степе́нь вміня́ємості вини Жи́дів, які його науки не приймуть.

б) Притчі, як найприступні́йша і найбільше зацікавлююча форма навчання, були послідним середником, котрого ужив Ісус Христос, щоби переломити засліплення Жи́дів. Що Ісус Христос не хотів притчами ослонювати своєї науки, але противно, тим ясні́йше її подати Жи́дам, се потверджує сама природа біблійних притч. Не перечать сего також слова Ісуса Христа, які наводять всі три синоптики: Мт. 13, 10—11, Мрк. 4, 11—12 і Лк. 8, 9—10. Ісус Христос навіть не говорить в сім случа́ю від себе, тільки наводить (у Матея), зглядно примінює (у Марка і Луки) слова пророка Ісаїї 6, 9—10. „Щоби (*ὅνα*)“ в сих текстах не є намірове але наслідкове, отже значить тільки що: так що (*ὥστε*), щоби збулося (*ὅνα πληρωθῇ*). Ісус Христос тут зовсім не говорить про ці́ль сво-

його навчання в притчах, тільки про вислід, зн. безуспішність свого навчання в притчах.

При толкуванні притч належить в першій мірі вишукати основу порівняння між правдою і образцем з життя, який сю правду має унагляднювати. Очевидно треба добре зрозуміти образець з життя після його буквального змісту, бо щоби він міг пояснювати нам якусь правду, то передовсім мусить нам бути він самий вповні ясний. До сего конечно потрібне знання життя і буття тих часів, нпр. знання природи, родинних, суспільних відносин. В притчах буває подекуди домішка алегорії (сам Ісус Христос толкує в переноснім значінню части двох притч: про сівача та про кукіль і пшеницю); одначе нема їх в усіх притчах (нема в т. зв. притчах-примірах Луки: про милосердного Самарянина, про богача і Лазаря, про нерозумного богача, про митаря і фарисея). Тому то екзегет має вистерігатися двох противних екстремів, з яких один алегорію в притчах виключає, а другий все алегоризує. Загальне правило, після котрого можна булоби означити, де в притчах знаходиться алегоричний елемент, не дається поставити. В притчах є багато подробиць, що належать лише до розмальовання, до викінчення образу з життя. Сі подробиці не належать до органічної цілоти притчі і не мають ніякого відношення до тої правди, яку зміст притчі повинен освітлювати, а є тільки припадкові, нпр. лушпиння, яке їв на чужині блудний син, обува і перстень, які на нього, повертаючого домів, вкладає батько і б. ин. Тому то екзегетови буде вказана розумна міра в переноснім толкуванні подробиць у притчах.

Про притчі основно трактують: L. Fonck, *Die Parabeln des Herrn*³. Innsbruck 1909. M. Meinertz, *Die Gleichnisse Jesu*³. (Biblische Zeitfragen 8, $\frac{3}{4}$). Münster 1921. D. Buzy, *Introduction aux paraboles évangéliques*². Paris 1912. M. J. Olivier, *Les paraboles*. 1909. A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*². Tübingen 1910. H. Weinel, *Die Gleichnisse Jesu*³. Leipzig 1910. Chr. A. Bugge, *Die Hauptparabeln Jesu*. Giessen 1903. A. Loisy, *Etudes évangéliques, Les paraboles*. Paris 1902.

б) Антропоморфізм (антропатизм, антропоїзм) полягає на тім, що Богови приписується вигляд (лице, уста, рамя), почування (гнів, радість) і дієства (говорення) чоловіка. Ним часто послугується св. Письмо, щоби простому народови наглядно представити сяєб божого існування і ділання.

7) Персоніфікація полягає на тім, що неживим ествам приписується людські прикмети, нпр. „Небеса розповідають славу Богу, а діла рук його вістить твердиня. День днєви оповідає слово, і ніч ночі відкриває пізнання“ (Пс. 18, 2—3).

8) Пересада (*επερβολή*) є се надмірне побільшення або зменшення якогось предмету, нпр. „А є й много иншого, що зділав Ісус Христос, що якби списати зокрема, думаю, що й сам світ не мігби помістити книг, котрі требаби написати“ (Йоа. 21, 25).

9) Іронія (*εἰρωνεία* = удавання) полягає на тім, що слова є прямо противні до сего, що думає той, хто їх говорить (Битія 3, 22). Гірка іронія зветься сарказмом (*σαρκάζω* = роздираю, від *σάρξ* = тіло, нім. zerfleischen), (Мт. 27, 40), а розвинений сарказм — сатирою (Іса. 14, 4).

10) Приповідка і пословиця (proverbium) є се коротко виражені, досвідом стверджені і між людьми як засади прийняті правди. Перша має своє примінення в спеціальних случаях, нпр. „лікарю, вилічи себе самого“ (Лк. 4, 23); друга має загальне примінення, нпр. „бо що у людей високе, гідота перед Богом“ (Лк. 16, 15). Подібна до них є гнома (афоризм) т. зн. коротке речення, яке бисто і досадно, звичайно під дібраною реторичною формою, виражує якусь спостережену правду або засаду. Приповідки і пословиці вийшли з народу і є в загальнім уживанню народу; афоризми (гноми) уложили одиниці з духово висшого світа (поети, філософи, учені і т.п.) і тільки люди з образованих кругів послуговуються афоризмами. Гном повно в книгах Притч і Еклезіястик. Приповідка, пословиця і гнома проходять в св. Письмі всі три однаково під назвою: притча (parabola).

II. Християнська гевристика

Тридентський Собор, подаючи своє рішення про катальог канонічних книг, додав до нього слідуючий догматичний канон: Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, et traditiones praedictas sciens et prudens contem-

pselit, anathema sit.¹⁾ Ватиканський Собор potwierдив рішення Тридентського Собору, що вчислені книги св. Письма не є лиш звичайними людськими, але святими і канонічними книгами, та подав основу, на якій Церква приймає їх за святі і канонічні: *Eos vero (libros) Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant; sed propterea, quod Spiritu S. inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt.*²⁾ Ся обставина, що першорядним автором біблійних книг є Св. Дух, під котрого впливом, т.зв. натхненням, писали людські автори, надає тим книгам іншої вартости, вартости святих книг. Тридентський Собор вирішив питання об'єму (*libros ipsos integros*), цілоти (*integros cum omnibus suis partibus*) і поваги (*pro sacris et canonicis non susceperit*) біблійних книг. Ватиканський Собор означив в чім полягає природа і суть натхнення біблійних книг (*Spiritu S. inspirante conscripti Deum habent auctorem*), через яке вони є божими, святими. До сего, щоби Бог був автором біблійних книг (що становить суть натхнення), не вистарчає тільки додаткове одобрення тих книг Богом (*i. subsequens*), ані сама зовнішня охорона, яку Бог давав людським авторам, щоби вони не поповнили блудів в списуванню св. Книг (*i. concomitans*, переважно *negativa*). Бог є автором біблійних книг тому, що спонукав гаріографа до писання (*motio voluntatis*) і впливав на ум гаріографа (*illuminatio mentis*) зовсім спеціальним харизматичним способом. Силою того впливу Бог передавав гаріографови загальну ідею книжки і поодинокі думки книжки; деякі правди гаріографови щойно обявляв, на інші, природні і надприродні, вже передше обявлені, спрямовував його ум; так провадив гаріографа, що він для списання думок добирав таку форму, як сего бажав Бог. „*Supernaturali Deus virtute ita hagiographos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola, quae Ipse iuberet, et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent et apte infallibili veritate exprimerent; secus non Ipse esset auctor Scripturae universae.*”³⁾

¹⁾ Decretum de canonicis scripturis. Sess. IV (8 Aprilis 1546). Ench. bibl. n. 45.

²⁾ Constitutio dogm. de fide cath. c. 2. Ench. bibl. n. 62.

³⁾ Енцикл. Льва XIII „Providentissimus Deus“. Ench. bibl. n. 110.

При вишукуванні змісту книг св. Письма треба отже мати се на увазі, що в їх змісті не сміє знаходитися нічого, чого не можна погодити з їхнім божим походженням, чи інакше кажучи: з прикметами Бога, їхнього автора. Бо з натхнення св. Письма з konieczністю слідує, що воно є правдомовне і безошибочне, і то в такому об'ємі правдомовне і безошибочне, в якому натхнене. Натхнення, а тим самим і божє авторство, розтягається на всі сутєві частини книг св. Письма, т. зн. на кождо думку, яка в них поміщується, навіть на кождо думку чисто світської матерії. Правдомовність і безошибочність св. Письма (*veracitas et inerrantia*), що має свою основу в прикметах всевідучости, премудрости і святости Бога, автора св. Письма: мусить розтягатися так широко, як широко розтягається натхнення: *quam late patet inspiratio, tam late etiam patere debet immunitas ab errore*.

Загальне правило християнської гевристики буде отже слідує:

При толкуванні св. Письма, без огляду на зміст поодиноких його частин, чи він теологічний чи світський, не вільно приймати ніколи такого змісту, що противиться божому натхненню.

Прийнятий екзегетом зміст тоді буде противитися натхненню, коли він дає якусь свідому неправду або мимовільний блуд, нпр. противорічить божим прикметам; противорічить якомусь іншому текстови св. Письма; противорічить правдам об'явленим, відомим з церковного передання; противорічить певним правдам природного порядку. Сего роду суперечностей не можна допустити в св. Письмі. „*Etenim libri omnes atque integri, quos Ecclesia tamquam sacros et canonicos recipit, cum omnibus suis partibus, Spiritu S. dictante, conscripti sunt; tantum vero abest ut divinae inspirationi error ullus subesse possit, ut ea per se ipsa, non modo errorem excludat omnem, sed tam necessario excludat et respuat, quam necessarium est, Deum, summam Veritatem, nullius omnino erroris auctorem esse.*”¹⁾

Крім сего загального правила негативної натури, котре каже лише стільки, як св. Письма не вільно толкувати, християнська гевристика буде мати за задачу: подати також позитивні

¹⁾ Енцикл. Льва XIII „*Providentissimus Deus*“. Ench. bibl. n. 109.

правила, після яких належить поступати при толкуванні таких місць, що зі згляду на натхнення справляють екзегезі труднощі, звичайно називані антїлогїями або енантіофанїями.

Про се, що книги св. Письма є натхнені і котрі якраз книги є натхнені, знаємо з жерел божого обявлення, а передовсім з церковного передання. Всі віруючі христїяни, а відносно книг Ст. Завїта також і віруючі Жи́ди, приймають надприродне натхнення книг св. Письма і вважають їх за свої святі книги. Однак не всі вони розуміють однаково саму природу натхнення і його обєм. Питання про природу і обєм натхнення належить до основної догматики. Вона подає науку католицької Церкви про натхнення за рішенням Ватиканського Собору, за окремими письмами „Providentissimus Deus“ Льва XIII і „Pascendi dominici gregis“ Пія X, та за декретом Пія X „Lamentabili“. Основна догматика реєструє також хибні погляди про натхнення св. Письма. Поминаючи зовсім натуралістичне розуміння натхнення раціоналістів і модерністів, хибні погляди про натхнення виступають в двох протилежних формах: 1) Св. Письмо є дослівним диктатом Св. Духа, буквально натхненим (рабіни, старші протестанти і деякі схоластики); 2) св. Письмо є тільки негативно натхнене — значить: Св. Дух беріг лиш автора чоловіка підчас писання від блудів (Chrisman, Jahn); або воно є тільки додатково натхнене — значить: св. Письмо, списане людьми, міг додатково одобрити Св. Дух (Lessius, Bonfrère), згл. Церква (Haneberg); або вкінці св. Письмо є натхнене лиш в певних границях (Lenormant розтягав натхнення лиш на правди віри і обичаїв, Newman виймав зпід натхнення т.зв. „obiter dicta“). В першій з тих форм виходить ділання Св. Духа при списуванні св. Книг надто пересажене, а самостійність гаґіоґрафа знесена; в другій знова протилежно: ділання Св. Духа надто обмежене, а самостійности гаґіоґрафа полишені надто широкі границі. Від основної догматики перебирає в сім згляді герменевтика готову науку католицької Церкви і зі становища тої науки подає правила толкування св. Письма. Тому отся часть гевристики є радше христїянсько-католицькою, як загально-христїянською. Розуміється, остає вона науковою гевристикою в протиставленню до католицької автентичної гевристики.

Докладнійше про натхнення св. Письма гл.: P. Dausch, Die Schriftinspiration. Freiburg im Br. 1891. Die Inspiration

des N. Tests. (Bibl. Zeitfragen 5, 2). Münster 1912. K. Holzhey, Die Inspiration der hl. Schrift in der Anschauung des Mittelalters. München 1895. Chr. Pesch, De inspiratione S. Scripturae. Friburgi Brisgoviae 1906. Aem. Dorsch, De inspiratione S. Scripturae tractatus dogmaticus. Oeniponte 1912. H. Höpfel O. S. B., Tractatus de inspiratione S. Scripturae et Compendium hermeneuticae biblicae catholicae. Romae 1923.

§ 1. Антілогії або енантіофанії

Дійсних антілогій дошукувалися в св. Письмі вже поганські філософи, поборники християнства, як нпр. Порфірій, Кельз, Гієрокль, Юліян Відступник. В новіших часах радіоналісти приймають в св. Письмі дійсні антілогії. З сим вяжеться очевидна інтенція: Доказати, що св. Письмо не є божого походження, тільки збіркою людських книг, не винятих зпід закону: *errare humanum est*.

Можливість дійсних антілогій в світській матерії св. Письма допускають також сі християнські екзегети, що стоять на хибній точці погляду про обем натхнення св. Письма. Т.зв. матеріальні блуди допускають в св. Письмі навіть ліберальні католицькі екзегети, що вдовольняються т.зв. зглядною правдомовністю св. Письма. Одні і другі роблять се з тою ціллю, щоби погодити натхнення св. Письма зі світськими науками.

Антілогії (*antilogia* = противорічність) або радше енантіофанії (*enantios* = противний і *phaenomena* = видаюся) — назва, якою зі зрозумілою пощадністю послуговуються католицькі екзегети, допускаючи хиба тільки позірні антілогії в св. Письмі — можуть бути або внутрішні, або зовнішні.

Внутрішня антілогія заходить тоді, коли один текст св. Письма не згоджується в своєму твердженні або переченні про той сам предмет з другим текстом св. Письма.

Приміром: В книзі Битія (22, 1) сказано: Кусив Бог Авраама; подібно в книзі Второзак. (13, 3): Спокушує вас Господь Бог; а св. Яків пише (1, 13): Бог нікого не спокушує. Ісус Христос каже Апостолам, щоб нічого не брали на дорогу, тільки палицю (Мрк. 6, 8); щоб нічого не брали на дорогу, ані навіть палиці (Лк. 9, 3). В Діян. сказано, що товариші св. Ап. Павла стояли і голос вправді чули, однак не виділи ні-

кого (9, 7); що вони вправді виділи ясність, але голосу не чули (22, 9); що св. Ап. Павло і його товариші упали на землю і тільки св. Ап. Павло чув голос (26, 13).

Зовнішня антільогія заходить тоді, коли текст св. Письма противиться якійсь иншій певній правді зовні св. Письма:

а) Коли противиться божим прикметам (святости, справедливости, премудрости і пр.).

Приміром: Господь Бог каже до пророка Осії (1, 2): Иди возьми собі жену розпустницю і сплодиш собі сини розпустні; пророкови Ісаїї наказує Господь Бог ходити поміж людьми наго і босо (Іса. 20, 2-3); в псалмах, а часто і в пророків, зустрічаються проклони; самому Господу Богу приписується жорстокість і т. п.

б) Коли противиться переданим обявленим правдам.

Приміром: В св. Письмі говориться про братів Ісуса Христа; забороняється присяга.

в) Коли противиться певним природним правдам, передовсім з обсягу природничих наук і світської історії.

Приміром: В св. Письмі називається сонце і місяць „великими світилами“ (Битія 1, 16); кажеється, що „стануло сонце“ (Іс. Нав. 10, 13); зачисляється заяця до пережувачів (Левіт 11, 5, Второзак. 14, 7); загалом зустрічаються скрізь мильні поняття про космічний устрій, круговорот води; історичні дати св. Письма не завжди погоджуються з відкритими асирійськими і єгипетськими написами і т. п.

Антільогії в св. Письмі звертали на себе вже увагу Отців Церкви. Вони то між иншим піддержували в Отців Церкви алегоричний спосіб толкування св. Письма, та навіть спричинили погляд, що деякі місця св. Письма не мають ніякого змислу. Св. Августин пояснював собі причини антільогій, на які він натикався в св. Письмі, ось як: *vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse, quod dictum est, vel me minime intellexisse non ambigam.*¹⁾ Розуміється, що правдомовність і безошибочність, яка конечно впливає з нахнення, прислугує тільки оригіналови книг св. Письма, первописам (автографам), а відписам (апографам) і перекладам лиш

¹⁾ Ep. 82, 3, (ad Hieronymum). (Migne PL 33, 277); на иншій місці (Ep. c. Faustum II, 2): *aut codex mendosus est, aut interpres erravit, aut tu non intelligis.*

настільки, оскільки вони годяться з оригіналом. Коли отже екзегет наткнеся на яку суперечність в св. Письмі, то його річю буде в першій мірі перевірити поправність тексту згл. вірність перекладу, бо вони могли відбігти від оригіналу і перестали бути автентичними. Сим способом дається усунути не одну суперечність передусім в Ст. Завіті, в якому улягли зіпсуттю числа, назви, імена, та через відсутність самозвуків мильно відчитано текст. Якщо однак текст показується критично бездоганим згл. переклад безсумнівно вірним, тоді змісл тексту, який противорічить другому текстови св. Письма або иншій обявленій чи природній правді, належить піддати основнійшому дослідю, бо він мусить бути екзегетично фальшивий.

Можуть бути слідуючі причини, задля яких змісл тексту понято фальшиво і в наслідок сего виходить позірна противорічність:

1) Ріжні значіння слова. Приміром: „спокушувати“ в однім тексті значить тільки, що виставляти на пробу — в другім тільки, що спокушувати до гріха; „ненавидіти“ в однім місці значить тільки, що позитивно ненавидіти—в другім місці тільки, що „любити менше“ (коли хто приходить до мене, а не зненавидить свого батька і матір..., не може бути моїм учеником, Лк. 14, 26).

2) Відмінний дух мови. Приміром: „братя Господні“ означає особи спокрівнені з Ісусом Христом.

3) Ріжні імена одної і тої самої особи. Приміром: Матей (у самого таки Матея) — Леві (у Марка і Луки).

4) Два подібні тексти взяті хибно за паралельні. Приміром; Мт. 20, 29 — 34 і Лк. 18, 35—40 розказують про два ріжні случаї уздоровлення сліпоти.

5) В двох місцях описується ріжні моменти з тої самої події. Приміром: явління Ісуса Христа св. Ап. Павлови і його товаришам перед Дамаском в Діян. 9, 7; 22, 9; 26, 14.

6) Відмінна ціль авторів. Приміром: св. Ап. Павло, оспоряючи зобовязуючу силу діл Мойсеевого закона каже, що до спасення вистарчає лиш віра, — а св. Ап. Яків в листі, в якому начеркує образ практичного християнського життя, вважає віру без діл (християнської праведности) мертвою.

7) Спосіб говорення загальний, а не точний, при якому мається на ціли віддати тільки саму суть річи, а не подавати всі подрібні обставини. В такім случаю згадується лиш мимо-

ходом про деякі обставини, подається числа заокруглені, а не точні і т. п. Приміром: різниці у Євангелистів в паралельних місцях, в котрих говориться про інструкції Ісуса Христа для Апостолів, як вони мають виряджати себе в дорогу на місійну працю; в паралельних місцях про відречення св. Ап. Петра, про намащення Ісуса Христа в домі Лазаря, про глузування над Ісусом Христом розпятих з ним розбійників і т. ин.

8) Два закони противорічать собі нераз тільки тому, що в дійсности відносяться до різних часів.

9. Сказане в услівнім змислі хибно береться в безуслівнім змислі. Приміром: услівні пророцтва.

10. Відноситься до Нов. Завіта щось такого, що в дійсности має відноситися до Ст. Завіта.

11. Автор наводить слова особи, яка помиляється а навіть говорить неправду. Приміром: Амалекит в 2 кн. Цар. (1, 2—10) каже, що убив Савла і говорить неправду, бо після 1 кн. Цар. (31, 4) Савло сам кинувся на меч і згинув.

12. *Servatis servandis* можна вкінці в тім місці, що виходить на противорічність, догадуватися т. зв. тихого або безбарвного наведення (цитату).

В боротьбі за безошибочність св. Письма називають екзегетів, що придержуються при розв'язуванні антилогій норм вказаних вже св. Августином, консервативною або традиційною школою. Нині ці екзегети мають до своєї розпорядимости багатий матеріал, якого достарчують їм широко розвинені біблійні науки, як філологія, археологія, історія, критика тексту, історично-критичне введення. Мимо сього однак деякі з антилогій або мусять ще ждати на свою певну розв'язку або розв'язка їх може є і безвиглядна, бо не достає таких співчасних документів, що висвітлювалиб всі обставини, серед яких мали місце біблійні події.

§ 2. Згода св. Письма з світськими науками

Осібне питання становлять антилогії, що заходять між книгами св. Письма з одної, а світськими науками з другої сторони. Про відношення св. Письма до світських наук дасться передовсім, з виключенням якоїнебудь різниці думок, слідуюче сказати:

1. Господь Бог не мав на цілі учити св. Письмом людей світських відомостей. Св. Письмо малоодинокую і виключно

ціль: подати людям чисто релігійні правди, яких знання потрібне людям до спасення. Скількиж разів воно говорить про закони природного світа, чи розказує історичні події, то ніколи не робить сего задля них самих, тільки задля якоїсь висшої, релігійної правди. „Божий Дух — каже св. Агустин — який говорив через них (гагіографів), не хотів учити людей того, що ніяк не причиняється до спасення“.¹⁾

2. Про явища зовнішнього світа св. Письмо говорить не науковим способом, але популярним так, як сі явища чоловік відбирає своїми змислами. Сей спосіб говорення є ще й нині загальний між людьми, які кажуть нпр., що сонце сходить і заходить, небо є погідне або хмарне. Ба, навіть учені, котрі добре знають, що об'єктивно річ не так мається, вживають сего способу говорення, і то не лише в щоденнім життю, але також і в своїх наукових працях. В тім нема нічого ложного, бо висказується не науковий суд про об'єктивний процес сих явищ природного світа, але чисто популярний суд про се, як сі явища нашим змислам представляються. Тут ніхто нікого не ошукує: *nemo decipit, nemo decipitur*. Що більше: такий спосіб говорення про зовнішній світ є просто конечний, бо инакше люди не моглиб розуміти слів св. Письма. Тому не можна його назвати негідним Бога, який хотів, щоб люди його найкрасше зрозуміли, а зовсім не мав на думці обявляти законів природи, полишаючи розв'язку сих законів людському розумови і часови. Зовсім таксамо мається річ, коли св. Письмо зачисляє лилика між птиці, кита між риби, заяця між пережувачів, гірчичне зерно називає найменшим з насінь, каже що галюка убиває язиком. У всіх тих случаях св. Письмо не йде за якимсь науковим способом класифікації і опису прикмет сих еств, але висказується про них способом народним, опертим на сім, як вони своїм зверхнім виглядом і життям представляються людським змислам.

3. Історичні події списані в св. Письмі з чисто релігійної точки погляду. Длятого то гагіографи дуже часто або лиш побіжно згадують, або й зовсім промовчують такі світські

¹⁾ De Genesi ad litteram 2, 9, 20, (Migne PL 34, 270); або на иншім місці (De actis cum Felice Manichaeo 1, 10): Не читаємо в Євангелію, що Господь сказав: посилаю вам Утішителя, який вас навчить про круження сонця і місяця; він мав людей робити христіянами а не математиками.

