

Т. XI



1933



Кн. 2



БОГОСЛОВІА ВОНОСЛОВІА

НАУКОВИЙ ТРИМІСЯЧНИК

ВИДАЄ

БОГОСЛОВСЬКЕ
НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО

ЛЬВІВ—LEOPOLI

Зміст (Index)

Venceslas Zaïkyn — L'organisation juridique de l'archevêché d'Okhrid	89—96	
Іван Шнитковський — Рід і герб Шептицьких	I. Špytkovskij — Famille et armoiries des Szeptycki	97—110
о. Юліян Дзерович — Автономія й гетереномія у вихованні	Prf. Julianus Dzerovyž — De autonomia et heteronomia uti principio paedagogico	111—125

2. Вибрані питання (Analecta)

Відправа читаної Служби Божої; Складна супружа квестія — уникання потомства; Польський закон про Високі Школи (Ustawa Akademicka)	126—140
---	---------

3. Огляди й оцінки (Conspectus et recensioni)

Sacra Congregazione Orientale, Statistica concenni storici della Gerarchia e dei Fedeli di rito Orientale (о. Др. Лев Глинка); Dr. Auguste Vallet et Dr. Robert Dubuch, Les quérisons de Lourdes en schemas (о. С. Сампара); Проф. Іван Огієнко, Богослужбова мова в словянських Церквах (Др. К. Чехович); Carolus Henricus Meyer, Fontes historiae religionis slavicae (В. Заїкин); Pamiętnik Historyczno-Prawny, Leon Halban: Zanik supremacji państwa nad Kościołem w Niemczech (о. Др. Лев Глинка); Dr. Fritz Grübel, Die Rechtslage der römisch-katholischen Kirche in Polen nach dem Konkordat vom 10 Februar 1925 (В. З.); Hayford Peirce et Royall Tylor, L'art Byzantin (В. Залозецький); Księga Pamiętkowa ku czci Władysława Abrahama (Вячеслав Заїкин); X. Stanisław Szurek, Seminarjum katedralne we Lwowie, (о. А. Іщак)	141—162
--	---------

4. Всячина — хроніка (Varia — chronika)

Св. Антоній з Падови — учителем Церкви; Католицький богословський факультет в Румунії; Зріст релігійного духа серед студентів в Чехословаччині; Errata.	163—164
---	---------

5. Богословське Наук. Т-во (Societas Theologica)

† о. Мітрат Олександр Лешкович-Бачинський; † о. Олександр Стефанович; Комуникат Б. Н. Т.; Доповнення звіту з IV Наукового Збору Б. Н. Т.; Засідання Ради Б. Н. Т.	165—167
---	---------

6. Книжки й часописи (Libri et ephemerides)	168—176
---	---------

ВАША ДОСТОЙНОСТЕ!

До сього числа „Богословії“ долучуємо поштові складанки і просимо виплатити нею нележитість за одержані числа „Богословії“.

Надіємося, що Ви вповні зрозумієте тяжке положення наукового журналу, та не відтягаючися скоро вплатите нашу належитість.

З глибокою пошаною
АДМІНІСТРАЦІЯ.

P. S. Сі письма не відносяться до сих Передплатників згл. Членів, що вплатили до кінця 1933 р.

L'organisation juridique de l'archevêché d'Okhrid dès sa fondation jusqu'à la conquête de la péninsule des Balkans par les Turcs.

L'archevêché d'Okhrid (en Macédoine), fondé à la fin du X-e siècle, existait presque huit siècles comme église autocéphale et jouait un rôle très important dans la vie ecclésiastique de l'Orient non uni. Au commencement de son existence, au temps des plus grands succès du royaume bulgare-macédonien (du tzar Samuel), l'archevêché d'Okhrid étendait sa puissance presque sur toute la péninsule balkanique: à peu près toute les régions bulgares, la plupart des pays serbes (Rascie, Bosnie, Dioclée etc.); l'Albanie, l'Épire, l'Étolie, l'Acarnanie, la Thessalie etc. appartenaient en ce temps au patriarcat d'Okhrid.

D'après l'opinion de certains savants l'Église ruthène fut organisée par le patriarcat d'Okhrid et probablement dépendit de lui quelque temps¹⁾; en tout cas elle fut constituée avec la coopération active du patriarcat d'Okhrid²⁾.

Après la décadence de l'État bulgare-macédonien, l'archevêché d'Okhrid avait perdu la plupart de ses diocèses et le titre de patriarcat en conservant quand même son autocéphalie complète et sa grande importance pour l'Orient gréco-slave.

Plus tard, les limites de l'archevêché d'Okhrid changèrent très souvent. Au XV-e et XVI-e siècle elles atteignirent leur plus grand développement, quand les archevêques d'Okhrid eurent soumis à leur pouvoir ecclésiastique la plupart des terres bulgares et serbes, la Moldavie, la Valachie et les colonies orthodoxes en Italie et en Dalmatie. Simultanément ils recommencèrent à se

¹⁾ Comp.: D. M. Prisiolkov, Аѡонъ въ начальной исторіи Кіево-Печерскаго монастыря (Изв. Отд. рус. яз. и сл. Имп. Акад. Наукъ, 1912, t. XVII, f. 3); Очерки по церковно-политической исторіи Кіевской Руси X—XII вв., Рв. 1913; N. K. Nikolskij, „Повесть временныхъ лет“, как источник для исторіи начального периода русской письменности и культуры, Lgr. 1930, f. I, p. 106.; S. Tomasivskýj, Звідки Україна приймила христіанство? („Н. Зоря“, 1923).

²⁾ V. Zaïkyn, Ustrój prawny Kościoła ruskiego w okresie przedtatarskim (Sprawozdania Tow. Nauk. we Lwowie, 1931, f. 1).



servir du titre des patriarches et l'employèrent jusqu'à l'union de l'Église d'Okhrid à celle de Constantinople.

Pendant huit siècles, Okhrid avec son archevêché était le centre du développement d'une culture originale et en particulier de la jurisprudence canonique orientale dont le plus glorieux représentant était Démétrius Chomatian, un des plus célèbres canonistes orientaux non unis.

Or, malgré la grande importance de l'archevêché d'Okhrid dans l'histoire de l'Église orientale, le passé de cet archevêché et particulièrement sa fondation, son organisation juridique et son droit, ont été étudiés, comparativement à d'autres, assez peu ou très superficiellement. L'étude de son histoire ne commence que vers 1860 à l'occasion des polémiques de ce temps sur l'érection de l'exarcat bulgare; quand les Bulgares et les Grecs se mirent à étudier l'histoire de l'archevêché d'Okhrid, les uns pour prouver que les Bulgares avaient eu une église autocéphale jusqu'au XVII^e siècle, précisément avec centre à Okhrid, les autres pour combattre cette thèse.

En ce temps parurent par exemple „Court exposé de la question que l'archevêché de Bulgarie et la hiérarchie bulgare ne dépendit pas du patriarche de Constantinople dans le passé, notamment depuis 553 jusqu'à 1779“, écrit par le métropolitain (bulgare) Nathanaïl¹⁾; les articles de Th. Burmov „Fondement du droit des Bulgares à la hiérarchie nationale“²⁾, „L'esprit et les tendances du clergé suprême grec du patriarcat de Constantinople“³⁾ et autres⁴⁾. Mais beaucoup des oeuvres, éditées en ce temps, surtout celles des écrivains grecs n'étaient pas libres de grossières tendances nationalistes.

Le premier vrai historien de l'Église bulgare et particulièrement de l'archevêché d'Okhrid était Marin Drinov (* 1836 † 1906), professeur et recteur de l'Université de Kharkov, qui édita en 1869 *le cours de l'histoire de l'Église bulgare*⁵⁾, dans lequel il donna aussi un aperçu de celle de l'archevêché d'Okhrid. Cet ouvrage conserve son importance jusqu'à nos jours.

À l'archevêché d'Okhrid consacrent aussi beaucoup d'attention: le célèbre savant russe Eugène Golubinskiï dans son cours des Églises orthodoxes slaves et roumaines⁶⁾ R. Karolev et St. Stanimirov dans leurs courts aperçus de

1) Архимандритъ Богданъ (Митрополитъ Наѳанаилъ), Кратко начертание за това, че Българското архиепископство и черковно свещенноначалие не зависѣло отъ цариградскаго патриарха въ стари времена, а именно отъ 553 г. до 1779 г.

2) Теодоръ Ст. Бурмовъ, Обоснованые на българското право за народна перархия („Българска книжица“, III).

3) Т. Бурмовъ, Духътъ и стремленията на високото гръцко духовенство на цариградския патриархатъ“ (ibid).

4) Исторически изследования за Охридската и Ипекската патриархии (Constantinople, 1869); За Юстинианова права на Охридска архиепископия или за църковна независимост на охридско българско свещенноначалие (ibid 1873); Παράρτημα εἰς τὴν πραγματείαν τὰ κατὰ τὰς ἀρχιεπισκοπὰς Ἀρχιδίον καὶ Πεκίον (1869) etc.

5) М. Дриновъ, Исторически прѣгледъ на Българската църква отъ самото и начало до днесъ (Vienna, 1869).

6) Е. Е. Голубинскій, Краткій очеркъ исторіи православныхъ церквей болгарской, сербской и румынской или молдо-валашской. Москва 1871.

l'histoire de l'Église bulgare ¹⁾, D. Cuklev (Tsouklev) dans son cours de l'histoire de l'Église bulgare ²⁾, K. Jirecek, Slatarskiĵ, *Hyk* et les autres historiens de la Bulgarie dans leurs cours de l'histoire de la Bulgarie), Jean Snegarov dans l'aperçu de l'histoire de la ville Okhrid ³⁾, etc.

Parmi les ouvrages consacrés spécialement à l'archevêché d'Okhrid il faut énumérer avant tout „Der Patriarchat von Achrida“ de Heinrich Gelzer (Leipzig 1902) et „L'histoire de l'archevêché d'Okhrid“ de Jean Snegarov (tome I-er, Sofia 1924 ⁴⁾), qui présentent de exposés généraux de l'histoire de cet archevêché.

La littérature monographique de l'histoire de l'archevêché d'Okhrid n'est pas nombreuse et se compose principalement de petits précis et d'articles. Nous en notons ici certains plus importants, ayant de l'intérêt pour l'histoire de l'organisation juridique de l'Église d'Okhrid aux X-e XIV-e siècle: M. Drinov, Les Slaves du Sud et Byzance au X-e siècle, 1879 ⁵⁾. Les Bulgares et le patriarcat de Constantinople ⁶⁾, Trois diplômes, délivrés par l'empereur Basile à l'archevêque bulgare d'Okhrid Jean vers 1920 ⁷⁾, „La question des Églises bulgare et serbe en face du Concile de Cyon ⁸⁾. B. Lrokić, Les origines du patriarcat d'Okhrid, 1912 ⁹⁾. Basile (V. N) Slatarskiĵ, L'organisation de la Bulgarie et la situation du peuple bulgare aux premiers années après la conquête de la Bulgarie par l'empereur Basile II, 1931 ¹⁰⁾; Jean Snegarov, Le droit matrimonial de l'archevêché d'Okhrid au XIII-e siècle 1926 ¹¹⁾; K. Miyatev: Le sceau de plomb trouvé récemment d'un archevêque bul-

¹⁾ Р. Каролевъ, Уроци по българската черковна история. Цариградъ 1873; Ст. Станимировъ, История на Българската църква. Пловдивъ 1894, 3-me édition — София 1925.

²⁾ Д. Цухлевъ, История на Българската църква. София 1911.

³⁾ И. Снѣгаровъ, Градъ Охридъ (Македонски Прегледъ. IV, Sofia, 1928 livres 1—3 et tirage a part). Dans cette oeuvre sont éclaircis l'histoire de l'Archevêché d'Okhrid, son organisation juridique, ses relations avec l'État et avec les autres Églises, surtout avec le patriarcat de Constantinople, des ses origines jusqu'à l'anéantissement en 1767, ainsi que l'histoire politique de la civilisation d'Okhrid.

⁴⁾ И. Снѣгаровъ. История на Охридската архиепископия. I, томъ. София 1924.

⁵⁾ М. Дриновъ, Южные славяне и Византия въ X вѣкѣ. (Чтенія Московск. Общ. ист. и древн. росс., 1879).

⁶⁾ Дриновъ, Болгари и Константинопольская патриархия. Съчинения II. Sofia. 1911, p. 163—201.

⁷⁾ Три грамоти, дадени отъ Императора Василия на Болгарски Охридски Архиепископъ Вогнь около 1020 г. (ibid. p. 203—214).

⁸⁾ Бъпросъ за българската и сръбската църкви предъ сядилището на Лионския съборъ въ 1274 г. (ibid. p. 215—231).

⁹⁾ В. Прокиѣ. Постанак Охридског патријархата (Гласн. Српске Крал. Академије, II. розред. ХС, 1912).

¹⁰⁾ В. Н. Златарскій, Устройство Болгаріи и положеніе болгарскаго народа въ первое время покоренія ихъ Василиемъ II. Болгаробойцею (Seminarium Kondakovianum, t. IV, 1913, p. 49—67).

¹¹⁾ И. Снѣгаровъ, Брачно право на Охридската архиепископия въ XIII в. (Духовна Култура, 1926, Nr 23—29, p. 102—116; Nr 30—31, p. 166—181).

gare, 1929 ¹); H. Gelzer, Die wiederaufgefundene Kodex des hl. Klemens (Berichte über die Verhandlungen der königl.-sächs. Gesellsch. der Wissensch. zu Leipzig, phil.-hist. Kl., 1903, Bd 55); Παπαδόπουλο-Κεραμέδς Συμβολή εις την ιστορίαν της αρχιεπισκοπής Ἀχρίδος, etc.

La question de *l'origine de l'archevêché-patriarcat d'Okhrid* se compose un objet des ardentés polémiques. Nous n'avons dans les sources du X-e siècle aucune indication sur ce problème; mais nous trouvons une nouvelle très intéressante dans les lettres du roi bulgare Kaloïan au pape Innocent III, écrites en 1199 et 1204. Dans ces lettres il demandait au Pape de lui accorder la couronne d'empereur (coronam imperii!) et de relever de nouveau le patriarcat national bulgare dans l'Est de la Bulgarie en allégrant à cet effet l'envoi de couronnes royales faits par les Papes aux anciens monarques de la Bulgarie Siméon, Pierre et Samuel et à *l'érection du patriarcat de Bulgarie par le Saint Siège*: „In primis petimus ab Ecclesia matre nostra coronam et honorem, tamquam dilectus filius, secundum quod imperatores nostri veteres habuerunt. Unus fuit Petrus, alius fuit Samuel et alii qui eos in imperio praedecesserunt, sicut in libris nostris invenimus esse scriptum“ ²); „illi imperatores Bulgarorum et Blacorum Simeon, Petrus et Samuel, et nostri praedecessores, coronam imperii eorum et patriarchalem benedictionem acceperunt a Sanctissima Dei Romana Ecclesia“ ³).

A. Hilferding, M. Drinov et D. Coukhlev ne doutent pas de la réalité des paroles de Kaloïan. Suivant leur opinion, le patriarcat de Prěslav (Est de la Bulgarie) au temps du tzar Simeon et plus tard le patriarcat d'Okhrid au temps de Samuel furent érigés par le Saint Siège Romain.

Au contraire, E. Golubinskij, qui affecte en général un scepticisme extrême et souvent mal fondé vis à vis de tous les renseignements sur les relations des Slaves de l'Est et du Sud avec le Saint Siège Romain au X-e siècle, combat en conséquence les renseignements tirés de Kaloïan, parce que les documents sur l'envoi de couronnes royales aux anciens tzars bulgares et sur la bénédiction de certains anciens patriarches de Prěslav et d'Okhrid ne sont pas conservés dans les Archives Vaticanes.

Cette opinion du savant russe est acceptée aussi par le nou-

¹) К. Миятевъ, Новооткрытиятъ оловенъ печатъ на български архиепископъ (Известия на Българския Археологически Институтъ, t. V. 1929, pp. 249—262; comp. la récension de M. Lascaris dans les „Bizantinoslavica“, II, p. 421 ss.

²) Lettre de Kaloïan à Innocent III (en 1199), Migne, série lat., t. 224, col. 1113.

³) Lettre de Kaloïan à Innocent III (en 1204), ibid., t. 225, col. 287.

vel historien de l'archevêché d'Okhrid J. Sněgarov qui essaie de développer encore les arguments de Golubinskij. Mais simultanément il reconnaît pour vraie une partie du renseignement cité et notamment ceci que les chefs de l'Église bulgare au temps de Siméon et de Samuel portaient, en effet, le titre de Patriarches, pris par eux sans la bénédiction des patriarches de Constantinople.

D'après l'opinion de J. Sněgarov, le patriarcat-archevêché d'Okhrid n'était que la continuation du patriarcat de Prěslav (de l'Est Bulgarie), fondé au commencement du X-e siècle et détruit par Byzance vers 970. Cette opinion est très vraisemblable, mais elle ne contredit pas au renseignement cité de Kaloïan et n'explique pas, comment les chefs de l'Église bulgare au commencement du X-e siècles avaient reçu le titre de Patriarches.

Le prof. Sněgarov pense que les Papes ne pouvaient pas donner le titre de tzars aux monarques bulgares du X-e siècle, parce que plus tard ils ne donnaient toujours que le titre de „kral“ (roi) aux souverains slaves. Spécialement, selon l'opinion du prof. Sněgarov, il faut compter pour impossible l'octroi du titre de tzar à Pierre, parce qu'il était un ardent philhellène et reçut ce titre de Byzance assez vite après son avènement au trône bulgare.

Mais toutes ces objections de Golubinskij et de Sněgarov n'infirment en aucune manière la nouvelle de Kaloïan sur les liens de la Bulgarie avec le Saint Siège au X-e siècle. On ne peut pas nier sérieusement la vérité de cette nouvelle en se basant pour cela sur le fait que les instruments des relations du Saint Siège Romain avec la Bulgarie au X-e siècle ne se conservèrent pas non plus dans les Archives Vaticanes ¹⁾.

Nous ne comprenons pas aussi, pourquoi les Papes n'eussent pas pû donner le titre de tzars aux monarques de la Bulgarie au X-e siècle. Si Grégoire VII ou Innocent III ne donnaient aux souverains slaves que le titre de „kral“ (roi), cela n'indique pas que les Papes du X-e siècle ne donnèrent pas le titre de „tzars“ (Caesar) aux souverains de la Bulgarie. La situation de la papauté, les égards et les tendances politiques des Papes, les principes et les moyens de leur diplomatie, les relations entre Rome, Byzance et la

¹⁾ Beaucoup d'autres documents sur l'activité du Saint Siège Romain au X-e siècle sont pareillement perdus; par exemple, sont perdus les documents sur les liens du Saint Siège avec la Ruthénie à la fin du X-e siècle. Cependant personne ne doute que le Saint Siège eut certaines relations avec la Ruthénie à la fin du X-e siècle et qu'il ait envoyé des légations chez les kniazes kiéviens Yaropolk I et Saint Volodymyr (Vladimir) le Grand.

Bulgarie, etc., tout cela était au X-e siècle totalement autre qu'au temps de Grégoire VII ou d'Innocent III. C'est pourquoi on ne peut pas attribuer les moyens de la politique de ces derniers vis-à-vis des Slaves aux Papes du X-e siècle.

D'autre part le titre de „*tzar*“ est sans doute *d'origine romaine*. Le mot „*tzar*“ c'est la forme abrégée de „*Caesar*“: Caesar — Цѣсарь (цесарь) — царь. Les langues slaves du Sud et de l'Est ont aussi l'autre forme de ce mot — „*кесарь*“ (Kessar) — de l'origine grecque. On rencontre cette dernière forme dans la traduction vieux slave de l'Écriture Sainte etc. Mais les Slaves employaient et emploient toujours *la forme latine du titre de leurs monarques*: царь (tzar) ou Цѣсар (tzessar, tzissar). Les premiers monarques slaves qui portaient ce titre furent les tzars bulgares. *Аinsi le titre de tzar ne pouvait être reçu par les souverains de la Bulgarie que de Rome.*

Le philhellénisme de Pierre non plus ne prouverien. L'octroi du titre de tzar pour lui ne pouvait avoir lieu qu'au commencement de son règne, quand la Bulgarie se trouvait encore en relations hostiles avec Byzance et quand les intérêts poussaient Pierre, malgré son philhellénisme à soutenir les relations avec le Saint Siège Romain. Enfin, l'initiative du couronnement de Pierre par le Saint Siège pouvait appartenir à ce dernier.

D'autant plus vraisemblables sont les liens des ennemis de Byzance Siméon et *surtout Samuel* avec le Saint Siège Romain et la réception par eux de la bénédiction des Papes pour leurs patriarches. Personne ne doute que le premier patriarcat bulgare fut fondé encore du temps de Siméon, sans aucune part prise par Byzance. Mais en ce cas il semble nécessaire de reconnaître que *ce patriarcat ne put être fondé que par le Pape.*

En tout cas on ne trouve aucun fondement pour nier la vérité du renseignement de Kaloïan sur les rapports de Siméon et de Samuel avec le Saint Siège Romain, contenant les indications sur l'érection du patriarcat de Prěslav au commencement du X-e siècle et sur le rétablissement du patriarcat bulgare par Rome au temps de Samuel ou sur la confirmation par Rome de la translation du siège patriarcal bulgare à Okhride.

Les liens du patriarcat d'Okhrid avec le Saint Siège Romain au commencement de son existence n'eurent presque aucune influence sur l'organisation interne de l'Église d'Okhrid. Les institutions et le droit du patriarcat-archevêché d'Okhrid étaient en général en accord avec les canons et les usages du patriarcat de Con-

stantinople et de toute l'Église Orientale du X—XIV siècle. Du reste son organisation interne et son droit ecclésiastique avaient certains traits originaux fort caractéristiques, inconnus à Byzance et à Rome.

Au milieu du XI-e siècle l'archevêché d'Okhrid, dirigé par l'archevêque grec Léon († 1056), un des principaux chefs du parti antiromain en Orient, se sépara avec Byzance de l'Église Romaine. La hiérarchie d'Okhrid était à ce temps plus hostile vis à vis de Rome, que même celle de Byzance. Mais plus tard certains archevêques d'Okhrid, surtout le glorieux canoniste D. Chomatian, prirent une position pacifique vis à vis des catholiques romains.

L'archevêché d'Okhrid fut entièrement autocéphale dès son érection jusqu'à son anéantissement en 1767, sauf pendant une très courte période de soumission temporaire au patriarcat bulgare oriental de Tyrnovo, au temps du tzar bulgare Ivan-Asën (1235—1246). Les archevêques d'Okhrid essayèrent d'être égaux ou presque aux patriarches de Constantinople. Au XVII-e siècle les Okhridiens exprimaient l'idée que leurs archevêques avaient dans la hiérarchie de l'Église universelle la troisième place, après les patriarches de Rome et de Constantinople. Les archevêques d'Okhrid étaient appelés par les Okhridiens „Très Saints, c'est à dire qu'on leur attribuait le titre qui appartient dans l'Église orientale à certains patriarches et n'est reconnu par toute l'Église orthodoxe (non unie) qu'au seul patriarche de Constantinople.

Le pouvoir suprême dans l'archevêché d'Okhrid appartenait au patriarche et *au synode permanent des évêques*. L'archevêque d'Okhrid n'était pas un maître autocratique de son archevêché et il l'administrait avec un synode permanent, n'étant que le président de ce dernier; du reste, il avait voix décisive dans les affaires qui relevaient les discussions au synode. L'archevêque d'Okhrid n'administrait en autocrate que son propre diocèse et les monastères stauropigiaux.

Les archevêques devaient être élus par le synode; mais à l'époque de la dépendance de l'Okhrid vis à vis de Byzance ils étaient en réalité nommés par les empereurs,

Le synode permanent se composait de quelques évêques. On peut penser que le nombre des membres du synode n'était pas défini et variait. Un document du temps de Khomatian montre que certaines affaires étaient quelquefois résolues par un comité de trois membres du synode, composé de l'archevêque et de deux évêques.

Pour le règlement des affaires les plus graves les archevêques convoquaient quelquefois de „grands conciles“ d'évêques.

Dans l'archevêché d'Okhrid on distinguait très strictement le pouvoir d'ordre de la juridiction (*potestas ordinis* et *potestas jurisdictionis*). Mais on jugeait impossible d'avoir la juridiction sans avoir le pouvoir d'ordre. C'est pourquoi D. Khomatian, reconnaissant le pouvoir juridictionnel suprême à l'empereur, lui attribuait aussi le rang suprême du sacerdoce (du reste, sans droit de célébrer).

Le nombre des diocèses dans l'archevêché d'Okhrid était aussi grand que dans le patriarcat de Constantinople. Les évêques administraient les diocèses en autocrates. Ils étaient élus par le synode permanent. A l'époque de la domination de Byzance à Okhrid, l'élection se faisait souvent sous une forte pression des gouverneurs des provinces et des autres hauts fonctionnaires de l'État. Les évêques pouvaient être des non-moines, mais ils devaient être célibataires ou veufs. Du reste, un homme ayant femme, pouvait être ordonné à l'épiscopat, si sa femme consentait à se faire religieuse.

Les „éléments laïques“ (sauf les organes de l'État) n'avaient aucune part, ni dans le synode, ni dans grands conciles, ni en général dans l'administration de l'Église, ni dans l'élection de l'archevêque et des évêques.

Les organes de la justice ecclésiastique dans l'archevêché d'Okhrid étaient: l'évêque, le petit concile de quelques évêques voisins, l'archevêque et le synode. La plupart des affaires appartenaient à la compétence de l'évêque; mais l'évêque n'avait pas le droit de dégrader un prêtre par sa seule puissance; cette affaire ne pouvait être résolue qu'avec l'assistance de cinq évêques voisins et dans tout les cas douteux elle était renvoyée au synode. La plus haute cour ecclésiastique à Okhrid se composait de l'archevêque et du synode qui siégeaient pour la plupart ensemble et se nommaient alors *le synédrión*. C'était l'instance d'appel pour les affaires résolues par l'évêque ou par le petit concile des évêques voisins. Le synédrión prenait connaissance, aussi (comme en première instance) de toutes les affaires les plus graves.

Рід і герб Шептицьких.

(I. Špytkovskyj — Famille et armoiries des Szeptycki)

La famille des Szeptycki a joué avant tout un rôle important sur le domaine religieux dans les régions de l'Ukraine Occidentale. Surtout en prodiguant une libéralité sans exemple pour la renaissance et l'affermissement de la culture ukrainienne dans ces régions. Tout cela a attiré l'attention spéciale de nombreux savants ukrainiens et les a amenés à consacrer à cette famille noble et ancienne beaucoup de place dans leurs travaux scientifiques, à éclairer et faire voir le milieu dans lequel il a échoué à cette famille de tenir haut l'étendard de la culture ukrainienne dans le cours historiques des événements, comme aussi à mettre en lumière cette mission que la dite famille ukrainienne accomplit dès temps anciens jusqu'aux jours actuels dans l'histoire de l'Eglise et du peuple ukrainien.

Le travail suivant: fait d'abord l'historique de cette famille depuis les temps dits „des princes“ jusqu'à nos jours. Dans la seconde partie il explique en détails ces mêmes armoiries de la famille Szeptycki: se basant sur les critères du système de la héraldique ukrainienne et sur les insignes du blason des motifs de l'alphabet critique — cyrillien. Ainsi il touche aux questions lexicologiques, théorético-héraldiques, paléographiques: tout ce qui a quelque rapport peu avec le sujet développé.

I. Исторична частина.

§ 1. Історія роду.

Рід Шептицьких, що спершу йменувався правдоподібно лише додатком „із Шептич“, „з Кальнохвостів“¹⁾, тощо, опісля, ще до XVI ст. звався — як думають деякі геральдики — „Шептицями“²⁾

¹⁾ Докладніше про історію роду буде мова в другій, генеалогічній частині нашої монографії.

²⁾ Kosiński Ad. Am.: „Przewodnik heraldyczny“ T. I, str. 193, 605, i in.

а щойно пізніше „Шептицькими“¹⁾ й „Шептицькими зі Шептич“²⁾ і т. д., — не був зразу значним родом. Це не „величії бояре“ по словам галицько-волинського літопису³⁾, ані не стоять ще тоді Шептицькі в ряді: „съ ынными пасанми и шляхетными паны“, по стилізації грамоти Федька, князя несвижського⁴⁾; вони радше належали з початку до дрібного „династичного“ боярства⁵⁾, та мали лише дрібну земельну маєтність⁶⁾. Аж коли — по родинному переказі — один із Шептиць на чолі відділу української шляхти й іншого населення мав оборонити город Перемишль, розгромивши біля нього над Сяном ватаги Татар⁷⁾ — тоді галицький князь Лев Данилович, привілеєм з року 1284, мав надати перемиському судді Ярославові (мабуть синові або своякові побідника) село Кальнохвости з монастирем св. Онуфрія та мав дозволити йому оснувати село Шептичі на Воцанецьких

¹⁾ Polakiewiczówna Helena Dr.: „Materjały do heraldyki polskiej“ у Archiwum Komisji histor. Akad. Um. T. XI, ст. 32—115, є думки, що прикметникові родові закінчення виступають щойно в XV ст.

²⁾ На те, що повне прізвище напр. „Семен Шептицький зі Шептич“, вживане ще в XVII та XVIII ст. не є плеоназмом, вказують між іншим два інтересні випадки з добромільського помяника з XVII—XVIII ст. Цей сам Семен „зі Шептич“ виступає там же ще як „Семен Шептицький з Монастириська“, коли прізвище тратить спільність з місцем походження. (Див. статтю акад. В. Щурата: „До біографії і писань Івана з Вишні“ — в Зап. Н. Т. Ш Т. LXXXVII, ст. 51).

³⁾ Цитую за Д-ром М. Кордубою: „Суспільні верстви в Галицькому Княжестві“ — у Зап. Н. Т. Ш. Т. XXXI-II, ст. 22-3.

⁴⁾ Dr. Ant. Prochaska: „Hold Fedka, kniazia nieświeskiego“ — у Kwartal. hist. 1911, ст. 244. Покликуючися на Улянціцкого „Materjały“ № 32, Прохаска пояснює, що слово „пасаний“ означає „rycerza pasami rycerskimi przyrzanego“ (?).

⁵⁾ Кордуба, op. cit.

⁶⁾ О. Іван Рудович, відомий автор монографії про Шептицьких — владик („Епископи Варлаам і Атанасій Шептицькі“ — у Богословском Вѣстнику 1903), добре ознакомлений з домовим архівом роду, натрапив на джерела, які вказують, що їх майно за настаннем Польщі не перевищало 80—100 моргів землі. За початків Польщі Шептицькі були теж вельми переслідувані перемиськими старостами та іншими польськими урядовцями (по устній реліції бл. п. Р-ича).

⁷⁾ Шептицький Іван гр.: „Записник“ (чорновик родинної Хроніки) у прилбичькому архіві твердить, що відомість про це найдена в актах гр.-кат. капітульної бібліотеки в Перемишлі. За ним теж подав її і Жихлінський Теодор: „Złota Księga szlachty polskiej“, Poznań, T. I, ст. 305, та „Kronika żłobna rodzin polskich“, Poznań 1877, ст. 439, та нам не вдалося власти на слід цієї відомости, хоч як ми у капітульній бібліотеці шукали.

полях¹⁾. Ця грамота Льва в оригіналі незнана, а тільки в її потвердженнях (корроборуванні) польськими королями; її текст, поміщений в королівських потвердженнях, є по формі і змістові неавтентичний²⁾.

Заходами нащадків роду потвердив згадану грамоту кн. Льва король Казимир Ягайлович у Городку 1469 р. а 1552 потверджує її вдруге Жигимонт Август Якові Шептицькому у Пйотркові³⁾. У потверженому привилею з 1469 р. сказано, що „Nobilis Phiedor de Sczapticze et nobiles Phiedor, Hlib et Szienko“ (по іншій лєкуїі „Fiedor de Septice, пєсчпн Fedop, Hlibkō et Sienko“...⁴⁾ затверджуються „in possessione villarum Sczapticze, Canophostae cum monasterio Onofri in Samboriensi et Voszenicza in Premisliensi districtibus consistentium“⁵⁾. В потверженні з 1552 р. (на прохання) „Cusmae et Jassii Sczapticzkich Rutenorum“ — фігурують вони як „possessores hereditarii villarum Sczapticze, monasterii Onofri et alterius medietatis Catonofosti“⁶⁾. Опісля набули Шептицькі ще село Угерці в рудецькому повіті і звідсіль одна вітка роду писалася прізвищем „на Шептицях“, а друга „на Воцанцях та Угерцях“.

