

# ГОГОСЛОВІА

## ВОНОСЛОВІА

НАУКОВИЙ ТРИМІСЯЧНИК

ВНДЯГ

РЕДАКЦІЙНИЙ КОМІТЕТ

Л Ї В І В  
LEOPOLI

Печатна ОО. Баснаан 8 Жорккі

Typographia PP. Basilianorum Zovkva



# ЗМІСТ (Index):

Стор.

*Dr. Jos. Slipuj* — De amore mutuo et reflexo in processione Spiritus Si explicanda (II) . . . . . 97—113

*о. Др. Г. Костельник* — Теорія Айнштайна (II.)

[*Dr. G. Kostelnyk* — Theoria Einstein (II.)] . . . . . 114—143

**2. Огляди й оцінки.** *Dr. Andrej Snoj*: Staroslovenski Matejev Evangelj (*о. Др. В. Лаба*).

*Prof. Dr. Felix Haase*: Die religiöse Psyche des russischen Volkes (*о. Діонизій Головецький ЧСВВ*).

**З новійшої дискусії над Тайною Покаяння.**

*P. Galtier* — S. Augustin a-t-il confessé? *H. Brever* — Die kirchliche Privatbusse im christlichen Altertum. *Pol. Schmoll* — Zur Kontroverse über die Kirchenbusse des h. Augustin. *M. Sieniatycki* — Pokuta kościelna Ojców zachodnich (*о. Й. Сліпий*).

*о. Др. Теодозій Галуциньський ЧСВВ*; Значіння св. Письма в проповідництві (*о. Др. Я. Левицький*).

Релігійно-Науковий Вістник (*о. Др. Г. Костельник*).

**Dr. Heinrich Mayer**. Religionspädagogische Reformbewegung (*о. Юліян Дзерович*).

*Corpus Catholicorum* (*С. Смачило*).

*P. Albert Schmitt*: Grundzüge der geschlechtlichen Sittlichkeit (*о. Юліян Дзерович*).

*Franz Hörmann*: Lebendiger Unterricht (*о. Ю. Дзерович*) 144 - 169

**3. Вибрані питання** (Analecta). **Обов'язок ношення священичої одежі** (*о. Яр. Левицький*)

**Фридрих Деліч** (Friedrich Delitsch) (*о. Т. Галуциньський ЧСВВ*).

**Злагодження посту перед Службою Божою** (*о. Я. Левицький*) . . . . . 170 — 176

**4. Всячина—Хроніка** (Varia—Chronica). † Архієпископ

*Д-р И. Більчевскі*. *О. Проф. унів. др. Генрих Свобода*, Академія Альберта Великого в Кольоні (Köln). Курси магістерії.

*Швайцарія*. »Miscellanea Francisci Ehrle«. Бібліотека ватиканська Studion. Католицький університет у Голляндії. Флямандський університет у Бельгії. *О. Софроній Гассізі* (Gassis).

Видання »Богословія«. Курс науки етн. і рел. в St. Gabriel (Wien) 177 — 183

**5. Укр. Наук. Богосл. Тов.** (Ucr. Soc. Theol.) Подяка. Статут. Бібліотека . . . . . 184

**6. Книжки й часописи** (Libri) . . . . . 185 — 192

*Nota*: »Bohoslovia« quater in anno (praeter »Summaria« semper unum alterumve articulum latine conscriptum continens) prodit.

*Annua subnotatio pro externis regnis* 18 franc. (America 2 Dol. Cech-Slov. 40 Krč. Jugosl. 60 Din.) constat!

Litterae mittantur: »BOHOSLOVIA«  
Léopol (Lemberg) Copernik 36.

**Передплачуйте »Богословію« Львів, Коперника 36.**

Ціна першої книжки стоїть **покищо** 10.000 Мкп (2 × 5.000), з почт. пер. 11.000 Мкп. Така сама ціна **другої** книжки!

---

**За анонси Редакція не відповідає**

---





~~319309~~

# De amore mutuo et reflexo in processione Spiritus Sancti explicanda.

auctore  
Dre Josepho Slipyj

(Finis)

## 4. De mente S. Thomae

Scholae cui tam multi et maximi theologi addicti erant, tantum mens sagacisissima et omnino excellens, qualis erat mens S. Thomae, se opponere ausa est. Eius argumentationi aliud ac Richardo principium praelucebat, quodque ipse ex Aristotele, ut statim dicitur, desumpsisse videtur: Quatenus ens est magis independens ab aliis, eo perfectius, eo magis unum. En adagium, quod in argumentis Stagyrtae et Aquinatis<sup>1)</sup> subauditur. Interea opera magistri Aquinatis inspiciantur, ut tanto melius discipuli appareat independentia.

I. *Albertus Magnus* erat primus, qui Aristoteli strictius adhaesit, attamen ut suas sententias transformaret tempus ei deerat, ideoque in hac re pacifice cum vetere schola Franciscana progressus est. Unus textus audiatur, ut omne dubium de eius mente excludatur.

»Si enim divina essentia sine personis intelligeretur, non  
»iucundissime suo bono frueretur per se solitaria«<sup>2)</sup>.  
Inde Spiritus S. ut amor fruitionis (egoisticus) procedere nequit.

»Ad id quod quaeritur de amore, antiqui responderunt satis  
»convenienter distinguentes duplicem amorem fruitionis  
»scilicet et amicitiae. Fruitivus amor in gustu proprii boni

<sup>1)</sup> Cf. suppositum argumentorum in S. th. I. q. 11. a. 3. 4. Sum. c. gent l. l. c. 42.

<sup>2)</sup> Summa I. tr. 7. q. 31. m. 1. Alberti Magni opera omnia. Parisiis 1893. t. 31.





»est, qui nec tendit in alterum procedendo, nec citat nec  
 »multiplicat spiritum, sed dilectione diffunditur in gustu  
 »boni. Amor autem amicitiae semper procedit in alterum  
 »et per modum processionis suae proprium et singularem  
 »accipit existentiae modum. Et a similitu-  
 »dine illius, processio amoris dicitur pro-  
 »cessio Spiritus Si«<sup>1)</sup>.

Albertus ergo sine ulla restrictione superius expositam sententiam Richardi et Franciscanorum agnoscit.

Similiter adhuc postea unus e maximis discipulis Alberti *Ulrichus* (Ulrich v. Stassburg) in sua »Summa« docuit:

»...Pater et filius non solum ut unum sunt, sed etiam in quantum sunt persone distincte necessario sociantur aliquo amore, quia sec. philosophum amicitia uel est beatitudo uel non est sine ea, eo quod nullius boni sine socio iocunda est possessio ut dicit Seneca...«<sup>2)</sup>

II. Talem doctrinam audivit *S. Thomas*. Quamquam enim in principio magisterii sui traditae opinioni favere videtur, postea tamen rem melius perpendens magis critice processit atque sine dubio modum profundiorum considerandi totam quaestionem ostendit. Nam, cum in »Commentariis« differentiam inter spirationem et creationem una cum Franciscanis urgeat<sup>3)</sup> atque in »Quaestionibus disputatis«<sup>4)</sup> Richardum ut patronum expresse advocet, in ultimo ac perfectissimo opere suo »Summa theologica« amoris amicitiae, ut absolute perfectioris et iucundioris, nullam mentionem facit, immo aperte contra Victorinum pugnat et tale quid a Deo ut irrationabile excludit. »Quod dicitur, quod sine consortio non potest esse iocunda possessio alicuius boni, locum habet, quando in una persona non invenitur perfecta bonitas; unde indiget ad plenam iucunditatis bonitatem bono alicuius alte-

<sup>1)</sup> ib. m. 2.

<sup>2)</sup> Cod. Vat. Lat. 1311, fol. 46 ra.

<sup>3)</sup> In I. d. 29. q. 1. a. 4. ad 2.

<sup>4)</sup> »Unde patet, quod vera caritas in Deo esse non potest, si sit ibi tantum una persona; nec etiam perfecta, si sint duae tantum: quia ad perfectionem caritatis requiritur, quod amans velit id quod ab eo amatur etiam aequae ab alio diligere« De potentia q. 9. a. 9. Sed contra.



rius consociati sibi<sup>1)</sup>. Deus quatenus Deus est perfecta bonitas et sibi sufficiens. Profecto, quia S. Thomas perfectionem amoris divini etiam in una persona invenit et defendit, ratio ruit, cur Spiritus S. procedens a duabus personis sec. perfectiorem et iucundiorem amorem procedat.

Attamen doctor angelicus emendando sententiam suam, in eadem »Summa« rationem amoris mutui et personalis proprietatis in processione Spiritus Si verificari docet. »Quia cum Pater amet unica dilectione se et Filium et e converso, importatur in Spiritu So, prout est amor, habitudo Patris ad Filium, et e converso, ut amantis ad amatum. Sed ex hoc ipso, quod Pater et Filius se mutuo amant, oportet, quod mutuus amor, qui est Spiritus S., ab utroque procedat«<sup>2)</sup>. Conceptu suo s. doctor ad Anselmum accedit et a schola Franciscana dimidia parte recedit. Quod adhuc magis ex hoc patet, quod Aquinas processionem tertiae personae sec. amorem purissimae amicitiae, ut ex. gr. Bonaventura, non intelligit, sed sec. amorem totius Dei i. e. essentiae divinae et trium personarum et creaturarum. »Pater non solum Filium, sed etiam se et nos diligit Spiritu So«<sup>3)</sup>. Sicut Filius gignitur sec. intellectionem totius Dei ita Spiritus S. procedit sec. amorem Dei amantis Deum. Breviter ergo: »Spiritus S. procedit ut amor in quantum Deus amat se ipsum«<sup>4)</sup>.

Necessitas duarum personarum ad spirationem ex eo probatur, quod amor verbum de re amata praesupponit. »Necesse est autem, quod amor a Verbo procedat. Non enim aliquid amamus, nisi sec. quod conceptione mentis apprehendimus«<sup>5)</sup>.

Sic amore Dei productivo intellecto sublata est a S. Thoma ratio necessitatis duarum personarum ad ipsam spirationem elicien-

<sup>1)</sup> Summa theol. I. q. 32. a. 1. corp. P. Rousselot — Pour l'histoire du probleme de l'amour au moyen âge. Münster 1908, 65 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. 6. Heft 6.) — merito Patri Régnon exprobrat, quod non bene differentiam inter Richardum et S. Thomam in concipiendo amore perspexit.

<sup>2)</sup> I. q. 37. a. 1. ad 3.

<sup>3)</sup> S. th. I. q. 41. a. 2. ad 3. cf. q. 27. a. 5. ad 2.

<sup>4)</sup> ib. q. 37. a. 2. ad 3.

<sup>5)</sup> id. a. 36. in corp.



dam, a schola Richardiana ex amore amicitiae adducta, ita ut unus spirator non duo spiratores statuatur:

»Ad septimum dicendum, quod quidam dicunt, quod Pater et Filius, »licet sint unum principium Spiritus Si, sunt tamen »duo spiratores propter distinctionem suppositorum, »sicut etiam duo spirantes, quia actus referuntur ad »supposita. Nec est eadem ratio de hoc nomine, creator, »quia Spiritus S. procedit a Patre et Filio, ut sunt duae »personae distinctae, ut dictum est (in solut. ad I. arg. »hui. art.): non autem creatura procedit a tribus perso- »nis, ut sunt personae distinctae, sed ut sunt unum in »essentia. Sed videtur melius dicendum, quod, »quia spirans adiectivum est, spirator vero substanti- »vum, possumus dicere, quod Pater et Filius sunt duo »spirantes propter pluralitatem suppositorum, non autem »duo spiratores propter unam spirationem«<sup>1)</sup>.

Quibus

Aquinas argumentum Alexandri Halensis aliorumque Franciscanorum, si omnino iam non respuit, ad minimum in suspensio relinquit nolens ipsum in tota amplitudine recipere.

### 5. Oppositio Scoti

S. Thomas, non intendens pugnam incipere cum suis adversariis, positive atque modo tranquillo rem exposuit. Diversa est ratio procedendi apud Johannem *Duns-Scotum*. A natura sagacitate mentis praeditus magna cum vehementia sententiam sui ordinis aggressus est, traditionem cum vetere schola Franciscana rumpens eique visum est inutile non fore, in conceptum amoris spirativi exactius inquirere.

Doctor subtilis distinguit enim cum Henrico Gandavensi inter actum intelligendi et dicendi. Per intellectionem voluntas obiectum aliquod sibi praesens habet, ut spiret amorem, non vero per actum dicendi, qui terminum productum i. e. verbum ultra importat. Ut redeamus ad Trinitatem, Pater spirat amorem non

<sup>1)</sup> S. th. I. q. 36. a. 4. ad 7. Ad hoc »sed videtur melius dicendum« non advertit Régnon (op. c. t. 2, 204) priorem rationem sine ulla restrictione s. doctori adscribens.



propterea, quia essentiam suam per verbum genitum sibi praesentem habet, secus Pater cognosceret per notitiam productam sicut nos, quod falsum est,

- »sed intellectione sibi ingenita habet
- »obiectum sibi praesens et ista est notitia, quae praesup-
- »ponitur actui spirandi: Ergo non est similis necessitas,
- »quod generatio praesupponatur spirationi, sicut quod in-
- »tellectio praesupponatur volitioni«<sup>1)</sup>

Ex hoc capite putat esse improbabilem sententiam statuentem, quod voluntas divina tunc demum principium proximum, foecundum spirationis evadit, postquam Filio communicata et concursus facta sit.

- »Sed voluntas
- »infinita intellecta ante omne velle, habens infinitum obie-
- »ctum sibi praesens, est sufficiens principium producti-
- »vum spirati amoris infiniti«<sup>2)</sup>.

Tota argumentatio eo tendit, ut dualitas personarum spirantium tantum ut per accidens se habens ostendatur. Pater et Filius eadem voluntate essentiam divinam ut obiectum sibi praesentem habente, amorem spirant et ambo principium tertiae personae sunt, in quantum omnino unum et non quatenus distincti. Mutuitas duarum se invicem diligentium personarum amorem divinum productivum non afficit.

- »Pater non spirat Spiritum S. in quantum diligit
- »Filius primo nec Filius in quantum diligit Patrem, sed
- »Pater et Filius in quantum habent essentiam divinam
- »praesentem ut obiectum primum voluntatis suae... Magis
- »spiratur (Sp. S.) voluntate ut est essentiae divinae, quae
- »est obiectum infinitum, quam ut est Patris ut Patris vel
- »Filius ut Filii, ut obiecti«<sup>3)</sup>.

Amicitia, quae intercedit inter Patrem et Filium se amantes a Scoto, in oppositione ad S. Bonaventuram, fere eliminatur.

Thesim suam praecipue sequenti argumento doctor subtilis probat. In omni principio distinguendum est principium quo et

<sup>1)</sup> Com. in I. d. 11. q. 1. (Opera omnia t. 9. Ed. Parisiis 1893).