події, що ніяк не в'яжуться з історією объявления. Спосіб списування історичних подій у св. Письмі є відмінний від модерного способу писання історії, бо біблійні історіографи не знали ще послуговуватися всіми тими помічними середниками, якими послугується модерна історіографія.

В виду сего, що натхнення книг св. Письма розтягається однаково на матерію віри і обичаїв, як і на матерію світського змісту, то по причині божої всевідучости і правдомовности не можуть мати місця дійсні антільогії між св. Письмом і світськими науками. „Eruditi... fideliter teneant, Deum, conditorem rectoremque rerum omnium, eundem esse Scripturarum auctorem: nihil propterea ex rerum natura, nihil ex historiae monumentis colligi posse quod cum Scripturis revera pugnet“.¹⁾ Антільогії між св. Письмом і світськими науками можуть бути лиш позірні. Вони повстають звідси, що або мильно толкується дотичне місце св. Письма, або природна правда, яка мала б йому противорічити, не є певною правдою, тільки науковим здогадом, одною з гіпотез, котрих в нинішніх часах так багато повстає і паде у всіх галузях світських наук. Також не можна давати першенства перед св. Письмом творам старинних письменників та старинним написам. Сі старинні памятники як твори чисто людські, мають в собі багато історичної неправди, що до них передісталася несвідомо або і зі свідомістю. Вони дуже часто самі між собою не погоджуються. Старинні світські письменники користають часто з непевних жерел, перемішують правдиві події з мітами і легендами, пишуть суб'єктивно. Т. зв. офіційальна історія старинних народів побільшує прикмети і подвиги своїх власних царів і свого власного народу, їхні хиби і невдачі скриває. Про сусідські народи історики дуже часто не мають вірних відомостей, відносяться до них з погордою і ненавистю, видумують про них багато відемого. Написи не даються завжди легко і вірно відчитати, а коли і вірно відчитані, то також і вони не конче правдомовні. Впрочім старинні написи, найдені в Єгипті, Асирії, Палестині та на новозавітній місійній території, завжди найкраще потверджували правдивість змісту св. Письма.

§ 3. Біблійне питання (Quaestio biblica)

Виходить з доси сказаного, що в св. Письмі все є правдою, однак не все є однаковим способом правдою. І так:

¹⁾ Енцикл. Льва XIII „Providentissimus Deus“. Ench. bibl. n. 116.

1) Коли гартіографи говорять принагідно про явища в природі популярним способом, який опирається на суді змислів (aus dem Augenschein), без ніякого наміру розв'язувати, рішати, навчати законів природи — то їх слова є правдою, хоч не відповідає тим словам дійсний об'єктивний стан річий. Його впрочім слова гартіографів зовсім не торкають.

2) Коли гартіографи в своїх поетичних творах представляють річі відмінно, як вони мають ся в дійсности, прикрашують їх, пересадно виносять понад дійсність, переображують на свій лад — то користають лиш з прислугуючої їм на основі загального признання „поетичної свободи“ говорення, і слова їх не містять неправди.

3) Коли в св. Письмі подається наука Ісуса Христа в притчах, так сама фабула притчі є видумана, неправдива — однак правдою є все те, що під видом притчі кажеться про якусь точку віри або моральну заповідь.

4) Коли гартіографи наводять чужі слова, т. зн. коли наводять слова інших осіб або зачерпують предмет з інших жерел, яких від себе в ніякий спосіб не одобрюють, то ці слова не конче мусять бути об'єктивно правдою. — Правдою буде лиш те, що дана особа ці слова сказала, згл., що в данім жерелі вони дійсно знаходяться. З теологічних зглядів мусять бути правдою наведені в св. Письмі чужі слова лиш тоді, коли се є слова Бога (Отця), Ісуса Христа, пророків, як пророків і апостолів, як апостолів — а не приватних людей, або сказані особами „повними Св. Духа“, „повними премудрости“ (Лк. 1. 41: 2, 25).

То саме дається сказати також про антропоморфізми, персоніфікації, гіперболи, іронії і т. п.

В якім змислі мається приймати правду даного місця св. Письма, на се вкажуть передовсім самі жерела об'явлення і непомильний учительський уряд Церкви, а також здорові теологічні рації і твереза розумова критика. Отже розрізнення абсолютної і релятивної правди в св. Письмі знаходить в означених межах своє слушне оправдання.

Деякі католицькі екзегети новітніх часів (в Франції називають їх *école large*, широкою школою — а поза тим ліберальною школою) пішли однак надто далеко поза слушні межі в припинанню тільки зглядної (релятивної) правди в св. Письмі. Через се здискредитували вони навіть сам термін „зглядна (релятивна) правда“, який взяли за свою девізу та його на ду-

жили. Нові теорії, поставлені сими екзегетами, викликали літературну боротьбу за правдомовність св. Письма з консервативними екзегетами, заступниками традиційної методи, які поставили собі за девізу „беззглядна (абсолютна) правда“, та боронять її в св. Письмі аж до оправданих границь. Саме отся контрверсія: релятивна чи абсолютна правда св. Письма зветься біблійним питанням (*quaestio biblica*).

Екзегети нової ліберальної школи стоять на становищі церковних рішень про натуру і обем натхнення св. Письма. Заслонюючись однак сим, що нинішня екзегеза мусить приноровитися до потреб часу, піти на зустріч здобуткам новітньої науки, вони зірвали з традиційною методою, яку вважають нині вже за неvistарчаючу. Сі екзегети розрізняють правду об'єктивну і суб'єктивну, абсолютну і релятивну, та твердять, що багато місць св. Письма світського змісту, а передовсім старинна біблійна історія (Пятикнижжє), містять в собі тільки суб'єктивну і релятивну правду. Гагіографи — на їхню думку — або зовсім не хотіли подавати дійсної і властивої історії в своїх письмах, а тільки якийсь лекший рід історії — або коли і думали подавати дійсну історію, то в їх письмах знаходиться багато такого, що є абсолютно і об'єктивно ложне. Се однак блуди тільки матеріальні, не формальні, значить: не свідомі і не нарочні. Бо коли взяти під увагу, що гагіографи були „дітьми своїх часів“, були виховані на співчасних переданнях та здані на безкритичні жерела, то стає ясным, що вони або в добрій вірі подають за дійсну історію багато історично невірною та неправдивого, або подають все те на відвічальність жерел, з яких черпали свої відомости. В сім случаю висказують гагіографи не так свій власний суд, як радше загальний суд співчасних, якого впливови і вони мусіли улягти, а якщо черпають з жерел, то й зовсім від власного суду здержуються.

Отже навіть тоді, коли гагіографи розминаються з історичною правдою в своїх письмах, одно всетаки лишається правдою: так, як вони пишуть, судили загально про минувшість співчасні їм люди, згл. так про неї писали жерела, якими гагіографи послуговувалися.

Поодинокі представляються модерні теорії ліберальної школи в слідуючий спосіб:

1) Теорія ріжних літературних відмін історії (*species historiae, genera litteraria historiae*). В св. Письмі знаходяться—

зовсім аналогічно, як різні літературні роди загалом—також різні літературні відміни самої такої історії. Нпр.: а) релігійна історія, писана для релігійного збудовання; б) старинна або некритична історія, назагал згідна з дійсністю, однак оброблює матеріял без історіографічних середників і то з епічною свободою; в) народні передання, в яких зерно правди пізнійші покоління прибрали неісторичними добавками (мітами, легендами); г) офіційна історія, яка виславляє власний нарід і його царів. Св. Отці цих відмін історії не знали і не узяли до уваги в екзегезі. Та се ще не справляє ніякої теологічної трудности. В сім случаю вони помилялися як люди і в чисто світській квестії. Розсуджувати, яку літературну відміну даний історичний твір становить, має не Церква, але світська наука при допомозі вироблених критичних засад. Порівняння св. Книг з історичними книгами інших старинних народів та з їхніми народними переданнями допоможе відрізнити дійсну історію від видуманих додатків. Кожда з літературних відмін буде містити в собі правду відповідаючим їй відміні способом (Hummelauer, Lagrange)

2) Теорія зверхного історичного суду (*historica apparen-
tia, geschichtlicher Augenschein*). В питаннях світських наук натхнені гариографи думали і писали як діти своїх часів. Вони стоять зовсім на співчаснім духовім уровені і не виходять поза його горизонт. Нарівні зі співчасними вони поділяли пересуди і блуди своїх часів дотно історії і загалом всякі інші. Натхнення тут нічого не змінювало, бо через натхнення не діставали гариографи в сім напрямі ніяких обявлень і не ставали ученійшими від прочих співчасних людей. Що гариографи судили хибно про явища природного світа, здаючися в тім згладі так, як всі тодішні люди, на суд змислів (судили „aus dem Augenschein“), се річ очевидна, яка развраз у св. Письмі наводить своє потвердження. Зовсім так-само маєть ся річ з історичними відомостями гариографів. Вони не виходять поза межі історичного утворення і погляду співчасних. Для того Лев XIII в окружнім письмі „*Providentissimus Deus*“, виложивши, як належить судити про вискази гариографів відносно законів природного світа, продовжує після того: *Haec ipsa deinde ad cognatas disciplinas, ad historiam praesertim, iuvabit transferri*¹⁾. Гариографи подають отже історію

¹⁾ Ench. bibl. n. 108.

після зверхного суду („nach dem Augenschein“) так само, як і їхні відомости про природу є відомостями зі зверхного суду. В їхніх творах знаходяться історичні недосконалости і блуди їхніх часів (Hummelauer Zanecchia, Holzhey).

3. Теорія тихих наведень (citationes implicitae, farblose Zitate). Гаріографи майже весь предмет історичних книг зачерпнули з устних або писаних жерел. Тому, що модерний спосіб наводження (цитовання) був невідомий у тих часах, то не практикують його і гаріографи. Що більше, дуже часто наводять вони в своїх книгах чужі слова і черпають матеріал з чужих жерел, однак зовсім не зазначають сего. Можливо, що співчасні знали сі чужі вискази і жерела, і розрізняли, де автор говорить від себе, а де наводить чужі слова. Нині се вже нелегка справа, справа, якою має зайнятися не теологія, але наукова критика. Кільки разів отже попадеться в історичних книгах св. Письма місце, котрого не можна погодити з нинішню критичною світською історією, тоді розумно можна підозрівати в такому місці незазначене наведення чужих слів або жерел, т. зв. тихе або безбарвне наведення. Що більше! Його не раз конечно муситься прийняти, бо екзегет знаходиться перед альтернативою: або тихі наведення — або блуди в св. Письмі. Тихого наведення можна також тоді здогадуватися, коли текст зраджує форму пословиці, коли стихи вплетені в прозу. Гаріограф не є автором слів виразного чи тихого наведення і не ручить — оскільки сього виразно не зазначає — за їх правду. Він ручить лиш за се, що вірно передає слова за иншою особою чи жерелом (Prat).

Ліберальній школі треба признати одно: вона легко розв'язує всі труднощі, які приходять в історичній матерії св. Письма, далеко гладше, як консервативна школа. Однак її теорії розходяться з наукою Отців Церкви таї давніших екзегетів і тяжко її погодити з церковною наукою про натхнення св. Письма. А що найважніше, ліберальна школа робить занадто далеко ідучі уступки раціоналістичній біблійній критиці, нпр.: підтягає під сумнів автентичність деяких частин св. Письма (відмовляє Мойсееви авторства деяких частин Пятикнижя, другу часть книги Ісаїї гл. 40—66 відносить до часів неволі, приписує Єв. Йоанови ампліфікації бесід Ісуса Христа), з надмірною свободою вводить поправки в тексти, приймає подвійне переповідання тих самих подій тим самим автором

(*duplicata, Doppelberichte*), при чім малиб заходити ріжниці, а навіть противорічності і т.п.

Ліберальна школа жертвує історичність книг Ст. Завіта, а в дальших консеквенціях загрожує навіть історичній певності книг Нов. Завіта. Полишаючи до приватного розсуду, де в св. Письмі знаходиться дійсна історія, а де її нема, вона впроваджує в екзегезу повний субективізм. Церква кілька разів висказала свою пересторогу перед небезпекою, яку може потягнути за собою екзегеза в дусі сього напрямку, а в деяких случаях навіть частинними осудженнями вкорочувала занадто смілі спроби сього рода екзегези. Тому однак, що Церква теорій ліберальної школи в цілости не осудила, то бодай апольогетам не буде заборонено вважати сі теорії своїми дальшими, запасними оборонними позиціями, на які можна відступити в остаточнім случаю. В екзегезі можна буде сі теорії застосовувати тільки зі застереженнями, які відносно них поробила Церква.

Біблійна Комісія двома своїми рішеннями точно означила умовини, під якими можна булоби допустити в св. Письмі спеціальні роди історії та т. зв. тихі наведення.

На предложене їй запитання: Чи можна допустити як засаду правильної екзегези думку, що книги св. Письма, уважані за історичні, нераз або в цілости або частями розказують не властиву і об'єктивно правдиву історію, але є тільки відміною (*species*) історії, яка має означувати що иншого, як слова в їх властивім буквальному або історичнім змислі? — Біблійна Комісія відповіла дня 23 червня 1905 р.: Ні, винявши случай — якого не можна легко і легкодушно приймати — що така думка не противиться судови Церкви і йому підчиняється (*salvo iudicio Ecclesiae*), а крім того оснований на стійних доказах, що гагіограф не хотів подавати дійсної і властивої історії, тільки під відміною і формою історії хотів подати притчу, алегорію або якийсь инший змисл, відмінний від властивого буквального або історичного значіння слів.¹⁾

На предложене запитання: Чи вільно твердити католицькому екзегетови, для розв'язання труднощів в деяких текстах св. Письма історичного змісту, що в них мається до діла

¹⁾ Ench. bibl. n. 154.

з тихим або скритим наведенням документу якогось нена-
тхненого автора, котрого слів натхнений автор не хоче від
себе одобрювати, ані їх приймати за свої, через що ці слова
не конче мусять бути вільні від блуду—?Біблійна Комісія від-
повіла дня 13 лютого 1905 р.: Ні, за винятком случаю, в яким
підчиняючись думці і осудови Церкви (*salvis sensu ac iudicio
Ecclesiae*) булоб основане на стійних доказах: 1) що
ґаріограф справді наводить чужі слова або документи; 2)
що їх не одобрює, ані не приймає за свої, отже розумно
можна судити, що він не говорить у власнім імені.¹⁾

Щодо теорії т.зв. зверхного історичного суду (*historica
apparentia*), яка каже, що ґаріографи розуміли історію „*aus
dem Augenschein*“, подібно як природу, то ця теорія розби-
вається вже о самі розумові рації. Дарма стараються лібе-
ральні екзегети вичитати сю свою теорію як поручену („*iuva-
bit transferri*“) в окружнім письмі Льва XIII „*Providentissimus
Deus*“. Слова сього окружного письма „*Haec ipsa deinde ad
cognatas disciplinas, ad historiam praesertim, iuvabit transferri*“
— після свого контексту мають таке значіння: Як належить
опрокинути твердження дослідників природи, що переступаючи
межі своєї науки, приймають фалш за правду (фальшиві гіпо-
тези), так само вказано буде поступити (*haec ipsa... iuvabit
transferri*) і щодо інших наук, а передовсім щодо історії. Лі-
беральна школа ігнорує чи радше натягає контекст сих слів
і надає їм ось яке значіння: Тому, що люди про закони при-
роди часто говорять зі становища змислів, то те саме нале-
жить перенести також на інші науки, а передовсім на історію,
де також говориться після зверхного суду. Такого значіння
згадані слова окружного письма навіть не можуть мати, бо
в сім згляді нема ніякої аналогії між історією і природними
науками. Коли в справах природного світа, явних всім людям,
говориться загально прийнятим способом після погляду змислів
(*aus dem Augenschein*), способом, якого всі вживають і його розу-
міють, — то ці слова виражують правду. В них нема ніякого
обману: *nemo decipit, nemo decipitur*. Зовсім инакше мається
річ, коли ходить о історичні події. Історія має за задачу по-
дії, відомі лиш деяким людям, подати до відома також і тим.

¹⁾ Ench. bibl. n. 153.

що не були свідками сих подій. Історичне свідoctво є одним середником, за помічю якого можна дізнатися про ці події. Якщо воно годиться з дійсністю, то подає правду; якщо ні — то подає обман або помилку.

Важніша література про біблійне питання:

а) традиційного напрямку: А. J. Delattre, *Autour de la question biblique*. Liège 1904. Le criterium à l' usage de la nouvelle exégèse biblique. Liège 1907. Chr. Pesch, *De inspiratione S. Scripturae* Friburgi Br. 1925. *Supplementum continens disputationes recentiores et decreta de inspiratione S. Scripturae*. Friburgi Br. 1926. L. Fonck, *Der Kampf um die Wahrheit der hl. Schrift seit 25 Jahren*. Innsbruck 1905. U. Talija, „*Errores scientifici et historici*“ u *nadahnutim knjigama i „citationes tacitae“*. Zagreb 1908. Fr. Egger, *Absolute oder relative Wahrheit der hl. Schrift?* Brixen 1909. L. Hüge, *Kathol. Exegese unter falscher Flagge*. Regensburg 1906. I. Bruckner, *Questions actuelles d' Ecriture Sainte*. Paris 1895. *L' église et la critique*. Paris 1907. I. V. Bainvel, *De Scriptura Sacra*. Parisiis 1912. Aem. Dorsch, *De inspiratione S. Scripturae*. Oeniponte 1912.

б) ліберального напрямку: M. J. Lagrange, *La méthode historique surtout à propos de l' Ancien Testament*². Paris 1904. Fr. Hummelauer, *Exegetisches zur Inspirationsfrage*. (Bibl. Studien 9). Freiburg im Br. 1904 (наклад видофано з книгарень). C. Holzhey, *Schöpfung, Bibel u. Inspiration*. Stuttgart 1902. *Fünfundsiebzig Punkte zur Beantwortung der Frage: Absolute oder relative Wahrheit der hl. Schrift?* München 1909. N. Peters, *Die grundsätzliche Stellung der kath. Kirche zur Bibelforschung*. Paderborn 1905. *Bibel u. Naturwissenschaft nach den Grundsätzen der kath. Theologie*. Paderborn 1906. D. Zanecchia, *Scriptor sacer sub divina inspiratione*. Romae 1903. G. Bonaccorsi, *Questioni bibliche*. Bologna 1904. F. Prat, *La Bible et l' histoire*. Paris 1908.

III. Католицька або автентична гевристика

Вишукування зміслу при допомозі² правил розумової і християнської гевристики становить приватне або наукове толкування св. Письма. А вишукування зміслу після правил католицької гевристики становить публичний, офіційальний або автентичний виклад св. Письма. Автентичним називається сей

виклад, який подає сам автор або особа чи установа автором до сього уповажнена. Оскільки отжеж ходить о св. Письмо, то автентичним буде сей виклад, який або подає сам Бог, перворядний автор св. Письма, або Церква, котрій книги св. Письма зістали передані як святі і канонічні (Ватик. Собор).

Безпосередно Богом виложені маємо лиш деякі місця св. Письма, так нпр. старозавітні месійні пророцтва в новозавітних св. Книгах. Поза тим може давати автентичний виклад тільки Церква. Церкві уділив Бог повновласть толкувати св. Письмо тим самим, що передав їй по Апостолах живий учительський уряд. Їй повірив Бог до зберігання і навчання цілості виявлених правд, „*depositum fidei*“, отже і св. Письмо, що є частинним жерелом виявлення. Толкування подаване Церквою буде непомильним тільки відносно т. зв. догматичних частий св. Письма, значить таких, що містять у собі правди віри і обичаїв, бо тільки в сій матерії живий учительський уряд Церкви є непомильним. Однак сама власть Церкви автентично толкувати св. Письмо розтягається не тільки на матерію віри і обичаїв, але почасти і на світську матерію св. Письма. В тій матерії св. Письма без сумніву прислугує Церкві бодай непряме і негативне право (*ius indirectum et negativum*) автентичного толкування. Річи світської натури вправді не підходять прямо і безпосередно (*directe et per se*) під учительський уряд Церкви. Одначе тому, що й вони є *per accidens* виявлені, бо находяться у натхненім і безошибочнім св. Письмі, Церква безумовно має право судити, чи сі річи світської натури мають звязь з наукою віри і обичаїв, та відкидати таке їхнє толкування, яке не погоджувалосьби з натхненням св. Письма. Автентичне толкування Церкви є посереднім толкуванням Бога не тільки з сеї причини, що Церква є Богом уповажнена до толкування св. Письма, але також і тому, що вартість такого толкування ґрунтується на спеціальній божій охороні (*assistentia divina negativa*), довічно заporученій Церкві при виконуванню її учительського уряду.

Отже католицька гевристика має за задачу подати правила толкування св. Письма згідно з учительським урядом Церкви. Називається вона специфічно католицькою, бо її приймають лиш католики; автентичною, бо подає правила оголошені Церквою, яку Бог уповажнив толкувати св. Письмо урядовим і зобов'язуючим способом.

§ 1. Правила католицької гевристики

1. Правила автентичного тлумачення св. Письма подав Тридентський Собор: *Ad coercenda petulantia ingenia, (s. Synodus) decernit ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimum consensum Patrum, ipsam Scripturam sacram interpretari audeat.*¹⁾ — Св. Собор рішає, щоби здержати сваволю умів, нехай ніхто — здаючися надмірно на свою власну мудрість — не сміє тлумачити св. Письма в річах віри і обичаїв, приналежних до будівлі християнської науки, накручуючи їх до свого власного розуміння, проти сього зміслу, який держала і держить св. мати Церква, котра єдина має право судити про правдивий змісл і тлумачення св. Письма, ані також проти однодушної згоди Отців.

Сей декрет деякі уважали лиш за чисто дисциплінарний з приводу його заборонюючої форми. Розрізняючи між догмою і церковним догматичним тлумаченням тексту св. Письма, вони казали: Коли Церква навчає, що в данім місці св. Письма знаходиться якась правда віри чи обичаїв, то зборонює лиш таке тлумачення, яке противиться тій правді (тлумачення противне догмі); однак тим самим не зборонює Церква инакшого тлумачення, як се, котре вона для сього місця подає (церковне догматичне тлумачення), якщо те відмінне тлумачення не містить нічого противного вірі (Jahn, Arigler). Що така інтерпретація Тридентського декрету фальшива, на се вказує вже й сама форма Тридентського віроісповідання, приписана для цілої Церкви²⁾, як також практика Церкви і безпідставність дистинкції, робленої між догмою і церковним догматичним тлумаченням тексту св. Письма.

¹⁾ Sessio IV. 8.IV. 1546 p. De editione ac usu sacrarum librorum. Ench. bibl. n. 47.

²⁾ В ньому ісповідується: Приймаю св. Письмо після сього зміслу, який держала і держить св. мати Церква, що має право судити про правдивий змісл і тлумачення св. Письма, і ніколи не буду приймати і тлумачити його инакше, як лиш за однодушною згодою Отців. Ench. bibl. n. 58.

Одначе, щоб раз на завсіди усунути всякий претекст до хибного інтерпретовання Тридентського декрету, повторив його Ватиканський Собор (24 IV. 1870) ще раз у зовсім виразно наказуючій (позитивній) формі): Quoniam vero, quae S. Tridentina Synodus de interpretatione divinae Scripturae ad coercenda petulantia ingenia salubriter decrevit, a quibusdam hominibus prave exponuntur, Nos, idem decretum renovantes, hanc illius mentem esse declaramus, ut in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, is pro vero sensu s. Scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet s. mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum, aut etiam contra unanimum consensum Patrum, ipsam Scripturam s. interpretari.¹⁾ Втягненням сього декрету до „constitutio dogmatica de fide catholica“ Отці Собору припечатали остаточно всякий сумнів щодо його догматичної вартості.

