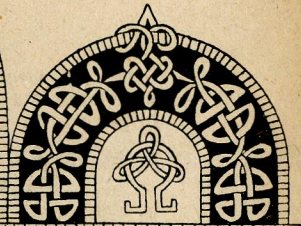


ВІСНИК
УНІВЕРСИТЕТУ



Т. III



1925



Кн. 3



БОГОСЛОВІА

ВОУНОСЛОВІА

НАУКОВИЙ ТРИМІСЯЧНИК

ВИДАНЕ

БОГОСЛОВСЬКЕ
НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО

ЛЬВІВ — LEOPOLI

ЗМІСТ (Index)

	СТОР.
— Др. Микола Чубатий — Про правне становище церкви в козацькій державі. [Dr. Nicolaus Čubatyj — De statu ecclesiae iuridico in cosacorum republica]	181—203
Др. Роман Ковшевич — Правна суть конкордатів. [Dr. R. Kovševyč — De concordatorum iuridica essentia]	204—217
— Р. Dr. Theodosius Titus Haluščynskij OSBM. — De ucrainis S. Scripturae versionibus	218—225
о. Др. Йосиф Сліпий — Св. Тома з Аквіну і схоластика. [Dr. Josephus Slipyj — De S. Thoma Aquinate atque theologia et philosophia scholastica]	226—229
2. Огляди й оцінки (Conspectus et recensiones): Dr. theol. & sc. pol. Otto Schilling (Prof. Univ. Tübingen) — Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas v. A. (Др. Роман Ковшевич). — Die liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit, — ein Handbuch der Paramentik von Joseph Braun (о. В. Садовський). — Dr. Max Mitterer: Geschichte des Ehehindernisses der Entführung im kan. Recht seit Gratian (о. А. Ішак). — P. de Mester, O. S. B.: Etudes sur la théologie orthodoxe. Deuxième série. Le dogme de la rédemption (première partie) (о. Лев Жіле, Студит). — Dr. Martin Grabmann: Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin (о. Йосиф Сліпий)	230—243
3. Вибрані питання (Analecta): В справі кодифікації канонічного права для гр. кат. Церкви (Др. В. Масцюх). — Наука баптистів (о. Др. А. Ішак).	244—261
4. Всячина—Хроніка (Varia—Chronica): З наукового світа. — Ізза 1600-ліття I. нікейського собору. — Наукові наради. — З життя Інституту для схолястичної філософії в Інсбруці. — Новосхолястична школа в Люваніюм	262—265
5. Богословське Наукове Товариство (Societas Theologica): На фонд „Богословії.“ — Рада. — Бібліотека. — I. Загальні Збори Бог. Н. Т-ва. — Закінчення 300-літнього ювілею св. свц. Йосафата Кунцевича	266—268
6. Книжки і часописи (Libri et ephemerides)	269—276

Nota: „Bohoslovia“ quater in anno (praeter „Summaria“ semper unum alterumve articulum latine conscriptum continens) prodit.

Annuā subnotatio pro externis regnis 2½ Dol. am.

Litterae mittantur: „BOHOSLOVIA“

Léopold (Lemberg) Kopernik, 36.

Передплачуйте „Богословію“, Львів, Коперника 36.

Передплата в краю виносить річно 10 зол. п.

Члени Бог. Наук. Тов-а дістають Богословію даром.

Прохасемо вирівнати залеглости.



Др. Микола Чубатий

Про правне становище церкви в козацькій державі

[Dr. Nicolaus Čubatyj — De statu ecclesiae iuridico in co-
sacorum republica¹⁾]

(Докінчення)

V. Упривилейовання духовного стану.

Виходячи зі заложення станового права обов'язуючого в козацькій державі, духовні як окремий стан та в який-небудь спосіб зависимі від них фізичні та правні особи — церковні люди з одного боку, а добродійні та освітні інституції, що стоять під опікою церкви з другого боку, користають з цілого ряду прав. Тут належить краща охорона духовних осіб зі сторони права, свобода від державних тягарів фінансової натури, свобода від військової служби, а що найважливіше право власного суду, себто ексемпція зпід юрисдикції державних судів. Приглянемося тим управненням духовного стану по черзі.

Всі привилеї для духовного стану зі сторони держави опираються на релігійній засаді, що Церква се Божа установа, духовні се особи гідні спеціальної пошани і шляхотні, хочби духовний походив з третього стану або селянства. Така ідеологія була провідною у правних поглядах наших предків в земській добі за часів першої української держави та в козацькій, по відродженню української держави в Гетьманщині. Погляд пануючий впрочім у цілій сучасній християнській Європі — от хочби в сусідній Польщі, де в самій назві для духовника — ксьондз відбилося немов зрівнання своєї верстви з найвищою вер-

¹⁾ Summarium vide Bohoslovia fasc. 1—2. p. 19 sq.

ствою шляхоцького стану — князями. Маючи вже на увазі добу козацької держави можемо ствердити, що се не є лиш максими моральної або лиш суспільної вартости, вони знаходять свій вислів в юридичних жерелах своєї доби. Стрічаємося з ними в пам'ятниках XVII в., а своє правниче зясування дістали вони у Правах... В тім збірнику духовна особа тішиться такою самою охороною права, як особа приналежна до упривилейованих станів — козацького або шляхоцького. Читаємо там, що за вбійство, скалічення або зневаження духовних людей себто монахів, священників та діаконів (єпископа самозрозуміле) назначена така сама кара, як за подібні злочини поповнені на особах козаків або шляхтичів. Під аналогічну охорону підпадає також найблища священнича рідня¹⁾. Та підчас коли право боронить духовну особу на рівні з особою козака або шляхтича без огляду на се, де й серед яких обставин бувби поповнений злочин, то куди острійше карається аналогічні злочини, поповнені на святих місцях в церкві або на кладовищі біля церкви. Прим. за вбійство місто звичайної кари смерти назначена кара смерти з муками, яка полягала на сім, що вперед відрубували руку, потім голову; за другі злочини предвиджена подвійна кара, як за ті самі, поповнені деінде. Куди острійше чим за напад на дім горожанина, карається напад на церковні інституції; за збещення святого місця кара мусить бути вища. Від звичайного наїзду Права... відрізняють наїзд т. зв. „квалт“ на церков або церковну інституцію. Від польської шляхти переняла також українська шляхта, а згодом і козацька

¹⁾ Права... гл. XX, арт. 16, пункт 7. Духовнимъ персонамъ и мирскимъ священникамъ и діаконамъ за голову, за повреждение составовъ, за рани, бой, и за безчестіе денежный платеж, наказаніе на составахъ и заключеніе подъ арестомъ противъ сего какъ за шляхтича или воинского человѣка приговорено битъ имѣемъ; а о ихъ женахъ, синахъ, дочерахъ и вдовахъ поступать, какъ сего артикула въ 6 пунктѣ показано. В шестім пункті тогож артикула є подані подрібні грошеві кари, кари на тілі та тюрма за ріжні злочини, поповнені на особі шляхтича та козака. За ті самі злочини, поповнені на шляхоцьких та козацьких жінках предвиджені є аналогічні кари, лиш у подвійній висоті; то саме відносять Права... також до жінок і дочок духовних. Кодифікатори нашого збірника покликуються у сім на Литовський Статут XI, 27. уст. 7.

старшина анархістичний звичай самусуду над противником, особливо коли спір йшов о маєткові справи, а процес тягнувся в нескінченість. Тоді одна сторона збирала загін, наїжджала на дім противника та сама робила собі право, якого ізза довгої процесової процедури або й браку матеріальної слушности не могла скоро осягнути. Се ті славні „наязди“ або „заязди“, які правнича литовсько-руська термінологія назвала „нападєнієм“ або з польська „квалтом“. Законодавство та державна влада боролися з тою язвою, що вводила в державу розстрій, доволі острими карними постановами. Наші Права... таке нападеніє карують грошевою карою 12 рублів, о скільки в часі нападенія не мали місця рівночасно інші злочини, як прим. рабунок, підпал, знищеннїя¹⁾. Зате за такий самий напад на освячені місця — як на церков або церковне кладовище, на інституції й доми звязані суццо з церквою, як на школу, дім священника та церковного причоту, назначена рівнож кара два рази вища, чим за напад на інше місце²⁾. Напад на церкву злучений з рабунком або зі знищеннєм святого місця, карається особливо тяжкою карою смерти — четвертуваннєм³⁾.

1) Права... гл. XX, арт. 1, пункт 1.

2) Л. с. гл. XX, арт. 2, пункт 1. „Кто би каково нибудь чина и званія, учинивъ нападеніе на церкви всякого христїанского закона и при церквахъ на цвинтари, на школи или на доми духовнихъ персонъ и причетниковъ церковнихъ, тамо въ смерть кого убилъ, или ранилъ и тѣ бѣ рани били знатние и вредителние и въ церквѣ или при церквѣ кровь пролилъ, таковой убийца и помощники его за убійство имѣють битъ казнени перво отсѣченіємъ руки, потомъ головы, а за рани въ тѣхъ же мѣстахъ кому учиненние и за нападенія на дому церковнихъ персонъ и причетниковъ церковнихъ, чинить награжденіе удвое противъ званія ихъ, и въ томъ поступать, какъ сея глави въ артикулѣ 1 показано; если жъ би кто напавъ на церковь здѣлаеть кому токмо побой безъ ранъ, то за оное нападеніе долженъ заплатитъ гвалту на церковь удвое, то есть двадцять четири рубли, и оному кому побой здѣлалъ за безчестіе и увѣчче противъ званія его удвое жъ наградитъ, а сверхъ того оный же напада-тель посаженъ битъ имѣеть въ тюрьму или гдѣ судъ укажетъ подъ арестомъ на три мѣсяци“.

3) Л. с. гл. XX, арт. 2, пункт 2. „А если би кто на церкви всякого христїанского закона умишленно напавъ, утвари церковние пограбилъ или какое ни есть разореніе здѣлалъ, такового по явнимъ въ судѣ о томъ преступленіи доказательствамъ и изблеченіямъ

Права козацької держави не тільки що беруть духовні особи та церковні інституції в спеціальну оборону, але також признають їм привилеї, з яких користали лиш вищі стани, козаки та шляхта, титулом своєї військової служби. На першій місци згадаємо про норму рівнож переняту від західного сусіда, що духовний стан враз з церковними добрами та оселеними на них, зависимими від церкви людьми, є вільний від державних податків. Ся установа обовязуюча від перших років існування козацької держави, перший раз дістала своє спрецизування у глухівських статтях гетьм. Дамяна Многогрішного (1669). Поставлено там загальну засаду, що всі церковні добра привязані до духовних посад, та посполиті, що на них живуть, отже добра бенефіціяльні — вотчини, як звуть їх статті, є вільні від всяких грошевих податків, в натурі та від роботизи в користь держави. А до Архієпискуплихъ — читаємо там — и Епискуплихъ и до монастырскихъ до подданныхъ ихъ, въ податехъ на войско дѣла нѣтъ¹⁾. Під „податями на войско“ розумілося тоді всі державні тягарі, які несли невійськові люди, передовсім міщани та посполиті, як еквівалент за неповнення військової служби. На лежали тут податки в грошах, в натурі, роботи для піддержання доріг, мостів, укріплень, дальше обовязок достарчати підвод для війська, а вкінци доволі тяжкий обовязок військових стацій, себто обовязок достарчити для війська не лиш кватир по хатах, але також обовязок кормити розкватироване військо. З черги насувається питання, чи духовні маєтки в найширшому значінню користали з ріжних боніфікацій фінансового характеру, подібно як козаки, прим. чи мали право свобідної, неоподаткованої продукції та продажі горячих напиків, та держати без

четвертовать“. Мігби лиш заходити сумнів, чи фраза „всякого християнскаго закона“ відноситься лиш до православних, чи також до других християн католиків (латинян і уніятів), протестантів й т. д. По всякій імовірности кодифікатори відносять сю фразу лиш до православних, подібно як і в католицьких жерелах того часу під словом *christiani* дуже часто треба розуміти лиш католиків. За нашим поглядом промовляє се, що в II главі Прав... є предвиджені репресії проти еретиків та разкольників, передовсім політична смерть. Вони ж чейже були християнами, а мимо того законодавство їх навіть не толерує.

¹⁾ Бантышъ—Каменскій: Источники I. 11.

ніяких оплат млини. Даних про се не маємо ніяких та вносячи із рівного упривилейовання духовних з козаками, можнаби дати потверджуючу відповідь. Вище сказане відноситься лиш до церковних маєтків в стислім значінню, зате друге діло, коли мова про родинні маєтки духовних. Питання, чи й родинні маєтки духовних мають бути вільні від всяких державних тягарів було актуальним зараз в перших десятках існування козацької держави, бо наше жонате духовенство, вибиране зпоміж визначніщих членів громадянства, такі родинні маєтки справді посідало. Се питання відносилось лиш до нищих духовних сфер приходського духовенства — протопопів та попів, бо монастирські жителі, обітуючи убожество й по світському праву не могли посідати маєтків подібно як і єпископи, які по звичаю східної церкви теж набиралися лиш зпоміж монахів. Тому то в згаданих вище статтях гетьм. Дамяна Многогрішного стрічаємо й таку постанову — а съ протопопскихъ и поповскихъ маєтностей поборы на Казаковъ имать противъ уложенъя Казацкихъ маєтностей...¹⁾). Щоправда не говориться тут виразно, що се мова про їх родинні маєтки та якраз то, що протиставиться їх архієпископським і монастирським в отчинам насуває інтерпретацію, що тут говориться про їх власні добра, а не землі призначені на удержання приходського священика, які вважалися у нас землями приналежними до громади. Щож отже постановляють статті відносно приватних маєтків духовних осіб? Говориться там, що з тих маєтків мається брати побори на військо — против уложенъя козацкихъ маєтностей. Духовний зрівнений з козацьким станом по постановам статей повиненби з родинних маєтків рівнож повнити козацьку службу — отже військову при рівночаснім звільненню від всяких поборів. Коли мавби ким — то мігби робити, попович стававби козаком, у противнім случаю повиненби лиш давати відповідний еквівалент до військового скарбу на військо. Се пояснення видається нам ще найбільше правдоподібним. Та видно, що ся постанова не була введена в життя, а й до приватних маєтків приходського духовенства примінювано ту саму засаду, що й до других церков-

¹⁾ Л. с. і Василенко, Екстрактъ ст. 248.

них дібр, коли держава в перших десятках XVIII ст. мусіла боротися, щоби спинити перехід козацької землі в посідання духовних; козацький уряд старається передовсім зареєструвати церковні маєтки і не допускати до їх зросту, спиняючи на будуче перехід козаків та посполитих в ряди церковних людей, про що була мова вище. Та се лиш в части осягало свою ціль. Церковні установи могли нецерковний — козацький ґрунт купити або ще частійше дістати як „задушевний“ запис, а тоді й сі землі підходили під норму упривилейованого церковного добра. На тім тратила лиш держава, бо скількість землі, до якої була привязана військова служба, зглядно тягарі фінансової натури, заєдно меншали. Щоби й сьому запобічи, в т. зв. рішительних пунктах з 1728 р. за гетьм. Данила Апостола постановлено в 18. точці, що ні духовним особам ні церковним установам не вільно в якийнебудь спосіб набувати недуховні землі. На случай довершення якоїнебудь маєткової трансакції в користь згаданих фізичних чи правних осіб, малося ті землі забирати без викупу — безденежно — і передавати до рук родини продавця. Задушевні записи, по думці рішительних пунктів, можна було лиш робити в рухомих річах — передовсім в грошах¹⁾. Неясний є лиш кінець згаданого пункту, де говориться, що духовні маєтки мають належати під юрисдикцію світських судів, коли є пізваною стороною — противь 15. пункта — як читаємо в ориґіналі²⁾. Та в тім 15. пункті, який у 18-тім частинно

¹⁾ Василенко, Екстрактъ, ст. 249. „Въ Малой Россіи монастырямъ обрѣтающимся, попамъ и всякаго духовнаго чина людемъ козацькихъ земель, и ґрунтовъ, и никакихъ угодій не покупать, и козакамъ и всякаго чина мирскаго людемъ имъ не продавать, и въ поминовеніи вкладомъ и никакими здѣлками не давать. А кто съ такова указу съ (у козаковъ и у иныхъ что изъ такова) недвижимаго имѣнія въ монастырь купить или безденежно получить, то отъ монастырей, и отъ поповъ, и отъ церковниковъ отбирать безденежно и отдавать наслѣдникамъ тѣхъ имѣній, или кому надлежитъ; а въ монастыри и церковники кто похочетъ, вкладъ давать деньгами“.

²⁾ Ibid. „И тѣмъ монастырямъ, и церковнымъ, и вотчинамъ быть подъ судомъ и въ обихахъ отъ нихъ противь 15 пункта, въ которомъ показано всѣмъ тѣмъ, кои имѣютъ маєтности въ Малой Россіи подати и повинности надлѣжащія отправлять и все нести равно съ прочими и быть подъ судомъ малороссійскомъ и генеральнымъ, противъ того, какъ и другихъ малороссійскихъ людей маєтности“.

повторений, говориться про загальний обов'язок плачення податків від всіх земель на Україні, та про компетенцію полкових та генеральнго суду у маєткових справах. Не знати проте, чи мова тут лиш про юрисдикцію світських судів над церковними маєтками, коли церковні фізичні чи правні особи є пізвані, чи й маємо теж діло зі загальним оподаткуванням й церковних дібр. По нашій думці мова тут лиш про сю першу справу, отже про розтягнення юрисдикції полкових та генерального суду на духовні добра й то лиш коли позовником є світська особа, позатим сей 18. пункт у звязи з 15. є незручно стилізований; духовні добра аж до 1786. р., коли то вони перейшли під державний заряд були вільні від фінансових тягарів.

Крім сказаного вище духовні користали ще й з фінансових привилеїв на рівні зі шляхтичами та козаками. Всі продукти з господарств чи підприємств духовних осіб їх власних чи бенефіціяльних при перевозі сухим чи водним шляхом, при продажі на торгах чи ярмарках є вільні від всяких оплат — отже від торгових платежів (индукти), від мостового, перевозного, погребельного і т. д. Вони лиш обов'язані вистаратися у полковій чи сотенній канцелярії о посвідку, що сі продукти є їх власністю та походять з їх господарств; згаданю посвідкою мала служба, конвоююча припаси, виказатися перед фінансовими урядовцями¹⁾.

Духовні дальше є вільні від обов'язку військової служби. Сей привилей духовного стану, який все числився вищим станом в державі, є опертий на старих постановах загально-церковного права; знаний він і в нашім церковнім праві ще в княжій добі. Тоді був він куди актуальніший чим за Гетьманщини, бо у нашій старій, київській державі нормальною оборонною силою було загальне ополчення, підчас коли тепер військова служба була немов правом та обов'язком козаків і зливаючоїся з ним нечисленної шляхти. Та вже в середних віках завважуємо деяку різницю між розмірами сього привилею на заході, а у нас, на Україні. На заході сей привилей розтягано на духовних в найширшому значінню — отже на всіх

¹⁾ Права... гл. IV, арт. 14, пункт 1—2.

клериків, себто тих, що дістали принайменше постриження (tonsura), інакше було у нас в княжій добі. При мобілізації звичайного загального ополчення і у нас всі клерики, які дістали хочай постриження, були вільні від обов'язку ставати в ряди, зате на случай надзвичайного загального ополчення, покликуваного в часі більшої небезпеки для землі, коли то йшли всі спосібні носити оружя, або як у нас тоді казалось йшли „вси со дѣтьми“, то тоді сей привилей був обмежений лиш на духовних з вищими священнями, отже від діякона в гору, зате всі пострижені, четці і т. д. мали йти у похід. Свідчить про се інтересне місце, записане в ипатській літописи під 1148 р.¹⁾ Причинок незвичайно інтересний з огляду на ідіомат нашого церковного права під сим оглядом та дошукатися якогось зв'язку між сим привилеем з часів київської, а нової козацької держави годі. Привилей духовних на свободу від військової служби колись і тепер опирається лиш на постановах загальноцерковного права; в добі Гетьманщини спирало його ще станове право, що — як сказано — пронизало цілий правовий лад козацької держави. В тій добі нашого державного життя обов'язок військової служби й других станів не був актуальний, з огляду на се, що сей обов'язок а й право zarazом прислугували лиш козацькій верстві. Зате була ріжниця між духовними а світськими невійськовими верствами, коли мова про обов'язок військової служби; світські землевласники за несповнювану військову службу платили як еквівалент податок „на козаків“ або „на військо“, зате духовні маєтки, як сказано вище, були від нього вільні.

VI. Церковне судівництво та його компетенція.

Всеж таки найважливішим привилеем духовних, що надавав їм характер окремішного стану в державі, було право власного суду — се *privilegium fori* західного католицького права. Право духовних на еґземпцію від публичних судів, а тим самим право мати власний суд над

¹⁾ Ип. 1148 р. На предложення кн. Ізяслава рішили Новгородці йти у похід на кн. Юрія Суздальського, говорячи: ради съ тобою идемъ своихъ дѣля обидѣ... ать же пойдѣмъ всякая душа: аче и дякъ и гумеңце ему пострижено а не поставланъ и тьи пойдѣтъ.

церковними людьми у всіх справах, а у деяких справах над всіми христіянами теж старе, сягаюче аж у IV вік. Знане воно у нас на Україні в часах київської держави; т. зв. церковні устави наших князів свідчать навіть про їх дуже широку компетенцію. На них і на Номоканоні опирала наша церква своє право на власний суд ще в XV та XVI в. Привилей великого князя і короля Александра (1491) покликується на фальсифікат з XIV в. т. зв. Устав кн. Ярослава. На сім знова привилею опирається привилей Жигмонта I. (1511) і Степана Баторого з 1585 р.¹⁾ Та старі права української церкви так довго були при силі, як довго у великім князівстві український елемент мав якесь значіння. Після люблинської унії вже за польських часів юрисдикцію судів української східної церкви сильно обмежено, а духовні суди могли повнити свої функції лиш тоді, коли підсудні добровільно годилися на духовний суд. Державна влада лиш у деяких случаях і то не радо підпирала наші духовні суди у їх праці й то лиш тоді, коли консеквенції правового ладу сучасної держави її до того змушували, от прим. коли в цивільнім суді зависла справа подружого розводу православних, що взяли церковний шлюб по всім вимогам канонічного права. З повстанням козацької держави православна церква дістала подібну компетенцію, яку мали римо-католицькі духовні суди в Польщі. Публичне право Гетьманщини опиралося тут вповні на західних кодифікаціях передовсім німецького права та Литовського Статута; вносимо се з того, що кодифікатори нашого права з XVIII в. покликаються навіть на Саксона та Статут. З перших десятків літ Гетьманщини брак нам ближчих даних про сю справу. Інститут церковного суду існував силою факту подібно як і другі установи станової суспільности, прим. шляхоцькі суди. В т. зв. духовних статтях з 1654. р. нічо не говориться ні про устрій, ні компетенцію церковного суду, приймаючи, що се вже справа усталена й знана; говориться там лиш про недопускаємість апеляції від найвищої духовної, судової власти на Україні — від суду митрополита до когонєбудь. Ся постанова мала виразно підчеркнути, що відклики від осуду митрополита до Москви

¹⁾ Опис. Київ.-Соф. Собора дод. 11—12.

були недозволені. Суды духовные — читаємо в 4. точці — щобъ сами духовные исправляли съ позываньемъ до преосвященного митрополита и суда его митрополича, гдѣ совершенный судъ и конецъ свой всякое духовное дѣло имѣло, через которого преосвященного митрополита кievского и его судъ духовный митрополичъ виноватое духовенство не отсылаючи до Великой Россіи, чтобъ тут карано было, а не гдѣ индѣ ¹⁾).

Не глибоше доторкнувся справи духовного суду на Україні звісний указ 1686 р. Як вище сказано, щоби не зражувати собі українського духовенства, що все холодно відносилось до зверхника України, відносна постанова духовних статей з 1654 р. лишилася без зміни. Згаданий указ так само постановляв як і статті, що — суда въ своей епархіи содержаны бѣ были, а патріярху въ тѣ суда не вступать и челобитень не принимать ²⁾). Місцеве правління гетьмана апробувало їх існування та не оспорювало їх до сить широкої компетенції тимбільше, що незорганізовані належно державні суди не відповідали свому завданню. Та на початку XVIII в. з кращим зорганізованням гетьманських судів — видно — приходило часто до спору о компетенцію між духовними а світськими судами, особливо коли в суді зависла справа між людьми духовного і світського присуду, дальше коли перед судом опинилася маєткова справа, в якій були заангажовані крім приватних, державні інтереси — податкові обовязки та тягарі військової служби. В сім останнім случаю публична влада воліла сама пильнувати своїх інтересів та рішилася на обмеження компетенції духовного суду, відбираючи йому всі маєткові справи. В згадуваних вже рішительних пунктах з 1728 р. за гетьм. Данила Апостола стрічаємося вже з постановою, що всі справи відносно церковних маєтків, о скільки позиваючою стороною є світська особа, належать до полкових судів, зглядно до генерального суду на рівні з маєтковими справами всіх світських горожан України. Се тим більше дає нам право вносити, що й справи звязані з приватними маєтками духовних підлягали світському правосуддю. И тѣмъ монастырямъ — читаємо в пунктах з 1728 р. —

¹⁾ Ак. Ю. З. Рос. X, 741—2.

²⁾ Василенко, II Екстрактъ 248—9.

и церковнымъ, и вотчинамъ быть подъ судомъ въ обидахъ отъ нихъ противъ 15 пункта, въ которомъ показано всѣмъ тѣмъ, кои имѣють маєтности въ Малой Россіи... быть подъ судомъ малороссійскомъ, полковимъ и генеральнымъ, противъ того, какъ и другихъ малороссійскихъ людей маєтности¹⁾. В тім самім дусі очеркають компетенцію українського духовного суду й Права...²⁾ Тут ми властиво перший раз стрічаємося з докладнішим зясуваням компетенції церковного суду в Гетьманщині. Права... знають ще їх подвійну персональну та річеву компетенцію; перша розтягається на т. зв. церковних людей, мало не у всіх справах, друга віддає деякі справи відносно всіх християн під осуд церковних судів. Кажемо, що духовний суд судив тепер церковних людей мало не у всіх справах, бо давнішу нічим не обмежену юрисдикцію церковного суду над своїми людьми тепер доволі обмежено. Цілий ряд справ, коли підсудними є церковні, а навіть духовні особи, бачимо, що вже судить лиш світський суд. В першу чергу належать сюди справи земських маєтків, дальше всі більші карні справи т. зв. кримінальні, за які грозила кара смерти. В тих справах духовний, виступав він як пізваний чи позовник, ставав перед компетентним світським судом — полковим, мійським або підкоморським (комісарів межевих)³⁾. Річ ясна, що в практичному життю між тими двома родами справ була різниця, коли обі сторони були церковної приналежности. В першім случаю тому, що се обсяг приватного права, справи звичайно не виходили поза церковний суд, хоч Права... засадничо, сильнійше навіть як рішительні пункти з 1728 р., стоять на становищі, що земські справи все судить світський суд⁴⁾. Щоправда з тексту нашої кодифікації можнаби вносити, що духовні в тім часі позивали й світських в маєткових справах перед духовний суд, та що навіть там западали відповідні присуди, однак таке поступування в тім часі вже носило марку неправильного. Невдоволена духовним присудом сторона, могла ту саму справу винести перед при-

1) L. с. ст. 249.

2) Права... гл. VI, арт. 2, пункт 1.

3) Права... гл. VI, арт. 2, пункт 1.

4) L. с. гл. VI, арт. 1, пункт 1.

належний світський суд, а позовник за недодержування судової компетенції ще й платив грошеву кару ¹⁾). В другім случаю, коли духовний поповнив кримінальний злочин, хочби й на церковній особі, то з огляду на визначно публично-правний характер, який в тім часі сей рід справ вже прийняв, він мусів опинитися лиш перед державним судом, противно як се було в I добі нашого державного життя. Всі другі порушення карного права з боку церковних людей по постановам Прав... се обсяг юрисдикції церковних судів ²⁾).

По всякій правдоподібности у всіх прочих справах церковних людей судив їх духовний суд. Про се Права... щоправда виразно не говорять, мимоходом лиш згадують про деякі справи, як про — обиди вь ссорахъ и дракахъ — зі сторони духовних, а також про безправну продажу церковних річий ³⁾).

Зате від перших часів появи християнської церкви на Україні цілий ряд справ своєю природою блище або дальше звязаних з вірою і моральністю без огляду на особи підпадав під юрисдикцію духовних судів; тим чином підходимо до предметової юрисдикції церковного судівництва. Її — як сказано — знають згадувані нами церковні устави з княжої доби, знають її також, хоч в сильно обмежених розмірах, й Права... В добі київської держави під присуд духовного суду належали всі кимнебудь поповнені переступства проти християнської віри і моралі, як богохульство, святотатство, чари, всі тілесні гріхи, зневаження родичів, всі подружі справи, а також справи нераз доволі слабо з ними звязані. З віками одна справа по другій переходить під компетенцію світського суду так, що в нашій добі ся предметова юрисдикція духовних судів вже сильно навіть обмежена ⁴⁾). Права... нігде нам точно не

¹⁾ L. с. гл. VI, арт. 1, пункт 2.

²⁾ L. с. гл. VI, арт. 2, пункт 2.

³⁾ L. с. гл. XIV, арт. 2, пункт 2. А ежели кто вьпротивность сему дерзнетъ учинить, то духовние и причетники церковние духовному, а мирские мирскому суду подлежатъ...

⁴⁾ Як широкою була початково компетенція церковних судів свідчить факт, що в XI в. вони судять навіть справи спадщини тому, що завіщання та память про померших родичів стояли по думці церковних кругів в близькій звязи з християнською моралю. Та вже під кінець XI, а на початку XII сі справи переходять під світський присуд.

вчисляють, в яких то справах всіх христ'ян мали судити церковні суди; про се мова лиш мимоходом — то тут то там. Одні лиш справи все належали сюди й то понад всякий сумнів — се справи подружних розводів¹⁾, зате вже маєткові діла звязані з розводом рішає світський суд²⁾. Тому що відносно подружних розводів витворилася на Україні в XVI та XVII в. практика не все згідна з канонами східної церкви, а зате апробована а принайменше толерована місцевою духовною владою, варто на се питання звернути бачнішу увагу.