Та час між 1469 і 1552 рр. це час зростання значіння польської шляхти в державі. Тому з одної сторони багато людей зпоза шляхти хоче втиснутися до неї, щоби покористуватися її привилеями, а з другої сторони шляхта заздрісно береже свої

¹⁾ Косіньський, *op. cit.*, ст. 605 і ін.; Отсю вістку подає Косіньський правдоподібно за згаданою грамотою князя Льва.

²⁾ На думку акад. М. Грушевського всі знані дотепер грамоти кн. Льва є неавтентичні. (Пор. його статтю в Записках Н. Т. Ш., Т. 45, ст. 1—22). Про це повстав науковий спір між ним і І. А. Линниченко м на сторінках „Ізвѣстій отдѣлення русскаго языка и словесности“, Петер. Акад. Наук (Т. IX, кн. I, ст. 80—102 та тамже у IV кн. ст. 268—283 відповідь Грушевського). Рецензію на всі ті три розвідки помістив Др. Б. Барвінський у *Kwart Hist.* 1909, ст. 197-9. Отся потверджена грамота видана між ін. у *Michael Hagariewicz, Annales Ecclesiae Ruthenae*, Львів 1862.

³⁾ *Akta Grodzkie i Ziemskie*, Львів 1876, Т. VI, ст. 132-3. Гр. Іван згадує в своїому Записнику про потверженне цієї Львової грамоти ще королем Володиславом Варненчуком та Степаном Баторієм. За Сводною Лѣтописю (Антоній Петрушевичъ: Сводная Лѣтопись) Баторій потвердив грамоту 2.XI. 1582 р. (У. Гарасевича, *Annales*, зазначено, що Казимир Ягайлович потвердив грамоту 27. XII. 1458 у Кракові, а Жигимонт Август 1572 р.) Ми тримаємося дат AGZ.

⁴⁾ Пор. Гарасевич, *Annales*, ст. 145-7.

⁵⁾ AGZ. VI, 132.

⁶⁾ AGZ. VI, 133. Друга половина є власністю nobilis-а Станислава Бровєвського.

права та обмежує право приймати когобудь до цього упривилеженого стану. Тож не диво, що приходять тоді часті судові процеси проти підозрілих у недозволеному вживанні шляхетства, що мусять з цього очищуватися („expurgatio“), щоби не стратити своїх земельних маєтностей, на основі т. зв. „ius caducum“¹⁾. А що забрані маєтки переходили по половині на державу та на шляхтича — „делятора“, тому теж не дивниця, що цього роду „деляторство“ стає майже щоденним явищем, нераз із чисто „шкурних“ мотивів. Особливо трудно було вести такі процеси нашим убогішим земельним боярам ще й тому, що рідко коли мали вони свою землю на основі якихсь писаних грамот²⁾.

Такий закид стрів теж і Шептицьких, але вони правним способом із нього очистилися.

Інтересний цей акт експургації, як т. зв. „судову геральдичну записку“ наводимо в довшому цитаті: Дня 11 лютого 1469 вписано в судових актах, що „...nobilis Fedor de Szeptice expurgavit suam nobilitatem sex testibus post patrem et matrem et duobus extraneis alias obczimi³⁾, ex clenodio patris luna cum duobus(!) stellis et ex clenodio matris babatum cum cruce, qui testes iuraverunt in hunc modum: „ita nos Deus adiuvet et s. crux, quia Fedor de Szepticze est verus nobilis et frater noster clenodialis et consanguineus progenitus et procreatus ex predecessoribus parentibus. Super quo ipse Fedor memoriale posuit et iudicium recepit“⁴⁾. Актиковано цей акт „praesentibus: Magnifico et nobili Stanislao Ostrorog, palatino Calisiensi, Joanne de Rithwanl Marschalkone Regni Poloniae... in crastino s. Scholasticae“⁵⁾.

Безперечно, що цей перший урядовий акт в історії роду Шептицьких, акт признання, чи нострифікування шляхетства в польському розумінні, — акт, що дозволяв їм правно затримати земельну власність, що отвирав їм дорогу до урядів, до співучасті в державному житті, мав для Шептицьких велику вагу. Від тоді Шептицькі, як „veri nobiles“ виступають у частих актах правноприватної природи перемиської землі, у формі пози-

¹⁾ Див. мої замітки в розділі про „польську геральдичну систему“.

²⁾ Див. *ibid.*

³⁾ Див. в моїх замітках про польській геральдичній системі про роди експургацій.

⁴⁾ AGZ. XVIII, 3 (Terr. Premisl., T. 262, II).

⁵⁾ S. Scholastica V. (irgo) припадає в 1469 р. на день 10 лютого ст. — „In crastino(die) s. Scholasticae“, перший день після неї — себто 11-тий лютого. (Див. Wierzbowski Teod. Vademecum. Podręcznik do studjów archi-

вачів і свідків¹⁾, фігурують між електорами польських королів²⁾ та українських православних владик³⁾, приймають участь у численних шляхотських спорах⁴⁾ або самі ведуть спори з іншими шляхтичами.

Хоч Шептицькі численно розрослися, та посвоячилися з ріжними шляхотськими родинами, зразу з українськими, а згодом й польськими⁵⁾ й хоч змогутіли і чисельним приростом потомків і прибутком родинного майна (особливо в XVII ст.⁶⁾ — то все таки вони до вищих урядів ще недопущені, бо є ісповідниками східної віри та Українцями. Та вони не скривають свого походження і віри. Вони часто виявляють себе Українцями⁷⁾, заступаються за інтересами свого суспільства й обряду та дають йому допомогу на культурному полі. Наведемо лише кілька прикладів: Олександр, Захарій, стрийський війський та посол на сойм 1669 р., разом зі Сенком і Федором Шептицькими⁸⁾, домагаються горячо привилеїв для визнавців східнього обряду⁹⁾. Семен Шептицький, львівський чашник і Франц Шептицький, львівський підчаший, підписують на вишенському соймикові маніфест

walnych dla historyków i prawników pol., „*czasy*” Warszawa 1908, ст. 58; календарна таблиця на р. 1469 і ін. — ст. 58-9; див. теж ст. 31).

¹⁾ Напр. AGZ. XVIII, 165, у справі Хлопицьких і ін.

²⁾ Borkowski Dunin Jerzy Sew. hr. i Wąsowicz Dunin Mieczysław, Elektorowie królów Władysława IV, Michała Korybuta, Stanisława Leszczyńskiego i stronników Augusta III, zestawili... у Rocznik-y T-wa herald. T. I, Lwów 1910, ст. 227 і ін.

³⁾ Між підписами шляхти на виборчих протоколах кандидатів на київську митрополію (Петра Могили) є підпис Петра та Миколи Шептицьких з датою 3.XI. 1630 р. (див. М. Грушевський, Історія України — Руси Т. VIII, ч. I, ст. 168-9), а на виборчих списках кандидатів на перемиського владика є теж підписи Шептицьких (див. Грушевський, *ibid.* ст. 180).

⁴⁾ Напр. тримають з Винницькими проти Фредрів, див. Semkowicz Władysław, prof. Dr., Wywody szlachectwa w Polsce XIV—XVIII ww. у Rocznik-y T-wa her. T. III, Lwów 1911—12, ст. 146.

⁵⁾ Із записок у Помяннику унівського монастиря виходить, що Шептицькі були споріднені з Турецькими, Блажейовськими, Літинськими, Загвозькими, Височанськими, Чолганськими, Винницькими, Дяковськими, Промінськими, Сосновськими й ін. (Петрушевичь Антоній, Сводная Лѣтопись Т. I, ст. 26-7).

⁶⁾ Spis znakomitych rodzin, T. III, ст. 683.

⁷⁾ Напр. згаданий акт AGZ. VI, 132—133 („Szcepticzki Ruteni“) і ін., то знову як люди „*ritus graeci*“ (Олександр, белзький мечник, — АЮЗР I, Т. 10, ст. 246 і 254 і ін.).

⁸⁾ AGZ. XX, ст. 105. Легалізована копія у родинному архіві в Прилбичах.

⁹⁾ Косінський, *op. cit.* I, 609.

проти неслухно побираної десятини латинськими ксьондзами¹⁾. Тоодор, теребовельський чашник та Евстахій, подільський хорунжий, беруть участь 1691 р. у церковному зїзді православної шляхти й духовних у справі злуки з католицькою Церквою²⁾. Про те, якто Шептицькі кількома наворотами фігурують на виборчих листах українських православних владик, вище вже говорилося. Шептицьких уважали за таких горячих приклонників свого обряду, що інша шляхта, нераз на ложі смерти, назначає їх кураторами фундованих нею монастирів³⁾. Літичівський хорунжий, Микола, вписується 1765 р. в члени ставропигійського братства у Львові⁴⁾, а сенатор Кастан, люблинський каштелян, справляє вота для церкви Жидачівської Матері Божої та причащається по нашому обрядові ще в 1770 р.⁵⁾.

Також і на культурному полі є їх імена записані. Коли з розвоєм друкарства на Західній Україні, стали її меценатами цілі ряди наших магнатів — дуків, від Острозьких до Кисілів⁶⁾ — то до цієї плеяди треба зачислити й Шептицьких, як „попечителів“ друкарства на західних границях Західньої України і то дивне — вперед світських⁷⁾, а щойно опісля вищих духовних членів роду. Між учениками Київсько-Могиллянської Академії на-

¹⁾ Див. ркп. Теки перем. капітульної бібліотеки під р. 1750, течка № 1.

²⁾ АЮЗР, ч. I, Т. 10, ст. 370 і 374.

³⁾ Турянські назначають Олександра — Захарія Шептицького куратором Свято-Троїцького монастиря в Самбірщині (див. Записник гр. Івана, по словам якого цей пергаментовий документ є у бібліотеці василіянського монастиря св. Онуфрія у Львові).

⁴⁾ Див. Зап. гр. Івана. Останній раз згадується про Шептицьких, як православних в АЮЗР, ч. IV, Т. I, ст. 50.

⁵⁾ Сводная Лѣтопись, III, 296, під р. 1770. Мабуть останнім, що оставав і вмер у греко-католицькій вірі був Петро Шептицький, що в акті останньої волі († перед 1848 р.) каже себе похоронити в прилбичькій церкві та приказує нащадкам побудувати каплицю в цьому місці й встановляє фундацію на відправу 25 Служб Божих річно (Шематизм перем. епар. на 1879 р., ст. 387).

⁶⁾ Свенціцкий Іларіон, Початки книгопечатання на землях України. Накладом Наукової Фундації Галицького Митрополита Андрея Шептицького ЧСВВ: „Національний Музей у Львові“, Жовква 1924, ст. 38.

⁷⁾ Коссакъ М. Николаевъ, Короткій поглядъ на монастыри и монашество руске (стаття поміщена в Шематизмі провінції св. Спасителя ЧСВВ. Хейрогип у бібліотеці ОО. Василіян у Бучачі) ст. 191, та Свенціцкий, Початки книгопечатання, про матеріяльну поміч Олександра Шептицького й Ін.

ходимо теж Шептицьких, які черпали науку з джерел української культури¹⁾. Так під час мира.

Колиж боротьба за права своєї віри прибирає остріші форми й коли за нею заступаються з магнатів Острозькі, Огінські, з меншої шляхти — Цицерські, Літинські, Хлопецькі, Дідушицькі, Дрогоєвські й ін. бачимо, що в ній живу участь приймають і Шептицькі²⁾. В боротьбі між перемиським православним владикою Гулевичем — Воютинським і уніятим Крупецьким Шептицькі стоять по стороні уніята, а навіть послують від нього³⁾. Іншим разом стоять по стороні свого кривого, православного єпископа Винницького проти Хмельовського⁴⁾ та підтримують його в боротьбі, напр. проти Фредрів⁵⁾. У спорі між чорним і білим духовенством стояли Шептицькі по стороні світського⁶⁾ духовенства.

Нераз у приватних спорах, особливо з неукраїнською шляхтою або з парвеніями, вміють підкреслити свій давній український шляхотський рід. І так владика Варлаам Шептицький, пише гордо в одному листі до краківського каштеляна Адама Сенявського, (з яким був у спорі): „...A i to I. W. M. M. Papu należy wiedzieć, że i my szlachta nie od wczora, nie z łaski czyjej, ani nobilitacyi, ani koniektur małżeńskich urosła, ale z przodków dawnych, z zasług, belli et pacis, tak stara, jak stara Ruś i wiara Jezusowa Chrystusowa na niej...“⁷⁾. Сим виразно зв'язує сей достойний предок Шептицьких давноту свого Роду з початком християнської віри на Україні—Руси, та зі старинністю України самої, даючи легку приправку до міщанського походження Сенявських.

При кінці XVII та впродовж XVIII ст. виступає цілий ряд Шептицьких з єпископськими гідностями „Grande Infularum decus“..; з них є п'ятьох східнього обряду, а саме: Варлаам, львівський владика († 1715), Атанасій, київський митрополит († 1746), Лев—Людвик, київський митрополит,

¹⁾ Петровъ Н. И, Описаніе рукоп. собр. наход. въ Кіевѣ., вып. I, ст. 266, № 200. Серед „Nomina philosophorum insignium“ є й Szeptyckj без імені.

²⁾ Коссак, оп. cit. 92.

³⁾ Łoziński Władysław, Prawem i lewem I, 299.

⁴⁾ Теки, П. К. Б. під р. 165. та Лозинський, оп. cit. I, 308.

⁵⁾ Semkowicz, Wywody III, 146.

⁶⁾ Коссак, оп. cit., 160-1.

⁷⁾ Kosiński, op. cit., I, 609—10 (за Стадницьким).

(† 1779 р.), Атанасій, перемиський єпископ († теж 1779), Никифор — Микола, лаврівський архи мандрит († 1798 р.) та вкінці теперішній галицький митрополит Андрій — Олександр. Крім цього находимо ще кількох священників в Чині св. Василя В. та ОО. Студитів.

Надто було ще двох Шептицьких латинськими єпископами: Єронім, зразу камінецький, опісля плоцький єпископ, член сенату († 1773) та Мартин, єпископ — номінат плоцький (між рр. 1806—9)¹⁾ оба з титулом селюньських князів. Крім них було ще кількох Шептицьких латинськими священниками, з яких один гине підчас большевицької хуртовини²⁾.

Богато з цих церковних Єрархів, особливо нашого обряду відзначалося високими прикметами духа та дбайливістю про душевні й матеріальні потреби своїх епархій. Вони спомогали науку та дослугувалися різних почесей. Найздібніший умом та найспритніший із давніх владик був безперечно митрополит Лев, горячий оборонець свого обряду та відданого його духовній опіці народу. На нього теж, як на знаменитого політика з небуденними політичними концепціями, звернули свою увагу та мусіли із ин. числитися двори держав, що розібрали Польщу, а в першу чергу двір віденський³⁾.

Такожів військовому стані відзначувалися Шептицькі впродовж віків як хоробрі воїни та як визначні вищі старшини. Про традиційного потомка, що воював проти Татар під Перемишлем, була вже вище згадка. Опісля не натрапляли ми на ніякі вісти про військові подвиги Шептицьких аж до XVII. століття. Тоді беруть вони участь у різних походах проти ворогів хреста, проти Шведів, у боротьбах за або проти кандидатів до польської корони, у козацьких, московських і великих наполеонських війнах та вкінці чинно виступають у різних польських національних боротьбах під Костюшком, 1831 р. й інших.

¹⁾ Записник гр. Івана.

²⁾ За устними переказами — від гр. Льва Шептицького.

³⁾ Лев Шептицький у листах до представників держави й уряду видивгає перший квестію злуки Галицької України з Великою Україною австрійськими монархами. Пояснивши докладно різницю між австрійськими Українцями і Поляками, радить віденському дворові розвинути свій вплив на Правобережну Україну, а опісля з титулу спадкоємців галицького князівства, окуповати її, Kaunitz в листі до Марії Тереси дораджує мати для нього „die grösste Rücksicht“ та зискати його ріжними почесями „ad personam“ (Chotkowski Wł., Historia polityczna Kościoła, t. II., ст. 410-1, та ст. 414-5).

Найбільше членів роду бере участь у походах проти Турків (на пр. під Віднем 1683 р.), проти Татар, а деякі зі Шептицьких є навіть ранені, або й гинуть на полі бою¹⁾, дехто (мале число) приймає участь у козацьких війнах в рр. 1648—1652²⁾, або в шведських та домових боротьбах підчас елекцій³⁾. Інші знову воюють проти Москвичів або беруть участь в Наполеонських війнах, навіть поруч його самого та в інших боях⁴⁾. Найцікавішим типом енергічного жовніра це Вінкентій Лев, генерал бригади війська польського, начальник литовсько-руської легії, що бере участь у кільканацяти боях по сторні Наполеона, не раз в його обличчі. За хоробрість під Ваграмом підносить його Наполеон до ступня лицаря французького Цісарства та відзначає додатком шпади до його гербу⁵⁾ († 1836).

1) Михайло Шептицький, сяніцький стольник, гине в битві під Мировом 1683 (*Żychliński, Złota księga*, кн. I, ст. 307), Іван (за іншими джерелами Степан) гине в битві з Татарами (*Kosiński*, *op. cit.* I, 613); Іван, летичівський хорунжий, боронить Теревовлі під Хшановським (записник гр. Івана); Олександра, белзького мечника, за воєнні подвиги наділив Іван III солтисівтом у Черлянах (Записник гр. Івана та *AGZ.* X, 571). Походом під Відень (1683 р.) ідуть: Теодор, теревовельський чашник, — ранений (*Żychliński*, *op. cit.*); Юрій, львівський чашник (Записник гр. Івана); Казими р, гостинський мечник (*Żychliński*, *op. cit.*) та Степан, смоленський підстолій (Жихлінський *Złota księga* *ibid.*) що крім цього бється під Парманами (Жихлінський, *ibid.* *Kosiński*, *op. cit.* I, ст. 615) та в бою під Гданськом (записник гр. Івана, *Kosiński* *op. cit.* I, ст. 613).

2) Константин, буський мечник (*Kosiński*, *op. cit.* I, ст. 608).

3) Евстахій, подільський хорунжий, проти Шведів і Лещинського (*Kosiński*, *op. cit.* I, ст. 610); по стороні Августа II. стає теж Юрій — Прокіп, жидачівський мечник (*Kosiński*, *op. cit.* т. I, ст. 614); то знов за Лещинським борється Адам, теревовельський чашник († 1734).

4) Станислав, як поручник панцирний іде походом під Смоленськ, нагороджений Володиславом IV. в р. 1637. (Жихлінський, *Złota księga*); подібно Хризостом, коронний обозний (Жихлінський, *ibid.*); Франц Салезій, студент латинського духовного семинаря, бється під Костюшком. а опісля як легіонер в Італії під Князевичем (Записник гр. Івана); Станислав, майор польського війська, бється під Остроленкою, ранений під Смоленськом в поході Наполеона (Записник гр. Івана та *Kosiński*, *op. cit.* I, ст. 608) та Осип Шептицький, властитель Сільця, бере участь у повстанні 1831 р. (Записник гр. Івана).

5) Про це буде ще згадка нижче [таб. II. 4.]. Про генералз Вінкентія є численна література: *Borkowski Dunin Jerzy Sew. hr., Almanach błękitny*, Львів 1908 ст. 914. *Stupnicki Hipolit, Herbarz polski i imiennospis zasłużonych ludzi* том I-III, Львів 1855—1862 (помилково зове його Яном); Жихлінський, *Złota księga* I, ст. 309. нот. 20; *Kronika Ża-*

Інші Шептицькі військового стану — хоч не відомо ближче, чи брали вони чинну участь на полі боротьб — здобували нераз високі військові ступні¹⁾.

Хоч, як бачимо, приймають Шептицькі живу участь у державному житті, та відзначаються головно в духовному й військовому стані, хоч як вони в XVII та XVIII ст. розрослися та посвоячилися із ріжними шляхотськими, а дальше й магнатськими родами, то всетаки вони ще не входять у сенат, з причини своєї східньої віри.

Вправді, здається, деякі Шептицькі — як видно з польських та латинських хресних імен — приймають католицтво в латинському обряді вже в середині XVII ст. то масовий перехід на латинство²⁾ (часто *via* Унія), а тимсамим у табор польської національності зачинають щойно у XVIII столітті³⁾. В тому часі і дістаються на сенаторські крісла. Е малоправдоподібні вісті, що вже одному з митрополитів Шептицьких — Атанасієві пропоновано гідність сенатора „*ad personam*“, але він мав не прийняти, жадаючи її і для своїх наслідників на митрополичому престолі⁴⁾. В дійсності зі Шептицьких лише трьох

Юбна, ст. 445. Записник гр. Івана знає ще іншу літературу, м. ін. Залуського гр. Йосифа: „*La Pologne et les Polonais par un officier de la garde de l'Empereur Napoléon I-er*“ Париж 1855, ст. 160, 216 і ін.

¹⁾ Мик ола Шептицький, полковник короля Жигмонта III. (Жихлінський, *Złota księga*); Павло, панцирний поручник 1648-51. (Борковський, *Almanach*, ст. 914); Василь, чернігівський староста, королівський полковник († 1731, Жихлінський, *ibid.*); хорунжий Ігнатій та тимбарський староста Василь († 1800) належали до народової кавалерії (Жихлінський *ibid.*); Єронімі Іван († 1782) були королівськими генерал-адютантами (Жихлінський, *ibid.*); Старшина народової кавалерії, Іван з Кавська, стає опісля старшиною австрійської, цісарської гвардії († 1830 — Записник гр. Івана) та інші вже за Австрії.

²⁾ Гарасевич, *Annales* ст. 145, про первісне віроісповідання „*familiae Szepiticki-nae*“. Про українськими магнатів та українську шляхту, що переходить на латинство, а тимсамим й до польської народности (*ibid.* ст. 142-5).

³⁾ Дещо ширше про приблизні причини переходу Шептицьких у латинсько-польський табор скажемо в III-ій генеалогічній частині. Загальна література до польщення української шляхти див. Грушевський, *Історія VI*. ст. 235-46.

⁴⁾ Митр. Атанасій „...*ab Augusto II et III et Maria Josepha, regina sibi locum in senatum oblatum, nisi successoribus suis Metropolitae concederetur, humiliter recusavit*“ (С h o d u c i e w i c z C l e m e n s, *Chronologus Provinciae Russiae O. Praedicatorum: „Dissertationes historico-criticae de utroque Archiepiscopatu Metropolitano Kijoviensi, Haliciensi r. gr. u. certioribus documentis illustratae*“. Львів 1770).

осягнуло сенаторську гідність і то аж при кінці давньої Польщі (1760—1773-91¹):

1) Єронім-Антін, зразу латинський каменецький, а опісля плоцький єпископ, з титулом селюньського князя, що спершу мав бути вихований у греко-церковному обряді, та що йно пізніше прийняв латинство²), (сенатором іменованій 1760 р. королем Августом III), 2) перемиський каштелян Семен († 1789) та 3) люблинський каштелян Кастан, що не зовсім ще зривав із давню вірою предків (сенатором 1771—1792).

З розпадом Польщі Шептицькі в переважній частині дістаються разом з родинними маєтностями під австрійську займанщину. Коли уряд закликав зголошуватися до загальної легітимації шляхотства, щоб дістати дозвіл дальше його задержати — Шептицькі, ріжних гербів, голосяться перед „Комісією Магнатів“ 1782 р., а потім в рр. 1817, 1818 та 1839³).

Коли Шептицькі дісталися під Австрію то з малими виїмками⁴) їх зовнішня діяльність неначе припинилася: Одні Шептицькі займають гейби вичікуюче становище, другі є по стороні Наполеона, а треті — розпорошені по інших окупаціях — віддаються із замилюванням рільному господарству, чим неодні з них і дотепер відзначаються. Аж з початком XIX ст. деякі із них беруть участь як члени галицького сойму⁵), або геть пізніше осягають вищі військові ступні.

Шойно в другій половині XIX ст. батько митрополита Андрія, Іван-Кантії-Ремігій Шептицький, австрійський цісарський шамбелян⁶), виявив енергійну діяльність задля осягнення вищих становищ у суспільстві та піднесення свого роду до більших гідностей, а в першу чергу до осягнення графського титулу.

¹) Borkowski Dunin Jerzy Sew. hr., Rocznik szlachty polskiej т. I-II. Львів 1882, т. I, ст. 309.

²) Janozki, Canonicus, Lexikon derer itzlebenden Gelehrten in Polen, Breslau 1755 т. I, ст. 192; Жихлінський, Złota księga I., ст. 309 та Kronika Żatobna, ст. 443.

³) Poczet szlachty galicyjskiej i bukowińskiej. Львів 1857, ст. 250 і 251.

⁴) З виїмком мабуть самого митрополита Льва, що зараз же старається навязати тісні зносини з віденським двором.

⁵) Мартин-Станислав, від 1817 р. (†1827); Іван з Кавська від тогож року Януш Йосиф-Гавриїл († 1855); Андрій-Семен, надвірний підкоморій († 1856, за Жихлінським, Złota księga); Петро-Павло-Леопольд від 1839 (Борковський, Almanach, ст. 915).

⁶) Косінський, Przewodnik ст. 193.

Графський титул мали дістати деякі члени роду ще в XVIII ст. від Сасів (від короля Августа III)¹⁾ Жихлінський теж твердить, що ще перед австрійським наданням графського титулу зустрічається з ним в урядових актах, але ближче їх не називає²⁾.

Август III надає графський титул митрополитові Атанасієві та його братаничам („synowcom“) Адамові й Іллі Шептицьким 1740 р.³⁾ Також Василя, мстиславського підстоля і тимбарського старосту, брата перемиського владики, Атанасія, йменував король кавалером ордеру „wielkiej wstęgi św. Stanisława“ з титулом „comes in Szeptyce“⁴⁾.

З подібним титулом графа фігурує теж Людвик (Лев) Шептицький, пізніший київський митрополит, у метриці (списі) студентів Назаренської Колегії оо. Піярів у Римі⁵⁾, де зачав він свої студії в 1739 р. Одначе нема певности чи його титулували по праву, чи з куртуазії, бо такий титил, зрештою, надавали Піяри всім, хто прибував до них з Польщі на студії⁶⁾. Колиж той самий Лев, як пізніший єпископ, відбував у 1749 р. врочисту інтронізацію у Львові, тоді єзуїт Полчинський в принагідній орації хоче виводити „procedencję Льва і Domu Szeptyckich, — etiam cum principibus zkolligowaną“⁷⁾ Але такий висказ у тому часі є радше фразою принагідного панегіризму. Після прилучення Східньої Галичини до Австрії представив був у 1775 р. деяких Шептицьких (разом з іншими 36-ма родами) тогочасний губернатор Галичини, граф Перген⁸⁾, цесаревій Марії Тересі до піднесення їх до гідности графів. Чи і що опісля із цієї пропозиції вийшло, нам не відомо.

¹⁾ Рудович Ів., „Гр. Іван Шептицький“ стаття в „Ділі“, з дня 7.XII. 1912 ч. 8264.

²⁾ Жихлінський, Złota księga V, ст. 329.

³⁾ Косінський, op. cit., ст. 193 — митрополит мав ще перед тим дістати цей титул від Папи. Про титул папських графів у Польщі, взагалі, гл. Kutrzeba Ludwik, Historia ustroju (менша), ст. 146.

⁴⁾ Записник гр. Івана, ст. 14.

⁵⁾ Biegański Stanisław ks. „Wiadomość o Polakach... w Kollegjum Nazareńskiem xx. Pijarów w Rzymie u Kwartalniku hist., 1897, ст. 552, нот. 2.

⁶⁾ Ibid. ст. 551—554 (на основі витягів з архіву римської Назаренської Колегії).

⁷⁾ В. Щурат, Львівський тижневник, ст. 178.

⁸⁾ Жихлінський, Złota księga, I, ст. 305 та Kronika Żalobna, ст. 439 і дальші. Цю вістку взяв він і з ркп. № 225 в Оссолінеум.

Щойно заходом австрійсько-цісарського шамбеляна ¹⁾, опісля почесного мальтанського лицаря. Івана-Кантія-Ремігія Шептицького, що писався „зіна Шептичах“ („von und zu Szeptyce“) дістали Шептицькі титул австрійських графів, на основі найвищого цісарського розпорядку, виданого в Szönbrunn'i, 6-го травня 1871 р. ²⁾. Графський диплом виставлено у Відні 16 вересня 1871. В російському цісарстві признано його щойно в 1898 р. ³⁾.

Майже рівночасно за старанням тогож графа Івана стають Шептицькі теж почесними членами суверенного Йоанітського (Мальтанського) ордену (Ehrenritter des souveränen Johanniter (Maltaner) Ordens), цього найпочеснішого — в геральдично-генеальогічному розумінні-відзначення. Граф Іван дістає 25 листопада 1871 р. мальтанський хрест та 2. квітня 1884 р. трудний до осягнення хрест св. Юрія ⁴⁾ а з ним й інші Шептицькі цього роду і гербу стають почесними членами суверенного мальтанського ордену.

В XIX столітті переступають Шептицькі рами звичайного шляхотства, входять у родинні звязки з магнатськими родами (деколи з середно й західно європейськими, як напр. з родом Turn-Taxis), а навіть можуть виказатися в лінії жіночій спорідненням з пануючими європейськими династіями. ⁵⁾

¹⁾ Косінський, *op. cit.* ст. 193.

²⁾ Bojnicic Johann Dr., Galizisch-bukowinisches Wappenbuch..., „Der Adel von Galizien“, вид. у Siebmachers Wappenbuch, IV B., 14 Abtlg. Nürnberg 1905. Żernicki Szeliga Emil von Der polnische Adel t. I-II. Hamburg 1910 II, ст. 422-3; Борковський, Almanach ст. 915-6.

³⁾ Бойнчіч, *op. cit.* I, ст. 96.

⁴⁾ На основі документів у родинному архіві в Прилбичах. По словах гр. Льва Шептицького, до осягнення того титулу треба було виказатись 16 (шіснацятьма) гербованими предками по мужеській лінії та таким же числом по жіночій. Такий генеальогічний вивід висить на стіні одної з бібліотек у Монахії. (За графом Львом).

⁵⁾ Дві генеальогічні таблиці, збережені в домовому родинному архіві у Прилбичах, виказують споріднення Шептицьких в жіночій лінії з королівським родом Собіських та з теперішними південними пануючими родами.

З генеальогічної таблиці виходить, що: Шептицькі через Косецьких, Липських, Ліневських, Романовських — споріднені з Яковом Снопковським, перемиським каштеляном, з якого донькою оженився Марко Собіський, дід короля Івана III. Його внуком (через доньку Івана III Тересу Кунегунду) був цісар Карло Альберт VII, а через сина Івана III — Якова, виходить споріднення Шептицьких із Штюартами і князями Bouillon.

Так перед як і після великої війни імя Шептицьких, чи то як церковних достойників, чи вищих військових, чи розумних і ошадних господарів — є загально відоме.

Хоч сьогодні вже всі Шептицькі — з виїмком Митрополита Андрія та ігумена Студійського чина, Климентія — є латинського обряду, то все таки сильно зберегли вони традицію свого східнього обряду та повну свідомість свого давнього українського національного походження.

(Продовження буде).



Ця генеалогічна таблиця виказує, що Шептицькі через Фред-рив, кн. Яблоновських, Свідзінських — споріднені з Олександром гр. Красінським. Внучка цього останнього (по синові) Франциска Красінська вийшла заміж за сина короля Августа III, князя Курляндії Карла. Їх донька, Марія Христіна, вийшла за Карла Альберта Сабавдського, короля Сардинії, що від нього походить Віктор Емануїл, батько короля Італії, Гумберта, — дальше Амадій, король Еспанії, та дві доньки: старша Кльотильда, жінка Наполеона Бонапарта, молодша — Марія Пія, віддана за короля Португалії. Сестра ж Карла Альберта Сардинського, Марія Єлисавета, жінка австрійського архикнязя Райнера, мала звідси синів-архикнязів: Леопольда, Ернеста, Жигмонта, Райнера та Гайнріха. Це бічна лінія бувшої пануючої австрійської родини. Докладніші таблиці генеалогічного дерева споріднення подамо в II-гій генеалогічній частині нашої монографії.