Оба Собори не вводять ніякої новості. В своїх декретах вони тільки зібрали виразну і загальну науку Отців Церкви і давніших Соборів, які завсіди застерігали Церкві виключне право автентичного толкування догматичних місць св. Письма і не дозволяли відступати від такого толкування. По словам Тертуліяна, там „де показується, що є правда християнської науки і віри, там буде також правда св. Письм і християнських толкувань та передань“²⁾. Вінкент Ліринський, говорячи про зловживання св. Письма єретиками, додає: тому дуже потрібно, щоб — з огляду на стільки різних бездоріж — лінія пророчого і апостольського толкування кермувалася нормою церковного і католицького змислу.³⁾ Св. Єронім каже сам про себе, що у викладанню св. Письма завсіди ішов за думкою предків, а Руфін говорить точно то само про св. Василія Вел. і св. Григорія Богослова.⁴⁾ Яке велике значіння прикладала Церква завсіди до толкувань св. Письма Отцями Церкви, свідчить рішення (2-ого) Трулянського Собору (Quinisexta, 692р.), кан. 19: Коли повставби який спір щодо св. Письма, так не сміється його инакше толкувати, як його толкували світочі.

¹⁾ Constitutio dogmatica de fide catholica c. 2. Ench. bibl. n. 63.

²⁾ De praescr. 19. (Migne PL 2, 31).

³⁾ Commonitorium primum 2. (Migne PL 50, 640).

⁴⁾ Historia eccl. 2, 9. (Migne PL. 21, 518).

і учителі Церкви в своїх письмах.¹⁾ Собор Лятеранський V (1512 – 17р.) наказує проповідникам, щоб „проповідували і пояснювали євангельську правду і св. Письмо після пояснювання, толкування і обговорювання учених, яких одобрила Церква або вікове уживання.²⁾

2. Декрети Соборів Тридентського і Ватиканського означають А) предмет автентичного толкування та Б) дві норми автентичного толкування.

А) Властивий предмет автентичного толкування після сих декретів становлять: *res fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium*. Ті слова належить брати в змислі обмежуючим (*restrictive*), т. зн. під річами віри і обичаїв належить розуміти в св. Письмі тексти з такими правдами, які зі свого змісту (*ex sua natura, per se*) є предметом віри, в протиставленню до тих правд, змістом світських, які є предметом віри (т. зв. божої, а не церковної) тільки тому, що знаходяться в Богом натхненім св. Письмі (*per accidens*). На тексти св. Письма, в яких поміщуються правди природного порядку, (як нпр. історії, географії, природи) ці декрети не розтягаються прямо і позитивно, а лиш — як се вже вище сказано — дальшим способом, непрямим і негативним. Отже безумовно обов'язуючим для екзегета є виключно лиш се толкування, яке подає Церква і Отці Церкви на догматичні часті св. Письма, котрі містять у собі правди віри і обичаїв, та на всі ті правди, що належать до будівлі християнської науки, т. зн. є з нею конечно зв'язані: *praecambula fidei*, догматичні факти, теологічні висновки.

Толкування Церкви і Отців Церкви на тексти св. Письма світського змісту не є для екзегета безумовно зобов'язуючими. Сі тексти вправді має екзегет толкувати способом, який відповідає повазі натхненого, а тимсамим і безошибочного св. Письма, та має заховати готовість послухати суду Церкви відносно своїх толкувань. Однак при сих застереженнях може він тут від толкування Церкви і Отців Церкви спокійно відступити, коли сего домагаються розумні причини.

Церква своїми декретами щодо автентичного толкування св. Письма зовсім не позбавляє свободи екзегетів. Вона ви-

¹⁾ J. Harduinus, *Acta conciliorum et epistolae decretales, ac constitutiones summorum Pontificum*, Parisiis 1714. т. III. стор. 1669 сл.

²⁾ J. Harduinus, *Acta conciliorum*. т. IX. стор. 1808.

дала сі декрети для припинення сваволі в екзегезі (*ad coercenda petulantia ingenia*), якої допускалися вслід за протестантами, а опісля ще більше вслід за раціоналістами, також деякі католицькі екзегети. Ті екзегети подавали нові, сензаційні і безпідставні толковання, при чім надмірно полягали на власній ученості, а легковажили або поминали церковне передання та повагу навчаючої Церкви. Тому Церква бере своїми декретами в оборону одноцільну будівлю християнської науки, загрожену свавільною екзегезою, а разом хоче забезпечити екзегетів перед поблудженнями в вірі. Толкуючи автентично розмірно небогато місць св. Письма, полишає вона широке вільне поле екзегетам для научного толкування текстів, що не містять у собі науки віри і обичаїв. Та навіть при автентично витолкованих Церквою текстах не виключається зовсім співпраця католицького екзегета. Він має толкування, подане Церквою, приступніше виложити, скріпити науковими доказами та оборонити від закидів противників.¹⁾

Б) Для вишукування зміслу догматичних місць св. Письма приписують оба церковні декрети дві норми, I: належить придержуватися того зміслу, який подає непомильний учительський уряд Церкви (*sensus quem tenuit ac tenet s. mater Ecclesia*); II: не вільно подавати толкування противного однодушній згоді Отців Церкви (*contra unanimum consensum Patrum*). Розуміється, що від Церкви і від Отців Церкви, як суб'єкту і норми автентичного толкування св. Письма, вимагається всіх тих самих умовин, яких вимагається від них в їхньому догматичному навчанні. Подаваний ними автентичний сенс рівнож буде мати аналогічні степені певности, як їхні догматичні навчання (*sententia de fide, s. fidei proxima, s. theologice certa* і т. д.)

I. Церква може ріжно подавати автентичне толкування св. Письма:

а) Церква може толкувати св. Письмо торжественним способом (*sollemni iudicio*) або звичайним способом (*ordinario et universali magisterio*).

Торжественним способом тоді Церква толкує св. Письмо, коли Папа римський *ex cathedra* або вселенський Собор вирішують дійсний змісл текстів св. Письма.

¹⁾ Енцикл. „*Providentissimus Deus*“ Льва XIII. Ench. bibl. n. 94.

Звичайним способом толкує Церква св. Письмо, коли виконує свій порядочний учительський уряд т. зн. дає своє виразне або бодай тихе одобрення (або й відмовляє його) навчання про змісл св. Письма в письмах, школах, катехізмах, проповідях; коли виконує літургічні чинности та заховує звичаї і закони (богослуження, св. Тайни, образи, присягу і т. п.).

б) Церква може автентично толкувати св. Письмо безпосередно (*directe*) або посередно (*indirecte*).

Безпосередно толкує Церква св. Письмо, коли просто подає дійсний змісл якогось тексту св. Письма (коли сам текст є предметом толкування).

Посередно толкує Церква св. Письмо, коли осуджує і відкидає блуди оперті на його фальшивім толкуванні або в инший спосіб своїми рішеннями і практиками дає підставу до толкування якогось тексту св. Письма в означенім зміслі.

Безпосередно опреділила Церква змісл нпр.ось яких текстів: Собор II Нікейський виловив змісл тексту кн. Виходу 20, 4, рішаючи проти іконоборців, що словами сього тексту заборонюється лиш Жидам почитання образів; до Нов. Завіта сі слова не відносяться і тому не противляться християнському звичаєви почитати образи. Тридентський Собор вирішив проти протестантів змісл текстів, в яких є мова про первородний гріх (Римл. 5, 12), відношення ласки і добрих діл до спасення (Римл. 3, 28), а передовсім богато текстів, в яких мова про св. Тайни, котрим протестанти або відмовляли Христового установлення або фальшиво викладали їхню суть. Нпр. змісл тексту Йоа. 20, 22—23 опреділив Собор в виді формального догматичного канону: *S. q. d. verba illa Domini Salvatoris „Accipite Spiritum Sanctum; quorum remisistis peccata etc.“ non esse intelligenda de potestate remittendi et retinendi peccata in sacramento poenitentiae, sicuti Ecclesia catholica ab initio semper intellexit; detorserit autem, contra institutionem huius sacramenti, ad auctoritatem praedicandi evangelium a. s.*¹⁾ Ватиканський Собор опреділив проти протестантів і инших противників першенства юрисдикції змісл тексту Мт. 26, 16—19, проти т. зв. фалібілістів змісл Лк. 22, 32.

Посередно толкує Церква змісл поодиноких текстів св. Письма:

¹⁾ Sessio XIV. De S. Poen. c. 3. Denz — Banw. n. 894.

1) Коли осуджує якусь фальшиву науку, нпр. коли осудила міленаризм, який опирався на мильнім толкованню Апок. 20. 4, самооскоплення Орігена, який зробив се по причині мильного розуміння Мт. 5, 29 сл. і Мт. 19, 12, або коли Пій IX і X осудили в своїх „Syllabus“-ах цілий ряд блудних гадок.

2) Коли Церква наводить якийсь текст св. Письма як причину або доказ для свого рішення, своє рішення якимсь текстом пояснює, або коли толкування якогось тексту св. Письма є безпосереднім висновком з догматичного рішення Церкви.

3) Коли обряди і звичаї Церкви вказують, як належить розуміти тексти св. Письма. Нпр. Церква почитаючи Преч. Діву як Приснодіву і Заступницю толкує змісл текстів Мт. 1, 25, Мт. 13, 55 сл. і Тим. 2, 5; визнаючи подружний союз нерозривним толкує текст Мт. 5, 32, допускаючи присягу текст Мт. 5, 34–37; практикуючи хрещення дітей та залишаючи св. Причастіє дітей безпосередно по хрещенню, толкує тексти Мт. 28, 9, Мрк. 16, 16, Йоа. 6, 54 і т.п.

В тих случаях Церква посередно напроваджує екзегета, як він має дотичні місця св. Письма толкувати або принайменше вказує, який змісл в сих місцях належить виключити.

II. Отці Церкви, то значить церковні письменники, яким прислужують чотири ціхи: старинність (до Івана Дамаскина на сході, † ок. 750 і Ізидора з Севілі на заході, † 636), правдивна наука, (визначна) святість життя і (виразна або тиха) апробата Церкви,—є автентичними товмачами св. Письма тоді, коли однозгідно подають змісл якогось догматичного тексту, як свідки передання. Ся згода не мусить бути математично однодушна; вистарчає морально загальна згода всіх Отців. Тоді Отці морально представляють співчасну соборну Церкву (живий учительський уряд Церкви), бо за малими виїмками (Єронім, Юстин Муч., Ефрем Сир., Ізидор Пелюсійський, Іван Дамаскин) всі вони були єпископами, а їхня згода каже додумуватися одного спільного жерела, іменно апостольського передання, яким одиноко така загальна однодушність дається пояснити. „Sanctorum Patrum — каже Лев XIII в окружнім письмі „Providentissimus Deus“ — summa auctoritas est, quotiescumque testimonium aliquod biblicum, ad fidei pertinens morumque doctrinam, uno eodemque modo explicant omnes; nam

ex ipsa eorum consensione ita ab apostolis secundum catholicam fidem traditum esse nitide eminet¹⁾ Автентичним не є толкування св. Письма, подаване Отцями тоді, коли його дають в чисто світських питаннях, або як приватні учені, а не свідки передання, або виражують тільки свої здогади щодо зміслу якогось місця св. Письма.

Помічними середниками для вишукування однозгідного толкування Отців на тексти св. Письма є т.зв. катени.

Меншу повагу як толкування Отців мають толкування католицьких екзегетів з післяпатристичної доби. Однак і від однозгідних толковань тих екзегетів не вільно легкодушно відступати, бо їх згода в толкуванні св. Письма має свою причину або в науці Отців, яку вони продовжують, або має за собою бодай тиху апробату сівчасної Церкви, яка певно не терпілаб їх толковань, якщо сі толкування були би блудні.

§ 2. Аналогія віри

Найвисшим принципом толкування біблійних книг, що як святі і канонічні зітали передані Церкві для їхнього береження і автентичного толкування, є аналогія віри т. зн. прирівнання біблійних текстів при їх толкуванні до цілости правд віри. Назва *ἀναλογία τῆς πίστεως* знаходиться вже у св. Ап. Павла, Римл. 12, 6.

Всі правди віри, чи то вони знаходяться в св. Письмі, чи в церковнім переданні, походять однаково від Бога. Всі вони лучаться в один одноцільний організм, у якому поодинокі правди, як його складові частини, взаїмно собі відповідають і зі собою погоджуються. Кожда обявлена правда, що знаходиться у св. Письмі, мусить оставати в конечній і тісній звязи з цілістю правд віри, переховуваних в Церкві дорогою від апостольського передання, під охороною того самого Св. Духа, під натхненням якого списане також св. Письмо. В св. Письмі не може бути нічого такого, що не погоджується з наукою Церкви. Для того при його толкуванні має екзегет пояснюваний текст конфронтувати з наукою Церкви. Сей змісл тексту, що противиться науці Церкви має він відкинути, а сей, що найкрасше відповідає науці Церкви, прийняти як властивий

¹⁾ Ench. bibl. n. 96.

змісл того тексту. Про се Лев XIII каже в окружнім письмі „Providentissimus Deus“: „In ceteris analogia fidei sequenda est, et doctrina catholica, qualis ex auctoritate Ecclesiae accepta, tamquam summa norma est adhibenda; nam, quum et sacrorum Librorum et doctrinae apud Ecclesiam depositae idem sit auctor Deus, profecto fieri nequit, ut sensus ex illis, qui ab hac quoquo modo discrepet, legitima interpretatione eruatur. Ex quo apparet eam interpretationem ut ineptam et falsam reiiciendam, quae, vel inspiratos auctores inter se quodammodo pugnantes faciat, vel doctrinae Ecclesiae adversetur“.¹⁾

Так понимана аналогія віри, звється католицькою в протиставленню до біблійної аналогії віри, яку приймають як герменевтичне правило також протестанти. Біблійна аналогія віри узгляднює тільки правди поміщені в св. Письмі, які се місце обяснюють, доповняють та загалом причиняються до красшого його зрозуміння. Обмежування аналогії віри на само св. Письмо походить з ложної науки протестантів, що воно є одиноким і вистарчаючим жерелом обявлення.

Аналогія віри переважно тільки виключує таке толкування, що супротивляється науці Церкви. є отже негативним правилом. Часто однак вона також позитивно обяснює і доповняє місце св. Письма, бо:

1) що під мертвими буквами св. Письма на багатьох місцях сказане темно, то жива наука Церкви виражує яснійше (*obscurum a clariore illustratur*);

2) що в св. Письмі, яке подає лиш часть обявлення і то не систематично, сказане мимоходом, натяком, принагідно і побіжно, то се жива наука Церкви, в якій находяться всі обявлені правди в вичерпуючім і систематично упорядкованім виді, доповняє і пояснює (*pars a toto illustratur*).

Приміром, слів Ап. Павла, Колос. 1, 24: „Я тепер радуся у терпіннях за вас і доповняю те в моім тілі, чого недостає терпінням Христа за його тіло, котрим є Церква“... з огляду на аналогію віри не вільно так толкувати, начеб смерть Христа була недостаточна для відкуплення людського роду. Слово „благодатна“ (*χεχαριτωμένη*, *gratia plena*) Лк. 1, 28, після проголошення догми про Непорочне Зачаття Преч. Діви, належить через аналогію віри толкувати: повна ласки до сеї

¹⁾ Ench. bibl. n. 94.

степени, що виключений у неї не лиш всякий особистий гріх, але навіть гріх первородний від самого моменту зачаття.

Виходить зі сего, що хто хоче бути добрим екзегетом, той мусить бути добрим богословом.

З бібліографії пор. Th. Granderath, Zum tridentinischen u. vaticanischen Dekrete über die Auslegung der Hl. Schrift. Katholik 78 (1898) стор. 289—326 і 385—411. J. Nisius, Über das Verhältniss der kirchl. Leurgewalt zur Schriftauslegung. Z. f. kath. Theol. 23 (1899) стор. 282—311 і 460—500; 24 (1900) стор. 672—697. Fr. Vogl, Die Hl. Schrift u. ihre Interpretation durch die hl. Väter der Kirche. Augsburg 1836. J. V. Bainvel, De magisterio vivo et traditione. Parisiis 1905. I. Muncunil, Tractatus de Christi Ecclesia. Barcinone 1914. A. Straub, De Ecclesia Christi. Oeniponte 1912. H. Dieckmann, De Ecclesia. Friburgi Br. 1925.

ТРЕТА ЧАСТЬ

ПРОФОРИСТИКА

Після виложення гевристичних правил для вишукування дійсного змісту св. Письма лишається герменевтиці до сповнення ще одна задача: подати правила, після яких винайдений і добре понятий змісл св. Письма має бути слухачам чи читачам так представлений, щоби вони його якнайкрасше зрозуміли. Форми і правила, що після них має відбуватися внішній виклад св. Письма мовою чи письмом, становлять т. зв. профористику, науку про виклад зміслу св. Письма.

Ціллю викладу є 1) віддати змісл вірно, значиться, сказати ні менше ні більше як се, що хотів сказати сам автор; 2) віддати змісл ясно, значиться так, щоб слухачі чи читачі змісл автора легко і добре поняли.

Основним правилом профористики буде отже: виклад має бути вірним щодо матерії, ясним щодо форми.

Виклад св. Письма буде: або науковий або популярний, залежно від того, для кого він призначений, чи для людей по богословськи образованих—чи для звичайних християн; або теоретичний або практичний, залежно від того, яку ціль він має досягнути, чи само лиш зрозуміння св. Письма — чи також релігійне збудовання.

Прийняті є слідуочі роди (форми) викладу св. Письма:

1) переклад, 2) парафраза, 3) гльоса, схоліон і заввага 4) гомілія 5) монографія і 6) коментар.

1. Переклад є настільки викладом св. Письма, що в ньому первісна мова оригіналу, читачеві незнана або мало знана, заступлена иншою, читачеві добре знаною мовою. При сім змісл, який автор оригіналу мав на думці, всюди мусить бути якнайточніше відданий.

Переклади св. Письма діляться на:

а) старинні, зладжені на мові нині вже мертвій в часі до ок. IX ст. і новочасні, зладжені на мові, яка нині є живою, або на мертвій мові в новітніх часах.

б) безпосередні, зладжені просто з оригіналу і посередні, зладжені з перекладу.

в) апробовані Церквою, неапробовані і виразно осуджені Церквою.

Апробованими є переклади: Вульгата — апробована на Тридентському Соборі; німецький Allioli-я і Arndt-а, італійський Martini-я, французький Glaire-а, — всі особіно апробовані Апостольською Столицею; східні переклади — апробовані літургічним ужитком; многі інші переклади апробовані місцевим єпископатом або поодинокими єпископами.

г) невільничі (дослівні) і вільні. Перші стараються захвати чергу слів оригіналу, другі знова стараються ясно віддати думку оригіналу не оглядаючись на слова.

Переклад має мати три прикмети; він має бути:

а) вірний, т. зн. має так віддавати змісл оригіналу, щоби нічого не опускав, нічого не додавав і ніякої думки оригіналу не зміняв. Він має понадто захвати літературну форму оригіналу і оскільки можливо закони даної форми (нпр. в поетичних частях);

б) ясний, т. зн. легкий до зрозуміння;

в) гладкий, т. зн. зладжений старанною мовою.

Про се, яку вартість переклад представляє, можна говорити лиш при кождому з них зосібна. Звичайно вартнійші є старинні переклади від новочасних, безпосередні переклади від посередних; дослівні переклади вартнійші для теоретичного вжитку (нпр. для критики первісного тексту), вільні переклади вартнійші для практичного вжитку.

2. Парафраза (*paraphrase* = описання) є се вільний переклад, який не лиш віддає змісл оригіналу, але його виразними словами розвиває і вияснює.

Парафраза має мати три прикмети; вона має бути:

а) ясна. Се головна прикмета парафрази. Вона має в своїм тексті обяснити на основі розумових гевристичних правил (контекстом, паралельними місцями, історичними обставинами) і на основі теологічних правил (аналогією віри) все те, що в оригіналі є трудне до зрозуміння, нпр. сказане занадто звязко, недосказане, сказане тихо (*implicite*) і т. п.;

б) вірна, т. зн. має свobodно пояснювати змісл автора, однак авторового зміслу не змінати;

в) коротка, т. зн. має пояснювати тільки се, що пояснення потребує, і то коротким способом.

3. Гльоса, схоліон і заввага (adnotatio).

а) Гльоси (γλῶσσα = язик, мова) є се фільольогічні пояснення трудніших слів і фраз, нпр. місцевих, давних, рідких, технічних, чужих, питомих даній мові. Гльоси поміщувано або на ранді тексту (gl. marginales), або між стрічками тексту (gl. interlineares), або при кінці тексту, а навіть зовсім віддільно від тексту в поазбучнім порядку. Збірки гльос називано гльосарами (glossarium), а тих, що ладили такі збірки, називано гльосаторами (glossatores). Гльосар ріжнився отже тим від словара (lexicon), що гльосар подавав поазбучно лиш самі трудні слова, а словар загалом всі слова даної мови.

б) схоліони (σχῆλον = пояснення) є се річеві пояснення трудніших місць св. Письма, нпр. осіб, місць, предметів, установ, звичаїв. Писано їх таким самим способом як гльоси, і то для практичного вжитку шкіл, від чого виводять також їх назву. Збірки схоліонів взятих з письм св. Отців звалися ланцюхами (catena) а також glossae continuae (perpetuae), бо в практиці гльос і схоліонів не розділювано, а навіть між самими назвами не заховувано строго ріжниці.

в) Завваги (adnotationes) є се пояснення взяті з письм св. Отців і католицьких екзегетів, в які після приписів конституції Льва XIII „Officiorum ac munerum“ з 25. I. 1897 р. мають бути заосмотрені переклади св. Письма на модерні мови, головно в текстах, що містять науку віри і обичаїв. Сі завваги мають читачам св. Письма в модернім перекладі облегчувати розуміння і забезпечувати їх від поблудження (с. 3, 7).¹⁾

4. Гомілія (ὁμιλέω—розмовляти з ким) є се приступне ояснення частий св. Письма для збудження в душі слухаючого народу побожних почувань і етичних постанов. Тому що се чисто практичний виклад св. Письма, опускається в ньому всі наукові, тонкі, спекулятивні пояснення, а вагу кладеться на се, щоби він був легкий і ясний, та ділав на чувство і на волю. В початкових християнських часах читано підчас літургії св. Письмо в біжучім порядку, по чім сліду-

¹⁾ Ench. bibl. n. 124.

вав гомілетичний виклад прочитаного відступу. Щойно пізнійше (IV або V ст.) призначено на неділі і празники особні відступи (перікопи) і від тоді переважно вже лиш сі відступи об'яснювано в гоміліях. Отці Церкви зіставили нам в своїх творах багато гомілій. Одні з них об'яснюють в своїх гоміліях св. Письмо більше алегоричним способом (св. Августин, св. Григорій Вел.), інші більше буквальним способом (св. Іван Золотоустий).

Гомілії, в яких об'яснювано св. Письмо стрічка за стрічкою тексту, а навіть об'яснення давано сейчас по частинних словах тексту (*post illa verba*), називалися постілями (*postilla*, г. аналітична). Гомілії, в яких пояснення зводжено до одної провідної думки, звалися висшими гоміліями (г. синтетичні).

5. Монографії (трактати, дисертації, екскурзи) є се письма, в яких обширно і основно обговорюється і об'яснюється трудні і важні місця св. Письма, по сій причині нераз сильно оспорювані. Давно називано їх *quaestiones et responsa*, яких багато зустрічається у Орігена, Евзебія, Августина і Єроніма. Нині їх найбільше в біблійних періодичних виданнях.