Справа подружних розводів була може одинокою справою, якої приналежности під церковний присуд не оспорював ніколи навіть польський уряд, а яка давала нашим церковним судам доволі много роботи з огляду на відмінне, місцеве звичаєве право³⁾. Аж по кінець XVI в. зберігся у нас звичай, що подружні умови перед вінчанням робили у нас родичі в імені малолітніх дітей; дорослі діти й не побиралися, то сторона, яка зривала умови, платила т. зв. заруку себто вже при умові умовлену, заставну суму. Річ ясна, що коли заключено лиш умову, то таку справу коротко рішав цивільний суд. Та справа була нераз більше скомплікована; ще в XVI в. стрічаємося з юридичним звичаєм недолітків звязувати церковними заручинами, а навіть вінчати. В таким случаю, коли повінчані, дійшовши до повних літ, не бажали зі собою жити, то такої справи не міг рішити лиш цивільний суд; вона належала під компетенцію духовного суду⁴⁾. Щоправда звичай вінчати малолітніх з кінцем XVI в. зникає, однак инша обставина робила інгеренцію духовного суду конечною. На Україні відрізняли все церковне вінчання від народнього весілля. Одно й друге відбувати рівночасно се явище

1) Гл. Права... гл. X, арт. 37, пункт 1. Розводъ супружескій, для которихъ причинъ ни биваетъ, долженъ битъ по правамъ христ'янскимъ всякого званія и чина людемъ негде инде токмо передъ судомъ духовнимъ.

2) Л. с. гл. X, арт. 37, пункт 2.

3) Про сю справу гл. Орест Левицький: Черты семейнаго быта въ Югозападной Руси въ XVI—XVII в. Київ 1909. Є се передрук вступу до III тому VIII части Арх. Ю. З. Россіи, де зібраний документальний матеріял про сі справи.

4) Гл. Арх. Ю. З. Р. VIII 3, нр. VI.

доволі нове з кінця XVIII в. Зате ще з поганських часів живе в XVI і слідуєчих століттях не лиш між народом, але й вищими верствами переконання, що двоє людей вважається вповні подругами не по церковнім вінчанню, але аж по відбутім весіллю по всім народнім звичаям, яке являється остаточним станом в заключуванні подружа¹⁾. Весілля попереджали інші акти правної натури. Пізналося тоді двоє людей і виявили собі обопільне бажання пібратися, наступали т. зв. змовини себто виявлення тої їх волі в присутности родичів; тоді обговорювано матеріальні справи та обі сторони давали собі згадану вище заруку себто застав, що кожда сторона додержить слова. Якийсь час по змовинах, часом рівночасно відбувалися заручини. Се вже акт визначно правного, хоч чисто світського характеру, бо нареченому передавали тоді родичі свою власть над дівчиною. Від того часу дівчина без відома нареченого не може зробити самостійно ніякого важнішого кроку²⁾. Часом заручини відбувалися при співучасті церкви; часто рівночасно відбувалося й церковне вінчання, хоч найчастійше заручини часово випереджували церковне вінчання; сі справи відбувалися ріжно³⁾. Та оден факт є загальний і прийнятий тоді по цілій Україні, що по заручинах і церковнім вінчанню двоє людей ще не живуть зі собою і не вважаються ще вповні подругами. Подруже співжиття зачиналося аж по відбутім весіллю з усіми народніми церемоніями звичайно рік або й більше років після церковного

1) Ще й нині наш нарід в сторонах дальше віддалених від культурних осередків вважає весілля суцно-складовою частю акту заключування подружа.

2) Р. 1585 вдова землянка Ганна Хребтовичева заручила свою дочку Настасю з паном Станиславом Кавезьким. В часі заручин відбувається формальна передача материнської влади над панною Настасею нареченому, бо звертаючися до свого старшого сина, луцького підстарости Івана Хребтовича, просить його, щоби він поміг їй сповнити обряд і „дѣвку пану Кавезькому до рукъ дати за жону“. Хребтович з матерю „взявши панну Настасю за руку, пану Кавезькому дали“, за що той їм подякував. Після заручин хоче Настася їхати до кривних Боговитинів на довший побут, то вже просить не матери о дозвіл, але „просила панна Настася пана Кавезького и жби пустить до пріятели“. Гл. Левицький, Черты, стор. 26—27, документ Арх. Ю. З. Р. VIII 3, нр. CVI.

3) Гл. Левицький, Черты ст. 28.

вінчання. Весілля тим чином являється не лиш культурним явищем, але носить воно усі признаки юридичного акту, опертого на звичаєвім праві. Істнування такого порядку доводило нераз до колізій з церковним правом. Дуже часто по церковнім вінчанню, а ще перед весіллям, зайшли непорозуміння й обі, або лиш одна сторона захотіла розійтись. Народня опінія не вважала інтересованих за подругів, зате церква вважала подруже заключеним так, що розійтись могли наречені лиш при інтервенції церковного суду. Такий розвід давалося у нас зовсім легко на підставі льокального звичаєвого права, що вкралося в православну церкву на Україні, хоч і загально-церковне право з деякими щоправда трудностями такий розвід допускає яко *matrimonium ratum, sed non consummatum*. Католицьке право зналоби у сім случаю розвід на підставі папської диспензи, у нас робили се церковні суди єпископів, опираючися о суд митрополита лиш в дорозі відклику. Що розвід повінчаних церковним способом, однак ще перед весіллям був у нас можливий без більших трудностей — се погляд не лиш світських людей, але й вищих духовних осіб. Наведемо на се примір з першої половини XVII в. Митрополит Петро Могила 1634 р. сам звінчав визначну православну землянку Катерину Стрибелівну з паном Яном Ярмолинським сином знаної Раїни Ярмолинської, однак весілля мало відбутися аж 1637 року, до сього часу обвінчана жінка живе у своїх родичів та зветься „панною Катериною“. При вінчанню списано слюбну інтерцизу, яку навіть як свідок підписав митрополит, в якій обі сторони зобовязуються „сдержать слово и вѣру“ під зарукою 100.000 зол. поль.¹⁾ Значиться, що церковне вінчання перед весіллям евентуально могло бути розвязане, коли обі сторони клали в застав грошеву заруку. До того важне се, що се слюбна умова довершена не десь там на землянськім хуторі світськими людьми, але в присутного голови української православної церкви. В засаді такі розводи рішали церковні суди, хоч дорогою надужить вироблялася інша практика. Користаючи з розстрою, у який попала українська церква напередодні унії, неприхильна для неї польська адміністрація, старається обме-

¹⁾ L. c. 39 ssq.

жити компетенцію духовних судів і в справах подружжя розводів. Перед нами цілий ряд документів, які стверджують, що в останніх десятиліттях XVI в. навіть по довершенім церковнім вінчанню та по відбутім весіллю світські суди без участі церковної влади розв'язують подружжя, дають дозвіл на нові, чим різко входять в обсяг компетенції духовної влади. Заінтересовані не раз складають добровільно полюбовний суд, часом чисто світський, часом при співучасті духовних, виставляють собі взаємно посвідки розводу, на яких мов на глум стрічаються часом підписи духовних як свідків. Така посвідка вистарчає, щоби другий раз церковно повінчатися. Часом обі сторони являються перед своїм архієреєм, та не щоби піддатися під його осуд, але лиш заявити йому про довершений розвід та вписати се в актові книги духовного уряду¹⁾. Сі надужиття, незгідні з канонами ні східної, ні західної церкви, збільшалися лиш в наслідок упадку православної церкви, але ще більше тому, що польський уряд не спиняв тих надужиттів і не попірав церкви, щоби зло усунути. Противно лучаються случаи, що старостинські уряди без скрупулів дають дозвіл на вінчання навіть людям звінчаним по всім церковним приписам²⁾. Як читаємо в тогочасних документах, вони безцеремонно — въ справи духовные ему и духовенству его належачые вступуються, и жоны отъ мужовъ привлащаючи тымъ собѣ пожитокъ роспускають. Правда, на прошення митрополитів появляются королівські накази до старостинських і мійських урядів, щоби вони — въ доходы церковные и во всы sprawy и суды духовные протопопомъ належачые не вступовалися, и роспусковъ мужомъ съ жонами не чинили (кгдажь то не свѣтскому, але духовному суду належить)³⁾, однак заходи сі мусіли бути безуспішні, бо й жалобщикам йшло не так о збереження чистоти церковних канонів, як більше о — доходи церковные. За польських часів в практиці компетенція духовного суду навіть у подружжя справах була зведена *ad minimum*. З практикою, витвореною дорогою надужиттів, числиться й тогочасне законодавство, передаючи цілий ряд справ колись

¹⁾ L. c. 72, 77 ssq.

²⁾ L. c. 31—32 і Арх. Ю. З. Р. VIII 3, нр. LXXX.

³⁾ Ак. Зап. Рос. II 230, III 22, 149, IV 31.

безсумнівно належних під церковний присуд в руки світських судів. Литовський Статут говорить правда, що подружжя розводи належать до церковного суду, однак справи подружжя перепон, приміром карати з причини затаєного кривняцтва чи свояцтва віддає світським судам. Видно, законодавець стратив довіря до церковних органів, що вони перестерігатимуть, щоби не ломано церковних канонів. Боротьбу проти надужить, незгідних з церковним правом, зі сторони уряду та вірних та проти звичаєвого права, незгідного з правом церкви, підняла аж уніяцька церква таки зараз в перших роках по берестейській унії, привертаючи наново права духовного суду. В православній церкві реформи перевів аж в XVIII в. святійший Синод. Ще рік до берестейської унії видав еп. Іпатій Потій підчиненим собі духовним наказ під загрозою депозиції і анатеми, щоби справи подружжя розводів самі не рішали, але відсилали до єпископського суду¹⁾, а перший берестейський синод (1595) постановляє звернутися до короля, щоби він видав поміщикам наказ не брати в оборону, але віддавати на покарання духовній власті приходських священників, які не держалибися вище згаданого зарядження²⁾. Енергічні виступи уніяцької єрархії проти ломання постанов церковного подружого права зі сторони уряду, суспільности, чи духовенства довели до сього, що розводи устали, а в актових книгах гродських та ратушних судів Правобережя не стрічаємо вже розводових грамот. Ще під р. 1713 в актах летицького гроду стрічаємо записку, що землянка Анастазія Томашевська видала грамоту розлуки свому чоловікови, однак проти сеї грамоти запротестував в гродським уряді в імени львівського уніяцького єпископа летицький декан, аргументуючи, що такий розвід противний — божескимъ и церковнимъ законамъ³⁾. Що на Правобережю звичай розводів заник, видно з сього, що за виставлення, а навіть лиш за само жадання грамот розлуки суди вже тепер карають⁴⁾. Тим чином в тій часті україн-

¹⁾ L. с. IV 47.

²⁾ Theiner, Mon. Pol. III 185.

³⁾ Актова Книга Київ. Центр. Арх. нр. 5252, листок 20 (за Ор. Левицьким, Черты ст. 112).

⁴⁾ L. с. нр. 1294, листок 27 (за Лев.).

ської церкви, що злучилась з Римом, привернено з одного боку силу відносних церковних канонів, з другого боку виключну компетенцію духовних судів в подружних справах. Зате у православній церкві погляд звичаєвого права на справу розводів удержався через цілий XVII в. Тут все ще точно відрізнявали церковне вінчання від весілля, признаючи навіть більше юридичне значіння весіллю та допускаючи зовсім без трудностей розвід по вінчанню однак перед весіллям, а з деякими трудностями й по весіллю. Як на переломі XVI і XVII в. так й тепер за гетьманської влади розводами займаються будьто духовні, будьто світські (полкові) суди, а церква проти сього навіть не протестує. В Гетьманщині юрисдикція церковного суду була доволі хитка та неусталена; аж Синод підняв боротьбу з розводами та привернув ті справи під присуд духовних судів. В 1740 р. появляється указ Синоду, який наказує церковні вінчання та весілля відбувати одного дня, а справи розводів віддає всеціло духовним судам. Вже в другім десятиліттю XVIII в. стрічаємося зі засудами на церковні кари тих, що розлучаються без духовного суду¹⁾, а в протягу XVIII в. справді церковне вінчання та весілля щораз загальнійше відбуваються рівночасно, аж вкінци зливаються в оден обряд. Розвід допускається тепер лиш в однім случаю, коли одна сторона зломила подружу вірність — прелюбодіяння ради — засада знана й нині в православній церкві.

Давної компетенції церковним судам у других справах не привернуло й прихильне своїй церкві козацьке правління тому, що інтереси держави та законодавні чинники щораз то більше еманципуються від церковних впливів. Отсей, вже значно змінений обсяг компетенції духовного суду констатує й наша кодифікація з першої половини XVIII в.²⁾ Права... не знають ніяких змовин, ні зарук. В справах подружних перешкод признають вони, щоправда, компетенцію церкви їх очеркати, однак береження, чи сих, церквою усталених засад не ломлять, та евентуальне карання належить до світської влади; становище знане

¹⁾ Левицький, Черты ст. 116 ssq.

²⁾ Гл. X.

³⁾ Гл. X, арт. 1, пункт 1—3.

в Статуті¹⁾. Хто свідомо переступає відносні канони церкви, того Права... карають конфіскацією половини майна, діти узнає закон за неправесні, а винуватий стається неспосібним дістати якийнебудь уряд — себто наступає частинна політична смерть, говорячи термінологією Прав... Річ ясна, що таке подруже розв'язується. Якщо переступлення наступило несвідомо, справа йде до духовного суду, який декларує подруже за неважне та дає дозвіл обом сторонам на заключення нового подружа²⁾. Як сказано вище, з тексту Прав... виходилоби, що карати за недодержування постанов відносно подружих перешкод належить до світських судів, зате справи розводів рішає таки лиш духовний суд³⁾, подаючи свій присуд до відома світській влади, щоби вона на сій основі вирішила маєткові справи заінтересованих⁴⁾. Так зясовує гетьманський уряд вже напередодні свого упадку своє становище до обсягу компетенції духовного суду що до подружих справ у великім проєкті кодифікації обов'язуючого права, у Правах, по которим судиться мало-російській народ.

Якаж була компетенція духовного суду у других справах, які колись належали під його присуд? Маємо на думці всі провини проти віри та моральности; чи й вони належать ще до духовного суду? В сім напрямі давну юрисдикцію духовного суду може ще найбільше вкорочено. Причин треба шукати з одного боку у менше прихильній, а згодом навіть у ворожій поставі державної влади великого князівства і Польщі супроти православної церкви, з другого боку у щораз більшим зрості компетенції світських державних судів коштом духовних — явище знане впрочім у цілій Європі, а передовсім в XVII та XVIII в. Не диво проте, що й наші Права... цілий ряд справ колись

1) Гл. X, арт. 36, пункт 1. — По правамъ Божимъ и Христiянскимъ никто да не дерзаетъ близкую себѣ въ сродствѣ въ жену понимать, даже до степени по узаконенiю православнiя восточнiя церкви. — Лит. Статут сам означував степені кривнцтва і своаяцтва.

2) Гл. X, арт. 36, пункт. 4.

3) Гл. X, арт. 37, пункт 1. — Розводъ супружескiй, для которихъ причинъ ни биваетъ, долженъ битъ, по правамъ христiянскимъ всякого званiя и чина людемъ негде инде токмо предъ судомъ духовнымъ.

4) Гл. X, арт. 37, пункт 2.

духовного присуду віддають в руки полкових та мійських судів. Котрі справи зберіг ще в XVIII в. духовний суд як приналежні до нього, годі усталити, бо підчас коли про подружі розводи виразно говорить, що вони належать до духовного присуду, то про другі справи нема такої згадки. Противно, цілий ряд проступків проти віри та моралі — виходилоби з тексту Прав... — судить світський суд. Так було в половині XVIII в. по звісних вже Петрових реформах; та — по нашій думці — много справ проти віри й моральности через цілий XVII в. судили церковні суди й аж на переломі XVII і XVIII в. наступило згадане обкроєння церковного судівництва — з одного боку в наслідок відгребання Литовського Статуту, який з перших років XVIII в. стає знов обовязуючим кодексом в Гетьманщині, з другого боку в наслідок ліберальних реформ Петра В., які по полтавським бою широкою брамою передістаються й на Україну. Тим чином цілий ряд справ, які колись судили духовні суди, тепер вже судить лиш світський суд; Права... сей фактичний стан лиш констатують. Давніше всі злочини проти Божої чести (віри) приходили у церковний суд, тепер світський. В II главі Прав... — О чести божій — з усею точністю установлені кари за богохульство, зневагу імени Пр. Діви, Святих, вкінці накладається там кари на еретиків і відступників від благочестія. Зі справою Божої чести тісно звязані другі — по сучасному праву — злочини чародійства і ворожбицтва. Церковні устави з I доби знають їх як обсяг церковної юрисдикції, тепер Права... й сі справи передають в руки духовного суду, подібно як і провини проти святкування святочних днів. Як останній слід, що були се колись справи духовного присуду осталася установка приміром, що коли чародій сам кається, то передає його державний суд церкві на покуту, а грошеві кари за непошанування святочних днів йдуть на церковні ціли. Давніше злочини збещещення церкви або нарушення церковної власности — святотацтво — судили лиш духовні суди, тепер лиш духовних карає церковний суд, світські стають перед публичний суд, до якого належать ¹⁾). Також провини проти християнської моралі колись судили виключно ду-

¹⁾ Права... гл. XIV, арт. 2, пункт 2 і гл. XX, арт. 2.

ховні суди, тепер вже не судить їх більше духовний, лиш світський суд. До таких належали деякі спеціальні роди убійства або побиття, які християнська суспільність у виїмковий спосіб осуджувала — як убійство або тяжке зневаження родичів¹⁾, діда, баби та найблищих кривників, тітки, брата, сестри, шурина²⁾, жінки або мужа³⁾. Тут належало отроєння, довершене на кімнебудь; мотиву треба шукати в сім, що публична опінія сей рід підступного вбійства вважала за спеціальну злобу зі закрускою чародійства⁴⁾: Як останній відгомін, що сі справи — се обяг духовного присуду, се постанова сучасного карного права, що за деякі злочини, які в особливий спосіб обиджали християнські етичні почування, світські — полкові та мійські суди крім звичайної грошевої кари або тюрми, присуджують ще й церковну кару. Причинок незвичайно інтересний ще й з іншого погляду, бо се свідчить з одного боку про вплив релігійних понять на публичне законодавство, з другого боку про велике заінтересування світських кол справами віри та церкви. Наведемо для приміру одну чи другу постанову: за вбійство дитини родичами Права... предвиджують зглядно невисоку кару рік і шість тижнів тюрми, але крім сього ще й церковну кару — потымъ на другий годъ четирижди при церкви покаяніе приносить и сознавать тотъ явний свой грѣхъ предъ всѣми людьми собранія християнскаго, въ означенные празники и дни...⁵⁾ Подібну церковну кару примінюють державні суди також за побиття бременної жінки, яке спричинилоби передчасний порід. Аплікуючи за сей злочин церковну кару наш збірник права усталює точніше, в які то чотири празники має засудженець робити публичну покуту, а саме — на Різдво, Стрітєння, Великдень і Сошествіє св. Духа⁶⁾. Впрочім на многих місцях

¹⁾ Права... гл. XX, арт. 5, пункт 1—2. ²⁾ Л. с. гл. XX, арт. 5 і 6.

³⁾ Л. с. гл. XX, арт. 7. ⁴⁾ Л. с. гл. XX, арт. 18.

⁵⁾ Л. с. гл. XX, арт. 5, пункт 3. Моглоби декого вражати, чому за вбійство рідної дитини кара така невелика, підчас коли за інші вбійства кара смерти на деннім порядку. Пояснити се можна все ще доволі живою правною ідеологією про власть батьків над дитиною (*patria potestas* римського права). В добі Руської Правди сей інститут у нас ще при повній силі. Батькови вільно дитину продати в неволю, отже в консеквенції і вбити безкарно. Так говорило світське право, лиш церковне боролося з тим нехристиянським поглядом.

⁶⁾ Л. с. гл. XX, арт. 15, пункт 1.

нашого збірника стрічаємося з релігійними аргументами при узасаднюванні злочи одного чи другого злочину, що не менше свідчить про се, як дух християнської ідеології проникав нашу правову культуру в тім часі¹⁾.

Лишалобися ще згадати про переступства моральної природи в вузшій значінню, себто про провини на тілі тілесних зносин, як чужоложство, тілесні зносини з кривною особою, та полові збочення як гомосексуалізм і скотоложство, дальше знасилування жінки, з окрема монахині й недолітка. Всі ті справи колись без застереження належали до обсягу компетенції духовних судів. Нині всі подібні проступки ще є каригідні, однак судять їх світські суди. Виходячи з релігійного становища про святість родини і подружжя, Права... острійше карають тілесні зносини між одруженими особами, як людьми вільного стану, між кривними або свояками, чим між чужими. Так само острійша є кара за знасилування монахині чим світської жінки, неприродний спосіб тілесних зносин, чим природний. Як згадано вище тілесні, з обох сторін добровільні, зносини між особами навіть вільного стану Права... карають доволі остро — погляд безперечно церковно-правний²⁾.

Під кінець згадаємо ще хоч кількома словами про організацію церковних судів. Поняття „церковний суд“ є ширше від поняття духовного суду, бо крім духовних судів єпископських та монастирських є ще другі церковні суди т. зв. суди єпископських та монастирських намісників. Перші се духовні суди в повнім значінню, другі се властиво світські суди, а саме доміняльні суди церкви як землевласника над своїми селянами — підданими. Єпископ чи монастир адміністрував церковні маєтки через світську людину т. зв. намісника. Намісник як завідатель церковних сіл числиться подібно як священнича родина до церковних людей та виконує над селянами доміняльне судівництво в імені єпископа чи монастиря, однак, як видно, не є се суд духовний, противно світський, лиш в руках церкви, отже в іншій розумінню церковний. Від присуду управителя можна було відкликатися до тої духовної особи, що його настановила³⁾. З сього бачимо, що доміняльне право

¹⁾ Права... гл. II, X, арт. 36, пункт 1, XXIII, арт. 7, пункт а, арт. 9, 14 і т. д. ²⁾ L. c. гл. XXIII. ³⁾ L. c. гл. VI, арт. 2, пункт 2.

створило й подвійний тип церковних людей, звязаних безпосередно з церквою й церковних селян, чого з браку доміняльної залежності не стрічаємо в I добі. Суд намісника або управителя, як його звать деколи, се властиво своєю генезою і характером світський суд; та його ми сим разом лишимо на боці, а згадаємо ще про духовний суд в стислім розумінню — себто про суд єпископа та ігумена. Монастирські суди для нас не мають більшого інтересу, бо вони мали лиш юрисдикцію над монастирською братією, зате для нас представляє інтерес суд єпископа. Є він в кожній дієцезії і є судом колегіальним. Предсідником суду є єпископ; судить він в оточенню крилошан, отже місцевого духовенства. Не без того було, щоби й в проведенню судом єпископ не виручувався від случаю до случаю кимсь другим. При єпископським суді велися книги його на взір книг при гродських судах. З жерельного матеріалу можнаби вносити також про існування протопопських судів у кожнім окрузі. Справи розглядав сам протопоп. Який був обсяг компетенції того суду, о скільки його за суд можна узнати, не знаємо; протопоп мав мабуть лиш обовязок розглянути справу та узнати, чи вона надається до трактування в суді єпископа. Він також вирішував спори між подругами в любовний спосіб та судив церковних людей у дрібніщих справах; важніші справи пересилав він до суду єпископа дієцезії. Вищою апеляційною інстанцією для всіх без різниці духовних судів України був суд митрополита; від його рішення не було відклику до царгородського патріарха перед 1686 р. ані до московського, по тім році аж до Петрових церковних реформ. Се відноситься до православних єпархій, крім ставропігій підчинених прямо патріаршій столиці. Уніятські єпархії мали свою другу інстанцію в суді митрополита, а остаточну в Римі. На всякий случай в нашій добі підметова і предметова компетенція духовних судів маліє на кошт світських судів, які однак все ще мусять числитися з більше або менше морально-релігійним характером справ, що перейшли у їх присуд; се проявляється і в сучаснім законодавстві й в сучасній судовій практиці.

Др. Роман Ковшевич

Правна суть конкордатів

[Dr. R. Kovševyč — De concordatorum iuridica essentia]

De natura concordati tamquam instituti iuridici inter canonicos controvertitur. Tres sunt sententiae, quae propugnantur a canonicis catholicis: 1. Theoria privilegii tenet concordatum esse privilegium ab Ecclesia statui concessum. 2. Theoria pacti declarat concordatum pactum esse bilaterale inter Ecclesiam et statum. 3. Theoria mixta utramque componit: concordatum partim privilegium partim vero pactum esse dicit. Canonistae acatholici denique (regalistsae et protestantes) theoriam legalem statuunt affirmantes concordatum privilegium esse, quod status Ecclesiae concedit et ad nutum revocare potest. Argumenta pro singulis sententiis construuntur vel e principiis iuris canonici vel e forma, qua confici solent. Rationibus optimis et quidem etiam historicis sustinetur theoria privilegii, quae tamen inter ius ecclesiasticum et internationale distinguendo confitendoque formamque concordati hanc habere pactorum bilateralium concordatum sequenti modo definit: Concordatum ex sensu iuris canonici est privilegium, forma pacti internationalis vestitum, quo Ecclesia statui iura determinata concedit iisque renuntiat in favorem potestatis civilis perspecto bono societatis ecclesiasticae. Ex sensu vero iuris internationalis concordatum est species pacti internationalis, quod utramque partem contrahentem obligat (pactum synallagmaticum).

Ecclesiae protestantes et orthodoxae autocephales utpote „ecclesiae status“ et ideo eiusdem organa propria concordata concludere nequaquam possunt.

Наколи цілі церковної суспільности сего вимагають, входить начальна власть церковної суспільности, Апостольська Столиця відносно своїх управнень з поодинокими державами в договори „конкордати“, силою яких переносить деякі свої управнення на начальну власть даної держави.

Так само може заключити такий договір поодинокий єпископ відносно своїх управнень¹⁾.

Конкордат — се прибраний в форму міжнароднього договору привілей, котрим церковна власть надає державній власті якоїсь держави певні означені управнення, з яких резигнує сама в користь державної власті, з огляду на добро церковної суспільности. Так представляється правна натура конкордату зі становища церковного права. Зі становища міжнароднього права є конкордати, заключені Апостольською Столицею з поодинокими державами, одним з родів міжнародніх чи там міждержавних трактатів, і є вони без сумніву білятеральними, обосторонно обовязуючими договорами („Synallagmatische Verträge“). Такі договори т. є. конкордати заключає папа, як голова Церкви, а не в характері суверена церковної держави („Stato pontificio-Kirchenstaat“). Як суверен церковної держави т. є. світський суверен мігби папа заключувати не „конкордати“, а звичайні міждержавні трактати.

Зі становища церковного права є зміст конкордату для даної території церковним правом партикулярним, яке в даному часі на данім просторі ухляє („derogare“) собою примінення загального права („ius universale“).

Правна натура конкордату є в науці спірною²⁾.

1) „Der Bischof ist befugt über seine Rechte mit dem Staat ein Konkordat oder besser eine Konvention zu schliessen“ Sägmiller — Lehrbuch III Aufl. Freiburg 1914, I 124.

2) „Stark kontrovers ist die rechtliche Natur der Konkordate. Sägmiller, ibidem. „Quadruplex sententia exponi potest, quarum una catholicis nullo modo probari potest, („theoria legis civilis“), aliae tres ipsis sunt liberae („theoria privilegiorum“, „th. pacti bilateralis lato sensu“, „theoria media“). L. Rivet. Quaestiones iuris eccl. publici: Romae 1912 p. 198.

Коротке, але вичерпуюче представлення теорій що до правної натури конкордату, подає:

Vering Lehrbuch, II Aufl. pag. 360 seq. III Aufl. також pag. 165 sq. Sägmiller — як се видно вже з його дефініції (opus citatum pag. 123) „Die Konkordate sind quasi — völkerrechtliche Verträge zwischen den höchsten Gewalten in Kirche und Staat, über das Verhältniss, welches sie im betreffenden staatlichen Territorium entweder prinzipiell und nach allen Richtungen hin, oder nur in bestimmten genau bezeichneten Punkten zueinander ein-

Крім „теорії привілею“¹⁾, за якою заявляються краші каноністи як Wiestner, Schmalzgrüber, Tarquini, Bonald, Liberatore і и., многи оборонюють т. зв. „теорію договору“²⁾, як Reiffenstuel, Balve, Walter, Rigentius, Ferraris, а з новітших Hergenröther, Schulte, Cavagnis, De Angelis, Palmieri, Scherer, Feije, Vering, Sägmiller, Giobbio, та навіть деякі протестанти, як Richter, Brendel, Caspar, Bluntschli („Modernes Völkerrecht“ der zivilisierten Staaten, Nördlingen 1872. 2. Aufl. § 443 „zwei selbstständige Mächte als öffentliche Personen“) і и. За посередньою теорією, яка в конкордатах видить частю привілей, частю договір — заявляються Hammerstein, Wernz, Rivet.

Вкінці акатолицьку теорію т. зв. „лєгалъну“ („Legaltheorie“), („*theoria legis civilis*“), після якої конкордати є по своїй сути тільки привілеєм, признаним державою на річ Церкви, та кожного часу відкличним — ставлять деякі номінальні католики, а вдійности сектанти, знані в право-

halten wollen“ — а таксамо і Vering стають на становищі теорії „*pacta bilateralis*“.

Rivet op. c. обосновлює т. зв. теорію посередну („*theoria media*“): *Concordata habenda sunt partim ut contractus onerosi, partim ut privilegia pro materia et obiecto, de quo in singulis articulis fit mentio*. Вправді звертається Rivet проти теорії привілею словами „*ne simus magis catholici, quam Romani Pontifices*“, але вдійности не наводить проти теорії привілею ніяких стійних аргументів.

1) „*Ecclesia statui concedit usum aliquarum facultatum, et quidem vel ex mera liberalitate vel in remunerationem bonorum officiorum, quae is praestitit (privilegia gratuita, remuneratoria)*“. „*Iuxta ipsos Ecclesia verum pactum cum societate inferiori et sibi subordinata inire nequit. Haec sententia salvat iura Ecclesiae inalienabilia... vitat tandem reatum simoniae, quae in commutatione iuris spiritualis cum bono vel commodo temporali incurretur*“ (Rivet op. c. pag. 199).

2) „*Intelligit concordatum ut pactum verum utrimque obligans et ad utriusque societatis utilitatem*.

Нос pactum non est bilaterale sensu stricto, ut nunc a iurisperitis sumitur, quod nempe inter pares concluditur de re nullo titulo debita, et ita ut ex utraque parte res pactae sibi aequivalent ad normam iustitiae commutativae. Nam non est inter pares, versatur circa res, saepe saltem Ecclesiae debitas, nec habetur aequivalentia inter res pactas. Est ergo Concordatum pactum bilaterale lato sensu... Ibidem.

вірних католицьких кругах під назвою „Regalistsae“, а також головно протестанти. Ся т. зв. „легальна“ теорія повстала очевидно під впливом письм Thomasius'a з XVII ст. та поширеного в XVIII ст. феброніанізму.

Першим, що виразно з такою теорією публично виступив, треба вважати одного електорсько-баварського міністра, який в р. 1770 твердив: „die Konkordate seien bloss fürstliche Privilegien und können von den Fürsten einseitig zurückgewiesen werden“. Се твердження відкинули зібрані депутати, доказуючи обширно в своїм меморіялі, що конкордати мають силу міждержавного договору¹⁾.