<sup>2)</sup> ib. d. 12. q. 1.

<sup>3)</sup> In I. d. 12. q. 1. n. 7.



principium quod<sup>1)</sup>. Principium quo est id, quo aliquis in effectum influit et agit. Principium quod, est is qui agit, cui actus appropriatur. Principium quo spirationis nihil amplius inde accipit, quod est etiam in Filio, quam in Patre solo fuerit. Virtus spirativa est aequae perfecta in duobus, ac in uno. Si spiratio revera aliquid ex hypostasi haberet, hoc fieret ideo, quia suppositum ut tale aliquid virtuti spirativae adderet. Sed principium quo nihil accipit a persona, quemadmodum potius Filius habet ex principio quo, quod spiret. Si dualitas per se requireretur ad spirationem, tunc Pater et Filius non aequaliter et uniformiter spirarent, quia unum suppositum aliquid adderet, quod non esset in alio.

»Principium aequae perfectum in uno supposito, sicut in  
 »in duobus, aequae est principium agendi in uno sicut in  
 »duobus: quia ad actionem non videtur requiri, nisi prin-  
 »cipium perfectum quo et quod, scil. suppositum  
 »agens perfectum; sed voluntas aequae perfecta est  
 »in uno supposito sicut in duobus et unum suppositum  
 »aequae perfectum est perfectione requisita ad suppositum  
 »agens, sicut duo, ergo voluntas aequae potest esse prin-  
 »cipium producendi in uno sicut in duobus, ita quod  
 »illa mutuitas non sit aliqua ratio produ-  
 »cendi ex parte principii productivi... quia  
 »principium quo non accipit perfectionem sibi competen-  
 »tem a supposito, sed dat supposito, quia eo suppo-  
 »situm est perfectum, ut possit agere, ergo non est tale  
 »principium perfectius in pluribus, quam in uno, quando  
 »est idem principium in pluribus et in uno«<sup>2)</sup>.

Dein accedit alia ratio. Si dicatur, Patri competere esse principium perfectum et proximum spirandi solum Filio genito, non est verum. Nam Pater in primo signo originis omne tum absolutum tum relativum habet a se et in secundo signo rationis communicat Filio.

»Si in Patre est perfecta voluntas prius origine,  
 »quam in Filio, non tamen est principium spirandi per-  
 »fectum (sive proximum nisi Filio producto), quaero quid  
 »intelligitur addi, ut sit principium spirandi perfectum.

<sup>1)</sup> Ni fallor a Scoto primo invecata est haec distinctio in scholam.

<sup>2)</sup> ib. n. 8.



»Non aliud suppositum, quia illud nihil addit principio  
 »quo, sed tantum ab illo habet, quod possit agere«<sup>1)</sup>.

Scotus manifesto contra applicationem conceptus amoris mutui, ut incundissimi et perfectissimi, ad spirationem divinam pugnat. Cum S. Thoma enim et Aristotele<sup>2)</sup> tenet, amorem egoisticum seu physicum in ente absoluto sibi que sufficientissimo esse perfectissimum. Ratio, cur amor mutuus sit iucundior, valet tantum in rationalibus creaturis, non vero in Deo. Pater non per mutuum dilectionem cum Filio, sed quia Deus, beatus est in se.

»...Quod amor  
 »mutuus sit iucundissimus, ex hoc sequi-  
 »tur, quod Pater esset formaliter tali amore  
 »beatus, quia amor, quo est beatus, est iu-  
 »cundissimus et tunc Pater non esset for-  
 »maliter beatus in se sed in Filio obiective,  
 »quod est haeticum. Redamatio inter homines  
 »amabilitatem amati auget, quia non solum bonitas in  
 »amato, sed et eius redamatio est aliqua ratio diligibili-  
 »tatis, quae inde provenit, quod amans scit se amari. Omni-  
 »no aliter res in divinis se habet. Non enim Filius est  
 »amabilior Patri, quia redamans, quam propter essentiam  
 »divinam propterquam primo amatur, nec ista redamatio  
 »est alia ratio amabilitatis in Filio«<sup>3)</sup>.

Dilectio mutua solummodo distinctionem rationis infert, quae ut talis principium

<sup>1)</sup> ibid. Similiter arguit magister Scoti, *Guillelmus Varro* (Wilhelm v. Ware): »Ad aliud, quod nobilitas actus potest accipi uel per comparisonem ad terminum *ad quem* uel per comparisonem ad terminum *a quo*. Per comparisonem ad terminum ad quem, non esset actus spirandi nobilior si esset a patre et filio, quam si esset a patre solo, quia semper esset id terminus eque perfectus, scil. Spiritus S. Similiter per comparisonem ad terminum *a quo* non esset actus perfectior si esset a duobus quam si esset ab uno solo. Sicut non esset nobilior actus calendi per comparisonem ad eundem calorem, si fieret ab una caliditate in duobus uel ab eadem caliditate existente in uno... nexus non est de ratione spiritus, quantum est ex parte sua, sed ex ratione, qua sic procedat de facto. Unde Richardus loquitur de facto, non de hoc quod posset esse.« Cod. Vat. Lat. 1115, fol. 51 r—51 v. Quod ultimum quam maxime sequens suum magistrum, inculcabat Scotus; Spiritus S. tantum *de facto* ut amor mutuus et nexus amorum, Patris et Filii, spiratur.

<sup>2)</sup> cf. Rousselot op. c. 7 sqq.

<sup>3)</sup> In I. d. 12. q. 1. n. 10.



spirationis et modum processiois Spiritus Si complere ac perficere nequit.

Nihilominus Scotus longe abest, ut neget Spiritum S. a Patre et Filio necessario procedere. Sed ratio huius sec. eum est, ut ita dicatur, externa et non interna. Principium spirandi non inde duo supposita praesupponit, quia perfectio amoris id requirit, sed quia ordo principii agentis id secumfert. Actus voluntatis consequitur actum intellectus. Istaе facultates ita inter se ordinatae sunt, ut una prius agat quam altera. Voluntas non evadit in actu proximo ad volendum, nisi praeierit et finita fuerit intellectio. In Patre autem actu intellectus profertur Verbum et quando facultas volitiva agere incipit, iam Verbo communicata est et ita virtus spirativa duo supposita praesupponit<sup>1)</sup>.

Doctor subtilis sine dubio sententiam Richardi et scholae Augustinianae (sic dictae in opositione ad Aristotelicam) acri crisi subiecit eamque in fundamentis fortiter concussit.

## 6. Theologorum post-tridentinorum argumentationis scopus

Rationibus a S. Thoma et Scoto prolatis theologi, lineam a schola Augustiniana expugnatam omnino deserere nolentes, positiones veteres ad minimum reconstruere coacti sunt. Qua de causa sine difficultate unum apud eos observari potest, quod argumentum, ex amicitia ut perfectissimo et iucundissimo amore ductum, non amplius tam audaciter urgeatur. Aliud autem assertum Patrem et Filium spirare ut omnino unum, sicut contendit Scotus, nondum peremptorie probatum visum est. Quaeritur iterum, num pluralitas suppositorum ipsam spirationem tandem aliquando aliquomodo attingat. Concesso amicitiam in Deo non esse amorem perfectiorem, non ideo negatur, dilectionem mutuum

<sup>1)</sup> »Igitur Pater non est omnino foecundus potentia propinqua ad spirandum, quod est actus voluntatis, ut principium quo, nisi intelligatur in actu principii prioris, quod est intellectus et per consequens voluntas non est principium proximum, nisi ut est in duobus. Hoc sequitur, quia per illam productionem priorem sine qua non est ista potentia propinqua, voluntas est in duobus, quia per actum primae foecunditatis communicatur personae productae secunda foecunditas, scilicet foecunditas voluntatis respectu spirationis Spiritus Si; non tamen est alia aut minor foecunditas in duobus, quam in uno sed eadem et in producente et in producto«. In l. d. 12. q. 1. n. 12.



esse diversae rationis ac dilectionem sui ipsius. Ad amorem altruisticum eliciendum necessario duo supposita requiruntur. Aliis verbis, spiritaliter Pater et Filius ut sint omnino unum, an vero ut distincti. Quaestio sub hac forma proposita nondum sufficienter exhausta ac propterea non sine fructu saeculis posttridentinis discussa est. Quia S. Thomas et Scotus diversimode ad rem respondere videntur, ideo theologi recentiores in duo diversa castra secesserunt. Sub vexillum doctoris angelici<sup>1)</sup> Vasquez, Gregorius de Valentia, Salmanticenses, Ruiz aliique se adscriptos esse putant, partem autem doctoris subtilis Suarez tenet, non in omnibus tamen eum sequens.

I. Secundum D.-Scotum, ut dictum est, dualitas personarum ex parte principii Spiritus Si non postulatur, quia virtus spiritalis ex sese indifferens est ad unum vel plura supposita. Amor per quem Spiritus S. procedit, non minus in Patre solo perfectus est, quam in Patre et Filio simul. Ex altera parte *Godefridus*, unus e primis discipulis Aquinatis, contradicens affirmavit tertiam personam productam per modum amoris necessario duo supposita distincta exigere. Si enim Spiritus S. a duobus personis non prodiret nec per voluntatem divinam produceretur:

»Principium

»suae (Sp. Si) productionis est vis spiritalis in quantum  
»fundatur in essentia divina sub ratione amoris mutui  
»duorum, sed talis modus amoris non potest intelligi,  
»nisi ut est Patris et Filii simul; ergo non potest intel-  
»ligi Spiritus S. procedere per modum voluntatis, si non  
» ponatur procedere a Filio sicut et a Patre«<sup>2)</sup>.

Ut difficultas haec in meliore luce collocetur, *Suarez* cogitationem cuiusdam suppositionis in SS. Trinitate suggerit, qua nullo pacto in Deo omnia metaphysica necessitate esse in dubium vocatur. Ad conceptus autem nostros subtiles melius efformandos hypotheses quando-

<sup>1)</sup> Praesertim sequentem textum s. doctoris appellant: »Spiritus S. procedit a Patre et Filio ut sunt plures«. S. th. I. q. 36. a. 4. ad 1. »...Spiritus S. procedit a Patre et Filio, ut sunt duae personae distinctae«. ib ad 7.

<sup>2)</sup> *Godefridus de Fontaines* — *Les Quolibets* 5. 6. 7. (*Les philosophes belges — Textes et études* t. 3. par M. de Wulf. et J. Hoffmanns. Louvain 1914, 288.). Proposita quaestio sic sonat: Utrum Spiritus S. possit dici procedere per modum voluntatis, si non procederet a Filio, sed a solo Patre p. 287—99.



que spernendae non sunt quaque de causa plures insignes doctores, non excluso ipso S. Thoma, iisdem usi sunt. Ponatur ergo casus, in quo per impossibile Pater nullum Verbum produceret. Quod non tam absolute in se contradiceret, animadvertit Suarez, quia Verbum in Deo non ex indigentia sed ex interna foecunditate profertur. Alioquin et S. Thomas hanc tritam disputationem, an Spiritus S. a Filio distingueretur, si ab eo non procederet, a limine ut prorsus incogitabilem reiceret. Non obstante ergo sterilitate actus intellectus divini, voluntas tamen antecedente cognitione essentiae divinae, adhuc productiva et foecunda esse posset et ita Spiritus per voluntatem procederet. Sermo est de Spiritu Sancto »ut sic« seu de persona procedente per facultatem volitivam abstrahendo ab hoc concreto statu, qualis nunc in S. Trinitate est, ubi tertia persona ex vi hypostaticae distinctionis suae a duobus spirari exigit.

»Ego breviter in hac re sentio, aliud esse loqui formaliter ac praecise de productione amoris vel Spiritus Si  
 »ut sic, aliud vero de productione huius tertiae personae  
 »in individuo, quatenus per hanc proprietatem personalem  
 »constituitur ex vi suae processiois«<sup>1)</sup>.

Si advesarii Scoti inde necessitatem processiois Spiritus Si sec. amorem mutuum trahunt, quod tertia persona per voluntatem non procederet, nimis probant. Nam et Suarez ipse contra Scotum defendit, futurum esse ut Spiritus S. a Filio non distingueretur, si ab eo non spiraretur, quamvis hanc suppositionem processiois Spiritus Si per voluntatem ab una persona faciat. Finis, quem Suarez introducta distinctione assequi vult, est confirmatio concussae theseos Scoti, quod Pater et Filius spirant ut unum sunt et nullo modo ut distincti. Ut patet processio sec. amorem etiam ab una persona cogitabilis est ideoque de ratione Spiritus Si procedentis sec. amorem esse nequit, ut a pluribus spiretur. Itaque, quia voluntas divina foecunda in unica hypostasi subsistens bene cogitari potest, concomitantia Filii in productione tertiae personae, aliunde petenda est.

II. Contra tale argumentum statim surrexerunt *Vasquez*<sup>2)</sup>, *Sal-manticenses*,<sup>3)</sup> quos secuti sunt multi alii, praesertim *Thomistae*.

<sup>1)</sup> Fr. Suarez — De Deo uno et trino. Lugduni 1617. De trinit. X, 6. n. 5.

<sup>2)</sup> Commentar. disp. 150. q. 36<sup>s</sup>.

<sup>3)</sup> De Trin. tr. 6. disp. 15. d. 5.



Quamvis Suarezii absurdam suppositionem admittant, omnino tamen consequentiam negant, acsi istum Spiritum fictum eandem characteristicam (personalem) proprietatem habere, sicut nunc Spiritum Sanctum. Nam Spiritus ut sic seu formaliter sumptus, etsi per voluntatem ab una persona produceretur, non ut reciprocos amor spiraretur, ad quem necessario duo supposita distincta postulatur. Tripliciter enim principium plures personas exigere potest, aut ex parte ipsius principii productivi aut ex parte producti aut ex utraque. Virtus productiva potest esse talis conditionis, ut non exeat in actum, nisi pluribus (ut e. gr. in creatione) prius communicata sit. Sed haec pluralitas ut talis fatentibus omnibus, in ipsum opus non influit. Nemo est, quin consentiat, dicunt ipsi futurum esse ut eadem omnino creatio esset si natura divina per impossibile in una tantum persona subsisteret, ac modo in tribus est. Ratio huius est, quia creatio et conservatio et omnia opera ad extra ex omnipotentia divina, quae ad perfectionem essentiae pertinet, proveniunt atque eadem omnipotentia divina ex intrinseca natura sua per communicationem pluribus suppositis non modificatur. Creant tres, quoniam natura divina, prius quam ad extra agat, ad intra tribus distinctis communicata esse debet.