Монографію готується після слідуєчих точок;

а) точне означення теми, яка має бути предметом монографії;

б) зібрання матеріалу після жерел;

в) зреферовання і критична оцінка ріжних думок відносно теми;

г) розвязка, піддержання розвязки аргументами і забезпечення її перед евентуальними закидами.

6. Коментар є се виклад св. Письма повний, всесторонній, вичерпуючий і науковий. Він розтягається на всі часті св. Письма, догматичні і світські змістом, яснійші і труднійші до зрозуміння. Коментарі маємо писані на ціле св. Письмо, на один зі Завітів, на якусь групу книг (нпр. на пророків, на Євангелія), на поодинокі книги або і більші часті книг (нпр. на страсти Христові). Коментар обнімає собою всі прочі форми викладу св. Письма. В ньому повинні знаходитися:

а) Введення до кожної коментованої книги т. зн. близші дані про її автора і перших читачів; про нагоду, ціль, місце

і час її написання; про її мову, стиль, літературний рід, автентичність, цілість і достовірність.

б) Зміст кожної книги і її поділ на частини. Після поодиноких частин повинні слідувати ширші екскурзи про важніші річі, які в даній частині приходять, та застосування для етичних цілей.

в) Кожний текст має бути критично перевірений, мають бути подані бодай важніші варіанти, переклад, фільольогічні і річеві пояснення всего, що в тексті трудніше. Коли в тексті заходить позірна суперечність, мають бути висвітлені її причини. Коли текст допускає більше толковань, мають бути наведені бодай головніші з них і має бути подана їхня оцінка. Коли котрому з більше толковань коментар дає першенство, має його піддержати аргументами, а якщо котре з них вважає неправдоподібним, має його аргументами опрокинути.

Загалом при коментуванні біблійних книг належить притягнути до помічі всі галузи біблійних студій і кожне твердження оперти на доказах.

Коментар має мати слідуючі прикмети:

а) Має бути вірний т. зн. має вірно подавати тексти (для того узгляднювати оригінальний текст) та вірно наводити думки і свідоцтва других екзегетів.

б) Має бути проглядний і ясний т. зн. такий, щоб в ньому легко можна було орієнтуватися і його легко розуміти без дальших пояснень.

в) Має бути повний т. зн. пояснювати все, що на пояснення заслугує.

г) Має бути по можності короткий т. зн. має бути захована така міра, щоб все було пояснене однак не занадто розволікане.

г) Має бути новий т. зн. відповідати поступови біблійних наук.

Додаток

§ 1. Про приватне читання св. Письма

Читання св. Письма є одною з умовин, що багато починається до розуміння зміслу св. Письма. Його читання, і то навіть часте читання, є не тільки пожаданим, але просто konieczним для екзегета. Дорогою частого читання св. Письма:

екзегет освоюється зі способом говорення св. Письма, набирає оборотности у вишукуванні паралельних місць, глибше пізнає зміст св. Письма та зв'язь переказуваних в ньому подій і правд. Все те облекшує опісля розуміння поодиноких текстів. З читанням зростає заінтересованість для св. Письма, а труднощі які в ньому зустрічаються, освідомлюють про потребу знання герменевтичних правил та примушують їх практично примінювати. Однак читання св. Письма не є необхідним для всіх вірних, як се твердять протестанти. Що більше, для загалу вірних воно може бути небезпечним, а навіть шкідливим. Для того Церква дотично його читання поробила деякі обережності і обмеження. Тільки для тих, що віддаються богословським і біблійним студіям, полишила Церква в сьому згляді особливу свободу.

В Ст. Заповіті Мойсей передав Пятикнижжя священникам і старійшинам, та поручив їм в свято кучок кожного сегого (суботнього) року читати зібраному народови слова закону, щоб нарід слухаючи учився і боявся Господа Бога (Второзак. 30, 9—13). Окрім сего мала обов'язок читати св. Письмо світська власть ізраїльського народу, а саме для того, бо в св. Книгах містилося також світське законодавство, і то так прилюдно (Іс. Нав. 8, 33—35, 4 Цар. 23, 3), як і приватно (Іс. Нав. 1, 8, Второзак. 17, 18). Після вавилонської неволі читано Пятикнижжя і пророків в суботи по біжницях (Діян. 13, 27; 15, 21). Переклад сімдесяти на грецьку мову і начитання в св. Письмі, яке бодай у книжників і фарисеїв супонуєть многі місця в Євангеліях, вказують на се, що св. Письмо мусіло існувати в багатьох відписах і бути навіть приватно часто читаною книгою.

Зовсім подібно малася річ в перших християнських часах. Св. Письмо входить в літургічний ужиток і появляється вже дуже вчасно в латинським, сирійським та коптійських перекладах. Значиться воно є прилюдно і приватно вживаною і часто читаною книгою.

Св. Ап. Павло хвалить Тимотея за се, що він „від дитинства знає св. Письмо“ та підчеркує практичний хосен зі знання св. Письма (2 Тим. 3, 15—17). Св. Отці висказуються в дусі заохочуючим до читання св. Письма, нпр. Климент римський (1 лист до Коринтян), Іван Золотоустий (Гом. IX на лист до

Колос. 1.), Єронім (на різних місцях). Св. Єронім в листі до Лети, побожної невісти, даючи їй інструкції, як вона має виховувати свою внучку, висказує між иншим бажання, „щоб ся молода дівця більше любила св. Книги чим свої дорогоцінності і багаті строї“. В листі до священника Непотіяна каже: Св. Письмо читай зчаста; чи радше не відкладай з рук ніколи святої лектури. ¹⁾ Частий прилюдний виклад св. Письма підчас богослужень в формі гомілій, легкий доступ за порадою до душпастирів, що завжди були охотно готові уділити пояснень, горяча віра і добра думка, з якою брали в руки св. Письмо перші христіяни, давали достаточну запоруку, що ся лектура буде для них корисною. Дотого Церква уклала до читання книги св. Письма в певну чергу в міру підготовки читачів нпр. катехуменам давала до читання легко зрозумілі книги, як книги Естир, Юдит, Товії, Премудрости, для молодіжи застерігала на сам кінець книгу Пісня пісний.

Мимо того лучалися вже тоді факти зловживання лектури св. Письма. Св. Ап. Петро пише, що в листах св. Ап. Павла „дещо трудно зрозуміти, що невчені і неутверджені перекручують, як і прочі Письма, на свою власну погибіль (2. 3, 15—16). Св. Єронім робить закид Орігену, що він надуживає алегоричного толковання св. Письма і власні думки подає за божі тайни. Вінкент Ліринський вичисляє цілий ряд ересей, що повстали з фальшивого толковання св. Письма.

Перші заборони приватного читання св. Письма, і то заборони чисто льокальні, появляються аж в середновіччю.²⁾ Папа Іннокент III видав перший раз таку заборону в р. 1199 для дієцезії Мец, на скаргу, яка вплинула від мецького єпископа. Скарга звучала, що вірні сеї дієцезії сходяться по тайки на читання св. Письма в французьким перекладі та зачинають легковажити собі напiмнення і проповіді душпастирів, кажучи, що їм ніхто не сміє заборонити читання св. Пись-

¹⁾ Ер. 52 (Migne PL 22, 404).

²⁾ Протестанти називають Григорія VII батьком заборони читання св. Письма, який 1080 р. в листі до чеського короля Вратислава (Ер. 7, 11) не згодився на переклад св. Письма на народну мову. В дійсности ходило в сім случаю не о переклад св. Письма, але о переклад літургічних книг на словянську мову і служення після них. Пор. Kortleitner, Herm. bibl. стор. 132.

ма, та що вони його краще розуміють як духовні. Коли вслід за тим Альбігензи і Вальдензи стали поширювати блудні переклади св. Письма і голосити, що кождий вірний може сам толкувати собі св. Письмо, не оглядаючися на науку Церкви, заборонив Собор в Тулюзі в р. 1229 світським особам мати у себе св. Письмо в перекладі на народну мову. За сим послідували подібні заборони також в Італії і Іспанії. В Англії після сего, як Віклеф († 1384 р.) зладив самовільний переклад св. Письма на англійську мову (1380 р., пропустив в ньому девтероканонічні книги) та навчав, що читання св. Письма є всім конечне до спасення, Оксфордський Собор в р. 1408 заборонив читання св. Письма в перекладі на народну мову за виїмком перекладів одобрених єпископом або провінціональним Собором.

Перші загальноцерковні заборони читання св. Письма послідували щойно на основі півторатисячлітнього досвіду Церкви. Коли реформатори XVI ст. поставили справу читання св. Письма принципіально, кажучи а) що св. Письмо є одним жерелом обявлення і одинокою нормою віри; б) що воно в річах потрібних до спасення є ясним до зрозуміння; в) що кождий чоловік не лиш може але є обовязаний читати св. Письмо, та вслід за тим стали перекладати св. Письмо на народні мови, щоб його читання було всім доступне — була Церква приневолена видати загальні зарядження дотично приватного читання св. Письма.

Обовязок читання св. Письма для вірних виводили протестанти звідси, а) що св. Письмо є заповітом (testamentum), зробленим самим Богом для всіх людей; б) що читання св. Письма виразно поручене св. Письмом, передовсім словами Ісуса Христа: Прослідіть Писання, бо ви думаєте, що в них маєте життя вічне, а вони є тими, що свідчать про мене (Йоа. 5, 39); в) що його наказують Отці Церкви.

Тимчасом св. Письмо і Отці Церкви, кільки разів говорять при читання св. Письма, то лиш заохочують до нього вірних, бо воно є дуже позиточне, однак ніколи не кажуть, що воно є конечне до спасення ані не знають божого приказу, який накладавби на вірних зобовязання читати св. Письмо. Св. Письмо є вправді заповітом, даним Богом для всіх людей, але Церква є з божої волі виконавцем того запо-

віту. Св. Письмо знає лиш поручення Ісуса Христа дане Апостолам: Ідіть отже навчайте всі народи... навчаючи їх заховувати все, що я заповідав вам (Мт. 28, 19—20). Ісус Христос ніколи не давав ніякого приказу, щоб Апостоли списували його науку, отже і не міг дати приказу, щоб вірні були обов'язані до читання св. Письма.

Поступовання Ісуса Христа вказує на се, що середником ширення віри і ведення людей до спасення мало бути живе слово. Наука Христова дальшим поколінням мала передаватися дорогою устного голошення, а не дорогою читання св. Письма, яке повстало під диктатом пізнійших обставин, а не з Христового поручення. Абсолютно беручи, Христова Церква могла існувати і без св. Письма, зберігаючи його науку самим лиш устним переданням, і фактично в самих перших початках існувала без св. Письма як довго новозавітні книги ще не були списані, згідно не були зібрані в канон. Слова Ісуса Христа: Прослідіть Писання (*ῥαυνῶτε τὰς γραφάς...*) або навіть не містять в собі ніякого приказу (*ῥαυνῶτε* не є *imperat.* але звичайний *praes.* і не значить прослідіть але: ви просліджуєте), або ще радше Ісус Христос тут в спеціальнім случаю відсилає Жидів до св. Письма, де вони можуть найти свідомство, що він є Сином Божим, не даючи однак тими словами загалом ніякого приказу для Апостолів, ані на будуче для вірних. Вкінці деякі з Отців Церкви навіть виразно виключають потребу читання св. Письма. Тертуліян нпр. каже: Віра твоя тебе спасла (Лк. 18, 42), а не вишколювання в св. Письмі¹⁾; подібно св. Августин: Чоловік на вірі, надії і любови опертий, і їх непохитно придержуючись, не потребує св. Письма хіба лиш для навчання інших.²⁾

Згідно з ухвалами Тридентського Собору оголосив Пій IV конституцією „*Dominici gregis*“ 1564 р. десять правил індексу заборонених книг. Трете зі сих привил забороняло вживання перекладів св. Письма зладжених еретиками, і то: Нов. Завіта беззгідно всім; на уживання перекладів Ст. Завіта, зладжених еретиками, міг дати позволення єпископ людям образованим і побожним під умовою, що вони сих перекладів не будуть вважали за св. текст але за середник до кращого розуміння Вульгати. Після четвертого правила єпископи мали

¹⁾ De praescr. 14. (Migne PL 2, 28).

²⁾ De doctr. christ. 1, 39. (Migne PL 34, 36).

власть позвoлoтити вірним передержувати, продавати, купувати і читати переклади св. Письма, зладжені і видані католиками. Сикст V і Климент VIII застерегли опісля право дозволу на вживання перекладів св. Письма Апостольській Столиці, а Венедикт XIV змінив се рішення настільки, що декретом Конгрегації Індeксу з д. 13. VI. 1757. позвoлив на читання таких перекладів, які або мають апробату Апостольської Столиці, або видані з поясненнями, взятими зі св. Отців і католицьких екзегетів. Його зарядження повторили опісля Пій VII, Пій VIII і Григорій XVI.

Найновіші розширені зарядження щодо видавання і вживання перекладів св. Письма оголосив Лев XIII конституцією „*Officiorum ac munerum*“ про Індекс заборонених книг дня 25. I. 1897, уневажнюючи заразом всі попередні зарядження. Сі нові зарядження втягнув Лев XIII до справленого Індeксу заборонених книг (1900 р.), а Венедикт XV помістив їх в Кодексі канонічного права (1918 р.). Після тих заряджень:

1) Цілковито заборонюються переклади св. Письма на народну мову, навіть зладжені католиками, хіба що такі переклади є одобрені Апостольською Столицею або видані під надзором єпископів і зі заввагами, особливо взятими з св. Отців Церкви і вчених католицьких письменників.¹⁾

2) Оригінального тексту і старинних католицьких перекладів св. Письма, навіть східної Церкви, виданих кимнебудь з акатоликів; таксамо його перекладів на якунебудь мову, зладжених або виданих кимнебудь з акатоликів, позвoляється вживати тільки сим, що якимнебудь способом віддаються богословським або біблійним студіям, щоб лиш сі книжки були видані вірно і ціло, та в передмовах і заввагах не були побоювані догми католицької віри.²⁾

Між сих, що віддаються богословським або біблійним студіям належить зачисляти не тільки учених богословів і професорів, які вчать сих наук, але також і їхніх слухачів та духовних, що сповняючи свій душпастирський уряд, потребують заглядати до таких видань св. Письма. Правдоподібно

¹⁾ „*Officiorum ac munerum*“ с. 3, 7. Ench. bibl. n. 124. Пор. С.І.С. кан. 1391.

²⁾ „*Officiorum ac munerum*“ с. 2, 5—6. Ench. bibl. n. 122—123. Пор. С.І.С. кан. 1399, 1 і 1400.

належить сюди зачислити і людей світських, які принагідно і переходово займаються богословськими або біблійними студіями, бо закон здається має на цілі виключати тут тільки загаль вірних.

Щоби поширити знання св. Письма поміж вірними, вживається в католицькій Церкві інших безпечніших і корисніших середників чим читання св. Письма. Окрім церковних проповідий і катехизацій та навчання біблійної історії в школах, цілям популяризовання біблійних відомостей служить легко наукова або і зовсім приступна біблійна література (часто ілюстрована), призначена спеціально для загалу вірних. В деяких краях повстали навіть особні католицькі товариства, що поставили собі за ціль ширити між вірними не ціле св. Письмо, а лиш сі його книги, які суть лекші до розуміння, більше займаючі та більше користи приносять для християнського життя, як нпр. віддільні Євангелія, згармонізовані Євангелія, Апостольські Діяння, заосмотрені відповідними вступами і короткими коментарями. Таким є Товариство св. Єроніма основане 1900 р. в Італії для ширення Євангелій в італійській мові, парижська Ліга Євангелія і ин.

З літератури пор. J. B. Malou, *La lecture de la sainte Bible en langue vulgaire*. Louvain 1846. A. Hölscher, *Über das Lesen der hl. Schrift nach den Satzungen der kath. Kirche*. Münster i. W. 1885. F. Hoffmann, *Die hl. Schrift ein Volks- u. Schulbuch in der Vergangenheit. Soll sie dieses auch in Gegenwart u. Zukunft sein?* Kempten 1902. N. Peters, *Kirche u. Bibellesen, oder die grundsätzliche Stellung der kath. Kirche zum Bibellesen in der Landessprache*. Paderborn 1908. E. Dimmler, *Schriftlesung. Grundsätzliche Erwägungen über eine Frage der Zeit*. M.-Gladbach 1917. L. Fonck, *Das Licht der Welt. Handreichung für die neutestamentliche Schriftlesung mit besonderer Berücksichtigung der Evangelien*². Paderborn 1919. A. Brüll, *Bibelkunde für höhere Lehranstalten sowie zum Selbstunterricht*. 18—19. Freiburg im. Br. 1921. T. Schuster—J. B. Holzammer, *Handbuch zur biblischen Geschichte für den Unterricht in Kirche u. Schule sowie zur Selbstbelehrung*⁸. Freiburg im. Br. 1926. F. Ecker, *Kath. Hausbibel*³. Trier 1903—5. J. Linder, *Die hl. Schrift für das Volk erklärt*. Klagensfurt 1910. A. Heilmann, *Kath. Volksbibel*. Kempten, München, Stuttgart 1912.

§ 2. Біблійні Товариства

Для розповсюдження св. Письма в перекладах оснували протестанти особні т. зв. біблійні товариства. Сі товариства, яких нині на цілій земській кулі є понад 10.000, масово видають і розкидують по цілім світі св. Письмо в перекладах на сотках мов і діалектів, щоби таким способом уможливити кождому його читання. Найбільше зпоміж них „Бритийське і заграничне біблійне товариство“ (British and Foreign Bible Society), основане 1804 р., поставило собі за ціль розтягнути свою діяльність не лиш на протестантські але також на інші християнські, магометанські і поганські краї, і вести у них протестантську релігійну пропаганду і місію. Се товариство має до розпорядимости великанські капітали, які збирає з членських вкладок, з розпродажі книжок і з добровільних датків, має цілий ряд друкарень і складів з бібліями, агентів і кольпортерів по всіх більших містах світа. Особливо розгалужене воно в краях бритийської імперії, де має свої помічні товариства (Auxiliary societies), філії (Branch societies) і біблійні союзи (Bible associations). Заходами Бритийського біблійного товариства зістали основані самостійні біблійні товариства в Європі і Америці, яких воно спомагало грішми і книжками.

Бритийське товариство переживало два рази внутрішні тертя, внаслідок яких вилонилися з нього два особні товариства, Народне шкотське біблійне товариство (National Bible Society of Scotland) і Тринітарне біблійне товариство (Trinitarian Bible Society), а крім того полюзувалося його відношення до біблійних товариств на континенті. Перший раз ходило о се, чи в виданнях Ст. Завіта мають бути друковані девтероканонічні книги, чи ні („спір о апокрифи“ в рр. 1825-27) Протестанти в своїх виданнях звичайно поміщували девтероканонічні книги при кінці Ст. Завіта, а Бритийське товариство до сього часу в одних виданнях їх поміщувало, а в других пропускало.

Сей спір впровадив товариство в тяжку колізію. Шкотські помічні товариства і часть англійських були проти „апокрифів“. Континентальні товариства і часть англійських, а особливо члени з університету в Кембридж (Cambridge), були за друкуванням девтероканонічних книг, бо з їхнім викиненням між иншим вязалася оправдана обава, що тяжко буде поши-

рювати неповні видання в краях католицької і східної Церкви. Спір покінчився цілковитою виграною сторони противної „апокрифам“, що однак не вдоволило ні одної ні другої зі спорячих сторін, бо так Шкоти як і 50 континентальних товариств відлучилися від Бритийського товариства.

Тринітарний спір вивязався (в рр. 1830—31) по сій причині, що часть членів товариства поставила домагання, щоби членами товариства могли бутитільки сі, що признають божество Ісуса Христа і приймають Тайну Пресв. Трійці, та щоби на зібраннях товариства відмовлялися молитви. Коли загальні збори в р. 1831 заявили, що вирішування сего домагання є неказане (inopportune), тоді тринітаристи відлучилися і оснували осібне товариство.

Видання Бритийського товариства обнимають або ціле св. Письмо або лиш його частини, без ніяких пояснень (without note or comment). Український переклад, який видало Бритийське товариство в Відні 1903 р. а відтак без жадних змін в Берліні 1921 і 1925 р., зладжений Кулішем, Нечуй-Левицьким і Пулюєм.¹⁾

З Бритийським товариством, в перших початках його існування, навязали були звязки деякі католицькі духовники, щоб користати з його допомог та видавати і поширювати між католиками св. Письмо. Церква однак осудила біблійні товариства і їх видання кілька разів і то зі слідуючих справедливих причин:

1) Біблійні товариства стоять на фальшивих принципах, що св. Письмо є одиноким жерелом обявлення, що його читання є необхідне кождому чоловікови до осягнення спасення, що кождий проте обовязаний його читати і має собі його без Церкви толкувати.

2) Біблійні товариства мають виразні місієнні цілі, а саме ширити протестантизм не лиш для конкуренції з католиками в поганських та інших нехристиянських і некатолицьких краях, але і між самими таки католиками.

3) Біблійні товариства опускають в своїх виданнях дотероканонічні книги, поширюють єретичні і фальшиві тексти,

¹⁾ Після найновішого світового атласу протестантських місій мали всі протестанські біблійні товариства розпродати в самім 1925 р. 30,000,000 біблій; а само Бритийське біблійне товариство мало в рр. 1923—24 розпродати 8,500,000 біблій на 566 мовах.

видають переклади дуже лихі, головню зладжені на поганських мовах. Сі мови вже самі зі себе недостаточні для ладження на них перекладу св. Письма, а дотого перекладчики мають часто дуже недостаточне знання сих мов.

4) Біблійні товариства просто напихають св. Письмо в руки нехристиянам і невірющим і виставляють його через се дуже часто на святотатські зневаги.

Про уживання перекладів св. Письма виданих біблійними товариствами обов'язує зарядження Льва XIII конституцією „*Officiorum ac munerum*“ з 25. I. 1897. с. 3, 8: Заборонюється всяких перекладів св. Письма, на якунебудь новачасну мову, виданих кимнебудь з некатоликів, а передовсім тих, які розповсюднують біблійні товариства, вже нераз осуджені римськими Папами, бо в сих виданнях поминені дуже спасенні зарядження Церкви щодо видавання св. Книг. Однак перекладів тих можуть вживати сі, що віддаються богословським або біблійним студіям, щоби лиш заховані були висше поставлені застереження (с. 2, 5, щоби ані в передмові ані в об'ясненнях не були оспорювані догми католицької віри). ¹⁾

Пор. E. Schultze, *Die Bibel in der weiten Welt*. Basel 1904. W. Canton, *The Story of The Bible Society*. London 1904. J. Döller, *Zum Zentenarium der „Britischen u. ausländischen Bibelgesellschaft“*. *Theol. prakt. Quartalschrift* 57 (1904) стор. 736—38.

¹⁾ Ench. bibl. n. 125.

ЧЕТВЕРТА ЧАСТЬ.

ІСТОРІЯ ТОЛКОВАННЯ СВ. ПИСЬМА.

Толкування св. Письма є історично вчасніше від герменевтики. Практика, як се звичайно буває, і тут попередила теорію. Щойно толкування св. Письма виказало необхідну потребу герменевтичних засад, які з часом усталювано і укладано в одну цілість. Для того історія екзегези і герменевтика та її розвій тісно зі собою звязані. Спосіб толкування св. Письма бував ріжний відповідно до ріжних часів і ріжного теологічного становища екзегетів.

Історію толкування св. Письма можна поділити на три доби:

I. Старинну добу, до X. ст. по Хр., яка обіймає толкування жидівські і старохристиянські.

II. Середновічну добу, від X—XVI ст., яка обіймає толкування схоластиків.

III. Новочасну добу, від Тридентського Собора, яка обіймає новітнє католицьке і протестантські толкування.

I. Старинна доба.

1. Толкування св. Письма у Жидів.