Мимо того знаходяться і в XIX і в XX ст. правительства й учені, які ще й даліше виступають з такими поглядами на правну натуру конкордатів. Доказом сего є історія конкордату французького, пруського, австрійського і н., та письма таких авторів як Sarvey²⁾, Hübler³⁾.

Приклонники теорії договору спираються головно на самім звуці слів⁴⁾ ужитих в конкордатах, на їх формі і клявзулях, та розпізнання правної натури конкордатів треба опирати не на самім звуці слів, уживаних Апостольською Столицею, але на загальних основних принципах канонічного права. Після сих принципів мериторично представляються конкордати тільки як привілеї, хотя під зглядом їх форм могла Апостольська Столиця мати важні причини надавати їм внішній вид договору.

Правда, що майже всі конкордати від т. зв. калікстинського („вормського“) з р. 1122. аж до останніх часів мають таку внішню форму, що й міждержавні трактати. Правда, що папа Лев X. в своїй буллі („Primitiva illa ecclesia“), видав її на нараді з кардиналами, котрою проголошено на

1) Vering. Lhrb. II Aufl. pag. 368.

2) „Über die rechtliche Natur der Konkordate“ (in Dove's Zeitschr. f. Kirchenrecht Bd. 2, S. 437, Bd. 3, S. 267).

3) Dove's Zeitschr. f. Kirchenrecht Bd. 4, S. 118.

4) „Argnunt fautores huius sententiae praesertim ex forma et clausulis Concordatorum, ex consensu mutuo requisito ad ea conficienda vel qui adhibendus est ad mutandos aut explicandos articulos ex promissionibus reciprocis solemnibus, ex declarationibus Romanorum Pontificum tandem ex communi (?) sententia canonistarum“ (Rivet, Quaestiones iuris eccl. publ. Romae 1912, p. 200).

Лятеранському Соборі конкордат, заключений з французьким королем Франсоа I., висловився:

„illamque concordiam inviolabiliter observari desideramus: illam veri contractus et obligationis inter nos... legitime initi, vim et robur obtinere“, правда, що римські папи многократно висказувалися „*pec suam unquam mentem fuisse derogare concordatis*“¹⁾, але треба узгляднити, що Апостольська Столиця могла мати і по нинішні часи безперечно свої вельми важні причини, щоби надавати конкордатам внішню форму трактатів, чи там міждержавних договорів.

Навіть така торжественна форма порозуміння, як форма міждержавного трактату не хоронила нераз церковної суспільности від віроломства з боку цивілізованих, культурних держав (примір: славетні „маєві закони“ в Австрії²⁾ — відносини між Церквою а державою протягом XIX ст. в Іспанії³⁾ — і т. п.

¹⁾ Richter — Dove. Kirchenrecht. VII Aufl. § 88, p. 2.

²⁾ Закон про супружю звязь з 25. мая 1868. В. З. Д. ч. 47. Закон шкільний з 25. мая 1868. В. З. Д. ч. 48 (та з 20/6 1872. В. З. Д. ч. 86) та Арт. V. Закона з 7. мая 1874. В. З. Д. ч. 50, яким остаточно та в цілости знесено т. зн. односторонно зірвано державою конкордат з 18. серпня 1855.

³⁾ Нераз можна стрінутися із зовсім хибними поглядами, будьтоби т. зв. «клерикальні». католицькі держави всюди підпирали інтереси Церкви. До них зачислювано Австрію й Іспанію.

На ділі в Іспанії по поваленню Наполеона I привернено «легітимістичне» королівство, але разом з ним привернено і державний деспотизм у відношенню до Церкви, зовсім не лучший, а може й гірший від австрійського «йосифінізму». Дальше на протязі XIX ст. послідували в Іспанії враз з політичними переворотами щораз дальші насилля супроти Церкви. Законодатне тіло („Cortes“) ухвалило 1837. р. конфіскату всего церковного майна. Конкордатом з 16. марта 1851. р. мусіла Церква уступити державі всі свої добра та зискала від держави «торжественну обітницю», що від того часу буде держава покривати всі кошти публичного культу і потреби клиру.

Вкоротці однак спричинила держава своїм поведенням потребу додаткового договору з 25. серпня 1859. р. (Fr. Archiv für kath. Kirchenrecht. VII. 164.

Але й сей договір в скорому часі знова держава зломала. В жовтні 1868. р. скасовано проти постанов конкордату всі монастирі Товариства Ісусового. В вересні 1869. р. скасувала дер-

Як слушно підносить Schmalzgrüber¹⁾, Апостольська Столиця має прим. засадниче право розпоряджувати церковними урядами і не може того свого чисто духовного права вповні позбутися — отже може в случаю, якщо слушна причина сього вимагала би, поступити після повноти своєї власти проти постанов конкордату: але — стверджує Schmalzgrüber — ніякий папа так не поступив і не поступить.

Бо з натиском зазначуємо: Апостольська Столиця представляє собою такий високий моральний авторитет, що взагалі проти наданих собою привілеїв не поступає, тим паче, коли вони прибрані в торжественну внішню форму обостроннього міждержавного договору.

Отже з тим більшою імовірністю можна вносити, що Апостольська Столиця завсіди хотіла надавати конкордатам

жава зовсім самовільно і проти постанов конкордату цілий ряд єпископств.

В літі 1869. р. заведено нову конституцію, на яку мало бути заприсяжене ціле духовенство.

Постанови тої «конституції» противорічили рівнож конкордатові, який був після канонічного права партикулярним церковним законом і обов'язував всіх членів церковної суспільности в Еспанії.

Проти сеї «конституції» протестували — річ ясна — еспанські єпископи. Збірний протест внесли вони 26. квітня 1870. р., коли зібралися були на ватиканський собор в Римі.

Сеї протест еспанське правительство зігнувало. Безуспішно жалувався також еспанський єпископат своєю адресою з 12. жовтня 1882. р. до «кортезів» з причини недодержання правительством зобов'язань, принятих в конкордаті відносно удержування клиру та поношення коштів публичного культу (в заміну за загарбані церковні добра). Cfr. Archiv für kath. Kirchenrecht XXIX, 30. Зміст конкордату з 16/3 1851. р. поданий в збірнику Nussi Conventiones.

I. Hergenröther. Spaniens Verhandlungen mit dem röm. Stuhle. Archiv für kath. Kirchenrecht X, 1, 185.

I. Hergenröther. Kirchengeschichte III Bd. III Aufl. p. 826.
Gams. Kirchengeschichte des XIX. Jahrhunderts, p. 158.

Walter. Kirchenrecht, § 7.

Brück. Die geheimen Gesellschaften in Spanien und ihre Stellung zur Kirche und Staat von ihrem Eindringen in das Königreich bis zum Tode Ferdinands VII. Mainz, 1881.

Vering. Lhrb. III Aufl. p. 309.

¹⁾ Iur. can. Lib. III, lit. 5, nr. 271 sq.

сю торжественну внішню форму договору, та що навпаки — зі сторони держав аж надто часто заходили случаї самовільного поступовання виразно проти всіх запевнень і клявзуль, заключених в конкордатах.

Досить пригадати таке самовільне поступовання Наполєона проти постанов конкордату з року 1801, або односторонне зірвання Австрією конкордату з р. 1855 славетними „маєвими законами“ під тим предлогом, немовби наслідком видання основних законів з р. 1867 держава, яка заключила в році 1855 конкордат, „перестала вже існувати“, та й правна особа другого контрагента змінилася наслідком ухвал ватиканського собору з 1870. року.

На случай, коли найвисші цілі церковної суспільности сего безусловно вимагають, має найвисша церковна влада право, а радше святий обовязок, взяти назад надані конкордатом привілеї. Се річ самозрозуміла¹⁾.

Прегарно доказує проф. Сам. Tarquini²⁾ (відтак кардинал), що конкордати — коли в них розходиться о предмети духовні, навіть не можуть бути вважані білятеральними договорами³⁾.

За теорією привілею промовляють також аргументи знаменитого італійського научного трактату „Natura e carattere essenziale dei Concordati“. Parigi 1850⁴⁾.

¹⁾ Vering (Lhrb. II Aufl. p. 363) відвертає сей аргумент якраз в користь теорії договору словами: „Was hier Schmalzgrüber von der Möglichkeit eines Abgehens von den Bestimmungen eines Konkordates sagt, kann und muss man ebenso gut auch zugeben, wenn man die Vertragsnatur der Konkordate annerkennt, denn bei jedem Vertrage sind Gründe denkbar, aus welchen man mit Recht von dem Vertrage abgehen kann, man denke nur an den nächstliegenden Grund, dass der andere Teil sich nicht an den Vertrag hält“.

²⁾ Institut. iur. eccl. publ. Romae, II (1868) p. 80.

³⁾ „Concordate, soweit es sich darin um geistliche Gegenstände handle, sind keine bilateralen Verträge, weil, wenn die Beobachtung solcher Bestimmungen eines Konkordates nicht mehr in der Macht des Papstes stehe, wenn das Wohl der Kirche und das Heil der Seelen ihre Aufhebung fordere, wenn somit Gewissenspflicht und der Befehl Christi für seine Herde Sorge zu tragen, es verlangten, ist der Papst befugt das Konkordat ausser Kraft zu setzen“ op. c.

⁴⁾ Автором сего, анонімно виданого трактату, був кардинал Cagiano de Avezado.

Конкордати не є — беручи стисло після їх змісту і предмету — ані міждержавними трактатами, ані приватно-правними договорами, не остають в звязи з торгівлею — їх змістом є привілеї, уділювані з боку Церкви; тільки обі сторони вживають вислову „договір“; конкордат підлягає так само, як і всі інші трактати і договори, розв'язанню через всі ті причини, задля яких уступають всі умови і пакти між сторонами. Такою причиною може бути зломання вірності („*Treulosigkeit*“) другого контрагента.

Римський професор *Gulielmo Audisio*¹⁾ годиться вповні з думками наведеного анонімного трактату і додає:²⁾ „*pac-tum internationale non quilibet est actus, quo duo concurrant summae potestates, verum ille tantum, cuius materia utrius-que potestatis dominis et competentiae pariter subiiciatur*“.

За теорією привілею промовляє також і зміст *Breve* папи Пія IX. з 19. червня 1871. р.³⁾, що в нім конкордати називається також „індультами“ та хвалиться научний трактат судді французького трибуналу в *Rodez*, *Morica de Bonald*⁴⁾.

Сей трактат написав *Bonald* в часі, коли Францією володів *Gambetta* на чолі „правительства краївої оборони“. Один з теологів поставив два питання, на які *Bonald* мав дати научну, мотивовану відповідь, а саме:

1) Чи тодішнє французьке правительство унаслідило привілеї, признаний конкордатом з 1801. р., яким надано тодішній світській владі право іменування єпископів на опорожнені у Франції єпископські столиці?

2) На случай, наколиб на перше питання відповідь випала потверджуючо: чи Апостольська Столиця має право відкликати сей привілеї з огляду на його надужиття, яких вже через 70 літ доконувано?

Слід примітити тут, що — як се влучно виводить *Vering*⁵⁾ — вже наслідком самого звучання тексту *Art. 17.* французького конкордату належало перше питання запечечити.

1) *Iuris et naturae et gentium privati et publici fundamenta Beneventi*, 1854 lib. III, tit. 12, p. 330. 2) *ibidem* n. 15.

3) *Archiv f. kath. KR.* Bd. 27, pag. 169.

4) „*Deux questions sur le concordat de 1801*“. Genève, 1871.

5) *Vering. Lhb* II Aufl. S. 277.

В своїм трактаті, що заключав відповіді на наведені питання, виводить Bonald:

1) Конкордат є лише концесією, яку Апостольська Столиця признала французькому правительству, сам папа тільки є паном і суддею над сею концесією.

2) Акт з р. 1801 не може бути почитаний на рівні з договором, бо — стисло беручи — є неможливо, щоби особи, які брали в нім участь, заключували між собою договір, а саме: влада духовна і влада світська, з котрих перша має над другою такий авторитет як душа, що приказує тілу (дарма, що тіло часом її перемагає). Вкінці є логічно недопустиме, щоби в предметі духовної юрисдикції міг бути заключений договір, який обов'язувавби обо-сторонно так, як звичайні договори, що родять облігації в правничім значінню, бо юрисдикція духовна не може бути предметом договірних зобов'язань.

Bonald переслав свій трактат Апостольській Столиці, а її відповідь, заключена в згаданому Breve хвалить ревність та вченість Bonald'a та висказується, що конкордати мають своєрідну окрему правну натуру („*peculiarem indolem*“) і можна їх в певнім зміслі називати „індультами“, тому що Церква через тоті конвенції, які заключається в справах приналежних до Церкви, не змагає до набуття ніяких прав, що належать до чужої сфери, а тільки свої власні права даром відступає („...*Ecclesiam per haec conventa de rebus ad se spectantibus, non aliena appetere jura, sed propria largiri*“).

Зі всего того оказується, як влучно рішив трибунал св. Роти римської ще з початком XVII століття, коли в одній процесовій справі о канонікат в Леодії, наводить між мотивами децизії (з 15. марта 1610, *Rotae Decis. 266 part. 3*) слідуєчий висказ:

„Не є слушне твердження, поставлене програваючою стороною, немов би конкордати, заключені німецькими володарями з Апостольською Столицею мали силу договору („*vim contractus*“), бо річи духовні не входять в обсяг матеріального обороту („*spiritualia non cadunt in commercium*“) але передаються силою надання ласки („*sed expediuntur per vim gratiae*“), папа не набуває через такі конкордати нічого нового, т. є. нічого такого, що й без конкордату Церкви

слушно не належалося би, а противно багато зі своїх управлень зрікається: звідси оказується, що се чистий привілей („et Papa per eiusmodi concordata nihil de novo acquisivit sed multum de suo iure remisit: unde remanet merum privilegium“).

Така є безперечно правна натура конкордату зі становища канонічного права. Так само зі становища міжнародного права є конкордати з огляду на свій зміст і форму трактатами такими як і інші міждержавні договори.

Бо як міждержавні трактати є вони договорами, для яких додержання не може бути покликана якась третя сила чи влада, але їх доховання є вимогою самої міжнародної справедливости і вселюдського почуття слушности, — а остаточно, в разі потреби виборюється самими контрагентами.

Церква і держава є між собою в відносинах рівнорядности (координації) як два независимі, суверенні чинники.

Ся моральна повага є однак також причиною, для якої нема страху, щоби з боку Церкви наступило зірвання конкордату, хоч є він в церковному праві нічим иным — як тільки привілеєм. А запорукою проти самовільного ломання конкордату з боку держави має бути як раз причислення конкордату до ряду міждержавних договорів, так що з боку держави, т. є. зі становища державного і міжнародного права не можуть бути конкордати ні односторонно відкликані, ні зірвані.

I — як під сим зглядом вповні слушно підносить Sägmiller¹⁾ — ніхто не може з льогічною слушністю піднести

¹⁾ „Näherhin sind diese Verträge völkerrechtliche oder — eine leicht zuzugebende Modification — eine Art von völkerrechtlichen Verträgen, d. h. solche, über deren Einhaltung keine dritte Macht angerufen werden kann, sondern die allein von den Pariszenten erwungen wird Denn Kirche und Staat stehen sich nach Art von koordinierten, souveränen Mächten gegenüber.“

Wenn hiergegen gesagt wird, die Konkordate könnten deswegen nicht unter die völkerrechtlichen Verträge gerechnet werden, weil die Kirche deren Durchführung nicht erzwingen könne, so ist hierauf zu bemerken, dass die Erfüllungsgarantien für die völkerrechtlichen Verträge überhaupt unvollkommene sind und dass der Kirche statt der Waffen doch verschiedene und zum Teil, wie die

заміту, будьтоби конкордатів тому годі було зачислювати до міждержавних трактатів, що Церква не може вимусити їх додержування. Бо чейже гарантії додержання міждержавних трактатів є взагалі несоршенні, а Церква місто оружної сили розпоряджає ріжнородними іншими, нераз навіть вельми успішними середниками примусу — як доказує історичний досвід.

Велика моральна повага Церкви є її силою так в давних століттях, як і по нинішні дні.

Вискази многих каноністів про конкордат, зглядно подані ними дефініції, висловлюють гадку, що конкордати „реґулюють“ чи „означують“ взаїмні відносини між Церквою а державою¹⁾. Є се впрочім правда — але мимо того не можемо погодитися з сим реченням т. є. зі словами, яких в ньому ужито, бо можуть вони легко дати притоку до зовсім ложного розуміння правної сути конкордату. Слова ужиті в згаданім реченню є прямо двозначні. Вираз, що конкордати „реґулюють“ чи „означують“ взаїмні відносини, можна собі толкувати тим способом, начеб конкордат повинен бути заключений з кожною державою в ціли управління, чи там означення відносин, що заключення конкордату се — реґула, а брак конкордату се — виняток. Згадана

Erfahrung lehrt, sehr wirksame Zwangsmassregeln gegen den Staat zu Gebot stehen.

Endlich hat das Prinzip „pacta sunt servanda“ unter moralischen Mächten, und eine solche ist auch der Staat, eine tiefe Bedeutung“.

I. B. Sägmiller. Lhrb. des Kirchenr. III Aufl. 1914 I. 126. cfr. G. Grosch. Der Zwang im Völkerrecht, 1912.

¹⁾ Прим. Dr. Karl Gross. Lhrb. des kath. Kirchenr. IV Aufl. Wien 1903, § 10, S. 25. „Man versteht unter Konkordat ein Übereinkommen zwischen der Staatsgewalt und der Kirchengewalt, durch welches die Regelung gewisser, meist solcher Angelegenheiten, welche Staat und Kirche zugleich berühren, vereinbart wird“.

Навіть I. B. Sägmiller. Lhrb. III Aufl. 1914, S. 123.

„Die Konkordate sind quasi völkerrechtliche Verträge... über das Verhältniss welches sie im betreffenden staatlichen Territorium entweder prinzipiell und nach allen Richtungen hin, oder nur in bestimmten, genau bezeichneten Punkten zu einander einhalten wollen... Einzelne Materien regelten die ältesten und älteren Konkordate etc.

стилізація, з якою не погоджуємося, може дати притоку до прийняття такого юридичного абсурду, як висказ, що *ius universale* — се виняток, а *ius particulare* — реґула. Тимчасом є очевидне, що реґулою (правилом) мусить бути *ius universale*, а винятком — ті привілеї, які деколи Апостольська Столиця уділює в формі конкордату, а які мають значіння канонічного партикулярного права.

Сама льогіка каже вважати *ius universale* за реґулу (правило), а всякі відступлення від нього за виняток. З державою, яка поводитися би зовсім справедливо, яка Церкву в своїх межах трактувала би як правну особу о найбагроднійших цілях, яка шанувала би *iura bene quaesita*, яка трималася би принципу „*suum cuique tribuere*“ — ніякий конкордат не був би потрібний.

Тимчасом притоку до заключування конкордатів давало звичайно зовсім противне згаданому принципови поведення держав, а саме тому, що держави були ласі на те, щоби видерти Церкві, чи там поодиноким церковним установам їх маєток, їх добре набуті, на чесних і правних титулах оперті права, хоча Церква була в державі завсіди такою силою як і інші або радше лучшою від інших „*persona moralis*“, має отже право спокійно посідати свій маєток, та мати запевнену його правну охорону.

Тимчасом різні вигадки в роді „мертвої руки“, „*dominium eminens*“, „*iura maiestatica circa sacra*“, і т. п. мали служити різним державам фіґовим листком для покриття наготи простого рабунку церковного майна.

Та якщо хтось сильний надуживає свої переваги і грозить мені видертям майна, а я годжуся відступити йому деякі свої власні права — за ціну вирятування хочби тільки частини свого правно і чесно набутого маєтку — то се є властиво — вимушення.

Небагато є конкордатів, що не мали би такої історії свого повстання, та й небагато бувало і самих конкордатів додержуваних з боку держав, хоч все те, що змістом конкордату прирікали Церкві — належалося її *iure aequo* само зі себе, без ніякої відплати.

Зі всего сказаного виходить ясно, що припинання в обемі викладу канонічного (а не міжнароднього) права теорії договору, обстоювання та оборони сеї теорії

договору — вважаємо не тільки неузасадненим, але й шкідливим. Се тому, що воно тільки затемнює поняття зовсім ясні¹⁾.

*

В „Syllabus errorum“ з р. 1864 є осуджене в п. 43 твердження, будьтоби світська власть була уповажнена без згоди Апостольської Столиці, або і мимо її протесту ухилювати, оголошувати і чинити неважними торжественні конвенції, звані конкордатами. Осуджена теза звучить:

„Laica potestas auctoritatem habet rescindendi, declarandi ac faciendi irritas solemnes conventiones (vulgo Concordata) super usu iurium ad ecclesiasticam immunitatem pertinentium cum Sede Apostolica initas, sine huius consensu imo et ea reluctantante“.

Обовязуюче канонічне право, а саме can. 3. нового канонічного кодексу удержує виразно в правній силі заключені з поодинокими державами конкордати, які називає „конвенціями“ заключеними з поодинокими „націями“²⁾. Притім зазначається, що суперечні зі змістом конкордатів приписи нового кодексу в нічім не ухилюють обовязуючої сили сих конвенцій³⁾. Не примінюється отже в сім случаю загального правного принципу „lex posterior derogat priori“, а се тому, що зміст конкордатів є спеціальним правом.

¹⁾ Що одна й та сама правна інституція може бути чимсь иншим в обемі одного рода права, а знов чимсь иншим в обемі другого рода права, є загально звісне.

І так прим. скарга „actio“ є завсіди скаргою, але має инше значіння в праві матеріяльнім, а инше в формальнім.

В дефініції належить тому подавати genus proximum відповідно до того, з якого становища дану інституцію означуємо.

Genus proximum конкордату буде отже в праві міжнароднім завсігди — договір, а в праві канонічнім — привілей.

²⁾ „Can. 3. Codicis canones initas ab Apostolica Sede cum variis Nationibus conventiones nullatenus abrogant aut iis aliquid obrogant“.

³⁾ „eae idcirco perinde ac in praesens vigere pergunt, contrariis huius Codicis praescriptis minime obstantibus“.

З ужиття вислову „Nationibus“ належить заключати, що церковна суспільність стоїть на модерному становищі, після якого поняття нації повинно бути однозначне з державою. Тимсамим осуджує всі системи чи уклади, що допускають можливість існування »домінуючих« і »поневолених« народів.

Припис нового кодексу є отже згідний з правовим принципом „*lex specialis derogat generali*“.

*

Про конкордати в канонічному праві автокефальних церков Сходу та в церковному праві протестантів навіть їй бесіди бути не може.

Правда — була одна проба т. з. конкордату царгородського патріархату із сербською державою в першій половині XIX століття; конкордат сей заключено в намірі наслідування того рода договорів Апостольської Столиці з поодинокими державами, забуваючи, що того рода відношення є в самій своїй основі противні поглядам та устроєви „православних“ автокефальних церков Сходу.

І дійсно вельми скоро був сей одинокий „конкордат“ зірваний, бо згідно з основними поглядами православя повстала в незалежній вже Сербії окрема „державна Церква“.

А що „державна Церква“ є тільки одною галуззю державної адміністрації („духовное вѣдомство“), то очевидно — ані у православних церков Сходу, ані у протестантів, які признають принципіально такий церковний устрій — не може бути ніяких конкордатів. Ніяка держава чейже не заключає міждержавних трактатів зі своїми власними державними органами!



De ucrainis S. Scripturae versionibus.

Bibliographia: Antonius Petruszewicz, Dissertatio de paleoslovenica et microrussicis versionibus Sacrae Scripturae, Leopoli 1888.

П. И. Житецкій, О переводахъ евангелія на малорусскій языкъ. Санктпетербургъ 1906.

Др. Йосифъ Боцян, Переклади Письма святого »Нива« IV. (1907) ст. 26—29.

Aetate Vladimiri Magni regis a. 988. p. Chr., populus Ucrainae christianam amplexus est religionem, et quidem in ritu byzantino a sacerdotibus missis Constantinopoli. Tunc temporis e Bulgaria simul cum libris liturgicis etiam tota S. Scriptura, quam S. Cyrillus et Methodius in linguam paleoslavicam verterant, allata est.

Quae lingua paleoslavica, statim iam in primis codicibus e primitivis bulgaris transscriptionibus, sub influxu linguae ucrinae sat magnas subiit mutationes et hoc modo per multa saecula (fere usque ad finem saec. XVIII) tamquam lingua litteraria et lingua nobilioris populi classis viguit¹⁾. Quia autem in ecclesiis tum officia divina tum lectiones S. Scripturae in lingua paleoslavica persolvebantur, etiam populus linguam hanc ita sibi appropriavit, ut non difficile esset ei eam intelligere. Quo modo explicatur, cur per tam longum tempus nulla versio S. Scripturae in linguam vernaculam apparuit.

Demum in manuscriptis saec. XV et XVI maior influxus linguae ucrinae manifestatur non solum in libris et scriptis profanis sed in litteratura ecclesiastica. Tunc temporis, non

¹⁾ М. Возняк, Історія укр. літер. I. ст. 21.

sine influxu protestantismi etiam primae S. Scripturae versiones confectae sunt.

Quae quidem versiones commode in duas classes dividi possunt, nimirum: 1. antiquae ab initio saec. XVI usque ad finem saec. XVIII et recentiores ab initio saec. XIX usque ad novissima tempora.

Pars I — Versiones antiquae

§ 1. Versio Francisci Skorina, vel s. d. Biblia Scoriniana.

Bibliographia: Я. Головацкій, Нѣсколько словъ о Библии Скорины и о рукописной русской Библии изъ XVI ст., обрѣтающейся в библиотекѣ монастыря св. Онуфрія во Львовѣ. »Науковый Сборникъ 1865 р., ст. 225—257, Львів.

(А. Петрушевичъ). Фр. Скорина, издатель в Празѣ Чешской въ 1517, 1518 и 1519 годахъ. »Слово«, Львів 1875. р. ч. 130.

Анатоль Вахнянинъ, О докторѣ Фр. Скоринѣ и его литературной дѣяльности. »Справоздане п. к. гимназій акад. во Львовѣ на рѣкъ школьный 1878—79, Львів 1879 р.

П. В. Владимировъ, Докторъ Францискъ Скорина, СПетербургъ 1888.

О. Яремченко, Др. Франциск-Георгій Скорина, його життя та літературна і видавнича діяльність. »Літерат.-Наук. Вістник«, Львів (1923) XI. ст. 253—259.

Prima versio S. Scripturae in lingua vernacula initio saec. XVI prodiit.

Auctor huius versionis Georgius Franciscus Skorina a. 1490 in Polock, Alborussiae civitate, natus, studiis operam dabat primo in universitate Cracoviensi dein in Paduensi, ubi gradum doctoris medicinae adeptus est. Postea 1517. a. Praegae propriam officinam typographicam sibi comparavit, in qua versionem suam S. Scripturae edidit. Inter a. 1517—1519 apparuerunt ibidem 23 libri V. T.

Qui ordo librorum a Skorina servatus est: Iob, Parabolae, Ecclesiasticus 1517 a.; Ecclesiastes, Canticum Canticorum, Sapientia, quatuor Regum, Iosue 1518 a.; Iudith, Iudicum, quinque Moysis, Ruth, Esther, lamentationes Ieremiae, Daniel 1519 a. Demum Vilnae 1525 a. edidit „Apostolum“ i. e. Act. Ap., Ep. s. Pauli et Ep. cathol., dein probabiliter 1526 a. Psalterium simul cum aliis liturgicis textibus in s. d. „Мала подорожна книжица“ (Itinerarium parvum).¹⁾

¹⁾ М. Возняк, Історія укр. літ. II. ст. 8. — Cf. А. Вахнянинъ, О докторѣ Фр. Скоринѣ, ст. XX. — О. Огоновскій, Истр. литер. руской I. ст. 156 ув. 3.

Editiones typographicae Skorina valde rarae sunt. Unicuique completum exemplar huius versionis in Imperatoria olim bibliotheca Petropolitana invenitur ¹⁾.

Versio Francisci Skorina satis est libera, non ex graeco neque paleoslavico textu, sed ex latina Vulgata adhibitis versionibus bohémica et germanica Lutheri exarata est ²⁾.

Skorina verosimiliter graecam linguam non callebat. Textus vero paleoslavicus totius S. Scripturae Pragae non existerat et insuper ex historia editionis s. d. „Bibliae Ostrohiensis“ (1581 a.) scitur, quas difficultates princeps Basilius Ostrožskij habuerit, ut ad hanc editionem exarandam completum exemplar S. Scripturae in lingua paleoslavica sibi compararet ³⁾.

Lingua versionis F. Skorina non est pure ucraina. Natione enim Alborussus, suam propriam linguam recte novit eiusque elementa in versione adhibuit. Insuper tunc temporis tam Ucraini quam Alborussi subditi erant uni Magno Ducatui Lithuano, ubi communis utriusque populi viguit lingua „ruska“ (ruthena) appellata, quae et alborussis et ucrainis elementis constabat, quorum ultima praevalebant. Qua de causa, si agitur de antiquissimis S. Scripturae ucrainis versionibus, versio Francisci Skorina nullo modo omitti potest ⁴⁾. Nihilominus Alborussi illam versionem S. Scripturae tamquam documentum suae propriae linguae sibi vindicant ⁵⁾.

Bibliam F. Skorina satis divulgatam fuisse in terris Ucrainae, ex multis nunc adhuc existentibus copiis manuscriptis rite infertur.

¹⁾ Каратаевъ, Описаніе славяно-русскихъ книгъ. Спб. 1878² ed. 2. 1883 a. de Skorina p. 28—44; 56—67.

²⁾ Ів. Франко, Відгуки грецької і латинської літератури в українськiм письменстві від найдавніших часів аж по кінець XVIII ст. »Стара Україна« I—II (1925) ст. 10—11.

³⁾ А. Вахнянинъ, О докторѣ Фр. Скоринѣ, ст. XVIII—XIX. Aliam sententiam profert M. Wozniak (Истр. укр. літ. II. pag. 8) — Secundum eius opinionem, Skorina versionem suam confecit solummodo ex biblia bohémica ed. a. 1506, adhibito paleoslavico textu saltem aliquorum librorum V. T.

⁴⁾ І. Огієнко, Истр. українського друкарства I. ст. 12. О. Яременченко, Др. Франціск-Георгій Скорина, »Літ.-Наук. Вістник« (1923) XXII, ст. 254.

⁵⁾ А. Гр. Калі друкавалася першая беларуская Біблія? (Беларускі календар 1912, ст. 81—82).

Hic pertinent:

1. Copia Psalterii ex a. 1543 scripta a quodam Parteno e districtu Kobrinensi et Pinscensi ¹⁾).

2. Manuscriptum Lucae ex urbe Ternopoli Galiciae a. 1569 factum. Continet Pentateuchum et Ecclesiasticum; nunc in Bibliotheca universitatis Varsoviensis reperitur ²⁾).