Aliter res in spiratione se habet. Dualitas personarum spirantium non solum inde derivatur, quod vis spirativa producto Verbo, necessario iam in duobus invenitur, sed quia formale constitutivum ipsius personae spiratae id exigat. Non eiusdem proprietatis characteristicae Spiritus S. esset, si ab una persona procederet, ac nunc est quando ut nexus et amor unitivus duorum procedit. Spiritus S. una virtute, sed connotata distinctione personali duorum spiratur. Verum est, in Patre solo totam virtutem spirativam contineri et etiam in Filio solo, sed conditio plena deest ad producendum Spiritum S., in quo ratio mutui amoris verificetur.

Quod Pater et Filius ab intrinseco vi personalis proprietatis Spiritus Si ad eius spirationem postulatur, innuit iam S. Augustinus tertiam personam »communionem consubstantialem« seu nexum appellans. Necti autem dilectione possunt tantum ad minus duae personae et numquam una. Ita profecto ad Spiritus Si personalem proprietatem constituendam duo supposita praerequiruntur. Sed contra Scotus animadvertit: Spiritus S. nexus est, quia Pater



et Filius in eo, ut in communi producto nectuntur.<sup>1)</sup> Quae responsio facile retorquetur: Talis nexus mera denominatio esset et creatura eodem modo quamvis contingenter trium nexus diceretur, cum etiam Pater et Filius et Spiritus S. in uno opere uniantur. Nec specialis ratio adesset, cur tanta cum emphasi Spiritus S. nexus amborum nuncuparetur<sup>2)</sup>. Propterea S. Thomas ambos spirantes Spiritu So formaliter ita uniri affirmat »ac si dicere-mus, aliqua duo corpora uniri per aliquem liquorem ab eis procedentem. Et ita Pater et Filius uniantur Spiritu So.«<sup>3)</sup>

Ratio formalis nexus, instat Suarez urgens Varronis et Scoti rationem, non convenit Spiritui So per se, sed de facto ut in creatione, quia amor unitivus in Deo perfectionem amoris, non auget, ut per longum et latum Scotus probat: Aequaliter perfectus Spiritus S. a solo Patre esset atque solummodo denominatio »nexus« deesset, quae rationis et non realis est. Nam si mutua dilectio in Deo tantum relationem rationis addit, realis proprietas nexus Spiritui So inde convenire et ad eius constitutionem in esse personae pertinere nequit. Ut dictum ergo est esse »nexus« est denominatio rationis.

Quibus controversia non finitur. Patet non omnes rationes, quae ex parte Scoti propositae sunt, aequae esse fundatas. Quam ob rem Vasquez, Salmanticenses aliique non dant manus vincas sed plus minusve ita arguunt: Quamquam amor mutuus Patris et Filii ex sese non relationem realem sed rationis significat, nondum sequitur, quod sit mera denominatio. Nam habitudo Patris et Filii et viceversa in amore productivo connotat quidem tantum distinctionem rationis, sed fundatam in re, i. e. in reali

<sup>1)</sup> »Spiritus S. recte dici et esse nexum Patris et Filii, quia nectuntur in illo, sicut in communi producto, esto sint [supposita] distincta (alioquin enim necti nec sane dici possent) nihilominus id commune productum non respiciunt in quantum distincta, sed in quantum unum. Unde productum unum est ab eis, quatenus sunt unum producens«. Scotus — Com. in I. d. 12. q. 1. n. 15.

<sup>2)</sup> »Licet connectere et unire sic absolute convenient amanti ut amor est et ad amorem essentialem in Deo pertineant, connectere tamen et unire per modum unius impulsus et termini mutui amoris duorum habentium unam et eandem voluntatem ac volitionem, soli convenit amanti personali nempe Spiritui S-o ex eius proprietate constituta«, Salmant. tr. 6. disp. 15. n. 61. (p. 439.).

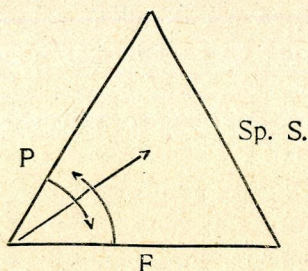
<sup>3)</sup> In I. d. 10 q. 1. a 3. ad. 3.



oppositione personarum spirantium, quae realiter mutuo se diligunt. Si quaeramus apud eos, ubinam tandem ista dualitas collocanda sit, respondent: Idem simplicissimus actus amoris in Patre et in Filio investitur proprio eorum caractere personali et realis relationis oppositio termino spirato realem proprietatem »nexus« duorum confert. Non ex parte principii quo, sed principii quod requiritur dualitas.

Ad melius istum conceptum intelligendum, modificationem hanc eiusdem numerice dilectionis sequenti modo notare iuvat:  $P + f = F + p$ . Amor in P(atre) f(ilium) ut distinctam personam respicit, et amor in F(ilio) p(atrem) ut distinctum. Summa eius est reciproca dilectio et per consequens Spiritus S., ut terminus huius dilectionis, ex intrinseca sua personali constitutione ut mutua charitas procedit. Sic salvatur et unitas principii in ista explicatione et necessitas hypothetica duarum personarum, in casu si hypostasis producta sec. amorem amicitiae spirari debet.

Graphice hanc ideam triangulus aequi-lateralis id repraesentat, in quo latera personas et contentus campus inter lineas P et F communem virtutem spirativam resp. amorem reciprocum designant.



III. Quae subtilis argumentatio posttridentinorum adversariorum Scoti, quin ex communi fonte deprompta sit, nullum dubium est. Apud *Cajetanum* tota solutio sufficientur proposita habetur. Unus actus spirationis ratione principii quod dualitate ad amorem mutuum necessaria informatur et diversificatur sec. diversos respectus.

»...Spiritus S. esse charitatem Patris et  
 »Filii, tenendum esse arbitror, quod principium spirati-  
 »vum ut quod in quantum huiusmodi exigit pluralitatem,  
 »quod dualitas est conditio spiratoris nullam addens



»perfectionem supra unitatem suppositi, sed secunda  
 »persona addit solam condicionem requi-  
 »sitam ad principium quod. Ob cuius defectum  
 »(negative sumendo defectum) una sola persona non  
 »spiraret sicut ob eius abstractionem a perfectione et im-  
 »perfectione nulla imperfecte sed singula quaeque perfecte  
 »spirat... Modus autem procedendi ut nexus, communio  
 »atque mutuus amor unitivus, qui convenire dicitur Spiri-  
 »tui So intelligi non potest nisi sit a duobus ad minus:  
 »ac per hoc oportet per se pluralitatem invenire in  
 »spirativo principio quod.«<sup>1)</sup>

Scotus necessitatem dualitatis in spiratione negavit quia sec-  
 eum nec principium quo nec principium quod pluralitate ad  
 complendam perfectionem indiget. Cajetanus econtra in principio  
 quod dualitati locum assignat. Duo supposita se habent ad  
 modum conditionis, quae necessaria est ad amorem mutu-  
 um eliciendum, ita tamen ut nihil perfectionis ipso principio inde  
 acrescat.

IV. *Gregorius de Valentia* nondum contentus ulterius processit  
 statuens ipsam dualitatem personarum non solum esse  
 conditionem sine qua non sed in rationem ipsius principii  
 agentis influere ideoque de ratione ipsius principii esse:

»Nam  
 »quod per se et formaliter concurrat ad productionem ali-  
 »cuius et influit (ut ita dicam) in illud; non est produc-  
 »tionis conditio sed principium aut de ratione principii...  
 »Ergo dualitas suppositorum non est conditio sed perti-  
 »net ad rationem principii Spiritus Si.«<sup>2)</sup>

Tenet enim Gre-  
 gorius contra Scotum, quod in Patre solo non esset perfecta vir-  
 tus spirativa, sed in duobus et sub »principio Spiritus Si« unum  
 quoddam complectens et essentiam divinam et personas Patris et  
 Filii et relationem spirativam intelligit.

Cum falsitas huius rigidae et solivagae oppinionis ex tota  
 expositione liqueat, uberiorem refutationem aggredi superfluum  
 est. In memoriam revocatur hoc unum, quod in sententia qua-

<sup>1)</sup> Thomas Cajetanus — Divi S. Thomae Aq... cum commentariis  
 p. I. (q. 36. a. 4). Lugduni 1588.

<sup>2)</sup> Commentariorum theol... t. 1. Venetiis 1608. disp. II. q. 10. p. 5.



cunque ex usquedum propositis, personalitas est solum conditio actionis et tota perfectio principii ex ipsa natura divina derivatur. Si pluralitas suppositorum aliquomodo in constitutionem ipsius principii quod ingrederetur et voluntas amorem spirans aliquid perfectionis inde haberet, quomodo tunc de Valentia in difficultatem non impingit, principium spirativum non sit compositum. Coalesceret enim ex partibus, quarum alterutra imperfecte in productionem influeret. Consequenter et simplicitas Spiritus Si pessumdaretur.

### 7. Solutionis via indicatur

Statu disputationis eiusque evolutione praemissis, resolutio libata iam doctrina S. Thomae in promptu concinuisque verbis, ne multum spatiemur, ob oculos ponenda est.

Neminem effugit, quod tota hac posttridentina discussione et explicatione argumentatio instituta a vetere schola Richardiana et Franciscana quasi prolongatur. Omnibus fere theologis posttridentinis conceptus mutui amoris spirativi valde imperfectus prae-lucet. Mirum quod S. Thomam ut patronum semper advocant, non advertantes bene ad hoc s. doctorem in Summa sua aliam viam demonstrationis et solutionis ostendisse, ubi pluribus ex istis impossibilibus suppositionibus non datur locus.

S. Thomas omnino eundem scopum explicationis quoad Spiritus Si processionem retinet, quem in Verbi generatione statuit. Filius procedit sec. intellectionem et personarum divinarum et essentiae et omnium eorum, quae in ipsa repraesentantur. In cognitione divina non datur prius nec posterius. »Pater enim intelligendo se et Filium et Spiritum S. et omnia alia, quae eius scientia continentur, concipit Verbum, ut sic tota Trinitas Verbo dicatur etiam omnis creatura«<sup>1)</sup>. Uno verbo secunda persona in Deo sec. cognitionem essentialem i. e. totius Dei generatur. Idem valet de spiratione. Processio Spiritus Si fit sec. amorem essentialem i. e. tam trium personarum, quam essentiae divinae et secundario omnium in ipsa repraesentatorum. Duplici sensu potest sumi diligere, essentialiter et notionaliter:

»Secundum quod essentialiter

»sumitur, sic Pater et Filius non diligunt se Spiritu So, sed

»essentia sua... Secundum vero quod notionaliter

---

<sup>1)</sup> S. th. I. q. 34. a. 3. ad 3.



- »sumitur, sic diligere nihil est aliud quam spirare amorem, sicut dicere est producere Verbum... Et Pater et Filius dicuntur diligentes Spiritum So vel amore producente et se et nos«<sup>1)</sup>.

Inter amorem essentialem et notionalem non datur realis distinctio. Ideo Spiritus S. spiratur ut amor (amorosa impulsio), quo Pater amat Filium et viceversa et etiam quatenus Pater et Filius amant Spiritum S. et Spiritus S. Patrem et Filium. Ita ingenuose S. Thomas explicat amorem mutuum et perfectissimum, quem Richardus eiusque schola propugnavit. Spiritus S. procedit ut amor mutuus, quia in eo ut spirato sec. amorem essentialem verificatur etiam ratio reciprocae charitatis personarum divinarum. Consequenter ratio mutui amoris non in dualitate personarum spirantium ponenda, sed e necessitate processionis Spiritus Si sec. amorem essentialem, qui (quia a tribus personis divinis una eademque natura elicitur) mutuus sit oportet, deducenda est. Quapropter superflua apparet ex hoc capite discussio an necessariae sint duae hypostases in principio spirationis ad salvandam mutui amoris rationem in tertia persona. Iure merito haec a hodiernis theologis praetermittitur. Quae dicta sunt quoad modum processionis.

Alia res est, quando de principio spirationis seu de relatione agitur. Quia in Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio, ideo Pater et Filius sub respectu relationis spirationis activae nullo modo sibi opponuntur, sed una eademque Spiritum S. respiciunt. Ista relatio spirationis activae subsistens est iamque ideo principium quod spirationis, abstrahendo a personis Patris et Filii. Quia unum est principium quod spirationis, unus est Spirator. *Theologi, qui in principio dualitatem personarum se invicem respicientium statuunt, Spiritus Si processionem non ut puram relationem sed per modum producti a duobus concipere videntur.* Distinctio inter personas spirantes se habet tantum ad modum conditionis praeviae, videlicet quia omnem amorem praecedit intellectio, quae in Deo (sec. revelationem) generationem Verbi substantialis secumfert. Propterea eadem de Patre et Filio praedicatur, sed non ideo in se distin-

<sup>1)</sup> ib. q. 37. a. 2. in corp.



guitur aut dividitur. Quia Pater et Filius realiter identici sunt cum spiratione activa, ideo dicuntur spirare Spiritum Sum. Hic posita est ratio, quod proprium Spiritui So est procedere a duobus.

Sic dirimenda est quaestio difficilis et ardua, ad quam enodandam theologi quamvis quandoque sine obtenta solutione, attamen non frustra adlaborarunt.

[Зміст: Іншу відповідь дає школа Арістотеля, яка починається в Схоластиці від Альберта Вел. Св. Тома перший завважує, що лиш людська приязнь є найсовершеннішою любовю. Не так річ мається в Бозі. Найсовершенніше єство містить в собі всю совершенність і булоб тим самим несовершенним, колиб до свого блаженства і щастя потребувало когось іншого. Любов самого себе і всього задля себе є в Бозі найсовершеннішою.

Ще дальше посунувся Дунс-Скот гостро критикуючи Генриха з Гандавум і Ріхарда. Двоїстість осіб не впливає ніяк на принцип спіровання. Дух Св. бувби той самий, колиб походив від одної особи, як тепер, походячи від двох.

Потриденційські теологи признають рацію що до совершенности любови Божої, доказують однак, що Дух Св. від одної особи не мавби тої самої ціхи характеризуючої його особовість, як той, що походить від двох, і через те одного (Св. Духа) від другого можнаби пізнати. З того огляду в самім, хоч одним принципі, мусить бути двоїстість. Тим ріжнивсяби принцип креації від принципа спірації. Світ той самий буде чи сотворилаби його одна особа чи дві чи всі три; Дух Св. ні. Відповідь стане ясною, коли розділимо в принципі дихання перше: сам початок і друге: спосіб походження. В самім початку, що є одною і тою самою (вправді з Отцем і Сином) тотожною реляцією активного дихання любови, не може бути жадного двоєння чи зложення, бо зложений принцип не є в силі дати початок поєдинчому єству — *nemo dat, quod non habet*. Інакше мається справа, коли ходить о спосіб походження Духа Св. як любови Божої. Трета особа походить як любов цілого Бога, себто як любов, якою Отець, Син і Дух Св. себе взаємно люблять. Тут лежить рація, що Дух Св. походить як любов приязни, і тому, що Він мусить походити як любов всіх трох осіб, злишним є спорити, чи Він буде той самий, як походить тільки від Отця, або від Отця й Сина.