A) Первісне толкування.

Жиди були без сумніву першими товмачами св. Письма Ст. Завіта. Про спосіб їх найдавнішого толкування не дається однак багато що сказати. Довершували його: старозавітне духовенство, пророки, а від часів вавилонської неволі законоучителі. Устне передання, яке зберігалось в жидівському народі, та релігійний культ освітлювали змісл св. Письма. Мова, бодай до вавилонської неволі, не справляла ніяких труднощій, бо всі її легко розуміли. Від часу вавилонської неволі, коли то Жиди стали в буденнім життю послуговатися арамейською мовою, виявилася потреба зразу устних пара-

фраз (targumim=толкування, переклади на арамейську, „халдейську“ мову), які пізнійше зістали списані. Сей виклад був популярний, не науковий, обчислений для практичних цілей, і був опертий на здорових засадах толкування. Від того первісного способу толкування св. Письма відступили Жиди, і то палестинські під впливом шкіл і сект, що витворилися по вавилонській неволі, а Жиди-геленісти під впливом стрічі з Греками і їхньою філософією в Александрії.

Таким чином повстали два нові напрями толкування св. Письма: толмудистичний і алегоричний.

Б) Талмудистичне толкування.

Називаємо його так з того приводу, що воно найшло свій остаточний вираз в талмуді (=наука, від *lomad* = досліджував), списанім в II—V ст. по Хр.

Побіч традиційного, практично - популярного толкування Пятикнижжя і пророків, яке продовжується в синагогах у суботи (Лк. 4, 16—22; Діян. 13, 27; 15, 21), почали законовчителі (*sopherim*, *γραμματεῖς*, *воишкої*, *воиодідо'скалої*) викладати св. Письмо, як сего кажуть догадуватися вже самі їх назви, ученим способом. Зразу вони обмежувалися до толкування тільки писаного закону, і навіть ріжні звичаєві закони або і свої власні думки підтягали під тексти св. Письма, подекуди насильно, щоби лиш надати їм поваги. Толкування законовчителів були або автентичні, подавані в школах, і тоді вони мали загальну обов'язуючу силу та звалися *halakhah* (=дорога, дороговказ, від *halach*=ішов), або приватні, подавані поза школами, чисто наукові, що були необов'язуючі і звалися *haggadah* (=оповідання, від неуживаного *pagad*=оповів). Сі послідні давали багато пояснень фільольогічних, археольогічних і історичних, однак містили в собі також багато казочного, смішного і софістичного. Оба сі роди пояснень збирано, а опісля (від II. ст. по Хр.) списувано в коментарях т. зв. *midrashim* (=досліджування, від *darasch*=шукав, досліджував).

З часом однак в школах законовчителів появляється нічим не обосноване навчання, що побіч писаного закону Мойсей одержав на Синайській горі також устний закон. Подібно як в писанім законі, мали у ньому знаходитися етичні, літургічні і судейські приписи. Сей устний закон мав Мойсей передати для устного зберігання Ісусови Навинові і старшині. По них

перейшов той обов'язок на пророків, а далі на синагогу і на школи. Устний Мойсейів закон є чистою видумкою, бо ані в старозавітних книгах, ані в історії жидівського народу не зустрічається про нього ніяка згадка. Щойно по кількох сотках літ від Мойсея перший раз з'являється він в науці шкіл.

Під сфінгований устний закон підтягнули законовчителі обширніші зарядження, краще відповідаючі зміненим обставинам і вимогам часу, і через се він легко прийнявся побіч тори як друге жерело права, від неї незалежне. Право писане зветься від тепер мікра (=читання), право устно передане мішна (=повторення, від *schanah*=повторив). Мішна становить текст талмуда. Друга складова частина талмуда, і то об'ємом значно більша, Гемата (=видосконалення науки, сирійське слово), є тільки коментарем Мішн-и. Мішна є переважно галейська, Гемата гагадична. Палестинська Гемата, списана в IV. ст. по Хр. в Палестині, неповна, творить разом з Мішн-ою палестинський талмуд; вавилонська Гемата, списана в V ст. по Хр. в Вавилоні, повна, творить разом з Мішн-ою вавилонський талмуд.

Толкування св. Письма Ст. Завіта мнимим устним передаванням прийнялося між палестинськими (головно фарисеями) і вавилонськими Жидами на довгий час. Йому належить приписати хибний виклад месійних пророцтв, обмеження праведності до зовнішнього виконання законів, непослідовну дрібничкову, часто прямо смішну казуїстику, з осудженням якої зустрічаємося в Нов. Завіті. Новозавітні книги (Євангелія Маттея, лист до Євреїв) кажуть догадуватися, що Жиди признавали подвійний змісл у св. Письмі: буквальный і річевий (прообразний). Крім сего було у рабінів-талмудистів переконання, що в св. Письмі знаходиться також змісл з Божої волі укритий, який треба вміти витягнути з різних випадковостей тексту. Сим започаткували вони пізніший кабалістичний виклад.

Сім діалектичних правил толкування св. Письма (*mid-doth*) подав Гіллель (†10 р. по Хр.), а пізніші збільшили їх число: Ішмаель (II ст. по Хр.) до 13, Єліезер бен Йозе до 32. Однак систематичної герменевтики ніхто з рабінів-талмудистів, ані навіть з пізніших жидівських екзегетів не уложив.

В) Алегоричне толкування.

Палестинські і вавилонські Жиди шукали в св. Письмі за його буквальним зміслом, а александрійські дошукувалися

у ньому радше алегоричного змислу. До сего привели їх: 1) примір Греків, які свою мітологію викладали алегорично, щоби її очистити від недорічностей; 2) апологетичні рації, а саме: Коли св. Письмо Ст. Завіта появилось в грецькім перекладі сімдесятох і його лектура стала тимсамим доступною для Греків, побоювалися Жиди, що зміст їх св. Книг, головнo численні чуда, антропоморфізми, теофанії, браний в буквальному змислі, може соблазнять Греків і стати предметом їх глузувань. Вони взяли ся отже толкувати такі місця алегорично, а опісля алегоричне толкування розтягнули також поза надприродний чинник і алегорично викладали приписи закона, історичні події, а навіть правди віри.

Алегористи, яких головним представником є Фільон Александрійський († після 40 р. по Хр.), розрізняли в св. Письмі подвійний змисл: буквальний і алегоричний. Буквальний змисл після них призначений для простолюддя, до якого понять приноровилися автори св. Книг. Натомісць учений має дошукуватися за буквальним укритого, вишшого змислу: алегоричного, містичного, духового. Фільон поставив деякі герменевтичні правила і практично їх стосував. Одні з тих правил мали вказувати, де нема буквального змислу, другі, як вишукувати алегоричний змисл.

Г) Пізнійші жидівські толкування.

1) Карайтське. Карайти (Karaitim = дослідники письма) є сектою, що повстала в VIII ст. по Хр. в Вавилонії і поширилася опісля на Палестину і інші східні краї (між ин. Росію). Подібно, як вже передтим садукееї, відкинули вони всяке передане право, а узнавали лиш св. Письмо і викладали його буквальний змисл.

2) Кабалістичне. Кабалісти (kabal = одержав) шукали в св. Письмі тайного, містичного змислу. Після них знаходяться в св. Письмі тайні обявлення, дані Г. Богом Адамови, Авраамови, Мойсееви і ин. Сі тайні обявлення скриваються не лиш в реченнях, але навіть словах і буквах св. Письма. Спеціальними герменевтичними середниками, за помічю яких кабалісти видобували сей тайний змисл зі св. Письма були: гематрія (букви brano після їх арифметичної вартости), нотарікон (лучено самі кінцеві букви слів в реченню в одно слово, з кожної букви слова творено осібні слова), і темура (переставлювано букви слова, через що повставало инше слово). Сього рода толко-

вання управлявано найбільше в XIII—XV ст. Се однак була радше іграшка св. Письмом, як його толкування.

3) Еклектичне. Середновічні і новочасні жидівські екзегети лучать різні методи толкування. Великі заслуги належать їм в області біблійної фільології і історії.

Сьогоднішних жидівських екзегетів можна поділити на:

а) ортодоксів, які дальше придержуються талмуду;

б) реформованих, які признають божу повагу св. Письма, викладають його здебільш алегорично, талмуд майже занехали;

в) раціоналістів, які св. Письмо уважають за твір чисто людський.

Щодо Месії, то ортодокси приймають особового Месію. Однак вже талмуд забороняє під тяжкими проклинами дошукуватися місця і часу його приходу. Реформовані під Месією розуміють не фізичну особу, а персоніфікований цілий жидівський нарід. Вони або так толкують месійні тексти, що в них говориться про красшу будучність Жидів (месійне царство), або месійне післаництво жидівського народу бачать в тім сповнене, що він зберіг і передав віру в одного Бога віроісповіданням культурного світа, християнству і ісламови. Деякі раціоналісти кажуть, що ідея Месії не є оригінальна жидівська. Вона витворилася у християн, і щойно від християн переняли її Жиди.¹⁾

Mischp.-у видали: Вільгельм Surenhusius (текст з латинським перекладом і вибраними поясненнями), Амстердам 1698—1703; G. Beer—O. Holzmann (текст з німецьким перекладом і обширними поясненнями), Giessen 1912 слл. Вавилонський талмуд з німецьким перекладом видав L. Goldschmidt, Berlin—Leipzig 1897 слл., а єрусалимський в французьким перекладі M. Schwab, Париж 1878—1889. Твори Фільона видали I. Aucher, Венеція 1826 і Richter, Липськ 1829 слл.

Бібліографія: H. S. Hirschfeld, Halachische Exegese. Berlin 1840. Die haggadische Exegese. Berlin 1847. S. Funk, Die Entstehung des Talmud. Leipzig 1910. H. Strack, Einleitung in den Talmud⁴. Leipzig 1908. Siegfried, Philo v. Alexandrien als Ausleger des A. T. Jena 1875. Fürst, Geschichte des Karäertums. Leipzig 1868. Lemann, Die Messiasfrage. Mainz 1870. Karpeles, Die Geschichte der jüdischen Literatur. Berlin 1921.

¹⁾ Поп. Szlagowski, Wstęp ogólny do Pisma św. III. 258 сл.

2. Толкування св. Письма у християн

Перші зразки християнського толкування св. Письма Ст. Зав. находимо вже в новозавітних св. Книгах. Вони толкують поодинокі місця Ст. Зав. в почвірнім змислі знанім нинішній герменевтиці.

В початковій церковній літературі довгий час не було екзегетичних творів, а принайменше ніякі не заховалися.¹⁾ Апостольські Отці, апольогети і полемісти принагідно толкують такі місця св. Письма, якими послужуються як аргументами в случаях піддежування практичного християнського життя та в спорах з Жидами (нпр. Юстин Муч.) і еретиками (нпр. Іриней з Ліону). За поминенням листу Варнави, в яким повно алегоричного толкування, всі початкові церковні письменники дошукуються в св. Письмі буквального змислу.

Щойно з початком III ст. появляются християнські екзегети, які займаються систематично толкуванням св. Письма будьто в популярній, будь в історично і теологічно научній формі. Екзегетів того часу ділимо на дві школи: александрійську і антиохійську. Перша, йдучи слідами Жидів-геленістів, толкує св. Письмо в алегоричнім змислі, друга пояснює передовсім його буквальный змисл.

А) Александрійська школа.

Зразу була то катехитична школа для обучування кате-хуменів і неофітів. Опісля вона переобразувалася в научну екзегетичну школу, а радше в *διδασκαλείον*, де навчано філософії і збірних теологічних наук. Замітнішими представниками сеї школи є: Климент Алекс., Оріген, Діонісій Алекс., Атаназій, Дідім сліпий, Кирило Алекс., Григорій Чудотворець, Евзебій з Кесарії, Гезихій Єрус., Епіфаній зі Саяміс. Всі вони толкують св. Письмо алегорично і то зі слідующих причин: 1) під впливом екзегетичної методи александрійських Жидів, зпоміж яких без сумніву багато навернулося на християнство; 2) під впливом тих місць в Нов. Завіті, де говоритьсся про старозавітні прообрази; 3) тому, що сам буквальный змисл

¹⁾ Нпр. *Η κλεῖς* (Clavis Scripturae) Мелітона зі Сард († перед 194 р.), про який згадує Евзебій з Кесарії в своїй церковній історії (IV. 26, 2). Clavis Scripturae, що його два рази видав кард. Пітра, не є твором Мелітона, але біблійним глосарем, скопійованим з пізніших латинських Ощів.

св. Письма видавався їм замало пригожим до практично-релігійного будовання вірних.

Александрійська школа дійшла до найбільшого розцвіту за Орігена († 254 р.), найбільшого старинного церковного письменника з огляду на скількість і всесторонність його вчених творів. Він пояснив майже ціле св. Письмо і то в схолюнях (*σχόλια*, короткі пояснення на трудні місця), в гоміліях (*ὁμοτιμωσεις*, популярні пояснення в роді проповідий) і в коментарях (*τόμοι*, научні, обширні пояснення поодиноких книг). Свої герменевтичні засади, які є zarazом найкрасшим виразом методи александрійської школи, виложив Оріген в творі *Περὶ ἀρχῶν*, першій християнській догматиці. До св. Письма примінив він Плятонову тріхотомію (чоловік складається з тіла, душі і духа — *σῶμα, ψυχή, νοῦς*) і відповідно до того розрізнув потрійний змисл у св. Письмі:

1. тілесний (*σωματικὸς*), нинішний наш буквальный властивий змисл;
2. душевний (*ψυχικὸς*);
3. духовий (*πνευματικὸς*).

Перший змисл призначений для простолюддя, другий для тих, що поступили в релігійнім пізнанню, третій для вчених, досконалих. Різниця між душевним і духовим змислом не є у Орігена виразна. Дуже часто оба сі змисли збірно називає він висшим змислом у протиставленню до першого, низшого. Першорядною ціллю св. Письма після нього є вчити глибоких релігійних правд, другорядною ціллю, бодай своїм буквальним змислом релігійно будувати тих, що глибоких тайн не всілі зрозуміти.

Всі місця св. Письма після думки Орігена мають висший змисл. Зате багато місць не має зовсім буквального змислу, бо колиб їх буквально толкувати, то вийде недорічність, соблазн або богохульство. Місця св. Письма без ніякого буквального змислу мають якраз на цілі звернути увагу екзегета на висший змисл св. Письма.

Оріген і инші екзегети александрійської школи мимо свого надмірного нахилу до алегорії положили великі заслуги для толковання св. Письма. Вони цілковито не залишали пояснювання буквального змислу, та дали перші наукові праці з обсягу біблійної фіольогії, археольогії, географії, критики тексту, історії канону (Оріген, Євзебій з Кесарії).

Б) Антиохійська школа.

Подібну школу як була в Александрії основав в Антиохії презвітер Лукіян зі Самосати († 312 р.), а опісля відновив, і до найбільшого розцвіту довів Діодор еп. з Тарзу († 394 р.). Однак під антиохійською школою належить розуміти не так сю інституцію, як радше ряд учених екзегетів сирійської церковної провінції, що придержувалися спільної методи толкування св. Письма. Зачисляються сюди окрім згаданих Лукіяна і Діодора, Іван Золотоустий, Теодор з Мопсестії, Ізидор Пелюзійський, Поліхромій Апаменський, Теодорет з Киру і Адріян монах. Антиохійці в толкуванні св. Письма займалися передусім буквальним змістом і вияснявали його за помічю філльоґічних, граматичних, льогічних і історичних середників. Вони поклали основи пізнійшій здорової научної екзегези.

Герменевтичні засади сеї школи викладають: Діодор з Тарзу в загальній передмові до псалмів і в окремій до 118 псалма про різницю між історією, теорією, алегорією, тропольогією і притчою ¹⁾; Іван Золотоустий на різних місцях своїх творів; Адріян монах (V ст.) в *Εἰσαγωγή εἰς τὰς θείας γραφάς* ²⁾; Ізидор Пелюзіот († ок. 440 р.) в своїх листах. ³⁾ Признаючи принагідну алегорію в св. Письмі, Антиохійці побоюють тільки пересадне алегоризовання александрійської школи.

Поняття алегорії в александрійській школі ілюструє вислів Оригена: не треба думати, що історичне є прообразом історичних і тілесне тілесних, але тілесне духових і історичне образцевих (Гом. на Єв. Йоана 10, 13). ⁴⁾ Придержуючися отже сього принципу, Александрійці в своїх толкуваннях відступали задалеко від історії, бо або перечили історичність фактів, або абстрагували від них. В їхнім поняттю алегорії губилися прообрази, затратували свою виразистість або й індивідуальність. Антиохійці ясно відріжнили алегорію від прообраза, чи як вони

¹⁾ Частину захованого фрагменту сеї передмови видав L. Mariès в *Recherches de sciences religieuses*. 1919, 79—101.

²⁾ З перекладом і поясненнями видав Fr. Gössling, Berlin 1888.

Се перший твір з наголовком: Введення до св. Письма, в дійсності однак герменевтичний.

³⁾ Migne PG. 78, 177-1646.

⁴⁾ Migne PG. 14, 337.

казали, від теорії. Теорія (*θεωρία*) після них заходить там, де дійсні історичні факти в св. Письмі вказують на будучі досконаліїші. Є се отже пророцтва виражені не словами, але через образи або річи (Іван Золот., Гомілія про покаєння 6,4). ¹⁾ Таким чином вони докладно спрецизували поняття прообразів і річевого (духового, прообразного) змислу у св. Письмі, та ясно відмежили їх від алегорії і від алегоричного змислу, який в св. Письмо всюди вкладали Александрійці.

Найстрогішим у викладі св. Письма після буквального змислу поміж Антіохійцями був Теодор з Мопсвестії († 428 р.), товариш Івана Золотоустого і учитель Несторія, названий полігістором, а у Несторіян екзегетом κατ' ἐξοχήν. Він однак посунувся аж до свого рода раціоналізму: а) заперечив натхнення майже всіх девтероканонічних книг а також деяких протоканонічних книг Ст. Зав., нпр. Йова, Пісні пісний, Літописий, Ездри, Неемії, б) багато месійних пророцтв відносив до інших осіб, а до особи Ісуса Христа, після його думки, сі пророцтва зістали лиш примінені; з псалмів признавав тільки чотири месійними. Через се, що II Царгородський Собор (553 р.) осудив його науку і його твори наказав спалити, мало що з його письм заховалося. Поміж ними мав знаходитися герменевтичний твір „Проти алегориків“.

Подібного напрямку в трактуванні св. Письма, як антіохійська школа, придержувалися також східносирійські школи, нівібірська (Єфрем Сирійський, † 373 р.) і едеська. Палестинці і Кападокійці (Василій Вел., Григорій Богослов, Григорій з Нісси) займають посереднє становище між александрійською і антіохійською школою.

В) Латинські Отці.

Західна екзегетична література в добі Отців не дорівнює багатством східній. При тім вона дуже залежна від впливів обох східних шкіл. Західні Отці практикують обидва роди трактування св. Письма, лиш у одних переважає дослівне, а у других алегоричне трактування. Алегоричний напрям заступають Іполит („Західний Оріген“, писав ще по грецьки), Вікторин з Петавії, Іларій з Поатів і Амврозій Медіолянський. Богато з латинських екзегетів є не так екзегетами як радше проповідниками, що трактування місць св. Письма супроводжують

¹⁾ Migne PG. 46, 320.

обширними паренетичними застосуваннями (Амврозій, Петро Хризолог, Лев Вел.).

Найбільше заслуженими для екзегези і її методи є св. Єронім і св. Августин.

Св. Єронім († 420 р.), найбільший екзегет поміж латинськими Отцями, був знавцем біблійних мов (грецької, жидівської, арамейської), прочитав майже всю екзегетичну літературу до своїх часів, а пробуваючи понад 30 літ в Палестині познакомився з місцевим переданням, з археологією і біблійною топографією. При сьому всесторонньому позитивному підготованню був він покликаний до трактування св. Письма, як ніхто інший з тодішніх екзегетів. Він викладав св. Письмо в різних формах: гоміліях, схоліонах (*commentarioli*) і коментарях. Придержувався дослівного змісту, однак де ходило не так о поучення як більше о розбудження християнської побожності, переходив на алегоричне трактування. За Орігеном переняв він думку, що деякі місця св. Письма, коли їх дослівно трактувати, давалиб зміст неетичний, смішний, богохульний або просто неможливий. В своїх творах і листах обговорює Єронім багато питань з біблійної філльоогії, археології, критики, введення до св. Письма і способу його трактування (57 лист до Паммахія).

Св. Августин († 430 р.) займався трактуванням св. Письма і принагідно в своїх догматичних творах і в окремих екзегетичних, гоміліях та коментарях. В гоміліях любить він розвивати алегоричний зміст, а поза тим незвичайно глибоко і бистро вияснює буквальный зміст св. Письма. Через се, що св. Августин не знав біблійних мов і не мав позитивних відомостей з обсягу біблійних студій, на полі екзегези він не вспів вибитися на перше місце. Зате він перший основнійше зібрав закони трактування св. Письма в окремім герменевтичнім творі *De doctrina christiana libri IV* і вважається батьком біблійної герменевтики. Притоку до написання сеї біблійної герменевтики (четверта книга є начерком гомілетики) дало св. Августинови письмо Тіхонія Африканця, донатиста, *Liber regulatum*, в якому сей подає сім правил вишукування змісту св. Письма. Св. Августин його доповняє, місцями хвалить, а місцями справляє. Св. Августин перший поділив методу викладу св. Письма на гевристику і профористику.

Дуже виразно поставив він засаду, що темнійші місця св. Письма належить пояснювати яснійшими паралельними місцями.

Від св. Августина залежний в трактуванні св. Письма Касіодор († ок. 570 р.). Він зібрав в монастири Vivarium, який сам заложив, цілу бібліотеку екзегетичних письм та казав своїм монахам зладити нові коментарі на книги, що доси ще не були пояснені. Сам він написав учені коментарі і твір *De institutione divinarum litterarum* (методичне введення до богословських студій), де між иншим дає вказівки, як належить користуватись для студій св. Письмом.

Папа Григорій Вел. († 604 р.), „последний Римлянин“, викладав св. Письмо практично. Він поставив засаду, що наперед треба усталити буквальний змісл даного місця, щоби опісля можна було витягнути з нього також алегоричний змісл.

Бібліографія: Р. Heinisch, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese*. Münster 1908. F. Prat, *Origène, le théologien et l'exégète*. Paris 1907. В. Дмитревскій, *Александрійская школа*. Казань 1884. С. Hornung, *Schola Antiochena de S. Scripturae interpretatione quonam modo sit merita*. Neustadt 1864. Ph. Hergenröther, *Die antioch. Schule u. ihre Bedeutung auf exegetischem Gebiete*. Würzburg 1866. H. Kihn, *Die Bedeutung der antioch. Schule auf dem exegetischen Gebiete*. Freiburg i. B. 1880. A. Vaccari, *La Scuola nella scuola esegetica d'Antiochia*. Biblica I, 4—36. Fr. H. Chase, *Chrysostom. A study in the history of biblical interpretation*. Cambridge 1887. L. Pirot, *L'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*. Rome 1913. H. Kihn, *Theodor v. Mopsuestia u. Junilius Africanus als Exegeten*. Freiburg i. B. 1880. H. Weiss, *Die drei grossen Kappadozier Basilius, Gregor v. Nazianz u. Gregor v. Nyssa als Exegeten*. Braunsberg 1872. I. Kellner, *Der hl. Ambrosius Bisch. v. Mailand als Erklärer des A. T.* Regensburg 1893. G. Hoberg, *De s. Hieronymi ratione interpretandi*. Bononiae 1886. A. Röhrich, *Essai sur St. Jérôme exégète*. Genève 1891.