о. Юліян Дзерович.

Автономія й гетерономія у вихованні.

(Prof. Julianus Dzerowyc — De autonomia et heteronomia
uti principio paedagogico)

Varia systemata acatholicorum quoad autonomiam in paedagogia perpenduntur atque sana doctrina secundum encyclicam „Divini illius magistri“ exponitur.

Дня 31 грудня 1929 року появилась енцикліка Папи Пія XI про християнське виховання молоді п. з. „Divini illius Magistri“, що має в собі безліч обдуманих „уваг, напіднень, заохоти і вказівок що до ріжних точок християнського виховання з тою запопадливістю, яка лицює спільному Вітцеві всіх віруючих, а якої вимагають наші часи, в яких на жаль стверджується зі смутком великий брак ясних понять і здорових засад навіть щодо найбільше засадничих питань¹⁾“.

До таких засадничих питань належить безперечно і квестія автономії й гетерономії у вихованні. І тут сказав Пій XI своє авторитетне, рішаюче слово, основане на повазі Бога, на святому Його законі та на засадах здорового розуму. Пригляньмося тому переважному питанню у вихованні ближче, щоби католицька засада, проголошена Пієм XI найшла своє гідне освітлення і зрозуміння.

* * *

В царині виховання в дитинячому віці на перший план висувається авторитет осіб (родина, виховник), у молодецькому віці повага ідеї. Коли той авторитет не є накинений, але впливає самотужки з дитини, сполучуючися з любов'ю до батьків і виховника, то його вплив представляє надто багато додатніх

¹⁾ „Енцикліка св. Отця Пія XI про християнське виховання молоді“, накл. Митр. Ординаріяту. Львів 1930, ст. 3.

сторін, щоби педагогіка могла з нього резигнувати. Щобільше: учитель, якого ученики не шанують морально й інтелектуально та не мають до нього довіря і який тому не має авторитету супроти своїх учнів, не досягне результатів не тільки в царині морального впливу, але й інтелектуального. Стара педагогічна практика робила ту похибку, що для вимушення собі авторитету бралася за такі засоби, як страх і кара. Чиж дивно, що новітня педагогіка накликає до звільнення людини від авторитету взагалі і не хоче знати „гетерономії“, себто послуку другим, а признає лише „автономію“, себто самоуправу собою. Людина є вільним, незалежним єством, якому ніхто не має права накидати своєї волі, обмежувати його свободи. Отже бачимо дві скраїності, два бігуни без посередньої дороги. Одна педагогіка знає лише авторитет, приказ, послуку, вимушений хочби кием, а друга дає цілковиту вільність, свободу, незалежність. „Такими загально є ті нинішні системи дуже ріжних назв, що покликаються на позірну автономію і нічим неограничену свободу дитини та які зменшують або навіть усувають повагу і працю виховника, приписуючи дитині виключне першенство ініціативи в ділянці свого виховання і поступовання, незалежні від всякого вищого природного й Божого закону.“²⁾“.

* * *

Апостолом, так сказатиб „праєвангелистом“ тої новочасної педагогіки є французький філософ і педагог Жан Жак Руссо, що свої педагогічні думки виловив у філософічній розправі в формі повісти п. з. Еміль. І на яких тезах опер Руссо свою теорію виховання, що негує всякий позитивний вплив на виховання? Є то ідея „вільности“, свободи чоловіка, яку започаткували Кант і Декарт своїми філософічними письмами, зірванням з усяким авторитетом під оглядом науки, совісти, віри³⁾. На полі виховання повів у консеквенції справу боротьби з авторитетом Руссо, тимбільше, що на його погляд людська природа є абсолютно добра, а псує її якраз виховання, невідповідний виховник, окруження, яке не сповняє належно свого завдання супроти виховання, фалшива культура. Тому треба вернутись до примітиву, до природи, до свободи, до вільности. Тому проч з якоюнебудь зовнішньою залежністю; проч з авторитетом, а його місце займе автономія. „Все є добре, що виходить з рук

¹⁾ Енцикліка, ст. 18.

²⁾ Див. ks. Dr. J. Ściśniński, Zagadnienie Wychowania, „Ateneum“ Włocławek ст. 453.

Сотворителя, все псується рукою чоловіка¹⁾“. „Вислови: послух, приказ повинні раз на-все зникнути зі словаря“. „Перше виховання повинно бути чисто негативне. Не полягає воно на поучуванні про чесноту і правду, лише на збереженні серця від злого²⁾“.

Надзвичайно переконуюче й ефективно доказує Руссо в перших двох книжках „Еміля“ шкідливість противного, позитивного виховання, що випереджує природу, прискішує природний розвиток чоловіка і тому є все передчасне. В першій добі свого розвитку (до трьох літ включно) дитина стає самостійною, остаточно відривається від материнського лона. Вчиться трьох річей: говорити, їсти й ходити. І який же є вислід, якщо підганяємо природу дитини й передчасно вчимо її ходити й говорити? Змушуємо прецінь дитину до ходження, коли вона ще не чує до того внутрішньої потреби. Хід її ще не є потрібний. Не висловлює її ества, її справ, її бажань. Очевидно, дитина наслідує хід інших; хід її стає механічним, неособистим жестом, замість щоби покірно виражати індивідуальність. Дитина не має взагалі щонебудь сказати, не має внутрішньої потреби говорення. Тимчасом дорослі у власному інтересі (забави або гордощів) змушують дитину до висказання слів. Але слова нам дані на те, щоби ми ними виражали свої думки, чувства, бажання. Дитина не має взагалі нічого ще сказати. Вислови, які повторює за іншими, нічого їй не кажуть. Замість служити як засоби до висловлювання такого духового змісту, стають вони ціллями самі собою. Так то впадає дитина у власть слова, від якої не всилі звільнитися через ціле життя. Такі люди не панують над своїми словами, але навпаки — є невільниками чужих слів і того, що самі говорять. Чоловік при звичаюється укривати за словами властиві свої мисли й настрої; враз з механічністю витворюються в ній облуда. В той спосіб форма поборює духа, механізм — життя, чоловік тратить самостійність, перестає бути самим собою.

У дальших книгах Еміля доказує Руссо, як дуже шкідлива є передчасна наука читання. Читання й писання, заки стануть потребою людини, є шкідливі. Як мова, так також читання й письмо повинні висловлювати внутрішні переживання — думку й чувство людини. Тимчасом т. зв. діточа література (напр. байки Ляфонтена) нічого не говорять ані умові ані серцю дитини.

¹⁾ Jean Jacques Rousseau, Emil. Philipp Reklams Universalbibliothek Leipzig ст. 13.

²⁾ Ibid. ст. 25, 147.

Тому, читаючи книжки, дитина вчиться повторювати лише чужі слова і впадає у владу словного механізму.

Така сама справа і з моральними приписами. Кажемо дитині: „не бери чужого“, коли вона ще не розуміє, що то є власність. Даємо їй гроші на бідних, коли дитина не знає, що то є нужда і яка є вартість гроша. Остаточно дитина вчиться механічно наслідувати старших, виховується будучий облудник, якого вчинки закривають властиво думку замість її висловлювати.

В противенстві до такого передчасного „позитивного“ виховання Руссо ставляє ідеал „негативного виховання“, якого завданням — нічого не робити, нічого не наказувати, тільки поставити дитину в умовинах, в яких сама усе зробилаб. Тому всяке виховання, що є самовихованням, не може розпочинатися вчасніше, аж поки у вихованця розвинулися достаточні відповідні знаряди й повстали відповідні потреби. Завданням виховника є, слідкувати за повстаючими у вихованця питаннями, заспокоювати їх і ставляти його в умовинах, що розвивалиб його знаряди і здібности. Тому Руссо дораджує лишити дитині цілковиту свободу рухів ніг, рук, очей, бо ними прийде власне знання а не з книжок, які накидують дитині чужі думки. Щоби в дитині розвинути її розум, треба в ній розвинути сили, якими її ум має кермувати. Треба дитину зробити кріпкою і здоровою; хай працює, хай буде чинна, хай бігає і кричить, нехай буде постійно в руху, хай буде щодо сили чоловік а стане невдовзі чоловіком щодо розуму.

Але й інтелектуальне виховання, якого початок відкладає Русса до 12-го року життя не є навчанням у звичайному значінні того слова. Еміль вчиться чоگونهбудь не по устійненій згори програмі, але в міру самостійно доконуваних ним спостережень і повстаючих завдяки тим спостереженням потребам і питанням. Передчасне навчання веде тут — на гадку Русса — до втрати здібности суду і знання прийняте вчасніше, ніж повстають в учня питання, на які вони є відповідями, створюють не знання, а пересуди.

Таксамо властиве моральне виховання не може зачатися скоріш, ніж розвинуться моральні знаряди, чувства й пристрасти, що повстають щойно в добі дозрівання людини, себто у віці 15—16 року життя. І тут завдання виховника є в тому, щоби охоронити вихованця від впливу зовнішньої культури, слідити за розвитком його потреб і заінтересувань та помічу, радою і знанням відповідати на повстаючі у вихованця питання.

Але звідки візьмуться в Еміля ізольованого від зовнішнього середовища, ті потреби й питання? Руссо не хоче виховати дикуна, що не вміє ні читати ні писати, що не знатиме ні наук ні ремесла. Мистецтвом виховника є — вміти викликати відповідні потреби, зацікавлення й питання. І так напр. наступив час науки читання; властиві знаряди вже розвинулись, в дійсності вже є відповідна потреба, але Еміль ще не думає про читання. Щож зробити, щоби Еміль відчув потребу й зацікавився читанням? „Еміль отримує часом від батька, від матери, від свояків, приятелів письменне запрошення на обід, на прохід, на лодку, на якесь прилюдне свято. Запрошення короткі, ясні, докладні, добре написані. Треба найти когось, щоби йому їх прочитав; той хтось є саме в дану хвилину неприязний або в неприхильному для нього настрою через вчорашню нечемність Еміля. І так тратиться нагода й мент. Картку нарешті прочитують, але вже запізно. Ах, коби так самому було можна прочитати! Тимчасом надходять інші картки: вони такі короткі, тільки в них цікавих річей! Так хотілосяб їх прочитати; тимчасом стрічається то поміч, то відмова“. Все те врешті решт змушує Еміля забратись самому гарячо до науки читання, до якої головні вказівки дає йому Жан-Жак (себто сам Руссо). Або напр. надійшла пора на науку природознавства — космографії, фізики. Звичайно береться книжку або зразок і зачинається по книжці або штучному зразку вчити природи. Учителі стараються на всякий спосіб облегчити навчання, увільнити науку від праці, скоротити час навчання. Руссо думає навпаки: „Тільки — каже він — є ріжних метод, звернених на скорочення часу науки; добре булоб, колиб нам хто дав методу, щэ, утруднюючи науку, вимагалаб від учнів більше зусилля при навчанні“. Еміль повинен знати природу не з книжок і зразків, лиш із самої природи. „Ми бачили схід сонця в день св. Івана; побачмо його на Різдво Христове. Уладжую справу так, що друга обсервація доконується в тому самому місці, що й перша; а зручним підступом, яким підготовляю спостереження, хтось з нас видасть такий оклик: „Але то цікаве! сонце не сходить на тому самому місці. Ось тут є наші давні знаки, а сонце зійшло там і т. д.“ Або як зацікавити силою магнетизму, коли довкола нема магнетичної руди? Можна умовитись з мандрівними штукарями, що на сусідньому ярмарку, куди Еміль йде на прохід, покажуть йому дива в кадці з водою: він побачить риби й гуси, що на їх приказ порушаються. Здивований Еміль зацікавиться

причиною того дивного явища, а Жан-Жак заспокоїть його цікавість.

Ми навмисне навели досить прикладів і засобів виховання Еміля, щоби остаточно спитатись, чи таке виховання є автономічне чи гетерономічне. Правда: Еміль не знає слів „обовязок“ і „послух“, які є вичеркнені з його словника. Робить те, що хоче. Навчання — як ми бачили — є поставлене так, що він питає, а учитель відповідає, а не навпаки, як буває у звичайній школі. Але чого Еміль хоче? Про що питає? Вистарчить вдуматись у вгорі наведвні приклади, щоби нереконатись, що Еміль хоче й питає саме про те, чого бажає, чого хотів і про що питав виховник. Еміль знаходиться під неустанною контролею Жана-Жака, що немов слідить кожний його крок, неустанно хоронить від шкідливих впливів культури й розставляє довкола нього сіль вміло дібраних випадків, які мають в Еміля викликати ті чи інші подібні потреби й побудити його до тих чи інших питань. Кожне питання вже віддавна є передбачене Жаном-Жаком, кожна „самостійна“ чинність є витвором штучної махінації його виховника. І чи можна при таких умовах говорити про свободу Еміля?

Свобода Еміля зводиться в той спосіб до несвідомости гнету зі сторони вихованця. Але чи не є то гірший рід неволі, коли жертва гнету навіть не здає собі з того справи? Поневолення волі — чи то не багато гірше від поневолення чину? Ізолюваний від усіх інших впливів, крім постійного й затяжного впливу всемогучого і всюдиприсутного Жана-Жака, Еміль хоче того, чого бажає, щоби він хотів — його виховник, не виключаючи й подружжя з Софією, призначеною йому Жаном Жаком на подругу. Нетяжко передбачити, що призвичаєний до неустанної опіки Жан-Жакової Еміль стрінувшись з дійсним життям, не зможе боронити своєї самостійности.

Отже звідкіля та суперечність між замислом і вислідом теорії Русса? Чому велична і принадна думка свобідного виховання замінається остаточно на своє цілковите противенство і на дрібничковий і влізливий гніт виховника, погіршений тим, що угнетений вихованець навіть не є свідомий того? „Якось очевидно внутрішня суперечність є в тих поняттях природи і свободи, що ними послуговується Руссо і звертає його засади проти нього самого“¹⁾.

¹⁾ Sergiusz Hessen, Podstawy pedagogiki. Warszawa 1931. str. 41.

* * *

Подібний своїми поглядами щодо негациї культури й вільності у вихованні є знаний російський письменник Лев Миколаєвич Толстой. Він відкидає виховання тому, що воно методично впливає на людину в означеному напрямі. Таке творення людей в певній напрямній є неможливе й неморальне. Всі педагогічні методи вивертають ум і здібности, а в результаті оглуплюють. Хлопська дитина, якої ніхто не вчив, виявляє перевагу над панською дитиною, веденою від молодости гувернером; є сильніша, більше незалежна, більше людська і справедлива. Те, що Руссо голосив лише в формі педагогічної повісти, хоче Толстой здійснити в своїй школі, заложеній у Ясній Полянї з тою ріжницею, що Руссо голосить кличі свободи й природи а кличами Толстого стають свобода і життя. В яснополянській школі відкидає Толстой усе, що може сприяти механізації навчання: програму, правильник, карність. Ученики вчать того, що їх інтересує, і так довго, доки їх інтересує. Вільно їм критикувати учителя і поводитися так (сидіти, стояти або ходити), як їм найвигідніше. Ніхто з собою нічого не приносить — ані книжок ані сшитків. До дому лекцій не завдається. Не досить що нічого не носять у руках, але не мають нічого до ношення, і в голові. Ніякої лекції, переробленої вчора учень не потребує запам'ятувати нині. Не мучить його думка про завтрашню лекцію. Має при собі тільки себе, свою вразливу вдачу й певність, що в школі нині буде так весело, як вчора". Така школа давала безсумнівно добродійні висліди: під оглядом навчання діти опанували напр. читання протягом трьох-чотирьох тижнів, підчас коли сусідні школи витрачували на це кілька місяців. Щодо поведення не було тут особливіших якихсь фактів нарушування порядку так частих як в школах, де порядок вимушується силою¹⁾.

Але що ж? Чи можна сказати, що діти школи Толстого були свободні? Ні! і то з двох причин. Передусім тому ні, бо школа, проіснувавши кілька літ, виробить в собі всяку рутину, деякі навички й обичаї, так що механізм при звичаєння й обичаїв, якого в житті тяжко виминути, допровадить у тій школі до може написаних, але проте обовязкових до сповнення порядкових приписів. А вдруге: Місце карности заняла в школі Толстого самоуправа учнів. І що ж показалося? Показалося, що в усіх своїх самосудах діти судили так, як їх батьки або давніші учи-

¹⁾ Hessen op. cit. ст. 45.

телі судили, — отже, що діти не були вільні від впливу старших, від впливу оточення, що є також родом примусу — хто знає, чи не сильнішого від примусу шкільної карности.

Чи закидаючи педогогіці Русса й Толстою, що вони оба зносять своїми теоріями властиво всяке виховання, виступаємо проти свободи і вільности у вихованні? Ні й щераз ні! Послухайте, що каже таке авторитетне джерело, яким є згадана вже папська Енцикліка про християнське виховання молоді: „Фалшивими є ті нинішні педагогічні системи дуже ріжних назв, що покликаються на позірну автономію і нічим неограничену свободу дитини та які зменшують або навіть усувають повагу і працю виховника, приписуючи дитині виключне першенство ініціативи в ділянці свого виховання й поступовання незалежне від всякого вищого природно й Божого права. А якщо, через котру з тих назв хотілосяб вказати, хоч менше стисло, на конечність чинного поступовного, щораз більше свідомого співділання дитини в своїм вихованню; коли прямувалосяб до усунення з виховання деспотизму й насилля (яке зрештою не є властивим орудником поправи) говорилосяб правду, але нічого нового, що не булоб голошене Церквою і впроваджене в діло в практиці традиційного християнського виховання. Того способу держитися сам Бог у відношенні до сотворінь, яких взиває до чинного співділання, відповідно до властивої кожному природи, бо „Мудрість Його досягає силою від кінця аж до кінця й уряджує все лагідністю“¹⁾).

Ми не твердимо теж, що давня традиційна виховна школа була дуже добра, бо попри деякі свої добрі сторони мала вона і свої недомаганя. Тому й потрібна була реформа, щоби усунути браки й недомаганя, а поставити на її місце те, що правдиво доброго здобули пізніші віки. А вжеж ніяк не можна погодитись на знищення авторитету в школі, на цілковиту вільність дитини, що веде до сваволі й дикости, а яка властиво — як ми вище бачили — є неможливою. Що автономія дитини веде до анархії й абсурдів можуть нам дати доказ на це ще інші виховні системи, а передовсім система Шведки Еллен Кей, авторки знаної книжки „Століття дитини“²⁾). Вона спеціально застерігається

¹⁾ Енцикліка, ст. 18.

²⁾ Про ту книжку висловлюється Павльзен так: „Ein Gemisch von wohlmeinender Trivialität, schwungvoller Beredsamkeit, masslosen Anklagen, kritikloser Kritik unverdauten Lesefrüchten aus allen Modernen, dissoluter Dünkelei und Meinerei,

проти впливу Церкви, держави й батьків на виховання. І так до батьків кличе з емпазою: „Доки батько й мати не впадуть чолом у порох перед високістю дитини, доки не пізнають, що слово „дитина“ є синонімом поняття маєстату, доти не зрозуміють того, що рівно не мають сили й права вязати своїми зарядженнями ті молоді єства, як не мають сили й права визначувати напрямую звіздам“¹⁾. Чи наведені слова не є явним бунтом проти четвертої Божої заповіді, що приказує пошану, честь і любов для батьків, чи не вказують ті слова на те, що яд ненависти проти великої християнської ідеї щіплюється вже в серця дітей, підриваючи в них авторитет Бога, Церкви, батьків, не даючи їм, а властиво не можучи їм дати ніякої ідемізації тих авторитетів. То вже не автономія, а чиста аномія, анархія.

* * *

Негація авторитету найшла безсумнівно найскрайніший і найяскравіший свій вислів у працях визначного сучасного німецького педагога Густава Винскена. В численних знаменито написаних теоретичних і полемічних працях Винскен узадає ідеал шкільного виховання. Виходить він притім з ідеї „власної вартости молодечого віку“, яку сучасна школа відкидає, бачучи в молодечім віці лише стадію, приготовлюючи до дозрілого віку. Легко важиться молодечий вік щодо його самостійної вартости, приноситься його в жертву дозрілому вікові, що його вважається управненим насильно накидувати молодечому вікові своє розуміння життя і свій життєвий устрій. З інституції, що приготовляє до життя, повинна школа стати огнищем життя. Коли дотепер школа бачила свою ціль у тому, щоби „постаріти“ молодіж, то тепер повинна собі поставити за завдання боротьбу зі старістю, відмолодження дозрілого віку через підтримування в ньому святого огня молодости.

Щоби усунути молодіж якнайбільше зпід впливу старших кинув Винскен думку „перелетних птахів“ (*Wandervogel*). Молодіж робить підчас вакацій самостійні мандрівки по цілій Німеччині. Не знаходячи заспокоєння в школі, молодіж віддалюється від культури дорослих до природи (щось з Русса) і до середовища простонароддя (щось із Толстого), створює собі тут вла-

mit Zwischenreden des gesunden Menschenverstandes, wo jeder Satz wider den andern ist“ (*Väter und Söhne*“. Berlin 1908).

¹⁾ Ks. Dr. Wa c ł a w K o s i ń s k i, *Pedagogika*, Podręcznik dla wychowawców i nauczycieli. Warszawa, str. 91.

сний світ, світ самородного й безпосереднього життя, що заспокоює прямування молодечого віку до пригод, до геройства, до приязни. Те віддалення від культури дорослих не мало спершу жадних означених цілей: виражалось в ньому властивий молодечому вікові нахил до самостійности й виходу поза тісні границі повседневности. Невдоволення з теперішности, прочуття нового, свобіднішого й повнішого життя получене тут в наївний спосіб з прямуванням до віднайдення самого себе на лоні природи і в приставанні з простонароддям, його обичаями, піснями, урочистостями. І треба признати, що „перелетним птицям“ вдалось безсумнівно створити свій відрубний стиль, стиль молодости, що виразно відріжняє їх від безстилевости „молодих людей“, які наслідують дорослих. Але чи вдалось їм створити також власну культуру, як того бажав Винскен? Ні! Небавом бачимо замість одностайного руху молоді, замість „перелетних птиць“ організації молоді національної, демократичної, пролетарської, комуністичної, християнської і т. п., себто молоді, попереділюваної партійними перегородами, визначеними ріжницями культурно-політичних ідеалів дорослої суспільности. Рух молоді підпорядкувався авторитетові старших. Передчасне відкинення авторитету допроваджує не до вільности, а до відродження авторитету, що тільки змінив свій зверхній вигляд. Авторитет, хочби можливо найбільше пересякнений перевищаючою його вільністю, залишається таки конечною границею, якої школа з самого свого єства не має права переступати.

Винскен зробив ще іншу спробу задля знищення зовнішнього авторитету. Він прищепив американський винахід з т. зв. „шкільними громадами“ зі самоуправою учнів до своєї вікерсдорфської школи. Мовляв, коли мають хлопці й дівчата кого слухати, то нехай бодай самі себе слухають, самі собою управляють. До громади належали всі учителі й учні. Скликувала громаду або управа школи, або бодай одна третина тих, що мали право голосувати. В громаді панувала цілковита свобода слова. Право голосування мали всі учителі й учні, але не в рівнім ступні, лише відповідно до віку (кляси) — певного рода плюральне голосування. Тій громаді передав він до розглянення й рішення засадничо всі справи з еїтком тих, які з причини свого технічного характеру належать до обсягу діяльности управи школи й педагогічної ради. Крім „шкільної громади“ існував ще й „комітет“, у якого склад входили ученики двох найвищих кляс, з виключенням тих, що при голосуванні дістали більше третини

голосів проти себе. Той комітет розглядає усі загальні справи й веде хроніку школи та предкладає внески управі, педагогічній раді й шкільній громаді. Той комітет функціонує як мировий суд, якого обсяг діяльності обмежується до рішення спорів між учнями. Розгляд промахів проти карності та вимір кар не належав до шкільної громади.

Сам Винскен признав, що ця система не дасться пристосувати у всіх школах, бо в багатьох випадках вона може довести до творення партій, класових боротьб, перемоги одних учнів над другими. І той суд Винскена є характеристичний, бо сам він не уважав за можливе усунення авторитету. Врешті багато шкільних справ, як організація школи як такої, її плян науки, розподіл занять і карність, остають у руках учительського збору. Самоурядування учнів має в своєму заряді лише збірні підприємства учнів, оскільки вони виходять поза обсяг шкільних занять в стилі значінні того слова, а самі шкільні заняття визначають дорослі в душі, відповідному потребі і стилеві молодости. Самоуправа молоді мусить остати самоуправою молоді, а не замінитися на заряд школою. Щоби створити власну „нову“ культуру, треба присвоїти собі культуру теперішности, — інакше, замість створити щось нового, буде це лише в своєму безплідному бунті — дилетантизм. І остільки також авторитет, як представник культурного дідицтва як переховуючий спадщину по батьках є елементом, якого зі школи усунути не можна.

Винскена усунули в р. 1909 від проводу своєї школи у Вікесдорфі, але теоретично не перестав він дальше пропагувати ідеї своєї „школи без авторитету“, находячи багато приклонників серед університетської молоді Німеччини й Австрії. Огнищем того руху у Відні є *Akademisches Komitee für Schulreform*, котрого одна із акцій збирає матеріали з життя молоді, як ілюстрацію виверненого нинішнього виховання, яке не числиться з відрубною психікою молоді¹⁾.

* * *

Та вже найдалші свої злочинні експерименти з вихованням молоді посунули большевики. На доказ того наведу уступ з книжки о. Д-ра А. Неманцевича, що власними очима бачив це виховання: „Непослух дітей своїм батькам просто нечуваний, має свій вислів у багатьох книжках і часописах, між іншими безсенсові

¹⁾ Dr. Feliks Kierski, *Podręczna Encyklopedia Pedagogiczna*. Warszawa 1923 T. I, ст. 643.



й провокуючі до непослуху оповідання в „Правді“; ще більше прикладів знайдемо в щоденному житті. Самі большевики пишуть, що той непослух дітей є причиною моря сліз християнських батьків. І я сам мав зрештою нагоду переконались, скільки гризоти, скільки смутку мають з тієї причини матері, з причини непослуху власних своїх дітей¹⁾).

За свіжі це експерименти та нема ще властиво підхованого большевиками покоління дорослих людей, щоби з їх поведінки було можна судити про доцільности тих карколомних експериментів, як взагалі цілий ленінівсько-сталінівський комунізм є лише одним болючим експериментом, знущанням над людяністю. Большевицькі педагоги визволили дитину зпід авторитету, Бога, віри, релігії а піддали її тиранії духа, якій рівної історія не знає.

* * *

Та на щастя молоді, на щастя людства є ще педагоги, що признають конечність авторитету у вихованні. До тих належить голосний ідеолог „школи праці“ Георг Кершенштайнер, вислужений інспектор у Монахові та найбільший сучасний педагог Вільгельм Ферстер.

Кершенштайнер виразно каже: „без авторитету нема виховання, й нема культури“²⁾). Усуспільнення мас — розумує Кершенштайнер — можна досягнути тільки через чинну їх участь в суспільному житті, тому треба їм дати рівні права. Та з другої сторони є небезпечною річчю для розвитку держави, коли рішучий голос мають елементи нижчої умової й моральної культури. Вихід з тої ситуації, яку наведений автор уймає яко суспільну антиномію, знайшовся би може на дорозі умноження віри в авторитет. Звідси постулять, щоби у вихованні належито узглядняти чинник авторитету.

Цікаво довідатись про думку Ферстера в справі новітніх метод виховання щодо особовости вчителя. Ферстер каже: „Новітній виховник винаходить щораз новіші і більші винахідливі методи, щоби протиділати промахам і недугам молодости, а не забуває, що вплив чоловіка на інших людей не тільки є вислідом удосконаленої техніки слова і проводу, як радше овочем духової вищости, зорганізованого внутрішнього життя і що тільки тою силою можна успішно впливати на невпорядковане внутрішнє

¹⁾ Ks. Dr. A. Niemancewicz, Bolszewizm a wychowanie. Lublin 1929, str. 59.

²⁾ Kerschens teiner: Begriff der staatsbürgerlichen Erziehung“ 1914. стор. 103.

життя другого чоловіка. Лиште те, що виховник в собі випрацює, зможе видобути з вродженої природи вихованця¹⁾.

В справах а в т о р и т е т у, дораджує Ферстер²⁾ а) при неуступчивості в засадничих річах, позіставляти в побічних річах, в міру спромоги, якнайбільшу індивідуальну свободу й відповідальність за себе; б) цілим способом інтонування приказів відкликуватися до вищих сил душі і на них саме опирати будову ладу, замість ображувати їх і в той спосіб визивати їх до бунту. Ферстер, горячий речник ідеї шкільного самоурядування за найкращу дорогу до авторитету вважає не те, що виховник постійно поправляє й контролює вихованця при нагоді якоїнебудь дрібниці, лише розумне обмеження себе до річей важких, залишаючи учневі поле до самостійності. Авторитет тільки тоді виповнить свою провідну роль у вихованні, коли не буде змагати зайняти місце індивідуальної ініціативи, лише уможливить її свобідний і впорядкований розвиток.

* * *

Прирівняймо тепер до тих усіх спроб католицький погляд. Енцикліка „Про виховання дітей“ каже виразно: „Нажаль немало є таких, що і назвою по звичайному її зміслі й ділом стараються усунути зпід усякої залежності від Божого права. Тому в наших часах є ми свідками дійсно досить дивного явища, що виховники й філософи трудяться в вишуканню якогось загального морального кодексу виховання так, як би не існувало десять Божих Заповідей, ані не було євангельського закону, ані навіть права природи виритого Богом у серці чоловіка, яке глосить здоровий розум і яке при помочі позитивного Об'явлення є зібране самим Богом в десятиох заповідях. Ті новатори привикли також називати з погордою християнське виховання „гетерономічним“, „пасивним“, „перестарілим“, бо основується воно на повазі Бога й на святім Його законі“.

„Ганебно обманюють себе думаючи, що визволюють, як кажуть, дитину. Противно! роблять її радше невільником своєї сліпої гордості й своїх неуладнаних пристрастей, бо силою льогічної консеквенції тих хибних систем, оправдується ті пристрасті як слушні вимагання природи, що посідаєт. зв. „а в т о н о м і ю“³⁾.

¹⁾ Wilhelm Foerster: „Wychowanie i samowychowanie“ prref. I. Kretz-Mirski 1920. ст. 14. 15.

²⁾ ibid. стор. 305 і дальші.

³⁾ Енцикліка, ст. 18, 19.

І який же фактичний стан річі? Моральне право є гетерономічне в тому значінні, що Бог є його автором, але не гетерономічне в значінні, як його розуміють приклонники новітнього виховання, які думають, що через ту гетерономію перестає чоловік бути вільним, самостійним, незалежним еством, а стає іграшкою всякого роду приписів, наказів, заборон, які з усіх сторін його навчають, в'яжуть його свободу і понижають його людську гідність.

Та так воно не є передовсім з двох причин. Бог дав нам моральне право як загальну норму поступовання; завданням одиниці є вчинити його о с о б и с т и м правом, нормуючим її вчинки. Тому, хоч Бог дав право, нормою мого поступовання не є те абстракційне право як таке, лише те практичне, яке найшло застосування в моєму житті, як воно проявляється в кожному моєму доброму вчинку, в кожній моїй чинності. Послушний чоловік напр. не йде за якимись невловимими ідеалами, лише слухає того практичного — очевидно в відношенню до тої від нас незалежної зовнішньої і незмінної норми — голосу совісти, свого практичного морального права, яке, хоч джерело своє має в Бозі, як практичне є його ділом і тому автономічне.

Щобільше: джерелом морального права не є виключно обявлення, є ним також сама людська природа. Атже Бог є творцем людської природи, а вона знову впливом, ділом Його волі. Тому найглибші жадоби, прямування тієї природи мусять бути згідні з Божою волею, таксамо як і гетерономічне право. Християнська мораль не признає того, щоби поодинокий чоловік був своїм праводавцем; джерелом моральности є Бог. Але те право, яке приходить до чоловіка ззовні, не є для нього чимсь чужим, бо впливає з його природи і відповідає підставовим потребам його духа. Так то маємо друге джерело автономії морального права в християнській моральности незважаючи на гетерономію. З чого виходить, що невмісні є ті закиди, які висловлюють майже погорду тої моральности задля її зле понятої гетерономії¹⁾.