о. Д-р Гавриїл Костельник

## Теорія Айнштайна

(її виложення й оцінення)

III. Phaenomena electro-optica. Conclusiones ex experimentis doctorum Fizeau et Michelson et Morley deductae, quibus tota doctrina de valore relativo mensurae longitudinis et temporis fundatur, sive illae a Lorentz sive ab Einstein proferrantur, a neutro recte proponuntur. Ex peractis ab ipsis experimentis relativus valor mensurae non sequitur, cum etiam nullo respectu ad existentiam aetheris habito, explicari et possint et debeant. »Differentiam viae«, quae supersit, aetheri tribuendam esse perperam asseritur.

IV. Supplementum. Quaedam de mensuris longitudinis et temporis adduntur. Conclusiones Einst. (adhuc experimentis probandae) dilucidantur. Istae tamen essentialiter annexae novae theoriae non sunt, quia etiam sine ea explicari posse videntur.

(Докінчення)

### III.

#### Електро-оптичні явища.

1. Між землею а місяцем, сонцем і т. д. нема ніякої матерії, якої істновання можна би ствердити фізикальним способом. Там є лише „порожний простір“. А всеж таки світло, тепло, енергія Гравітації ітд. переходять через той „порожний простір“ і зі сонця, з місяця доходять до нашої землі. Як се може бути? Можлива тут така альтернатива: або енергії (світло, тепло, Гравітація ітд.) виходять з сонця і самі, без усякого посередника, проходять через той „порожний простір“; або весь „порожний простір“ у вселенній мусить бути заповнений якимсь субтельним переносцем усіх енергій. Новочасна фізика приймає такого посередника між усіми тілами у вселен-



ній, і (навязуючи своє поняття до старинних того рода понять) називає його етером — козмичним або світляним. Однак до нині не вдалося незбито ствердити істновання сього козмичного етеру, тому він остається тільки гіпотетичним еством, яке приймаємо для можности зясування собі переходження енергій через „порожний простір“.

Новітний поступ у поняттях про конструкцію матеріяльного світа чимраз більше поширює поле козмичного етеру, а в слід за тим поширює також потребу припущення, що етер дійсно існує. З одної сторони домагаються сього *maxima*, а з другої сторони *minima* в устрою світа. Між поодинокими сонішними системами у вселенній знаходяться непнятно великі порожні простори, а всеж таки вдалося ствердити, що ті системи не бувають собі вільно в тих океанах порожнечі, але ділають одна на другу. В слід за тим цілу вселенну треба поняти яко цілість, котрої части є взаємно залежні від себе. Отже етер мусить заповнювати цілу вселенну.

З другої сторони: модерна фізика (в наслідок відкриття радіо-активних тіл) у кождому атомі чи в молекулі добачує устрій, подібний до сонішних устроїв, де найменші частини (електрони) кружать довкола осередної групи, а віддалі між ними мали би бути пропорціонально так великі, як віддалі між тілами в сонішній системі. Отже не є менша трудність для енергії, щоби вона перейшла від одної найменшої частини тіла до другої, як щоби перейшла від одного небесного тіла до другого, або навіть від одної сонішної системи до другої. Се значить, що етер мусить проникати всяку матерію, бо має служити яко посередник між поодинокими електронами, атомами, чи групами атомів. Отже треба приймати, що етер є посередником не тільки для гравітації, світла, тепла, але загалом для всіх енергій. Та непоборимі трудности виринають, коли хочемо ближше означити природу світляного етеру. Чи він є матерією? Модерна фізика ні про що инше й не хоче знати, як тільки про матерію. І тому загалом переважає думка, що етер є якоюсь незвичайно субтельною матерією. Однак ані досвіди, ані глибша спекуляція з тим не може впоратися. Не вдалося ствердити, щоб етер ставив якийсь опір небесним тілам, що рухаються по ньому (а кожда матерія ставить опір): Етеру не можна прихопити в ніякій посудині (се вже слідує *ex suppositione*). Не має



він ніякої тяжкості, він є *imponderabilis*. А се значить, що він не підлягає гравітації. Матерія існує у формі „зеренець“, і тому вона поділилася на різні групи та щораз творить нові угруповання. Етер не може існувати у формі „зеренець“: 1) бо він не підлягає гравітації, а лише гравітація могла би держати його частинці в купі; 2) не може бути ні найменший розділ між його частинами, бо в такому припадку треба би приймати ще одного посередника для диференціації енергій між частинами етеру, а в таким знов припадку етер, як гіпотетичне єство, був би зовсім зайвий; 3) якщо б етер існував у формі „зеренець“ і підлягав гравітації, то не був би по цілій вселенній однаково густо розміщений, а се відбивалося би на гравітації, на поширюванню світла так, що гравітація не всюди виражалася би з однаковою силою, світло не всюди поширювалось би з однаковою швидкістю (а сього не стверджено). Треба отже розуміти космічний етер як одно *individuum*, абсолютне *continuum* — так, як собі зображуємо простір. Лише що частини етеру мали би бути еластичні, рухливі, хоч нероздільні від себе, а частини простору розуміємо як нерухливі. Про еластичність етеру свідчить його дрябання при переносенню світла (світло поширюється хвилястими рухами).

Більша часть фізиків погоджується з думкою, що етер є нерухомий, т. зн. що його частини так липнуть одна до другої, що їх годі розірвати. Але є й такі між фізиками, що заступають гіпотезу рухомого етеру. І вже від II. половини 19. століття вишукано таких фізикальних досвідів, щоби порішити спір між тими двома гіпотезами. Провідні питання при тих досвідах можна так сформулювати: Чи небесні тіла, рухаючися по космічному етері, забирають зі собою якусь часть етеру? Або етер остається при тому в спокою? А якщо етер остається в спокою, чи не можна би вишукати якоїсь появи, котра свідчила би нам, що н. пр. наша земля рухається у відношенню до спокійного етеру? Наглядним порішенням тих питань довідались би ми децю більше не лише про природу етеру, але також про стан нашої землі. Наколи земля й всі небесні тіла в своїому русі поривають зі собою космічний етер, то (бодай на тому полі) не можливо було би нам довідатися про абсолютний рух



землі. Але якщо етер спочиває і матеріальний світ дійсно супроти нього рухається, то можна би надіятися, що се повинно би виявитися на землі якимись виразними позначками, а тими позначками був би наглядно стверджений абсолютний рух землі.

### Досвіди фізо.

2. Перше з наведених двох питань ставив собі вже в 1859 р. французький фізик Fizeau. І щоби збирати факти, на підставі яких можна би відповісти на ту квестію, владжував він слідуєчі досвіди: Через довгі рури гнав він воду в противних двох напрямках при помочи помпи, і через ту воду пропускав проміні світла то з водою, то проти води. Його міркування було таке: якщо вода в русі пориває зі собою також етер, який є посередником при поширюванні світла, то промінь світла, пущений з бігом води, повинен о стільки скорше дійти до визначеної йому мети, о скільки вода в тім часі порушилася вперед. А промінь, пущений проти бігу води, повинен о стільки пізнійше дійти до тої самої мети, о скільки вода в тім самім часі порушилася (і з собою пірвала також етер) у противнім напрямі. Але що скорість світла непонятно велика, тому й ті різниці могли би бути лише так незначні, що безпосередно не можна би їх обсервувати. Для того Fizeau розділив світло на дві часті, і пускав одну часть з бігом води, а другу часть рівночасно проти бігу води, та обі часті звів до інтерференції. При помочи інтерференції промінів світла можна сконстатувати й найнезначнійші різниці між скорістю поширювання одного а другого проміння. Тоді виступають ясні й темні лінії густо перемішані одна біля одної. Темні лінії повстають там, де гора одної хвилі світла сходиться з долом другої хвилі, і так обі ті хвилі взаємно зносяться. А ясні лінії виступають там, де сходиться гора з горою, долина з долиною двох хвиль світла, через що ті хвилі скріплюються. Коли отже час, якого світляний промінь потребує для своєї дороги, в який небудь спосіб дізнає зміни, то виступлять зміни також в укладі тих інтерференційних ліній. Fizeau в своїм наведеном експерименті сконстатував дуже незначні різниці в тих лініях, що свідчило про се, що скорість поширення одного проміння дуже незначно різнилася від скорости поширення другого проміння. З того



він заключив: що вода в русі частинно пориває також етер зі собою. Замість води вживав Fizeau в своїм досвіді також інші течі. І виявилось, що та різниця в поширюванні світла з бігом течі й проти її бігу тим більша, чим більший є експонент злому даної течі. А зникала та різниця, коли експонент злому середника лише незначно різнився від експоненту порожнього простору. При досвіді з воздухом не виявилися ніякі зміни. Отже Fizeau вносив, що воздух у русі не пориває з собою етеру.

В дальшій консеквенції виходить з того толкування досвідів Fizeau: що земля порушується по спокійному козмічному етері; земська атмосфера зовсім не пориває з собою етеру, а сама земля (води на землі та інші прозорачні річи) лише частинно пориває етер зі собою.

\* \* \*

### Критика досвідів Fizeau.

Самих вислідів тих експериментів не ставимо під знак запитання. Fizeau й інші фізики опісля повторили ті досвіди ще з більшою старанністю, й прийшли до таких самих вислідів. Однак не можна згодитися на толкування тих вислідів. Поперше з тої причини, що ці експерименти є лише односторонні: вони ограничуються на самим світлі, й нічого нам не можуть сказати про те: як відносяться до етеру ті субстанції, котрі зовсім не пропускають світла? По друге: етер є тільки гіпотетичним еством і тому не вільно нам пояснювати даних явищ при помочи етеру, якщо можемо се зробити й без нього. Атже гипотеза льогічно може лиш там мати місце, де ми змушені посягати за неї, де нема инакшої ради. А в досвідах Fizeau такий случай не заходить. За причинами різниць, які виявилися при тих досвідах, треба шукати в субстанціях, через які пропускано світло і в їх станах, а не в етері. Атже від якости тих субстанцій вислід був більше або менше позитивний. Не наша річ вислідити властиві ті причини. Ми лише подамо радці, що не потрібно й не вільно тут посягати аж за етер. Для світла не є однаково легко переходити через якунебудь прозорачну субстанцію, як для електрики не є однаково легко



перебігати через який небудь дріт. Можна отже припустити, що при субстанціях з більшим експонентом злому рух тих субстанцій проти світла становить якусь мінімальну перешкоду для самого того акту, щоби світло їх проникнуло, й тому поширення світла незначно спізнюється. А коли така субстанція втікає перед світлом (тобто: коли рухається в одному напрямі зі світлом), так се є мінімальною полекшою для того акту, щоби світло проникнуло субстанцію, й поширення світла в тім випадку відбувається трохи скоріше. Се не є більшою загадкою, як те, що проти вітру тяжше йти, а з вітром легше; що тонший дріт ставить більший опір електричній струї, як грубший. Коли вже раз світло мусить боротися, ломати опір середника, через котрий проходить, так згадані аналогії зовсім надаються для зрозуміння вислідів експериментів Fizeau. І тому зрозуміле, длячого субстанції з найменшим експонентом злому не мають у тих досвідах ніякого впливу на поширювання світла.

Впрочім ніщо нам не боронить припускати, що вода чи воздух у русі несе з собою також світло, отже світло тим скоріше поширketься. Але се світло, а не етер! А се в дійсности щось зовсім іншого. Вправді нинішня фізика каже, що світло се „дрожання етеру“. А чимжеж є гравітація? Може „контракцією“ етеру? В такому випадку етер не був би нічим іншим, як гипостазованою загальною енергією. Але вже дефініція етеру каже, що етер є середником (medium) для поширювання енергій, а не самою енергією. Від часів Maxwell-а й Hertz-а усталено ідентичність між світлом а електрикою бодай під оглядом дрожання й скорости в поширюванні. А прецінь електрика не є самим етером. Бачимо отже, що енергію треба різько відділити від середника, через який енергія проходить, чи то від матерії (маси) загалом.

Козмічний етер приймає фізика передовсім для того, щоби собі пояснити перехід енергій через порожні простори між небесними тілами. Друга рація гипотези етеру — тобто: щоби собі пояснити перехід енергії з одного атому до другого — вже не є така сильна. Теорія про аналогічний устрій найдрібніших частиць матерії, яким є устрій між небесними тілами, се лише гипотеза. Отже істнування етеру тут домагається лише гипотеза, а не



факти (як се є в першому припадку, де ходить о перехід енергій з одного небесного тіла до другого). В області землі ми властиво не потребуємо гипотези етеру — того середника для всіх енергій. Всі енергії мають свої жерела в матерії і поширюються через матерію як через свій середник. Світло поширюється в області землі через воздух ітд. Отже тут має воно потрібні для себе середники. Якщоб між небесними тілами був воздух, чи якась инша матерія, нікому з фізиків ані на думку не приходило би, щоб видвигати гипотезу етеру. Принустім, що вода в русі пориває з собою також хвилі світла. Чи можемо на підставі того заключати, що вода пориває зі собою частинці етеру? О скільки не вважаємо етеру за гипостазовану загальну енергію (але в тім випадку матерії треба би відмовити всяку активність), то не можемо так твердити. Мусимо ограничитися на тому, що вода в русі пориває з собою також світло, але не етер.

Коли світло переходить через якийсь середник з високим експонентом злому, то можемо зрозуміти: що воно в данім випадку приходиться пізнійше, або скорше до визначеної йому мети. Атже тут світло не поширюється своєю найбільшою скорістю (300.000 km. на 1 сек.), й можуть бути такі різниці в його поширюванню задля більшого чи меншого опору середника, Зовсім инша квестія є: чи світло в яких небудь комбінаціях могло би поширюватися з більшою скорістю, як 300.000 km. в 1 сек.? Einstein, як опісля побачимо, дає негативну відповідь на се питання. Конець-кінцем виходить: що досвіди Fizeau нічого нам не можуть сказати про природу етеру.

### Досвіди Michelson-a й Morley.

3. Американський фізик Michelson ставив собі квестію: Чи не можна би експериментально викликати такі явища, котрі свідчили би про рух землі супроти спокійного етеру вселенної? І разом з Morley владжував він 1881 р. відповідні, субгельні досвіди.

Від жерела світла *L* (рис. 1.) іде пасмо однобарвних промінів, і паде при *A* на легко посріблену скляну плиту, похилену під 45° до напряду промінів. Одна часть тих промінів проходить через плиту, й паде на рівне зеркало *B*, яке відбиває ті проміні, й вони повертають назад до *A*, а з віден частинно відбиваються до *R*. Друга часть того пасма світла,



що йде від  $L$ , приходить до плити  $A$ , і звідси відбивається до  $C$ , де також уміщене рівне зеркало, яке ті лучі відбиває назад до  $A$ , і одна часть з них також приходить до  $R$ .