II. Середновічна доба

З V ст. починає слабнути продуктивна екзегетична праця патристичної доби. Коментарів появляється щораз то менше, а також ті небагато, що тепер появляються, не приносять нічого нового. Їх автори або залежні від попередних екзегетів, нпр. Іван Дамаскин, Теофілякт, Евтімій Зігабенос від Івана

Золотоустого, а Ізидор з Гіспалі, Беда, Рабан Мавр від Амвросія, Єроніма і Августина, або таки прямо наводять в своїх коментарях толкування давнійших екзегетів. Загалом можна назвати сей час добою збирання і порядкування вчасніших толкувань св. Письма в т. зв. ланцюхи (*catenae*) і гльоси. Сей обяв однаково зустрічається на сході, як і на заході. Першим, що зладив таку збірку толкувань св. Отців (*ἐκλογαί, συναγωγή ἐξηγήσεων*) на старозавітні книги, був Прокопій з Гази († 528 р.). Найбільше прийнятий на заході, поширений по школах і друком виданий в Нюримберзі 1492 р., був витяг коротких пояснень з письм латинських Отців зладжений Валяфрідом Страбоном († 849 р.) т. зв. *Glossa ordinaria*. В кате-нах і гльосах збереглося фрагментарно багато старих толкувань, які в оригінальній цілості пропали.

Оживлення на полі екзегези починається щойно від XII ст. з розцвітом схоластики. Правда, схоластики займалися в першу чергу філософією і догматикою, а екзегезою в далеко меншій мірі. Вони не знали біблійних мов, не знали основно помічних екзегезі біблійних наук, як біблійна історія і археологія, та послуговувалися при толкуваннях св. Письма текстом латинської Вульгати. Зате були вони добре познакомлені з св. Письмом, начитані в патристичній літературі і мали глибоке догматичне знання. Завдяки сьому вони полишили знамениті пояснення св. Письма. Схоластики дальше розгалузили поділ зміслів св. Письма, яких чотири роди: буквальный, алегоричний, тропологічний і аналогічний переняли від попередних екзегетів (Касіяна, Беди, Рабана Мавра). ¹⁾ Буквальний змісл був для них основним і кінцевим і йому одному вони приписували доказову силу. Характеристичним є вислів Гургона від св. Віктора († 1141 р.): *Si littera tollitur Scriptura quid est?* В практиці однак не понехували схоластики також і алегоричного толкування. Стосуючи в екзегезі дрібничкову аналізу, що питомою їм була в їхніх теологічних спекуляціях, вони не раз навіть задалеко посувалися в добуванні з текстів виведеного зміслу і в примінюваннях зміслу св. Письма. Коментарі їх по сій причині часто бувають надто розтяглі, а тимсамим мало проглядні.

Зпоміж схоластичних екзегетів заслуговують на увагу: Гургон а S. Caro († 1260 р.), автор першої конкорданції; св.

¹ Гл. Заввага 1) на стор. 27.

Альберт Вел. (†1280 р.); св. Тома з Аквіну († 1274 р.), автор т. зв. catena aurea на чотири Євангелія, зладженої з 54 східних і західних екзегетів; св. Бонавентура († 1274 р.); Николай з Ліри (Lyranus, † 1340 р.), написав коментар на ціле св. Письмо: *Postilla in V. et N. T.*, який не лиш був цінений співчасними, частійше печатаний, але на довші часи вживали його пізнійші екзегети, між іншими і Лютер (*Si Lyranus non lyrasset, Lutherus non saltasset*); Іван Герсон († 1429 р.), канцлер парижського університету, автор найліпшого на сі часи твору про змісли в св. Письмі: *Propositiones de sensu litterali Scripturae et de causis errantium*.

Пор. Н. Denifle, *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther*. Mainz 1905.

III. Новочасна доба

З церковною реформацією, в відемнім і додатнім розумінню, починається так між протестантами, як і між католиками, дуже оживлена праця над сгудіями св. Письма. Зложилися на се слідуючі причини:

а) Гуманісти попри культ класичної філльоогії розвели також студії над біблійною філльоогією. Їх започаткував був вже собор в Вієні (*Vienne* 1311—12), який видав декрет, що по університетах мають бути основані катедри орієнтальних мов. До студій над грецькою біблійною мовою багато причинилося також се, що грецькі вчені після заняття Царгороду Турками розбрилися по західній Європі і принесли туди зі собою між іншими письмами грецькі рукописи Нов. Зав. і рукописи старозавітного перекладу сімдесяти.

б) Винахід друкарської штуки викликав великий книжний рух. Появляються одно за другим печатані видання оригінальних текстів і перекладів св. Письма та творів біблійної літератури, які тепер стають лекше доступними ширшому загалови.

в) Вслід за виступленням протестантів з їхніми новими науками пішла широка полеміка між католиками і протестантами. Протестанти підносили закид, що Церква занедбувала біблію, що до Лютера біблія „припадала порохом“, односторонно прийняли біблію як виключне жерело обявлення, надуживали для своїх догматичних цілій толковання св. Письма, та перші нарушили цілість канону св. Письма.

З відпаденням протестантів від Церкви поділилися екзегети на два табори: католицький і протестантський.

1. Католицьке трактування

Коли післятридентська доба вважається добою загального відродження Церкви, то на полі екзегези воно слідне до того ступеня, що перше післятридентське століття названо „золотим віком“ католицької екзегези. До сеї ревної праці над св. Письмом заставила католицьких учених богословів самооборона перед нападами протестантів і похвальне суперництво з протестантами, які у себе високо розвинули біблійні студії. Тридентський собор поклав кріпку основу для научної екзегези своїм догматичним рішенням про канон св. Письма і автентичність Вульгати, догматичним вирішенням правд віри, заперечених протестантами, та двома декретами: 1) щоб по катедральних церквах був установлений уряд для викладу св. Письма, а по монастирах відбувалося читання св. Письма; 2) щоб ніхто не смів трактувати св. Письма „проти сего змислу, який держала і держить св. мати Церква або проти одностайної згоди Отців“.

Найзамітнішими екзегетами сього часу були: Іван Maldonado (Maldonatus, Єзуїт, † 1583 р.), Альфонс Salmeron (Єзуїт, † 1585 р.), Франц Ribera (Єзуїт, † 1591 р.), Франц Toledo (Toletus, † 1596 р.), Емануїл Sa (Єзуїт, † 1596 р.), Вільгельм Est (Estius, † 1610 р.), Каспар Sanchez (Sanctius, Єзуїт, † 1628 р.), Корнелій von den Steen (a Lapide, Єзуїт, † 1608 р.), Яків Bonfrère (Bonfrerius, Єзуїт, † 1642 р.), Іван de la Haye († 1661 р.), Бернард Requigny (a Piconio, † 1709 р.), Августин Calmet (Бенедиктинець, † 1757 р.). Вони обширно пояснюють буквальный змисл св. Письма, а при сім роблять численні екскурзи: догматичні, моральні і аскетичні. Їх коментарі були дуже поширені. Нині сими коментарями менше радо послуговується задля їх невідповідної фоліялової форми, а передовсім задля обширности.

В сьому часі вилонюються з цілости біблійних студій поодинокі спеціальні галузи. Вони обмежуються виключно до своєї матерії і її систематично оброблюють. І так: інтродукція (оснували її Santes Pagninus, поч. 16 ст., перший ужив лат. назви „introducio“ для свого твору, і Sixtus Senensis O.P., † 1596 р., автор твору: Bibliotheca sancta); критика тексту(нижша критика—

Лука з Bruges, Capelli); історично-літературна критика книг св. Письма (висша критика — основав її ораторіянець Richard Simon творами: *Historia critica V. T.*, *Historia critica N. T.*); археологія (Scacchi, Ugolini); біблійна історія і фільологія; а між ними також і герменевтика. Автори герменевтичних творів виділяють матерію, яка сюди не належить, і відсилають її до догматики, археології, критики, а герменевтичні правила порядкують, точніше формулюють і обосновують.

В XIX і XX ст. посунули далеко наперед толкування св. Письма отсі слідуючі обставини: 1) завзяті контрверзії щодо автентичности, цілости і історичности св. Книг, викликані раціоналізмом; 2) поступ на полі світських позитивних наук: праісторії, історії і природничих наук; 3) розкопки і знахідки в Єгипті, в Асирії і в Палестині; 4) поступ в області орієнтальної фільології; 5) нововведена наука: порівнююча історія релігій; 6) дуже основно проваджена критика тексту і історично-літературна критика св. Письма. Екзегети використовують всі здобутки новітніх церковних і світських наук, і толкування св. Письма поставили зовсім на висоті вимог нинішнього часу. Нові коментарі писані вже переважно на модерних мовах; найбільше їх на німецькій мові. Від попередніх різняються вони тим, що є коротші, проглядніші і придержуються точно буквального зміслу, приймаючи прообразний змісл лиш там, де се оправдують жерела обявлення.

Екзегетів і їх творів за останній час так багато, що замість перечислювати хочби замітніших зпоміж них, краще буде назвати збірно видані або бодай розпочаті коментарі на ціле св. Письмо: *Cursus Scripturae Sacrae*, виданий парижськими Єзуїтами (Париж 1887—); *La sainte Bible, avec introductions et commentaires*, 27 томів, (Paris 1875—1904); *Kurzgefasster wissenschaftlicher Kommentar zum A. T. hgb. von B. Schäfer* (Wien 1901—); *Exegetisches Handbuch zum A. T. hgb. von I. Nickel* (Münster 1913—); *Die hl. Schrift des N. T.* (Bonn 1914—); *Die hl. Schrif des A. T. hgb. von F. Feldmann u. H. Herkenne* (Bonn 1923—). То само відноситься і до авторів та підручників герменевтики. Найновіші з них названі на стор. 10—11. Важним для екзегези середником являється також періодична біблійна література: *Biblische Studien* (Freiburg i. B. 1896—), *Biblische Zeitschrift* (Freiburg i. B. 1902—), *Alttestamentliche Abhandlungen* (Münster 1908—), *Neutesta-*

mentliche Abhandlungen (Münster 1908 —), Biblische Zeitfragen (Münster 1908—), Etudes bibliques (Paris 1903—), Revue biblique internationale, видавана професорами домініканської L'école pratique d'études bibliques, основаної в р. 1889 в Єрусалимі під покровом св. Стефана (Paris 1891—), Mélanges de la faculté orientale de l'université Saint-Joseph, видавані професорами єзуїтського університету в Байруті (Сирія), Biblica, видавані Папським Біблійним Інститутом в Римі (Roma 1920—). Вкінці, як дуже помічний для екзегези середник, заслугує на згадку біблійний словар „Dictionnaire de le Bible“ F. Vigouroux († 1915 р.), видаваний з доповненнями в Парижі від 1895 р.

Великим подвижником студій св. Письма в найновіших часах є сам Апостольський Престол. Своїми зарядженнями і інституціями він їх поручає, спомагає і подає норми якими забезпечує їх від шкідливих впливів та блудних доріг.

1. Папа Лев XIII окружним письмом „Providentissimus Deus“, виданим 18 листопада 1893 р. в справі студій св. Письма, поручає їх як найвисші і найнеобхідніші студії, бо вони є невичерпаним жерелом для духовних в їхній душпастирській праці, головно для проповідників, а „душею для збірних богословських наук“.¹⁾ Тому, що натхнення розтягається на всі часті св. Письма, не можна йому приписувати ніякого блуду. Проти раціоналістів і інших, що безошибочність св. Письма поборюють світськими науками, належить заступати здорові герменевтичні закони — передовсім ті, які подала Церква; належить бути вишколеним не лиш у церковних, але і світських науках — тих, що з їх сторони походять напади на св. Письмо.

Причиною видання сього окружного письма було те, що деякі католицькі учені після Ватиканського собору (Fr. Lepormant, M. D'Hulst, Кард. Henr. Newmann) звужували обєм натхнення св. Письма (обмежували натхнення до самих тільки річий віри і обичаїв, вилучували зпід натхнення т. зв. obiter dicta) в тій цілі, щоб легше упоратися з труднощами при толкованню св. Письма, які справляли світські науки: історія і природничі науки.

2. Папа Пій X окружним письмом „Pascendi Dominici gregis“, виданим дня 7 вересня 1907 р., осудив торжественно

¹⁾ Ench. bibl. n. 99.

науку модерністів, яку до св. Письма найбільше примінював Alfr. Loisy. Той сам папа декретом Конгр. св. Уряду „Lamentabili“ з дня 3 липня 1907 р. осудив поодинокі точки науки модерністів, в тім і такі, що виражують їхні погляди на св. Письмо. Нпр.: Екзегет, коли хоче з хісном займатися біблійними студіями, мусить визбутися пересуду про надприродне походження св. Письма і не инакше його толкувати, як інші людські пам'ятники.¹⁾ Loisy, який уперто полишився при своїх блудах, зістав „поіменно і особисто“ виклятий декретом Конгр. св. Уряду з дня 7 марта 1908 р.

3. Супроти ліберальної струї в католицькій екзегезі (Jos. Lagrange, Ferd. Prat, Fr. de Hummelauer), яка, оперуючи різними літературними родами, укритими цитатами, суб'єктивним поглядом в річах історії (historica apparentia, historischer Augenschein) поприставала на т. зв. зглядній правдомовності св. Письма, приймала в ньому т. зв. матеріяльні блуди, щоби тільки його погодити зі світськими науками — Церква висказала кілька разів свої перестороги. Своїми рішеннями вона старалася в сьому случаю вкорочувати задалеко посунену свободу в толкованню св. Письма. Папа Лев XIII в письмі до генерала Міноритів з дня 25 падолиста 1898 р. називає сей напрям „надто сміливим і над міру свободним“²⁾. Письмо того самого папи до єпископів і духовенства Франції з дня 8 вересня 1890 р. остерігає перед „введенням небезпечних спроб в толкованню св. Письма, котрі, якщо візьмуть перевагу, захитають натхнення і надприродний характер св. Книг.“³⁾ Письмо папи Пія X до французького єпископа Le Camus з дня 11 січня 1906 р. називає легкодушними тих екзегетів, котрі „більше йдуть за новістю, аніж опираються на учительським уряді Церкви, та не вагаються перед надмірно свободним родом критики“. Біблійна Комісія своїми рішеннями в справі тихих цитатів (13 лютого 1905 р.) і різних родів історії в св. Письмі (23 червня 1905 р.) обмежила свободу оперовання сими двома чинниками в екзегезі. Деякі письма сього напрямку Церква або заборонила вживати як богословських підручників по семінаріях (нпр. Congr. Consistorialis дня 29 червня 1912 р.

¹⁾ Ench. bibl. n. 196.

²⁾ Ench. bibl. n. 127. слл.

³⁾ Ench. bibl. n. 129.

підручник: Holzhey, Kurzgefasstes Lehrbuch der speziellen Einleitung in das A. T.), або навіть осудила і помістила на індексі заборонених книг (нпр. Конгр. св. Уряду дня 20 січня 1913 той сам підручник Holzhey-а, а дня 22 грудня 1923 р. підручник: Vigouroux-Bacuez-Brassac, Manuel biblique ou Cours d'Ecriture Sainte á l'usage des Séminaires).¹⁾

4. Папа Бенедикт XV в окружнім письмі „Spiritus Paraclitus“, виданім дня 15 вересня 1920 р. з нагоди півторатисячлітної річниці смерти св. Єроніма, поручає студії св. Письма після взору сього св. Отця і Учителя Церкви. Пригадуючи вказівки, які відносно толкування св. Письма подали його попередники Лев XIII і Пій X, осуджує тих, що фальшиво інтерпретують св. Єроніма і окружне письмо „Providentissimus Deus“, начеб вони допускали т. зв. історичний суб'єктивний суд (*historica apparentia*) у гаріографів, та ганить тих, що легковажать декрети Апостольської Столиці і Біблійної Комісії.²⁾

5. Папа Лев XIII установив апостольським письмом „Vigilantiae“ з дня 30 жовтня 1902 р. Папську Біблійну Комісію (*Commissio seu Consilium de re biblica*) з осідком у Римі, зложеноу з кардиналів, десигнованих папою, і з конзулторів, місцевих і замісцевих учених біблістів. На неї вложено завдання „доложити всіх старань і довести до того, щоби св. Письмо всюди у католицьких учених осягнуло се вибагливе трактування, якого домагаються нинішні часи, та не було нарушуване ні блудними науками, ні навіть легкодушними поглядами“.³⁾ Як науковий середник призначив папа Лев XIII Біблійній Комісії відділ Ватиканської бібліотеки з рукописами і друкми, що відносяться до св. Письма. Біблійна Комісія видала досі цілий ряд рішень в біжучих біблійних квестіях нпр. відносно автентичности, історичности поодиноких книг, синоптичного питання, парузії і ин., які—хоч апробовані папою і видані на приказ папи — не є вправді рішеннями „*ex cathedra*“, однак обов'язують в совісті нарівні з рішеннями римських конгрегацій (*Motu proprio* Пія X „*Praestantia Scripturae Sacrae*“ з дня 18. IX. 1907).⁴⁾

¹⁾ Ench. bibl. n. 510 слл.

²⁾ Ench. bibl. n. 457 слл.

³⁾ Ench. bibl. n. 130 слл.

⁴⁾ Ench. bibl. n. 276.

В р. 1929 видала Біблійна Комісія „Enchiridion biblicum“, автентичну збірку церковних документів, які відносяться до св. Письма.

6. Папа Пій Х апостольським письмом „Vinea electa“ з дня 7 мая 1909 р. оснував Папський біблійний інститут в Римі, найвисшу школу біблійних наук.¹⁾ Біблійний інститут окрім викладів, наукових прогуюлок, видає:

а) *Acta Pontificii Instituti biblici*, в яких обговорюється внутрішні справи Інституту.

б) *Commentarii periodici*, коментарі видавані заходами професорів Інституту, і то: *Biblica*, наукові коментарі, що виходять від 1920 р. кварталними випусками; *Verbum Domini*, практичні коментарі, що виходять місячними випусками; і *Orientalia*, коментарі в матерії асиріології, єгиптології і ин., що виходять неправильними випусками.

в) *Scripta Pontificii Instituti biblici*, різні наукові біблійні твори.

З 1927 р. розпочав Біблійний інститут давно пляноване видання „*Institutiones biblicae scholis accommodatae*“, обчислене на чотири томи. Є се збірна праця професорів Інституту, яка має обнимати загальне і спеціальне введення до обох Завітів, герменевтику, історію екзегези, найконечніші річи з біблійної історії і археології, а навіть з екзегези поодиноких книг так, щоб коротко і науково збирала біблійні відомости, що мають бути подавані в богословських заведеннях.

2. Протестантські толковання

А) Толковання св. Письма у протестантів-ортодоксів.

Протестанти проголосили св. Письмо одним жерелом обявлення, а відкинули устне передання і учительський уряд Церкви. Відмовляючи Церкві власти толкувати св. Письмо, з konieczністю мусіли вони виключити всяке автентичне толкування і обмежитися до самого тільки наукового толкування св. Письма. Послідовно до їхньої науки найвисшим судією про змисл св. Письма лишався людський розум. Коли отже правди віри, доконче потрібні чоловікови до спасення, знаходяться по їх думці тільки в св. Письмі, яке потреба собі самому толкувати, то з того ясно слідували дальші їх заключення:

¹⁾ Ench. bibl. n. 293 слл.

1) що кождий обов'язаний читати св. Письмо, щоби пізнав з нього ті правди, в які має вірити;

2) що св. Письмо є книгою писаною для загалу, отже легко зрозумілою. Бодай ті правди ясно в ньому виложені, яких знання є до спасення конечно; що не ясне, то до спасення не конечно (Лютер, Gerhard і ин.).¹⁾

Такі засади, які голосили цілковиту незалежність в трактуванні св. Письма, протестанти були приневолені в практиці змодифікувати. Практика показувала уперто, що трудність розуміння св. Письма є фактом, який надається заперечити, що не лиш одиниця, але навіть учені біблісти не можуть бути вистарчаючим чинником трактування св. Письма, та що при принципі незалежності трактування св. Письма нема що думати про якунебудь єдність в вірі. Небогато зміняло стан річі се що вже перші реформатори (Лютер, Меляхтон, Кальвін) домагалися від товмача означених прикмет, як доброї волі, побожности, покори, молитви, знання мов, або таких зовнішніх середників, як поміч Св. Духа, згода з побожними ученими товмачами і т. п. Незалежне трактування св. Письма навіть при всіх тих застереженнях мусіло потягати за собою розбіжність гадок щодо зміслу св. Письма, не виключаючи місць, де мова про суцїні правди віри, а вслід за тим творення сект.

Щоби якось забезпечити єдність віри принайменше в її основних правдах, домагалися пізнійше протестанти трактування св. Письма через аналогію віри. Аналогію віри вони ріжно розуміли. Або так, що неясне місце св. Письма має бути трактоване яснійшим місцем (вже сам Лютер), або що св. Письмо належить трактувати згідно з їхніми символічними книгами т.зн. зі символами: Апостольським, Нікейським, Атаназія, з ісповіданнями віри і катехізмами (Flaccius Iliricus, S. Glassius).²⁾

Та і се не було ще достаточною нормою трактування св. Письма. Самі протестанти не годилися поміж собою, котре місце св. Письма яснійше, а котре темнійше, а символічні книги поодиноких конфесій ріжнилися в суцїних річах. Зі запереченням непомильного учительського уряду Церкви протестанти не могли позбутися суб'єктивізму в трактуванні св.

¹⁾ I. Gerhard († 1637), *Loci theologici*. Francoforti et Hamburgi 1627.

²⁾ Mathias Flaccius Iliricus († 1575), автор першої протестантської герменевтики: *Clavis Scripturae S. Lipsiae* 1695.

Письма, чито був суб'єктивний суд одиниці, чи консисторії або синоду. Найкрасше показалося се в наслідках, бо протестанти не тільки не зберегли єдності в вірі, але багато з них, в тім числі навіть духовні і церковні вчені, улягли цілковито раціоналізмови та заперечили найосновніші правди християнської віри.

З кругів тих протестантів, яких в протиставленню до раціоналістів називаємо ортодоксами, вийшли т. зв. пієтисти і пангармонійна система толкування св. Письма.

1) Пієтисти, квекри, методисти, сведенборгіяни і інші містичні протестантські секти XVII ст., а також поодинокі з учених (нпр. I. Langius, *Hermeneutica sacra*. Halae 1733.), приймали, що при читанню св. Письма приходить вірним з помічу Св. Дух, просвічує їх і обявляє їм змісл св. Письма (*privata inspiratio, illuminatio interna*). На доказ відкликувалися до місць св. Письма: Йоа. 14, 27; 1 Кор. 2, 10; Йоа. 2, 20 і 27 і ин. Сі місця пієтисти хибно толкують, бо в них зовсім не говориться про якусь спеціальну опіку Св. Духа над тими, що читають св. Письмо, тільки: а) або про опіку, яку Ісус Христос обіцяв не всім вірним, а лиш одним Апостолам, щоби вони не поблудили в голошенню Христової науки (*charisma infallibilitatis*); б) або про внутрішню ласку просвічення (*gratia illuminans*), яку вправді дістають вірні, однак ніде не сказано, щоби вони її діставали спеціально для розуміння св. Письма; в) або вкінці про зовнішню ласку (*gratia externa*), якою є сама наука Ісуса Христа і її голошення Церквою.

Зрештою, якби так було, що Св. Дух кождому читаючому обявляє змісл св. Письма, то годі зрозуміти, як се діється, що навіть самі пієтисти ріжно, ба й суперечно, викладають св. Письмо.