3. Manuscriptum Demetrii e parvo oppido Magnae Ucrainae Zinkov. Continet Pent., Iosue, Iudicum, Ruth, I—IV Reg. et initium orationis Manasiae. Manuscriptum hoc conservatur in Bibliotheca monasterii PP. Basilianorum, Leopoli ³⁾).

4. Altera pars eiusdem Bibliae invenitur in transcriptione presbyteri Ioannis e Manačyn oppido. Supplet enim orationem Manasiae regis et reliquos lib. V. T. exceptis Psalterio et ultimis capitibus lib. Machabeorum ⁴⁾).

5. Demum copia Pentateuchi et tria exemplaria „Apostoli“ — omnes exeunte saec. XVI confectae. Pentateuchus nunc invenitur in Bibliotheca „Narodnyj Dim“ Leopoli et manuscripta „Apostoli“ in Bibliotheca gr. catholici Capituli Peremysliensis ⁵⁾).

Tamquam supplementum Bibliae Fr. Skorina considerari potest versio Evangelii Basilii Tiapinskyj.

Auctor, natione Alborussus, etiam propriam officinam typographicam possidebat. Probabiliter circa 1565—1570. a. editionem Evangelii in textu paleoslavico cum paraleli versione in lingua vernacula „ruska“, sicut ipse adnotat in Proemio, incepit ⁶⁾. — Lingua tamen huius versionis magis quam versio F. Skorina characterem linguae alborussae praesefert.

Inceptum tamen opus Basilii Tiapinskyj incompletum mansit. Praeter Proemium, solummodo evangelium sec. Math., sec. Marcum et prima capita evang. Lucae typis mandatae sunt. Huius editionis existunt nunc temporis tantum duo exemplaria ⁷⁾).

¹⁾ М. Возняк, Ист. укр. літератури II. ст. 10.

²⁾ О. Огоновський, Ист. литер. русской I. ст. 172—173.

³⁾ Я. Головацкий, Несколько словъ... о рукописной русской Библии изъ XVI ст. »Науковый Сборникъ« 1865, ст. 237.

⁴⁾ М. Возняк, op. cit. pag. 10.

⁵⁾ А. Petruszewicz, Dissertatio... p. 73.

⁶⁾ І. Огієнко, Істор. укр. друк. I. ст. 25—26.

⁷⁾ П. Владиміровъ, Предисловіе В. Тяпинскаго къ печатному

Ad idem tempus pertinet versio libri Cantici Canticorum ignoti auctoris. Manuscriptum huius versionis invenit notus Ucrainae scriptor historicus, Nicolaus Kostomarov in Bibliotheca synodali Moscoviae. Versio pertinens certe ad saec. XVI., facta est in lingua iam pure ucraina, non tamen e textu paleoslavico vel latino, sed e bohémica versione¹⁾.

§ 2. Evangelium e Peresopnycia provinciae Volyń (1556—1561) oriundum.

Bibliographia: П. И. Жигедекій, Описание Пересопницкой рукописи XVI в. съ приложениемъ текста евангелія отъ Луки, выдержекъ изъ другихъ евангелистовъ и 4-хъ страницъ снимковъ. (Відб. з »Трудовъ 3-ого археол. създа въ Россіи«. Кієвъ 1876.

Г. Павлуцкій, Орнаментъ Пересопницкаго Евангелія («Искусство» 1911, 1. 2).

А. Терещенко, Объ Евангеліи Княгини Жеславской 1556 г. писанномъ на пергаментъ. («Библиографическія Записки» 1861. III. ч. 15).

И. Каманинъ, Дошло ли до насъ въ подлинникъ Пересопницкое Евангеліе? (Чтенія въ Историческомъ Обществѣ Нестора Лѣтописца. 1912. III.).

І. Огієнко, Українська Пересопницка Евангелія 1556. — 1921. (Благодійне Видавництво »Українська Автокефальна Церква« № 43).

Primam versionem quatuor evangeliorum in lingua ucraina completam exhibet „Evangelium s. d. Peresopnycense“. Versionem hanc exaravit Gregorius archimandrita monasterii in Perysopnycia ita, ut evangelium sec. Math. et sec. Marc. verterit ipse 1556. a. in monasterio ss. Trinitatis in vico Dvorec provinciae Volyń, evangelium autem sec. Luc. et Joan. in Peresopnycia 1561. et ab hoc ultimo loco ipsa versio nomen suum accepit²⁾.

Евангелію, изданному въ Западной Россіи около 1570 р. »Кієвская Старина« 1889. I.

Е. Карскій, Западно-русскіе переводы Псалтыри въ XV—XVII вѣкахъ. Варшава, 1896. ст. 5, 15—19.

Ор. Левицький, Про Василя Тяпинського, що переклав в XVI ст. Евангеліе на просту мову. »Записки Наукового Товариства в Кієві«, т. XII. 1914 р.

М. Грушівський, Історія України-Руси т. VI. ст. 432.

¹⁾ Основа, Южно-русскій, літературно-учений вѣстникъ, С.-Петербургъ 1861. ст. 49. — Н. Костомаровъ, Старинный южно-русскій переводъ пѣсни пѣсней съ послѣдованіями о любви.

²⁾ О. Огоновскій, Истор. рус. лит. I. 169—170.

Transcriptionem autem, in membrana pulcherrimis characteribus cum multis artificiosis initialibus litteris ornamentisque, perfecit Michael filius protobresbyteri ex urbe Sianik in Galicia, sumptibus et curra Anastasiae Holszanska uxoris principis Cosmae Żeslavskij. Ideo quod pulchritudinem attinet litterarum et artem ornamentorum, evangelium Peresopnycense est certe pulcherrimum manuscriptum ucrainum et primum locum in orientalium Slavorum documentis merito tenet¹⁾.

Versio haec, testante auctore, e textu paleoslavico facta est: „haec sancta Evangelia — sicuti dicit in Proemio — e lingua bulgara in ucrainam translata est, ut captui populi christiani melius accommodata esset“²⁾. Probabiliter adhibebat auctor etiam textum latinum. Quod patet e consuetudine singulis capitibus brevia argumenta praemitendi, cuius rationem reddit auctor verbis: „hoc est pro latinis, quia non habent sicut graeci lectiones „ἀναγνώσεις“ sed capita“³⁾. Quod attinet linguam huius versionis, certe est vernacula lingua ucraina XVI. sec. admixtis elementis linguae paleoslavicae et polonae⁴⁾.

Quando Nicolaus Ćartoryjskij, pronepos fundatoris monasterii in Peresopnycia⁵⁾, accepto ritu latino, monachos ucrainos orientales expulit, ac 22. Julii 1630. a. monasterium PP.

1) Пересопницьке євангеліє, якъ пам'ятникъ искусства эпохи Возрожденія въ южной Россіи въ XVI. в. Кієвъ 1911 »Искусство« 1. Г. Павлуцкій — Орнаментъ Пересопницькаго євангелія »Искусство« 1911, 2.

2) »А йже есть прекладана тая то святая євангелія изъ языка бльгарскаго на мову рускую, то для лепшого вырозумленя люду христьянскаго посполитого«.

3) »а те для людей закону римского, себто латинянь, бо в нихъ не вживаються зачала, тилько сапита, а по нашому глави«. — Ф. П. Житецкій, Описаніє Пересопницькой рукописи XVI. в.

4) І. Огієнко, Українська Пересопницька Євангелія ст. 9.

5) Peresopnycia vicus in districtu Luck provinciae Volyń situs, iam temporibus Magni Ducatus Lituani, pertinebat ad possessionem familiae principis Czartoryjskij. Unus ex hac familia, princeps Teodorus initio Saec. XVI. fundavit ibi monasterium pro monachis orientalibus. Post Lituaniae cum Republica Poloniae unionem s. d. Lublinensem, cum aliis familiis ucrainis etiam familia Czartoryjskij ritum latinum amplexa est, et tunc Nicolaus Czartoryjskij 1630 a. monachos e monasterio expulit. Cf. O. Огоновскій, Истор. рус. лит. I. 169.

Societatis Jesu provinciae Poloniae tradidit, expulsi monachi et preciosum Evangelium secum abstulerunt. Ubi dein Evangelium hoc conservabatur, nullam habemus notitiam. Solum ex adnotatione in rubro Evangelii scimus, ducem Cosacorum Ioannem Mazepa hoc pretiosum manuscriptum donavisse ecclesiae cathedrali a se fundatae in Perejaslav die 17. aprilis 1701. a.¹⁾ Demum sub regimine imperatricis Russiae Catharinae, quando iam publica lectio evangelii lingua ucraina non permittebatur, manuscriptum Peresopnycense traditum erat Bibliothecae Seminarii Eparchialis in Poltava²⁾.

Exceptis evangelio sec. Lucam et aliquibus fragmentis editis a P. Žyteckij³⁾, completa editio evangelii Peresopnycensis nondum apparuit.

Habemus insuper et transcriptiones Evangelii Peresopnycensis, cum modicis quidem mutationibus in textu; alteram completam et alteram fragmentariam.

Prima in litteratura ucraina „Evangelium Volyniense“ (Волинська Евангелія) appellatur. Transcripsit autem illud „servus Dei Petrus“ ecclesiae s. Eliae in urbe Volodymyr Volynskij lector (дяк) 1571. a. Usque ad 1900. a. pertinebat hoc manuscriptum ad privatam bibliothecam protopresbyteri Nicolai Trypolskij Žytomiriae, qui speciale studium de hoc evan-

¹⁾ In adnotatione ita legitur: »Сіе Євангеліє прислано и дано ест от ясновелможного его Милости пана Іоанна Мазепы воискъ его царского пресвѣтлого величества Запорозких, обоихъ сторонъ Днѣпра Гетмана, и славного чина святого Апостола Андрея Кавалера, который от его Ктиторской милости созданъ, отновленъ, и драгоцѣнными утвари церковными украшенъ, при преосвященномъ Епископѣ Захаріи Корниловичѣ. Року 1701 Апріля 17 дня«. Cf. I. Огієнко, Укр. Пересоп. Євангелія ст. 7.

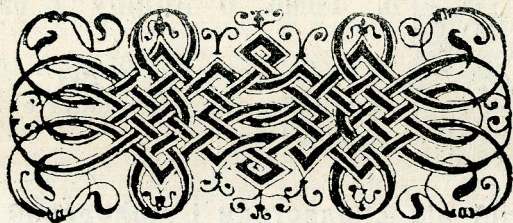
²⁾ I. Огієнко, Українська Пересопн. Єванг. ст. 7. — Non dessunt tamen auctores, qui putant genuinum codicem Evangelii Peresopnycensis prorsus periisse, atque nunc existens exemplar huius evangelii in Bibliotheca Seminarii Poltaviensis esse solummodo coriam cura ac sumptibus ducis Cosacorum Ioannis Mazepa exaratum. — Cf. И. Каманинъ, Дошло ли до насъ въ подлинникъ Пересопницькое євангеліє? (Чтенія въ Истор. Общ. Нестора Лѣтоп. 1912. III). — М. Возняк, Истор. укр. літ. II. ст. 15.

³⁾ Описаніє Пересопницькой рукописи XVI в. »Труды 3-го археол. съѣзда«, Кієвъ 1876 р.

gelio scripsit, ubi partes singulorum evangeliorum edidit et cum Peresopnyncensi comparavit ¹⁾.

Altera, fragmentaria invenitur in Evangelio oppidi Litok ex fine XVI. vel initio XVII. saec. Lingua huius evangelii est paleoslavica at habet partem non modicam ucraina lingua insertam, scil. evangelii sec. Lucam lectiones a 4—46, et quidem ex Evangelio Peresopnyncensi receptam ²⁾.

(Contin. s.)



¹⁾ Н. Трипольскій, Волынское рукописное Евангеліе XVI в. «Волынскій Историко-Археологическій Сборникъ» II. ст. 1—114, Житомиръ 1900.

²⁾ М. Возняк, Истор. укр. літ. II. 15. — Ів. Огієнко, Новий Завіт в перекладі на українську мову Валентина Негалевського стор. 8.

о. Др. Йосиф Сліпий



В. Тома з Аквіну і схолястика

[*Dr. Josephus Slipuj* — De S. Thoma Aquinate atque theologia et philosophia scholastica¹⁾

IV. Золотий вік схолястики і молодечий св. Томи

Глянувши на перші часи середньовічної схолястики, можна з більшим зрозумінням оцінити найсвітлішу її епоху, яка припадає на другу половину XIII-ого ст. Довго треба було ждати на неї, і коли прийшла тревала відносно дуже коротко, а за се тим славніше. Звінко залунав клич: „До Аристотеля“.

Кінець XII-ого і XIII-те століття записала історія як повний розквіт європейської культури. Гогенштавфи піднесли цісарство до давньої римської величі. Папство скріпилося, зросло в могутність і виступило як многоважний чинник в європейській політиці. Завдяки хрестоносним походам купецтво розтягло свої густі сіті; економічний добробут двигнувся.

В заможности зацвила передусім в монастирах і на замках-бурґах духовна і матеріальна культура. Хмаротичні ґотицькі храми — то вислів релігійного життя богомільної середньовічної душі. В літературі веде перед своєю ніжною поезією світла трійця: Гартман з Аве, Вольфрам з Ешенбаху і Вальтер з Фогельвайде. В парі з поезією знеслася високо на крилах ума — наука.

¹⁾ Sum. vid. Bohoslovia, f. 1—2. p. 91.

Духовний стан носив на собі тягар майже цілої творчости і надавав їй тон. Знамя віри пролизувало всю культуру і лучило її ділянки в тісно сплетену одність¹⁾.

Ба що більше віра лагодила національні ріжниці і вязала їх латинською мовою, єрархією і одним правом в одну державу.

На той час припадає і життя найбільшого середньовічного корифея філософії і теології св. Томи з Аквіну. Родився він найімовірніше в марті 1225 р. в Рокка секка (Росса сесса) коло Неаполю²⁾. Походив з дуже знатної графської родини, спорідненої з Фридрихом Барбаросою. Батько Томи Ляндульф з Аквіно був освітленим чоловіком і займав високий уряд в одній сицилійській провінції та був ленником і прихильником Фридриха II. Мати Теодора гр. Теате була благородною жінчиною. Вона то захищала в Томі перше знання віри і побожність.

Маючи велике зрозуміння для доброго виховання, віддали родичі 5-літнього хлопця до монастиря Монте-Кассіно — де побирав він початкову науку. Опатом монастиря був граф Сіннібальд, брат матери Томи. Він занявся ревно своїм сестрінком. Хто знає пречудну околицю Монтекассіно, той відчув, серед якої краси провів Аквінат свої хлопячі літа. Монтекассіно се друге місце, яке вибрав собі св. Ве-

1) „Die gesamte gelehrte Kultur war eine kichlich gestimmte Einheitskultur. Nicht nur da, wo es sich um die Theologie selbst oder um eine an theologischen Gesichtspunkten innerlich orientierte Vernunftspekulation handelt, stellt diese Beziehung sich ein. Auch außerhalb dessen begegnet sie uns auf Schritt und Tritt“. Clemens Baumecker — Der Platonismus im Mittelalter, Festrede gehalten in der öffentlichen Sitzung der. K. Akademie der Wissenschaften 18. März 1916. München 1916, 6.

2) Перші дані біографічні про Тому маємо від його сучасників. Вже за життя оповідали і списували для збудування співбраття в чині про його молодість. І так дійшли до нас два твори: Gerhardus de Franchet — Vitas [!] fratrum Ordinis Praedicatorum (ed. V. M. Reichert, Lovanii 1896) і Thomas Cantimpratensis — Bonum universale de apibus, ed. Duaci 1627. Дальше інформують нас: 1) Tolomeus de Lucca — Historia ecclesiastica. Тольомей, совісний історик, був єпископом в Торчелльо і знав особисто Тому. 2) Acta canonizationis. Процес переведено в Неаполі 21. липня—18. вересня 1319 (гл. Acta SS. Martii т. 1. Parisiis et Romae 1865, 684—714. 3) Legendae Guillelmi de Thocco і Bernardi Gui.

недикт на осідок, забравшись з неменш чудової околиці Субяко — „Долини Святих“. Монастир побудований на верху просторої, обвитої в сиві оливки гори, звідки мавстатично опановує він величезні простори довкруги. В монастирській церкві спочивають святі кости праотця західних монахів Венедикта і його сестри Схолястики. Ледви чи можна би сумніватися, щоби серед такого оточення не зродилося вже тоді в нім замилювання до богомисльного, монашого життя і не заволодів його душею той знеслий Божий ідеалізм, що його заховав Тома через ціле своє життя.

На гуманістичних студіях подибуємо Тому в Неаполі в Домініканів. Сталося се мабуть ізза воєнної заверухи. Як протест проти клятви, киненої папою Григорієм IX, військо Фридриха II заняло Монтекассіно. Ввиду сего монахи враз з ювенатом перенеслися до Неаполю¹⁾. В трівіюм мав Тома за вчителя магістра Мартина, а в квадрівіюм Петра Ібернію. В Аквіната подибуємо багато цитатів з Горація, Овідія, Салюстія, Страбона, Лівія — як наглядний відгомін клясичних студій.

Серед розгару боротьби між Вельфами і Гібелінами — вступив Тома до Домініканів в Неаполі (1243). Для родини графів з Аквіно, як ленників Фридриха, була се немила несподіванка. Домінікани стояли — річ ясна — по стороні папи. Чин призначив Тому до дальших студій в Парижі. Та по дорозі зловили його таки власні браття, головою Райнальд, і увязнили в замку Сан Джованні. Легенда представила сей побут як строгу вязницю. Тома мав терпіти голод і холод. І в актах канонізаційних розповідається про наслану розпустницю — щоби звести Тому. Але він як стій, вхопивши за горіюче дерево в печі, вигнав її. Що увязнення не було таке дуже суворе, можна вносити з сего, що Тома міг діставати деяку лектуру. В часі того примусового побуту, вчив Тома свою сестру Мароту, якій родичі казали відмовити брата від сего заміру. Але вислід був саме противний. Вона вступила сама до Венедиктинок і була абатиссою²⁾.

¹⁾ Поп. К. Werner — Thomas v. Aquin, I, 5. Jos. A. Endres — Thomas v. Aquin, Mainz (1910) 18.

²⁾ Поп. F. Pelster — La famiglia di S. Tommaso d'Aquino. (Studio sulle fonti) Civiltà cattolica vol. 2. (1923) 401—410. I parenti prossimi di S. Tommaso d'Aquino. Ib. vol. 4. (1923) 299—313.

Не допомогли і слези матері Теодори, яка бачучи, що Тома остає при рішенню, вплинула відай на се, що його випущено зі замку. Щойно по році дістався молодий Домініканець до Парижа. Забрав його зі собою з Італії генерал чина — Johannes Teutonicus з Wildhausen.

Мимохіть при тій нагоді звертає на себе увагу одна замітна ціха середньовічних студій, яку Гарнак назвав раз *Großbetrieb der Wissenschaft*. Як професори так і слухачі міняли місце побуту і вчилися в більших наукових осередках. Через те легко і то сам із себе круг знання поширювався — зносили з різними чужими людьми спонукували до помислів і творчих гадок. Наукові подорожі се звичайна річ в середніх віках. О тім свідчить життєпис Анзельма, Скота, Абелярда, Льомбарда і др. Тому і наші студенти, відносно частійше як тепер, вандрували до західних наукових огнищ.

Якіж умовини застав Тома в Парижі? Се були часи оживленого наукового руху. Головно три чинники сприяли прискоренню розвою: 1) само утворення університету, 2) оснований жєбручих чинів (*mendicantes*) Домініканів (1215) і Францісканів (1223), 3) приплив аристотелівсько-арабської і жидівської філософії.

(Продов. слід.)



О Г Л Я Д И Й О Ц І Н К И

(*Conspectus et recensiones*)

Dr. theol. & sc. pol. Otto Schilling (Prof. Univ. Tübingen) — **Die Staats- u. Soziallehre des hl. Thomas v. A.** Paderborn, 1923. Verl. Ferd. Schöningh. 4° X + 285. (Veröffentlichungen d. Sektion f. Rechts- u. Sozialwissenschaft d. Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland).

До праць, що улекшують доказ повної згідності пізна-них та устійнених научних законів соціології з християн-ською наукою віри належить обговорювана тут праця О. Schilling'a, [автора звісного вже зі своєї 1910. (в Фрайбурзі) опублікованої „Staats- u. Soziallehre des heil. Augustinus“, Теології моральної, вид. 1922. р., студій про „Völkerrecht nach Thomas v. Aquin“ і інших поменших]. В обговорюва-ній тут праці можемо відрізнити три часті — менше більше рівні обємом. Перша трактує про *jus naturae*, друга обіймає науку про державу, третя заключає християнську доктрину в деяких квестіях суспільної економії.

Що до першої часті, то слід зазначити, що як юри-сти „історичної школи“ так і соціологи в дусі Auguste Comte'a (як прим. L. Gumplowicz) однозгідно перечать існу-вання якогось „*jus naturae*“ і відмовляють науці про нього всілякої радії екзистенції.

Але навіть такий противник *juris naturae*, як Theodor Sternberg, беззастережний прихильник історичної школи, що в своїй „Einführung in die Rechtswissenschaft“ (II вид. 1912, III вид. 1921) називає *jus naturae* не інакше як „Irrtum der Jahrhunderte“, „von Grund aus widerlegt“ і т. п., помімо того відзивається про св. Тому з Аквіну і про католицьку філософію права, одним словом про католицьку науку до-тично *jus naturae* з найбільшою пошаною. Ось його власні слова: „Noch heute besteht die katholische Rechtsphilosophie durchaus in einer von den Scholastikern, besonders Thomas v. Aquino mit grossartigem Scharfsinn ausgebauten Theorie des göttlichen und menschlichen Naturrechts“¹⁾.

¹⁾ Sternberg, Einf. i. d. Rechtswissenschaft. Leipzig 1912, S. 22.

Що-до другої частини праці Schilling'a, то слід звернути увагу, що являється вона як раз в часі, коли порушені питання в науці про державу знаходяться в осередку інтересу (пор. проф. Дра В. Старосольського: „Методологічна проблема в науці про державу“ — Прага 1924).

Розмірно найменше нового для пересічного католицького читача приносить третя частина праці Schilling'a (затитулована „Soziallehre“), бо хто тільки вчинив хочби спробу познакомитися з політичною економією, понятаю в душі католицьким, прим. у Potiers'a (*De iustitia et iure*), Pesch'a (*Nationaloekonomisches*), Toniolo (*L'economia politica*), Saggio (*Diritto naturale*), з працями Cathrein'a, F. X. Funk'a, Costa-Rosetti — пізнав в загальному нарисі все те, що вчитас у Schilling'a.

Не менше однак цінним є подрібне вказання всіх тих місць в писаннях св. Томи, які дотичать поодиноких соціально-економічних питань.

Взагалі не є Schilling першим новітнім дослідником науки Св. Томи про державу і його соціології — попри знамениті французькі праці (Ch. Chourdain'a, Feugueray'a, Janet'a, Mandonnet'a) є італійські (як А. Malagola) та довгий ряд німецьких, що освітлюють ці теми.

Але якраз через совісне використання труду попередників і всестороннє оригінальне обняття цих тем, представляє праця Schilling'a чималу вартість. Не є, та не може бути нашим наміром в рамках бібліографічної згадки подавати зміст цілої цієї книжки. З признання гідною старанністю витягнув автор з *Summa Theologiae*, з різних писань св. Томи поодинокі гадки, які можна уложити в цілу систему, причім старається він з великою ерудицією — особливо глибоким знанням старинних філософів, як Плятона, Аристотеля, Цицерона, Сенеки, отців і докторів Церкви, як також і інших середньовічних письменників (Алькуїн, Rhabanus, Maurus, Hinemar і т. д.) сконструувати генезу поглядів св. Томи на поодинокі kwestії. Та хоч і як захоплює читача ся довершена праця автора — то ще більше захоплення спричинює глибина науки св. Томи.

Неодному з читачів прийдеться з подивом довідатися про зовсім нові для нього, зовсім неждані речі.

І так прим. очікує кождий пересічний читач стрінути в св. Томи якийсь з теологічного боку схоплене обосновлення середньовічних, монархічно-февдальних державних порядків, монархії „з Божої ласки“ — тощо.

Та з милим здивуванням довідується читач, що погляди св. Томи є зовсім близькі найновішим, зовсім поступовим поглядам, так, начеби щойно вчора появилася публікація модерного вченого, з якої такі погляди цитується.

Ось прим. (на ст. 110) наводить Schilling порівняння доктрини св. Томи з доктриною J. J. Rousseau про суверенність народу.

Також при цій нагоді довідуємося, що після поглядів св. Томи (висловлених в Sum. Theol. 2, 2, 9. 57. а. 2. 1. 2. 9. 90. а. 3.) — позитивне право — се спільне порозуміння народу; воно повинно бути постановлене цілим народом, пануючий має бути лиш заступником народу.

Schilling виводить, що св. Тома „scheint anzunehmen, dass das Volk ursprünglich nicht nur — was sich von selbst versteht, die Verfassung bestimmen darf, sondern auch, sobald es sich staatlich zusammenschliesst, die Gewalt besitzt und sie entweder selbst ausüben (підчеркнення наше) oder etwa einem einzelnen übertragen kann“.

Зовсім влучно — а проти поглядів J. J. Rousseau — находимо у св. Томи, що наколи сам народ вже раз допустив до обмеження своєї влади, то не сміє вже — з огляду на правну певність (Rechtsicherheit) та загальне добро самої влади назад відбирати.

Що до наслідства пануючих, то читач довідається, що св. Тома зовсім не є оборонцем дідичности престолоа. Противно — вибір пануючого є після св. Томи („De reg. princ.“ 1, 6.) чимсь нормальним і слухним, зовсім так, як діється по правилам канонічного права з князями Церкви.

Тут отже приходиться кождому Українцеві на думку, що зовсім по лінії доктрини св. Томи бувби... вибір гетьманів на Україні...

На ст. 108 довідається читач, що після доктрини св. Томи монархічна форма влади повинна бути вибрана зпоміж прочих — тільки тому, що „man habe das geringere Übel zu wählen, als das kleinere Übel mit den weniger üblen Folgen, erweise sich aber die Monarchie...“ etc.

Др. Роман Ковшевич.

Die liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit, — ein Handbuch der Paramentik von Joseph Braun S. J. Freiburg im Br. 1924. Herder et Co. GMBH. Verlagsbuchhandlung, ст. 255.

Книжка ся, видана вже вдруге, має не тільки за завдання подати нинішню форму параментів, уживаних тепер в латинській Церкві, виказати їх історичне походження, їх символічне значіння, але також рід матерій на параменти, крій і спосіб їх виконання, їх консервування і т. п. подробиці.

Як з цього заложення видно, автор поставив собі дуже широку задачу, а з переведення її вийшов підручник латинської параментики, дуже цінний для робітень літургічних параментів, для музейних дослідувачів, для латинських захристиянів, яким повірена опіка і старання про церковні

одежі та їх консервація і напруга, однак для літургіста, який хотів би слідити походження і розвій літургічної параментики від перших часів Христової Церкви аж до нинішнього її розгалуження, після різних обрядів східних і західних, книжка Braun'a представляє собою хіба лиш багато прибираного матеріялу.

В своїй книжці виказує автор великий засіб знання про технічне продукування різних родів матерій на параменти, різні способи виконання прикрас до них, та тим подібні подробиці. Розписується широко про літургічні краски та їх символіку, яка щойно в 12. століттю, особливо за папи Інокентія III., стала була в Римі кристалізуватися.

Та вже не так певно випала символіка самих параментів, а то через се, що не в вона певнійше означена ані у латинських літургіків, ані в молитвах при уживанню поодиноких параментів. З підручника Braun'a виходить, що в лат. Церкві немає властивої, одноцільної символіки, а в тільки додаткові пояснення, якась опісля символіка. Тому не диво, що автор при однім і тим самим параменті подає різні молитви і різні символічні значіння параменту. Треба признати, що автор старався бодай з історичною вірністю подати сю, впрочім слабу сторону символіки лат. літургічних параментів.

У розділі, як ходити коло церковних одежий і різного церковного знадб'я з матерій, та як хоронити їх перед передчасним знищенням, завважає автор, щоби невживану, давну церковну утвар не нищити, а тільки за дозволом і розрішенням духовного начальства, передавати у відповідні музеї. Заввага дуже цінна і потрібна.

Після сих вступних, чисто технічно-фахових розділів, приступає автор до систематичного обговорення літургічних параментів.

На вступі вичислює всі часті нині уживаних параментів, признаних і затверджених через римський обрядовий збір (*congregatio rituum*).

Певна річ, що літургічні одежі не були все такі, як нині. Як сам церковний обряд вироблявся з часом від найпростійших починів, форм, так само вироблялася і форма церковної одежі; инша вона була в перших віках християнства, инша в середних віках, коли то лат. Церква розвинула була свою повну величавість і блеск. Ба навіть і в найновіших часах не устають там різні переміни давних літургічних параментів на модні, нові, хоч, як сам автор стверджує, ці переміни виходять для обряду і параментів радше на шкоду, як на хвалу.

Шкода велика, що автор не подав хоч коротенького історичного огляду про початок літургічних параментів в Христовій Церкві, зачинаючи від апостольських часів.

Колиб він був хоч натякнув на се, то не мавби в тягу своїй праці тільки труднощів в поясненню походження поодиноких параментів і означуванню їх символіки і в систематичнім їх поділі і призначенню для різних єрархічних чинів. Що правда, в лат. Церкві немає тої строгої і доцільної систематики на право уживання певних літургічних параментів після чину, особливо в нижших єрархічних ступенях.

Певне воно, що первісна Христова Церква приймала свої перші богослуження на взірець старозавітніх; певне, що перші християнські священослужителі не прийняли зразу старозавітніх священничих одеж, а строїли свої богослужебні чини в своїх звичайних, по можности святочних одежах, задля важности і святости самої новозавітньої служби. Щойно з часом, коли Христова віра стала поширюватися, а богослуження із підземель виходили на світло денне і ставали публичними, прийшов час, що священослужителі мусіли — при богослуженнях — чимто вирізнятися від вірних. Тоді певно, що спогади на старозавітні священні ризи і богослужебні обряди мусіли впливати на розвій і літургічних параментів і церковних обрядів.

Ясна річ, що східна Церква дала ту головний почин до особливших літургічних риз, зачинаючи від IV. в., т. 6. від часу освободження Христової Церкви від переслідувань, а особливіші літургічні ризи східної Церкви поширювалися скоро і на далекому Западі в нових християнських Церквах в Іспанії і Галії і — очевидно — в самім Римі. Що однак Рим став з часом вирізнятися від прочих Церков Сходу, ба навіть від западних Церков в Іспанії і Галії, що став витворювати своєобразні літургічні параменти, се виходило із становища, яке заняв Рим посеред східних і западних Церков. Звідти — себто з Риму — як сам автор признає, (ст. 65) сьгоднішні латинські літургічні одежі ввійшли з часом як цілість в цілу западну латинську Церкву.