Лише треба памятати про те, що хоч у природі є вирите право, то однак природа як така не може бути праводавцем ані його заступити, бо ніяка річ, хочби вона була людською природою, не може посідати приказуючої сили. Таку власть може посідати виключно особа, а якщо іде про найвищі права, про остаточні норми, може їх джерелом бути виключно найвища Воля особистого Бога. Він виключно має право обов'язуючого приказування.

¹⁾ Енцикліка ст. 19.

Із того виходить, що коли гетерономічне право булoб дійсно негідне людини, бо воно позбавило б кoнечної самостійности й найідеальніших поривів духа, то неменше невідповідно для людини як створеного єства булoб відриватися від свого Сотворителя, заперечувати всі Божі права до людини, а тимсамим ставити себе там, де місце для Ньoго. А однак до цього прямує крайно понятя автономія“.

З того заключення, що існує лише одна дорога виходу, а саме синтеза гетерономії й автономії. Відноситься це також до питання кари у вихованні, що нас тут обходить. Оскільки крайна гетерономія виразно домагається примусу й кари, з яких крайна автономія зовсім ризигнує, то повища синтеза з деяким перехиленням в сторону автономії може признати виключно допускаємість кари і примусу в міру потреби в т.зв. випадках, коли добро вихованця цього вимагає, коли пересадна поблажливість, оперта на фальшивих заложеннях, була б получена зі шкодою для ньoго.

Якїб там ріжні педагогічні системи мали на оці свої ріжні ціли, то всетаки найвищі ціли має християнське виховання, бо підставовою нормою християнської етики — хоч не безпосередньою, бо такою є сама людська природа — є найвища Воля або Бог, і тому Бог не може бути чимсь байдужним у вихованні. Релігія мусить дитині виказати, ким є Бог, яке є відношення до Ньoго, що воно Богу завдячує, які отже Бог має права до неї, в який спосіб треба сповняти Його волю і т. д. „Властивою і безпосередньою ціллю християнського виховання є співділати з Божою ласкою у вироблюванні правдивого й досконалого християнина т. є самого Христа в людях, відроджених хрещенням, по сильному висказу Апостола: „Діточки мої, котрих я знова роджу в болях, доки Христос вообразиться у вас“. Тому правдивий християнин повинен жити надприродним життям у Христі, „у Христі, що є вашим життям“, і виявляти Його у всіх своїх ділах: „щоби й життя Ісусове в нашій смертній тілі явилось“.

І тому християнське виховання обіймає цілий обсяг людського життя, фізичного й духового, інтелектуального й морального, індивідуального, родинного й суспільного, не щоби його о який-небудь спосіб зменшити, але щоби його піднести, ним покермувати й усовершити по прикладу й науці Христа¹⁾. А назва Христа це найвищий гетерономічний закон. Він наша путь, істина, живот!..

¹⁾ Енцикліка, ст. 27.

Вибрані питання (Analecta)

Відправа читаної Служби Божої. — Чи годиться, щоби присутні на читаній Службі Божій вірні голосно відповідали священникові, що відправляє Службу Божу?

В останніх десятиліттях дається замітити сильне оживлення літургичного руху в католицькій Церкві як у східній, так і в латинській, який змагає навязанням до давних християнських традицій оживити участь вірних у богослуженнях та розбудити і поглибити релігійного духа у вірних. — В літургичному рухові на Сході дається ще замітити змагання очистити обряд від принагідно — певно в найліпшій вірі та ненайліпшими знатоками обряду — пороблених додатків, які не даються погодити з духом східного обряду та які спричинюють радше замішання та накопичення різних незгармонізованих з собою обрядових форм, чим причинюються до природного розвою згармонізованої у всіх своїх частях обрядової структури, конечної на те, щоб релігійний дух вірних даного обряду виявлявся на зовні в можливо найкращім по людським силам та найвеличавшій формі. Літургичний рух латинян не має додаткового завдання тому, що вони мають при Ап. Престолі центральну установу Св. Конгрегацію Обрядів, яка пильно чуває над чистотою латинського обряду та над уможливленням для латинського обряду природних доріг його розвою, відповідних для духа тогож обряду. Орієнтали такої центральної установи, що її головним завданням булоб плекання східного обряду не мали; тому впродовж часу могли вкратися до східних обрядів чужі для них додатки. — Осередком літургичного руху є Св. Служба Божа, на якій звершується новозавітна жертва Найсв. Тайна Евхаристії — центральний акт християнського богочитання. — Недавно повстала на Заході — важна квестія, до якого степеня є допускаєма активна участь вірних при відправі Св. Служби Божої, що дала притоку до авторитативного рішення в цій справі Св. Конгрегації Обрядів та наукової дискусії при інтерпретації декрету Св. Конгрегації Обрядів.

У звязку зі згаданю квестією предложено Св. Конгрегації Обрядів два запити:

1) Чи може Ординарій місця дозволити, щоби в часі, коли один тільки священник відправляє приватно Службу Божу, вірні належно поучені відповідали спільно, разом з usługуючим, священникові при відправі?¹⁾

2) Чи можна одобрити звичай, після якого вірні присутні на Службі Божій *голосно* читають тихі молитви (*Secreta*), канон та самі слова Освячення?²⁾

Св. Конгрегація Обрядів вирішила декретом з 4. серпня 1922 Ч. 4375 предложені сумніви, як слідує:

До 1): „До Преосвященого Ординарія згідно зі зміслом. А змісл є: *Що само в собі є дозволене, не все годиться робити по причині невідповідності, які легко повстають, як і в даному випадку, передусім по причині замішання, що їх можуть дізнавати священники при відправі та присутні вірні зі шкодою для святої акції і рубрик. Тому годиться, щоби зберігано загальну практику, як вже нераз в подібнім випадку було відповіджено*“³⁾.

До 2): „*Негативно, ані не можна дозволити на це*“ (розум. Ординаріям місця)⁴⁾. Першого сумніву не вирішила Св. Конгрегація Обрядів категорично, — а тільки полишила справу осудові Ординарія, як треба в конкретному випадкові поступити, даючи загальні критерії, що їх при вирішенні справи в конкретному випадкові треба триматися, а то: *голосна відповідь вірних священникові, що приватно відправляє Службу Божу, сама в собі є дозволена; однак негативно може бути голосна відповідь вірних священникові при Службі Божій невідповідною з огляду на інших священників, які рівночасно відправляють в церкві при інших вівтарях Службу Божу приватно та вірних, які не є належно поучені про відповіді в часі Служби Божої. З огляду на ту умовину, яка негативно могла б заіснувати, радить Св. Конгрегація Обрядів зберігати загальну практику. — Заналізувавши цю відповідь Св. Конгрегації Обрядів на 1-ший предложений запит, треба ствердити, що вона не є неприхильна голосній відповіді вірних при Службі Божій, бож вона уважає її як таку, що є сама в собі дозволена, але з огляду на загальну вироблену протилежну практику у латинян та евентуальні невідгоди в деяких конкретних випадках, що їх може спричинити голосна відповідь вірних при відправі Служби Божої, не вирішує сама загально цілої справи позитивно, а тільки полишає до вирішення Орди-*

1) „Potestne loci Ordinarius permittere, ut, dum unus tantum Sacerdos Missam privatam celebrat, coetus fidelium rite edoctorum simul respondeat una cum ministro, sacerdoti celebranti?“ (Ephemerides Liturgicae, II. 1933 ст. 181).

2) „An probandus sit usus quo fideles Sacro adstantes *elata voce* legant Secreta, Canonem, atque ipsa verba Consecrationis“ — (Op. cit. — ст. 182).

3) Ad 1) = „Ad R. Ordinarium iuxta mentem. Mens autem est: *Quae per se licent, non semper expediunt ob inconvenientia quae facile oriuntur, sicut in casu, praesertim ob perturbationes quas Sacerdotes celebrantes et fideles adstantes experiri possunt cum detrimento sacrae actionis et rubricarum. Quampropter expedit, ut servetur praxis communis, uti in simili casu pluries responsum est*“ (op. cit. — ст. 181).

4) Ad 2) = „*Negative, neque (a loci Ordinario) permitti potest*“.

нарісві в кожному конкретному випадкові на основі критеріїв у відповіді поданих. Треба зазначити, що ця відповідь дана для латинян, у яких ціла структура Служби Божої не вимагає активної участі вірних у відправі так, як цього вимагає структура Служби Божої у східній обряді. — Що відповідь Св. Конгрегації Обрядів на 1-ший запит треба так розуміти, як в горі пояснено, т. є, — що Св. Конгрегація не є в засаді противна голосній відповіді вірних священникові при відправі Служби Божої, виразно видно з рішучого тону відповіді на другий запит, з якого наглядно пізнати негативне становище Св. Конгрегації до звичаю, щоби вірні голосно відчитували тихі молитви Служби Божої, канон та слова освячення та з категоричної заборони такої практики („neque permitti potest“).

Оглядна відповідь Св. Конгрегації Обрядів на перший предложений запит викликала наукову дискусію при її поясненні. — Визначний римський каноніст о. Капелльо, Т. І. слова відповіді „expedit, ut servetur praxis communis“ пояснив так, що вірні ніяк не можуть голосно відповідати священникові при відправі Служби Божої замість usługуючого, що таку практику, яка виробилася в деяких парохіях, колегіях та релігійних інститутах, треба знести як противну духові і бажанням Церкви та що ніякий єпископ як Ординарій місця не може дозволити на практику голосної відповіді вірних священникові при відправі Служби Божої¹⁾. — Тяжко дошукатися основи для цього ригористичного погляду о. Капелльо у відповіді Св. Конгрегації на предложені запити. — Не диво, що редакція „Ephemerides liturgicae“ опрокидуючи твердження о. Капеллього — подає іншу інтерпретацію цитованого декрету Св. Конгрегації Обрядів, а іменно, що *в засаді (per se) є дозволено*, щоби вірні спільно разом з usługуючим голосно відповідали священникові при відправі Служби Божої, *але не все годиться робити* по причині невивід, які легко можуть повстати, передумів по причині розсяння, що його можуть дізнати зі шкодою для святої акції та рубрик інші священники, які рівночасно відправляють Службу Божу в церкві та присутні вірні не поучені належно. Тому *загально годиться зберігати* прийнятну загально практику, щоби тільки один usługуючий відповідав відправляючому Службу Божу священникові; *натомісць в конкретних випадках може Ординарій дозволити* на голосну відповідь вірних разом з usługуючим священникові при відправі Служби Божої, якщо на його думку не треба побоюватися ніякої невиводи.

Папа Венедикт XIV у своїм творі „De sacro-sancto Missae sacrificio“ I. I, cap. XI п. 1 виризно вчить, що в давнину *народ присутний на Службі Божій відповідав звичайно голосно* відправляючому священникові²⁾, що вказувало на живу активну участь

¹⁾ Гляди Op. cit. — ст. 181.

²⁾ A ministro, qui sacerdoti celebranti inservit, initio sumpto, dicimus, quondam populum adstantem celebranti respondere consuevisse, quod invictis probat argumentis Vicecomes, de antiquis Missae ritibus, lib. I, cap. 14. Cum autem id minus respondendi in Missa privata unius tantummodo ministri esse coeperit, sine eo

християн перших віків у Службах Божих та на це, що практика голосної відповіді вірних при Службі Божій не є противна ані давній християнській традиції ані духові Церкви. Практика голосної відповіді вірних, хоч не була заборонена ніяким церковним законом, уступила пізніше задля ріжних причин, а остала тільки заборона відправляти Службу Божу без usługуючого, який відповідає священникові в імені народу.

Папа Пій X в „*Motu proprio*“ з дня 22 листопада 1903 про церковну музику заявив, що для збереження та розвою правдиво християнського духа у вірних треба передусім дбати про святість і достоїнство церков, в яких зібрані вірні черпають того-ж духа з першого і то кінцевого джерела, а іменно з активної участі в святих Таїнствах та публичних і торжественних молитвах Церкви¹⁾. Потребу активної участі вірних в церковних богослуженнях для оновки і розвою правдиво християнського духа і побожності підчеркнув також папа Пій XI в Конституції „*Divini cultus*“ з 20 грудня 1928, зазначаючи, що вірні приходять до церкви тому, щоби в церкві як з головного джерела черпали побожність з активної участі у святих Таїнствах Церкви та публичних і торжественних молитвах²⁾. З тих висловів папи Пія X і папи Пія XI видно, що для розбудження в народі і піддержання та розвою християнського духа потрібна є активна участь вірних у церковних богослуженнях, що вказаним є, щоби вірні передусім в Семинаріях, Колегіях та побожних Товариствах були належно поучені та приготовані до того, щоби могли спільно разом з usługуючим відповідати священникові, що відправляє приватно Службу Божу.

Літурійські Єпископи зібрані на Конгресі в Генуї 1932 р. з признанням висловилися про оживлений літургічний рух, що змагає до того, щоби збільшити та зробити активною участь вірних у богослуженнях, якщо тільки до богослужень не додається нічого довільно або противного церковним приписам. — Вони підчеркнули теж, що спільна голосна відповідь всіх присутних на Службі Божій вірних замість і разом з usługуючими священникові, що відправляє Службу Божу, є одним зі середників для удержання в чуйности уваги присутних на Службі Божій, до яких належить також переклад Служби Божої та щотижневі публікації про святочну Службу Божу; при кінці звернули увагу на те, що без передчасних ексклюзивностей треба уживати таких середників, які відповідають вдачі і вихованню народу, змагаючи

ministro, seu, quod idem est, nisi sit qui sacerdoti ministret, non licet Missam celebrari ut videre est in Decretali *Proposuit* de filiis Presbyterorum“.

¹⁾ Cum vehementer Nobis cordi sit ut *spiritus* vere *christianus* in fidelibus omnibus undequaque reflorescat inviolatusque servetur, ante omnia sacrarum Aedimarum sanctitati dignitati provideamus oportet, ubi scilicet fideles congregantur ad eundem *spiritum* ex primo eoque necessario fonte hauriendum, hoc est ex *actuosa cum sacrosanctis Mysteriis, publicis solemnibusque Ecclesiae precibus communicatione*“.

²⁾ „Ob eam causam ad Aedes sacras fideles conveniunt ut *pietatem* inde, tamquam ex *praecipuo fonte*, hauriant, *veneranda Ecclesiae Mysteria ac publicas solemnesque preces actuose participando*“.

передусім до того, щоби участь в церковних богослуженнях була людська і християнська, а не *статуарна*¹⁾.

Наведені за редакцією „*Ephemerides liturgicae*“ цитати справді скріплюють інтерпретацію декрету Св. Конгрегації Обрядів в такім змислі, в яким подає його редакція і не лишають ніякого сумніву, що згідно з тим декретом Єпископ чи Ординарій місця може свobodно дозволити, щоби присутні на Службі Божій вірні належно поучені в часі, коли тільки один священник відправляє приватно Службу Божу, спільно разом з usługуючим відповідали священникові, що відправляє Службу Божу, а передусім у півпубличних Каплицях Семинарій, Колегій та побожних Товариств.

Як з відповіді Св. Конгрегації Обрядів на предложені запити в справі активної участі вірних при відправі Служби Божої, з наукової дискусії в тій матерії та цитованих в тій справі авторитетних голосів видко, проявляє вже в латинському обряді сильна тенденція в тому напрямі, щоби уможливити активну участь вірних при відправі Служби Божої, щоби з вірних пасивних богомольців зробити активних почитателів Бога, якіб цілим своїм єством брали участь в церковних богослуженнях, а зокрема у Службі Божій в межах определених літургічним порядком, бо церковні богослуження, а передусім Служба Божа — це те головне джерело, з якого можна черпати та підсилювати правдивого християнського духа. — Активна участь вірних у Службі Божій є неможливою в тих випадках, в яких її відправляє священник так тихо, що годі вірним слідкувати слухом за відправою. — Тому, чим більше буде зростати тенденція в латинському обряді до уможливлення вірним активної участі при відправі Служби Божої, тим більше буде виявлятися конечність, щоби читану Службу Божу відправляв священник так голосно, щоби присутні на Службі Божій могли слідкувати не тільки очима за священодійством, але й слухом за молитвами і змістом священодійства.

На тлі зреферованого рішення Св. Конгрегації Обрядів і наукової дискусії в справі активної участі вірних при відправі Служби Божої у латинському обряді стає ясним, яка є правильна розв'язка актуальної перед кількома роками в Галицькій Провінції квестії, чи священник читану Службу Божу має відправляти так тихо, щоби його ледви чув близько нього стоячий usługуючий, чи голосно, щоби вірні могли не тільки очима але й слухом слідкувати за священодійством та його змістом. — Коли взяти під розвагу вище обговорену тенденцію латинського обряду

¹⁾ I Vescovi lodano l'attuale risveglio liturgico volto ad intensificare e render attiva la partecipazione alle sacre funzioni, purchè nulla di arbitrario vi si aggravi o di contrario alle prescrizioni della Chiesa. Che il popolo risponda in luogo ed assieme agli inserienti alla Santa Messa in quelle parti che suole il chierico rispondere è uno dei modi di tener desta l'attenzione degli assistenti alla Santa Messa. Al medesimo scopo servono mirabilmente sia il *Messale tradotto*, sia il *Messalino* come le ebdomadarie pubblicazioni sulla Messa festiva. Seura esclusivissimi intempestivi, si usino quei mezzi che rispondono all'indole, all'educazione del popolo, mirando soprattutto a che l'assistenza alle sacre funzioni sia umana e cristiana, non *statuaria*“.

з одної сторои, а структуру східнього обряду з другої сторони, яка вимагає від вірних більше активної участі в богослуженнях, а передусім при відправі Служби Божої, як латинський обряд, то тоді стає наглядним, що у Галицькій Провінції священик повинен відправляти читану Службу Богу голосно, щоби присутні могли брати активну участь при відправі Служби Божої тим більше, що акцідентальні *inconvenientia*, як перешкоджування у відправі Служби Божої іншим рівночасно відправляючим священикам та брак поучення вірних при відповіді священикові, задля яких сама в собі дозволена і в латинськiм обряді активна участь вірних при відправі Служби Божої стає деколи невідповідною, у нас не є актуальні так тому, що у нас належить до рідкостей — і то тільки в більших містах — переповнення церкви кількома рівночасно відправляваними Службами Божими, як також тому, що наша літургічна мова не віддалилася ще так дуже від живої мови, щоби Служба Божа була для них незрозуміла.

о. Др. Лев Глинка.

Складна супружа квестія — уникання потомства. Слід підчеркнути, що нинішні життєві умовини не є сприятливі для супружа. Не є пригожі для сповнення всіх супружих завдань, а передовсім для сповнення головного завдання супружа — зродження і виховання дітей. Тяжка матеріяльна скрута, що найсильніше відбивається на найнизчих верствах суспільности, є нині причиною, що народження нового дитяти в супружу, як подія, що християнських супругів в нормальних часах наповняла радістю, проймає тепер страхом, як отсю дитину прокормити, чим приодіти, як виховати. Богато з тих родичів, що не мають в собі, як німічні люди, належної моральної сили, цілковитою повздержливістю в супружому пожитті нормувати чисельність потомства, яке вони при Божій помочи чулисяби на силах належно виховати, уживають — на жаль — наморальні і грішні середники, щоби з супружого пожиття початий плід в зародку убити. Новочасна культура придумала різні середники протиділання початку плоду, що відомі є під назвою неомальтузіянізму. Коли-ж в якому случаю неомальтузіяністичні середники заведуть і плід таки розвивається — то новочасна культура знає ще зігнання плоду, і умертвлення його в лоні матери. — Велика матеріяльна нужда, злучена з людською німіччу, до цього нераз дійсна або і позірна небезпека смерти жени, якщоб вона зайшла в тяжу, та несовісність мужа, що приневолює жену до страчення плоду ще в її лоні — ось причини, що заганяють нераз німічних пристіянських супругів в тяжкі конфлікти з совістю, а для недосвідченого сповідника можуть стати причиною сумнівів, як трактувати цього рода каяників, як трактувати той тяжкий і дуже противний природі і Божій заповіді гріх. Нині розрекламовані запобігавчі заплідненню середники та причини, що їх малиб буцімто оправдувати, як матеріяльна нужда, недуга чи небезпека

смерти жени, односторонно взяті без огляду на цілість ускладненого життя людини, довели до того, що недавно авторитативний орган одного християнського віроісповідання— Синод зєднаних Протестантських Церков в Америці—дозволив своїм вірним користуватися запобігавчими заплідненню середниками.

Належить отже усвідомити собі добре в тій матерії науку католицької Церкви з одної сторони та запізнатися з розвязкою того складного супружого питання, яким є нормування чисельности потомства залежно до спромоги прокормлення його та виховання, згідно з католицькими принципами, яку подають тепер деякі учені.

Згідні з Божим законом є католицькі принципи, що осуджують всякі запобігавчі заплідненню середники, всякий противний природі супружий акт, всяке зігнання плоду. Католицька Церква непохитно голосила впродовж століть, а недавно ще раз виразно підкреснув ці принципи папа Пій XI в енцикліці „*Casti Connubii*“.— Запобігавчі заплідненню середники осуджує папа Пій XI в цит. енци. тими словами: „...якебудь уживання супружа, при якому завдяки людських старань позбавляється супружий акт природної його сили зродження життя, нарушує Боже і природне право, а ті, що того допустилися обтяжують свою совість тяжким гріхом“¹⁾.

Щоби дати сповідникам і душпастирям ясну і певну вказівку для їх душпастирської праці — папа Пій XI звертається до них такими словами: „Спонукані журбою про спасення всіх душ Своєю найвищою повагою упоминаємо сповідників і душпастирів, щоби не оставляли в блуді своїх вірних щодо цього дуже важного Божого закону (т. є, що не можна супружого акту штучними противними природі середниками позбавляти його природної сили зродження життя) а тим більше упоминаємо, щоби самі не заражувалися того рода хибними поглядами ані ніяким чином не були що до них поблажливими. А як щоб який сповідник або душпастир, не дай Боже, поручених собі вірних або сам в такі блуди впровадив, або чи то одобренням чи то хитрою мовчанкою їх в них утвердив, нехай знає, що здасть строгий рахунок Найвищому Судді, Богові зі зради свого обовязку²⁾).

Так для вірних, як для сповідників і душпастирів ясний договорказ в обговорюваній супружій квестії, ясна і певна наука, яка не лишає ніякого сумніву. Вірним, під загрозою обтяження своєї совісті тяжким гріхом, не вільно уживати запобігавчих заплідненню середників, а сповідникам і душпастирям, якщо не хочуть зі своєю погубою зрадити важного обовязку — вести людей до спасення, до якого їх Всевишній покликав, не вільно ніяким чином бути поблажливими для блудів вірних в матерії противного природі уживання супружа.

1) „*Casti Connubii*“ А. А. S. 1930, Т. XXII, ст. 560.

2) *Casti Connubii*, l. c.

Не менше рішучо і виразно осудив папа Пій XI і зігнання плуоду, хоч-би воно було поручуване лікарями¹). Якаж отже є розв'язка того складного супружого питання?

Чи нема іншого виходу, крім дилеми: або прийняття потомства, або цілковита повздержливість?

Наукові досвіди двох лікарів, переведені самостійно та незалежно від себе, а іменно Др. Кнавса в Грацу (висліди його дослідів оголошені в 1929 р.), та Др. Огіно з Ніігата в Японії (його висліди огошені в 1930 р.) над часом запліднення жінки, дають розв'язку цієї складної супружого квестії, дають третій вихід, яким є часова повздержливість — получена з природним уживанням супружа *tempore ageneseseo* — т. є в часі часової безплідности жінки. На заході повстала вже досить обширна література, що обговорює методу Огіно-Кнавс з теоретичного, практичного та релігійно-морального становища. Щирий католик, лікар Др. Шмульдерс, Голяндець є ревним прихильником і пропагатором тої методи. Й присвятив він свою книжку, яка дочекалася вже третього видання в німецькому перекладі, п. з. „Die periodische Enthaltung in der Ehe“, з потрійним „*imprimatur*“ епископської курії в Ратисбоні. Цєю справою займаються теж теологи-моралісти, ставлячися до неї на загал прихильно²).

В чому полягає суть дослідів Др. Кнавса і Огіно?

Вже перед 50 літами мораліст Капельман у своїм творі з ділянки душпастирської медицини твердив, що в жінки є період часової безплідности, але час її дуже тяжко означити. По його твердженням часом запліднення у жінки є кілька днів перед менструацією, час менструації і два тижні після неї; в ньому супруги, що бояться потомства повинні практикувати повздержність. Прочі дні є здається часом часової безплідности жінки; та вони абсолютно не виключають можливости запліднення. Тому до теорії Капельмана мораста ставилися дуже обережно.

Натомісьць проф. Др. Кнавс в Грацу і Др. Огіно в Японії на основі клінічних дослідів (Др. Огіно досліджував 557 случаїв) дійшли до переконання, що:

1) Час овуляції — т. є час, коли дозріле жіноче яйце є здібне прийняти мужеське насіння — лучиться своїми наслідками і льогічно не з попередною менструацією, а тільки зі слідуною. Час межі тими двома процесами: кінцем овуляції а початком менструації, є все однаковий і виносить 11 днів. По укінченні менструації по певнім часі наступає знова овуляція.

2) Незапліднене жіноче яйце тратить свою життєздатність впродовж кільканайцяти годин (24 год.) а мужеське насіння впродовж кількадесяти годин, а то впродовж 78 годин (3 дні), а після проф. Кнавса впродовж 48 годин (2 дні).

¹) Гл. Енци. „*Casti Connubii*“ А. А. S. 1930. Т. XXII, ст. 563.

²) Пор. Ks. Dr. S. Sobalkowski — „W kwestji moralności życia małżeńskiego“ — w *Ateneum Kapłańskie*, 1933, Т. 32. За червень — липень ст. 69.

З тих двох науково і клінічно стверджених преміс виходить, що поза часом овуляції, що триває 5 днів і припадає на час межі 16 а 12 днем перед менструацією і двома або трема днями перед овуляцією, або разом поза 7 або 8 днями, відповідними до почаття людського плоду (*tempus conceptionis*), всі прочі дні в періоді межі одною а другою менструацією — становлять час часової безпідности жінки (*tempus ageneseos*). Тим *tempus ageneseos* після методи Огіно-Кнавс — є: 1) 11 днів абсолютно певних перед слідуючою менструацією, 2) час від 1-шого дня менструації до 2—3 днів перед овуляцією Кнавс беручи нормальну довготу часу межі одною менструацією а другою 26—30 днів, уложив календар, устійнюючи, що від 9—17-того дня включно того періоду є *tempus conceptionis*, а прочі дні т. є 17 до 21 (залежно від довготи періоду між одною менструацією а другою) є *tempus ageneseos*.

Користуючись наведеною методою Огіно-Кнавса могли-б супруги розумно нормувати чисельність свого потомства, не задержуючи цілковитої повздержности, що є часто понад їх немічні людські сили, а зберігаючи тільки часову поаздержність *tempore conceptionis*, ані не уживаючи до уникання потомства неомальтузіянських середників чи зігнання плоду, рішучо і виразно осуджених Католицькою Церквою.

Та заходить немаловажне питання, чи метода Огіно-Кнавса — т. є часової повздержности супругів *tempore conceptionis*, полученої з природним уживанням супружжа *tempore ageneseos*, не є певною відміною неомальтузіянізму? — Чи вона не є так само неморальною як і неомальтузіянські запобігавчі заплідненню середники? Методі Огіно-Кнавса зроблено між іншим закид, що вона так само є неморальною, як неомальтузіянізм ізза позитивного виключення головної цілі супружжа: розмноження людського роду та засади уживання без поношення тягарів, яку та метода заступає. О. Др. С. Собалковський в цитованій вже статті боронить методи Огіно-Кнавса і твердить, що „...засадничо беручи річ, огранічення потомства, а навіть уникання його при виключенні неморальних і суперечних з природним порядком середників, тільки через примінення часової повздержности — в світлі науки о другорядних цілях супружого інституту і моральности супружого життя в трудному чи неможливому до запліднення періоді — нічого в собі неморального немає. Однак мусять заіснувати поважні рації, які-би оправдували будьщобудь таке поступовання, яке стоїть на границі межі дозволеним а недозволеним“¹⁾. Хід його доказу такий: так Кодекс Канонічного Права (Кан. 1013) як і енци. „*Casti Connubii*“ біля гловної цілі супружжа розмноження людського роду, вичисляє і другорядні цілі, як взаїмну поміч, взаїмну любов і заспокоєння пристрасти. Уже Св. Павло в I Кор. 7, 9 словами: „Коли-ж вони неповздержливі, нехай женяться. Бо ліпше женитися, як розпалюватися“ виразно

¹⁾ I. с. ст. 75.

вказує, що супруже служить до заспокоєння пристрасти; тому послідовно предприяття природного супружого акту тільки в цілі заспокоєння пристрасти, хоч-би навіть з поминенням головної цілі супружа, як що тільки не зроблено нічого позитивного, що відносилосяби до сути самого акту та нарушувало б призначення супружа — є дозволене, морально оправдане і розумне. Ніхто зі супругів не має обовязку все позитивно змагати до осягнення головної цілі супружа, але рівнож ніхто без вини не може позитивно *ударемнювали* тої цілі. Родженне дітей є вправді головною ціллю супружа, але не одинокою і так, як кожний поодинокий чоловік може виречися супружа, так і супруги зі справедливих розумних причин можуть відступити від тої цілі т. зн. не змагати до її осягнення і взагалі не мати дітей, *щоби тільки в позитивний спосіб не ударемнювали тої цілі*. Хотячи мати діти, не є супруги зобовязані мати їх тільки, скільки моглиби зродити. Бо-ж хиба не можна припустити, щоби участь людини в творчій Божій акті мала бути кермована тільки похотею і сліпою пристрастю, а не розумом, свідомістю цілей і умовин?

З точки погляду природної і католицької моральности супружий акт, як що його довершено в моральний і природний спосіб, є все морально добрим, хоч-би він не осягнув першої своєї цілі і з розумом був довершений для уникнення потомства в тім часі, в яким осягнення першої цілі — т. є запліднення є неможливе, *як що є до того розумні причини*, які такий спосіб поступовання оправдують, як прим. заспокоєння пристрасти, а при тім згляди на здоровля жінки чи згляди матеріяльної натури.

Кан. 1068 С. I. С. признає важне супруже заключене межі особами з природи безплідними а їх супруже пожиття моральним.

Св. Пенітенціярія в р. 1880 на сумнів, чи користання зі супружих прав тільки в тих днях, в яких запліднення видається трудним є дозволене, відповіла, що не треба непокоїти тих супругів, які в той спосіб поступалиби, а що більше сповідник може второпно навіть сам піддати супругам такий спосіб поступовання, хотячи їх устерегти перед погубними і неморальними проступками (за Theol. Prak. Quart. 1932 №. 3 ст. 644,5).

І остання енцикліка „Casti Connubii“ не осуджує часової повздержности, полученої з правильним уживанням супружа *tempore ageneseos*. В ній кажеться: „*Neque contra naturae ordinem agere ii dicendi sunt coniuges, qui iure suo recta et naturali ratione utuntur, etsi ob naturales sive temporis sive quorundam defectuum causas nova inde vita oriri non potest*“.

З переведеного доказу слідує такий висновок: Як що вільно супругам користати зі своїх прав все, бо нема на це означених часів, які виключали-б засадничо довільність, як що супружий акт є моральний *tempore sterilitatis absolutae* або *tempore praegnationis*, коли запліднення є виключене, як що супругам полишений є вибір відповідного часу — то і *copula habita tempore ageneseo, tempore sterilitatis periodicae* — є цілком морально оправдана і допускаєма.