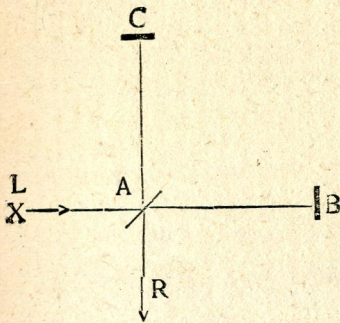


Рис. 1\*.

Цілий апарат дається обергати так, що  $A \rightarrow C$  може займати (супроти землі) положення  $A \rightarrow B$ . Провідні думки при тих досвідах були такі: Якщоб земля не рухалася супроти козмичного етеру, то світло потребувало би однакового часу для дороги від  $A$  до  $B$  та

з поворотом до  $A$ , як і для дороги від  $A$  до  $C$  і з поворотом до  $A$ , бо сі довжини однаково великі. Можна се й математично виразити. Дорогу  $A B$  означім через  $l$ ; отже час, якого потребує світло для зроблення сеї дороги буде  $\frac{l}{c}$ , де  $c$  означає дорогу, яку робить світло в одній секунді. Такого самого часу потребує світло й на поворотну дорогу  $B A$ . Отже цілий час ( $t_1$ ), якого світло потребує, буде:  $t_1 = \frac{2l}{c}$ .

А що  $AC$  є рівне з  $AB$ , то друга часть світляного пасма для зроблення своєї дороги (від  $A$  до  $C$  і від  $C$  до  $A$ ) потребує такого самого часу:  $t_2 = \frac{2l}{c}$ .

Виходить отже, що:  $t_1 - t_2 = 0$ .

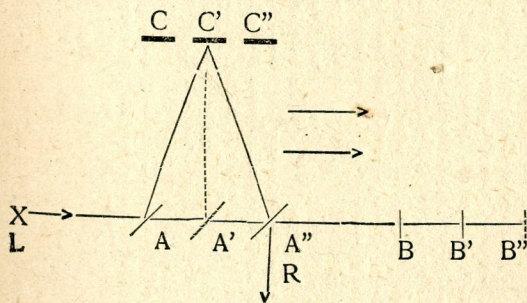


Рис. 2\*.)

Але якщо земля рухається супроти етеру, і робить у 1. сек. дорогу  $v$ , а напрям промінів світла, що ідуть від  $A$  до  $B$ , є рівнобіжний з напрямом руху землі, то цілий рахунок повинен бути инакший.

В такому припадку, заки світло пошириться від  $A$ ,

\* Сей рисунок взятий з Р. Th. Wulf-a ст. 10.

\* Пор. Р. Th. Wulf ст. 12.



зеркало  $B$  посуветься до  $B'$  (рис. 2); отже світло му-  
сить зробити довшу дорогу, тому й потребує від-  
повідно довшого часу. Сей час хай буде  $t'_1$ , а тоді  
посунення зеркала представляє нам  $BB' = vt'_1$ , а про-  
довжена дорога  $l' = l + vt'_1$ ; цілий час, якого  
потребує світло для зроблення сеї дороги, буде:

$$t_1 = \frac{l'}{c} = \frac{l + vt'_1}{c}.$$

Звідси виходить, що:

$$ct_1 = l + vt'_1, \text{ або } t'_1 = \frac{l}{c - v}.$$

При поворотній дорозі зеркало  $A$  посунулося  
в напрямі до світла до  $A''$ , отже дорога буде корот-  
тша, тому й час  $t''_1$  буде коротший. Ся поворотна  
дорога ( $l''$ ) буде  $l'' = l - vt''_1$ . А різниця в часі:

$$t''_1 = \frac{l''}{c} = \frac{l - vt''_1}{c}.$$

Звідти виходить, що:

$$ct''_1 = l - vt''_1, \text{ або } t''_1 = \frac{c}{c + v}.$$

Отже цілий час для дороги  $AB' A''$  виноситиме:

$$t_1 = t'_1 + t''_1 = \frac{l}{c - v} + \frac{l}{c + v} = \frac{2lc}{c^2 - v^2} = \frac{2l}{c} \cdot \frac{1}{1 - v^2/c^2} \quad (1)$$

Але зовсім инакша буде дорога, отже й час, від  $A$   
до  $C$ . Зеркало  $C$  не втікає просто перед світлом (бо  
сей напрям лежить перпендикулярно до напрямку руху  
землі), але з цілим апаратом посуветься до  $C'$ . І коли  
світло (відбите від  $C'$ ) доходить до  $A''$ , то воно зро-  
било дорогу  $AC' A'' = 2AC'$ . Довжину дороги  $AC'$   
можна знайти при момочи твердження Пітагора  
з  $AA'$  та  $A'C'$ . Коли  $t_2$  означає час, в якому світло  
робить дорогу  $AC'$ , то є  $AA' = vt_2$ , а  $A'C'$  є рівне з  $l$ .  
Отже:

$$AC' = \sqrt{l^2 + (vt_2)^2}, \text{ а звідти:}$$

$$c^2 t_2^2 = l^2 + v^2 t_2^2, \text{ або: } t_2^2 = \frac{l^2}{c^2 - v^2},$$

вкінці:

$$t_2 = \frac{l}{c} \frac{1}{\sqrt{1 - v^2/c^2}}.$$

Отже час цілої подвійної дороги:

$$t_2 = \frac{2l}{c} \frac{1}{\sqrt{1 - v^2/c^2}} \dots \dots \dots (2)$$

Коли се порівнаємо з рівнянням (1), то зараз стає



ясно, що оба сі часи є нерівні. Різниця ( $T$ ) виносить:

$$T = t_1 - t_2 = \frac{2l}{c} \left( \frac{1}{1 - v^2/c^2} - \frac{1}{\sqrt{1 - v^2/c^2}} \right) \dots \quad (3)$$

Дріб  $\frac{v}{c}$  є незначної вартости. Земля кружить до-вкола сонця зі швидкістю 30 km. на 1 сек. Отже:

$$\frac{v}{c} = \frac{1}{10,000}, \text{ а } \frac{v^2}{c^2} = \frac{1}{100,000,000}.$$

Всеж таки різниця  $T$  при інтерференції обох промінів мусіла би після рахунку значно виража-тися. А який у дійсности був вислід тих досвідів? Оба проміні завжди приходи-ли до Рутім самім часі, при інтерференції не виявилися ні найменші пересунення характеристичних ліній.

Анальогічні досвіди владжував Des Coudres з електрикою<sup>1)</sup>, але прийшов до тих самих ви-слідів, що й Michelson. Вкортці: ці експери-менти не могли нічого сказати про етер, бо вплив етеру нічим у них не зазначува-вся, їх вислід (бодай на перший погляд) стояв у по-ловичному противенстві до вислідів досвідів Fizeau. І так для фізиків сталися ті досвіди хрестом. Ста-ралися отже фізики розв'язати ту загадку різними гіпотезами. Так і Einstein цілу свою теорію побудував на вислідах тих досвідів. Але заки приступимо до нашої критики вислідів тих досвідів і теорії Einstein-а, о скільки вона збудована на них, мусимо вперед подати толкування тих до-свідів, яке подав голандський фізик Н. А. Lorentz.

### Вияснення Н. А. Lorentz-а.

4. Те вияснення перший видвигнув ірландський фізик Fitzgerald, а переробив і доповнив його Н. А. Lorentz (1895 р.). Будьщобудь воно є геніяльним, сміли-вим кроком уперед, і формально порішає справу. Вислиди Michelson-а — така низка думок Lorentz-а — стануть зрозумілими, коли приймемо, що при русі небесних тіл проти етеру всі тіла в напрямі руху скорочуються, а величини в прямовисно-му напрямі до бігу землі остаються незмінні. Коли приймемо, що довжина  $AB'$  (рис. 2), яка лежить у од-нім напрямі з бігом землі, скоротилася якраз о стіль-

<sup>1)</sup> Описує се др. Кучер у згадуваній розвідці, ст. 5.



ки, щоби оба проміні ( $AB'A''$  та  $AC'A''$ ) прийшли рівночасно до  $A''$ , то загадка вислідів експериментів Michelson-а порішена. Lorentz зараз же й обчислив величину того скорочення, беручи за субстрат рівняння Michelson-а. В тих рівняннях треба зробити такі зміни, щоби вийшло:  $t_1 - t_2 = 0$ , або:  $t_1 = t_2$ . Тому, що в русі  $t_2$  ніщо не змінюється, то муситься прийняти зміну в  $t_1$ , а та зміна повинна тикатися дороги  $l$ . Одним киненням ока на рівняння 1) і 2) відкриваємо, що вартість рівняння 1) заміниться в вартість рівняння 2), якщо в рівнянню 1) замість  $l$  ставимо  $l \sqrt{1 - v^2/c^2}$  (буде се величина дуже незначно менша від  $l$ ). Ось як:

$$t_1 = \frac{2l}{c} \frac{\sqrt{1 - v^2/c^2}}{1 - v^2/c^2} = \frac{2l}{c} \frac{1}{\sqrt{1 - v^2/c^2}} = t_2.$$

Величина скорочень передного боку тіл, що рухаються скоростями, які на землі приключаються, є — можна сказати — безмірно мала. Скорість руху землі довкола сонця виносить 30 km. на сек., а прецінь скорочення одного метра після обчислення Lorentz-а виносить у тому випадку лише  $\frac{1}{200,000}$  часть одного міліметра.

В дальшій консеквенції Lorentz мусів прийняти, що на тілах, які є в русі, також час скорочується, і се якраз у тій самій пропорції:  $1 : \sqrt{1 - v^2/c^2}$ .

Виходить отже, що всі тіла в русі стаються коротшими (в напрямі руху), а всі годинники, які беруть участь у русі, повільніше ідуть (себо: показують коротший, менший час). Вислід дійсно несподіваний! На жаль на землі фізикальним способом ми ніколи не будемо в можности виказати тих дивних скорочень, бо щоби се ствердити, треба би міряти величину, яка є в русі, такою величиною, котра знаходилася би в стані спочинку. Можна би се зробити в відношенню до рухів, що діються на землі, (прим. зміряти довжину якогось поїзду мірою, що стояла би в спочинку біля поїзду), але що ці рухи є незнатні, то й скорочення є безмірно маленькі, отже несхопимі. А що до скорочень самої землі при її обігу довкола сонця, то всі тіла на землі, отже й усі міри однаково скорочуються, а всі годинники однаково звільняють свій час.



Lorentz видумав навіть гіпотезу, щоби вияснити: длячого такі скорочення заходять? При русі небесних тіл проти етеру в наслідок „вітру етеру“, який спричинює рух небесних тіл, стягаються електрони (контракція електронів), з яких переважно складаються всі тіла, й через те всі довжини тіл скорочуються відповідно до швидкості руху тих тіл.

Ясно, що ця гіпотеза не з'ясовує скорочення часу — бодай не так ясно, як скорочення тіл.

### Einstein a Lorentz.

5. Висліди міркувань Lorentz-а були такі, що аж просилися, щоб їх значіння узагальнити. Релятивність простору й часу вже була дана — треба було тільки створити одноцільну, загальну фізикальну систему релятивності. А се зробив Einstein. Обома руками вхопився він поняття фізикальної релятивності, яке відвигнув і сформулував Lorentz, і зробив з нього шаблон, вистроений у математичну одіж.

Насамперед Einstein відкидає поняття етеру — бодай у тій формі, як його Lorentz сформулував. І відкидає „контракцію етеру“ — гіпотезу, якою Lorentz узаasadнював свій релятивізм. Для Einstein-а вистарчає математика. Приймає він скорочення протягlosti тіл у русі й скорочення часу, але не шукає за причиною тих ефектів. Minkowski (на зборах природників у Кольоні 21 IX. 1908 р.) висказав його думку: »Die Kontraktion ist nicht etwa als Folge von Widerständen im Äther zu denken, sondern rein als Geschenk von oben, als Begleitumstand des Umstandes der Bewegung«<sup>1)</sup>. Отже „дар свише“. »Die Natur ist eben so«, каже сам Einstein<sup>2)</sup>. Він так і мусить твердити, бо се слідувало з його модифікації поглядів Lorentz-а. В Lorentz-а річ так маєть, що тіло, яке в наслідок руху має скорочену довжину, в дійсности є коротше. В Einstein-а справа стоїть зовсім инакше. Тіло, яке одному обсерваторови видається менше, другому обсерваторови в тім самім часі видається більшим. Инакше прецінь не було би послідовного релятивізму. А в дійсности тіло має лише одну довжину. »Der Körper hat auch nur eine Länge. Die zwei Aussagen erklären nur, wie diese selbe Länge von den verschiedenen bewegten Standpunkten aus gese-

<sup>1)</sup> Th. Wulf, ст. 47.

<sup>2)</sup> Ibid.



hen wird«<sup>1)</sup>. Тут до помочи Einstein-ови його рухомі системи сурядних  $S$  та  $S'$  (чито  $K$  та  $K'$ ). Обсерватор, що знаходиться в системі сурядних  $S$  (яка система релятивно рухається супроти системи  $S'$ ), скаже до обсерватора, що знаходиться в  $S'$ : »Dein Stab ist zu kurz«. Ти помиляєшся — відповідь  $S'$  — »deiner ist zu kurz«. Те саме відноситься до часів. Кожда довжина, кожний час у системі, яка є в релятивному русі супроти системи, в якій ми находимося, видаються нам меншими (коротшими). Математична формула Einstein-а для тих скорочень є та сама, що й формула Lorentz-а (вона ж звідти й взята), лише що Einstein достосовує її до двох системів, які є в релятивному русі. Отже для довжин:

$$x' = x \sqrt{1 - v^2/c^2}.$$

Для часу:

$$t' = t \sqrt{1 - v^2/c^2}.$$

Як бачимо, чарівне  $\sqrt{1 - v^2/c^2}$ , про яке ми дуже добре знаємо, як воно повстало, й тут повторюється. В практиці се так виглядає, що — після обчислення Einstein-а — з поїзду, який жене зі швидкістю 30 м. на сек. (108 km на годину), штаба 2 м довга видається нам коротша лише о стотисячну часть міліонової часті міліметра, чито о  $\frac{1}{100,000,000,000}$  часть одного міліметра. Ляк у фізиці з певністю (і не без радці) скаже: „Дивні річі божі! щоби тим марницям (у повному значінню слова) посвячувати такі труди і для них вишукувати спеціальні теорії!“ Однак річ у дійсності мається якраз противно: Ті марниці є потрібні, щоби теорія зглядности представлялася як суцільна будова, як загальний невмолимий природний закон для фізикального спостережування. І дійсно: щойно на тому місці бачимо ми цілу невмолиму послідовність, заокругленість, льогічну єдність, математичну виробленість у теорії Einstein-а. І се фізиків дійсно може поривати — а саме: та стилевість, якою відзначається теорія Einstein-а. Се чиста стилевість — се абстракція, яка сама собі вистарчає й до наймарніших дрібниць. Такою вона здається бодай доти, доки на неї не глядимо з надвору, й не виявиться, що вона є чистою математичною фікцією й більш нічим.