Тимчасом автор підручника, при історичнім поясненню походження параментів, станув на виключнім становищі виробленої і загально прийнятої нинішньої форми літургічних риз по взору римської Церкви, місто узгляднити історичну генезу параментики, тому при кождім окремім літургічним параменті подає нібито його історичне походження, а в дійности не може точно означити ані його символічного значіння, ані вивести властивої форми даної літургічної одежі, ані навіть означити первісного призначення деяких параментів, а вже губиться зовсім у тім, хто із священослужителів (на яким єрархічнім степені) мав виключне право уживати певної літургічної ризи.

Таке читаємо пр. при наплечнику *humerales* (питомого тільки западній Церкві), де автор мішає назву його „*amictus*“

з „*ogarium*“, причім „*ogarium*“ має означати шаль на шию, чи на плечі (ст. 69).

Особливо великі труднощі має автор при „*casula*“, „*planeta*“. Він бачить, що лат. „*casula*“ до XIII в. була літургичним параментом в формі дзвона, довкола зшитого, тільки з отвором на голову (точно на подобу грецького *φελώνης* — *raenula*), і, хоч автор певно знає, що у Греків і у всіх східних Церквах саме такої літургичної одежі уживають від найдавніших часів до нині під назвою *φελώνιον* або *φαινόλιον*, та що ся церковна риза первісно була спільна в цілій східній і західній Христовій Церкві, то однак радше волить він полишити питання походження *casul'i* нерозв'язаним, як латинську *casul'u*, і то в первісній формі дзвона, вивести від грецького фелона (*φαινόλης* — одежа без рукавів, яка покриває цілого чоловіка).

Сьогоднішня латинська *casula*, хоч як неподібна до грецького фелона, повстала очевидно зі старинної *casul'i* в формі дзвона (*Glockenkasel*) через підтинання, витинання боків та різні прикроювання, яку то операцію автор називає просто каліченням давних середньовічних параментів без всякого естетичного смаку (ст. 112). Тому то нині повстає в Голяндії і Німеччині клич: повернути бодай до середньовічної готичької *casul'i*.

Подібні труднощі має автор при поясненню: *stola*. Виводить його знов від грецького *ogarium*, а сам грецький ораp від *os* — *oris* — уста, лице; значить, *stola*, по його розумінню, був то утиральник (ручник) від поту. І зараз таки подає, що ораp мусів бути суконний платок або шаль, яким обв'язувано шию, щоби хоронити її від холоду (ст. 135). Дальше автор думає (на основі галіканського пояснення Сл. Божої), що *Pallium*, про яке там говориться і *Stola*, то є то само. [Тимчасом *pallium* значить опанча, *amiculum vestibus injici solitum*, а *Stola* означає довгу одежу, *vestis muliebris genus*]. А щоби мати ще одну трудність в поясненню свого параменту, то ставляє гіпотезу, що ораp певно походить від жидівського молитвенного шалю: талит (білої вовняної хустки з чорними або срібними краями). Первісно, як думає автор, був сей молитвенний шаль в Христовій Церкві спільний клирикам і вірним (подібно як се є нині у жидів, де і рабін і звичайний жидовин моляться в талиті), — однак з часом стали його уживати тільки самі клирики. Та се припущення видається самому авторові дивовижним, тому пояснює *stol'u* шалем на шию (ст. 141). Кінець кінців признає автор, після різних припущень, що так *pallium* (пізнійшу казулю) як і ораp (себто столу) прийняв Запад враз з Римом з Орієнту (ст. 142).

О скільки простіше булоби вийшло пояснення походження і призначення столі, колиб автор був зразу при-

няв походження її від грецького орара, а грецький орар був виводив не від латинського слова *os* — *oris* — уста, а від грецького слова *ώρα* — старання, або *ώρα* — час, або *δράω* — наглядаю. У старозавітніх синагогах начальник левитів білою лентою давав знаки для спільних молитов вірних, та для співаючих. Здається, що уживання такої ленти перейшло з жидівських синагог і до християнських домів молитви, а відтак Церков, а стало се обов'язком діаконів, якоюсь лентою давати знак для богослужень, для співання, для слухання св. Письма, для Причастія, для вдержання порядку в храмі. Одно важне: в грецькій Церкві могли уживати довгого орара на вхрест тільки архідіякони, а короткого орара через ліве рамя тільки діякони, а також і піддіякони; Лаодикійський собор не дозволяє четцям і півцям носити орара; в римській Церкві стояв в літургічній одежі так діякона як і священника, а в Римі в VIII в. носили столу навіть клирики.

Слабше виходять всі міркування про символіку літургічних параментів, а то тому, що одну і ту саму богослужбну ризу могли уживати низші і висші церковні ґрархічні ступені, тай також в ріжних віках ріжні були молитви при одіванню церковних одежий.

Широко розписується автор про мітру (*infula*) і про її ріжні форми, через які вона до нині переходила, а також і про тіяру, якої походження виводить від византійського повстяного накриття голови (*самелансум*, *καμηλαύχιον* від *καῦμα* — жара *ἐλαύνω* закриваю, отже шапка проти соняшної жари). Форма нинішньої папської тіяри повставала з часами, і так: за Інокентія III. коло 1130 р. мала тіяра тільки одну звичайну золоту обручку (діадем) довкола голови, за Вонифатія VIII. було вже на папській шапці два діядеми, а за Венедикта XI. († 1304 р.) мала тіяра вже 3 обручки — діядеми. Так з повстяної, звичайної фригійської шапки від соняшної жари помало повставала висока золота корона з трома діядеми, покрита найдорожшими алмазами — брилянтами та перлами, як се можна бачити на неоціненій тіярі Юлія II. Хрестик на тіяру поставлено щойно в XVI в., а до сього часу окрашувала тіяру тільки велика, брилянтами прикрашена пуговиця (ст. 176).

Попри літургічні ризи для священослужителів, обговорює автор дуже докладно накриття престолоа (*antependium* або *pallium antealtare*), заслони престолоа, особливо кивота через т. зв. *tetravella* або *cortina*, розтягнені поміж чотирма стовпами, на яких опиралося „сінь — небо“ над престолом. Замість такого осінення престолів, які стояли не як нинішні лат. престолы при стіні, але як грецькі по середині святилища, уживано звисаючих балдахинів — *celatura*.

Дуже багато в деталів про *tabernaculum*, *corporale* та

інші подробиці, потрібні для прикрас престолів і храмів враз з поданням їх технічного виконання.

Наприкінці обширного підручника (255 сторін) є ще на двох не цілих картках додаток про церковні одяжі всіх східних обрядів; ту обмежується автор тільки на побіжним вичисленню літургічних риз для різних чинів в різних східних Церквах, при чім закралася фатальна помилка, що під образком (195), представляючим архієрея, підписано: Armenischer Priester (ст. 245).

Правда, вірменські священики носять накриття на голові, подібне до нашого колпака, яке нібито подібне до мітри, однак священики не мають права до архієрейського жезла, як се бачимо на рисунку. Що дотичить накриття голови у вірменських єпископів, то в них привиялася не грецька, а латинська мітра (ст. 246).

До обговореного підручника видав автор ще: *Praktische Paramentenkunde. Winke für Anfertigung und Verzierung der Paramente mit 113 neuen Vorlagen zu Paramentestickereien und 14 Tafeln. 2. verbesserte Auflage Freiburg im Br. 1924 Herder et Co.*

Книжка ся обнимає в собі всі поучення і рисунки, які про виконання параментів поміщено в висше обговоренім підручнику, тільки вже без всяких історичних та символічних заміток. Книжка in 4^o побільшена практичними вказівками з рисунками, безперечно дуже потрібними для всяких: *Kirchliche Frauenvereine für Verfertigung der Kirchlichen Paramente*, або навіть і для робітень, де споряджують всяку церковну утвар після латинського обряду.

o. B. Садовський.

Dr. Max Mitterer — Geschichte des Eehindernisses der Entführung im kan. Recht seit Gratian. Paderborn 1924 (Ferd. Schönigh) Veröffentl. d. Görresgesellschaft. 43 Heft. XII+128.

Перепона ухоплення (*raptus*) має від часів Константина і Юстиніяна до Граціяна і від Граціяна до тридентійського собору свою цікаву історію, заки прийняла на Заході той вид, в яким нині представляється в *S. J. C. can. 1074*.

Римське право до Константина карало ухоплення жінчини як кожний інший проступок проти публичного спокою. Константин В. вважав ухоплення проступком не лиш проти публичного спокою, але також проти права родичів і тому установив для викорінення сего злочину окрему і то дуже остру кару (смерти). Занадто строгий закон — видно — не був доцільний і мусів бути обходжений, коли 50 літ пізніше за Валентиніяна замінено його іншим законом, на підставі котрого ухоплення задавнювалося по 5 літах. Супружою перешкодою дотепер ухоплення не було. Як таку

вводить її Юстиніян до своєї кодифікації права. Юстиніян має на цілі беречи право родичів, чи радше безграничну власть староримського *paterfamilias*. (*Si quis nihil cum parentibus puellae ante depectus invitam cum rapuerit vel volentem abduxerit*). Тому нема різниці між ухопленням за згодою або без згоди дівчини — коли лиш проти волі родичів доконане ухоплення, тоді має всі прикмети супружкої перепони.

Подібно боронили права родичів супружі закони різних Германських племен, у яких існував звичай складання окупу (*Muntschatz*) за дівчину. Тут уважалося ухопленням вже само заключення супружа без згоди родичів, бо батько не діставав в тім разі окупу, подібно як в разі дійсного ухоплення. За ухоплення чекала уводителя кривава пімста у Германських племен. Світський закон Франків установив за сей проступок кару смерти, а лагіднійший церковний закон постановив на соборі в Меаух 845/6 р., *ut raptores sine spe coniungii perpetuo manean* (вічна супружа перешкода).

Ся строга постанова, яка ввійшла на Заході в життя під впливом світським, поволи уступає під впливом Церкви, доки не щезла за часів Граціана (1150 р.) як самостійна перепона. Церков на соборі в Анкирі (314) і Халкедоні (451) установила клятву за сей проступок, але не установила ухоплення перепонною, бо вважала такі супружа через пізнійшу згоду родичів дівчини важними. Постанови східних соборів повторили два римські собори з р. 721 і 743. Після науки Церкви супруже є добровільною, обосторонною умовою і тому згода родичів не грає в такій умові жадної ролі. Супруже, на яке згодилася ухоплена дівчина хочайби проти волі родичів, не може бути неважним. Сей погляд виложив ясно вже папа Ніколай I. в листі до Болгарів, а повторив його папа Григорій III. в листі до вірних. Граціян стоїть в своїм декреті посередині між сим поглядом Церкви, а римським правом Юстиніяна. Він уважає згоду родичів потрібну не до важности, а до законности супружа. Але вже його найблизший толкователь Ролянд, а за ним Руфін і прочі декретисти вважають дозвіл родичів звичайним собі додатковим обрядом. З дефініції ухоплення у Граціана виходить, що тілесне насильство чесної жінчини вважалося також ухопленням (*raptus usus rei*), що ухоплення, доконане не за виразною заборною, але тільки без відомости родичів, не вважалося перешкодою супружа. Після Граціана уставала перешкода аж тоді, коли зводитель віддав ухоплену родичам, виконав наложену покуту і одержав згоду родичів на супруже.

Декретисти зблизилися ще більше ніж Граціян до науки церковних соборів, бо не uznawali перешкодою ухоп-

лення, доконаного за згодою дівчини проти волі родичів. Лиш ухоплення дівчини в незамужнім віці хоч за її згодою або в замужнім віці, але в неморальній цілі, вважали декретисти супружою перепною — погляд, який за Іннокентія III. приняв правну форму. Також пізнішу згоду родичів по ухопленню дівчини вважають декретисти в протиставленню до Граціяна непотрібною до важности супружа.

Декретами папи Лукія III. (*Cum causa*) й Іннокентія III. (*Accedens*) надано характер права поглядам Граціянової школи. Добровільна згода ухопленої на супруже є після тих декреталів основною прикметою важности супружа. В тім напрямі пішли декреталісти еще один крок дальше, бо вважали пізнішу згоду ухопленої, дану вже по вхопленню, за вистарчаючу до важности супружа, а зводитель тим самим був вільний від всіх церковних і світських кар. Але се вже нарушувало свободу супружої згоди і робило проступок ухоплення цілком безкарним. Тому тридентійський собор вернув до острійшої дисципліни, знова установляючи перепону ухоплення і накладаючи кари на вивуватих.

Тридентійський собор не дав дефініції ухоплення, ані не означив, що розуміє під уводителем. Але одно і друге легко можна означити, маючи перед очима ціль постанов собору. Нею була стара засада Церкви хоронити свободу супружої згоди. Зі стилізації постанов виходить, що ухоплення складається зі слідуєчих елементів: насильство, уведення з одного місця на инше, намір заключити супруже, жінка як предмет уведення. Звідси дефініція: ухоплення є насильне уведення жінки в цілі заключення супружа. Коли цю дефініцію порівнаємо з дефініцією Юстиніяна і Граціяна, то побачимо много ріжниць між ними. Передусім не маємо тут Юстиніянової охорони права родичів. Дальше не знає Тридентійський собор Граціянового *raptus usus rei*, себто тілесного насильства, яке само собою становило перешкоду ухоплення. Вкінці втратила значіння ріжниця декретистів між жінкою чесною і нечесною, бо після трид. собору кожда жінка, отже й публична, має право до свободної супружої згоди. Елементи тридентійського собору, які складаються на нинішню дефініцію ухоплення, хоч є загально ясно определені, мають много неясностей в своїм приноровленню до поодиноких випадків. Тому є багато питань, в яких існує розбіжність поглядів серед учених. Вправді *Congregatio Concilii*, якій від часів трид. собору предкладаю до рішення ріжні більше замотані перепони ухоплення, видавала свої оречення, що є одиноко обовязуючі, але всі оречення є подані лиш в загальній формі. Тому в толкованню сих оречень панує також розбіжність поглядів. Чи ухоплення власної нареченої є перепною до

важності супружа? Чи можливе в *raptus in parentes* після трид. собору? Чи насильство, яке може бути фізичне або моральне, має місце, коли ухоплення dokonується підступом, дарами і просьбою? Отсі питання є до нині предметом розбіжності поглядів мимо їх рішення в загальній формі через *S. Conc.*

Dr. Max Mitterer, що поставив собі завдання перевести ревізію всіх поглядів і виложити здорову науку про перешкоду ухоплення від часів *Граціяна* до нині, оборонив свою монографію многими сильними доказами, які після засади *tantum valet auctoritas, quantum rationes prolatae*, перевів проти поглядів *Köstler'a*, *Kaiser'a*, *Kolberg'a* і інших старих поваг в церковнім праві. Сила його аргументації є на мою гадку найкращою прикметою дисертації, за котру монахійський університет наділив його академічним степенем. Богато нового світла кидає *M.* на різні питання, які були в науці або хибно освітлені, або прямо позбавлені певних доказів. І так: на ст. 8—10, 17, 41 простує *M.* погляд *Köstler'a* і *Freisen'a*, що римське право і *Граціян* вважали супруже, заключене без згоди родичів за ухоплення, як се було у германських племен. На ст. 33, 36 сл. доказує проти *Köstlera* дуже влучною аргументацією, що вже перед декретистом *Роляндом* існував погляд про злишність згоди родичів до важності супружа. На ст. 44—5 переводить доказ, що ухоплення проти виразної заборони (а не лиш за невідомістю) родичів вважав *Граціян* перепоною. На ст. 67 сл. доказує проти *Kaiser'a* і *Kolberg'a*, що в справі, рішеній декреталом „*Sum causam*“, не може бути бесіди про ухоплення власної нареченої і що взагалі в предложеній справі після тодішніх понять не було ані перешкоди ані проступку ухоплення (се останнє проти *Wernza* ст. 75). На ст. 79 поправляє *M.* за *Kolberg'ом* погляд *Kaisera* на рішення декреталу „*Accedens*“. На ст. 90 доказує *M.* проти *Scherer'a*, *Freisen'a*, *Lehmkul'a*, *Hörman'a*, що ухоплення може бути після трид. собору dokonane і на власній нареченій, бо наречена в теперішнім розумінню слова не є *Граціянова sponsa de praesenti*, але *sponsa de futuro*, якої свобода булаби ограничена, якщо вона не малаби повторити своєї додаткової згоди на супруже при вінчанню. Вкінці на ст. 97 сл. твердить *M.* проти всіх поважніших авторів, навіть проти творця нового кодексу *Gasparri*, що рішення *S. Conc.* з р. 1608 і 1681 не знає супружою перепоною ухоплення малолітної проти волі родичів. Думка більшости опирається головно на рішенню з 1681. р., де виразно кажеться, що супруже є неважне, *quia vere puella (minorennis) fuit rapta e domo paterna inscio patre, quod sufficit, ad poenam raptus et nullitatem matrimonii*. Сей текст вважає *M.* неавтентичним, а доказ свій переводить на підставі давнішого рішення *S. C.* з 1608 р.,

де зручно толкує слова „dum tamen sit raptus juxta terminos iuris civilis“. Так! Але неавтентичність тексту в *Analecta juris Pontificii* требаби підперти сильнішими доказами, ніж се зроблено на ст. 102—3.

Durum est tibi contra stimulum calcitrare! — треба кликнути до автора словами св. Письма (Act 96, 14)

Хотяйби всі докази М. були одиноко правдиві, то тяжко одному боротися проти погляду всіх. І треба мати принайменше одного-двох союзників свого погляду, щоби він взяв перевагу в науці. Будемо дуже раді, якщо такий союзник між каноністами знайдеться.

о. А. Ішак.

P. de Meester, O. S. B. Etudes sur la théologie orthodoxe. Deuxième série. Le dogme de la rédemption (première partie), 8^o, 59 pp., Rome, Institut Pie IX, 1923.

Ся студія, первісно печатана в Bessarione, збирає об'єктивно головні толкування незєдинених на догму відкуплення. В першій часті автор прирівнює католицькі і православні праці відносно сего, яке приміщення і який плян в них має трактат про відкуплення. В другій часті автор пригадує точки католицької науки, опісля розбирає науку православних про конечність відкуплення, про його відношення до воплощення, про середники його здійснення і його приготування через Боже провидіння.

Православну теологію відкуплення можна осьяк схарактеризувати: вона заховує чисту патристичну поєднаність, вважаючи гіпотези прийняті в латинській спекуляції безхосенними, ба навіть небезпечними субтельностями; вона допускає, що коли вже раз постановлена була Божа інтервенція, щоби направити упавшого чоловіка, так Бог оставав вільним у виборі середників і що воплощення сталося тільки зглядно конечним, тому що Бог рішив, що поєднання чоловіка з Богом має довершитися дорогою повного задоситьвчинення (*satisfactio adaequata*). Більшість православних богословів відкидає скотистичну теорію про воплощення, кажучи, що воно є нерозлучне з відкупленням. Особливо замітно є думка декотрих православних богословів, що терпіння Ісуса Христа є невичерпанним жерелом спасення, тому що Ісус Христос прийняв на себе терпіння, яких домагався не гріх „партиципований“, т. зн. гріх конкретний у такого а такого грішника, але терпіння, яких вимагав гріх як гріх або в мові Плятона суть, ідея гріха; до сего гріха, браного в самім собі і в своїй сути, людський рід буде міг лиш наблизитися, ніколи його виповнити і тому, коли Ісус Христос задоситьвчинив за него, то Його жертва є більше як вистарчаюча — надобильна (*superabundans*). Загалом Греки і Латинники годяться зі собою що до основних тез,

лиш по причині свого консерватизму грецька теологія про відкуплення є менше розвинена.

Автор не думає подавати повного перегляду науки всіх православних богословів, які займалися питанням відкуплення. Він подає радше самих головних богословів чотирьох останніх століть, як Андроутсос, Малиновський, Макарій Булгаков, Мальованський. І не можна йому робити закиду, що він так обмежується, лиш може повинен він був більше се зазначити, що модерна православна теологія відкуплення є значно обильніша і оригінальніша, як виноситься вражіння зі самих студій над згаданими кількома богословами. Відносно відкуплення, подібно як відносно многих інших точок можна, здається, булоби найти більше влучних поглядів у релігійних російських філософів, як у богословів з професії. І з сеї причини дивно, що автор зовсім не згадує про автора „Дванайцяти лекцій про теандризм“ Соловєва.

Сторона 15. має малу похибку, впрочім легку до справлення, в нумерованню заміток.

Автор вважає за вказане подати після православної науки також виклад католицької. Сим способом він пішов на зустріч бажанням сих читачів, яким дивним видавалося, що він подає чисто об'єктивно теорії нез'єдинених. Шкода, що він зробив се уступство. Бо коли його праця не є властиво порівнююча — богословська, пригадування католицької науки, яку супонується як звісну читачам, видається тут злишнім балаястом.

Праця P. de Meester-a віддасть багато прислуги західним богословам. Можна справді побажати, щоби він продовжав систематично свої „студії над православною теологією“.

o. Лев Жіле, Студит.

Dr. Martin Grabmann — Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin. Forschungen über die augustinische Illuminationstheorie und ihre Beurteilung durch den hl. Thomas von Aquin. (Veröffentlichungen des katholischen Instituts für Philosophie Albertus-Magnus-Akademie zu Köln. Band I. Heft 4). Münster i. W. 1924. Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung. VIII+96.

В сій розвідці присвячує автор пильну увагу історії і нині ще дуже актуального питання про теорію пізнання. Тома і Августин — сходяться много разів в своїй науці, але є точки, в яких різняються, ба навіть собі противорічать. Се дало притоку прихильникам і противникам св. Томи з Аквіну до завзятої боротьби по його смерті. Щоби пізнати точно, в чім головно розходяться ті два найглибші

християнські уми, до сего безумовно потрібні продинокі розвідки. Одною з таких являється якраз праця Грабмана.

Теорію пізнання прийняв св. Августин від неоплатоніків, але її провів і справив. На пр. еманацию з Нус заступив сотворенням. Що до пізнання, то наш ум пізнає правду осяяний вічним світлом. Та як вияснити собі сей контакт розуму з *rationes aeternae*, то опромінення Божим світлом? Найперше Августин не розуміє сего вислову в онтологістичнім зміслі зн., що вперед пізнаємо Бога, а щойно в Нім усе проче. Він каже: Останньою причиною нашого пізнання є Бог. Дальше сам ум не вистарчає до пізнання правди, але треба ще Божої помочі. Як ближше розумівав св. Августин ту ілюмінацію, не находимо вдоволючої відповіді, хоч автор подає і гадки інших дослідників. Певне є одно, що св. Августин не знав про дорогу абстракції при творенню понять.

Представивши так квестію, питає автор про гадку схолястиків. Деякі з них (Roger Bacon, John Pecham і др.) приймали, що Бог безпосередно творить в нашій душі поняття при актах пізнання. Бог є *intellectus agens*, душа *intellectus possibilis*. Інші схоластики як св. Бонавентура, Маттей з Акваспарті, твердили, що при пізнанню є чинний також людський ум.

Св. Тома зразу прийняв августинську теорію ілюмінації, але пізніше дав новий погляд на теорію пізнання, опертий на Аристотелеви. До понять і то найвищих доходимо через абстракцію, с. є при помочі сотвореного світа, який є покликаний до буття після ідей Бога. Безпосередній вплив Божого світла до вияснення наших понять є злишній. (Цікаве є зіставлення чисто-аристотелівської теорії Сіже з Брабанту ст. 74 і Аквіната). Погляд Томи знайшов сейчас відгомін у творах учеників і прихильників Томи (Tolomeo de Lucca, Bernhard de Trilia, Gerhard de Bologna).

Францісканську теорію ілюмінації в новіших часах старався воскресити о. Яйлер (Jeiler), видвигаючи як аргумент се, що наші поняття носять на собі тавро вічності і конечності, та що легко приходить чоловік до таких високих понять як честь, святість, Бог. Ілюмінація ума буде якраз яскравим протестом проти висуваної в нових часах цілковитої автономности ума. Однак на се можна відповісти, що наші поняття є утворені з річей, які сотворені після вічних і конечних ідей Бога. В сім отже сходяться Августин і Тома, що наш розум є партиципацією Божого ума і що предмет нашого пізнання є відблеском Божих ідей. Тут також лежить остання рація пізнання правди. Грабман дав в сій книжці цінний причинок до рішення сего важкого питання, хоч предмету самого ще тим далеко не вичерпав.

о. Йосиф Сліпий.

Вибрані питання (Analecta)

В справі кодифікації канонічного права для гр. кат. Церкви. Завданням кодифікації права в Церкві є — зібрати всі обов'язуючі церковні закони або бодай якусь їх часть з джерел в одно діло так складно, щоб з нього можна було легко відчитати не лиш потрібний для практики закон, але і волю законодавця. Кодифікація зовсім не творить нового права, а лиш *vigentem disciplinam ecclesiasticam* віддає в формі придатній для практичного вжитку. Якщо за автором, що кодифікує, стоїть або з ним ідентифікується сам законодавець, який в міру потреби додає до сеї праці в границі своїй компетенції всілякі пояснення та доповнення, або заводить зміни в ціли усунення суперечностей між законами, та зділання деяких законів більше позиточними, то зладжений твір оголошує за свій як один закон. В тім случаю все, що в такім творі находиться, є законом так як там наведено, тому що законодавець так постановив. Такий твір є джерелом і офіційною збіркою церковного права. Коли збірку законів зладить приватний автор, то закони ним дослівно наведені, мають таку правосильність, яку мають в своїх джерелах, а все переповіджене його власними словами має значіння приватного викладу. Таке діло є приватним трудом автора. Назва твору не впливає на його значіння; законодавець, зглядно автор може його назвати як хоче, пр. збіркою законів, кодексом права, *collectio*, *compilatio* і т. д. Слово *codex* означає пень дерева, колоду, а в дальшій значінню книжку. Кодексом називано в римськім праві: Кодекс Теодозія, Кодекс Юстиніяна, положений на третім місці в *S. I. R.*, а в канонічнім праві: Кодекс канонів римської Церкви, Кодекс Адріяна, Кодекс канонів в Іспанії, тепер загинений, Кодекс канонічного права з р. 1917.

В кат. Церкві офіційльна кодифікація цілого кан. права є можливою до переведення лише повагою римського папи або папи з цілим єпископатом, бо лиш папа, зглядно папа разом з єпископатом, є законодавцем для кат. Церкви. Якщо який зверхник частної кат. Церкви, пр. патріярх або

митрополит, запорядивби кодифікацію кан. права, то це є можливе лиш для його частної Церкви, і йому не вільно булоб змінити нічого, що є загальним правом, але зате мігби користуватися своєю повагою в своїй компетенції, о скілько є законодавцем для свої Церкви. А що патріярх або митрополит виконує свою законодатну власть звичайно на своїх синодах, а рішення патріяршого або митрополичого синоду потребує папського одобрення, тому й кодифікація кан. права, довершена з рамени патріярха або митрополита для його патріярхату, зглядно провінції, потребує папського одобрення бодай негативного.

У восточних православних автокефальних церквах переводить кодифікацію кан. права у себе верховна влада автокефалії на основі принятих у них засад, але так, що основне законодавство мусить прийняти з джерел без зміни, а додаткове с. є. з часів розколу і своє, може модифікувати. В склад основного законодавства входять: 1) Апостольські канони, 2) Канони вселенських соборів: першого Нікейського, першого Царгородського, Ефезського, Халкедонського, Трулянського, другого Нікейського, 3) Канони десяткох частних синодів: в Анкирі, Новокесарії, Ганґрі, Антіохії, Лаодикеї, Сардиці, Царгороді за Нектарія, ці всі з IV. ст., в Картаґіні р. 419, Царгороді р. 861, Царгороді р. 879, 4) Канони 13-ох св. Отців: Діонізія Алекс., Григорія Новокесар., Петра Алекс., Атаназія В., Василя В., Тимотея Алекс., Григорія Богосл., Амфілоха Іконського, Григорія Ніссейського, Теофіла Алекс., Кирила Алекс., Генадія Царгор., Тарасія Царгор., 5) Додаток до канонів: Синодальні відповіді Миколи Царгор., канони Никифора Ісповідника, *Κανονικόν* Івана Постника¹⁾. До цих канонів приходять ще пояснення трьох авторизованих каноністів: Зонара, Валдемона, Аристена з XII. ст., як приватна думка, що має на Сході велике значіння.

Кодифікаційні праці належать до найтяжших праць людського ума, тому, коли ходить о офіціалъну кодифікацію, переводять її в комісіях, зложених з найвизначніших правників і праці тревають довший час. Як тяжко є перевести кодифікацію, свідчить історія невдалих кодифікацій. Видання Кодексу цісаря Юстиніяна з р. 529, Климентія з р. 1314, *Πηδάλιον*-а з р. 1800, перше видання печатаної Кормчої книги з р. 1650 усунено, зглядно знищено, з причини юридичних труднощів, які виявилися після видання, хоч над ними працювали визначні тогочасні знатоки права і мали

¹⁾ Атенська *Σύνταξις*, том 2—4, поміщує повисші канони, а в 4 т. стр. 446 після *Κανονικόν* зазначає: *τέλος τῶν ἱερῶν κανόνων* ц. є. що дальше слідує в томі 4—6, вже не є святими канонами.

за собою компетентних законодавців. Дперва наново за-ряджені праці вінчалися успіхом.

Доси є уживаний в Церкві двоякий спосіб кодифіко-вання канонів. — Перший спосіб полягає на позбиранню канонів і наведенню їх дослівно або в скороченню в хро-нольоґічнім або систематичнім порядку з джерел, які все точно наводяться. В сей спосіб є зладжені як офіціяльні видання: *Corpus I. C.* для латинників, Кормчая книга для правосл. незєдинених Славян, Книга правил для правосл. автокефальної російської Церкви, *Πηδάλιον* для правосл. незєдишеного царгород. патріярхату, *Indreptarea legii* (правила) а також переклад *Πηδάλιον*-а на румунську мову для правосл. автокефальної румунської Церкви, Атенська *Σύνταγμα*, приватне видання, опісля авторизоване верховними владами правосл. автокефальних церков, як безумовно найлучша збірка канонів на Сході ¹⁾. Тут належать ще систематичні твори на Сході: Номоканон 50 титулів, номоканон 14 титулів з часів єдности Церкви і поазбучна *Σύνταγμα* Властара з XIV ст., які є показчиками до канонів і римського права ²⁾. Такий спосіб кодифіковання визначається великою пошаною для канонів в їх первісних джерелах, є легкий до переведення, бо полягає на виданню джерел, зглядно на їх упорядкованню та поданню пояснень і в результаці дає твір тяжкий для практичного вжитку, бо треба добре розумітися на канонах, щоби в обширнім творі віднайти між канонами, яка є для даного случаю „*disciplina vigens*“. Назвемо його старим способом кодифіковання. — Другий спосіб назвемо модерним. Тут законодавець не покликується на джерела, унімає церковну дисципліну новою стилізацією фахово і систематично в один закон, зложений з малих, ясних уступів, означених числами, пр. канонів (правил) або параґрафів, які цитується, наводячи число уступу в той спосіб, як пр. цивільний або карний закон в Австрії. Є се нове формулювання законів, які віддають до вжитку в новій формі обовязуючу церковну дисципліну. В цей спосіб є скодифіковані: *Instructio pro iudiciis eccl. imperii Austr. quoad causas matrimoniales* кардинала Раушера, Додаток XXXV, XXXVII, XXXVIII до Львівського

¹⁾ Milasch, Das K. R. der morgenl. Kirche, Mostar 1905, § 49.