Одначе як при кожнім людським акті, щоби він був моральним і морально добрим, так і при користанні з методи Огіно-Кнавса треба, щоби так предмет як і умовини і ціль були згідні з нормою моральности. — Що до самого супружого акту, довершеного в природний спосіб то йому не можна нічого закинути з огляду на моральність. Річ тільки в уморинах — а передусім в найважнішій з них — т. є інтенції або ціли, для якої супруги вибирають як раз *tempus agenseos*, а не інший для довершення супружого акту. — І тут треба підчеркнути, що коли-б супруги руководилися тільки чисто егоїстичними цілями — прим. для уживання життя, або коли б це діялося з фізичною або психічною кривдою жінки, яка хоче зістати матерею, або проти волі одного зі супругів — то супруги не були-би свобідні від вини, більшої або меншої, залежно від ріжних зглядів. Тому треба, щоби інтенція або ціль, для якої супруги в супружім пожитт користуються метою Огіно-Кнавс, була *розумна і добра*. Розумною і доброю інтенцією буде згляд на матеріальну нужду, в якій супруги не є в силі ніяк виховати численнішого потомства, такою буде згляд на здоровля жінки, якій тьжа грозить зтяжною недугою або й смертю; такою може бути теж згляд на каліцтво потомства зродженого з упосліджених, чи дідично обтяжених родичів.

Переведений доказ вказує рівночасно, що методи Огіно-Кнавса не можна рівнати з неомальтузіанізмом. Бо неомальтузіанізм не тому осуджений Католицькою Церквою, що змагає до обмеження, до унормування чисельности потомства або навіть до виелімінування його в деяких випадках, а тільки тому, що до обмеження потомства іде неморальними дорогами, середниками, що противляться природі і в позитивний спосіб ударемнюють головну ціль супружа.

Не можна не признати поважних рацій, які о. Др. Собальковський навів на моральне оправданне методи Огіно-Кнавса. — Одначе з огляду на те, що це kwestія дуже ніжна і складна, що вона находиться доперва в початках дискусії та не має за собою ще численних голосів визначних моралістів — треба до методи Огіно-Кнавса ставитися обережно.

о. Л. Г.

Польський закон про Високі Школи (Ustawa Akademicka). Польський Закон про Високі Школи з 1932 р. викликав був велике зацікавлення серед польської суспільности в часі свого повстання, що виявлялося у виразному поборюванні проекту опозиційними польськими політичними угрупованнями та в публікаціях, які остро критикували урядовий проєкт закона. Згадати би лише збірку замітів ріжних університетських професорів до цього проєкту, опубліковану п. з. „W obronie wolności szkół akademickich“, заміти проф. Вжоска п. з.: „Walka o utrzymanie samorządu szkół akademickich w Polsce“, та заміти проф. Кота п. з.: „Podstawy historyczne współczesnej organizacji szkół aka-

mickich". Ріжні були причини цього великого зацікавлення серед польської суспільности, передусім серед загалу інтелігенції, отсим урядовим проєктом закона про Високі Школи. Одною із перших причин є вікова традиція автономії Високих Шкіл, а також внутрішньо-партійні тертя та боротьба польських політичних угруповань.

Ані в українській пресі, ні серед українського громадянства обговорюваний закон не знайшов сильнішого відгомону тому, що він не торкався українських Високих Шкіл державних, бо Українці в Польщі їх не мають і не заноситься, щоби вони їх скоро могли мати.

Все таки не від річи буде з тим законом зазнайомитися, хоч би лише дуже поверховно. — На сторінках *Ateneum Karłajskie* 1933 р. Том 32 за червень—липень ст. 82—95 посол з рани народової партії о. Шидельський вже *post factum* обговорює закон про Високі Школи, ставлячися до него критично, але рівночасно стараючися обережно злагіднити настрої польської суспільности проти закона.

По його словам проєкт закона переходив ріжні фази під впливом опозиційної постави польської інтелігенції до проєкту. Вже первісний урядовий проєкт закона розісланий Сенатам Високих Шкіл до заопіньовання, — як догадуються — в наслідок інтервенції проф. Бартля у Президента Мосціцького з проханням, вплинути на міністра В.Р.О.П., щоби зрезигнував з богатох постанов первісного проєкту — зістав зголошений до Союму в дещо злагідненій формі; але й тут його ще змодифіковано на освітній комісії, а вкінці еще раз при остаточнім його вирішенні Сенатом.

Три головні постанови урядового проєкту закона хвилювали передусім професорські круги польських Високих Шкіл та польську інтелігенцію, а то: 1) постанова щодо ректора В. Ш. та іменування професорів; 2) постанова щодо звивання кафедр і виділів; 3) постанова щодо організації академічної молоді. В урядовому проєкті щодо ректора первісно постановлялося, що вибір ректора для своєї правосильности потребує затвердження Президентом Річипосполитої на внесення міністра В.Р.О.П. і що Президент може на внесення того-ж міністра перед впливом каденції своє затвердження вицофати, а на случай не представлення міністром вибраного ректора до затвердження Президента конечним є перевести новий вибір, при якому вже не вимагається абсолютної більшости голосів. На основі тої постанови урядового проєкту ректор ставав звичайним урядником, якого міністер залежно від потреби іменував або відкликував. Крім цього міністер міг накинути університетови такого ректора, якого більшість професорів зовсім не бажала собі. В порівнанні до закона про Високі Школи з 1920 р. проєкт нового закона щодо становища ректора вводив далекоідучі зміни, що дуже захитували повагу та незалежність ректорів. Не дивниця отже, що проєкт стрівува з бурею протестів зі сторони професорів. Не менше дражливою була по-

станову урядового проєкту щодо іменування професорів. При іменуванні професора В. Ш. на основі попереднього закону з 1920 р. предвиджувалася така процедура: Рада Виділу зверталася до всіх професорів тої самої катедри при Високих Школах Польщі, яку малося обсадити, з проханням надіслати свою опінію, яких кандидатів вони вважають за найвідповідніших. Та перша стадія процедури при обсадженні нової чи опорожненої катедри називалася анкетною. Доперва на основі опіній зібраних в дорозі анкети та внесення особливої комісії, вибраної Радою, Рада Виділу устійнювала, кого з кандидатів слід запропонувати міністрові до іменування професором. Отже при обсаді катедри конечними були три стадії процедури: 1) анкета, 2) внесення особливої комісії вибраної Радою Виділу, 3) та рішення самої Ради Виділу, кого з пропонованих кандидатів предложити міністрові до іменування. На основі постанови урядового проєкту міністер по повновому відкиненні нового кандидата міг предложити одного з кандидатів, заповіданих в анкеті більшістю професорів. Ця постанова поминала отже цілком дві дальші стадії процедури при обсаді катедри, а саме внесення особливо до того призначеної комісії та рішення Ради Виділу, через що міністер міг-би при обсаді катедри зовсім свобідно накинати якомусь Виділові В. Ш. такого професора, якого Рада Виділу цілком не бажала собі, що більше, якому вона могла бути противна! Отже постанова щодо затвердження ректора, як і щодо іменування професорів давала міністрові великий вплив і велику свободу при обсаді становищ ректора і професорів, а обмежувала майже до самої формальности вплив і рішення дуже заінтересованого при обсаді тих становищ професорського тіла.

Найдразливішою точкою в урядовому проєкті вважає о. Шидельський постанову про звивання катедр і виділів. Відповідний артикул проєкту в українському перекладі звучить: „Поділ на виділи (відділи, студія) устійнює, як і теж всякі його зміни а також творення, звивання виділів, відділів, студіїв, катедр і установ заряджує міністер В.Р.О.П., вислухавши опінії: а) виділової ради, якщо ходить о зміни в самому виділі; б) сенату у всіх інших случаях“. І знова відповідні органи професорського тіла — виділові ради і сенат та їх рішення зведено до порожньої формальности, а одиноко рішаючим чинником в так важній ділянці, як організація науки, став сам міністер. Отся постанова урядового проєкту, що без зміни перейшла в текст закона, в полученні з розпорядком Президента з 27/X 1932 щодо службової прагматики так професорів В. Ш., як також державних урядників — дала міністрові вільну руку в перенешуванні та усунуванні професорів навіть без дисциплінарного слідства, що передше було неможливим і протизаконним.

Щодо організаційного життя молоді — урядовий проєкт ставрився піддати його острішому ригорові та збільшити вплив міністра на нього. Проєкт постановляв дві дисциплінарні комісії для молоді: першу вибрану сенатом споміж професорів В. Ш., другу

апеляційну, із членів іменованих міністром. Саму процедуру мало устійнити щойно нове розпорядження. Міністер застерігав собі право жадання відіслати собі справи до апеляційної інстанції, право наложені кари злагіднювати або дарувати і що окремим розпорядком устійниться умовини та спосіб закладання, ведення та розв'язування товариств академічної молоді.

О. Шидельський характеризує такими словами напрямні лінії отсего урядового проєкту: „Зміцнено владу ректора у відношенні до Сенату а декана у відношенні до Виділової Ради; розширено у дечому компетенції Виділових Рад коштом сенатських компетенцій, прийнято засаду зивання кафедр, виділів і відділів, усуває-мости і переносення професорів, затверджування ректорів Президентом на внесення міністра та вибір їх на трьохлітній період, заострення ригорів у відношенні до організаційного життя молоді. Цілий ряд інших змін був меншого значіння, та достроювався до загальних напрямних проєкту“.¹⁾

Дальше додає о. Шидельський коротку завагу до тої характеристики: „Як бачимо, урядовий проєкт не стремів знести свободу науки ані знести автономію Високих Шкіл, лиш отсю автономію дуже сильно обмежив і пересунув внутрішнє відношення межі поодинокими органами тої автономії“.²⁾ — Отець посол робить розрізнення межі свободою навчання в значінні свобідного наукового досліду та опрацьовання ріжних проблем а свободою навчання в значінні організації науки, в значінні автономії органів Високих Шкіл³⁾. Треба признати, що постанови польського закона про Високі Школи торкаються безпосередно свободи науки тільки в значінні організації науки, в значінні автономії органів Високих Шкіл і її значно обмежують, але видається неімовірним, щоби постанови, які безпосередно обмежують свободу навчання в значінні організації науки, посередно в практиці не відбивалися і на свободі наукового досліду.

Опозиція польської інтелігенції проти урядового проєкту, горяча дискусія в пресі та вкінці дискусія в Соймі та Сенаті заставили відповідні чинники дещо змінити та злагіднити первісні постанови урядового проєкту. В артикулі про ректора счеркнено уступи о завішенні і усуванні ректорів, о затверджуванні кандидатів меншости елєкторів. Перепала також постанови про іменування професорів лиш на основі вислідів анкети, навіть проти Рад Виділів і Сенатів. — Найдрозливіший артикул урядового проєкту про зивання виділів остаточно спрецизовано в тексті закона так, що воно може наступити, якщо воно не впливає з внесення Сенату, тільки дорогою розпорядку Ради міністрів, а не дорогою звичайного розпорядку самого міністра. Злагіднено теж і точніше определено постанову про дисциплінарні суди для академічної молоді в той спосіб, що перша Комісія буде ділати в особі одного професора вибраного Сенатом, а апеляційна Комісія

¹⁾ Пор. *Ateneum Karłańskie*, 1933, Т. 32. Червень—Липень, ст. 87.

²⁾ І. с.

³⁾ о. с. ст. 91.

буде складатися з 3 професорів, вибраних Сенатом споміж професорів та затверджених міністром. Крім цього на основі того ж закона міністер може сам покликати особливу дисциплінарну комісію, якщо ходить о провини збірного характеру. Хоч стилізацію закона дещо злагіднено і найдразливіші точки урядового проєкту змодифіковано, всетаки в ухваленому законі збережено напрямні лінії, підчеркнені в проєкті.

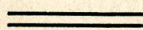
Обговорені постанови закона наглядно виявляють ціль, яку уряд мав на увазі перепираючи свій проєкт закона. Уряд хотів законно здобути більший вплив, як досі мав, на добір людей, на професорське тіло, на адміністрацію, хотів мати повну свободу в званні етатів з огляду на державний бюджет, хотів врешті положити свою руку на життя і організації академічної молоді. Ту ціль уряд осягнув в ухваленому Соймом і Сенатом законі, хоч може не в первісній повноті.

Проти численних замітів на урядовий проєкт, видвигнених у пресі, міністер боронився не лише раціями ощадности та збільшення впливів міністра В.Р.О.П. на Високі Школи, але також конечністю запевнення міністрові більшої свободи при творенні особних відділів і студіїв, як надбудови середнього шкільництва в звязку з законом про реформу шкільництва. Вкінці в артикулі „O powy ustrój szkół akademickich“ w Nowem Państwie (том II, зош. 3, ст. 4—12) подає міністер загальну засадничу рацію, що Високі Школи в Польщі є оперті вповні на державнім бюджеті, тому держава, яка видає мільйони зі свого бюджету на Високі Школи, може справедливо вимагати, щоби адміністраторами тих інституцій були особи десигновані на те становище урядом або бодай, щоби були покликані в дорозі взаїмного порозуміння межі професорським тілом а урядом.

Вплив на студентську молодь стараєся забезпечити собі міністер новим законом про державні стипендії, в якому застерігає собі п'яту часть стипендій до власної розпорядимости, а чотири п'яті розділяти будуть вправді Виділові Ради, але за потвердженням міністра.

Католицькі круги в звязку з новим законом про Високі Школи бентежилися про долю теологічних факультетів. О. Шидельський висказує здогад на основі цілої політичної лінії уряду, що уряд не має заміру зносити їх. В розмові з о. Шидельським міністер Єнджевич мав висловитися, що певні, конечні для даного Виділу, катедри мусять остати; такою конечною катедрою на теологічному виділі уважає Міністер катедру частної догматики. Її не буде звиватися, хочби вона через якийсь час не була обсаджена по причині браку відповідного кандидата. Додати ще належить, що Католицький Університет в Люблині зістав признаним в новому законі так, що його законне існування є запевнене.

о. Лев Глинка.



Огляди й оцінки (*Conspectus et recensiones*)

Sacra Congregazione Orientale. **Statistica con cenni storici della Gerarchia e dei Fedeli di rito Orientale.** Tipografia Polyglotta Vaticana 1932, 576, 12^o.

Цей цінний для східних Церков твір, виданий заходами і накладом св. Конгрегації для Східньої Церкви, започатковано 1929 р. в формі манускрипту тільки для вжитку самої Конгрегації і зредатовано на основі дат заповіданих Єпископами східних Церков. Рукопис, вигладжений та поширений завдяки помочи ординарів та управителів місій, появився 1932 р. друком для публичного вжитку. В нім представлено при помочи статистичних дат стан східних Церков в перших місяцях 1931 р.: дати щодо осіб є значно новіші. В творі подана статистика тільки східних Церков, зєднаних з Апостольським Престолом, які підлягають Конгрегації для східньої Церкви; не говориться в тій статистиці нічого про народи давньої російської імперії. Богато церковних достойників співпрацювало над зредатуванням того твору; з особливим признанням підносить Секретаріат Конгрегації для східних Церков поміч і працю консулторів оо. Франческа Агаджяджяна (*Agadagian*), Кирила Королевського та Юрія Гофмана, професора папського Орієнтального Інституту в Римі. Статистичні дати про східні Церкви поміщувано передше в статистичних збірниках з 1844, 1886, 1889, 1907 про місії Католицької Церкви, видаваних св. Конгрегацією для поширення Віри, якій підлягали східні Церкви до 1917 р., колито покликано до життя самостійну Конгрегацію для Східньої Церкви. Обговорюваний збірник є першим самостійним статистичним збірником східних Церков, у якому крім статистичних дат подається ще короткі історичні нариси східних Церков і тим він різниться від згаданих збірників.

Цілий матеріал збірника є поділений на 8 частей.

В 1-ій частині подається історичний і статистичний матеріал про саму св. Конгрегацію, якій підлягали східні Церкви. Початки окремої Конгрегації, що займалася справами східних обрядів сягають кінця XVI ст. до папи Григорія XIII (1572–1585) що встановив був „*Congregatio de rebus Graecorum*“. Папа Климентій VIII перемінив її в „*Congregatio super negotiis Fidei et Religionis Catholi-*

сає", яку небаром опісля переіменовано в „Congregatio de Propaganda Fide“. — При Конгрегації de Propaganda Fide існували комісії, назви часто змінялися, які займалися справами східних Церков аж до 1 травня 1917, коли то папа Бенедикт XV конституцією „*Dei providentis*“ створив нову самостійну Конгрегацію „*S. Congregatio pro Ecclesia Orientali*“, якій приділив усі справи східних Церков з виїмком справ, що підлягають компетенції Конгрегації *S. Officii* і *Sv. Пенітенціарії pro foro interno*. — При Конгрегації для східної Церкви існують такі комісії:

1) Комісія кардиналів для підготовчих студій над кодифікацією східного канонічного права;

2) Комісія відпоручників східних Церков для кодифікації східного канонічного права;

3) Комісія для збирання джерел східного права;

4) Особлива комісія для полагоджування і вирішування супружних справ та

5) Літургічна комісія.

На вступі до 2-ої частини поданий загальний перегляд східних обрядів. По проспекту є 5 головних східних обрядів, з яких кожний має ще свої відміни, а саме:

Олександрійський обряд: Коптійці, Єтіопійці. Антіохійський або сирійський обряд: Малянкарійці, Мароніти, Сирійці. Вірменський обряд: Вірмени. Візантійський або грецький обряд: Альбанці, Болгари, Грузини, Греки, Італіо-Альбанці, Югословяни грецького обряду, Мелхіти, Румуни, Росіяни, Українці (в тексті *Ruteni*), Мадяри східного обряду. Халдейський або сирохалдейський обряд: Халдейці, Малябарці.

В 2-ій частині говориться про східно церковну ерархію, переходячи кожний обряд по порядку поданим в проспекті. При кожній східній Церкві подається нарис історії даної Церкви і її вірних, статистичні дати про церковну ерархію та церковні установи й товариства, які відзеркалюють теперішній стан даної Церкви та бібліографію. В тій частині присвячено Українцям (в тексті уживається переважно давньої назви *Ruteni*) 50 сторінок.

В 3-ій частині мова про папські інститути, колегії та семінарії східного обряду в Римі та поза Римом.

В 4-ій частині подана статистика монаших чинів і конгрегацій враз з начерками їх історії,— найперше мужеських, а опісля жіночих. В тій частині присвячено 14 сторінок існуючим тепер українським монашим чинам і конгрегаціям мужеським, а 8 сторінок існуючим тепер українським монашим жіночим чинам і конгрегаціям.

В 5-ій частині говориться про латинські місії для підтримки східних Церков, головню про монаші інститути мужеські і жіночі, що помагають східнім Церквам у душпастирській праці. В статистиці заповано дати про 11 латинських монаших мужеських інститутів, що працюють передусім серед народів Малої Азії, а саме: Вознесенці (*Assunzionisti*), Капуцини, Кармеліти, Домінікани, Францішкани, Браття Маристи для шкіл, Браття для християнських шкіл, Ісусовці (Єзуїти), Лазаристи, Священники Господа нашого зі Сіону, Салезіяни та про 32 латинські монаші жіночі інститути.

В 6-ій частині подана статистика католицьких східних Церков у Зєдєних Державах Америки.

В 7-ій частині подані статистичні дати про східні Церкви, що знаходяться в латинських єпархіях.

8-у кінцеву частину займають загальні статистичні проспекти і підсумки східних Церков. Загальна статистика вірних східних Церков така:

Олександрійський обряд	62.137
Антіохійський	446.369
Вірменський	99.274
Візантійський або грецький обряд	6,966.649
Халдейський обряд	603.993
разом усіх	<u>8,177.522</u>

Загальна статистика вірних української католицької Церкви така:

Галицька провінція	3,602.270
------------------------------	-----------

Підкарпаття (Підкарпатська Україна) . . .	556.734
Адміністрація Апостольська-Мішкольц (На Угорщині)	21.281
Румунська єпархія — (Oradea Mare)	62.000
Зєдинені Держави Америки	553.100
Канада	300.000
Бразилія й Аргентина	67.000
разом	<u>5,162.385</u>

В статистиці не обняті разом Українці католики з Волині, Холмщини, Полісся і Підляшша і тому число всіх Українців католиків буде дещо більше, чим 5,162.385.

Належитьсѧ справді велика подяка для св. Конгрегації для східньої Церкви за публікацію тієї статистики. Вона дає суцільний образець теперішнього стану поодиноких східніх Церков, зєднаних з Апостольським Престолом, інформує про їх минуле, дає змогу виробити собі погляд про розвоєві тенденції тих Церков, а для цікавих подає бібліографію, з якої можна набути глибше знання історії східніх Церков і їх народів. Вартість того твору і тим велика, що він, виданий під покровом Конгрегації, устійнює терміни на означення поодиноких обрядових груп і відмін.

Для належної оцінки труду, вложеного в виготовлення тої статистики, треба собі здати добре справу з ріжнородности східніх Церков і народів, до них приналежних під оглядом історії дисципліни, мови, а то і знаків письма; це все мусіло ставити редакторам статистики немалі труднощі і давало нагоду до неодної помилки. А все таки треба піднести, що матеріал статистики обильний, цікавий та зібраний з великою старанністю в його упорядкуванні і об'єктивному представленні. Тому й до евентуальних недоглядів треба ставитися з належним виrozumінням.

В історичний нарис про Українців (Ruteni, а в деяких місцях Ruteni o Ucraini) вкралися мабуть деякі недогляди. Для частини, в якій обговорюєтьсѧ спільний період української і московської Церкви (975 р. — 1458 р.) на ст. 171 — 174 подано на сторони 174 і 175 виключно російські джерела, а не наведено ні одного українського історика, хоч про той період писав і Михайло Грушевський (Історія України-Руси т. I і II) і Степан Томашівський (Українська історія I, Львів 1919). Мабуть через недогляд не доведено історичного нарису про Українців до останніх літ. Нема в тім нарисі ніякої згадки про події для української католицької Церкви рішуче небуденного значіння, як про арештування, вивезення Москвинами львівського митрополита Андрея Шептицького в 1914 р. в Росію за його католицькі переконання та перетримання його в неволі до березня 1917 р. про визвольні змагання Українців, про створення Української Самостійної Держави та про сили, що її довели до упадку, про луцького єпископа покійного Преосв. Боцяна, що його Поляки не допускали до обняття своєї єпархії. Ці річі є необхідні для повноти історичного нарису і зрозуміння теперішнього стану української католицької Церкви й умовин її розвитку. Одно речення при кінці ст. 192, а на початку ст. 193 є загадочне і само своїм змістом

є незрозуміле і не дається звязати своїм змістом з реченням, що за ним наступає. Ось воно: „Nel 1818, LaGalizia austriaca è andata a far parte nei, come esarchi patriarchali, sia dell arcivescovo greco di Betleem, sia finalmente dai metropoli di Kiev a mezzo dello stato polaccho“. У реченні, що іде безпосередньо по ньому, говориться про конкордат Апостольського Престолу з Польщею з 1925, з яким „залишено число українських епархій в їх давніх границях, змодифіковано привилеї Митрополита щодо іменування і інституування єпископів“, про це в статті IX конкордату. — Ані в горі цитованім реченні ані в попередніх реченнях нічого не говориться про підбиття українських територій Польщею, ані про привилеї Митрополита. В горі цитоване речення робить вражіння, що між ним і тим, що по ньому іде, є невивпнена прогалина.

Речення на ст. 193, в якому мова про засадничі постанови конкордату з 1925 р. між Апостольським Престолом і Польщею щодо привилеїв галицького митрополита, своїм висловом „...число епархій (української Церкви) і їх границі залишилися незмінні (...il numero dellé diocesi e la loro circoscrizione sono rimaste invariate“) робить вражіння, що редактор того історичного нарису в тім місці зробив історично-правну похибку. Вже під кінець XIV ст., а зпочатком XV ст. київській митрополії підлягали єпископства Холму, Турова, Перемишля й Володимира, що зрештою зазначено і в статистиці на ст. 177; в 1720 р. на провінціальному синоді української Церкви (Synodus Provincialis Ruthenorum) з'єднаної вже з Апостольським Престолом були заступлені такі єпископства: 1) київська і галицька митрополія, 2) єпископство луцьке, 3) вітебське, 4) холмське, 5) львівське, 6) перемиське 7) пинське так, що українську церковну провінцію творило у XVIII ст. сім єпископств, з яких у 1925 р. в часі заключення конкордату 5 знаходиться на території, занятій Польщею, а то: луцьке, холмське, львівське, перемиське та пинське; до них треба додати основане 1885 р. станиславівське єпископство. Єпископства: львівське, перемиське та станиславівське, що находилися на території Галичини, яка по розборі Польщі припала Австрії, могли розвиватися і розвивалися і в моменті заключування конкордату між Апостольським Престолом і Польщею існували не тільки правно, але й фактично. За те тяща доля зустріла єпископство луцьке, пинське та холмське, що по розборі Польщі опинилися на території, підчиненій Росії. Вже Катерина II знесла українські єпископства володимирське, луцьке і пинське, з'єднані з Ап. Престолом, та підчинила всіх уніятів польському архієпископові; це зробила вона на власну руку (di propria autorita), як це виразно зазначено в статистиці на ст. 184. В 1875 р. під натиском російського уряду перестало існувати фактично останнє українське єпископство холмське, що находилося на території Росії. Отже в XIX ст. під натиском російського уряду перестали існувати фактично всі українсько-католицькі єпископства на території Росії, але не перестали вони існувати правно, бо-ж репресії держави та необсадження єпископських кафедр через

перепони зі сторони світської влади можуть знести єпископство фактично, але ніколи правно; до правного знесення єпископства одиноко покликаною владою є Апостольський Престіл згідно з кан. 216 С. I. С. — Слід додати, що велика кількість Українців не зважаючи на репресії російського уряду і після неправного знесення їх єпископств остала в серці католиками, що виявилося виразно в 1906 р., кола в Росії проголошено свободу совісти, а передусім після 1917 р., що виразно зазначено в статистиці на ст. 190. Супроти того в моменті заключування конкордату Апостольського Престолу з Польщею існувало правно на західніх українських землях під Польщею шість українсько-католицьких єпископств враз з галицькою митрополією, а то: 1) львівське архієпископство, 2) перемиське єпископство, 3) станіславівське з 1885 р. 4) холмське, 5) луцьке і 6) пинське, хоч не всі фактично проявляли свого діяльність і не всі були обсаджени через перешкоди від світських урядів. Нечиними і необсадженими були єпископства: холмське, луцьке й пинське; Для обсади луцького єпископства був навіть висвячений в 1914 р. покійний єпископ Боцян, але польський уряд не допустив його до обняття луцької єпархії.

Коли-ж у ст. IX конкордату згадується тільки про 3 єпископства української Церкви, зєднаної з Апостольським Престолом, на території Польщі, а то про: 1) архієпископство львівське 2) єпископство перемиське і 3) єпископство станіславівське, то не можна говорити, що число єпархій і їх границі залишились незмінені „il numero delle diocesi e la loro circoscrizione sono rimaste invariate“ (ст. 193) в конкордаті —бож перед конкордатом існувало правно 6 українських католицьких єпископств на території Польщі хоч 3 з них не були обсажені і фактично не проявляли своєї діяльності, тому треба ствердити, що зміна в конкордаті щодо числа єпархії наступила і то прикра зміна для української католицької Церкви і некорисна для її розвитку.

Хіба тільки недоглядом треба пояснити те, що в деяких місцях статистики, як напр. на ст. 215, 220, на означення Східньої Галичини уживається ново викутого історично неумотивованого терміну Малополяща (Piccolo Polonia) і то для означення вітчизни української еміграції в Америці, яка виємігрувала з батьківщини в тім часі, в яким ще ніхто не накидав Галичині цієї назви, яка може тільки спричинювати помішання понять і дезорієнтацію в географічнім положенні країни, бо навіть в обговорюваному творі в історичному нарисі про Українців на ст. 191 назви „Малополяща“ ужито (і цілком слушно) тільки для одної західньої частини давньої Польщі. Там знаходиться таке речення (подано в перекладі): „В розподілах (Польщі) 1772 і 1795 Австрія дістала йдучи від заходу, Малополящу, Володимирію (Lodomeria), Червону Русь, Галичину й Покуття¹⁾“.

¹⁾ Nelle spartizioni del 1772 e del 1795 l'Austr'a aveva attento, portando da ponente la Piccola Polonia, Lodomeria, la Russia Rossa, la Galizia e la Pocuzia“.

Недоглядом при статистичних датах про львівську архієпархію є те, що на ст. 196 не поміщено, що у Львові виходить науковий богословський журнал „Богословія“, видаваний Богословським Науковим Товариством, і то продовж 10 літ, хоч про це товариство є згадка в тій статистиці та хоч при деяких епархіях нотовано видавництва як напр. на ст. 210 при пряшівській епархії занотовано періодики „Русское Слово“, „Да прийдець Царствіє Твое“, на ст. 220 при статистичних датах про українську еміграцію в Бразилії занотовано, що видається там журнал „Праця“, при статистиці про О.О.Василіян на ст. 332 подається, що у Жовкві виходять „Записки Чина Св. Василя Великого“.

Належить піднести, що про наших Студитів з теплом написано 5 сторінок (352—357). Історичний нарис про Студитів з описом їх способу життя кінчиться такою заввагою (подаю в перекладі): „Цей рід життя — з літургічною молитвою, ручною роботою, аскетичною лектурою творів св. Отців переложених на українську мову (в тексті теж — versione ucraїna), помічу ближньому надається в предивний спосіб до характеру і вдачі українського народу і Словян взагалі“.

Переходячи ті наведені недогляди щодо української католицької Церкви треба мати на тямці в горі загально наведені труднощі, з якими мусіли боротися редактори при виготовленні статистики. Вони були їх вповні свідомі. В предмові до статистики на ст. 7 загально вказується на ті труднощі: „Залишається без сумніву ще не одна прогалина; але значні труднощі не дозволили дати більшу звершеність“ („Restano senza dubbio lacune e non poche; ma difficoltà non lievi non hanno permesso di poter dare una maggiore perfezione“). Також слід підкреслити, що й в статтях про українську католицьку Церкву і її установи дається завважити велике старання редакторів представити весь матеріал з повною об'єктивністю. Тому треба цю статистику з радістю повитати і нею належно зацікавитися.

При перегляді статистичних дат, що зображують стан східних Церков взагалі, а української зокрема, насуваються самочинно деякі порівняння й висновки. Вже в горі було згадано, що на 8,177.522 всіх католиків східного обряду припадає 5,162.385 Українців. Отже Українці католики становлять майже $\frac{2}{3}$ всього числа. Цікавим є приглянутися, як виглядає порівняння інших найважливіших дат. І так: на 8,250 світських священників припадає на Українців 3,502, отже трохи більше, як $\frac{1}{3}$ всього числа; на 1,380 єромонахів східного обряду припадає на Українців 188, отже $\frac{1}{5}$ всього числа; на загальне число монахів східного обряду 1.020 припадає на Українців 481, отже майже $\frac{1}{2}$ всього числа; на 61 резиденціальних єпископів східного обряду припадає на Українців 4, отже $\frac{1}{15}$ всього числа, а на загальне число 34 титулярних єпископів припадає на Українців 10, отже троха більше, як $\frac{1}{3}$ всього числа. З того статистичного порівняння насуваються такі висновки:

1) Українська католицька Церква бодай чисельно дуже по-аажно заступає східній обряд, бо має $\frac{2}{3}$ всіх католиків приналежних до східнього обряду. Слід мати на тямці, що число Українців католиків є більше ніж це подано в статистиці, а тим самим і пропорція перехиляється більше в бік Українців, бо в статистиці не є узглядені Українці католики з Волині, Холмщини, Полісся і Підляшша.

2) Внаслідок цього на українській католицькій Церкві тяжить велике завдання супроти східнього обряду; на ній тяжить обовязок культивувати той обряд і боронити його престіжу.

3) Українська католицька Церква під оглядом єрархічної організації має ще великі можливости, вже хочби в рамках тільки обнятих обговорюваною статистикою, то є без Холмщини, Волині, Полісся і Підляшша; ті організаційні можливости значно збільшуються, коли брати під увагу Холмщину, Волинь, Полісся і Підляшша, які скорше чи пізніше будуть об'єднані з українською католицькою Церквою. Ся єрархічна організація з огляду на природну гравітацію українського населення тих областей до української католицької Церкви не є вистарчаючою для всіх її вірних. Остається далеко по заді поза єрархією решти східніх Церков разом взятих, бо в українській Церкві на 5,162.385 вірних (без Холмщини, Волині, Полісся і Підляшша) припадає тільки чотирох резиденціальних, а 10 титулярних єпископів, 3,502 світських священників і 188 єромонахів, підчас коли на 3,015.137 вірних решти східніх Церков разом узятих припадає 57 резиденціальних, а 24 титулярних єпископів, 4,778 світських священників та 1192 єромонахів.