2) Творцем т. зв. пангармонійної системи толкування і св. Письма був Friedrich H. Germar (*Die panharmonische Interpretation der hl. Schrift*. Schleswig 1821 і багато інших герменевтичних письм). Після нього св. Письмо належить так толкувати, щоби змісл даного толкованого місця погоджувався з іншими біблійними місцями, які безсумнівно ясні, з вимогами здорового розуму і з подіями історичними стведженими понад усякий сумнів. Ся метода викладу св. Письма має безперечно за собою багато слушности. Одначе й вона не є вистарчаючою бо багато місць не має в св. Письмі ясних місць паралельних

а крім того ні здоровий розум, ані історичні достовірні дати не в силі подати на них певного і вдовольного пояснення. В практиці засади сеї методи показуються такими самими суб'єктивними і гнучкими, як загалом засади всіх інших протестантських метод.

До екзегетів ортодоксів належать з давніших крім реформаторів: I. Drusius († 1616 p.), J. Gerhard († 1637 p.), I. Cocceius (Koch, † 1669 p.), Campegius Vitringa († 1722 p.), Hugo Grotius († 1645, p.), J. Clericus († 1736 p.); з новіших E. W. Hengstenberg († 1869 p.), A. Tholuck († 1875 p.), H. Olshausen († 1882 p.), C. F. Keil († 1888 p.), Franz Delitsch († 1890 p.), і Th. Zahn.

Протестанти при трактуванні св. Письма відкидали латинську Вульгату, а послуговувалися оригінальними текстами. В св. Письмі шукали буквального змісту, але допускали і духовний зміст, а деякі т. зв. символісти (нпр. Cocceius) посувалися так далеко в тім напрямі, що всюди в Ст. Зав. добачували проображеного Ісуса Христа. Проти алегорії давніших часів вони дуже часто виступали. В герменевтичних творах, яких протестанти дали цілий ряд, не стрічається ні в ноєматиці ні в гевристиці нічого нового понад те, що сказали схоластики і гуманісти. В своїх коментарях протестанти дуже часто брали багато трактувань від св. Отців і католицьких екзегетів. Загалом можна сказати, що протестанти більше заслуг положили науковими працями з обсягу біблійних наук помічних екзегезі, чим самим коментуванням св. Письма.

Б) Трактування раціоналістів.

Під впливом англійських дійств і французьких філософів витворився в Німеччині около половини XVIII ст. раціоналізм, названий так з того приводу, що за судію в справах релігії поставив він сам розум, а заперечив обявлення. Раціоналісти відкинути всяке ділання Бога на світ і на людей, усунули весь надприродний чинник з християнства (обявлення, тайнства Пресв. Трійці і Воплочення, чуда і пророцтва, натхнення, божество Ісуса Христа, відкуплення, ласку, св. Тайни, Церкву як божу установу, надприродну ціль чоловіка), а вкінці зрушили навіть само існування особового Бога.

Сі свої погляди пристосували раціоналісти до св. Письма. До Ст. Завіта заняв чисто раціоналістичне становище вже перед-

ше Жид Варух Спіноза († 1677 р.), чим став предтечею біблійного раціоналізму. Батьком біблійного раціоналізму вважається Joh. S. Semler († 1791 р.), який в своїм творі *Apparatus ad liberalem utriusque Testamenti interpretationem* (Hale 1772.) розтягнув погляди раціоналістів на обидва Завіти. Заперечивши боже походження св. Письма, раціоналісти взялися за його трактування після тих самих норм, якими трактується чисто людські книжки. Зміст св. Письма, передовсім його надприродний елемент, стали вони розсуджувати з чисто розумового становища та допускати в св. Письмі міти, легенди, обман, блуди і т. и. Раціоналісти представляють собою обноцільний напрям, оскільки заперечують традиційний церковний погляд на природу, повстання і зміст св. Письма. Оскільки однак самі намагаються дати позитивне пояснення, вони розходяться дуже різними дорогами:

1) Пояснення мітами і легендами. Semler вважав мітами біблійні оповідання про Самсона і Естиру, Eichhorn перші уступи книги Битія, Vater шукав їх в цілій Пятикнижжю, а de Wette і Goldziher в прочих історичних книгах. Ст. Зав. D. F. Strauss і E. Renan прийняли міти і легенди також і в Євангеліях.

2) Пояснення обманом. H. S. Reimarus, професор східних мов в Гамбургу, вважав Мойсея, пророків, Івана Хрестителя, Ісуса Христа, Апостолів і авторів біблійних книг свідомими обманцями людей. Їх обман зложений в книгах св. Письма.

3) Пояснення достосованням. Після сеї теорії, поставленої вже Semler-ом, Ісус Христос і Апостоли достосовувалися до релігійних вірувань співчасних Жидів, не на се, щоб кого ошукувати, але щоб не відтручувати Жидів від релігії, яку голосили.

4) Пояснення т. зв. природне або психологічне, яке до старозавітних книг примінив Eichhorn, а до новозавітних H. E. G. Paulus († 1851 р.), старається всі чуда св. Письма звести на чисто природні явища. Чудами вийшли всі ті явища тільки через обман зміслів тих, що були їх свідками, або через образцеве представлення сих випадків авторами, які річам природним дали надприродну обгортку.

5) Пояснення спорами в первіснім християнстві. Після сього пояснювання, введенного тібінгенським професором Ferd. Chr. Baug-ом († 1860 р.), два християнські стороництва, пет-

риністи (юдеохристіяни) і павліністи (етнікохристіяни), побо-рювали себе взаємно і шойно під впливом гностичних ересей і переслідувань погодилися між собою та злучилися в одну християнську Церкву. З того спору зродилися новозавітні письма: одні походять від петриністів, другі від павліністів, інші знова написані в інтересі їх помирненя і єдності.

5) Пояснення зазиченнями або зачерпненнями з різних поганських релігій, з єгипетської, вавилонської, перської, а в Нов. Зав. з грецької, жидівської і буддійської. Подібности, які заходять між поганськими релігіями а жидівською і християнською релігією, малиб після сеї релігійно-порівнюючої теорії бути доказом, що жидівська і християнська релігія переняли багато ідей від вчасніших чужих релігій.

6) Пояснення т. зв. моральне Е. Канта (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Königsberg 1793*). Після нього суть релігії становить етика і то природна, розумова етика. Обявлена релігія се видумка, а її надприродний елемент (догми, чуда, пророцтва) видуманий на се, щоб простолюддю дати відповідні спонуки до природних чеснот.

7) Пояснення т. зв. еkleктичне або історично-критичне. Історично-критична школа, якої основником є Albert Ritschl († 1889 р.) а головним представником нестор протестантських богословів, берлінський професор Adolf Harnack, до якої зачисляється переважна часть нинішних протестантських богословів, пояснює християнство законом природної еволюції. По думці сеї школи вже Апостоли під сильним діланням, яке на них мала особа Ісуса Христа, переобразили історичного Ісуса Христа, геніяльного релігійного мислителя, одначе тільки чоловіка, і його науку про Бога-Отця. Релігійний ентузіазм Апостолів для особи Ісуса Христа уділився дальше першим християнам і під впливом того ентузіазму християни стали (очевидно в добрій вірі) продукувати нові події з його життя, нові точки його науки, та все те відносити до Ісуса Христа. Так щораз більше „історичного Христа“ перетворювали в „Христа віри“. Завершенням того процесу є віра в Христове воскресення і в Христа-Бога. До сього мали долучуватися ще зовнішні обставини, нпр. Ст. Зав. мав піддати своїми месійними пророцтвами ідею Христа-Месії, на яким сі пророцтва сповнилися, грецька філософія (Плятон) і гностицизм ідею Бога—Слова (λόγος). Тому, що новозавітні книги є від-

биткою тої еволюції, належить їх зміст толкувати з того становища.

Екзегеза раціоналістів виродилася в самовільну деструктивну критику св. Письма. До неї приступили вони зі своїми філософічними упередженнями, що:

1) релігія є явищем чисто природним і нічого надприродного в собі заключати не може;

2) релігія, як і всі інші прояви життя, підлягає закономі безперервної еволюції від форм менше досконалих до щораз досконаліших.

З того приводу вони усувають зі св. Письма весь надприродний чинник і залюбки притягають до помічі в пояснюванню виложеного в св. Письмі християнства порівнюючу історію релігій. Історичні свідчення, які обильно і достаточо стверджують автентичність, цілість і достовірність св. Письма, вони полишають на боці. Руководячися внутрішніми раціями, переводять вони подрібну аналізу св. Книг і твердять, що сі книги не походять від тих авторів, яких імена носять згл. яким їх традиційно приписується, що сі книги не з тих часів, до яких їх досі відношено, але зі значно пізніших, заперечують одноцільність св. Книг, вважаючи їх зліпками або перерібками різних рук, вкінці приписують їм різні цілі та відмовляють достовірности. Останній свій вислів наводить отся своєрідна критика в запереченню історичности головних біблійних осіб, а в тім навіть самої особи Ісуса Христа (Bruno Bauer, Christus u. die Cäsaren. Der Ursprung des Christentums aus dem Griechentum. Berlin 1877. Arthur Drews, Die Chrystusmythe. Jena 1910).

Толкування св. Письма у незєдинених

1. Історія екзегези і герменевтики у незєдинених

Хвиля відлучення східної Церкви від західної застає церковну науку і літературу оповиті сумерком. На заході вони ще не прочулися після знищень заподіяних мандрівкою народів, на сході, який пощадила мандрівка народів, цвітучій колись науці і літературі положили кінець неустаючі релігійні спори та беззглядно наступаючий іслам, „смерть геленізму“. Коли зосібна брати студії св. Письма, і то тільки у східній Церкві, то марний стан, на якому вони знаходяться, характеризують слідуєчі обставини: 1) у східній Церкві нема точного рішення щодо обєму біблійного (головно старозавітного) канону (такий стан триває зрештою до нині); 2) капітальний для критики старозавітного тексту твір Орігена Гексапля пропадає (в VII ст.); 3) східна Церква приймає в практиці новозавітний текст (сирийський, царгородський, офіційальний), який є пізнішою рецензією і нині вважається критично найменше певним (східні Церкви до нині не мають ані критичних ані своїх автентичних текстів). Попри сю байдушність для питання про канон і текст св. Письма не слідне в східній літературі рівнож і заінтересовання ранших віків для помічних біблійних наук, як нпр. єврейської мови, археології, географії, висшої критики. Як-так животіє ще екзегеза і то в катєнах (*ἐκλογαί, συναγωγή ἐξηγήσεων, παραγραφαί, ἐριμνεῖα διαφόρων πατέρων*, у пізніших *σείρα*) та мало самостійних коментарях і т. зв. питаннях і відповідях (*ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις*, пояснення трудніших місць). Ту прояву, що виходить дуже разячою з прирівнання до патристичної доби, пояснюють частинно також сим, що 19 канон Трулянського Собора (692 р.) висловив бажання, щоби в екзегезі слідувати за толкуваннями Отців радше, як складати нові власні пояснення, і тим-

самим убив ініціативу до самостійних дослідів з обсягу св. Письма.¹⁾

Царгородський патріарх Фотій, який спричинив перше переходове відділення східної Церкви від заходу, був помітним екзегетом. Його головний теологічний твір Амфілохії (Τὰ Ἀμφιλόχεια ἢ λόγων ἱερῶν συλλογὴ, ἐν ᾗ ζητήματα τῆς θείας γραφῆς διατίθεται) є в трьох четвертих частях екзегетичним.²⁾ Є се збірка відповідей на різні теологічні і наукові питання (всіх 326). Вона дістала свою назву від Фотієвого ученика і приятеля Амфілохія, митрополита з Кізікос, на якого просьбу і предложені питання Фотій зложив свій твір. Фотій не є однак у цілому творі самостійним екзегетом. Він наводить толкування давніших авторів, передовсім східних Отців (Атаназія, Василія Вел., Григорія Богосл., Івана Золотоуст., Теодорета з Киру), а місцями виписує їх думки і зовсім сього не зазначає. Чи Фотій писав крім того ще які інші коментарі, годі рішити. Пізніші катени наводять вправді різні схолії під його іменем, а також пізніші екзегети покликуються на його толкування. Однак ніякі коментарі по Фотієви не заховалися і можливо, що всі пізніші виписки зачерпнені з Амфілохій та інших його творів, а не з окремих коментарів. Можливо однак також, що Фотій написав був коментарі на Євангелія, на 10 листів Павла і на псалми або зладив був катену з поясненнями св. Отців, якою послуговувалися пізніші.³⁾

В століттях найблизших по Фотієви вирізняються у східній Церкві головню три екзегети:

1) Екуменій (Οἰκουμένης), еп. з Трике в Тесальонії (X ст.). Близших даних про його особу не маємо, а загадочним стає він ще й з того приводу, що йому приписувані екзегетичні твори покриваються з коментарями інших авторів: коментар на Апокаліпсу покривається з першим грецьким коментарем на Апокаліпсу Андрія архієп. з Кесарії (VI ст.), коментарі на Діяння Апост. і катол. листи з коментарями Теофілякта, а

¹⁾ K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527 — 1453)². Theologie bearb. von A. Ehrhard. Exegese стр. 122 слл.

²⁾ Вид. Софокль Економос. Атени 1858.

³⁾ I. Hergenröther, Photius, Patriarch v. Konstantinopel. Regensburg 1869. III. стр. 31 — 92.

тільки коментар на Павлові листи значно ріжний від Теофіляктового.¹⁾

2) Теофілякт (*Θεοφύλακτος*) архієп. з Охриди в Болгарії (від 1078 р.) коментував більшість книг Ст. Завіта і майже цілий Нов. Завіт. В толкованню Ст. Завіта він залежний від Теодорета з Киру, а в толкованню Нов. Завіта від Івана Золотоустого. Його коментарі на Діяння Апост. і катол. листи, як сказано, зовсім тотожні з Екуменієвими.²⁾

3) Евтимій Зігабен або Зігаден (*Εὐθίμιος Ζιγαβένος* або *Ζιγαδένος*), монах з околиць Царгороду (поч. XII ст.), був дещо більше самостійний від інших. Написав коментарі на псалми, Євангелія і Павлові листи.³⁾

Крім сього стрічається цілий ряд екзегетів чи радше сказати компіляторів з ранших толковань, нпр. Михайло Пселлос, (1018 — 1079), літерат і філософ, лишив пояснення на Пісню пісний, на 72 псалми і на тяжші місця Ст. і Нов. Завіта; Іван з Халькедону, патріярх Царгородський (1111 — 1134) написав вступ до Теофіляктового коментаря та зладив коментар на Євангелія і на 28 недільних євангельських читань; Теодор Продромос (XII ст.) і Нікефор Блемідес (XIII ст.) написали коментарі на псалми, а Йов Гамартоль (вік не дається точно определити) схолюни на псалми; Никита еп. з Навпактос (також вік не дається точно определити) зладив коментарі на чотири Євангелія, Діяння Апост. і Павлові листи; брати Теодор і Іван Мелітіоти написали коментарі на Євангелія, причому Теодор свій коментар уняв в євангельську гармонію; цісар Матій Кантакузен, повалений Іваном Палеологом, удався на Атонську гору і занявся там студіями св. Письма, яких вислідом остали його коментарі на Пісню пісний і книгу Премудрости; Нікефор Грегорас († після 1359 р.), полігістор, написав коментар на вибрані уступи Ст. Завіта.⁴⁾

¹⁾ Коментар Апокаліпси Андрія з Кесарії виданий в рос. перекладі в Москві 1901 і 1904. Коментар на пастирські листи Екуменія виданий в рос. перекладі в Києві 1888.

²⁾ Коментарі Теофілякта видані в рос. перекладі в Казані 1884 — 1907.

³⁾ Його коментарі видані в рос. перекладі: на Євангелія Йоана в Києві 1888, на пастирські листи в Тулі 1894, на псалми в Києві 1898.

⁴⁾ Пор. Krumbacher, *Gesch. der byzantinischen Litteratur*. стор. 122 сл.

З упадком Царгороду вривається й отся компіляторська екзегетична праця на сході. З поневоленням, в якому опинилася грецька Церква, замерла всяка богословська літературна праця. Не пробудилася вона і на словянських землях, що прийняли християнство з Царгороду і через свою всебічну залежність від нього з ним разом відлучилися від заходу, бо й вони здебільш ділили політичну долю Греції. Богословські, а в тому і біблійні науки, стали в незєдиненій Церкві оживати щойно по визвольних протитурецьких війнах ХІХ ст. Тільки в Росії, і то знова завдяки кориснішим політичним обставинам, ожили вони дещо ранше і значно сильніше.

Коли незєдинена Церква віками не мала у себе самостійних екзегетів, ані не плекала того наукового апарату, з яким треба підходити до толкування св. Письма, то не дивно, що не виробилася у ній герменевтика як самостійна богословська дисципліна. Герменевтика є в незєдиненій Церкві новішою появою, і то зістала пересаджена сюди живцем зі заходу.¹⁾

Митроп. Макарій (Булгаковъ) в своїм Введені-ю въ православное богословіе (Спб. 1847, 6-е вид. 1897, франц. переклад Париж 1857) подає плян герменевтики зовсім за тим, який був прийнятий в західних підручниках герменевтики, а перші підручники герменевтики, призначені для шкільного вжитку, були перерібками західних католицьких або протестантських авторів. нпр. в Росії, навіть в латинській мові написаний підручник *Delineatio Hermeneuticae sacrae* (Спб. 1812. 2-е вид.), в Греції Контогонеса *Στοιχεῖα Ἑρμηνευτικῆς* (Елементи герменевтики, з 1859 р.), перерібка зладжена з I. В. Graire-a *Introduction aux livres de l'ancien et du nouveau Test.* 1843. Опісля слідували більше самостійні герменевтичні твори, як нпр. Ігнатія, еп. Вороніжського, *Примѣчанія къ чтенію и толкованію Св. Писанія.* Спб. 1848; Савваитовъ-а, *Православное ученіе о способѣ толкованія Св. Писанія.* Спб. 1857; Хризост. Попадопулоса, *Στοιχειώδης Ἱερά Ἑρμηνευτικὴ* (Елементарна св. герменевтика з 1901 р.); Василя Антоніядеса, *Ἑυχερίδιον ἱερῶς Ἑρμηνευτικῆς*, Константинопіль 1921.

¹⁾ Твори, яким автори давали, і еще нині дають наголовок *Ἑρμηνεία* се або коментарі (катени чи самостійні коментарі) або введення до св. Письма (нпр. Комненос, Любарі, Дамаляс).

Однак частійше як з окремими герменевтичними творами можна тут стрінутися з розвідками на питання, що входять в обсяг герменевтики, в богословській періодичній літературі, передовсім в журналах Духовних Академій: Труды Киевской Духовной Академіи (1860 —), Богословский Вѣстникъ (Моск. Акад. 1892 —), Христіанское Чтеніе (1821 —) і Церковный Вѣстникъ (1875 —) оба Петерб. Акад., Православный Собесѣдникъ (Казан. Акад. 1855 —).

Тому то приходится збирати погляди незєдинених богословів на засади толковання св. Письма, або принайменше їх здогадуватися, щойно з їхніх введень до св. Письма та екзегетичних, догматичних і полемічних письм, де ті засади обговорюються принагідно і поодинокі, або практично застосовуються.

2. Наука незєдинених про змисли у св. Письмі

Праві богослови у східній незєдиненій Церкві зовсім згідно з практикою їхньої Церкви приймають подвійний змисл в св. Письмі: буквальный і духовий. Подекуди розвивають вони сей поділ ще дальше, приймаючи змисли: властивий, переносний, укритий, пророчий та заключений (смысль по заключеніи, смыслъ выводный).¹⁾ Дійсно східна Церква своєю науко-богословською, літургічною, душпастирською практикою потверджує існування у св. Письмі всіх тих родів змислу, які приймається в католицькій ноематичі. Полеміст Л. Епіфанович закидає католицьким богословам, що вони дозволяють собі дошукуватися у св. Письмі ріжнородних змислів, а саме: дослівного, духового і посереднього (s. consequens). Теорія о многократнім змислі — каже він — віддає дійсний змисл св. Письма до повної розпорядимости представникам римської Церкви, а тимсамим відбирає спромогу видістати зі св. Письма дійсний змисл; воно стає мертвими буквами, без змісту, бо зміст св. Письма переховує навчаюча Церква і при нагоді, яка лучиться, вкладає його в сі букви.²⁾ Він очевидно

¹⁾ Игнатій еп. Воронежскій, Примѣчанія къ чтенію и толкованію Св. Писанія. Спб. 1848. Пор. Szlagowski, Wstęp ogólny do Pisma św. Warszawa 1908. III. стор. 169.

²⁾ Л. Епіфановичъ, Записки по обличит. богосл. (Составлены примѣнительно къ программѣ дух. семинарій). Новочеркасскъ 1904. Пор. Szlagowski, Wstęp ogólny do Pisma św. Warszawa 1908. III. стор. 170. Заввага 1).

в розгарі полеміки не розглянувся, що його докір за припинення многократного змислу у св. Письмі відноситься так само добре, як до католицьких богословів, також і до богословів незєдинених та до власної Церкви

3. Канон св. Письма у незєдинених

Відносно Нов.Завіта нема між незєдиненими і католицькою Церквою ніяких різниць щодо обєму канону. Щонайвисше можна згадати про єретичних для обох Церков Нєсторіян, які не мають в своїм каноні (канон антиохійської Церкви) Апокаліпси і чотирох соборних листів (Петра, Юди, 2 і 3 Йоана), а також про вагання деяких давніших східних богословів щодо Апокаліпси і деяких новіших щодо Йоанової перікопи про жену-блудницю (7, 53 — 8, 11). Давніше, бодай в практиці, була повна згода між обома Церквами також відносно обєму старозавітного канону. Правда, східні Отці подають в своїх письмах не однаковий канон Ст. Завіта. Рішення І. Нікейського Собору (325 р.) — оскільки загалом таке на сьому Соборі було видане — не заховалося. Мірдаїне в сім згляді на сході синодальне рішення Трулянского Собору (692 р., вважається в східній Церкві вселєнським рішенням) не послідовне, бо Собор апробує три вчасніші канони, різні від себе: 60 канон Ляодікейського Собору (360 — 381), найкоротший, 85 канон Апостольських Канонів і 47 канон Картагінського Собору (379 р.), найдовший, згідний з Тридєнтським каноном, з тою тільки різницею, що приймає 3 кн. Макавєїв.¹⁾ Однак на сій точці не стрічаються в Церкві ніякі суперечки і в практиці східна Церква послугується девтероканонічними книгами нарівні з протоканонічними. Щойно під впливом протєстантизму стали православні богослови виразно відкидати девтероканонічні книги Ст. Завіта, з гредьких перші Кирило Люкаріс (зразу висланник александрійського патріарха на Україні, опісля царгородський патріарх з перервами від 1620 — 1638 р.) і Митрофан Критопульос (зразу цар-

¹⁾ Mansi, *Amplissima collectio conciliorum*. XI. 940.; М. Југіє не догачує такої непослідовности в рішенні Трулянского Собору, бо найобширніший канон Картагінського Собору має — по його думці — доповняти канони коротші. *Histoire du Canon de l'Ancien Testament dans l'Eglise grecque et l'Eglise russe*. Paris 1909. стр. 13 сл.