²⁾ Кардинал Пітра: *Iuris eccl. Graecorum historia et monumenta*, Romae 1868, том II поміщує оба номоканони; Кормчая в прольогу: номоканон 14 титулів без римського права; Атенська Синтаґма в 1 томі: номоканон 14 титулів, в 6. томі Синтаґму Властара. Переклад Синтаґми Властара в порядку славянської азбуки, зладжений молдавським єпископом Макарієм між р. 1556—8, призначений для московського царя Івана Грозного, знаходиться тепер у бібліотеці ОО. Василян у Львові на Жовківськім.

пров. синоду з р. 1891, Рішення львівськ. епарх. собора з р. 1905, — на більшу скалю: Codex iuris canonici з р. 1917 для латинської Церкви. Так сформульоване право завдячує цілу свою правосильність законодавцеві, що оголосив твір як закон тому, що в тексті закону не наводиться ніяких джерел. Оскільки в подані джерела в нотах, то вони не дають текстові санкції закону і не мають впливу на інтерпретацію тексту, але служать за доказ, що законодавець не творить нової дисципліни церковної, а тільки вже існуючу узглядною. Як треба розуміти неясні або неповні місця тексту, в виразно або мовчки зазначено в тім новім щодо форми законі. Цей спосіб кодифікації зриває формально а не матеріально з традиціями, в трудний до переведення, бо вимагає фахово підготовлених працівників, що кодифікують, в результаті одначе дає твір дуже придатний для практики, бо подає готові правила обов'язуючої церковної дисципліни, які можна легко найти. Особливо в вказаним тоді, коли правничі матеріяли зросли до більших розмірів. Назвали ми його модерним з огляду на кодифікацію, практиковану в Церкві. В історії приходить він давно перед Христом. В р. 1902 французька експедиція викопала в Сузі на узгір'ю Акрополіс блок, на яким був виритий державний закон вавилонського короля Гаммурабі з часу 2.000 літ перед Христом. Цей закон був в такій самій формі редактований, як пр. цивільний закон в Австрії, отже в модерний спосіб¹⁾.

Після цих підсумків, наведених для освітлення status quaestionis²⁾, приступаю до теми.

Канонічне право гр. кат. Церкви в нас³⁾, с. в галицької провінції, міститься в двох книжках: 1) Чинности і рі-

1) V. Scheil, Code de Lois (Droit Privé) de Hammourabi, roi de Babylone, vers l'an 2.000 avant Jésus-Christ, ref. Müller, Ustawy Hammurabi, Stryj 1905.

2) В історії нашого кан. права повторюються такі самі помилки: за митрополита Рутського про форму подружжя, не так давно з декретом Конгрегації собору Ne temere з 2. серпня 1907 про форму заручин і подружжя, не тяжко і тут о таку саму помилку. Освітлення status quaestionis ухилить не одно з дискусії, як само собою зрозуміле. Впрочім правничі питання розв'язується на основі підсумків з права.

3) Назву „гр. кат. Церкви“ впровадив у нас цісар Йосиф II. Львівський синод з р. 1891, Чинности стр. 70, висказав бажання, щоб наша Церков звалась „русько-католицькою“, однак австр. правительство не згодилось на це, мотивуючи, що требаби в документах перевести зміну правних осіб і церковних фондаций гр.-католицьких на русько-католицькі, а це спричинило би більші кошти, а на їх покриття немає фондів. В римськ. куріяльнім стилі називають нашу Церков „cath. Ecclesia ritus rutheni“ або „Ecclesia Ruthenorum“.

шення руського провінціального собора в Галичині, відбутого у Львові 1891, 2) Додаток до чинностей і рішень руського провінціального собора 1891. Обі ці книжки, лат. видання в Римі, українське у Львові, коротко називаємо Львівським синодом з р. 1891. Перша книжка обнімає після синодальних формальностей рішення синоду в 15 титулах, декуда поділених на глави, друга містить як додатки до рішень: папські постанови та окружні письма, заможський синод, інші приписи для практики, про які є в рішеннях згадка або приказ, щоби в практиці їх придержуватися. Цей розклад матеріялу є влучний, бо самі рішення виходять коротко, а додатки містять або обосновання або правильники до практичного вжитку. Особливо для практичного вжитку, і тому в модерний спосіб є сформуловані (кодифіковані): Правила для семинарій, більшої і меншої (Дод. XXXV); Устав для кан. конкурса при обсаженню парохій (Дод. XXXVII); Поучення для церковних судів (про суд, суддю, духовенство, подружжа, проступок) (Дод. XXXVIII). Все, що в львівським синоді є неповне або неясне, мається рішати на основі „загального права“¹⁾. Так отже у нас джерелом права, а zarazом і офіційною збіркою кан. права є Львівський синод з р. 1891. Де Львівський синод є неповний або неясний, треба заглянути до загального кан. права, за яке уважано у нас кан. право латинської²⁾ Церкви, оскільки воно не було суперечне з нашим обрядом.

Коли однак в лат. Церкві з днем 18. мая 1918. р. одержав правосильність *Codex iuris canonici* з р. 1917, який в 1. каноні приписує, що він „*respicit Latinam Ecclesiam, neque Orientalem obligat*“, піднеслися в нас голоси зразу в тім напрямі, щоби висднати в Римі поширення Кодексу бодай в деяких частях на нас, тим паче, що Кодекс заводить деякі зміни, опісля, коли Рим не згодився на це³⁾, видвигнено справу кодифікації кан. права у нас. Доси є оголошених печаттю два проєкти такої кодифікації: проєкт О. Дра Руснака, вікарія пряшівської єпархії, поданий О. Дром Григашієм в органі мукач. єпархії „Душпастьєр“ 1924, стр. 350—355 і проєкт О. Крил. Дра Дорожинського на сторінках журналу „Богословія“, 1925, стр. 162—8. Маючи перед собою оба ці проєкти, піднесу до них ось ці заміти:

1) Др. Дорожинський проєктує кодифікацію кан. права для з'єдиненої східної Церкви. — Це, на мій погляд, не дасться перевести. На поняття східної з'єдиненої Церкви

¹⁾ Синод льв. з р. 1891, тит. XIII, гл. 2.

²⁾ *Codex iuris canonici* з р. 1917 в кан. f. уживає термінів: латинська Церков, а не західна, східна Церков, а не грецька.

³⁾ Богословія, 1924. Огляди й оцінки, стр. 326.

складаються *in concreto* частні з'єдинені Церкви східних обрядів: а) грецького і його перекладів, б) вірменського, в) сирійського та його відмін маронітського і халдейського, г) коптійського, египетського, етіопського або авісінського, які є в своїх взаєминах одна до одної „*ecclesiae coordinatae*“, а не „*subordinatae*“. Трудно вимагати, щоб галицький митрополит перевів акцію кодифікації зі всіма верховними єпископами зєдинених частних Церков, пр. епафріянусом Якобітів, католікусом Несторіянів і т. д. Ця трудність виходить ще більше наглядною, як узгляднитися великі різниці обряду, культури, звичаїв, мови, віддалення місця цих поодиноких східних частних Церков. — При кодифікації лат. кан. права спершу був намір узгляднювати також кан. право восточних Церков. Однак опісля відступлено від того наміру, коли каноніст Вернц обіхав деякі краї Восточних, та пересвідчився, що є за великі різниці між Восточними, щоб їх можна було легко звести до єдності церковної дисципліни. Якщоби римський папа *motu proprio* або *ad instantiam* зарядив таку кодифікацію, то вона — річ ясна — мусіла би бути переведена.

Провкт Дра Руснака предвиджує кодифікацію кан. права для гр. кат. Церкви старославянського обряду. Також Др. Дорожинський в дальшій части свого провкту сходить до кодифікації кан. права для гр. кат. Церкви з церковн. сл. мовою. Тут треба би брати під розвагу крім галицької провінції ще три епархії: мукачівську, прясівську, крижевацьку та українські місійні стації в Америці. Це булоб до переведення, коли на це згодилися би дотичні законодавці. Покищо можна думати лише про галицьку провінцію.

2) Провкт Дра Руснака лишає Кодекс лат. Церкви так як є також для гр. кат. Церкви, а лише в 34 канонах каже змінити поодинокі вирази і 307 канонів переробити в дусі і по правилам східної Церкви, та перероблені канони вставити на своїм давнім місци. — До цього підношу: Конґреґація для восточної Церкви в Римі не прихилилася до прохань, які до неї вплинули з Галичини відносно поширення деяких частей лат. Кодексу також на нас. Тим самим провкт Дра Руснака треба уважати за репробований поставою Риму.

Др. Дорожинський провктує прийняти вже скодифікований матеріял в Кодексі лат. Церкви і примінити його, де цього треба до прав і привілеїв східної Церкви на основі джерел східного церковного права, а саме з 2414 канонів лат. Кодексу: 248 канонів переробити по постановам східного права, 33 канонів частинно змінити, 77 канонів подати лиш в скороченню, 150 канонів опустити, 1906 канонів подати в перекладі, зазначаючи при тім в замітці число канона лат. Кодексу. Щоби кодифікація мала характер східного

права, не противилася історичній традиції і не наслідувала невільничо латинської кодифікації, правила мають бути розложені на 14 титулів, на взір номоканона 14 титулів, а ціле діло повинно дістати символічно-історичну назву „Кормча книга“. Джерела треба наводити із східного права, а при наведенню інших джерел узгляднювати лиш ті, що обов'язують також Восточних. Якщо кодифікація канонічного права не могла би бути в скорому часі переведена, було би вказаним задля пороблених в Кодексі змін, як найскорійше скодифікувати супруже право.

Розглядаючи цей проєкт Дра Дорожинського, приходжу до спостереження, що в сути річи нема різниці між ним, а проєктом Дра Руснака. Головна думка є та сама: дещо лишити, дещо переробити — в межах лат. Кодексу. Тому той самий заміт треба зробити і тому другому проєктові. Надто проєкт Дра Дорожинського не може числити на успіх в Римі тому, що предвиджує такі зміни в церковній дисципліні у нас, яких переведення не лежить в компетенції законодавця частної Церкви, пр. що до подружних перепон посвоячення та споріднення. Відносно тактичного переведення праць, щоби зладжене діло мало характер східного права, не противилося історичній традиції, не наслідувало невільничо латинського Кодексу, щоби джерела були наведені у нотах із східного права, годжуся цілковито з проєктом. Однак тут насувається мені питання: Як може мати діло, зладжене на основі цього проєкту, характер східного права та яким чином оминати всего, що противилося би історичній традиції і невільничо наслідувало би латинську кодифікацію, коли поодинокі правила мали би бути перерібною, частинною зміною, скороченням, перекладом правил з лат. Кодексу? На мою гадку, розклад матеріялу на 14 титулів, назва діла, наведення джерел у нотах, хоч не є без значіння, то однак не всилі тут закрити проступку, що в наукових працях зветься перерібною!

Моя гадка в сій справі ось яка: Як би коли мало прийти до кодифікації кан. права в модерний спосіб у нас, то треба справу добре підготувати. Малим вкладом праці не можна осягнути великого діла. Не штука зліпити дивогляда, але як опісля дати собі з ним раду?! Підготовлення треба поробити що до людей і що до предмету. Якщо немає в нас фахових робітників до цієї праці, то треба постаратися о них. Студіями джерел кан. права, римського і византійського права та філософії права може добрий богослов достаточо підготуватися до цього в протягу яких трьох літ. Досвідних в практиці не бракує. До цієї праці надаються також світські правники. Що до предмету кодифікації, то ним може бути тепер обов'язуюча у нас церковна дисципліна, отже Львівський синод з р. 1891, а де Львівський

синод є неповний або неясний, загальне право. Переведення побажаних у нас змін, які не лежать в компетенції законодавця провінції, треба виєднати в Римі, ще заки приступиться до кодифікації. Канон 1. лат. Кодексу і постава Конгрегації для східної Церкви в Римі, вказують, що наше кан. право, як провінції приналежної до східної Церкви, має бути самостійне з огляду на латинське кан. право, а не злите з ним. Поняття загального кан. права, яке у нас було до видання лат. Кодексу, треба в дечім зревідувати. Не все, несуперечне з нашим обрядом латинське право з доби перед виданням Кодексу є загальним правом для нас. Загальним правом для нас є постанови св. Церкви, уважані за загальні з доби єдності, загальні папські постанови та загальні рішення папських урядів, які видано для Східних, і ті рішення західних вселенських соборів в справі дисципліни, які в нас прийнято і зазначено у львівській синоді, пр. тридентський собор про парохіяльні конкурси, подружжя¹⁾ і т. д. Не перечу, що кодифікаційна комісія може користуватися також лат. Кодексом, як здобутком науки, однак це є допустиме лиш в таких межах і в таким степені, щоби критик не міг доказати, що діло є переріркою лат. Кодексу, але навпаки, щоби мусів признати, що воно має всі передумови самостійного труду. Комісія довжна при формулюванню тексту закона все точно лґітимуватися наведенням джерел у нотах, звідки взяла матеріял. Мова кодифікації мусілаби бути та, в якій велися би дискусії, отже українська, а також латинська з огляду на цензуру Риму. Інша мова є також пожадана, оскільки найшовся би меценат, що фінансував би видавництво. Відповідно скоро праця можлива є в одній комісії, зложеної з ординаріятських відпоручників, в якій були би степені інстанцій для відклику на основі спеціально ад hoc зладженого правильника. Остаточне усталення тексту треба застеречи єпископам, які предложений текст більшістю голосів одобрили би, або відіслали би назад до комісії.

Покищо уважаю кодифікацію кан. права у нас за передчасну з причини ще невеликого правничого матеріялу в нас. По моїй думці випадало би зробити ще один, добре приготовлений, провінціяльний синод. Однак і тут більші труднощі. Хто перестудював історію Замойського синоду з р. 1720, і порівнає теперішнє наше положення з тодішніми часами, цей признає, що скликати в нас під цю пору пров. синод дуже трудно. Наразі для практики вистарчає Львівський синод з р. 1891. То, що найбільше потрібне для практики, є у нас в модерний спосіб скодифіковане в Додатках до Львівського синоду, а саме: про ведення дух.

1) Синод львівський з р. 1891, Рішення тит. II, гл. 7; тит. IX, гл. 4.

семинарій, про парохіяльні конкурси, суди, подружжя, як висше зазначено. Помітувати Львівськ. синодом, а часто покликуватися на лат. Кодекс кан. права у нас в практиці, свідчило би суб'єктивно про неуцтво або революційного духа, об'єктивно спричиняло би замішання та в багатьох случаях неважність акту. Пр. при процесах таких справ, що не можуть переводитися полюбовним судом, видання присуду на основі лат. Кодексу, дає причину до внесення обоснованої жалоби неважності до висшої інстанції, хоч сторони підписали би перед розпочаттям процесу реверс, що годяться на процедуру на основі лат. Кодексу. Трудніше мається справа з викладами кан. права у нас на богословських факультетах при духовних семинаріях, тому що професор мусить тепер точно розрізняти між латинськими джерелами а східними, та творити систему зазначену 1. канonom лат. Кодексу і постановою Конгрегації для східної Церкви в Римі. Тому професор кан. права у нас, якщо він на своїй позиції є чинний в напрямі зазначенім Римом, дає для нашої гр. кат. Церкви більше, чим звичайне сповнення свого обов'язку.

Др. В. Масюх.

Наука баптистів.

Закиди: α) Ап. Павло (Кор. 7, 14) говорить виразно, що діти Коринтян не приймали хрещення, а преці є святі. „Інакше ваші діти були би нечисті, тепер же святі“. Відп. Не про хрест дітей говорить тут Павло, а про мішані супружа, які не мусять розлучатися, християнська часть освячує поганську і тому діти їх є також святі т. зн. належать до християнської віри. Отже нема тут бесіди про внутрішнє освячення божою ласкою, а про зовнішнє. Сими словами не робить Павло вилому в своїй науці про загальність первородного гріха (Рим. 5, 12): „в Адамі всі згрішили“, або: „ми всі були з природи дітьми гніву“ (Єф. 2, 3).

β) „Один Господь, одна віра, одно хрещення“ — каже Апостол (Єф. 4, 5). А християнські віроісповідання вчать про два хрещення: одно дітей, друге дорослих. Отже вчать ложно. Відп.: *Retorqueo argumentum*. Баптисти виконують два хрещення на одній особі, бо хрещеного ще раз хрестять. Отже вчать і роблять ложно. Пояснення: Християнські віроісповідання вчать, що хрест витискає незмазаний характер на душі, тому не можна його повторювати. Чи дорослий, чи дитина можуть лиш раз в життю приймати важно сю св. Тайну.

γ) Апостол Петро каже (Пет. 1, 23), що відродження відбувається „словом Бога живого і перебуваючого по віки“. Отже не водою. Відп.: Ап. Петро говорить тут про відродження „з нетлінного сімени словом Бога“ т. є. з ласки божої через слова божого установлення св. Тайни (*forma sacramenti*). Так пояснює св. Августин.¹⁾ Колиж під словом божим розуміти проповіді, то Ап. Петро

¹⁾ М. Heimbucher op. c.

жадає, щоби правдива братня любов була попереджена відродженням в Христі „нетлінним сімени“ божим словом, яке придушє наше самолюбство і насаджує правдиву любов та лучить в одно (Bisping).¹⁾ Отже розуміти треба тут після контексту відродження до любови, а не баптистичне відродження через єдиноспасаючу віру перед хрещенням.

Так отже хрест дітий не є проти св. Письма, як про се кажуть баптисти. Св. Письмо і передання складають правді яснійше свідoctво, ніж видумки баптистів. Правда, доки не було християнських родин, доти не було на кім виконувати хрещення дітий. З повстанням християнських родин хрещення дітий ставало що раз більше нормальним явищем, що сягає апостольських часів.

В) Другим блудом баптистів є їх твердження, що лиш хрест через занурення може бути важний. Се спеціальність сучасних баптистів, якої не знали давні анабаптисти, що признавали другий хрест важним також через поливання. Місця св. Письма, які вони наводять на скріплення свого твердження, не говорять виразно про понурення. Коли завважити, що Петро, який в перший день Зелених Свят охрестив 3.000 вірних в Єрусалимі, (Діян. 2, 41) не мав де примістити в часі спільного хрещення такої маси народа, відповідають баптисти, що в Єрусалимі було тоді 5 ставів, та що такий хрест вимагає 20 секунд часу, для кожного з осіб, як було се в Індіях над рікою Гундулякума, де 2222 осіб було понурених 1878 р. протягом 10 годин. Коли запримітити, що сторож в'язниці (Діян. 16, 19) не мав серед ночі летіти до ставу, бо хрест мусів бути уділений йому безпроводно, то кажуть на се баптисти, що в кождім римськім домі був готовий басен з водою.²⁾

Впрочім нема за що ломати копія з баптистами в здогадах над св. Письмом. Наука католицької Церкви каже, що звичай цілковитого понурення був в давній Церкві практикований, але не виключно. Побіч практики трикратного понурення, яка цвила і на Заході до 13-го віка, була знана в найдавніших часах принайменше в деяких випадках як пр. на ложу смерти, практика поливання водою. Наука 12 Апостолів або *Διδαχή* каже хрестити в імя Отця і Сина і Св. Духа в живій (пливучій) воді. Як такої нема, то в иншій. Як не можна в зимній (в слабости), то в теплій. Як нема ні одної ні другої то „вилій три рази воду на голову в імя Отця і Сина і Св. Духа.“³⁾ Новацій при-

1) Dr. Wilhelm Vrede — Judas, Petrus u Johannes Briefe, Bonn 1916 ст. 127.

2) M. Heimbucher op. с. 97.

3) Rouet de Journel — Enchiridion patr. n. 4. *ἐρχου εἰς τὴν κεφαλὴν τοῖς ὕδασι...*

няв в половині 3-го ст. хрест на ложу смерти через поливання, а св. Августин не сумнівається в важність хрещення, коли вода лиш троха діткне дитину (In Joan. Ev. tract. 80, 3).¹⁾

Отже хрест через поливання не противиться ані св. Письму ані переданню.

В) Третім і найгрубшим блудом баптистів в їх практиці хрещення є те, що вони не признають св. хрещення Тайною, а лиш зовнішнім знаком приналежности до їх секти. Тому кладуть найбільшу вагу на се, що попереджає у них хрещення т. є. на відродження з духа через божє слово і на визнання кріпкої єдиноспасаючої віри. Є се вплив протестантських засад Кальвіна і Лютра, який міститься в відомій девізі: „гріши сильно, вір ще сильнійше!“ Хибну свою думку опирають баптисти на натягання многих місць св. Письма (Рим. 6, 4; I Кор. 6, 11; Єф. 5, 26; Кол. 2, 11; Тит. 3, 5), які ясно опреділюють католицьку науку про духове відродження як ділання св. Тайни. Що хрест є на відпущення гріхів, говорить не лиш Єв. Іван 3, 5, але Петро (Діян. 2, 38) і Ананія до наверненого Павла (Діян. 22, 16): „Встань і охрестися і обмий свої гріхи!“ Те саме вчать Отці Церкви від найдавніших часів.

В листі Варнави (96/8 р.) читаємо: „Вступаємо в воду повні гріхів і плям, а виходимо плідні серцем в боязнь і маючи в душі надію на Христа“²⁾

Пастор Герми (140/55) каже: Заки чоловік дістане імя божого Сина, є мертвим; колиж одержить печать, відкидує смертність, а приймає життя. Печаттю є вода; в воду вступають мертві, а виходять живі.³⁾

Теофіль антиохійський (181/2) благословить Бога, бо ті, які родяться з води, одержують відпущення гріхів через купіль відродження.⁴⁾

Климентій александр. (150—211/16): Охрещені просвічуємося, просвічені усиновлюємося, усиновлені звершуємося, звершені стаємо безсмертними: Я кажу вам — говорить — богами є ви і синами Вишнього.⁵⁾

І так говорять про ділання хрещення всі Отці від найдавніших аж до Августина і дальше, уживаючи схолястичного терміну *ex ore operato*.

Кажуть баптисти, що хрещення не може відпускати первородного гріха, бо сей „лежить ціле життя в членах вірних.“ Але сей погляд містить в собі педягіянську ересь, що нема гріха первородного, лиш існує гріховна склонність (*fomes peccati*), яка лишається і в відроджених та змушує їх до безнастанної боротьби при помочи Христової ласки. Се є причиною, що мимо хрещення

1) Ibid. 1834. 2) Rouet de Journal Enchiridion patr. n. 94.

3) Ibid n. 92. 4) Ibid n. 181. 5) Ibid n. 407.

так мало є святих, бо гріховна склонність бере верх, що рівночасно є доказом, що охрещені не співділяли з божою ласкою. Однак кажуть баптисти, що правдиво відроджені скорше чи пізніше навернуться і будуть вічно спасені. А таке власне твердження противиться з одної сторони свобідній волі чоловіка, а з другої католицькій науці, що видержання в добрім аж до смерти є особливою божою ласкою (Фил. 1, 6; 2, 13; I Пет. 1, 5.) Тому каже Христос чувати і молитися (Лк. 18, 1), а Ап. Павло зі страхом і трепетом дбати про наше спасення. (Фил. 2, 12).

2. Баптисти приймають без застереження протестантську засаду, що св. Письмо є одним жерелом віри. Отже не признають передання.

Другий блуд баптистів в справі св. Письма лежить в тім, що вони не узнають автентичного учительства (*magisterium authenticum*) в викладі св. Письма. „Святе Письмо само себе викладає“ — кажуть вони. Св. Письмо говорить так ясно, так виразно, так неомильно, що й дурний не може блудити“ — вчать баптисти.¹⁾

Розберім оба їх блуди що до св. Письма! а) Звідки знають баптисти, що св. Письмо є одним жерелом обявлення? Зі св. Письма — відповідають. І наводять ті місця св. Письма (2 Петр. 1, 19; Лк. 16, 29; Рим. 1, 16; 1, Кор. 14, 37; 2 Тим. 3, 14; Гал. 1, 8. Пс. 118, 105), де якраз нічого нема сказано про св. Письмо як одиноким жерелом обявлення.

Ап. Петро²⁾ говорить про старозавітне месіянське пророцтво, котре потверджувало віру Христа. Воно є тим світлом, що світить в темнім місці аж до другого приходу Христа, коли ясне оглядання Бога лицем в лице заступить таїнственну віру. (2 Петр. 1, 19). Дальше (в 20—21.) каже Петро, що всі старозавітні пророцтва були вдохновлені. Але нігде нема тут бесіди, що св. Письмо є одиноким жерелом віри.

Подібно слова: „Мають Мойсея і пророків, нехай їх слухають“ в притчі про богача і Лазара (Лк. 16, 29.) говорять про вдохновлення Старого Завіта, але не про ціле св. Письмо як одиноким жерелом обявлення.

Ап. Павло називає євангеліє т. є проповідь Христової науки силою божою на спасення всім (Рим. 1, 16.), а своє писання „заповідю Господньою“ (1 Кор. 14, 37), отже вказує

¹⁾ Heimbucher op. c. 80.

²⁾ І маємо сильніше пророче слово, що на нього вважаючи ви добре робите, як на світильник, що світить в темнім місці, аж день засіє і зірниця зійде в ваших серцях, се найперш знаючи, що всяке пророцтво Писання не є ділом власного толкування. Бо ніколи не вийшло пророцтво з волі чоловіка, а вітхнені Св. Духом промовляли святі люди Божі.

на вдохновлення свого писання і проповіді. Але не говорить, що св. Письмо є одиноким жерелом віри.

А вже найвиразніше про вдохновлення св. Письма говорить Ап. Павло в другім листі до Тимотея (3, 14—17). „Всяке письмо є натхнене Богом і корисне для науки, для картання, для направи, для поучення в правді, щоби чоловік Божий був звершений, до всякого доброго діла готовий“. Але й тут не знайдемо ні одного слово про се, що св. Письмо є одиноко вистарчаюче до віри.

Так само в листі до Галатів (1, 8) говорить Ап. Павло про незмінність божого обявлення. „Та коли би ми або Ангел з неба проповідав вам більш того, що ми вам проповідали, нехай буде виклятий“. І надармо стараються баптисти натягнути слідующий вірш (9), де Ап. Павло з натиском повторює вже сказане передше: „колиби хто вам проповідав більш того, що ви прийняли, нехай буде виклятий“. З контексту виходить, що „більш того“ не відноситься до передання, яке кат. Церков додає до св. Письма як ще щось більше, але до єретичних наук, якими „деякі хочуть вивернути євангеліє Христове“ (8).

Наука католицької церкви, що не виключно св. Письмо але і св. Передання є жерелом нашої віри, опирається на ясных місцях св. Письма: Мт. 28, 19; Мр. 16, 15; Лк. 24, 47; Ів. 20, 21; Діян. 1, 8; 9, 15; Ів. 14, 16; 15, 16; 16, 13; Лк. 24, 49; Діян. 2; 1 Пет. 1, 12; Лк. 10, 16.

Передання в ширшій значінню слова обнимає писане і проповідане (не писане) боже слово. В тім змислі говорить Ап. Павло: Дятого, брати, стійте і держіться передань, котрих навчилися чи словом, чи нашим посланнем“ (2 Сол. 2, 14). Колиж розуміємо передання стисло в протиставленню до списаних правд в св. Письмі, то про це маємо виразну відомість у Єв. Івана (21, 25): А є й много иншого, що зділав Ісус, що якби списати зокрема, думаю, що й сам світ не мігби помістити книг, котрі требаби написати.

Практика навчання Христа і Апостолів вказує, що передання є властивою дорогою, якою дійшла до нас наука Спасителя.

Сам Христос, хоч умів писати (пор. Ів. 8, 7), не лишив писаної своєї науки, але ширив її живим словом. Сего способу науки не змінив ані перед смертю, ані по своїм воскресенню, але поручив своїм наслідникам ширити свою науку живим словом (Мт. 28, 19, Мр. 16, 15). Апостоли сходячи з гори — каже Ів. Золотоустий — не несли в руках писаних таблиць як Мойсей, але Св. Духа в душі і виливали скарб і жерело догматів.¹⁾ Заповіт Христа виконували

¹⁾ Ae. Dorsch — Institutiones theol. fundamentalis II, 587 Oeniponte 1914.

Апостоли і переказували своїм наслідникам держатися усної проповіді: Взір спасених слів, котрі ти від мене чув, зберігай у вірі і любові в Христі Ісусі. Зберігай добре передане Св. Духом, що в нас живе (2 Тим. 1, 13, пор. 2 Тим. 2, 2)

Щойно з часом, як вимирали наочні свідки науки і діл Христа, взялися два Апостоли (Матей і Іван) і два апостольські ученики (Марко і Лука) до списування науки і діл Христових. Однак не робили вони сего в тім намірі, щоби все списати, що Христос говорив і діяв, як виразно свідчить про се Єв. Іван (21, 25). Так само Ап. Павло не мав наміру списати цілої об'явленої науки. Радше всі його листи суть більше принагідні і писані як відповідь на запити вірних або проти еретичних наук або до поодиноких осіб, бо найважнішою своєю задачею уважав проповідати: Бо горе мені, колиб я не проповідав (Кор. 9, 16). Тому, коли вже були списані книги св. Письма, відсилали Апостоли вірних до єпископів, щоби слухали їх переданої науки.

В цілім Н. Завіті не знайдемо ніде місця, деби було сказано, що Христос поручив писати свою науку. А прецінь в Ст. Завіті одержав таке припоручення Мойсей¹⁾ (Ісх. 34, 27; пор. Втор. 31, 9; 5, 22). Отже Христос не вважав писаних книг одиноким і конечним жерелом віри.

Впрочім і в Ст. Завіті лиш дещо казав Господь писати, решту казав проповідати живим словом: Бо уста священника бережуть розуміння і закона питають з його уст: бо Ангелом є він Господа Вседержителя (Мал. 2, 7).