З нагоди обговорюваної статистики та в горі поданих висновків не можна не зробити завваги, що прикро вражає кожного Українця католика, що на Папськім Орієнтальнім Інституті учать ріжних живих східніх мов, як турецької, сирійської, російської, етіопської, коптійської, вірменської та грузинської, але не вчать української мови (див. ст. 262 статистики). Надіємось, що це недомагання буде усунене.

о. Др. Лев Глинка

Dr. Auguste Vallet et Dr. Robert Dubuch. — Les guérisons de Lourdes en schemas. Paris Vle Pierre Tégué, Libraire — Editeur 1932 16^o стор. VIII + 180.

Автор Др. Август Vallet, президент бюро медичних стверджень вже передше видав кілька своїх праць про уздоровлення в Люрд. Теперішна книжочка, се коротенька схема 23 уздоровлень між роками 1875 і 1930. Призначена вона на спопуляризування люрдських уздоровлень серед загалу у Франції і на заграниці, як також і на те, щоби можна було легко користуватися ними в конференціях. З уздоровлень у більшости вибирає автор такі, де було передше фізичне знищення якоїсь частини тіла або органу. І так подає автор з 1875 р. факт

уздоровлення цілковито зломаної перед 8 роками ноги з гангріною; з 1891р. уздоровлення туберкули кости в носі з ропленням і комплікаціями хоровитої 17-літньої дівчини; з 1895р. уздоровлення агонізуючої вже сухітниць; 1896 уздоров. zdeформованих ніг дволітньої дитини, 1910 сталого ропіння лівого вуха з глухотою і знищенням Кленалуя, 1923 уздоров. спараліжованої і всохлої руки ізза поперетинання кулями м'язів і нервів раненого 1915 р. англійського жовніра. Дальше уздоровлення інших хоріб, як інфекції і зіпсуття кости, туберкули внутрєнностей, туберк. мігдалків з фістулою, туберкули хребетного стрижня, коліна, обох легенів, жолудкової фістули, туберкулічного мененгітісу, туберк. обох нирок, з комплікаціями і др.

Всі уздоровлення представлені коротко, однак точно з усіми даними. Автор подає імя і назвисько уздоровленого, дату уродження, початок і розвій недуги, лічення і операції (нераз кілька) на клініках і в шпиталях з рішенням лікарів про стан і вигляди недуги, відтак дату виздоровлення — чуда в Люрд зі ствердженням виздоровлення лікарською комісією, а також і тими лікарями, що лічили пацієнта. Опис простий і природний. Технічні медичні вислови і назви хоріб вміло і зрозуміло заступлені описовим представленням. Нема широких описів, ані наукових пояснень, а лише чистий, докладно поданий факт, що говорить беззаперечно читаючому, що не лише колись діялися чуда, діються вони і нині зділані лиш Божою рукою і що могутє є заступництво Пречистої Диви Марії.

Книжочка цікава і тим еще, що до кожного уздоровлення подано кілька шкіців хорої частини тіла чи органу, розвою хороби і стану по виздоровленню. Ті нариси-шкіци подані Др. Робертом Дібішом (Dubuch), членом міжнароднього медичного товариства легко унагляднюють уздоровлення і вражають своєю пластичністю.

Малий се і незначний твір, але змістом своїм заставляє роздумувати, родить благородні почування, говорить фактами про Непорочну Діву Марію і про Божу силу й достарчує проповідникови критично документованих примірів до проповідей.

о. С. Сампара.

Проф. Іван Огієнко: Богослужбова мова в словянських Церквах. Збірка рецензій на нові видання. Відбитка з „Елліс“ 1931 р. т. V. стр. 3—31. Варшава 1931.

Праці І. Огієнка, професора православного незєдиненого богословського виділу варшавського університету, визначаються назагал великим розмахом, але не витримують поважної критики (порівн. напр. рецензію акад. Степана Смаль-Стоцького в „Україні“ 1928, 2 кн. стор. 146—165, або Йосифа Вашіци у „Зап. Чина св. В. В.“ т. III. в 3—4, 1929—30., стор. 676—683). — Те саме можемо сказати і про висше зазначену брошуру. Коли брати на увагу її науковий рівень, то можна би про неї і не згаду-

вати, але її тон і тенденція, знані нам вже і з інших творів автора, а також і та обставина, що автор одної із критиксваних праць — о. проф. др. С. Кархут — вже не живе і не може сам відповісти, все те не дозволяє нам залишити її без відповіді.

Для нас найцікавіша та частина брошури, що носить назву „Нове виправлення церковно-словянського літургічного тексту в Греко-католицькій Церкві“ (стр. 3—17), де проф. Огієнко критикує працю проф. Кархута, а саме його нове видання Службника. Не будемо боронити всіх подробиць праці проф. Кархута, бо бачимо у ній багато слабих місць, але безпідставні закиди проф. Огієнка мусимо рішучо відкинути.

Проф. Огієнко сам цитує те місце з праці проф. Кархута, де зазначено, що завданням цілої праці було „устійнити правопис, форми і складню“ церковнословянських книг (стор. 5). Тому трохи дивно виглядає закид, що проф. Кархут „не був знавцем... кирилівської палеографії і палеотипії“, і що се було одною з причин, чому ціла праця нібито не вдалася (ст. 5). Не знаємо, звідки проф. Огієнко про се знає, але на всякий випадок такий закид тут ні причому, бо для наукового пізнання церковнословянського „правопису, форм і складні“ сьгодні вже не конче треба бути „знавцем кирилівської палеографії та палеотипії“. Тепер вже можна студіювати мову і правопис староцерковнословянських памятників не тільки з оригінальних рукописів і стародруків, але також і з пізніших критичних видань і передруків. А коли вже говорити про палеографію, тоді треба і про глаголицьку згадати, бо і вона дуже важна для пізнання історії мови і правопису церковнословянських памятників.

Проф. Огієнко не зрозумів добре самого завдання, що його поставив собі проф. Кархут. Бо коли у проф. Кархута читаємо про потребу „устійнити правопис, форми й складню по правам, які поставила наука на основі рукописів з X й XI ст. та порівняння староцерковнословянської мови з іншими індоевропейськими мовами“, то се ще не значить заводити правопис X—XI ст. Проф. Кархут хотів лише пристосувати наукові засади при нових виданнях церковнословянських книг, щоби завести якийсь лад і спинити або принаймі обмежити всякі самовільні і нічим неоправдані зміни. Се все видно і з тих цитатів, що їх приведено в брошурі проф. Огієнка. Тому його закид, що „проф. Кархут хоче піти проти багатовікової історії правопису церковнословянської мови і повернути його на той стан, яким він був в X—XI ст.“ (ст. 6), цілком безпідставний. Проф. Кархут сього не робив, і сам проф. Огієнко зараз таки на найближшій сторінці се констатує, але замість заперечити свій попередній закид, він конструує собі новий закид, мовляв „о. Кархут розуміє правопис X—XI ст. дуже суб'єктивно і запроваджує його не скрізь, а тільки донеде. Вийшла справді ряба мішанина новочасного зі стародавнім“ (ст. 7.). Бачимо, що у проф. Огієнка вийшла таки справді ряба мішанина, але його власних льогічних і фактичних помилок. Крім того, фільольог мусить знати, що

кожний правопис все є мішаниною новочасного зі стародавнім. І наш т. зв. фонетичний правопис є мішаниною старовини з новочасними мовними фактами.

Вмовивши в себе, що проф. Кархут хотів реставрувати правопис X—XI ст. з усіми подробицями, проф. Огієнко мусить далі дивуватися, чому напр. не реставровано букви **Ѡ**, а також чому „звуків **Ѡ**, **ѡ** ніде по давньому о. Кархут не вживає“ (ст. 7) і т. д. — Принявши свою власну фалшиву премісу за правду, проф. Огієнко робить вкінці логічний але фалшивий висновок, що „запровадити стародавній правопис о. Кархутіві послідовно ніде не вдалося“ (ст. 8).

Пропагуючи якнайбільшу українізацію церковнословянської мови, проф. Огієнко відкидає всякі змагання завести якийсь лад у мові і правописи наших церковних книг, а послідовне вживання історично оправданих церковнословянських форм чи букв (напр. **Ѡ**) називає „дивацьким“ (ст. 7). Такі вирази характеризують хіба самого їх автора, але про дійсну вартість зусиль проф. Кархута взагалі нічого не кажуть.

„Суб'єктивність о. Кархута дуже велика“ — каже проф. Огієнко і додає, що такі форми як **иашь**, **кращь** проф. Кархут вживає „проти живої фонетики нашої і інших словянських мов“. Здається не треба широко пояснити, що в данім випадку повернено старі нормальні форми церковнословянської мови, тоді як при слові **отъшь** сього вже зі зрозумілих причин (брак звукової вартости для першого **ь**) не зроблено, подібно як і при таких словках, як **дънь**, чи **сцьнь**. Обговорюючи реставрацію церковнословянський **Ѡ** з ***dj**, проф. Огієнко висказує вкінці досить дивну думку, а саме, що проф. Кархут „легенько збуває... важливі питання церковнословянської мови“ і що „до свого Службника він взагалі не допускає нічого українського“ (ст. 9). З того бачимо, що шановний критик таки цілком забув, що він-же сам на попередніх сторінках сконстатував у проф. Кархута заміну **Ѡ** на **ѡ** (ст. 7.), заміну **Ѡ** і **ѡ** на відповідні повні голосівки (ст. 7—8.), уживання **Ѡ** — **ѡ**, **и** — **ї** „по сучасному“, „східнословянську рецензію“ уживання **Ѡ** (ст. 8.) і т. д. Бо таки тяжко повірити, щоби словянський фільольог міг східнословянські мовні прикмети виключати зпоміж українських. І форми **отъшь**, — **Ѡ**, — **иѠ** і т. д. (з твердим **Ѡ**) не можна вважати за чужі, коли беремо на увагу традицію нашої церковнословянської літератури (напр. М. Смотрицький уживає **отца**, **отцу** і т. п.). Гіпотеза Кримського в даному випадку нічим не оправдана, а українська вимова церковнословянського **отца**, **отцу** з твердим **Ѡ** живе ще й досі і заперечує ту гіпотезу про м'яке **и**. А коли проф. Огієнко робить закид, що проф. Кархут „плутає живу фонетику з правописом та літературною мовою“, то ми можемо зробити подібний закид таки самому проф. Огієнкові, бо він покликуюється то на живу українську мову, то на гіпотезу Кримського, а навіть на „праіндоевропейську мову“ (?), щоби лише теперішні форми живої української мови затягнути до

церковнословянських книг. Можемо подивляти українізаційне завзяття проф. Огієнка, але коли ми маємо зберігати церковнословянську мову у нашому обряді, тоді мусимо проти такої тенденції застерегтися. — Не заперечуючи цього факту, що церковнословянська мова змінилася серед Українців під впливом живої української мови, і що не можна її завертати до такого вигляду, який вона мала напр. в X чи XI ст., все ж таки мусимо вважати її і сьогодні за окрему мову з її власним історичним розвитком, що був і є в дечім залежний а в дечім незалежний від розвитку живої української мови.

Українізаційне завзяття проф. Огієнка, що по суті не зачіпає і не поправляє наукових спроб упорядкувати мову і правопис наших церковнословянських богослужбових книг, привів його також до помилкового твердження, що всі наголоси у Службнику, що його видав проф. Кархут, — російські (ст. 12). Про малий службник думає проф. Огієнко, що „в нім скрізь від початку до кінця запроваджено наголос московських богослужбових книжок“ (ст. 11). Ми не будемо боронити усіх тих наголосів, що їх завів проф. Кархут, але нема також ніякої наукової основи говорити, що „всі вони російські“ (ст. 12). Богато з того, що зібрано на ст. 12—14 під назвою „Наголос російський у о. Кархута“, можна би з таким самим правом назвати також наголосом сербським. Є й інші помилки, бо напр. кромѣ не можна протиставити фѣрмі кромѣ неначе російський наголос українському (ст. 13). І сам проф. Огієнко писав колись про се трохи інакше в ЗНТШ т. 136—137, на стор. 208., вказуючи і на російський наголос кромѣ і на те, як він „з впливом часу... потроху змінювся“. Але на загал сей розділ про наголос ще найцінніший з цілої брошури.

Все, що сказано про великі букви „Службника“ (на ст. 15), ще раз виказує фалшиве уявлення автора брошури про реставрацію церковнословянського правопису з X—XI ст. А тому, що — як вже знаємо — ніхто його не береться реставрувати без змін, отже і закиди проф. Огієнка щодо великих букв непотрібні.

Автор критикує також деякі неясні вискази і термінологію проф. Кархута (ст. 8), хоч сам не визначається ані великою ясністю думки ані доброю науковою термінологією. Дивно вражає його термін „словіст“, що, очевидно, є тільки невдатно зукраїнізований „славіст“. А може і тут проф. Огієнко побачив щось російського і тому відкинув „славіста“, а зліпив собі карикатурного „словіста“. Німецьке „Slaven“, „slavisch“, французьке „slave“ і т. п. мусіло привести до витворення міжнароднього терміну „Slavist“, „Slavistik“ і т. д. Але наше „Словянин“, „словянський“ могло би бути основою хіба для новотвору „словяніст“, якби вже конче треба було викинути міжнародній термін „славіст“. Бо „словіст“ нагадує хіба про „слово“, але не про „Словян“.

І терміну „старословянський“ автор вживає в дуже неясному змислі (у згаданій брошурі напр. на ст. 9, в інших творах *passim*). Чи се має бути те саме, що „прасловянський“, чи може „староцерковнословянський“, отже староболгарський?

Вкінці зазначимо ще, що *loc. sg.* від „такий“ є в українській мові „такім“, а не „таким“, як пише проф. Огієнко (ст. 9 „по таким вступі“, ту саму помилку робить автор частіше. нпр. в ЗНТШ т. 136—137, стор. 207: „в... українським, московським, сербським“).

Дальші рецензії, поміщені в тій самій брошурі, визначаються такими самими негативними прикметами. В одному із православних молитовників автор бачить у формах *отец, отца, отцу*, „російську вимову“ (ст. 22). Далі, деякі південно-західні українські форми, такі як „на землі“, на „небеси“, автор називає чогось „галицькими“ (порівн. Ганцов, *Zeitschrift f. sl. Phil.* 1925, Bd. II Н. 1—2. стор. 227). Форми „хвалит“, „возрадується“ і т. п. (з твердим *t* на кінці се для автора доказ „російської вимови“ (ст. 22). Думаємо, що з такою „наукою“ шкода полемізувати.

На стор. 23 читаємо таку пораду: — „Текст церковнословянський в Молитовнику скрізь зветься „старославянським“. Це помилка, треба — новословянським“. — Сей другий термін ще більше туманний ніж перший, так що добре буде, якщо ніхто за сею порадою проф. Огієнка не піде і сього терміну не прийме. Дальші замітки про білоруські, сербські і болгарські праці мають чисто бібліографічний характер і не знати, нащо їх передруковано в окремій брошурі. Не знати також нащо автор далі ще вживає апострофа, розрубуючи ним такі слова, як „словянський“ або „суб'єктивний“ на дві частини. Невже і після критики акад. Степана Смаль-Стоцького проф. Огієнко далі ще хоче боронити своєї фаєркової теорії?

Др К. Чехович.

Carolus Henricus Meyer, Fontes historiae religionis slavicae.

Fontes historiae religionum ex auctoribus Graecis et Latinis collecti.
T. IV, Berlin 1931. 112, 8^o.

Під наведеним, досить неясним наголовком вийшла нещодавно в Берліні у серії „*Fontes historiae religionum ex auctoribus Graecis et Latinis collecti*“, редактованій Карлом Клеменом, невелика книжка, в якій К. Г. Маєр зібрав майже всі відомості старих несловянських авторів (крім латинських і грецьких, також п'яти арабських авторів і Книтлінгазаги) про старословянську поганську релігію (чи може правильніше — старословянські поганські релігії). Зібрані тут не тільки відомості про релігійні „міти“, але й про релігійні поганські обряди, жерців, ідоли і т. д. Всього наведено уривки з 48 джерел з VI—XV ст. (почавши від Прокопія й кінчаючи на „*Sermones Polonici a fratre Michaele de Janowies scripti*“ кінця XV ст.). Відомості ці К. Г. Маєр попередає передмовою, а вкінці додає індекс.

Безсумнівно, питання про старословянську поганську релігію (чи релігії) має велике значіння для ранньої історії Словян. Зокрема важне це питання й для Церкви, а саме для історії початків християнства на словянських землях. Та нажаль, нині стан наукових дослідів про старословянське поганство все ще є дуже слабкий. Нині лише кілька учених, як Брікнер, Мансікка, Олександр Погодін, Андрій Ковалівський, присвячують більшу увагу студіям над старословянським поганством. Тому поява кожної нової праці на цю тему заслуговує на увагу. Бо й досі лишаються невіршеними остаточно навіть такі основні питання, як питання про одність чи різність поганської релігії у різних словянських народів, про дуалістичні елементи в старословянським поганстві, про характер і роллю жерців, про існування храмів і багато інших. Не з'ясоване є і взаємовідношення старословянського поганства до поганських релігій сусідніх народів, а також тих народів, яких місця занять Слов'яни по розселенні, зокрема взаємовідношення поганських вірувань Скитів і пра-українських племен.

Книжка Маєра має очевидно на цілі лише допомогти студіям над старословянським поганством уміщеною в ній збіркою витягів з найрізніших джерел. Очевидно, що вона й дійсно чимало допоможе таким студіям, але тільки над поганством західно- та південно-словянських народів. Натомість для пізнання старо-українського (точніше пра українського) та взагалі східно-словянського поганства матеріал, зібраний Маєром, має лише другорядне значіння, — бо найважливіші відомості про нього містять джерела старо-української й почасті північно-руські. Тимчасом цих джерел Маєр не використав для своєї збірки, очевидно з огляду на загальний характер видавництва, в яким вийшла його праця і якого цілком є подавати матеріали з грецьких та римських авторів. Але автор почасті відступив від основного завдання видавництва, чи точніше поширив це завдання, використавши Книглінгазагу й джерела арабські. Отже слід було зробити ще крок далі і внести в збірку також відомості старо-руських літописів та інших старо-східнословянських джерел. Тоді б праця Маєра і для вивчення східно-словянського поганства мала значно більше значіння.

При кінці праці Маєр подав відомості Геродота й інших про поганську релігію Скитів. Такий додаток є без сумніву на місці, бо незалежно від питання про етнічний склад Скитів (порів. нсві погляди Соболевського, Погодіна та ін.) нині, після праць Ростовцева, здається, вже не може підлягати ніяким сумнівам, що Русини IX—X вв. були безпосередніми спадкоємцями, наступниками і продовжителями скито-сарматської культури. Між старим скитським населенням України й пізнішим — русько словянським — існує безсумнівний культурний, а мабуть почасті й етнічний (кровний) зв'язок. Бо скито-сармато-аланські племена були одними з тих етнічних елементів, з яких десь у IV—VII ст. творився український нарід. Отже релігійні вірування Скитів могли зберегтися, а почасті й напевно збереглися в їх наслідників — українських племен VIII—X ст. На подібність, а навіть майже тотожність релігійних вірувань Скитів і Русинів звертали увагу деякі дослідники вже в 2-й пол. XIX ст.

Шкода, що Маєр не додав до своєї праці відповідного коментаря з оцінкою джерел. Його працею в першу чергу будуть користуватися очевидно західні учені, для яких вартість більшості джерел буде неясна. З того може повстати поширення баламутних і невірних поглядів про старо-словянське поганство. Правда, в передмові до своєї книжки Маєр підчеркує, що відомості про східно-словянське поганство взагалі дуже непевні, бо походять від авторів несловянських і непоганських, а християнських, для яких поганські вірування давніх Слов'ян були таким чином подвійно чужі (тому саме особливо шкода, що Маєр не використав східно-словянських джерел, писаних Русинами — Слов'янами і при тім з більшим взагалі, ніж інші джерела знанням і розумінням старо-східнословянських вірувань). Але ця загальна характеристика не може вистарчити, бо якість джерел, наведених Маєром, дуже неоднакова. Деякі з тих джерел нині зовсім скомпромітовані (порів. досліди Брікнера про відомості Длугоша щодо польського поганства; навіть коли вважати, що Брікнер занадто вже рішуче обійшовся з „комбінаціями“ Длугоша, не можна не признати більшість Длугошевих звісток про поганських богів, що найменше за ду же сумніву).

Всетаки і в теперішньому своєму вигляді книжка К. Г. Маєра має свою вартість і без сумніву влекшує користування джерелами про старо-словянське поганство. Її вартість булаб значно більша, якби в ній подані були також східно-словянські джерела та критичний коментар до всіх джерел про словянське поганство. Думаємо навіть, що властиво належало б видати продовження (другу частину) книжки „*Fontes historiae religionis Slavicae*“, в котрім булиб подані відомості про поганство зі словянських джерел (в оригіналі й рівнобіжно в латинському згл. німецьким перекладі) та критичний коментар.

В. Заїкин.

Pamiętnik Historyczno-Prawny pod redakcją Przemysława Dąbkowskiego. Tom XII, Zeszyt 1. — Leon Halban: Zanik supremacji państwa nad Kościołem w Niemczech, Lwów 1933, 8^o ст. 57.

Існують в людстві два тільки звершені товариства, т. є. такі, які мають у своїм порядку найвищу ціль, є незалежні від інших і юридично мають всі середники потрібні до досягнення намічених цілей. Таким звершеним товариством у природнім порядку є держава, а в надприроднім Церква. Тому справедливе унормування відносин межи Церквою а державою а справою неубуденного значіння. Існують різні научні системи, з яких кожний на свій лад старається розв'язати ту важну проблему. Найзамітніші з тих системів є чотири: 1) систем гегемонії держави, після якого державу уважається за початок і джерело всякого права (*omnium iurium origo et fons*); 2) систем протилежний першому, після якого Бог повірив усю публичну власть так у духових, як і дочасних справах Церкві так, що начальники держав управляють народами на основі власти одержаної від римського Папи; 3) систем розділу держави від Церкви, якого суть полягає в тому, що держава не признає Церкви як товариства публичного і звершеного, що має свої особливі права і обовязки, а тільки трактує її, як всі інші правні особи після норм приватного права; 4) систем координації з ріжними його відмінами, після якого оба товариства Церква і держава є незалежні від себе в своїм порядку. Цей научний систем розв'язки відносин Церкви до держави голосять католицькі каноністи. Той систем схарактеризував папа Лев XIII в енцикліці „*Immortale Dei*“ такими словами: „*Deus humani generis procurationem inter duas potestates partitus est, scilicet ecclesiasticam et civilem alteram quidem divinis, alteram humanis rebus praepositam. Utraque est in suo genere maxima: habet utraque certos, quibus continetur, terminos, eosque sua cuiusque natura, causaque proxima definitos; unde aliquis velut orbis circumscribitur, in quo sua cuiusque actio iure proprio versetur*“.

Автор твору „*Zanik supremacji państwa nad Kościołem w Niemczech*“ зясовує на основі повоєнного світського законодавства в Німеччині так загально-державного, як і поодиноких німецьких країв і дискусії в німецьких научних кругах, як німецька цер-

ковна політика в повоєнний період і наукові круги стараються розв'язати проблему відносин держави до Церкви.

Твір поділений на 5 частей. В першій частині змальовує автор погляди визначних німецьких юристів та практичну політику німецької держави у відношенні до церковних союзів в передвоєнному періоді. — Довоєнний період характеризує автор як період, в якому в теорії і практиці всевладно царив научний систем юристів про гегемонію держави над Церквою, в якому протестантизм виріжнювано перед католицизмом; в тому ж періоді голові держави признавано „*iura maiestatica circa sacra*“, а то: „*ius inspéctionis generalis*“ над моральним захованнем духовенства, „*ius reformandi*“ звичаї, церковний порядок або догми, а навіть „*ius decidendi circa controversias theologicas*“. Гегемонії держави над церквою боронили і узасанювали визначні протестантські канони, як пр. Böhmer в „*Introductio in ius publicum universale*“: „*Potestas haec (sc. imperandi) debet esse una in re publica; contradictionem enim involvit duas summam potestates separatas, in uno corpore civili esse posse*“. Zorn, який у творі „*Lehrbuch des Kirchenrechts*“ твердить: „*Alles positive Recht ist an ein konkretes Staatswesen gebunden, der Staat ist nicht Folge, sondern Voraussetzung des Rechts. Ohne Staat kann kein Recht entstehen, also auch kein Kirchenrecht*“; навіть противники тої скрайної теорії гегемонії держави над Церквою серед протестантів, які признавали потребу і можливість окремого церковного законодавства, узалежнювали обов'язуючу силу церковних законів від волі держави, як прим. Jellinek, який у творі „*Allgemeine Staatslehre*“ признає як безсумнівне управління держави „*alles innerhalb seiner Grenzen geltende Recht zu regulieren, so dass im modernen Staate alles Recht in staatlich geschaffenes und staatlich zugelassenes Recht zerfällt*“.

Засада супрематії держави над церквою, яка удержувалася в повній силі до 1918 р. у відношенні до протестантських церков, не осталася без значного практичного впливу теж у відношенні до католицької Церкви.

В другій частині обговорює автор арт. 137 Ваймарської Конституції, який став зворотнюю точкою в політиці німецької держави супроти Церкви. Засадничі тези того артикулу наведені автором є такі:

„*Es besteht keine Staatskirche*“ (ст. 9).

„*Die Freiheit der Vereinigung zu Religionsgesellschaften wird gewährleistet. Der Zusammenschluss von Religionsgesellschaften innerhalb des Reichsgebietes unterliegt keinen Beschränkungen*“ (ст. 10).

„*Die Religionsgesellschaften bleiben Körperschaften des öffentlichen Rechtes, soweit sie solche bisher waren. Anderen Religionsgesellschaften sind auf ihren Antrag gleiche Rechte zu gewähren, wenn sie durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten. Schliessen sich mehrere derartige öffentliche-rechtliche Religionsgesellschaften zu einem Verbands zusammen, so ist auch dieser Verband eine öffentlich-rechtliche Körperschaft*“ (ст. 11). З тих тез висновує автор повільну резигнацію держави зі своєї супрематії над церквою з т. зв. „*Kirchenhoheit*“, урівноправнення всіх віроісповідань в Німеччині, та залишення за віроісповіданнями їх упривілейованого становища через признання їм характеру корпорацій публичного права.

В третій частині обговорює автор, як переведено арт. 137 Ваймарської Конституції в поодиноких союзних німецьких краях. — Автор виказує на основі законодавства поодиноких німецький країв, що тенденції арт. 137 Ваймарської Конституції — т. е. еманципації церкви чи радше церков спід супрематії держави — переведжено в німецьких краях, в одних досить ліберально, як прим. в Баден, Мекленбург, Шверін, Саксонія, Віртембергія, а в других, як прим. Баварія, Прусія, Бремен, Мекленбург, Стреліц з певним обмеженням, з певною резервою. Передусім у признаванні церквам прав публичних корпорацій, яка не вповні відповідає духові арт. 137 Ваймарської Конституції. — Все таки автор стверджує, що в законодавстві всіх німецьких країв в повоєнний період і є замітна значна еволюція в реалізації еманципації протестантських Церков і інших віроісповідних союзів спід супрематії держави, яку започаткувала Ваймарська Конституція.

Четверту частину присвячує автор розглядові проблеми устійнення взаємин держави і віроісповідних союзів у Німеччині. На тлі Ваймарської Конституції зарисувалися дві концепції: прихильники одної ждали, щоби унор-

мування взаємин між державою а віроісповідними союзами наступило у формі одностороннього законодавчого акту т. є, щоби віроісповідні союзи трактовано, як інші корпорації публичного права; прихильники другої домагалися унормування тих взаємин у формі двохстороннього акту, беручи за взір устійнення відносин держави до католицької Церкви в конкордатах. Першу концепцію науково боронить Карло Мірбні, а в законодавстві перевела Віртембергія; а другу концепцію науково боронить Губер, Гіллінг, а в законодавстві перевели Бруншвейк у умові з 1923 р. з церквою евангелицько-лютеранською, Баварія в конкордаті з Ап. Престолом з 1925 р. та умовах з церквами: евангелицько-лютеранською і з об'єднаною протестантсько-евангелицько-християнською рівнож з 1925 р. та Пруси в конкордаті з Ап. Престолом з 1929 р. і в умові з представниками евангелицьких краєвих церков у Прусах з 1931 р. Так Баварія, як і Пруси станули виразно на становищі унормування взаємин між державою а церквами в формі двохстороннього акту. Арт. 32 пруської та арт. 25 баварської умови виключують можливість одностороннього поступовання; „Der gegenwärtige Vertrag erlangt Wirksamkeit, sobald er sowohl als Landesgesetz, wie als Kirchengesetz ordnungsgemäss verkündet ist“. — Опислю обговорює автор засадничі постанови наведених конкордатів і умов.

В останній пятій частині подає автор свої висновки, з яких найзамітніші: Ваймарська Конституція перевела sui generis розділ Церкви від держави (арт. 137: „Es besteht keine Staatskirche“), заручила свободу віроісповідання всім громадянам, стремить до паритативного трактування всіх віроісповідних союзів, вивінуваних у широку автономію, подрібне унормування віроісповідних справ полишає компетенції країв, обмежуючи їх самостійність своїми загальними нормами, признає публично-правну особовість не тільки віроісповідним союзам, але також товариствам, „die sich die gemeinschaftliche Pflege einer Weltanschauung zur Aufgabe machen“, гварантує віроісповідним союзам їх права накладання податків, права маєткові, шкільні і ін. — У Ваймарській Конституції не вирішено засади, на якій мають спіратися і розвиватися взаємини Церкви і держави, а іменно, чи це має бути засада координації т. є трактування держави і Церкви як рівнорядних чинників, яких взаємини мають спіратися на обостороннім акті, чи рацше засади субординації, підпорядкування до певної міри Церкви, хоч-би в рамках широкої автономії, державі, яких взаємини спіралися-б на одностороннім акті держави. — Тому й практика поодиноких німецьких країв в тій kwestії ріжна; Пруси і Баварія прийняли у відношенні до Католицької Церкви і давніх протестантських краєвих церков першу засаду т. є засаду координації, а натомість Віртембергія, Саксонія і ін. засаду субординації.

Автор кінчить свою цінну розвідку такою загальною заввагою: „Nie przesądzając dalszego rozwoju wypadków, jakich omówiona polityka wyznaniowa jest zapewne początkiem, ograniczyliśmy się tutaj na razie do jej przedstawienia i zcharakteryzowania. Musimy jednak nadmienić, że w nowym kierunku, którego jest ona wyrazem, stwierdzamy w przeciwieństwie do niedawnej przeszłości, przejawianie się z niezwykłą siłą przekonania o znaczeniu dla tworzącego się nowego świata czynników religijnych, potrzebie współdziałania i wzajemnego uzupełniania się wiary i porządku prawnego. Wiedzie to w logicznym następstwie do ponownego zastanawiania się nad granicami władzy państwowej, zarzucania pojęcia wszechmocy, którego skutki dla społeczeństw nie okazują się pomyślne i szukania stałych zasad, zdolnych do spowodowania pewnego przynajmniej ładu, w chaosie współczesnym. Wraca się po części, w pewnych kołach i propaguje prawo naturalne, sądzi także, że właśnie w religjach, zwłaszcza uznających jako swoją podstawę ewangelię, istnieje pożądany czynnik twórczy, którego działalność wolna i swobodna, może w znacznej mierze ułatwić życie społeczeństwom, a spełnianie niezależnych w obecnej dobie obowiązków rządów i mężom stanu“.

Ціла праця є вельми цінним причинком до публичного церковного права взагалі, а з окрема для еволюції публичного права в Німеччині в повоєнним періоді.

о. Др. Лев Глінка

Dr. Fritz Grübel, Die Rechtslage der römisch — katholischen Kirche in Polen nach dem Konkordat vom 10 Februar 1925. „Leipziger rechtswissenschaftliche Studien, herausg. von der Leipziger Juristen — Fakultät“. 1930, Heft 59.