городський протосингел, опісля александрійський патріарх від 1635 — 1639 р.), оба в зложенних ними ісповіданнях, з українських перший Теофан Прокопович (ректор Київської Академії, опісля архієп. Новгородський, † 1736р.) в своїм введенню у богослов'є. Ся думка стала згодом загальною в російсько-українській Церкві. Петербурський Святійший Синод видав 1838 р. догматичні декрети (*dogovs*) з віроісповідання Доситея, єрусалимського патріарха, яке було зложене проти віроісповідання Кирила Люкаріса на Єрусалимським Соборі в 1672 р. і прийняте цілою східною Церквою за символічну книгу, в російським перекладі московського митрополита Філарета (Дроздовъ-а, † 1867). Філарет однак поробив в ньому справки, між иншим пропустив девтероканонічні книги Ст. Завіта в третім питанню (*ἐρωτησεις*, Котрі книги звемо св. Письмом?).¹⁾ Він вважав, що зачислення сих книг до св. Письма не погоджується з традицією східної Церкви. Таким чином отся думка дістала одобрення церковної влади і за нею пішли збірно російські догматисти і екзегети.²⁾ Не так загальною, як в Росії, є вона в грецькій Церкві. І тут її пропагатором став самовільний переклад, а саме переклад катехізму московського митрополита Плятона (Левшинъ-а, † 1812 р.), зладжений Адамантієм Кораї (*Κοραΐ*), заосмотрений численними заввагами перекладця під текстом (Липськ 1782). Кораї, що оставав під кальвіністичними впливами, в одній зі завваг (стор. 44), вичисляє в старозавітнім каноні самі протоканонічні книги, додаючи: Всі инші книги поза сим списком, хоч вони містять знеслієтнічні приписи, помимо сього не є прийняті Церквою за канонічні. Сей переклад діждався в рр. 1836 — 1851 чотирох видань, був апробований Атенським Синодом та приписаний як підручник до навчання в школах. Він здобув собі найбільшу популярність не тільки в атенській, але і в царгородській Церкві, і відновив погляди про старозавітний канон Кирила Люкаріса і Митрофана Критопульоса. Дальші переклади російських богословських творів (догматик, катехізмів) на ново-грецьку мову піддержали сю думку в грецькій Церкві.

1) E. I. Kimmel, *Libri symbolici ecclesiae orientalis*. Jenae 1843. стор. 467.

2) Пор. A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*. Florentiae 1911. I. стор. 496 сл.

Однак до останньої хвилі находять девтероканонічні книги між грецькими богословами своїх оборонців, нпр. Антін Мосхопульос († 1788 р.), Никефор Теотокіс († 1800 р.), т. зв. *Πηδάλιον* (Керма, коментар до канонів виданий атонськими монахами Агапієм і Нікодимом в Липську 1800 р.), Константин Економ († 1857 р.), догматист Хрестос Андрутсос. Значиться, в грецькій Церкві питання обему старозавітного канону є по нинішній день отвертим питанням і Церква толерує обі думки, як отсю, що признає девтероканонічні старозавітні книги натхненими, так і ту, що їх натхнення перечить.¹⁾

Незєдинені Церкви і їхні богослови, які вилучують девтероканонічні книги зі старозавітного канону, покликаються на тих східних, а навіть західних Отців (св. Єроніма), котрі йшли за палестинським канonom Ст.Завіта, що обіймає 22 книги, відповідно до 22 букв єврейської азбуки, і замикається Єздрую, та на традицію східної Церкви. Однак тут вони показують себе непослідовними, бо:

а) Незєдинена Церква послугується виданнями Ст.Завіта, де без ніяких завваг поруч протоканонічних книг находяться також девтероканонічні, нпр. між іншими в першій повній рукописній старо-словянській біблії Геннадія з 1499 р., в первопечатній Острожській біблії з 1581 р., в Петро-Єлисаветській біблії з 1751 р.

б) В практиці східні Отці і письменники (нпр. Дамаскин, Фотій), літургія, Собори (II Нікейський, III і IV Царгородський, Флорентійський), символічні книги (Доситея, Петра Могили) не роблять найменшої різниці між прото—і девтероканонічними книгами Ст. Завіта і однаково відкликаються на одні й другі, як на жерела обявлення.

в) Незєдинені ніколи не наводили(роблять се щойно найновіші російські полемісти, нпр. Успенскій, Перовъ) між т.зв. латинськими ересями закиду, що латиняни прийняли девтероканонічні книги Ст. Завіта за канонічні і натхнені та впровадили тим інновацію (*καινοτομία*, новшество).

Не зачислюючи девтероканонічних книг Ст. Завіта до канону, називають їх незєдинені богослови „читаєними книгами“ (*ἀναγιγνωσκόμενα*), в Росії „неканонічними книгами“ (при-

¹⁾ Пор. М. Jugie, Histoire du Canon de l'Ancien Testament dans l'Eglise grecque et l'Eglise russe. Paris 1909. стор. 90 слл.

числюють сюди також апокрифічні книги 2 і 3 Єздри і 3 Макавеїв), а навіть „святими книгами“, і сторонять від протестантської назви „апокрифи“. Однак відрізняють ці книги від натхнених книг, а що найвисше признають їм натхнення иншого рода, низше, природне.

Питання канону для незєдиненого екзегета остільки важне, що належало б йому стосувати инші норми до толкування девтероканонічних книг Ст. Завіта, якщо він відмовляє їм натхнення. Вони тоді для екзегета є книгами иншої вартости як протоканонічні, людськими книгами, які при всій додатности свого змісту (знамениті, повчаючі, будуючі) є лиш „додатком до канонічних книг“, отже: 1) не можуть бути уважані за жерела обявлення; 2) можуть містити в собі блуди; бодай можуть блуди знаходитися в їхній світській матерії, бо непомильна в навчанню Церква може ручити найвисше за їхню теологічну поправність.

4. Натхнення після навчання незєдинених

Незєдинена Церква учить, що всі книги св. Письма, які належать до канону, є натхнені Св. Духом. Однак приймаючи натхнення св. Книг як догму, ніде не дала вона точної дефініції про природу, а ще менше про обєм натхнення. Незєдинені богослови годяться в тім, що св. Письмо є вислідом співпраці Св. Духа і людей-гагіографів. Та яку участь мав у тій співпраці чоловік? Думку, начеб чоловік був тут лиш механічним інструментом, „пером Св. Духа“, вони відкидають за дуже малими виїмками, нпр. Евген Бульгаріс (†1806 р.) приймав під впливом протестантів дослівне натхнення та відкидав астрономічну систему Коперника як противну св. Письму. Переважно приймають вони т. зв. динамічну теорію натхнення, після якої чоловік писав при помочі Св. Духа, однак не затрачував своєї самостійности, і то т. зв. супроводжуюче натхнення (*inspiratio concomitans*). Значиться, при списуванню св. Книг там, де не ходило о обявлення зовсім нових правд, гагіографам незнаних (бо тоді натхнення покривалося з обявленням), Св. Дух лиш хоронив гагіографів від поблудження і спрямовував їх надприродним способом на праву дорогу.¹⁾ В якому обемі однак ся охорона Св. Духа

¹⁾ Војислав Јаниць, Увод у Нови Завет. Београд 1924. стор. 8 слл.

берегла гагіографів від поблудження, чи тільки в річах віри і обичаїв, чи в цілій матерії без огляду на її зміст? П. Лепорський висказується про се так: „Твори гагіографів настільки совершенні, оскільки вони відповідають божим цілям; а сі останні не вимагають необхідно совершенства у кожному згляді. Божий провід не допускав несовершенств тільки в сій мірі, в якій вони могли шкодити ділу людського спасення. А там, де для тої цілі вистарчало само несовершенне пізнання чоловіка, Бог оставляв гагіографа з його несовершенствами“.¹⁾ При сьому застерігається вправді Лепорський: „В приниманню всякого рода несовершенств у змісті св. Письма ми повинні бути одначе крайно осторожними“.²⁾ Все таки з його слів виходить, що в чисто світській матерії св. Письма, навіть в канонічних книгах, і навіть в первописах, а не лиш відписах і перекладах, є допускаємі річеві блуди.

5. Автентичне толковання св. Письма в незєдиніній Церкві

Незєдинена Церква приймає два жерела, в яких поміщується боже обявлення: Св. Письмо і церковне передання. Тільки Теофан Прокопович, перенятий наукою протестантів, а за ним його ученики київський митроп. Самуїл Міслявський (†1796 р.) і архієп. Іриней Фальковський (†1827 р.) відкидали церковне передання як друге побіч св. Письма жерело обявлення. Не багато ріжнився від них в своїх поглядах також архієп. Сильвестер Лебединський (†1808 р.), що св. Письмо вважав головним і певним, а передання тільки побічним і правдоподібним жерелом обявлення, яким обявлені правди можна пояснювати, але не доказувати.

Взаїмне відношення до себе тих двох жерел незєдиненії понимають так, що передання є першим чинником толковання св. Письма. В віроісповіданню Доситея, декрет III, кається про се: Визнаємо, що боже і св.Письмо є богонавчаюче, і тому ми обовязані безсумнівно йому вірити, але не инакше, як соборна Церква його толкувала і передала.³⁾ Докладнійше говорить про становище незєдиненої Церкви в сьому згляді

¹⁾ Православная богословская энциклопедія. Спб. 1903. „Богословность“. II. стор. 745.

²⁾ Там само, стор. 745 завага 1).

³⁾ E. J. Kimmel, Libri symbolici eccl. orientalis. Jenae 1843. стор.426.

Ігнатій еп. Вороніжський: „В викладі біблійного змісту першою засадою є навчання одної, святої, соборної Церкви, яка по божим словам є стовп і утвердження правди (1 Тим. 3, 15) і має обов'язок, даний їй звисше, та право орудувати словом правди (2 Тим. 2, 15). Яка є думка і розуміння Церкви, пізнається з рішень Соборів (семи вселенських і десяти частиних), з літургії, аналогії віри і зі свідощів св. Отців. Православна Церква не зборонює світським людям приватно читати св. Письмо, бажає, щоб його всі читали, однак рівночасно не дозволює нікому толкувати св. Письма після власного суду“.¹⁾ Незєдинена Церква і загал її богословів погоджуються отже тут зі становищем католицької Церкви, а розходяться з нею лиш остільки, що замикають ряд вселенських Соборів зі семим Собором, признають загальноцерковну вартість десяти частиним Соборам, та не признають непомилности римського папи, значиться, розходяться на догматичних ріжницях, в своїйому суді про чинники передання. Однак незєдинені богослови, які вправді теоретично вважають соборну Церкву непомилною в навчанню, нині не можуть назвати конкретного підмету непомилности, бо скликання вселенського Собору, що при запереченню непомилности римського папи міг би їм найскорше підходити на такий підмет, є беззглядне по причині розділу Церков. Для того толкування св. Письма переданням годі в незєдиненій Церкві назвати автентичним. Воно є радше теологічно-научним толкуванням через аналогію віри незєдиненої Церкви.

6. Впливи західного раціоналізму на східну Церкву

За протестантськими впливами, що в Греції датуються вже від часів патріярха Єремії II (кінець XVI ст.), а в Росії від часів Петра Вел., прийшли у східній Церкві також впливи західного раціоналізму, „дитини протестантизму“.

Незєдинені богослови не ставилися до раціоналізму ані доволі критично, ані доволі обережно. Вони образувалися на західній раціоналістичній літературі, часто відкликувалися в своїх творах на авторів раціоналістів, а навіть захоплювалися деякими їх теологічними поглядами. Однак на зовні незєдинені богослови не декларували себе раціоналістами.

¹⁾ Примічання къ чтенію и толкованію Св. Писанія. Спб. 1848. Пор. Szlagowski, Wstęp ogólny do Pisma św. Warszawa 1908. III. стор. 169.

Причиною сього була спеціальна духова структура східної, а зосібна російської Церкви (залежність від світської влади, ціпкий консерватизм, релігійний формалізм). Та сама причина розєднювала однак з Церквою висшу світську інтелігенцію, і раціоналізм найшов для себе здекларованих поклонників в її рядах (нпр. в Росії Розановъ, Мережковскій, Толстой). В Росії типовим представником і популяризатором крайного релігійного раціоналізму являється гр. Лев Толстой. В своїх творах (Краткое изложение Евангелія, Исповѣдь і ин.) він розбирає християнство зі свого зовсім суб'єктивного становища, на яке його привели особисті переживання і філософічні міркування.

З цілого св. Письма Толстой приймає тільки Євангелія. По його думці: Ст. Завіт не має ніякої лучности з християнством. Закон Мойсея є „злий і фальшивий“. Павлові письма се християнський талмуд. Павло був першим фальшивником християнства. Зв'язання Нов. Завіта зі Ст. Завітом і введення в християнство Павлових наук були головними причинами попсовання і ложного толкування науки Ісуса Христа в Церкві. Однак і Євангелія не є в ніякий спосіб ділом Св. Духа. Вони є вислідом повільного збирання, при якому працювали (переписували, додавали, комбінували) тисячі рук і голов. Впрочім для Толстого байдуха річ: чи Христос був Богом чи ні, коли і хто списав Євангелія, чи їх слова справді Христові, чи ні. Ся оцінка, яку дається християнству зі становища Церкви, як і ся, яку дають йому вчені з історично-критичного становища, на його думку є безхосенна. На християнство Толстой глядить не як на божє обявлення, ані як на історичну появу, а тільки як на „науку, яка надає вартість життю“. Щоб признати правдивість Євангелія—каже він—то мені вистарчає се, що воно було світлом, яке просвічувало світ 1800 літ і ще тепер його просвічує; я не оглядаюсь на се, як його називати, звідки воно походить, хто його запалив. Суть Толстоевого християнства становить пять заповідей, які голосять сліпу любов ближнього та цілковитий квієтизм (пасивізм) одиниці:

1. Не роби зла, бо зло родить дальше зло.
 2. Не приставай з жінками, бо се є причиною всього зіпсовання в світі.
 3. Не присягай.
 4. Не протився злому, зноси терпеливо дізнані кривди.
- Не повинно отже бути судів, бо ніхто не є так без хиб, щоби

міг другого судити, наказувати і карати. Зрештою кожда кара се пімста, а пімста вчить лиш одного: мститися.

5. Не роби ніяких ріжниць поміж людьми, бо всі вони є нарівні дітьми одного Отця.

Толстой обдирає христіянство зі всього надприродного і вириває зпід нього його історичну основу. Він не лиш перечить божество Ісуса Христа (Христос у нього се невідомий „нищій“), чуда, натхнення, автентичність, цілість і достовірність св. Письма, але також не признає особового, „зовнішнього“ Бога (Бог се пізнання правди), культу (молитви, посту), инших чеснот крім любови ближнього, надприродної ціли чоловіка. Його нове христіянство зискало для себе багато прихильників навіть поза границями Росії завдяки його імені літерата і мислителя, його екстравагантности (кольонія для життєво заблуканих в Ясній Полянї), а вкінці і завдяки тому, що він у своєму Євангелію вибрав і односторонно підчеркнув добрі річи з науки Ісуса Христа, а саме її висші етичні вартости, та посунув їх аж до свого рода аскези.

7. Замітніші з нових незєдинених екзегетів

а) Грецькі:

„Адам. Корсї (протестантизував) написав коментар на пастирські листи (1831), *Ἀνώνυμος* на Єв. Івана (1846), *Κωνσταντίνος* на всі чотири Євангелія (1872 і 1879), Атенський богослов *Νικ. Δαμαλάς* († 1892) на синоптичні Євангелія (1876), *Ἐμμ. Ζολότα* на лист до Галатів (1905), *Π. Κομνῆρος* на Єв. Івана (печатаний в *Νέος Ποιμὲν*), *Γεωρ. Βασιλάκη* на лист Якова (1901) і *Ν. Λούβαρι* на лист до Колосеїв (1920).

б) Російські:

Н.П. Вишняковъ написав коментар на Псалми I — XXXV. Спб. 1881 — 1891.; П. Владимірскій на книги Іс. Навина, Судіїв, Руть і 1 Царств. Спб. 1884.; А. Глаголевъ на книги 3 і 4 Царств, Товит, Пісня пісний, Притч Солом., Параліпоменон. Спб. 1906 — 1909.; А. П. Лопухинъ на всі книги св. Письма Ст. і Нов. Зав. (Толковая библия). Спб. 1904.; еп. Михайль на всі книги Ст. і Нов. Завіта (Библейская наука). Тула 1898 — 1906 і Київ 1903 — 1905.; П. Образцовъ на книгу прор. Захарії. Спб. 1873.; еп. Палладій на книги малих пророків. Вятка 1874 — 1876.; А. Петровскій на книгу Йов. Спб. 1907.; А. Разумовскій на книгу пророка Даниїла. Спб. 1891.; П. Н. Спасскій на пророчі книги Ст. Зав.

Спб. 1899.; П. Тихомировъ на книгу пророка Малахії. Сергіїв Посад 1903.; Н. Троицкій на книги Псалмів та пророків Ісаїї і Єремії. Тула 1889 — 1908.; И. Тюрнинъ на книгу прор. Софонії. Сергіїв Посад 1897.; М. Херасковъ на Пятикнижє, істор. книги Ст. Зав., апостольські листи і Апокаліпсу. Володимир 1907 — 1908.; Ал. Хергозерскій на пророчі книги Ст. Зав. Спб. 1899.; И. Якимовъ на книги пророків Ісаїї і Єремії. Спб. 1879 — 1893.; М. Барсовъ на Четвероевангеліє, Спб. 1893., Ап. Діянія і Апокаліпсу. Москва 1902 — 1903.; Д. И. Богдашевскій на лист Ап. Павла до Єфесян і інші Павлові і соборні листи. Київ 1903 — 1909.; Д. Богольповъ на Четвероевангеліє і Ап. Діянія. Москва 1900.; Н. Братолобовъ на лист Ап. Павла до Жидів (По Зігабену). Самара 1897.; еп. Василій на Єв. Матея. Київ 1915.; І. Галаховъ на лист Ап. Павла до Галатів. Казань 1897.; іером. Георгій (Ярошевскій) на лист Ап. Якова. Київ 1907.; Б. И. Гладковъ на Євангелія. Спб. 1909.; Н. Н. Глубоковскій на листи Ап. Павла (Благовѣстіє св. Ап. Павла). Спб. 1902 - 1910.; еп. Евдокимъ на Іванові письма (Св. Апостоль і Євангелистъ Іоаннь Богословъ). Сергіїв Посад. 1898.; А. Ивановъ на всі книги Нов. Зав. Спб. 1894 — 1907.; І. Кибальчичъ на лист Ап. Якова. Чернігів 1873 і 1882.; С. Кохомскій на важніші місця з Євангелій. Володимир над Клязмою 1904.; В. Лебедевъ на апостольські листи: соборні, до Римлян і 1 — 2 до Коринтян. Тамбов 1901 — 1906.; В. Мусселиусъ на Апокаліпсу Спб. 1909.; Н. Θ. Мухинъ на лист Ап. Павла до Колосеїв. Київ 1897.; Н. Назаревскій на лист. Ап. Павла до Филиппян. Сергіїв Посад 1893.; архієп. Никаноръ на листи Ап. Павла. Спб. 1904 — 1905., на лист Ап. Павла до Жидів. Казань 1904., на Ап. Діянія і соборні листи. Спб. 1905.; И. Николинъ на Ап. Діянія. Сергіїв Посад 1895.; Н. Орлинъ на соборні листи. Рязань 1903 — 1904.; Н. Орловъ на Апокаліпсу. Москва 1903.; П. Полянскій на 1 лист Ап. Павла до Тимотея. Сергіїв Посад 1897.; Θ. Титовъ на 1 лист Ап. Павла до Солунян. Київ 1893.; М. Троицкій на пастирські листи. Казань 1884.; Θ. Яковлевъ на Апокаліпсу. Спб. 1905.; еп. Θεофанъ на листи Ап. Павла, Москва. 1890 — 1895. Крім сього еп. Михайль написав Очеркъ історії толкованія Біблії. Тула 1898.; біблійні словарі видали: А. Верховскій (А — І). Спб. 1871.; П. А. Гильтебрандтъ до Нов. Зав. Спб. 1882 —

1885. і до Псалтири. Спб. 1898.; В. Михайловскій. Спб. 1899.; П. Солярскій. Спб. 1878 — 1887. 5 томів.; О. Яцкѣвичъ і П. Благовѣщенскій (Библейско-біографическій словарь). Спб. 1849.; архим. Никифоръ біблійну енциклопедію. Москва 1881 — 1892. 4 томи. На російський текст Біблії видана другим накладом конкорданція „Симфонія на Ветхій і Новий Заветъ“. Спб. 1911.

в) На румунській мові видав Василь Георгіу, проф. унів. в Чернівцях пояснення листів Ап. Павла до Римлян, Коринтян і Галатів та листів Ап. Якова і Юди; на сербській мові Дмитр. Стефановіць, проф. в Карлівцях, пояснення на Єв. Матея і на листи Ап. Павла до Солунян.

З М І С Т

ВСТУП

Поняття, ціль і поділ, необхідність біблійної герменевтики 7

ПЕРША ЧАСТЬ

Ноематика

§ 1.	Змисл і його роди в св. Письмі	12
” 2.	Буквальний змисл у св. Письмі	15
” 3.	Річевий змисл у св. Письмі	19
” 4.	Змисл зі св. Письма примінений	27
” 5.	Змисл виснуваний зі св. Письма	31
” 6.	Вартість і хосенність поодиноких родів змислу	32

ДРУГА ЧАСТЬ

Гевристика

Поділ гевристики

I. Розумова гевристика	33
§ 1. Мова (usus loquendi)	36
” 2. Зміст (argumentum) і ціль (scopus)	46
” 3. Контекст	46
” 4. Паралельні місця (гомольогізми)	49
” 5. Особа автора і особи, яких слова автор наводить (persona loquens)	54
” 6. Читачі і слухачі (primi lectores et auditores)	55
” 7. Нагода і обставини (occasio et adiuncta orationis)	56
” 8. Літературні прикмети біблійних книг (compositio et elocutio biblica)	58

II. Християнська гевристика

§ 1. Антилогії або енантіофанії	67
” 2. Згода св. Письма з світськими науками	71
” 3. Біблійне питання (Quaestio biblica)	74
III. Католицька гевристика	76
§ 1. Правила католицької гевристики	83
” 2. Аналогія віри	85
	91

ТРЕТА ЧАСТЬ

Профористика

94

Додаток

§ 1. Про приватне читання св. Письма	98
” 2. Біблійні Товариства	105

ЧЕТВЕРТА ЧАСТЬ

Історія тлумачення св. Письма

I. Старинна доба

1. Тлумачення св. Письма у Жидів	108
2. Тлумачення св. Письма у Християн	113

II. Середньовічна доба

118

III. Новочасна доба 120

1. Католицьке тлумачення	121
2. Протестантські тлумачення	126

Тлумачення св. Письма у незєдинених

1. Історія екзегези і герменевтики у незєдинених	133
2. Наука незєдинених про змисли у св. Письмі	137
3. Канон св. Письма у незєдинених	138
4. Натхнення після навчання незєдинених	141
5. Автентичне тлумачення св. Письма в незєдиненій Церкві	142
6. Вплив західного раціоналізму на східну Церкву	143
7. Замітніші з нових незєдинених екзегетів	145



Праці

**Богосл. Наук. Товариства і гр.-кат. Богосл. Академії
у Львові:**

- Т. I. Св. свщм. Йосафат Кунцевич (S. Josaphat Kuncsevych) — матеріали і розвідки з нагоди ювілею, зібрав о. др. Й. Сліпий. ст. 261. 8°, ціна 2 Dol. (14 зол.)
- Т. II. *Dr. Jos. Slipuj*: De principio spirationis in SS. Trinitate p. VIII + 120. 8° — 1 Dol. (7 зол.).
- Т. III. о. *Др. Спиридон Нархут*: Граматика української церковнослов'янської мови (Grammatica linguae ecclesiasticoslavicae ucrainicae) ст. XIX + 284. 8°, ціна 2 Dol. (15 зол.)
- Т. IV — V. Митроп. Андрей Шептицький, Аскетичні твори св. Отця нашого Василя Вел. (Opera ascetica S. Basilii Magni), переклад з грецького. ст. 490, 8°.
- о. *Йосиф Сліпий*: Богословське Наукове Товариство і його статуту. ст. 19. 16° — 35 сот. (5 ст. а.).



Рл 6260 у
4ру838пел 1986г

ПРАД
Бог. А

VI