Натомісць ясні і недвозначні є слова Христа і Апостолів, якими установлений живий орган ширення віри по всі часи. Ідіть отже навчайте всі народи (Мт. 28, 18); проповідуйте Євангеліє цілому сотворінню (Мр. 16, 15); будете мені свідками в Єрусалимі і в усій Юдеї і Самарії і аж до краю землі (Діян. 1, 8). А Утішитель, Дух Св., котрого пішле Отець в ім'я мое, той навчить вас всего і пригадає вам все, що я вам казав (Ів. 14, 26). Бо кождий, хто призове ім'я Господнє, спасеться. А якже можуть призивати того, в котрого не увірили? А як можуть увірити, котрого не чули? А як можуть почути без проповідуючого?... Віра отже зі слухання, а слухання через слово Христове (Рим. 10, 14, сл.). Бо коли світ в божій мудрости не пізнав Бога мудрістю божою, подобалося Богу глупотою проповіді спасти віруючих (1 Кор. 1, 21 сл.).²⁾

Отці Церкви вважають передання найпевнішим середником в поборюванню єресей. Відомо, що єретики відумували на потвердження своєї науки апокрифічні писання, або св. Письмо натягали на свій лад. Так пр. Арій перечив

¹⁾ І сказав Господь Мойсеєви: Напиши собі ті слова, бо в тих словах положив я тобі Завіт і Ізраїлеви (Ісх. 34, 27).

²⁾ Dorsch. op. c. II 590—2.

божество Христа на підставі св. Письма. Гностики видумали много апокрифів на потвердження своєї ложної науки. І нинішні сектанти інакше розуміють і викладають одно і те саме місце св. Письма, — пр. слова устанавлення Нсв. Євхаристії бере Кальвін символічно, Лютер ограничує дійсну присутність Христа лиш до хвилі св. Причастія, а баптисти по довгих спорах прийняли одну і другу науку до свого символа віри. Св. Передання дає найпевнішу вказівку в таких випадках, як треба вірити.

Св. Ігнатій каже: Перше наминав я вас, щоби ви були однозгідні в реченню божім; бо Ісус Христос, нерозривне наше життя є реченням Отця, так і єпископи по цілм світі устанавлені є в реченню Ісуса Христа. Тому ми повинні бути згідні в реченню єпископів.

Іринеї каже: В церкві устанавив Христос Апостолів, пророків, учителів і ціле инше ділання Духа, чого не є учасниками ті, що не прибігають до церкви. Заховуємо проповідь церкви, засвідчену пророками, апостолами і всіми учениками як надзвичайний скарб в начинню добрім, молодий і відмолоджуючий само начиння, в яким є.¹⁾

Папіяс каже, що менший пожиток виносить з читання книг, ніж з живого слова оставших при життю людей.²⁾

Св. Полікарп, виступаючи проти ереси гностиків, що перечили прихід Христа в тілі, каже: Тому полишаючи небилиці многих і хибні науки, вернімся до переданої нам від початку науки³⁾.

З загальности віри виходить, що потрібне є передання. Коли віра Христова є призначена для всіх людей, то доброта божа вимагає, щоби середник розповсюдження віри був для всіх як найприступнійший. Супроти трудности знання письма для всіх, і супроти браку штуки друкарської до недавна, письмо не було і не є найдогіднішим середником. За те живе слово є універсальним і по всі часи найдогіднішим середником до поширення віри.⁴⁾

Врешті самі баптисти не зі св. Письма а з передання знають, котрі книги є Староканонічні і відкидають їх як невдохновлені. І це одно вистарчає, щоби казати їм, що хибно є не признавати передання.

в) Баптисти не узнають автентичного учительства Церкви, а приймають за протестантами засаду, що св. Письмо само себе викладає. Але чи се правда? Чи не каже князь Апостолів Петро, що Ап. Павло написав в своїх листах много такого, що трудно розуміти і що невчені та неутвержені перекручують, як і прочі Письма, на свою власну погибіль (Пет. 3, 16). Знана була від давна засада, що св.

1) Rouet de Journal — Enchiridion patrist. n. 226.

2) Ibid. 95. 3) Ibid. n. 74. 4) Dorsch op. c. II. 599—600.

Письмо трудно розуміти без автентичного викладу. Коли Ап. Филип запитав Етіопського вельможу, чи розуміє він пророка Ісаїю, якого читав в дорозі, відповів сей: І якже можу розуміти, коли хто не пояснить мені? (Діян. 8, 27—32) Христос мусів викладати ученикам трудні місця св. Письма (Лк. 24, 27) в дорозі до Емаус і не раз закидає книжникам брак знайомости духа св. Письма.

Отці Церкви не встидалися признати, що не можуть розв'язати всего, що знаходиться в св. Письмі (Гринеї, Амврозій). Св. Єронім навчився єврейської мови від охрещеного жида, щоби ліпше розуміти св. Письмо. Св. Августин признає, що в св. Письмі є більше, чого він не розуміє, ніж що він розуміє.

Чому ж баптисти і протестанти одні малиби не зазнати труднощій св. Письма?

Нам відомо, що вони в многих місцях св. Письма стрічають труднощі, пр. в поясненню слова „водою“ у Ів. 3, 5, де сам текст не представляє великої труднощі. Щож тоді казати про темніші місця?

Тому каже Вінкентій Ліринеїський: „Конечним є з причини так ріжних блудів, щоби була потягнена одна лінія пророчого і апостольського толкування після норми церковного і католицького зміслу.¹⁾“

І таке автентичне вчительство лишив Христос своїй Церкві під проводом Св. Духа, дав їй дар неомильности в справах віри і обичаїв.

Докази цієї правди містяться в словах Христа: І се я з вами по всі дні, до кінця віків (Мт. 28, 20). А Утішитель Дух Св., котрого пішле Отець в ім'я моє, той навчить вас всего (Ів. 14, 26). Симоне, Симоне, се сатана зажадав просівати вас як пшеницю; та я молився за тебе, щоби не ослабла твоя віра, а ти колись на вернувшись, утверджує твоїх братів (Лк. 22, 31.) пор. 1. Тим. 3, 15.

3. Крім протестантських блудів що до св. Письма, св. Тайн і первородного гріха визнають баптисти пресвітеріанські і пуританські блуди що до устрою церкви. Видимо в них також стару ересь хіліастів про 1000-літнє царство Христа на землі, а в партикулярних баптистів, які нині становлять невелику партію, повторюється кальвінська догма про передпризначення означеного лише числа людей до вічного щастя.

Блуди про устрій Церкви можемо звести до слідуєчих точок: 1) Баптисти не узнають ріжниць між церквою правлячою і віруючою. Після них віруючі рядять Церквою на спосіб демократичний, вибирають старшину і поручають її вести уряд на якийсь означений час. 2) Баптисти не узнають потрібної влади в Церкві: учительської, священничої і судей-

¹⁾ Rouet de Journal — Enchiridion n. 2168.

ської. Священничої власти у них загалом нема¹⁾, а учительську має не той, хто її одержить від єпископа, але той, хто має до сего дар. 3) Баптисти не узнають найвищої видимої голови в церкві. Кожда громада у них самостійна, а найвищим її головою Христос.

Тим блудам треба протиставити науку католицької Церкви про церковну єрархію, про потрійну власть і про примат.

Одною з найвищих прикмет царства божого не землі є крім видимости і універсальности, його єрархічність. Прикмета ся виходить вже з самого порівняння Церкви до стада овець, котрих пастирем добрим вважає себе Христос (Ів. 10, 14 сл.). Першу церковну єрархію становили апостоли, яких сам Христос покликав, виховав в своїй трирічній школі, вивінував потрійною властю. Покликав своїх учеників і вибрав з них дванадцятьох, котрих і назвав Апостолами, Симона, котрого назвав Петром і Андрея його брата, Якова Алфеевого і Симона, котрого називають Ревнителем і Юду Якового і Юду Іскаріота (Лк. 6, 13, сл.). Їх зробив риболовами людей (Лк. 5, 10) т. є ужив їх до проповіді божого слова. З ними „ходив по містах і селах, проповідуючи царство боже“ (Лк. 8, 1). Їх поучував в своїй школі, пояснював притчі, яких інші не розуміли: Вам дано знати тайни царства божого, а прочим в притчах (Лк. 8, 10). В них розбуджував запал до праці, бо „жниво вправді велике та робітників мало (Мт. 9, 37). Їх впровадив в проповідничу практику, яку мали по його смерті виконувати, посилаючи їх за свого життя на першу (пробну) місію (Мт. 10, 5 сл.). Так вихованим Апостолам обіцяв дати, а опісля вдійсности дав потрійну власть: вчити, рядити, уділяти св. Тайни: Ідіть отже навчайте всі народи, хрестячи їх в ім'я Вітця і Сина і Св. Духа (Мт. 28, 19). Істинно кажу вам: Що зв'яжете на землі, буде зв'язане на небі, а що розв'яжете на землі, буде розв'язане на небі (Мт. 18, 18; Ів. 20, 21).

Може не кажуть яснійше над всяку правду ті слова, що єрархія, чи власть церковна є установлена Христом та що спочивала вона в руках апостольської колегії?

Дальше власть установлена в церкві колегії апостолів все виконувала і передала своїм наслідникам.

По зісланню Св. Духа апостоли колегійально вибирають Матея на місце Юди (Діян. 1, 25.), сходяться на ломання хліба (2, 42), становлять церковну власть, до котрої „з інших ніхто не важився прилучитися, але величав їх нарід (Діян. 5, 12.). Тій єрархії в Єрусалимі були підчинені вірні, в ко-

¹⁾ Кождий баптист належить до роду вибраного царського священства (Пет. 2, 9).

трих „було одно серце і одна душа“ (Діян. 4, 32). Єдність удержував найстарший серед єрархії Петро, котрий „обходив всіх“ (Діян. 3, 32). Коли проповідь Христа поширилася на поган в Антіохії, Сирії і Килікії, собор Апостолів в Єрусалимі постановив не обрізувати їх і сю постанову вважали всі обов'язуючою (Діян. 15, 28). В третім періоді апостольської діяльності, коли Церков поширилася на поган римської імперії, апостоли передавали свою власть єпископам і пресвітерам, яких установляли для пастирства в поодиноких церквах (1 Кор. 4, 17; Кол. 16). До тих помічників відноситься напимнення Апостола: Пильнуйте себе і всего стада, в котрім вас Дух Св. настановив єпископами, щоби пасти церков божу (Діян. 20, 28). Такий спосіб душпастирвання не є винаходом Апостолів, але установою Христа: І той постановив одних апостолами, других пророками, інших євангелистами, а інших пастирями і учителями... на збудовання тіла Христового (Єф. 4, 12).

За часів апостольських — як подає Евзевій — був в Антіохії єпископом Евадій, в Римі Лін (по Петрі), в Александрії Марко, в Ефезі Тимотей. Отже єрархія з потрібною властю не є людською видумкою.

Про первенство Петра, яке так многі крім баптистів перечать, говорять ясно слова обітниці (Мт. 16, 18) і слова установлення Христа (Ів. 21, 16.), дальше фактичне виконання найвиспої влади Петром серед Апостолів (Діян. 1, 15; 2, 14; 3, 6; 4, 8; 5, 29; 10, 1 сл; 15, 7), так що Лука в 12 перших розділах Ап. Діяній обертається головно коло особи Петра, його проповідий і чудів, щоби всім було очевидне виїмкове становище Петра в Церкві.¹⁾

Важніше однак є доказати, що папи римські є наслідниками Петра. Всі сектанти ще до недавна перечили се, кажучи, що Петро не був ніколи в Римі.

Лучність між єпископами римськими а Петром доказується а) з 1 Пет. 5, 13: Поздоровляє вас церква вибрана з вами, що в Вавилоні в) з передання Отців (Климентій папа, Ігнатій, Іриней, Діонізій Коринтський, Тертуліян, Кипріян, Оріген, Катоальо Ліберія) є) з розкопок, малюнків, монет і написів в катакомбах. Зпоміж сектантів баптисти є більше умірковані в калюмніях проти папи, ніж пр. адвентисти, які називають папу антихристом і наводять ріжні місця св. Письма. (Об'яв. Ів. 13, 18, 2 Сол. 2, 3.) на доказ своєї правдомовности. Є се відновлена метода перших реформаторів (Sibrandus Lubbert: De papa Romano), яка до нині не пережилася.

о. А. Ішак.

¹⁾ Ad. Tanquerey: Synopsis dogm. fund. 378—448.

Всячина—Хроніка

(Varia—Chronica)

З наукового світа. Померли: Christian Pesch S. J. упокоївся в коллег. св. Ігнатія в Фалькенбурзі. Род. 1853. р. в Mühlheim a. d. Ruhr. 1869. вступив до Ісусовців; 1882 був ординований, а від 1884—1909 був професором догматики. Найважливішим його твором є Praelectiones dogmaticae, 9 т.

9. березня с. р. умер Гвідо Матіуссі (Mattiussi S. J.) бувший проф. догматики на Грегоріані. Ур. 14. квітня 1852. Се був дуже глибокий і спекулятивний ум. В полеміці виступав гостро. Свої праці поміщував в „Gregorianum“.

Віктор Катрайн, бувший проф. в Фалькенбурзі обходив 8. мая 80-у річницю уродин. Знаними з його творів є Moralphilosophie, der Sozialismus і и.

Ізза 1600-ліття І. нікейського собору видав папа Пії XI. лист до кард. Івана Таччі в ціли святочного обходу.

Наукові наради відбудуться в Любляні 12—16 липня с. р. в ціли розбудження і зорганізованя орієнтальних студій. Мають вони підготовчий характер до велеградських зїздів, які відбудуватимуться що 3 роки.

З життя Інституту для схолястичної філософії в Інсбруці. Теперішній інститут для схолястичної філософії в Інсбруці, що був призначений до 1913. р. лише для студіючих австрійсько-угорської провінції Тов. Ісусового, оснований 1838. р. в Лінцу. З часом перенісся він до Братислави (Pressburg), а вкінці 1912. р. до Інсбрука. В 1913. р. дістав він право надавати докторський ступень та став доступним і для посторонних слухачів.

Що до плану студій обнимає інститут 5 галузей, а то: 1) Систематичну філософію, 2) спеціальний виклад о Томі та Аристотелі, 3) помічні студії систематичної філософії, 4) підготовчі студії до будучого звання та 5) диспути, семінарі, вправи по лябораторіях.

Головна галузь студій в інституті — це систематична філософія, яку викладає п'ятох професорів — тижнево 25 годин — щорічно цілий систем. Ці виклади мають на меті дати слухачеві одноцільний погляд як на всесвіт, так і на всі поодинокі проблеми.

З різних схолястичних напрямів заступає інститут філософію св. Томи, тому вже на першому році впроваджує він слухачів на годинах просемінаря в розуміння його творчості; даліше при поодиноких важніших тезах узглядаються становище св. Томи до них, а вкінці ця друга галузь студій завершується аналізом першої та другої часті теологічної сумми на третьому році.

Та само виставлення гарно упорядкованої філософічної структури не вистарчає. Ціла та величя будівля мусить мати найтіснішу звязь з найновішими здобутками наук, з вимогами практичного життя, а тому задоситьучинює третя, четверта та пята галузь інститутських студій.

Помічні студії систематичної філософії становлять по часті емпіричну основу для поодиноких частей цілого систему, по часті в його висновком, через що став він корисним у життю. — І так помічним предметом для цілого систему в історія філософії; до теорії пізнання — історична критика, до загальної метафізики — естетика та історія християнської штуки, до раціональної психології — емпірична психологія, до космології — граничні питання хемії і філософії, біології і філософії, до теодицеї порівнююча історія релігій — студії над ідеєю Бога у первісних народів, до етики і філософії права — педагогіка і студії над соціально-політичним питанням. Для оживлення звязи між систематичною філософією, а її помічними дисциплінами, спочиває звичайно виклад їх у тих самих руках, що й дотична часть систему.

Четверта галузь інститутських студій не вяжеться тісно зі самим системом, та зате приготовляє слухачів до їхніх будучих фахових завдань. Вона становить собою поміст між систематичною філософією, а поодинокими науками та лучачи їх з їхньою матірю — філософією, усуває шкоди, спричинені їх дрібничковим розгалуженням. Дотепер узглядені в інституті вимоги будучих юристів, професорів середніх шкіл та кандидатів духовного стану. У своїх плянах має інститут евентуальне дальше основування подібних колєгій, які підготовляють інтересованих слухачів і до інших фахових завдань. І так — кандидати духовного стану мають спромогу на першому році образуватися теоретично й практично в красномовстві, на другім познакомитися з єврейською, або якою иншою орієнтальною мовою, на третім мають спромогу доповнити реторичний курс викладами з обсягу гомілетики або катехитики, а початі мовні студії удосконалити читанням лектур. Будучі професори середніх шкіл мають нагоду слухати викладів з обсягу хемії, біології та філософії мов. Юристи можуть вправлятися в красномовстві, добути через часті диспути через 3 роки зручність у репліці, слухати конференцій на теми: „питання світо-

гляду“, викладів з етики, що основно займається філософією права та держави, а вкінці на годинах семінаря та спеціальних викладів студіювати соціально-політичне питання.

Вкінці п'яту галузь студій завершують семінарі, вправи по лябораторіях, диспути. Диспути відбуваються 2—3 рази тижнево в строго сіллогістичній формі. Вправи по лябораторіях мають на цілі показати слухачеві тісну лучність між експериментальними науками, а філософією, для котрої їхні висліди становлять основу. На семінарях вправляються слухачі в вироблюванні наукових праць та ознакомлюються з духом модерних філософічних течій, з найбільшими філософами нової доби, зі способом їх думання й говорення, оцінюючи їхні погляди в світлі схоластики.

І так, як показує сам плян студій, бажає інститут під девізою „ratio fidei amica“ виховати людей, що працювалиб з успіхом над духовним і моральним підйомом свого народа.

Інститут розпочав публікації під н. Philosophie й Grenz-wissenschaften. Дотепер появилися: Dr. Gatterer — Das Problem des statistischen Naturgesetzes. Dr. Katzinger S. J. — Inquisitio psychologica in conscientiam humanam.

Новосхолястична школа в Люваніюм. Інститут томістичної філософії при католицькім університеті в Люваніюм здвигнувся нині до найповажнішого філософічно-наукового заведення. Виділ цей має зараз 17 научних сил під проводом сенатора бельгійської камери визначного соціолога і поважного вченого о. прал. Duloige. Знаменною цією навчання є тісна звязь філософії з другими науковими предметами, яка згідно з кличем „Nova et vetera“ старається погодити старе з новим, найновіші досліди зі старинною метафізикою. Це отже нова схоластика, яка властиво доповняє середньовічню, а відносно до часу творить разом щось нового.

Подаючи її програму проф. de Wulf так висказався: „Немислимим є прийняти нині стару схоластику в її повнім змісті. Кожда форма схолястичної думки, якщо вона має бути без впливу, мусить бути новосхолястичною, це зн. вона мусить примінитися до тої вихідної точки, яка відіймає її специфічно-середньовічний характер, а творить її чимсь актуальним.

Примітивне є відношення томістичної філософії до віри і теології з одної, а до поодиноких наук з другої сторони. Це характеризує кардинал Mercier: „Певним є, що кождий вчений католик є воїном своєї релігії, а його наука оружям для оборони свого „вірую“. Многі думають, що вчений католик, щоби міг бути вірним своїй релігії, мусить резигнувати з інших галузей знання, хочби й мав зами-

лування до них. Та ні! Ми повинні віддаватися наукам хочби ради самого знання, без огляду на апольогетичні інтереси“.

Фільософія супроти поодиноких студій, має за ціль зібрати висліди всіх наукових дослідів та на основі найвисших принципів думання схопити їх в одну синтезу. Сучасні студії — це аналіза — це найдокладнійше знання подрібних дослідів. Чоловік глядить своїм оком в простори, де ані найострійші телескопи не находять границь. Фізика і хемія у своїх дослідах роблять великанські відкриття, досліджуючи прикмети матерії та сполуку її елементів. Геогонія і космогонія формують нову історію творення наших планет та повстання кулі земської. Біологія і науки природничі досліджують найсубтельнійші структури живучих еств, їх відношення до простору або до перебігу часу, біологія намагається вказати на їх повстання, — а археологічне, філософічне і соціальне знання переходить до минувшини нашої історії і цивілізації. Скількиж тут невичерпаного скарбу, скільки поля до ділання і скільки треба піонірів, щоби витягнули зиск із тих усіх скарбів. Досліджувати дійсність, це перша ціль кожного, що намагається оснувати правдиву філософію. Знання не полягає в обсервації, не в експериментальнім определенню дійсности, але в поняттю дійсности на основі найвисших принципів.

Навчання в новосхолястичнім інституті в Люваніюм поділене на три групи, відповідаючі дійсности: матерія, життя і мораль. Фільософія матеріальна викладається у злучі з фізикою, хемією, мінералогією, кристаллографією та вищою математикою. Фільософія життя, чи там психологія, получена з загальною біологією, ембріологією, анатомією, фізіологією, психофізіологією, ботанікою і зоологією. Мораль або філософія поступовання злучена з природним правом, індивідуальним і соціальним правом — знанням господарським і політичним.

Для влекшення студій служать фізикальні, психофізіологічні та хемічні лябораторії. Поважне свідоцтво о виспе згаданім інституті дають: великанська бібліотека del' Institut superieur de Philosophie та три фахові часописи: *Revue Neo-Scholastique*, *Revue sociale catholique*, *Revue catholique de droit*, віддані напрямови схолястичної філософії. Школа ся здобула собі велику повагу і признання не лиш зі сторони Церкви, але й цілого наукового світа. Знаний філософ Рудоль Айкен (Eucken) каже: „Томістичний напрям виказує нині велику життєву силу і витревалість у тім, що скинувши одяг середньовічний, промовляє бесідою сучасности“.

Богословське Наукове Товариство

(Societas theologica)

На фонд „Богословії“ зложили: Е. Митроп. А. гр. Шептицький 100 дол., Ректорат гр.-кат. Духов. Семинарії 300 зол., о. Др. Лятишевський 20 зол., о. Гнатів 20 зол. о. др. А. Іщак 50 зол., о. кан. др. Д. Дорожинський 65 зол. — В. Сп.!

На засіданнях Ради прийнято звичайних членів, дня 10/5: др. Роман Ковшевич, Львів, о. Алекс. Осадца, Вікно к. Городенки, о. Маріян Цурковський, Дідушиці м., о. Василь Кулик, Зборів, о. Василь Мотюк, Маріямпіль. Дня 17/6: о. Стефан Мохнацький, Тереховля, о. Іван Яворський, Могильниця п. Будзанів, о. Богд. Цурковський, Лошнів к. Тереховлі, о. Юл. Шуплат, катех. Ліско, о. Ник. Семенюк, Сорока п. Хоростків, о. Василь Чопей, Свистільники. о. Д. Лопатинський, Львів, о. Й. Кишакевич, Львів, о. Н. Хмільовський, Золочів, о. В. Мельник, Зарваниця, о. В. Танчак, Рибники п. Потуртори, о. Лев Крушельницький, Мізунь, о. В. Стадник, Ілавче, о. І. Брикович, Кривеньке, о. П. Хомин, Львів.

Бібліотеці дарували: о. сов. Евг. Громницький 2 т., о. мітр. Ал. Бачинський 3 т., о. сов. І. Рудович 26 т., о. рект. др. Т. Галуцинський 1 т., п-і Іванна Павлюк (вдова по свящ.) 17 т.

І. Загальні Збори Б. Н. Т-а відбулися дня 3. лютого 1925. р. в конференційній салі Духовної Семинарії о год. 6. веч. з слідуєчим порядком: 1. Отворення Зборів і відчитання протоколу попер. Заг. Зборів. 2. Звіт Голови з діяльності Товариства. 3. Звіт скарбника. 4. директора бібліотеки і редактора. 5. Звіт контр. комісії. 6. Вибір нової Ради. 7. Внесення і запити.

Збори отворив Голова Т-а о. др. Т. Галуцинський витаючи приявних, а зокрема прибувших зпоза Львова і предложив на предсідника Преосв. Др. Йосифа Боцяна, що всі прийняли аклямацією. На секретаря покликав Преосв. Предсідник о. дир. Миколу Галянта.

1. Протоколу не читано, бо він був печатаний в „Богословії“.

2. О. Голова начеркнув коротко діяльність Т-а зазначаючи се, що воно в своїх початках мало великі труднощі, однак завдяки о. Др. Й. Сліпому, ред. „Богословії“ удалося

деякі з них усунути, а деякі бодай вчасти побороти. Звіт з поодиноких ділянок подадуть діловодці.

3. Скарбник о. др. Іван Бучко звідомлює, що членів було 87 і зложили вкладок 43 дол. і 318.83 зол., які передав редакторови.

4. Звіт зі стану бібліотеки і редакції здає о. др. Йосиф Сліпий. Тв-о недаром існувало. „Богословія“, яка свідчить про животність Т-ва, знайшла між чужинцями признання і здобував собі право горожанства в науковім світі. Трудність лежить головно в скупих фондах, однак в тім поратували Т-о добродії. Мім иншим Е. Митрополит жертвував 1295 зол. (250 дол.).

Бібліотека числить 10 рукоп., 32 стародрук. і 1040 томів, які набула купном, дарами і обміном. Бесідник сам оглянув 30 церков і знайшов в деяких стародруки і рукописи. Передусім з вдячністю треба згадати дар о. прел. Ізидора Дольницького, нашого дійсного члена і вченого обрядовця, чим стан бібліотеки подвоївся. При сих словах Преосв. Предсідник перервав бесідникови і візав присутних, щоби повстанням віддали Йому честь. Предсідник в день смерти памятав о Покійнім і відвідав Його гріб.

Відтак продовжував бесідник звіт, переходячи точно поодинокі позиції. Загальний стан каси представляється ось так: Прихід 4.969 зол. 19 сот.; розхід 4.955 зол. 68 сот.; остався 13 зол. 51 сот. Що до самого журналу, то члени діставали його і тому самі мають вже суд про нього так, що злишним було би над тим розводитися. В технічній праці бібліотечній і редакційній помагали Вас. Давидович і Ів. Чорняк, студ-и богосл. Адміністрацію вів о. П. Хомин. Предсідник подякував бесідникови за точний звіт і безкорисну працю.

5. В імени контрольної Комісії забрав голос о. сов. В. Садовський, апробує звіт, завважає однак, що для точности при поодиноких позиціях треба навести число алегату і загалом завести фахові книги. В дискусії забрав голос о. сов. І. Рудович і підніс се, що вина тут контрольної Комісії, що не вглядала в році в діловодство. Внесення абсолюторії, як також і се, щоби подякувати Е. Митрополитови за ласкаву опіку, прийнято одноголосно.

Приступлено до вибору. Вибрана Комісія-матка предложила: На голову о. др. Галушинського, генер. секретара о. Миколу Галянта, на дир. бібліотеки о. др. Лосифа Сліпого і на скарбника проф. Мих. Тершаковця. Се прийнято одноголосно. Крім сего до контрольної Комісії вибрано: о. сов. Садовського, о. др. Гната Цегельського і о. др. Репетила. Вкладку на 1925 р. назначено 12 зол., вписове 3 зол.

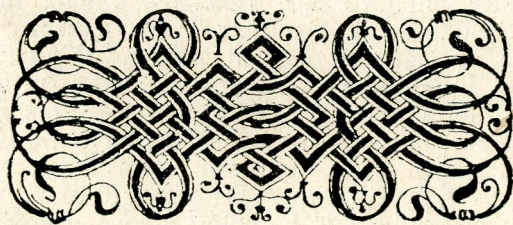
7. Внесення Преосв. Провідника Зборів, щоби ухвалити винагородження для редакт. о. др. Й. Сліпого за його доте-

перішню безкорисну працю, передано новій Раді до полагодження.

Запит о. др. Сліпого, чи поміщувати в „Богословія“ зміст часописів, що справляє багато трудів і видатків, рішено притакуючо.

Преосв. др. Боцян подякувавши за участь, замкнув Збори. Поліція і сего року не злегковажила собі Т-а і прислала свогого представника.

На закінчення 300-літнього ювілею св. свц. Йосафата Кунцевича урядило Т-о дня 15. лютого 1925. р. Святочну Академію в салі Духовної Семинарії у Львові зі слідуючою програмою: 1. Вступне слово — о. др. Теодозій Галушинський ЧСВВ. 2. о. Йосиф Кишакевич: Пісню слави заспіваймо — хор богословів. 3. Св. Свц. Йосафат в світлі історії і критики — виклад Преосвященного др. Йосифа Боцяна, Єпископа Луцького. 4. G. Bizet: Carmen — тенорове сольо при достровві фортепяновім — Вп. п. М. Голинський. 5. Келер Беля: Увертура ор. 75. — орchestra богословів. 6. Богословське образование і літературна творчість Св. Свц. Йосафата — виклад о. др. Йосифа Сліпого, професора богословія. 7. О. Ніжанковський: „Минули літа молодії“ — тенорове сольо при достровві скрипки і фортепяну — Вп. п. М. Голинський. 8. М. Гольтсон: Псальма 12. „Доколі Господи“, Abbate Rosati: „In alziam sulle rive del Tebro“ — папський гимн. — Дострій фортепяновий обняв Вп. п. Лев Туркевич. — На уладжене Свято прибули: Е. Митрополит А. гр. Шептицький, Митроп. Капітула, Голова Н. Т. ім. Ш. проф. др. К. Студинський, Голова „Просвіти“ проф. Мих. Галушинський, директори укр. гімназій і представники інших Товариств. Численні гості виповнили салю.





I) Книжки і II) часописи

(I. Libri et II. ephemerides)

I.

Лужницький Леонід проф. о. **Доґматика.** Учебник християнсько-католицької віри для середніх шкіл. Львів 1924. Накладом Марійського Тов-а Молоді. Ст. 259. 8°.

Пещанський В. інж. - архитект. **Давні килими України.** З 20 рисунками і 9 знімками. Збірки Національного Музея у Львові. Львів 1925. Ст. 13. 4°.

Січинський В. **Архитектура в стародруках.** Збірки Національного Музея у Львові. Львів 1925. XXV ілюстр. + 20.

Січинський В. **Дерев'яні дзвіниці і церкви Галицької України XVI—XIX ст.** Збірки Національного Музея у Львові. Львів 1925. Ціна 25 зол. LXV ілюстр. + 50. 4°.

Схрейверс Йосиф о. Ч. Пр. Ізб. **Моя Небесна Ненька.** Видавництво Ч. ОО. Редемптористів. Книжка V. Збоїска 1925. Ст. 241. 12°.

Терран в Деморже Свяц. **Ідеал правдивого Християнина: а. Пізнати і любити Бога.** За дозволом автора переклав з франц. мови М. Г. 1924. В-тво Ч. Св. В. В. у Жовкві. Ст. 263. 12°.

З Трибуни. Промови Українських послів і сенаторів у польських соймі і сенаті. I. Львів—Луцьк—Холм—Бересте 1925. Накладом Українського Посольського Клубу. Ст. 144. 8°.

Aubry J.-B. des Missions Étrangères. **Le Radicalisme du Sacrifice.** Méditation. Paris — 6-e. 1925. Pierre Téqui, Libraire-Éditeur. Rue Bonaparte 82. Prix: 1 franc. Pag. 62. 32°.

Aubry J.-B. Prêtre des Missions Étrangères. **Vocation Virginale.** Paris VI-e. 1925. Pierre Téqui, Libraire-Éditeur. Rue Bonaparte 82. Prix: 2 francs. Pag. VIII + 116. 32°.