<sup>1)</sup> Ibid.



Тут ми не маємо потреби ширше розглядати релятивізму фізикальних помірів після теорії Einstein-a. Ціле те рамя теорії основується на вислідах експериментів Fizeau, Michelson-a та на теорії Lorentz-a. Якщо сі підстави заваляться, то тим самим завалиться й ціла кунштовна будова Einstein-a.

### Критика дотеперішних толкувань досвідів Michelson-a.

6. Насамперед піддамо критиці толкування Lorentz-a, бо воно має центральне значіння. А мусимо сконстатувати, що всі ті толкування є наскрізь метафізичні, бо основуються на етері, який дотепер ще ніколи не входив в область досвіду, але заедно остається в цілости позазмисловим еством.

У дійсности справа представляється не так просто, як її Lorentz понимає. І так:

1) Скорочення передної части тіла в русі приписує Lorentz опорю етеру. Але в такий спосіб тіла, що рухаються по воздуху, а тим більше ті, що рухаються по воді, мусіли би в своїй передній часті ще далеко значнійше скорочуватися. І мусіли би сі скорочення зовсім виразно підходити під фізикальні поміри — а сього фізика не заобсервувала. Фактом є, що вода ставить далеко більший опір, як воздух, а воздух ставить далеко більший опір, як етер. Вправді, не маємо на землі таких скоростий руху, з якою скорістю земля кружить довкола сонця. Але зате густість етеру (о скільки вже хтось про неї говорить), є зникаючо мала супроти густоти земських мас, а ми на землі маємо скорости, які відносяться до скорости бігу землі, як 1: 1000, є і навіть далеко більші. А коли кожде тіло переважно складається з електронів, коли етер проникає кожде тіло, то наше міркування повинно би бути вповні оправдане. Тим більше, що опір етеру се лише гіпотеза, а опір тіл се всім звісний факт.

Так отже до математичної формули для скорочування тіл у русі треба би ще ввести функцію густоти середника, через котрий тіло рухається, як також функцію густоти і навіть величини тіла, котре рухається. Сей закид не так відноситься до Lorentz-a, як до Einstein-a, котрий узагальнив формулу Lorentz-a, але вповні шабльоново, без усесторонного обдумання річи. Отже формула Einstein-a для скоро-



чувань довжин у русі — се лише шабльон без усякого фізикального значіння. Те саме відноситься до формули про скорочування часу — сеж та сама формула, де виступає те саме чарівне

$$\sqrt{1 - v^2/c^2}.$$

2) При всякому поконуванні опору побільшується температура передної частини обох тіл. Отже треба би прийняти, що при скорочуванні Lorentz-а температура передної частини тіла в русі відповідно побільшується. Вправді се була би лише дуже незначна різниця з огляду на поодинокі предмети, але не з огляду на цілі небесні тіла. Так температура нашої землі (сонця, місяця і т. д.) повинна би збільшуватися на цілому тому її боці, котрим вона звернена проти етеру. А що земля в 24 годинах обертається довкола своєї осі, то кожне місце на землі періодично, раз на 24 год., знаходилося би по тій стороні, де земля поборює опір етеру, де скорочується її величина, і де в наслідок того побільшується температура. Тепер заходить kwestія: чи те скорочування і те побільшення температури дотичить лише верхніх верств земської атмосфери, чи також земської кори? Після досвідів Fizeau воздух не ставить опору етерови, отже скорочування й ogrівання дотичило би земської кори. Lorentz якраз так справу й розуміє, бо Michelson і Morley виконували свої досвіди на поверхні землі, а Lorentz свою теорію достосовував до вислідів тих експериментів. Виходило би з того, що висліди досвідів Fizeau в дійсності не противляться вислідам досвідів Michelson-а, але різниці між ними треба пояснити так, як се ми вже зробили.

3) Приходимо до рішачого аргументу. Наколи кожне місце на землі раз на 24 год. знаходиться по тій стороні, де земля поборює опір етеру, де виступає скорчення, то висліди експериментів Michelson-а лише в той критичний час повинні були бути такими, якими в дійсності були, але коли се місце, де Michelson експериментував, у наслідок обернення земської кулі знайшлося по противній стороні, то висліди експериментів повинні були годитися з обчисленими Michelson-а (с. в. промінь  $AB'$  на рис. 2. повинен був пізніше приходити до  $A''$ ). Не знаю: чи Michelson обчислював астрономічне положення свого місця, однак таке обчислення експериментально повалило би цілу те-



орію Lorentz-а, якщо б виявилось, що висліди тих експериментів через цілий час 24-ох годин остаються незмінені. Ми опісля довідаємося її без такої спроби, що воно якраз так мусить бути.

4) Другий рішачий аргумент. Приписувати скорчення тільки довжині  $AB$ , а не приписувати ніякого скорчення довжині  $AC$  (рис. 1) — се розрізнення зовсім неузасаднене. Прецінь при русі не скорчується тільки одна лінія, але ціла передня часть тіла. Отже скорчується ціла кольосальна площа земської кулі по тій стороні, котра звернена проти етеру. При експериментах Michelson-а довжина  $l$  ( $AB = AC$ ) виносила тільки 11 м. А се зникаючі величини супроти тих розмірів части земської кулі, яка то часть мала би скорочуватися. Отже рішучо треба би припустити, що також довжина  $AC$  скорчується, і промінь  $AC'$  (на рис. 2.) не прийшов би до  $A''$ , але до якоїсь точки перед тим  $A''$ . І треба би приймати, що те скорчення обох, під простим кутом уставлених до себе, довжин відбувається завжди якраз так, щоби оба проміні рівночасно повертали до  $A$  (рис. 1). Атже завжди такі були висліди експериментів. А якщо б не приймати корчення також довжини  $AC$ , то треба би припускати, що ціле те корчення довжини  $AB$  триває лише через  $1/3000$  часть секунди (доки точка  $A$  з бігом землі ще не прийшла на первісне місце  $B$ ), а відтак через  $1/3000$  часть секунди корчиться довжина  $AC$ , а по кількох секундах вже ані одна з тих довжин не корчиться...

Конець-кінцем: чи сяк чи так ціле те поняття й обчислення корчення довжин і часу в наслідок руху є вповні безпідставне. А не забуваймо, що з упадком гипотези Lorentz-а про релятивізм протягlosti й часу паде весь релятивізм Einstein-а.

\* \* \*

Висліди досвідів Michelson-а й Morley були вповні такі, якими й повинні були бути. Вони в повній згоді з усіми іншими фактами, які щодня стрічаємо в досвіді. Просто аж дивно стає, як могли такі знамениті фізики, як Lorentz, стратити голову во виду тих вислідів, і спричинити такий зрив релятивізму в фізиці. Але звело їх фатальне роблення фізики із метафізики: з гипо-



тетичного, позазмислового етеру — ество, яке виступає в досвіді.

Цілий рисунок 2. і ціле обчислення Michelson-a є вповні фікційні—основується на фатальній підставовій помилці. Ніколи до того не може прийти, щоби *B* втікало перед *A*, або *C* перед *A*. Завсіди остається, мусить остатися, рисунок 1, і оба проміні мусять повертати рівночасно до *A*, оба виконують точнісінько однакову дорогу (довжина *AB* та *AC* є однакові).

Якщо *B* втікало би перед *A* — се доводило би до дивних консеквенцій на землі: не треба би вже подорожувати до Америки, Америка сама до нас прийшла би... Точки *A* та *B*, як також *A* та *C* спільно виконують усі рухи землі, і простірне відношення між ними завсіди остається вповні однакове, бо скільки *B* відбіжить від *A*, в тім самім часі *A* якраз о стільки догонює його. Але тут усі дотеперішні теоретики вислідів експериментів Michelson-a робили фатальну помилку: вони в дійсности міряли земські довжини, а заключали так, як колиб міряли довжини етеру, який лежить зовні області земських рухів, отже й не бере участи в тих рухах. Та на жаль довжин того етеру годі міряти.

Треба се поняття представити подрібнійше. Козмічний етер нерухомий, він має свої непохитні довжини, а через те море спокійного етеру суне земська куля зі скорістю 30 km на сек. Світло є дрожанням етеру. Отже земська куля біжить собі своєю дорогою й з своєю скорістю, а проміні світла, якими оперував Michelson (вониж є „дрожанням етеру“), біжать своєю дорогою й зі своєю скорістю. Випадок се якраз такий, що оба рухи (себто: рух землі й рух етеру — світла) мають один і той сам напрям. Отже зеркало *B* (рис. 2) втікає перед промінем, що поспішає до нього від точки *A*. В нашім случаю, де віддаль між *A* та *B* виносить 11 m, легко обчислити те відсунення зеркала *B*. Для зроблення дороги 11 m світло потребує

$\frac{11}{300,000,000}$  часть секунди. Земля робить 30,000,000 mm (30 km) в сек., отже в  $\frac{11}{300,000,000}$  части секунди ро-

бить вона 1:1 mm. Ось рахунком наглядно виказано, що зеркало *B* дійсно втікає перед промінем сві-



тла, яке простує до нього від точки  $A$ . І в дійсності сей промінь робить дорогу, щоби дійти до  $B$ , не  $11m$ , але  $11m + 1'1 mm$ . А з поворотом до  $A$  та точка  $A$  присунеться до нього о тропешки більше як о  $1'1 mm$ , бо коли світло мало би прийти від  $B$  до  $A$ , то  $A$  присунулось би до нього в тім часі якраз о  $1'1 mm$  ближше; алеж тепер світло вертає від точки  $B'$  (яка є о  $1'1 mm$  дальше ніж  $B'$ ), отже заки світло зробить сю надвишку, то й  $A$  зближиться до нього о якусь мінімальну часть міліметра.

Ось так розумував Michelson, так розумував Lorentz, так Einstein. І здається, що нема иншого виходу, як схилити голову перед „математичною наглядністю“... А всеж таки досвіди Michelson-а відзиваються уперто без виїмку: Не так! Michelson довільно обертав рамена свого приряду, і оба проміні в усіх можливих позиціях повертали рівночасно до  $A$  — на перекір математичному теоризованню.

Ми вже наводили<sup>1)</sup>, якого ложного значіння можуть набрати в практиці й найпростіші математичні формули. А нинішній вік так забобонний супроти математичних формул, як були старинні віки забобонні супроти авторитету ріжних філософів. Наслідки тої забобонности такі, що чоловік стається легковірний, а через те чимнебудь (зі своєї сбласти забобону) засліплений: елемент забобону приковує його свідомість до себе, звужує його овид... і чоловік, як та муха від вікна, не може відвернутися від свого напруму думання, щоби шукати ратунку по противній стороні.

Але повернім до річи. Певно, що промінь  $A \rightarrow B$  у дійсності робить більшу дорогу, як довжина  $AB$ . Але в реляції до якого предмету? Чи може в реляції до поверхні землі? Ні, лише в реляції до абсолютного простору. (Про етер тут не говорю, бо се лише гипотетичне ество.) Або скажім так: Якщоб земля була якимсь чотирогранястим тілом, яке виконувало би лише рух довкола сонця (але без власної ротації), а зараз за його границями знаходилося би якесь нерухоме тіло, то та надвишка дороги ( $B \rightarrow B'$ ,  $1'1 mm$ ) була би зроблена світлом — у нашім випадку — лише в реляції до того нерухомого тіла, а не до поверхні землі. Чому? Бо в тім самім часі (т. є. заки світло дійде від  $A$  до  $B$ ) також зеркало  $B$

1) cf. II, 3 під koniecь розділу.



(атже якраз воно „втікає“ перед промінем, що йде від  $A$ ) робить ту саму надвишку дороги, супроти того нерухомого тіла; а супроти поверхні землі зеркало  $B$  (як також зеркала  $A$  та  $C$ ) не змінє свого місця, бо воно бере участь у всіх її рухах спільно з нею, і всі реляції того зеркала до цілого його оточення на землі остаються притому незмінені. Тим властиво вже ціла проблема вияснена. Ту славному надвишку дороги від  $B$  до  $B'$  робить не лише світло, але також зеркало  $B$  (отже матеріальне тіло), і величину сеї надвишки постановляємо якраз мірнням руху зеркала  $B$ . Але ся надвишка відноситься виключно до якогось такого предмету, який лежить поза областю землі, і не бере участі в її рухах.

Для легшого зрозуміння річи подамо кілька примірів. Вагон порушується 16'66 m на сек. (60 km на год.). Лавки в тому вагоні остаються в такім самім положенню супроти себе, як і тоді, коли вагон не рухається. Передна лавка  $P$  „втікає“ перед задною лавкою  $Z$ , але о скільки  $P$  втікає, якраз о стільки в тім самім часі  $Z$  її догонює. Поко-тім яблуко коритарем, що тягнеться біля  $P$  та  $Z$ . Чи воно в напрямі руху вагону скорійше дійде від  $Z$  до  $P$ , як у противному напрямі т. е. від  $P$  до  $Z$  (яблуко при вихідній точці має одержати однакову енергію руху)? Можемо собі подумати; що те яблуко в кожній точці на дорозі від  $Z$  до  $P$  стоїть мовби прищиплене до підлоги вагону, бо о скільки  $P$  втікає перед ним, якраз о стільки в тім самім часі від вагону його заносить ближше до  $P$  так, що рух вагону є тут вповні знеутралізований. Те саме діється, коли яблуко котиться від  $P$  до  $Z$ : о скільки  $Z$  до нього зближається, якраз о стільки в кожній точці вагон його заносить дальше від  $Z$ . Отже яблуко в вагоні, що рухається, потребує однакового часу для дороги від  $Z$  до  $P$ , як і тоді, коли сей вагон зовсім не рухається, бо в обох випадках робить воно однакову дорогу. Так само діється при рухах на поверхні землі: чи ми йдемо від заходу на схід, чи від сходу на захід, завсіди потребуємо однакового часу, щоби довкола обійти земську кулю (хоч вона кружить від заходу на схід). Атже колиб земля від нас утікала, то втікала би лише через 12 годин, а відтак до нас сама зближаласяби, й ми моглиб стояти на місці, а знайтися в Аме-



риці... Коли вагон стоїть, то яблуко, що котиться від  $Z$  до  $P$  (а припустім, що ся довжина виносить  $3\text{ m}$ ), зробить у означеному часі якраз  $3\text{ m}$  і супроти цілої довжини вагону і супроти поверхні землі. Але якщо вагон рухається ( $16\frac{2}{3}\text{ m}$  на сек.), то яблуко супроти вагону також зробить дорогу лише  $3\text{ m}$ , але супроти землі в тім самім часі воно зробить більшу дорогу. Скажім, що яблуко потребує  $3\text{ сек.}$  для зроблення дороги від  $Z$  до  $P$ . Але в  $3\text{ сек.}$  вагон робить около  $50\text{ m}$ , а що він у кожній хвильці також яблуко з собою несе, то яблуко в тім часі зробить  $50\text{ m} + 3\text{ m} = 53\text{ m}$  дороги супроти землі. Значить: яблуко дійсно з поважною надвишкою скорости втікає перед спокійною землею, але не перед лавкою  $Z$ .