Конкордат Апост. Престолу з Польщею і правне становище Католицької Церкви в польській державі на основі цього конкордату освітлені в науковій літературі розмірно небагато. Крім коментарів: „Concordatum cum Republica Polona 10. II. 1925 anno initum“, виданих бюро катол. єпископату в Польщі, українського коментаря бл. п. о. Ол. Бачинського¹⁾ та інших, є лише кілька розвідок, спеціально присвячених цим питанням — на польській мові — професорів В. Абрагама, о. Б. Віляновського, Л. Гальбана, о. Ігн. Грабовського й К. Пшибилівського²⁾ та на західних мовах — А. Сістергена³⁾, А. Дзяніні⁴⁾ і отсе нова — Ф. Грібеля. Поза тим, здається, появились лише дрібні інформаційні нотатки в різних часописах, як майнцький „Archiv f. katholisches Kirchenrecht“, зальцбурський „Katholische Kirchenzeitung“ і т. д. На українській мові, оскільки нам відомо, крім згаданого коментаря о. Бачинського, зовсім немає наукових розвідок ані про конкордат 1925 р. і зокрема про постанови цього конкордату щодо греко-католицької Церкви ані про утворене цим конкордатом правне становище католицької й зокрема греко-католицької Церкви в сучасній польській державі, хоч важність цієї теми мабуть для всіх є очевидна.

Нова праця Дра Грібеля подає назагал досить добрий огляд сучасного становища католицької Церкви латинського обряду в польській державі. Є в його праці й розділ про греко-католицьку Церкву — „Die Besonderheiten des griechisch-ruthenischen

¹⁾ Порів. ще рецензію на це видання, подану о. Д. Дорожинським („Богословія“, 1928, т. VI, кн. 1—2, ст. 88—90).

²⁾ W. Abraham, Studja wstępne o konkordacie Stolicy Apostolskiej z Rzp. Polską. Kraków 1925 (окремо і в журн. „Nova Polonia Sacra“, сш. 2) і „Kilka uwag o konkordacie („Ruch Prawn., Ekon. i Socjol.“ Poznań 1925); ks. B. Wilanowski, Ustępstwa ze strony Kościoła na rzecz państwa, poczynione w konkordacie z 10. II. 1925. Wilno 1927; L. Halban, Konkordat, zawarty między Rzp. Polską a Stolicą Apostolską. Warszawa, 1925, i Problemy administracyjne Konkordatu („Kongres Nauk. Admin. w Poznaniu“). Warszawa 1929, zesz. II, ст. 39—64; ks. I. Grabowski, Konkordat polski. Warszawa 1925; K. Przybyłowski, Kilka uwag w kwestji wpływu przepisów Konkordatu... w dziedzinie prywatno-prawnej. Lwów 1927. — Слід ще згадати відповідний розділ у кн. Ст. Пекарського „Wyznania religijne w Polsce“ (Warszawa 1927). Недавно видана поважна, хоч і однобічна праця про конкордати, варшавського професора, протест. пастора Бурше польського конкордату 1925 р. не торкається.

³⁾ Das polnische Konkordat vom 10. Februar 1925. Köln 1928.

⁴⁾ Il concordato con la Polonia („Il Diritto Ecclesiastico“ Roma 1925) і розділ під цієюж назвою в його кн.: „I Concordati postbellici“ (Milano 1929).

Ritus". Та нажаль цей розділ свідчить про цілковиту незорієнтованість автора в справах греко-католицької Церкви. Розділ цей не тільки аж надто короткий, але й беззмістовний. Просто дивно, що поважний дослідник міг віднестися так легковажно до одної з найважливіших справ католицької Церкви в польській державі. Кинувши кілька побіжних уваг про гр.-католицьку Церкву, автор навів кілька уривків з одної з соймових промов посла о. Ількова — і тим обмежився...

Занадто коротко й тому зовсім не задовольняючо торкнувся Др. Грібель і іншого цікавого для нас питання — про католицькі національні меншості в польській державі. Це тим більше дивно, що питання це, взагалі трудне й цікаве і для науки і для політики, здавалосяб, мусіло спеціально інтересувати німецького автора, з огляду на існування в польській державі католицької німецької меншості. З другогож боку, як відомо, німецька наука причинилася досі найбільше до висвітлювання цього питання (порів. нпр. праці Грентрупа), — отже автор, користуючись уже зробленим у німецькій науці, міг би розробити повніше питання про католицькі національні меншості в польській державі. *В. З.*

Hayford Peirce et Royall Tylor, L'art Byzantin I. 200 Planches en Phototypic décrites et commentées, Paris 1932.

В історії византійського мистецтва дуже часто зустрічаємо каталоговий підхід до пам'яток мистецтва. Ось недавно появилися у французькій науковій літературі два такі наукові каталоги: згадана вище праця двох англійських учених і збірна праця учених Ф. Фольбах, Салеса та Дітвіта „Art byzantin“ (cent planches reproduisant un grand nombre de pièces choisies parmi les plus représentatives des diverses tendances). Праці ці мають велике значіння як публікації по всьому світу розсіяних пам'яток византійського мистецтва. Праця, на яку хочемо тут звернути особливу увагу, замітна передусім тим, що крім каталогового опису дає ще стилістичну аналізу описаних пам'яток византійського мистецтва.

Оба дослідники аналізують т. з. вчасно — византійське мистецтво від доби Константина Великого аж до кінця V століття. У вступі подана характеристика византійського мистецтва, метода досліду і стилістична аналіза в чотирьох розділах: 1) початки — стиль тетрархійний, 2) мистецтво константинське, 3) кінець IV ст., 4) V століття. На кінці поданий точний каталог п. з. опис репродукованих предметів.

IV—V ст. належать до одних з найменш знаних в історії вчасно-византійського мистецтва. Хоча заховалося з тої доби обмаль пам'яток мистецтва, то дуже тяжко подати час їх повстання, а ще тяще місце їх повстання, так що історія стилю цієї доби звязана з великими труднощами.

Напр. цілий ряд загадок дає нам історія скульптури. Тяжко напр. погодитися з поглядом авторів, щоби порфірові „тетрархи“,

що знаходяться при церкві св. Марка в Венеції, були зображеннями Діоклетіяна, Максиміяна й цезарів Констанція Хльора та Галерія (з часів тетрархії 285—305) та походили з тієї доби. Коли порівняти ці скульптури з луком Галерія в Сальоніках (біля 298 р.) або з тріумфальним луком Константина Великого в Римі (біля 313 р.), то знаходимо такі вдаряючі різниці, що повстання венецьких тетрархів на переломі III—IV ст. виглядає неможливе. Різниці пробиваються в тому, що тетрархи зображені багато абстрактніше і є більше віддалені від античного натуралістичного мистецтва ніж скульптури лука Галерія та Константина. Отся стилізована строгість виступає щойно в пізніших цісарських портретах (напр. в 2-й полов. IV ст.) у Валентиніяна в Барлеті або в порфіровім бюсті, який знаходиться у Каїро (ідентифікування з Максиміаном Дацю дуже непевне (порівн. R. Delbrück *Antike Porträts Taf.* 54). В кожному разі ці венецькі статуї треба віднести до пізнішої, може поконстантинської доби (порівн. той сам погляд у Wulf-a, *Altchristliche und Byzantinische Kunst I*, ст. 155).

Тому ледви чи можна буде назвати це мистецтво передконстантинської доби тетрархічним. Треба би шукати за цілком іншими критеріями для встановлення стилевих прикмет цієї переходової доби.

В портретах золотих монет Константина Великого відбиваються деякі геленістично-клясичні впливи, однак не знати певно, чи ці впливи залежні від перенесення мистецького центру над Босфор, чи вони є загальним явищем, що охопило ціле мистецтво східньо і західньоримське. При кінці IV ст. наступає реакція проти клясицизму константинської доби. Стиль стає грубий, фігури набирають форм тяжких та незугарних (напр. статуя Валентиніяна в Барлеті). Найліпше характеризує цю епоху обеліск Теодосія Великого в Константинополі і срібний дискос, що знаходиться в Мадриті. Сцени на обеліску зображують імператора, що приглядається ігрищам. Деякі геленістичні впливи слідні в укладі фалдів одягу, сам релєф відзначається м'якістю й оптичними ефектами, отже тими стилевими прикметами, якими відзначалося ціле т. зв. пізноантичне мистецтво. Слабий релєф і незвичайно м'яке моделювання виступає також на срібнім дискосі Теодосія Великого.

Від кінця IV ст. починаючи знаходимо щораз рідше повну і статуарну скульптуру (*Vollplastik*). Причини цього явища треба шукати в забороні поганського культу Теодосієм Великим у 390 р.

Стиль п'ятого століття відзначається теж тяжкими масивними формами, в яких пробивається вплив геленістичного бароку. Пробивається це головно в працях зі слоневої кости, напр. в численних консулярних диптихах. Розрізнити можна тут дві течії. Одна з сильнішим нахилом до збереження античних форм, напр. диптих консуля Проба (406 р.), консуля Пробяна (400 р.), диптих Фелікса (428)*) — їм відповідає той сам стиль мозаїк *Sta Maria*

*) пор. R. Delbrück, *Die Konsulardiptichen und verwandte Denkmäler* Pag. 3.
— Всі згадані диптихи є римського походження.

Maggiore — і друга стилева течія з другої половини V століття, де знову переважає стилізація, видовженість фігур, деякий нахил до абстрактного віддавання одягу та одуховленість в обличчях. Цей стиль заступлений диптихом Базілія (480 р.) в тканинах збірки Блісса і Рокфеллера та в мозаїках равенського баптистерія. Ці новості і зміни приготують свіжу епоху юстиніанської доби. Між західнім і східнім мистецтвом V ст. великих різниць нема. Видно це напр. на виробках мистецького промислу. Оспо-реною може натомісць бути зависимість західнього мистецтва від східнього.

З кінця V ст. походить також стиль віденської біблії, в якій є впливи античного імпресіоністичного малярства й византійської стилізації.

Подібні впливи відбиваються в шовкових тканинах скарбу в *Sens* (сцени з історією Йосифа). В орнаментиці виступають часто мотиви грецькі і випереджують тим юстиніанську добу.

В ряді тапісерій, що збереглися в Єгипті (збірки музею *Quimet* в Парижі), є теж сильні геленістичні впливи, але це не перешкоджує пересунути їх повстання під кінець V століття.

Предмети мистецького промислу, знайдені у Франції (т. зв. скарб Хільдериха), на думку авторів є теж византійського походження. Зовсім слушно відкидується варварське походження тих знахідок з доби мандрівки народів, але питання місця їх повстання ще остаточно не в'яснене. З тим питанням є зв'язані т. зв. готські знахідки на Криму, Кубані й на Україні. І вони теж виростили з пізньої античної середземноморської доби і не є, як це думає ряд учених (Ростовцев, Стржиговський), ані готського, ані орієнтального походження.

„Византійське Мистецтво“ згаданих авторів збогачує наукову літературу, дає нові матеріали до пізнання цього мистецтва і тому його треба почитати. Можна би тільки побажати, щоби в розв'язці цих дуже складних питань було більше присвячено уваги стилістичній аналізі.

Берлін д. 6/V 33.

В. Залозецький

Księga Pamiątkowa kn czci Władysława Abrahama. Tom I, we Lwowie, 1930, VII + 483 + 1 portret + 2 tabl.; tom II, 1931. 453. 8^o.

Цей великий двохтомовий збірник наукових праць, виданий на честь заслуженого ученого — Львовянина проф. Абрагама, містить 49 розвідок з різних ділянок науки, головню з історії церковної й світської, з історії права, з канонічного, державного, міжнародного, цивільного, карного, процесового й фінансового права, з історії церковного мистецтва і т. д. Деякі з тих праць мають високу наукову вартість і чималий інтерес. Зазначимо тут лише ті, що мають безпосереднє відношення до історії Церкви, канонічного права та історії церковного мистецтва, а також і ті, що відносяться до історії України.

На першому місці слід безперечно згадати нариси неструдженого дослідника історії Галичини проф. П. Домбковського „Szkice średniowieczne“, що відносяться до історії нашого краю з XV ст. і зокрема освітлюють церковне життя в Галицькій Землі в тім часі.

До історії Церкви на українських землях відносяться праці о. П. Калви — про церковну діяльність Катерини Ваповської в сянській землі, та Ст. Пташицького — „Stosunek dawnych władz polskich do cerkwi ruskiej“. Перша з них це поважна й досить широка джерельна студія про церковне життя й організації в сянській землі в кінці XVI ст., що м. ін. кидає світло на взаємовідносини між „латинською“ й „руською“ Церквою в тім часі; праця заслуговує на якнайбільшу нашу увагу. Зате друга — хоч написана вже віддана знаним і досвідченим дослідником — вражає своєю тенденційністю й переключуванням фактів минулого. Ст. Пташицький підбирає кілька окремих документів, ігноруючи сотки інших протилежних, і робить з них висновки, що діаметрально розходяться з висновками не тільки українських та великоруських, але й польських учених (напр. пок. еп. Едв. Ліковського або новішої дослідниці Л. Харевичової; порів. її ст.: „Ograniczenia gospodarze nacyj schizmatycznych i Żydów we Lwowie w XV i XVI w.“, „Kwart. Hist.“ т. 195, і багато інших).

Далі треба занотувати дві праці, які порушують деякі засадничі питання з обсягу старинної історії Церкви та християнського світогляду: А. Клавка „L'étude de la racine juive de l'Église“ і о. Ст. Шидельського „Kilka uwag przeciwko przecenianiu wpływów parskich na eschatologję żydowską i chrześcijańską“. Варта уваги й цікава стаття о. Здислава Обертинського „Dwa zabytki skarbcza Santo Sepolcro w Barletta“, в якій автор м. ін. оповідає про досить поширених на Заході у середніх віках „евхаристичних голубів“, у яких переходило Св. Дари. Зупиняючись над питанням про символічне значіння „евхаристичних голубів“, о. Обертинський приходить до цілком вірного, на наш погляд, висновку, що голуби ці мали означати Св. Духа (тим більше, що „голубів“ звичайно підвішувано над Престолом). Думаємо, що автор міг навіть в далеко більш категоричній формі висловити цей свій висновок, а при тім міг би поклікатися на дуже поширені у східній Церкві звичаї зображування Св. Духа у постаті голуба.

З обсягу т. зв. „загальної“ або „всесвітньої“ історії церковного устрою та церковного права уміщені в збірнику дві праці: Г. Ф. Шміда „Die Entstehung des kirchlichen Zehntrechts auf slavischem Boden“ й К. Коранія — про конституції ціс. Фридриха II проти єретиків та їх реценцію в Польщі. Обидві розвідки важні й для української церковної історії, особливо перша.

Деяке відношення до історії канонічного права має й розвідка жидівського ученого професора львівського університету М. Аллерганда „Matżeństwo kapłanów u Żydów“, в котрій автор розглядає генезу та розвиток старо-жидівського шлюбного права, що зобовязувало священників. Деякі відомості, подані в цім нарисі, можуть мати значіння й для з'ясування генези деяких норм східно-християнського шлюбного права то що.

Історії польського Костела й церковного устрою в Польщі присвячені розвідки о. и. Умінського — про архієп. Нялка, наступника Кетлика, о. М. Вишинського — про другий статут арх. Пелки у справі десятини й Т. Сильницького — про легата кард. Гвіда і вроцлавський синод 1267 р. Перші дві з названих розвідок можуть мати значіння й для порівнюючих студій над історією польської та руської Церкви, зокрема розвідка о. Умінського (так само як і дві інші його праці — про св. Войтіха та Болеслава Хороброго і про Кетлича) з'ясовує характер тогочасних відносин словянських земель до Апостольського Престолу й усуває деякі неслухні гіпотези, які повстали в нашій (та російській) церковно-історичній науці відносно цієї справи (порів. мою рецензію на праці о. Умінського, уміщену в „Дзвонах“).

На окрему увагу заслуговує праця з обсягу канонічного права Л. Гальбана — про значіння незнайомости з правом у каноністиці. Не зважаючи на „факхву“ назву, розвідка має не тільки значну наукову вартість, але й загальний інтерес.

До української історії, крім згаданих вище праць Домбковського, о. Калви, Пташицького та ін., відносяться розвідка А. Чоловського — „З історії Хмельниччини на Підкарпатті“ (невеличкий, але дуже цінний і ціка-

вий, хоч і не вповні безсторонно написаний нарис; цікаві зокрема відомості про провідну участь у повстанні духовенства, про вороже відношення селян до василіянських монастирів і т. д.) і фахові нариси В. Гейноша про „фрагменти *juris ruthenici* в Червоній Русі під кінець середновіччя“ й С. Вислоуха — про „Повіт“ у Литовським Статуті 1529 р.“ Посереднє відношення до української історії має ще цінна студія Фр. Буяка „*Mowa Jana z Ludziska do króla Kazimierza Jagiellończyka z r. 1447 i zagadnienie niewoli w Polsce ówczesnej*“ (в протилежність пануючій в польській науці думці, що в Польщі невілля не було, Буяк доводить існування суворих форм невілля в польській державі, зокрема в XV ст.). Взагалі, збірник, виданий на честь проф. Абрагама Відзначається багатим, різноманітним та поважним змістом і лише стаття Пташицького вносить в нього своєю тенденційною однобічністю неприємний дисонанс.

Вячеслав Заїкин.

X. Stanisław Szurek, Seminarjum katedralne we Lwowie.

Лwów 1932. (Nakładem autora) стр. 176. 8°.

Нова студія о. Шурека, духовника латинської семинарії й доцента львівського університету, висвітлює справу, яка серед розбіжних поглядів багатьох дослідників історії львівської лат. дієцезії і її шкільництва оставала темною. Ріжні стипендійні фундації і бурси для латинських студентів теології, яку викладали між 1599—1773 роками Єзуїти у евоім львівським домі, уважали польські дослідники (Małgusy Dzieduszycki, Łukasiewicz, Kalinka, Finkel, Szydelski) старими дієцезальними семинаріями, які існували перед 1703 р. коли формально зложено дієцезальну чи — як хоче автор — катедральну семинарію по гадці тридентійського собору. В самій річі були се тільки грошеві фундації, які в заставу пропадали і бурси, які по короткім існуванні упадали. О. Шурек усталює: 1) що всі змагання львівських єпископів здійснити ідею тридентійського собору щодо дієцезальних семинарій остали впродовж більш як сто літ нездійсненими, 2) що латинська дієцезальна семинарія у Львові датується щойно від 1703 р. 3) що ріжні попередні стипендії і фундації чи навіть студенські доми не були предтечами сеї духовної семинарії, зложеної і вивінуваної 1703 р. архієпископом Зелінським.

Рішивши сі засадничі справи, звязані з історією дієцезальної лат. семинарії, переходить автор до опису внутрішнього життя і семинарської дисципліни (ст. 40—58), опісля подає історію семинарії аж до утворення австрійським урядом тзв. генеральної семинарії 1783 р. (ст. 59—83), вкінці завдає собі труду вчислити поіменно в хронологічнім порядку всіх питомців, які між роками 1703—1783 виховувалися в семинарії, а яких число виносить 565 (ст. 100—141).

Студію о. Шурека треба признати вдатною. Вона оперта на архівальних джерелах, дає не тільки щось позитивно нового, але й поправляє ріжні хибні погляди на справу, дотепер належно невисвітлену. Вкінці се праця початкуючого польського дослідника, але автора, який має за собою вже більше наукових спроб і який немало заслужився коло упорядкування і видання постанов останнього латинського дієцезального собору, що відбувся в осени 1930 р.

о. А. Ішак

Всячина — хроніка

(*Varia — chronica*)

Св. Антоній з Падови — учителем Церкви. Незабаром має наступити проголошення Св. Антонія з Падови Учителем Церкви. Чин Францісканів покінчив вже підготовчу працю у тій справі. С. Антонія з Падови загально почитають вже від довшого часу як учителя Церкви в Падованській Епархії, в Португалії та Бразилії. На науку Св. Антонія з Падови покликувалися передусім папи Григорій IX, Сикст IV, Венедикт XIV та Лев XIII; Св. Антонія цитують як важного свідка на тезу, що її від якогось часу підготовляють до здефініювання а саме, що Пр. Діва Марія є Посередницею усіх ласк.

Католицький богословський факультет в Румунії. Апостольський Престіл застеріг в конкордаті з Румунією оснування католицького богословського факультету; вже й законом передвиджено оснування тогож факультету при університеті в Букарешті. Але здійснення отсеї конкордатової і законної постанови досіль не наступила, ніби з браку матеріяльних засобів.— Через це католицькі клирики не можуть осягнути в самій Румунії степеня доктора богословії і не можуть користати з кращого матеріяльного випosaження, яке держава признає і дає для ліценціатів і докторів богословії. Завдяки старанням католицьких кругів Богословська Академія в Блязендорф-Бляй має право давати степеня ліценціату католицької богословії, важного перед державою. Тому в новім пляні тоїж Академії є вже передвиджені іспити до степеня ліценціату. Студії мають тревати не довше, як чотири літа тому, що ліценціат православної теології та на світських факультетах осягається вже по 3 літах.

Зріст релігійного духа серед студентів в Чехословаччині. Статистика чеського університету в Празі виказує, що релігійні відносини між чеськими студентами значно поліпшилися. Єще в 1923 р. кожний пятий студент і кожна третя студентка були безконфесійними, а тепер лиш одна десята частина студентів є безконфесійною. Майже половина студентів признається до католицизму; з них одна третя є католиками з переконання.

а більше як половина сама заявляє, що є тільки католиками з хрещення. — В минулому академічному році збільшилося теж значно число студентів богословії в Чехословаччині, бо-ж Духовні Семинарії Чехословаччини начисляють тепер 837 студентів, підчас коли в 1922 р. було їх заледви 250.

Errata: У попередній книжці „Богословії“ на ст. 82 при скорочуванні замітки про нову появу Текстів св. Письма заходами Папського Біблійного Інституту, зайшло прикре перекручення первісного тексту і замість: „Нове католицьке видання подібне до анальогічних попередніх католицьких і некатолицьких видань, напр. Геценавера, Нестлього і т. д...“ напечатано: „Католицьке видання подібне до анальогічних некатолицьких видань, напр. Геценавера, Нестлього і т. д...“, що на цьому місці справляємо. Рівнож на стор. 111 цієї книжки, в лат. тексті наголовку слід поправити слово *hiteronomia* на **heteronomia**. — *Ред.*



Богословське Наукове Т-во

(Societas Theologica),



Богословське Наукове Т-во понесло невіджалувану страту через смерть о. Мітрата **Олександра Лешковича-Бачинського**, Голови філософічно-богословської секції Б. Н. Т-ва, Апостольського Протонотаря — Мітрата, Домового Пралата Його Святості П. Р., Архипресвитера, б. Предсідника Митрополичої Капітули, б. довголітнього Ген. Вікарія, б. Ректора Духовної Семинарії, Ювілята, дійсного члена Богословського Наукового Товариства, визначного вченого богослова.

Бл. п. о. Мітрат уродився 1844 р. в Сороцьку, скалатського деканату. Гімназійні студії відбув у Тернополі та Бережанах. Богословські покінчив у Львові. В 1867 р. одержав св. Тайну рукоположення. Від цього року до 1872 був сотрудником в Новосілці Ленч і Кут та в Підвербцях. В 1873 р. іменовано його віцекректором Духовної Семинарії у Львові. Рівночасно вчив на львівському університеті катехитики і дидактики. Дальше займав становище Ректора Духов. Семинарії та редактора „Руського Сіона“. В 1881 р. дістав душпастирство в Болехові, та по двох роках знова вернув на становище Ректора львівської Духов. Семинарії і на припоручення митр. Сильвестра Сембратовича перевів реформу Духовної Семинарії, що почалася здвигненням величавого нового будинку Семинарії, посвяченого 1889 р. В 1893 р. обняв становище крилошанина та канцлера М. Консисторії. 1898 р. почав видавати „Богословську бібліотеку“ а також зосередив свою енергію над науковою працею *).

Свою наукову діяльність завершив бл. п. О. Мітрат на становищі Голови філософічно-догматичної Секції Богословського Наукового Т-ва.

Упокоївся у Львові 9 червня 1933 р. Похорони відбулися 11 червня ц. р., на яких від Б. Н. Т-ва попрощав Покійного Ректор о. Др. Й. Сліпий.

*) З технічних зглядів редакція мусіла відложити огляд наукової діяльності бл. п. О. Мітрата до слідуєчого випуску тримісячника. Редакція.

† В дні 23 травня 1933 р. упокоївся у Львові **о. Олександр Стефанович**, Ювілят, висл. професор релігії, Сівітник М. К. Член історично-правничої секції Б. Н. Т.

О. Олександр Стефанович уродився 17 липня 1847 р. в Озерянах к. Товмача. Середню освіту дістав у станицлавівській гімназії. Богословські студії покінчив у Відні. 1873 р. обняв становище учителя релігії в обох учительських семінаріях у Львові. На цьому становищі перебував до 1907 р. коли перейшов у постійний стан спочинку.

Покійний визначався великою громадянською діяльністю, тісно співпрацюючи з Т-вом „Просвіта“ у Львові. Працював теж як публіцист. В 1877, 78 і 79 рр. опрацював українську бібліографію та опублікував її у Словянським Бібліографічним збірнику. В 1878 р. написав „Історію християнсько-католицької Церкви“, як підручник для середніх шкіл. Найкориснішою його працею було видання при співучасті о. д-ра. Сильвестра Сембратовича (пізнішого галицького митрополита) першого молитовника в українській мові. В 1880 р. був першим з основників першого українського щоденника „Діло“, у якому постійно співпрацював до останніх часів. В 1883 р. був одним із основників „Українського Педагогічного Товариства“.

В 1891 р. брав живу участь у львівським синоді. В 1916 р. вислав від Т-ва св. Ап. Павла до Ап. Столиці та австрійського міністра віроісповідань обширний меморіал під назв.: „Пропамятне письмо про вагу української церковної унії для зєдинення східної Церкви з католицькою і про вагу цього зєдинення для міжнародних політичних відносин“. В 1924 р. видав з іншими учасниками львівського синоду з 1891 р. брошуру: „Висвітлення до історії львівських синодів з років 1891 і 1897“. Врешті 1932 р. видав працю — спомини о. Северина Матковського п. н. „Три синодальні Архисреї“.

Покійний до останньої хвилини слідкував за церковним та громадянським життям та серед праці спочив на віки як 86 літній старець.

Богословське Наукове Товариство отсим подає до загального відома, що рішенням Ексцеленції Митрополита Кир Андрея з днем 1 серпня б. р. переходить на власність Богословського Наукового Товариства — „Нива“, часопис присвячений церковним і суспільним справам.

Мотивом цього рішення є потреба зпопуляризувати серед якнайширших кругів нашого духовенства богословські науки, яких виразником є наш журнал, що з різних причин не є доступним для загалу заінтересованих в тій мірі, як цього вимагає потреба та konieczність закріплення та поширення богословських наук.

Дякуючи на цьому місці Ексцеленції Преосвященому Митрополитові Кир Андрея за оцінення нашої діяльності та їх ста-

рання прийти нам у поміч у здійсненні наших завдань, сподіємося, що загал духовенства повітає отсе рішення Преосвященного Митрополита з рівною радістю.

До звіту з IV наукового збору дійсних членів Богословського Наукового Товариства вкрався прикрий технічний недогляд, а саме в т. 5 цьогож звіту на ст. 84 „Богословії“ кн. I, Т. XI пропущено в списку прийнятих нових членів історично-правничої секції о. Хомина Петра (Львів), що на цьому місці справляємо та доповнюємо.

Засідання Ради Богословського Наукового Товариства у Львові відбулося 18 червня 1933. На цьому засіданні упорядковано справу цих членів, що довший час не вирівнують своїх вкладок та прийнято таких нових звичайних членів: Ігуменат С.С. Василіянок (Львів, вул. Длугоша), проф. мр. Е. Ю. Пеленського (Львів), о. Івана Гаврика (Рогатин), о. Михайла Юхновича (Плавча М.) о. Івана Божейка (Перегноїв).

Книжки й часописи

(I Libri et II ephemerides)

I

І буде одно стадо і один Пастир. Католицькі Читання. Ч. 1. Видавництво Редакційного Комітету Равського Деканату. Накладом „Епархіяльної Помочі“. Перемишль 1933. Стор. 16. 16⁰.

Коституційний Статут Католицької Акції української молоді. Львів 1933. Накладом Митрополичого Ординаріату. Стор. 21. 16⁰.

Радуйся Мати. Кантата в честь Пр. Діви Марії. Духовно-музичні твори Й. Кишакевича. Ч. 22. Львів 1933. Стор. 8. 4⁰.

Борщак Ілько: Мазепа-людина й історичний діяч.

Андрусяк Микола: Звязки Мазепи з Станиславом Лещинським і Карлом XII. Львів 1933. Накладом Наукового Товариства ім. Шевченка. Стор. 33 + 27. 8⁰.

о. Боцян Йосиф Др.: о. Ісидор Дольницький духовний отець, літургіст і піснотворець. Друге видання о. Др. Й. Сліпого. Бібліотека аскетична. Т. V. Львів 1933. Ст. 135. 12⁰.

Левчицький Ярослав: Єрейський молитвослов. Львів 1933. Накладом священничої кооперативи „Власна Допомога“. Стор. 534. 24⁰.

Литинський Вячеслав: Релігія і Церква в історії України. Львів 1933. Накладом „Дружини“. Стор. 131. 8⁰.

Митрополит Андрей: Божа мудрість. Часть I. Львів 1932. Стор. 118. 8⁰.

Окуць Бережанський В.: Чому Русини або Малороси називаються Українцями? Самбір 1932. Накладом автора. Стор. 64. 16⁰.

Павлюсюк Н.: Авторитетъ и Свобода. Вильно 1933. Видання журналу „Къ Соєдиненію“. Стор. 16. 12⁰.

Руснакъ Николай Дръ: Епиклизисъ. Пряшевъ 1926. Книгопечатня Коша. Стор. 282. 8⁰.

Руснакъ Николай Дръ: Непорочное зачатіе Пр. Д. Богородицы Маріи. Пряшевъ 1933. Книгопечатня „св. Николая“. Стор. 36. 12⁰.

Свенцицький Іларіон: Опис рукописів. I. Кириличні пергамені XII-XV вв. Видання Національного Музею. Львів 1933. Стор. 19 + 36 таблиць. 4⁰.

Хомишин Григорій Епископ Станиславівський: Пастирський Лист до духовенства і вірних Станиславівської Епархії про грозу духової руїни. Накладом Епископського Ординаріату. Станиславів 1933. Стор. 47. 16⁰.

L'Action Catholique. Paris—8° 1933. Éditions de la „Documentation Catholique“. Maison de la Bonne Presse. Стр. 429. 12°.

Ankieta w sprawie projektu prawa małżeńskiego uchwalonego przez K. K. Lublin 1932. Wydawnictwo Związku Polskiej Inteligencji Katolickiej. Стр. 53. 8°.

Boža Harfa. Užhorod 1933. Centr. Kancelarija Oborony Viry. Knihopečatňa OO. Vasilijan. Стр. 47. 16°.

„Hde suť mertvy?“ Užhorod 1933. Centr. Kancelarija Oborony Viry. Knihopečatňa OO. Vasilijan. Стр. 44. 16°.

Les Grands Jours de la Redemption. Paris VIII 1933. Maison de la Bonne Presse. Стр. 126. 8°.

Postawa katolicka wobec kryzysu. (Praca zbiorowa). Lublin 1933. Wydawnictwo Polskiej Inteligencji Katolickiej. Стр. 141. 8°.

Un Saint pour chaque jour du mois. Avril. Paris—8 1932. Maison de la Bonne Presse. Стр. 240. 8°.

Berghoff Stephan: Ein Gand durchs Evangelium. Freiburg im Breisgau 1933. Herder Verlagsbuchhandlung. Стр. 268. 12°.

Diekamp Franciscus: Theologiae dogmaticae manuale quod secundum principia S. Thomae Aquinatis. Volumen I. Tornaci (Belgium) 1933. Typis Societatis S. Joannis Evangelistae. Стр. 428. 8°.

Duplessy E.: Le Sacrement de l'Ordre. La Propagation de la Grâce. Paris-VIII 1932. Cours supérieur de Religion. Стр. 61. 16°.