Baudrillart Alfred Mgr. **Les Évêques français en Pologne.** Publication du Comité catholique des Amitiés françaises a l' Etranger. Paris VI-e. Les Amitiés catholiques françaises. Rue Garancière 3. Prix: 5 fr. Pag. VI + 105. 16°.

Baudrillart Alfred Mgr. **Pourquoi la France aime la Pologne.** Conférence donnée par S. G. Mgr. Baudrillart dans la Grande Salle de l' Université de Poznan le 22 Juin 1924.

Paris VI-e. Les Amitiés catholiques françaises. Rue Garancière 3. Pag. 47. 16°.

Beaupin Mgr. **Le rayonnement spirituel de la France.** Publication du Comité Catholique des Amitiés françaises a l'Étranger. Paris VI-e. Les Amitiés catholiques françaises. Rue Garancière 3. Prix: 1 fr. Pag. 24. 16°.

Brinktrine Johann Dr. **Anselm Prosligion.** Ferdinand Schöninghs Sammlung Philosophischer Lesestoffe. 2. Bändchen. Paderborn. Preis: GM: 0.80. S. 38. 12°.

Catalogus Ordinis S. Basilii Magni. Provinciae SS. Salvatoris ineunte anno MCMXXV. Žovkva. 1925. Typographia P. P. Basilianorum. Pag. 52. 8°.

Crawley-Bowey Mateo S. S. C. C. **Hin zum König der Liebe.** Ein Auszug aus den Schriften. Verlagsanstalt Tyrolia. Innsbruck—Wien—München. Preis 6.30 Schilling. S. 307. 16°.

Dubois Cardinal Lettre-préface S. E. **L' Apostolat Missionnaire de la France.** Conférences données à l'Institut Catholique de Paris. Paris 6-e. 1924. Pierre Téqui, Libraire-Éditeur. Rue Bonaparte 82. XXII + 297. 12°.

Feldmann Joseph D. Dr. **Schule der Philosophie.** Auslese charakteristischer Abschnitte aus den Werken der bedeutendsten Denker aller Zeiten. 1925. Ferdinand Schöningh Verlag. Paderborn. Preis: brosch. GM: 6, gebund. GM: 8. S. XI + 511, 8°.

Gerber Jacques S. J. **La Sainte Eucharistie.** Le Sacrement et le Sacrifice. Résumé de théologie morale. Paris VI-e. 1925. P. Téqui, Libraire-Éditeur. Rue Bonaparte 82. Pag. VI + 194 12°.

Gerlaud Marie-Joseph R. P. des Frères Prêcheurs. **L' intercession des saints.** Paris 6-e. 1925. Pierre Téqui, Libraire-Éditeur. Rue Bonaparte 82. Prix: 3 fr. Pag. IX + 103. 12°.

Gibier Mgr. Évêque de Versailles. **La France catholique organisée.** Paris 6-e. 1925. Pierre Téqui Libraire-Éditeur. Rue Bonaparte 82. Pag. XXXIV + 366. 12°.

Giloteaux Paulin Abbé. **La Bienheureuse Thérèse de l' Enfant-Jesus et la Vie de Victime.** Paris 6-e. 1925. P. Téqui. Libraire-Éditeur. Rue Bonaparte 82. X + 200, 12°.

Hugon Éd. R. P. O. P. **Études sociales et psychologiques ascétiques et mystiques.** Paris 6-e. 1924. P. Téqui, Libraire-Éditeur. Rue Bonaparte 82. VI + 175. 12°.

Jeuné M. R. Supérieur du Séminaire de Philosophie d' Issy. **Une Mystique Dominicaine.** La Vénérable Agnès de Langeac. (1602—1634). Paris — 6-e. 1924. Pierre Téqui, Libraire-Éditeur. Rue Bonaparte 82. Pag. VI + 242. 12°.

Der Katholizismus als Kulturfactor. Herausgegeben vom Akademischer Verein „Logos“. Verlagsanstalt Tyrolia. Innsbruck. S. 135. 12°.

Der Katholizismus als Lösung grosser Menschheitsfragen.

Herausgegeben vom A. V. „Logos“. Verlagsanstalt Tyrolia. Innsbruck. S. 116. 12°.

Katholizismus und moderne Politik. Herausgegeben vom A. V. „Logos“. Verlagsanstalt Tyrolia. Innsbruck. S. 105. 12°.

Kurz Edelbert Dr. P. O. F. M. Christlich denken! Ein Hilfsbüchlein für geschlechtlichen Erziehung. München 1925. Verlag Joseph Kösel & Friedrich Pustet. S. 61. 12°.

Lavaud L. Prof. de Phil. au Grand Séminaire de la Rochelle. **Saint Thomas „Guide des Études“.** Notes et commentaires sur l' Encyclique „Studiorum duçem“ de S. S. Pie XI. Paris 6-e. 1925. Pierre Téqui, Libraire-Éditeur. Rue Bonaparte 82. Prix: 7 fr. 50. Pag. VII + 277, 12°.

Lerchér Ludovic S. J. S. Theologiae Doctore eiusque in Universitate Oenipontana Professore. Institutiones Theologiae Dogmaticae in usum scholarum. Vol. secundum praeter prolegomena continens libros tres De Deo uno, De Deo trino, De Deo creante et elevante. Oeniponte 1924. Typis et Sumptibus F. Rauch. Pag. XXVI + 519. 8°.

Meschler Moritz S. J. Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola. Erklärt und in Betrachtungen vorgelegt. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Walter Sierp S. J. Erster Teil: **Text und Erklärung des Exerzitienbuches.** (Exerzitien-Bibliothek. Erläuterungen der Exerzitien und Ascese des hl. Ignatius von Loyola. Herausgegeben von deutschen Jesuiten. Erster Band.) Freiburg i. Br. 1925, Herder. Geb. in Leinwand M. 6.—12°. S. XVI + 362.

Raupert J. Godfrey früher Mitglied der Englischen Gesellschaft für Psychische Forschung etc. **Der Spiritismus im Lichte der vollen Wahrheit.** Verlagsanstalt Tyrolia Innsbruck, Wien, München. S. 82, 8°.

Rüther Joseph Studienrat: Gemeinschaft und Wirtschaft nach ausgewählten Stücken aus den Werken des Thomas von Aquin. Ferdinand Schönings Sammlung Philosophischer Lesestoffe. 3. Bändchen. Paderborn. Preis: GM. 1. S. 48. 12°.

Rüther Theodor Dr.: L. Annaleus Seneca von der gefestigten Sicherheit des Weisen. (Dialogorum Lib. II.) Ferdinand Schönings Sammlung Philosophischer Lesestoffe. I. Bändchen. Paderborn. Preis: GM. 1.20. S. 86. 12°.

Schryvers Jos. C. S. S. R. Les principes de la vie spirituelle. Bruxelles. 1925. Albert Dewit, Libraire-Éditeur. 53, Rue Royale. Pag. 505. 12°.

Schryvers Jos. C. S. S. R. professeur d'Économie politique: **Manuel D' Économie politique.** Quatrième édition, entièrement revue et complétée. Préface du R. P. Rutten, O. P. 1924. Bruxelles. Albert Dewit, éditeur-libraire, Rue Royale, 53. Pag. XXII + 461, 12°.

Stephan Dr. Pfarrer: Psalmenschlüssel. Einführung in die sprachlichen Eigentümlichkeiten und in den Gedanken-

gang der Brevierpsalmen (einschliesslich der im Brevier vorkommenden Cantica). 3 Auflage. Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet K. G. Verlagsabteilung Regensburg. 1925. S. 344. 8°. Brosch. M. 4'50, gebunden 6'50.

Tongelen Joseph Dr. O. S. Cam. Der Heiland am Ölberg und die moderne Welt. Sieben Fastenpredigten nebst einer Osterpredigt. Zweite, gänzlich umgearbeitete und vermehrte Auflage. Freiburg i. Br. 1925, Herder. Geb. in Leinwand GM. 3. S. VIII + 104. 8°.

Waal de Anton. Rompilger. Wegweiser zu den Heiligtümern und Sehenswürdigkeiten der ewigen Stadt sowie der bedeutendsten Städte Italiens. Mit 21 Plänen und Kärtchen, einer Eisenbahnkarte von Italien und einem großen Plane von Rom und 83 Bildern. S. XX + 456. 12°. In biegsamem Dermatoid geb. GM. 8'60.

Weidmann Joseps Dr. Grundwissenschaftliche Kernfragen aus der Philosophie Johannes Rehmkes. Ferdinand Schöninghs Sammlung Philosophischer Lesestoffe. 4. Bändchen. Paderborn. Preis GM. 1'80. S. 127. 12°.

Weigl Eduard Dr. Christologie. Vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites (373—429). 1925. Verlag J. Kösel & Friedrich Pustet, K.-G. München. S. VIII + 203. 8°.

Wickl Rupert S. J. Ecce Jesus. Betrachtungspunkte für alle Freunde des innerlichen Lebens, für Priester, Ordenspersonen und Laien. 1. Band. Geb. 6'60 Schilling. Marianischer Verlag. Innsbruck. S. 537. 16°.

II.

Стара Україна.

1925. I—II. Зміст. „Вивід прав України“ П. Орлика. (*Л. Борщак*). Відгуки грецької і латинської літератури в українським письменстві. З паперів *Ів. Франка*. Старий Львів. Церкви. I. Неістнуючі. (*В. Карпович*). Екслібріс на Україні в XVII—XVIII вв. (*Ів. Крип'якевич*). Королівство Галічина і Володимирія. 1772—1918. I. 1772. (*Ів. Кривецький*). Харківський Університет. (*В. Зайкин*). Замітки etc.

III—IV. Памяти Кобзаря України. Наш довг перед Шевченком. (*П. Зайцев*). Памятки по Тар. Шевченкові. (*Ів. Кривецький*). Памятки по Т. Шевченкові в родині Ускових. (*Ів. Брик*). Ілюстрований „Кобзар“ Т. Шевченка з 1844 р. (*К. Студинський*). Двадцяті роковини Т. Шевченка у Квіві (1881). Недруковані спомини *Ол. Кониського*. Miscellanea Ševčenkiana etc.

V. Молитовник кн. Володимира Великого з 999 р. (Новонайдена памятка). (*проф. Ів. Огієнко*). Старий Львів. II. Церкви. На території княжого городу. 1. Княжа церква св. Миколая. 2. Монастирська церква св. Онуфрія. (*В. Карпович*). М. Костомарів. (*Ів. Крип'якевич*). Miscellanea etc.

Bogoslovska Smotra. 1925. Broj I.

Dr. A. Savić: I. O komentaru Nila Monaha Pjesmi nad Pjesmama. II. O Oxfordskom fragmentu Hipolitova komentara Pjesmi nad Pjesmama. (I. De commentario Nili Monachi in Canticum Canticorum. II. De fragmentis commentarii Magni Hippolyti in Canticum Canticorum.) Dr. J. Šimrak: Mar-

čansko-Svidnička eparhija za vrijeme vladika Gabre i Vasilija Predojevića i Save Stanislavića. (Historia episcopatus graeco-catholici Marčensis-Svidnicensis tempore episcoporum Gabrielis et Basilii Predojević et Sabae Stanislavić.) Dr. I. A. *Ruspini*: Kanon 10. Zakonika i stečena prava. (Can 10. Codicis Juris Canonici et jura quaesita.) Dr. Vj. *Klaić*: Tomo Kovačević, povjesničar hrvatski (1664—1724.) (Thomas Kovačević, historiae scriptor croaticus.) Dr. A. *Gahs*: Religija prakulture. Dr. S. *Zimmermann*: O načelu uzročnosti. (De principio causalitatis.) Bilješke iz bogoslovsko-filozofske literature. Recenzije.

Bogoslovni Vestnik. Zvezek 2.

Razprave. (Dissertationes). *Grivec*: Boljševička brezbožnost. (De atheismo bolševismi). *Rožman*: Svobodno privoljenje v zakon. (De libero consensu matrimoniali). *Fabjan*: Marija — srednica vseh milosti. (De Maria, mediatrice omnium gratiarum). Prispevki za dušno pastirstvo. (Symbolae theol. practicae): Popolnost in duhovno vodstvo po sv. Frančisku Saleškem. (C. *Potočnik*). Lüksus in moda. (J. *Ujčić*). Župnikova in spovednikova oblast za spregled zakonskega zadržka v smrtni nevarnosti in slučaju izjemne nujnosti. (*Rožman*). „Ki si ga Devica v obiskanju Elizabete nosila“. (A. *Snoj*). Razni blagoslovi v svetem letu. (F. U.) Slovstvo. (Literatura). Beleške.

Biblica. Vol. 6. 1925. Fasc. 1.

J. M. *Bover*: La enseñanza de la S. Escritura en el „Ratio studiorum“ de la Compañía de Jesus y en los documentos pontificios. J. B. *Schaumberger*: Die angeblichen mosaischen Inschriften von Sinai. P. *Jouin*: „Ouvrir la bouche (contre quelqu'un)“ en hébreu. *Id.*: L' idée de *pitié* en hébreu. H. *Höpfel*: Das erste Makkabäerbuch und die Antiochusrolle. H. *Dieckmann*: Das fünfzehnte Jahr des Caesar Tiberius. K. *Pink*: Die pseudo-paulinischen Briefe. A. *Vaccari*: Importante testo sull' „Alogus“ sfuggito ai filologi. Recensiones. Nuntia rerum et personarum. Elenchus bibliographicus.

Civiltà Cattolica.

Nr. 1793. 1) L'Unione dei Cattolici e la divisione dei partiti. 2) Il Cardinale Ercole Consalvi nella vita pubblica e privata. 3) La „Dottrina Cristiana“ del B. Roberto Bellarmino proscritta nella Lombardia austriaca. 4) Gli Stati Uniti e il protestantesimo alla conquista dell' America latina. 5) Le origini delle „Maestre Pie“. 6) L'anima religiosa dei Russi. 7) Bibliografia.

Nr. 1794. 1) L'Unione dei Cattolici e la divisione dei partiti in Italia. 2) Le relazioni tra il soggetto e l'oggetto della conoscenza. 3) La Mostra Vaticana delle Missioni e le origini della filologia comparata indo-europea. 4) La „Dottrina Cristiana“ del B. Roberto Bellarmino proscritta nella Lombardia austriaca. 5) Attuazioni sociali. — *L'Opera Cardinal Ferrari*. 6) Su l'origine della vita e delle specie. 7) Bibliografia.

Nr. 1795. 1) I misteri della passione e il Regno sociale di Cristo. 2) Il bolscevismo in marcia. 3) Etica ed unità sindacale. 4) Un orfano di guerra. — XXVII. Da Napoli a Roma. — XXVIII. Ferito. 5) L'Etnologia alla Mostra Vaticana delle Missioni. 6) „Decisioni e sentenze della S. Romana Rota“. 7) Bibliografia.

Nr. 1796. 1) Allocuzione del S. Padre Pio XI pronunziata nel Conciostro del 30 marzo 1925. 2) Il primo Concilio Ecumenico di Nicea (325—1925). 3) La psicanalisi. — 4. *L'inconscio*. 4) Rassegna artistica. 5) Gli obblighi militari del Clero. 6) Intorno alla storia ecclesiastica di Lucca. 7) Bibliografia.

Nr. 1797. La celebrazione del XVI Centenario Niceno. — Lettera del S. P. Pio XI a S. E. il Card. Tacci. 2) Il „soprassalarario familiare“. 3) La Mostra Vaticana delle Missioni e le origini della filologia comparata indo-europea. 4) Pio IX e la Russia. 5) Arte e sopravvivenza del modernismo. — Il „caso Buonaiuti“. 6) A proposito d'etica sindacale. 7) Storia e metodi dello studio comparato delle religioni. 8) Bibliografia.

Nr. 1798. 1) Modernità e benemerienze della Santità nei nuovi Santi e Beati. 2) La riforma dei Codici in Italia. 3) L'atto puro del pensiero

come svolgimento. 4) I fenomeni dell'eredità nella flora e nella fauna. 5) L'etnologia all'Esposizione Vaticana delle Missioni. 6) I Fratelli delle Scuole Cristiane nel secondo centenario della loro approvazione pontificia. 7) Il poema „Columbus“ di Ubertino Carrara. 8) Bibliografia.

Divus Thomas. 1925.

Nr. 1. Das Wesen des Thomismus. II. Die thomistische Lehre von Akt und Potenz und die augustinisch-arabische Richtung im 13 Jahrhundert. (P. Mag. G. M. Manser). Züge zum Christusbilde beim hl. Thomas von Aquin. II. Christus Jesus: die grosse Initiative des Christen. (Dr. P. M. Hallfell). Proponitur nova solutio ad conciliandam causalitatem physicam sacramentorum cum eorum reviscentia. (P. Mag. Fr. Marin-Sola). Die Messapplikation nach der Lehre des hl. Thomas. (Dr. G. Rohmer). Literarische Besprechungen.

Ephemerides liturgicae 1925.

Nr. 1—2. Dissertationes. N. N.: De hymnis Breviarii Romani. N. N.: De Quadragesimae origine. I. Boccardo C. M.: De emendatione calendarii. Notae et discussiones. Acta Academiae Liturgicae Romanae: Nominationes et praemiorum distributio. Quaestiones propositae: *Primus Battistini*: 1a De benedictione domuum et esculentorum. 2a De absoluteione super tumulum. Consultationes. Bibliographia.

Nr. 3. Dissertationes. C. S.: De osculi pacis in Missa origine et praxi. Notae et discussiones. Acta Academiae Liturgicae Romanae. — Quaestio proposita: I. *Bruning*: De benedictione Sanctorum Oleorum feria V in Coena Domini. Consultationes.

Nr. 4. Sacra Rituum Congregatio: Dubium de Missa Conventuali. S. C. — De origine benedictionum in genere ac de ritu quo impertiuntur. De cantu arabico in Nativitate D. Consultationes etc.

L' Europa Orientale.

Nr. 2. A. *Cronia*: — L' influenza della „Gerusalemme liberata“ sul „Osman“ di Giovanni Gondola. E. *Lo Gatto*: — V. S. Reymont nell' opera e nei critici (continuazione e fine). A. *Freedericksz*: I Vikinghi svedesi nella poesia finnica e russa. Rassegna politica. Rassegna culturale. N. *Cartoian*: — A proposito d' una recensione.

Nr. 3. A. *Giannini*: La costituzione lituana. Testo della costituzione lituana. A. *Palmieri*: Danzica e la Polonia. G. *Gabrieli*: La greicità linguistica delle colonie italo-greche odierne nell' Italia meridionale. Rassegna Politica — Situazione dell' Europa orientale al 1o marzo 1925, Rassegna culturale. Recensioni.

Nr. 4. A. *Palmieri*: Il Trotzismo. I. W. *Kosmowska*: Le nuove correnti nella letteratura e nell' arte polacca. B. *Pirro*: La protezione delle minoranze in Lettonia. Rassegna Politica. Recensioni.

Franziskanische Studien.

Nr. 3. P. Dr. *Hugo Dausend O. F. M.*, Bonn. Der Franziskanerorden und die Entwicklung der kirchlichen Liturgie. Dr. *Josef Uhlmann*, Wien. Die Vollgewalt des Papstes nach Bonaventura. Dr. *Josef Klein*, Rottenbauer. Die Unsündlichkeit der Menschennatur Christi nach der Lehre des Joh. Duns Skotus. P. *Damasus Fuchs O. F. M.*, Fulda. Zur Geschichte des Barfüssenklosters Gelnhausen.

Nr. 4. 1924. Inhalt: P. Dr. *P. Minges O. F. M.*, Bamberg: Über die sogen. geistliche Materie der Franziskanerschule. P. Dr. *H. Klug O. M. Cap.*, Werne i W.: Die sinnliche Erkenntnis nach dem sel. Joh. Duns Skotus. P. Dr. *A. Kartels O. M. Cap.*, Mainz: Zwei Verstösse gegen die Kurmainzischen Amortisationsgesetze, den Almosentermin der Mendikantenorden betreffend, seit 1772. Dr. *P. Keseling*, Studienassessor in Immensee (Schweiz): Leben und Wirken der Franziskaner zu Worbis. Kleinere Beiträge. Besprechungen.

„Gregorianum“. Fasc. 1. 1925.

Articoli: A. *D' Alès*: Succession apostolique et ministère ecclésiastique d' après un ouvrage anglican. A. *Rozwadowski*: De supernaturali cognitione Dei qua primus homo iuxta S. Thomam praeditus erat, J. M. *Hanssens*: La forme sacramentelle dans les ordinations sacerdotales de rit grec. Notae et disceptationes. Conspectus bibliographici. Recensiones.

Orientalia Christiana. 1925. Nr. 13.

Vaccari Alberto S. J. La Grecia nell' Italia meridionale studi litterari e bibliografici.

Przegląd homiletyczny. Nr. 2.

O formę w kazaniu (*ks. W. Kosiniński*). Zadania polskiej ambony (*ks. Dr. Z. Pilch*). Zastosowania moralne w Postylli katolickiej Wujka (dokończenie) (*ks. B. Kielb*). Wzorem Pawłowym (*ks. M. Poloska*). „Ryba“ na ambonie (*ks. J. K.*). Duszpasterskie i homiletyczne pożytki lektury dzieł H. Sienkiewicza (*ks. W. Kosiniński*). Materjały i szkice etc.

Przegląd teologiczny. 1925. Nr. 1.

X. Wł. Hozakowski: Marja Magdalena w ewangeljach. *X. A. Gerstmann*: Znaczenie konkordatu w świetle prawa kanonicznego. *X. Wł. Grzelak*: Kapłan w roli szafarza bierzmowania. *X. Jelito*: Abraham-Hebrejczyk. *X. Klawek*: Znaczenie słowa „Katalyma“ Ń Łuk. 2. 7. Recenzje.

Revue d' Histoire et de Philosophie religieuses. 1925.

Nr. 1. — *A. Causse*: Les Origines de la Poésie hébraïque. *J. Pommier*: Renan et Strasbourg (Documents inédits). *Maurice Goguel*: Note sur Apocalypse XIV, 14. *Ch. Bruston*: Une parole de Jésus mal comprise. *F. Ménégoz*: Albums d' autographes: souvenirs de trois théologiens strasbourgeois du XVIIIe siècle. *Revue des Livres*.

Nr. 2. — *J. Pommier*: Renan et Strasbourg (Documents inédits, suite). *M. Halbwachs*: Les Origines puritaines du capitalisme. *Edmond Grin*: Charles Secrétan et la philosophie de Schelling. *Revue des Livres*.

Revue des sciences philosophiques et théologiques.

Nr. 2. — *A. Barrois O. P.*: Le sacrifice du Christ du Calvaire. *F. A. Blanche*: Le vocabulaire de l' argumentation et la structure de l' article dans les ouvrages de Saint Thomas. *M. D. Roland—Gosselin O. P.*: La valeur relative de l' intuition. *Bulletins. Chronique. Recension des Revues*.

Reformacja w Polsce, organ Tow. do Badania Reformacji w Polsce. Red.: prof. Stanisław Kot. ul. Straszewskiego 7. Admin.: Księgarnia Trzaska, Evert i Michalski, Warszawa, Krak. Przedmieście 13, Hotel Europejski. Rocznik III. 1924. Nr. 11—12.

Treść: Pierwsze sekty religijne w Polsce (*K. Dobrowolski*). Marcin Kromer w obronie Kosciola (1542—1556) (*St. Bodniak*). Jan Mącznyński, leksykograf polski XVI w. (*H. Barycz*). Poglądy polityczne rokoszan wobec doktryn monarchomachów francuskich (*Cz. Chowaniec*). Materjały. Nieznany druk Blandraty (*K. Górski*). Nieznany poemat wileński o Konfederacji warsz. (*Ed. Bursche*). Nowe szczegóły do biografji Fausta Socyna (*Wł. Budka*). Przegląd literatury.

Roczniki katolickie (z ilustracjami) za rok 1924. (Rok III.) Spisał *X. Nikodem Cieszyński*. Poznań 1925. Czcionkami Drukarni D. P. T. A. Stron XIX+523, 8°.

Studion. Vol. I. (1923—1924).

Nr. 6. Un ouvrage d' ensemble sur la théologie orientale. Le Secrétaire de la Rédaction. Le vicende di un decreto della Propaganda sul passaggio dei Ruteni al rito latino (fine). *Enrico Benedetti*, Minutante della Congr. Orientale. Notre episcopat. Mgr. George Calavassy, évêque titulaire de Theodoroupolis, administr. des Grecs catholiques de Turquie et de Grèce. *Zographos*. Recensions. Bibliographie. Notizie etc.

Vol. II. 1925. Nr. 1. Atti della Santa Sede. — Allocuzione consistoriale del 18 dicembre 1924. Estratti (Congressi di Velehrad e di Amsterdam, ritorno della Missione pontificia in Russia). La juridiction sur les Congrégations basiliennes melkites: *Gabriel Naba*, prof. au Séminaire de St.—Sauveur (Syrie). Notizie etc.

Nr. 2. Allocuzione consistoriale del 30 marzo 1925. — Lettera di S. E. il Card. Secretario di Stato a Mons. G. Calavassy. L' administration du Sacrement de Pénitence dans le rite byzantin. I. *Cirillo Korolevskij*. La ques-

tione del transito momentaneo dei missionari latini al rito bizantino sotto il pontificato di Clemente XI. I. *Enrico Benedetti*. Documents. Notizie.

Theologisch-praktische Quartalschrift. 2 Heft.

Die Brevierpsalmen und das Inneleben des Priesters. Von *Otto Cohausz S. J.* (Schluss). Wie Protestanten Maria ehrten. Von Dr. *Robert Klimsch* (Schluss). Aus der inneren Mission einer Grosstadtgemeinde. *Domvikar Dr. E. Dubowy*. Die leibliche Himmelfahrt Mariä und der Glaube der Kirche. Von Dr. *Johann Ernst*. (Schluss). Geologie und biblische Urchronologie. Von P. Dr. *Stephan Richarz S. V. D.* (Schluss). Die excommunicatio specialissimo modo reservata. Von Dr. *B. Schwentner*. Die heilige Johannes von Kreuz, ein Lehrer und Führer auf dem Wege der Vereinigung mit Gott. Von P. *Joseph Hector O. M. I.* Über die Echtheit der Lesung der Sindi-Syrers. Von P. *Johann Schaumberger C. Ss. R.* Zeit und Zeichen des Weltendes. Von Prälat Dr. *Max Heimbucher*. Spendung der hl. Sacramente an Kranke und Sterbende. Von P. *Bernhard van Acken S. J.* Über kirchliche Abgaben. Von Prof. Dr. *Johann Haring*. Pastoral-Fälle.

Theologische Quartalschrift. Nr. 3—4. 1924.

Abhandlungen: *Schilling*: Die Frage der Volkssouverenität. *Lang*: Verstand und Glaubensakt nach Thomas Aquin. *Stolz*: Die Entstehung des Kirchenjahrs. *Baur*: Der Kanon des hl. Joh. Chrysostomus. *Geiselmann*: Ps. Alkuins Confessio Fidei pars IV. de corpore et sanguine Domini, eine antiberengarianische Überarbeitung der expositio missae des Florus von Lyon. Rezensionen.

Theologie und Glaube. 1925.

Heft 1. Weihbischof Dr. *H. von Hähling*: Die Fürsorge für die Glaubensgenossen in der Diaspora im Lichte des Glaubens und der Geschichte. Prälat Dr. *B. Bartmann*: Mater divinae gratiae. Prälat Fr. *Schlatter*: Aus dem katholischen Leben in den Vereinigten Staaten von Nordamerika. Abt Dr. *S. Landersdorfer O. S. B.*: Der Sündenfall. Dr. *J. Chr. Schulte O. M. Cap.*: Die Recollectio menstrua. *H. Dieckmann S. J.*: Das Zeugnis der Chronik von Arbela für den monarchistischen Episkopat. *A. Schulte*: Fragen der heutigen kirchlichen Kunst. Fr. *Blaufuss*: Das Abeitrschulprinzip im Religionsunterrichte. Dr. *A. Braekling*: Das neue materielle Fürsorgerecht in Deutschland. Erlasse und Entscheidungen. Aus der Theologie der Gegenwart. Literarischer Anzeiger.

Nr. 2. Dr. *P. Simon*: Zum Frieden unter den Konfessionen. Dr. *H. Kaupel*: Gibt es offerfeindliche Stellen im Alten Testamente? Dr. *J. Chr. Schulte O. M. Cap.*: Bërfliches Zusammenwirken. *D. Breitenstein O. F. M.*: Zum 75 jährigen Jubiläum des Bonifatiusvereins. Dr. Fr. *Zimmermann*: Altägyptische Spruchweisheit in der Bibel. Dr. *E. Broermann*: Junglehrerfrage und Volkerziehung. Dr. *S. Euringer*: Der Pseudopatriarch Johannes Bermudes (1639—1656). Dr. *J. Feldmann*: Der Spiritismus aufgeklärt? Kleine Beiträge etc.

Ut unum sint.

Nr. 2. Vision de Pâques (*Dom Joseph Kreps*). Le Saint curé d' Ars (*Dom Joseph Kreps*). L' Oraison „Fidelium“ du Lundi (*Dom Rombaut van Doren*). Notes et Documents etc.

Nr. 3. La Sainte Cinquantaine. *Dom J. Kreps*. L' Unité du Sacerdoce chrétien. *Abbé I. Dupont*. Sainte Marie-Madeleine Postel et l' Autel. *Abbé L. Cannet*. Notes et documents. Informations etc.

Zeitschrift für katholische Theologie. II. Heft.

Abhandlungen: Zu den Kontroversen über den hl. Ignatius v. Loyola. II. Quellen der Exerzitien (*C. A. Kneller*). Das Wirken Gottes in den Geschöpfen nach dem heil. Thomas II. (*J. Stufler*). Literarisches zu den apokryphen Apostelakten (*L. Hertling*). Pseudo-Makarius und die Aftermystik der Messalianer (*J. Stiglmayr*). Literaturberichte etc.

Стор. 249, стр. 8 згори місто: епафріянусом, має бути: мафріянусом.

Печатається за дозволом гр.-кат.
Митр. Ординаріяту у Львові.

Редакцію веде: о. Др. Й. Сліпий.
Red. curam gerens: Dr. Jos. Slipuj.

- - - - В Ж Е Л О Я В И В С Я - - - -

I. т. Праць Бог. Н. Т-а

„Св. свщ. Йосафат Кунцевич“

матеріяли і розвідки з нагоди ювілею
зібрав о. др. Йосиф Сліпий ст. 261. Ціна
прим. в карт. опр. з гарною вінетою стоїть
16 зол. Замовляти можна в адміністрації
„Богословії“.

Aparuit

1. vol. Operum sos. theol. Ucrainorum
DE S. JOSAPHAT KUNCEVYČ.

**Вступайте в члени Богословського
Наукового Товариства. - - Членська
вкладка на рік 1925 виносить 12 зол.,
- - - - - вписове 3 зол. - - - - -**



З друкарні Наукового Товариства ім. Шевченка.