Отже в приряді Michelson-а зеркало  $B$  ніколи не втікає перед зеркалом  $A$ , ані  $A$  не зближається до  $B$ . Вони приковані до себе, їх віддаль остається заедно однакою, якунебудь позицію супроти землі вони займуть. А коли віддали  $AB$  та  $AC$  завсіди остаються однакові, то ясно, що оба проміні світла мусять у тім самім часі повертати до  $A$ .

А що ж з етером? При досвідах Michelson-а нічого не знаємо про нього й не потребуємо його. Маємо тут світло, яке проходить через воздух. Рух сего воздуха, який він виконує разом з землею, є вповні знеутралізований супроти руху світла (так, як рух вагону є вповні знеутралізований супроти яблука, що котиться по його підлозі), і світло виконує свою дорогу вповні так, як колиб земля зовсім не рухалася. Ще раз повторюю (що я вже наводив при критиці вислідів експериментів Fizeau): не маємо підстави при тих досвідах ставити собі квестії: Чи земля в русі пориває з собою також етер? Мусимо квестію так ставити: Чи земля в русі несе зі собою також світло? І мусимо відповісти, що так! Атже автомобіль жене, й свої світляні лампи несе зі собою. Воно так з усіми енергіями на землі: рухаючийся середник, несе з собою також ті енергії, що поширюються через нього. Нема ніякої підстави елімінувати тільки світляну енергію. В кожній точці воздух якраз о стільки заносить світляний промінь до  $B$ , о скільки зеркало  $B$ , беручи участь у бігу землі довкола сонця, втікає перед тим промінем. Алеж, як вияснено сі плюси й сі мінуси неутралізуються, і скорість світла



по воздуху супроти земських річій не перевищає 300.000 km на сек.

Ось так показується, що висліди експериментів Fizeau є в повній згоді з вислідами експериментів Michelson-a й Morley-a. Про етер нічого не знаємо, а земські явища даються зясувати земськими причинами.

### Погляд Einstein-a на етер.

7. Якщо наша критика вислідів досвідів Michelson-a та їх дотеперішніх толкувань правдива, то ціла теорія Einstein-a западається в руїну<sup>1)</sup>. А трудно, щоб наша критика не була правдивою, бо вона в повній згоді не тільки з математичними обчисленнями, але й з досвідом, з загальним нашим пізнанням світа. Оскільки отже ходило би лише о опрокинення теорії Einstein-a, то ми вже властиво не потребували би ані слова більше додавати. Свій релятивізм помірів довжини і часу взяв Einstein з гіпотези Lorentz-a, а що ся гіпотеза є цілковито безпідставна, то тим самим паде релятивізм Einstein-a.

Однак нашою ціллю є не лише опрокинути теорію Einstein-a, але й виложити її зміст. Тому ще обговоримо ті моменти з тої теорії, які складаються на суцїй її зміст, а ми їх дотепер ще не мали нагоди піднести.

Повірна суперечність між вислідами експериментів Fizeau й Michelson-a спершу давала про себе знати також у релятивних системах Einstein-a. Виходило так, що етер супроти системи  $K$  (хоч ся система фізикально є вповні рівнорядна з системою  $K^1$ ) мав би знаходитися в спокою, а супроти системи  $K^1$  мав би знаходитися в русі, „Така асиметрія“ — каже Einstein<sup>2)</sup> — „в теоритичній будові, якій не відповідає асиметрія в системі досвідів, для теоретика є невиносима“. — „Найпростішим поглядом, який можна би мати в тій справі, здавалося би слідує: Етер загалом не існує. Електромагнетичні поля не є станами якогось медія, але єствами самостійними, яких не належить зводити до нічого иншого і котрі не є звязані з ніяким субстратом, як то річ мається з атомами тяжкої матерії“<sup>3)</sup>. Всеж таки Ein-

<sup>1)</sup> Th. Wulf так про се висловлюється: »Wären diese Ergebnisse aus irgendeinem Grunde unrichtig, so würde natürlich das ganze Gebäude in sich zusammenstürzen« (стр. 67).

<sup>2)</sup> Albert Einstein: Eter a teorja względności Переклад Ludwika Freudenheima, видав »Instytut wydawniczy »Renaissance«, ст. 9.

<sup>3)</sup> Ibid.



stein виразними словами не відкидає етеру, тільки так модифікує його природу, що властиво зводить його на зеро. „Спеціальна теорія зглядности зборонує нам уважати етер за зложений з частиць, що даються слідити в часі, але гіпотеза етеру сама в собі не противиться спеціальній теорії зглядности. Належить тільки уникати приписування етерови якогобудь стану руху“<sup>1)</sup>. А „етер загальної теорії зглядности се медій, який, хоч позбутий усяких механічних і кинетичних власностей, сам важно впливає на механічні (й електромагнетичні) явища“<sup>2)</sup>. Той вплив у дійсности ні в чому не є більший від впливу порожнього простору. „Реасумуючи можемо сказати: Після загальної теорії зглядности простір є обдарований фізикальними питоменностями; отже в тому значінню етер існує“<sup>3)</sup>. Виходить отже, що Einstein вдійсности відкидає етер, а самим енергіям каже диференціюватися через порожній простір.

І ще одна цінна думка Einstein-а: „В таким припадку простір усесвіта мусить бути замкнений і то лише в обмеженій величині, причому його величина залежить від сеї середної густоти“ (матерії)<sup>4)</sup>.

Наведені думки Einstein-а про електромагнетичні поля та про обмеженість простору се лише фрагменти, а не суцільна цілість. Так Einstein навіть не торкається логічних та психологічних труднощій, які звязані з поняттям огранічення простору вселенної. А при електромагнетичних полях десятки основних квестій навіть не підносить (що се енергія? як вона може проходити через порожній простір? що се простір? і т. ин.). Він навіть сам собі ставить колоди під ноги. Відкинувши етер, попадає в клопіт: як собі витолкувати поширювання світла? Отже бере собі до помочи думку, яку вперше висказав фізик W. Ritz (що передчасно помер): Ми досвідно знаємо світло лише в тих появах, де воно проходить через матерію (воздух, воду, скло). Тут сконстатовано хвилясте поширювання світла. Але в порожні, яка є між небесними тілами, світло може поширюватися так, як се представляла емісійна теорія Newton-а: від матерії, що світить, відрива-

1) Ibid. стр. 10.

2) Ibid. стр. 12.

3) Ibid. стр. 14.

4) Ibid. стр. 13.



ються частинці (електрони, атоми), і експльозією одна другу попихають уперед... Ясно, що тут приймається, що медієм світла через порожні простори є важкі матеріяльні частинці. А що в такому випадку є медієм для поширювання гравітації через порожню? Чи тут також відриваються частинці від тіл, і так переносять енергію через порожню? Се ані подумати не дається. Впрочім се сам Einstein виключає, коли говорить, що електромагнетичні поля в порожні не даються вже звести до ніяких інших первіснійших елементів.

\* \* \*

Th. Wulf, зясовуючи низку думок Einstein-а, що вязуться з вислідами експериментів Michelson-а, так висказується: »Bei dem Versuch von Michelson hätte sich ein Unterschied zeigen müssen in der Ausbreitungsgeschwindigkeit des Lichtes, wenn der Beobachter sich relativ zum Äther bewegte und wenn er ruhte, mit anderen Worten: wenn der Vorgang auf das eine oder das andere der Systeme  $S$  oder  $S'$  bezogen wurde, welche eine (gleichmässig fortschreitende) Bewegung zueinander hatten. Aber es ist nicht gelungen, einen Unterschied nachzuweisen«<sup>1)</sup>. Ми вже знаємо, як належить розуміти ці висліди. А що Einstein заклучив на підставі тих вислідів? 1) Що не вдалося (й ніколи не вдається) вказати руху землі супроти етеру. 2) Що світло однаково скоро доходить до даної точки без огляду на се: чи ся точка рухається, чи ні. А з того виходить: 3) що скорість світла є можливо найбільша в природі, і тому в ніякий спосіб побільшена вже не може бути.

Що до 1), то ми се вже зі всіх сторін опрокинули. А що до 2), то мусимо сконстатувати, що Einstein позірно лише трохи, а вдійсности фатально помилився. Називає він сей постулат „постійністю в поширюванню світла“ (»Konstanz der Lichtgeschwindigkeit«), а формує його так: »Die Ausbreitungsgeschwindigkeit des Lichtes ist konstant, und zwar nicht bloss konstant für verschiedene Richtungen, verschiedene Wellenlängen, verschiedene Geschwindigkeit der Lichtquelle, sondern auch für verschiedene Bewegungszustände des Beobachters«<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Op. c. стр. 35

<sup>2)</sup> Ibid. стр. 36.



Einstein (згідно з Michelson-ом, Lorentz-ом) так розумував: від зеркала  $A$  промінь світла доходить у тім самім часі до  $B$  (рис. 1.), чи знаходиться в напрямі бігу землі, чи прямовисно до того напрямку, т. зн. чи  $B$  рухається вперед, чи ні. — Ми знаємо, що так поводитьься не тільки світло, якого скорість виносить 300.000 km на сек., але й просте собі яблуко, бо воно в нашім примірі завжди в однаковім часі доходить від  $Z$  до  $P$ , чи вагон їде, чи стоїть. Але колиб лавка  $Z$  стояла на місці, а лавка  $P$  втікала перед нею, то яблуко вже потребувало би довшого часу, щоби дігнати  $P$ . Тим яблуком може бути світляна хвиля, а з нею мусить бути те саме. Ось така проста конклюдія.

Einstein тут завернув у бік, і так розумував: Коли промінь в однім і тім самім часі доходить до  $B$ , чи воно втікає перед тим промінем, чи ні, — то видно: що світло поширюється з такою скорістю, яка в ніякий спосіб не може бути побільшена, перед якою всі інші скорости, що виступають у природі, є буквральним зером. Ось се висказує його 3) постулат. Але вже наш примір з яблуком свідчить, що сей постулат є абсурдним, — атже його треба би зарівно віднести до всіх, і найменших, скоростей. Припустім, що наша земля знаходиться лише на половині свого середного віддалення від сонця. Ясна річ, що тоді світло доходило би до неї не в протязі 83 минут, але в половині сього часу. А якби звідтам наша земля гнала на звичайне своє місце з такою скорістю, що цілу ту дорогу зробила би в протязі 10 минут, чи тоді світло від сонця дійшло би до неї також у 4:15 минутах? Якщоб сонце гнало за землею з такою самою скорістю, з якою земля спішила би, то так. А колиб сонце не зближалося до землі, то світло сонця дігнало би землю значно пізнійше, як по 4:15 хвилинах. Вправді в природі нема таких скорих рухів, які ми тут лише для ілюстрації приписали землі, однак усякі, й найменші, рухи при прийняттю довгого часу їх тревання в порівнанню з світлом можуть бути значними величинами. Повільним, але міліоново-літним, рухом якесь небесне тіло може так віддалитись від другого, що світло буде мусити догонювати його вже не в кількох минутах, але в кількох літах. А се вже не видумані приміри, але астрономічні факти. Отже годі всі скорости рухів у реля-



ції до скорості світла вважати за zero, як се Einstein робить, і навіть у математиці приходиться до таких абсурдних рівнянь:

$$v = \frac{c + v}{1 + v/c} = c$$

$$v = \frac{c - v}{1 - v/c} = c$$

Отже:

$$\frac{c + v}{1 + v/c} = \frac{c - v}{1 - v/c}$$

Або як се Kremer дальше виводить<sup>1)</sup>:

$$c = c + v = c - v, \text{ або } 1 = \frac{1}{\sqrt{1 - v^2/c^2}}$$

Се факт, що в природі нема більшої скорості, як скорість світла. Можна отже приймати, що в природі ніяка енергія сама з себе не може посідати більшої скорості. Але се ще не виключає можливості, що дві різнородні енергії, зложені до купи, можуть видати ще більшу скорість, бож 300.000 km. в сек. ще не є безконечною скорістю, отже можна ще до тої скорості щось додати. А Einstein обходиться зі скорістю світла, як колиб вона була безконечно велика, як колиб світло поширювалося »in stationi«.

Розуміється, Einstein-ови якраз треба було до його теорії, щоби світло доходило в однаковому часі до кожного тіла в системі S, чи воно посувається до світла, чи від світла, чи спочиває. Атже колиб світло не доходило в однаковому часі до річи без огляду на її рух, то виявилось би, що та річ або рухається, або спочиває — ба, могло би навіть виявитися: в якому напрямі і з якою скорістю та річ рухається, а в той спосіб теорія про зглядність усякого руху була би опрокинена... Вправді, для теорії се вистарчає, але не для дійсности!

#### IV°.

### Доповнення.

1. Осталось нам ще доповісти дещо до тих думок Einstein-а, які ми вже підносили, але достаточного ще не обговорили. А з другої сторони: ми ще не підносили деяких тверджень Einstein-а, які стоять не в осередку його теорії, але на її обводі. Треба нам

<sup>1)</sup> Гл. R. Hardmann (Quartalschrift (1922.) Heft IV. стор. 566).



отже також сі твердження бодай в коротці навести й оцінити.

### Поміри довжин і часу.

2. Ми вже знаємо, як Einstein про се думає. Ціле його твердження відноситься не до „рiчи в собі“, тільки до нашого спостережування довжин і часу. Всяке тіло, що є в релятивному русі з точкою (чито з цілою системою), яку займає обсерватор, видається обсерваторови коротшим, як вдійсности є. Так само що до часу. Отже всі людські поміри довжин і часу є з кінечности лише релятивними. Виходить з того, що те саме тіло має більшу довжину на бігуні, як на екваторі (бо земля далеко скоріше обертається на екваторі, як на бігуні). А в високих верствах атмосфері те саме тіло має меншу довжину, чим на поверхні землі. Так само річ малася би мати з часом.