Duplessy E.: Le Sacrement du Mariage. La Propagation de la Grâce. Paris-VIII 1932. Cours supérieur de Religion. Стр. 77. 16°.

Ganterbis Hochrelief: Der grosse Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. V. Band. Herder Verlag. Freiburg im Breisgau 1933. Стр. 1679. 8°.

Gretrup Theodor Dr.: Religion und Muttersprache, Deutschland und Ausland. Münster in Westfalen 1933. Стр. 550. 8°.

Halban Leon: Zanik supremacji państwa nad kościołem w Niemczech. Pamiętnik Historyczno-Prawny. T. XII. Z. 1. Lwów 1933. Стр. 57. 8°.

Hentrich Wilhelm S. J.: Gregor von Valencia und der Molinismus nnsbruck 1928. Philosophie und Grenzwissenschaften. Стр. 170. 8°.

Hlynka Leo Dr.: De potestate episcoporum nec non praerogativis metropolitanae potestatis in bona ecclesiae temporalia in Oriente novem primis saeculis. Львів 1933. Видання „Богословія“ Ч. 14. Стр. 74. 8°.

Humeau G.: Les plus beaux sermons de Saint Augustin. Tome II. Paris VIII 1932. Les Chefs-d'oeuvre de la Pensée Catholique. Maison de la Bonne Presse. Стр. 406. 8°.

Ilmicky Alexander: Jaku pravdu majut adventisty — subotniki? Centr. Kancelarija Oborony Viry. Knihopečatňa OO. Vasilijan. Užhorod 1932. Стр. 48. 16°.

Loho-Sobolewski Jan: Wiadomość o archiwach wołyńskich. Pamiętnik Historyczno-Prawny. T. XII. Z. 3. Lwów 1933. Стр. 42. 8°.

Masurkiewics Józef: Ustawy amortyzacyjne w dawnej Polsce. Pamiętnik Historyczno-Prawny. T. XII. Z. 2. Lwów 1933. Стр. 57. 8°.

Meinrad M. Schumpp: Das Buch Tobias. 11 Band. Exegetisches Handbuch zum Alten Testament. Münster in Westf. 1933. Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung. Стр. 280. 8°.

Procksch O.: Liber XII prophetarum. Stuttgart 1933. Biblia Hebraica. Privileg Württ. Bibelanstalt. Стр. 82. 8°.

Riabini Jan: Prawo małżeńskie wedle praktyki miejskiej lubelskiej w XVII wieku. Pamiętnik Historyczno-Prawny. T. XII. Z. 4. L w ó w 1933. Стр. 58. 8°.

Rosenmöller B.: Philosophia S. Bonaventurae textibus ex operibus selectis illustrata. Opuscula et textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series Scholastica. Münster 1933. Стр. 64. 16°.

Russnak Nicolaus Dr.: Codex juris canonici respectu habito edenti pro iure Ecclesiae catholicae orientali Codicem juris canonici, P r a g a 1931. Typis .eskoslovanská akc. tiskárna. Стр. 101. 8°.

Russnak Nikolaus Dr.: Disciplina ieiunandi Ecclesiae Catholicae secundum ritum orientale. Fragopolis 1929. Typis Typographiae „Pallas“. Стр. 162. 8°.

Ks. Skibniewski Marjusz T. J.: Znaczenie dydaktyczne historii w szkołach średnich. Lublin 1933. Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej. Стр. 105. 8°.

Tihamér Tóth: Dekalog. (Kazania). Tom I i II. K r a k ó w 1933. Nakładem Ks. Dr. F. Machaya. Стр. 288 + 296. 8°.

J. de Vries: De cognitione veritatis textus selecti S. Thomae Aquinatis. Opuscula et textus historiam ecclesiae eiusque vitam ac doctrinam illustrantia. Series Scholastica. M ü n s t e r 1933. Стр. 60. 16°.

II.

Добрий Пастир. Станиславів (Липова 11).

1933. ч. 1. Проголошення надзвичайного Святого Року й загального Ювілею в 1900-літню річницю Відкуплення людського роду. *о. О. Орський:* Корпоративний устрій у світлі Енцикліки Пія XI. „Quadragesimo anno“. *о. Т. Галуциньський ЧСВВ.:* Апостольські покликання в Євангеліях. *о. Ізидор Луб ЧСВВ.:* Учасники львівського собора 1891 р. *В. Д.:* Статистика католицького Сходу. На вибрані теми, ітд.

Дзвони. Львів (Японська 7).

1933. ч. 3. *Г. Костельник:* Іскри. *С. С-н:* Буває сестро. — Лист. *Н. Королева:* Молитовник. *В. Липинський:* Релігія і державотворче життя. *Г. Ферро:* Чи майбутність належить до комунізму чи до капіталізму. *А. М. Андрієвський:* До інтерпретації поеми Т. Г. Шевченка: „До мертвих, живих і ненароджених земляків моїх... моє дружне посланіє“. *Степан Смаль-Стоцький:* Українська мова. *Х.:* Здалека і зблизка. Хроніка, ітд.

1933. ч. 4. *Б. Антонич:* Політик. *І. Костельник:* Іскри. *У. Самчук:* Волинь. *Й. Ганаусек:* Релігія і медицина. *П. Б.:* Ти й вона. *В. Залозецький:* Оформлення консервативного світогляду. *С. Смаль-Стоцький:* Українська мова. *В. Мифоніський:* У. Кравченко. *Х.:* Мазепа і сучасне мазепинство. *П. Йордан:* Квантова механіка та основні проблеми біології і психології. Хроніка, ітд.

Духовна Стража. Кральєвина Югославија.

1933. Бр. 1. *Епископ Димитрије:* Тумаченьє посланице св. ап. Павла Кплшанима. *Арх. Ф.:* Плач Јереміјин. *Глински Йегуман Филарет:* Објашньєне монашког пострига, сврхе и начина монашког живота. *М. Чва:* Страх од смрти. *Л. Venard:* Датум смрти Ісуса Христа. *О. Јован Сергијев-Кронштатски:* Мисли о животу смрти, ускрсу и вечности. *Йегуман Платон:* Манастир Боџан. *Йегуман Никанор:* Како стоје наши манастири после рата? *Јеромонах Поликарп:* Архимандрит Јосиф старшина манастира Суводола. Белешке, etc.

Життя і Право. Львів (Ринок 43).

1933. ч. 1. *Ю. Заям:* Послідовности конкордатів. *К. Л.:* Право про Товариства. *Др. І. Кміцикевич:* Судова гіпотeka. *Л. Г.:* До 10-літнього Ювілею С. У. А. Начальна адвокатська Рада. З життя нашої адвокатури, ітд.

Нива. Львів (Коперника 36).

1933. ч. 3. *Митрополит Андрей:* З викладів про аскетику. *Рауль Плай:* Праця Апостола — званням. *о. Р. С.:* Плащаниця. *Ол. Буць:* До порушеної теми. *о. Юліян Дзерович:* Вісти з Тов. св. Андрея. *о. Р. Х.:* Українські справи в Бельгії. *о. Т. Цегельський і о. Й. Галкевич:* Децjo зі священничої традиції. *о. Й. Р.:* Богослуження зимою. Всячина, ітд.

1933. ч. 4. *Митрополит Андрей:* З викладів про аскетику. *о. Р. С.:* Пасхальна Утрєня. *о. С. Хабурський:* Діточі садки — захоронки і ми. *о. Др. Г. Костельник:* Крижівська єпархія. *о. Й. Р. і о. Й. І.:* Ще в справі парохіяльних садів. *о. Т. Цегельський:* Децjo зі священничої традиції. *о. Др. Л. Глинка:* Запити і відповіді. Всячина, ітд.

Analecta Bollandiana. Bruxelles. (Société des Bollandistes 24).

1933. Fasc. I-II. *Paul Peeters:* Jérémie, évêque de l'Ibérie Perse. *H. Delehaye:* Recherches sur le légendier romain. *M. Coens:* La légende de S. Audebert-comte d'Ostrevant. *P. Grosjean:* La martyrologe de Tallaght. Bulletin des publications hagiographiques.

Ateneum Kapłańskie. Włocławek (Seminarjum Duchowne).

1932. Grudzień. Z. 5. *Ks. Dr. A. Poszwa:* Dążenia eugenistów polskich w świetle katolickich zasad moralnych. *Biskup M. Godlewski:* Parę nieznanых stronіc z życia Marcelego Gutkowskiego Biskupa Podlaskiego (1831—1843). *Ks. Dr. L. Wasilkowski:* Nauka Badaczów Pisma św. o Antychryście jakoby papieżu w oświeceniu katolickiem. Sprawy pasterskie, etc.

1933. Styczeń. Z. 1. *Ks. W. Kwiatkowski:* O czynności własnej. Znaki czynności własnej. Czynność własna і кwietyзм. *Ks. W. Dziubek:* Ks. J. Wujek jako tłumacz Psalterza Dawidowego. *Ks. Dr. K. Biessk:* Nauczanie religji a nowsze prądy w szkolnictwie. Sprawy pasterskie, etc.

1933. Luty. Z. 2. *Ks. Dr. Józef Pastuska:* Psychoanaliza. *Ks. Dr. Julian Piskors:* Duszpasterz wobec współczesnej psychiki (pocz.) *Ks. Dr. Władysław Dziubek:* Ks. Jakób Wujek jako tłumacz Psalterza Dawidowego (c. d.). Sprawy pasterskie, etc.

1933. Marzec. Z. 3. *O. Jacek Woroniecki:* „Disputatio de quolibet“ ciekawy akt szkolny z czasów św. Tomasza z Akwinu. *Ks. Dr. J. Piskors:* Materjalizm praktyczny człowieka dzisiejszego. *Ks. Dr. R. Dąbrowski:* Nauka prawosławnych teologów rosyjskich o Piśmie Świętem. Sprawy pasterskie і religijno-społeczne. Przegląd naukowy, etc.

1933. Kwiecień. Z. 4. *Ks. Dr. Józef Pastuska:* Filozofja Nietzschego і jej wpływ na współczesną umysłowość. *Biskup Michał Godlewski:* Parę nieznanых stronіc z życia Marcelego Gutkowskiego Biskupa Podlaskiego. *Ks. Dr. Julian Piskors:* Duszpasterz wobec współczesnej psychiki. Sprawy pasterskie і religijno-społeczne, etc.

Biblica. Roma (Piazza Della Pilotta 35).

1933. Fasc. 2. *J. B. Frey:* Le conflit entre le Messianisme de Jezus et le Messianisme des Juifs de son temp. *C. M. Perella:* De justificatione sec. epist. ad Hebraeos. *G. Messina:* Una presunta profezia di Zoroastro. *A. Mallon:* Les dernières phases de l'âge de la pierre en Palestina. *E. Florit:* La „storia delle forma nei Vangeli“. Recensiones, etc.

Biuletyn Polsko-Ukraiński. Warszawa (Miodowa).

1933. № 1. *E. Głowiński:* Gospodarcze wyniki Ukrainy Sowieckiej. *B. Habdank:* Uwagi do problemu ukraińskiego w Polsce. *I. Kedryn:* Dwie uwagi. *W. Bączkowski:* Tadeusz Hołówko w kwestji ukraińskiej. *J. Stojan:* Na tematy kulturalno-

historyczne. *J. Stempowski*: Urywek ze wspomnień. *J. Naumenko*: Kruty i Bazar. *Dr. J. Pogonowski*: „Zaspiv“ T. Szewczenki w przekładach polskich. *K. Symonolewicz*: E. Małaniuk, poeta-rycerz. Miscellanea, etc.

1933. № 2. *W. Bączkowski*: Odpowiedź. *M. Korduba*: W sprawie uniwersytetu ukraińskiego we Lwowie. *S. J. Paprocki*: Wspólne interesy. *I. Kedryn*: Eligjusz Niewiadomski i Dmytro Danyłyszyn. *I. Stojan*: Na tematy kulturalno-historyczne. *Inż. E. Głowiński*: Rola Ukrainy w życiu ekonomicznym Związku Sowieckiego. *K. Symonolewicz*: Misterjum o Rogu Złotym, etc.

1933. № 3. *S. Łoś*: W sprawie uniwersytetu ukraińskiego. *I. Kedryn*: Istota traktatu ryskiego. *J. Iskierka*: „Związek Sowiecki i niepodległość Ukrainy“. *J. Stojan*: Na tematy kulturalno-historyczne. *W. Bączkowski*: Rozważania teoretyczne na temat kwestji ukraińskiej i Polski współczesnej, etc.

Bogoslovni Vestnik. Ljubljana.

1932. Zv. III-IV. *Schmaus*: Guilelmi de Alnwick O. F. M. doctrina de medio, quo Deus cognoscit futura contingentia. *Snoj*: Duh in slog evangelije. *Fabijan*: Avguštino nauk o veri. *Kovačič*: Baraga-Slomšek. *Joše Pogačnik*: Misterij in etica. *J. Demšar*: Kako otrok vero doživlja. Slostvo, etc.

Bogoslovska Smotra. Zagreb.

1933. Broj 1. *Dr. S. Ritig*: Restauracija katolicizma u vrijeme narodnoga preporoda. *Livković A.*: O eugenici s moralnog gledišta. *Wagner V.*: Povijest kat. crkve u Srbiji u 19. vijeku. Prikazi, izvještaji, bilješke, etc.

Collectanea Theologica. Lwów (Zygmuntowska 4).

1932. Fasc. 4. *Ks. A. Klaweck*: Ś. p. ks. Henryk Likowski. *Ks. Grzelak Władysław*: Fur dogmatischen Lehre des Papstes Gelasius I. *Ks. S. Przygodzki*: Bulla papieża Sykstusa V „De visitandis liminibus Apostolorum“ i stanowisko wobec niej biskupów polskich. *Ks. A. Liedtkie*: Laudabile principis testamentum. *Ks. W. Klapkowski*: Kontrybucja kościelna na wojny z Tatarami i Husytami za Władysława Jagiety. *Ks. J. Nowicki*: Nieznany dokument electa gnieźnieńskiego Janusza z r. 1258, etc.

Divus Thomas. Piacenza.

1933. N. 2. *I.-M. Vosté*: Sanctus Albertus Magnus in Psalmos. *G. Perrella*: Ispirazione profetica e ispirazione scritturale: Origine e natura. *A. Rossi*: De Gno-seologia a Jos. Zamboni prolata. Operum iudicium, etc.

Échos d'Orient. Paris VIII. (5, Rue Bayard 5).

1933. № 169. *R. Janin*: Au lendemain de la conquête de Constantinople. *V. Grumel*: Autour du voyage de Pierre Grossolanus, archevêque de Milan, à Constantinople, en 1112. *V. Laurent*: Sceaux byzantins inédits. *E. Stéphanou*: L'Eglise orthodoxe et la primauté romaine au concile d'Ephèse. Mélanges. M.-Th. Disdier: Bulletin bibliographique d'hagiographie byzantine et neo-greque, etc.

Ephemerides Liturgicae. Roma (Via Pompeo Magno 21).

1933. Fasc. I. *C. Mohlberg*: Nuove considerazioni sub così detto Sacramentarium Leonianum. *R. Galdos*: Psalmi ad Missam. *J. M. Hanssens*: De Flori Lugdunensis „Opusculis contra Amalarium“. *N. Cappuyns*: Une formule liturgique inédite. *A. Raes*: Le consentement matrimonial dans les rites orientaux. *V. De Vries*: Lex supplicandi — lex credendi. Documenta et commentaria. etc.

Gregorianum. Roma (Piazza della Pilotta).

1933. Fasc. 1. *E. Hocedex*: La vie et les oeuvres de Pierre D'Auvergne. *F. Ogara*: De Ascensionis Christi spectatoribus. *G. Schurhammer*: Three letters of Mar Jacob bishop of Malabar 1503—1550. Conspectus bibliographici. Recensiones, etc.

Irenikon. D'Amay-sur-Meuse (Belgique).

1933. № 1. *D. O. Rousseau*: Une étude sur le corps mystique du Christ. *P. M. J. Congar*: Ordre et juridiction dans l'Eglise. *C. Pfleger*: L'impieté russe.

Dr. L. Kobilinskij-Ellis: Qu'est-ce que la „Sainte Russie“? Notes et documents, etc

Jahrbücher für Ku'tur und Geschichte der Slaven. Breslau (Priebatsch's Buchhandlung. Ring 58).

1932. H. IV. *Walther Hins*: Peters des Grossen Anteil an der wissenschaftlichen und künstlerischen Kultur seiner Zeit. *H. Jilek*: Prag als Erlebnis K. M. Capek (hods. *Eugenie Salkind*: Die Zeitschrift „Cisla“ und die junge russische Emigration. Bücherbesprechungen, etc.

Les Questions Liturgiques et Paroissiales. Louvain (Abbay du Mont César).

1933. N. 1. *E. Flicoteaux*: Le „Nobis quoque Peccatoribus“ *D. B. Capelle*: Les collectes du temps de la Septuagésime. *D. J. Kreps*: Démocratie ou aricrarchie gregorienne? Notes et documents, etc.

1933. N. 2. *Capelle D. B.*: Le Jubilé extraordinaire de 1933—1934. *Flicoteaux D. E.*: Le „Nobis quoque Peccatoribus“, *Abbe G. Malherbe*: Les Pâques fleuries ou les Florales liturgiques du dimanche des Rameaux. Notes et documents, etc.

Nouvelle Revue Théologique. Louvain. (Rue des Récollets 11).

1933. № 1. *É. Mersch*: La vie historique de Jésus et sa vie mystique. *J. Streignart*: Rembrandt et l'Art de la Contre-Réforme. *P. Dohet*: Therapeutique des On-nistes. *François Jansen*: Hilduin, traducteur de pseudo-Denys. Actes du Saint — Siegè, etc.

1933. № 2. *Fr. Jansen*: La Divine Providence. *Maurice Claeys Bouwaert*: Raisons personnelles de croire. *J. Levie*: La date de la mort du Christ. *E. Mersch*: Marie dans notre Histoire Divine. *E. Hocedez*: L'origine scotiste d'une théorie thomiste, *Chan J. Theissen*: La communion des enfants. *J. B. Herman*: L'enseignement de la liturgie dans les classes d'humanités. Actes du Saint Siègè. Bibliographie, etc.

1933. № 3. *É. de Moreau*: La Papauté et les Missions. *H. Huthmacher*: La Certitude de la Grâce au Concile de Trente. *J. Bayart*: Le triple Visage du Divin dans l'Hindouisme. *L. Jombart*: Le Jubile de la Rédemption. Actes du Saint Siègè. Bibliographie.

1933. № 4. *F. M. Braun*: La Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ, d'après saint Jean. *J. de Ghelling*: Un programme de lectures patristiques. *J.-B. Lenain*: Les Événements de Bearraing. *I. L. Duffner*: Pour simplicier la tâche des confesseurs scrupuleux. *L. Peters*: Christus Hodie. Actes du Saint-Siègè, etc

1933. № 5. *F.-M. Braun*: La Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ, d'après saint Jean *J. Salsmans*: Vocation et chasteté. *J. de Ghellinck*: Un programme de lectures patristiques. *Jean Calès*: Pourquoi les Grecs se convertirent à l'Évangile. *J. Pauwels*: Exposition et bénédiction du Saint-Sacrement. Actes du Saint-Siègè, etc.

Nova Revija vjери i nauci. Makarska.

1933. Br. 1—2. *O. P. Grabić*: Moć vjere u društvenom Životu. *Dr. fr. O. Knezović*: Kriza čovječanstva. *Dr. V. Keilbach*: Organizirani pokret bezbožnika. *Dr. O. B. Vucić*: Determinizam ili indeterminizam. *Dr. P.*: Hrvatski katol. Socijalni Tjedan. Kulturni Pogledi, etc.

Oriens. Kraków (Kopernika 26).

1933. Z. 1. Z czym przychodzimy. *Arcybiskup P. Mankowski*: Dookoła akcji unijn j. *Oskar Halecki*: U źródeł polskich uprz dzeń wob c akcji unijnej. *Ks. J. Urban*: Św. Kazimierza akcja unijna. Obrządki wschodnie w Kościele. Co to jest Kongregacja dla Kościoła wschodniég, a co Komisja dla Rosji. Orientale, Russicum, S. Antonio. Redempteryści Wschodni na Wołyniu. Seminarjum Papieskie w Dubnie. W obronie Albertyną. Praw islawie w Malopolsce, etc.

1933. Z. 2. List Pasterski Ks. Biskupa Wileńskiego. *Arcybiskup P. Maiñowski*: Uczuciowe momenty w zwalczaniu Unji. Wskrzesienie Unji na Podlasiu. *Ks*

Stan. Bednarski: Stary projekt zaprowadzenia Jezuitów, obrządku wschodniego. Początki i rozwój Albertyna. Geneza Seminarjum Papięskiego w Wilnie. *Ks. Aleksy Petrani*: Zrównanie obrządków w prawie kanonicznym. Prawosławie w Polsce, etc.

Orientalia Christiana. Roma (Piazza Santa Maria Maggiore 7).

1933. Num. 84. *Hoffmann G.*: Griechische Patriarchen und römische Päpste. Ill. 1. Theophanes III. Patriarch von Jeruzalem und Papst Urban VIII.

Prąd. Lublin (Uniwersytet).

1933. Styczeń. Przemówienie Ojca św. w wigilję Bożego Narodzenia. *Władysław Arcimowicz*: „Assunta“ C. Norwida poematem autobiograficzno-filozoficznym. Nacjonalizm polski wobec chrztu żydów. Dokumenty, etc.

1933. Luty. *Adam Romer*: O beatyfikację Królowej Jadwigi. *Władysław Arcimowicz*: „Assunta“ C. Norwida poematem autobiograficzno-filozoficznym. Wyznanie żydowskie. Dokumenty, etc.

1933. Marzec. *M. St. Popławski*: Wieczna Roma. *Władysław Arcimowicz*: „Assunta“ C. Norwida poematem autobiograficzno-filozoficznym. Wychowanie państwowe i narodowe.

1933. Kwiecień. Głos Stolicy Piotrowej. *Dyr. Jan Gawlikowski*: Zlikwidowanie kryzysu gospodarczego i bezrobocia przez współdzielczość. *M. Kleczyński*: Franklin Delano Roosevelt, etc.

Przegląd Homiletyczny. Kielce. (Seminarjum Duchowne).

1933. Z. 1. *Ks. J. Korzonkiewicz*: Psalmi nieszporne na ambonie. *Ks. dr. Ild. Bobicz*: Domówienie w kazaniu. *Ks. J. Grabowski*: Ambona o parafji. *Ks. C. Matysiak*: Nowe czasy — nowe metody. *Dk. K. B.*: Kleryckie kolektanea. Z.: Garsz przykładów do rekolekcyj dla młodzieży.

1933. Z. 2, *P. Witk-Witostawski*: Chrystus wzorem dla kaznodziei. *Ks. St. Żukowski*: Znaczenie modlitwy dla kazania. *Ks. Emaks*: O przymiotach dobrego kazania. *Ks. F. Machay*: O budowie kazania Materjały i szkice, etc.

Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques. Paris (Place de la Sorbonne 6).

1933. № 1. *C. Spicq*: La vertu de simplicité dans l'Ancien et le Nouveau Testament. *A. R. Motte*: Une fausse accusation contre Abélard et Arnaud de Brescia. *A. J. Faidherbe*: Le droit de la justice distributive. *Th. Philippe, A. R. Motte*: Bulletin de Philosophie. *P. Synave, C. Spicq*: Théologie biblique. Chronique, etc.

Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses. Strasbourg (Bureau de la revue. 1 b).

1933. № 1. *A. Cause*: La transformation de la notion d'alliance et la rationalisation de l'ancienne coutume dans la réforme deutéronomique. *M. Dibélius*: La signification religieuse des récits évangéliques ee la Passion. *A. Koyré*: Paracelse. Revue des Livres, etc.

1932. № 4-5. *J. Toutain*: Hermès Dieu social chez les Grecs. *J. Hering*: Saint Paul a-t-il enseigné deux résurrections? *M. Goguel*: La vision de Paul à Corinthe et sa comparution devant Gallion † *P. Alphandéry*: Prophètes et ministère prophétique dans le moyen âge latin. *A. Piganiol*: Dates constantiniennes. *L. S. Horst*: Israël des origines au milieu du VIII-e siècle. Revue des Livres.

1932. № 6. *G. Boldensperger*: Le Tombeau vide. *H. Strohl*: La Suède et l'Alsace (Pour le tricentenaire de la mort de Gustave Adolphe). *R. Will*: La conception protestante de l'Eglise considérée comme le Corpus Christi. Revue des Livres etc.

Rivista di Filosofia Neo-Scholastica. Milano (Piazza S. Ambrogio 9).

1933. Fasc. I. Cronaca della Facoltà di Filosofia dell' Università Cattolica del Sacro Cuore. *F. Olgiati*: La filosofia religiosa di Luciano Laberthonniere. *G.*

Bruni: Appunti di polemica antiavverroistica sull' intelletto. *A. Padoa*: Logica ideografica. *M. Fatta*: Cosmologia e scienze. Note e discussioni, etc.

1933. Fasc. II. *A. Masnovo*: Gnoseologia e metafisica. *V. Romanelli*: Intorno al significato del concetto di filosofia cristiana. *P. Rotta*: A proposito della questione platonica. *M. Verme*: Osservazioni sul concetto di miracolo in Hume. *Vanni Rovighi*: L'attributo spinoziano e la dimostrazione dell'unicità della sostanza. *M. Casotti*: Alcune osservazioni sulla „scuola attiva“. *A. Padoa*: Logica ideografica. Note e discussioni, etc.

Der Seelsorger. Wien (Stephanplatz 3).

1933. № 5. *Dr. Aug. Reimann*: Morituri? *Georg Seb. Huber*: Priester und Presse. *Kaplan Weber*: Glaube und Glaubenszweifel moderner Jugend. Mitbrüder schreiben und wünschen. Die Predigt der Zeit, etc.

1933. Nr. 6. *Dr. Ed. Red.*: Seelenführung Gedanken zum modernem. Seelenführungsproblem. *P. L.*: Eines Jungmanns Wünsche zur Beichtpraxis. *Anton Schindler*: Seelsorger und Politik. *Hofrat Dr. Maria Maresch*: Arbeitslose Jugend. Wege zur Hilfe. Mitbrüder schreiben und wünschen. Aus der Praxis. Die Predigt der Zeit, etc.

1933. Nr. 7. *Dr. P. F. Schwendinger*: Trinität und Uebernatur-Hypostatische Union und Gnade. *G. S. Huber*: Priester und Presse und — Wichtigeres. *Karl Oestreicher*: Von der Masse zur Gemeinschaft. *F. Litek*: Hausseelsorge in Stadt und Land. Die Predigt der Zeit, etc.

Tijdschrift voor Liturgie. Abdij Affligem, Hekelgem (België).

1933. Nr. 1. *J. Huijben*: Het koninklijk priesterschap van het christenvolk. *A. Beekman*: Symboliek. *Dr. W. Lampen*: Losse Aren V. Mededeelingen.

1933. Nr. 2. *D. A. v. Roy*: XIX Eeuwen chrislelijke Liturgie, *D. E. Coebergh*: Het Sacramentarium leonianum. *P. Constantinus*: Volksziel en Kunst. Mededeelingen, etc.

Theologie und Glaube. Paderborn.

1933. H. 1. *Dr. R. Pieper*: Die Bedeutung des Aposteis Paulus für die Kirche. *Endre v. Ivánka*: Das stoische Fatum und der scholastische „Ordo universi“. *Dr. Georg Wunderle*: Der Begriff des Irrationalen als philosophisches Problem. *Dr. Franz Schollmeyer*: Biblische und babylonische Weisheitsliteratur. *Dr. Max Heidenthaller*: Das christliche Bekenntnis im römischen Strafrecht. *P. Eberhart M. Welty O. P.*: Personsein und proletarische Lebensgestaltung. *P. Camillus Bolczyk*: Periodische Enthaltung in der Ehe und christliche Moral. *Christian Backs*: Die Bedeutung der Erziehungsarbeit Sailers für unsere Zeit. *Clemens*: Religiös-soziale Wochen. *J. Wenner*: Rechtliche Materien. Aus der Theologie der Gegenwart.

1933. H. 2. *Dr. A. Herte*: Johannes Linneborn. *W. Moock*: Ueber das Unterscheidungsfundament der Kulturen. *Dr. Fr. Schubert*: Heiliges Grab und Auferstehungsprozession vor dem Forum der Ritenkongregation. *Fionán Brannigan*: Nautisches über die Romfahrt des heiligen Paulus. *Dr. J. Hadzega*: Eine Sinnesänderung der russischem Emigration. *Pfarrer Wessel*: Bei den Kommunionkindern des Jahres 1931. *Berthold Lang S. J.*: Zur 100. Wiederkehr des Todesstages von Bischof Witmann zu Regensburg. Kleine Beiträge. Erlasse und Entscheidungen, etc.

1933. H. 3. *König Ed.*: Wie verläuft der Gedankengang des 2. Psalmes? *Büchers Herm.*: Kollektiv — und Individualvergeltung im Alten Testament. *Dr. Doergens*: Apollonius von Tyana in Parallele zu Christus dem Herrn. *Klaudius Jüssen*: Hesychius von Jerusalem ein wichtiger Zeuge für die kirchliche Erbsündenlehre aus der alten griechischen Kirche. *Dr. J. Quastlen*: Die Reform des Martyrekultes durch Augustinus. Aus der Theologie der Gegenwart.

Theologisch-praktische Quartalschrift. Linz a d. Donau.

1933. H. 1. *Otto Cohausz*: Gotteswochen, ein neuer seelsorglicher Versuch. *Dr. P. Anton Schön*: Beichtvater und Ordensprofess. *Pfarrer Clemens*: Getrennte Volksmission oder Gemeinschaftmission? *M. Bäuerle*: Vortrag für Priester über die Anrufung der armen Seelen. *Prof. Dr. E. Stolz*: Das Pestpatronat des heiligen Ro-

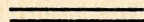
chus und das Konzil von Konstanz. Dr. *Oskar Letster*: Makrobiotik und Euthanasie im Lichte der Religion. Dr. *M. Alma*: Das kanonische Bücherverbot. *F. Lehner*: Neue Perikopen *Oswald v. Nell-Breuning*: Entproletarisierung nach Quadragesimo anno". Pastoralfälle, etc.

1933. H. 2. *O. Cohaus*: Pax Christi exsultet in cordibus vestris. Dr. *M. Alma*: Das kanonische Bücherverbot. Dr. *A. Hittmair*: Die Fakultative Sterilität der Frau. Dr. *K. Fruhstorfer*: Der Ruf: Fort mit den Alten Testament! *J. Mölders*: Die Prinzipien des deutschen Cäcilienvereines. Dr. *M. Premm*: Aszetischer Semiquietismus. Dr. *M. Haidenthaler*: Das kriminelle Sonderverfahren gegen die Christen vor der Verfolgung des Decius. *Z. Fischer*: Haus Ludendorf und sein Evangelium. Pastoralfälle. Mitteilungen, etc.

Zeitschrift für katolische Theologie Innsbruck.

1933. H. 1. *B. Lots*: Wertphilosophie und Wertpädagogik. *J. Schuster*: Von den ethischen Principien. *J. Draus*: Die Stellung des Oxlorder Dominikanerlehrers Crathorn zu Thomas von Äquin. Kleinere Beiträge. Rezensionen etc.

1933. H. 2. *F. Lakner*: Kleutgen und die kirchliche Wissenschaft Deutschlands im 19. Jahrhundert. *A. Landgraf*: Die Gnadenökonomie des Alten Bundes nach der Lehre der Frühscholastik. *D. Prüm*: Neue Wege einer Ursprungsdeutung antiker Mysterien. Rezensionen, etc.



РІЧНА ПЕРЕДПЛАТА 12 зол.

NOTA: „Bohoslovia“ quater in anno (praeter „Summaria“ semper unum alterumve articulum latine conscriptum continens) prodit Annua subnotatio pro externis regnis 2 Dol. am.

„Bohoslovia“ Léopol (Lemberg) Kopernik 36.

Печатається за дозволом гр.-кат. Митрополичого Ординаріату у Львові.
Редакцію веде о. Др. Йос. Сліпий — Redactionis curam gerens Dr. Jos. Slipuj.