Ми виказали, що все те є вповні безпідставне. Але тут хочемо піднести ще одну абсурдність, яка міститься в „релятивній теорії“. Einstein увесь світ розбиває на довільно вибрані системи сурядних. Ми тут ставимо такі квестії: Чи я смію до своєї системи (т. є. до системи, в якій я знаходжуся) брати також такі тіла, котрі є в релятивному русі супроти мене? Або всі такі тіла мушу виключити з моєї (фікційної) системи? Якщо смію, то вийде таке диво, що тіла будуть зі мною в релятивному русі, але що вони будуть у моїй системі, то ані їх довжина, ані час їх руху для мене не будуть скорочуватися. Та як у такому припадку визначити границі сурядним моєї системи? Від центральної точки, яку я собі довільно вибираю, вони сягають аж по кінець уселенної... А що се значить? Що в такому припадку вся вселенна належить до моєї системи сурядних, і в цілій уселенній нема ніякої релятивности ані що до довжини, ані що до часу.

Або може мені не вільно в мою систему брати таких тіл, що є зі мною в релятивному русі? Тоді біда з визначуванням границь сурядних. Геометрично сурядним не можна визначити кінця: вони завсіди сягають аж до границь вселенної. Але якщо кожде тіло, що є зі мною в релятивному русі, конче треба відносити до іншої системи сурядних, то я ніколи не можу знати, де моя система ( $S$ ) кінчиться, а де друга система ( $S'$ ) зачинається. Отже



або треба приймати, що кожде кіждіське тіло (навіть найменша поропинка) творить осібну систему, якої сурадні обмежені на границі сього тіла; або що ціла вселенна творить лише одну систему сурадних. Перший член сеї альтернативи практично не має ніякої вартости, бо його годі придержуватися. А другий член виключає всяку релятивність. Отже ні сюди, ні туди!

Від непамятних віків загально звісно є релятивність зовсім не та, якою Einstein воює. Чим дальше річ від нас, тим меншою вона нам видається; а чим ближе вона до нас, тим більшою вона нам здається. А сі різниці не сходять на соткитисячні части міліонової части міліметра, але виносять кільметри, тисячі кільметрів, міліони кільметрів... Тіло, що віддалюється від нас (або ми від нього), стає для нас щораз менше; а котре зближається до нас, стає для нас щораз більше. Ось се дійсна й многозначуча релятивність у спостережуванні величини тіл — але, як сказано, вона звісна й використовувана від непамятних віків. Помимо позорів у таких випадках на підставі додаткових фактів можемо ми обчислити дійсну величину тіл. Не має ніякого значіння примір, який Einstein наводить, щоб ніби досвідно вказати свою релятивність у помірах довжин. Коли міряємо обвід округлої плити, — се примір Einstein-a, — яка з великою скорістю обертається, то величина так зміреного обводу виходить менша від дійсної. — Алеж у тому нічого дивного! Ми тут міряємо довжину, яка є в русі, мірою, яка є в спочинку, і відповідні довжини на обемі кола втікають перед нашою мірою — так, що міра не може їх точно схопити, й тому обвід кола виходить меншим. Можна навіть поставити правило: чим скоріше коло обертатиметься, тим меншим виходитиме його обвід, зроблений на підставі такого поміру. Якщоб та скорість була безконечна, то величина обводу спала би на zero, бо кожда його точка рівночасно знаходилася би на кождому місці обводу.

Релятивність часу також звісна від віків, однак не є вона релятивністю Einstein-a. Ми міряємо час після відношення нашого місця на землі до сонця (рано — схід сонця, полудне — кульмінація сонця, вечір — захід сонця). А що земля є кулею, й обертається довкола своєї осі, то кожде місце на землі



має свій льокальний час. Коли йдемо з заходу на схід, то випереджуємо (свій первісний льокальний час) на кожних  $15^\circ$  географ, довготи о 1 годину. По об'їзді цілої землі зискуємо цілих 24 годин. А при подорожі зі сходу на захід стільки спізнємо.

Однак при всьому тому мусимо користатися абсолютним часом, і саме на підставі того часу всі льокальні часи вдається нам звести в гармонію. Рівночасність для всіх місць на землі є одна й та сама, хоч годинники на інших місцях показують інші години. Але щож зовсім иншого є а) рівночасність у буттю, а б) рівночасність у спостережуванні. Einstein тим грішить, що ніби нічого не хоче знати про рівночасність у буттю. „Дві події“ -- так дефініює Einstein — „є рівночасні, коли вони є спостережені в тім самім часі“<sup>1)</sup>. Ясна річ як сонце, що в тій (нещасливій) дефініції вже суцонується рівночасність у буттю чи то абсолютний час, — атже якраз те значать слова „в тім самім часі“. Що ми спостерігаємо рівночасно, се не мусить бути рівночасне в буттю — про се новочасна фізика дуже добре знає, й уміє обчислити різницю між часом спостереження а часом події. Коли стріляють (з моздирів, з армат і т. д.), коли гремить, то ми о много скорше бачимо світло, чим чуємо звук — а прецінь у дійсности світло й звук тут повстають рівночасно. „Тепер“ се той самий момент у цілій вселенній, однак світло, яке тепер виходить від далеких звїзд дійде до землі аж по  $4\frac{1}{2}$ , 10, 100, і т. д. роках.

Ми могли бачити, що для Einstein-а центральне становище завсіди становить обсерватор, а не події в світі чи то дійсний уклад світа. Хоче він те саме зробити в фізиці, що Kant зробив у метафізиці — тобто: вихідним і одиноким становищем проголосити субективне становище. Але як у метафізиці те становище тягне за собою тисячі абсурдів, так і в фізиці, які ще до того далеко труднійше приходить ся скривати й боронити.

### **Висновки з теорії Einstein-а, які експериментально треба розслідувати.**

3. Таких висновків є три: 1) неправільність у рухах планети меркурія, 2) від-

<sup>1)</sup> François Vial, в цитованій уже Revue, стр. 597.



клонювання світла через сонце, 3) пересунення спектральних ліній червоного світла.

Про ці точки в коротці, бо вдійсности вони не належать до суцного змісту теорії Einstein-a, тільки є її доповненнями, які вона мала би засувати.

1) Гравітаційний закон Newton-a точно пояснює рухи всіх планет, крім рухів Меркурія, котру то неправильність відкрив Leverrier десь перед 60 роками. Дорога Меркурія в 100 роках відхиляється щось трохи більше як о сотну часть одного ступня. Що один кінець великої осі еліпси паде в місце, де планета знаходиться найблизше до сонця, (се місце називається „перігель“), то ся неправильність звисна під назвою „присонішного руху“ (Perihelbewegung) Меркурія.

Einstein вияснює сю неправильність через своє формулювання закону гравітації, якого вартість при величезних розмірах незначно відхиляється від обчислень на підставі закону Newton-a.

Нехай се булоб! Але чому то та різниця спостережена лише на Меркурію — себто: там, де її вже перед пів століття відкрив Leverrier?! Прецінь Einstein приписує своєму сформулюванню гравітації загальну вартість, отже подібні неправильности повинні би виступати також при рухах Нептуна, Урана, Сатурна, Юпітра і т. д. — а того як не було, так нема й по видвигненню теорії Einstein-a, яка домагається чогось подібного також при інших планетах.

Між тим є цілий ряд інших теорій, які пояснюють неправильність у рухах Меркурія. Так Seeliger приймає, що в близині сонця є невеликі маси, й вони то спричинюють неправильність у рухах Меркурія. Американський астроном Seel пояснює сю проблему в той спосіб, що приймає, що скорість поширювання гравітації є рівна скорости світла та що сила, з якою одно тіло прилягає друге, по части стає спараліжованою, коли між тими двома тілами знайдеться третє. А Wiechert пояснює неправильність у рухах Меркурія на підставі своєї теорії про етер.

2) Відклонення світляних промінів, коли вони проходять через сильне гравітаційне поле, чого жадає Einstein, дійсно вдалося сконстатувати.

Підчас повного затьміння сонця можна фотографувати звізди, котрих світло проходить біля

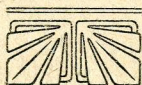


сонця, і наукова експедиція, яка в Бразилії 29. мая 1919 р. робила такі фотографічні знімки, сконстатувала маленьку зміну в відстанях звезд, що знаходилися тоді довкола сонця, в порівнянні з фотографіями тих самих звезд, коли сонце не знаходилося між ними. Але напрям і величина тих відклонень зоряних промінів не є вповні згідні з обчисленням Einstein-a<sup>1)</sup>.

І так ся kwestія остається отвореною: щоби шукати за властивими й повними причинами сього явища. Courvoisier, See, Wiechert також се явище пояснюють на свій лад.

3) Einstein твердить, що довгота хвилі світла, яку висилає з сонця пр. частинка водня, в наслідок більшої сили притягання сонця як землі, повинна бути трохи довшою, як колиб ся частинка водня знаходилася на землі, отже сонішне світло повинно би нам видаватися трішечки червонішим. Ся ріжниця в філях сонішного світла малаб виносити лише одну міліярдovu часть міліметра, тому лише найліпші оптичні інструменти могли би її схопити. Однак досвіди, що були владжувані в тій ціли в Німеччині, Англії та в Америці, не довели до ніяких однозгідних результатів. Твердження дослідників Grebe й Bache-m-a з Бонн, начеб спостерегли Einstein-ом жадане й обчислене пересунення спектральних ліній, стоїть одинцем; а головно досвіди, владжувані на Mount Wilson в Америці при помочи знаменитого інструменту, не ствердили теореми Einstein-a. Однак чи kwestія буде порішена так, чи инакше, то „теорія зглядности“ ані не скріпиться тим вислідом, ані не впаде ізза нього, бо ціла та kwestія (як і попередні дві) не знаходиться в центрі, лише на обводі властивої теорії Einstein-a, і буде її можна зясувати й без неї.

<sup>1)</sup> Найповнійші такі досвіди підчас затьміння сонця 21. IX. 1922. красше справджують сю теорему Einstein-a.







## Огляди й оцінки

*D-r. Andrej Snoj: Staroslovenski Matejev Evangelij. Bogoslovna Akademija v Ljubljani Razprave II. Priloga Bogoslovnega Vestnika. Ljubljana 1922. Jugoslovanska tiskarna 8° ст. 34.*

Кирило-методіївські студії довели лиш дуже небогато точок з життєписи та місіонарської й літературної діяльності обох братів славянських апостолів до історичної певности. Позатим представляють вони собою ряд контроверзій, які нераз посувалися аж до зідливої форми (Копітар проти Шафаржіка) та гіпотез о ріжній степені правдоподібности, при чім не збувало навіть на фантастичних (Грубішиць, Брікнер). Причиною сего являється та обставина, що джерела, які сюди відносяться, лучать зі собою просто непоборимі труднощі для оцінки їх історичної вартости, прим. головні джерела характеризує вже сама їх назва легенд (дві славянські або панонські і одна італійська). Навіть у національно й церковно-історичній традиції в дуже короткім відступі часу затерлася память по обох братах апостолах майже цілковито (Пор. О. Ябіць Entstehungsgesch. der kirch.-slav. Sprache<sup>2</sup> Berlin 1913. стор. 130, слл.). Головна заслуга около воскресення з історичного забуття і висвітлення тих двох постатей та довершеного ними діла припадає славянській фільології, яка поважно датується від католицьких священиків Добнера († 1790), Дуріха († 1802) і Добровського († 1829). Далеко рідше підбиралися до Кирило-методіївського питання історики, а ще рідше богослови. Не лише зі зверхнього титулу »quo rarior eo rarior«, але й з річевих зглядів цінними належить проте вважати з чисто богословського становища писані розвідки люблянського професора о. дра Андрія Сноя в римських »Biblica«<sup>3</sup> [1922], в люблянськ. »Bogoslovni-m Vestnik-u« II (1922) і особнім до сегож додатку: Staroslovenski Matejev Evangelij.

У послідній розвідці автор систематично коляціонує тексти Матеевого евангелія після найстарших старославянських



рукописий ім. Ассеманйого, Зографської, Маріянської, Остро-мірової і Савиної Книги з критичним апаратом грецького оригіналу, і приходить до висновку, що в первіснім старославянським переводі було щонайменше 50% олександрійських варіантів<sup>1)</sup>. Сей факт, що в старославянським переводі находилося багато олександрійських варіантів, сконстатували вже перед тим Воскресенській, Вайс, Ягіць, однак не присвячували йому більше уваги і не нарушували загально прийнятого переконання, що старославянський переклад зладжений після грецького оригіналу візантійської рецензії<sup>2)</sup> т. зн. тексту офіційного царгородської церкви. Автор іде далше від них у тягненню висновків, і перечеить, що старославянський переклад зладжений після оригіналу офіційно уживаного в Царгороді. Утверджує його в сім прирівнанні текстів св. Письма, які находяться в богословських творах обох найвпливовіших візантійських письменників IX ст. Фотія і Теодора Студита з дотичними текстами в старославянським переводі. Підчас коли у Фотія і Теодора Студита нема безумовно ніяких слідів рецензії олександрійської, а вже скорше замітні слабкі сліди палестинської, то старославянські рукописи в приближенню через половину зложені з варіантів рецензій царгородської і олександрійської. Вислідом сего є поставлена і добре основана автором гіпотеза про грецький оригінальний текст, який мав перед собою перекладач євангелій на старославянський язик: Грецька рукопись, після котрої повстав первісний старославянський переклад, була олександрійської рецензії, однак вже зі значними поправками поробленими на основі рецензії царгородської головню в текстах, які були більше вживані в практиці. Рукопись сю найшли

<sup>1)</sup> Варіантами або відмінами тексту називаються ті слова, звороти чи цілі стихи, які не однако звучать у різних рукописах. Говоримо пр. про варіанти народних пісень, коли та сама пісня в різних сторонах має відмінний склад слів (варіанти тексту) або на різні арії співається (варіанти музикальні).

<sup>2)</sup> Рецензіями тексту зовуться праці, які мали на ціли сотворити текст поправний, одноцільний і сталий. Найновіший дослідник тексту св. Письма v. Soden (*Die Schriften des N. Test-s in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt 2 Teile 1911 — 13. Berlin 1906 — 1913.*) приймає три старі рецензії: антиохійську (Люкіяна, К., яка стала урядовим текстом св. письма в царгородській церкві), олександрійську (Гезіхія, Н., єгипетську) і палестинську (Памфілія, І.). На них основуються три родини рукописий з тими самими назвами.



Кирило і Методій згл. один з них в якімсь монастирі, найправдоподібніше на монашій горі Олімп (Мала Азія). Сюдиж знова принесли ту рукопись єгипетські монахи, які в грецьких монастирях шукали схоронища як біженці зі своєї вітчизни перед переслідуваннями з боку єретиків, а опісля магометан. Славянські легенди оповідають, що Кирило і Методій були монахами на горі Олімпі і займалися там книгописними студіями, могли проте мати добру нагоду зіткнутися з рукописями александрійської рецензії, набути їх для себе і опісля з них робити старославянський переклад.

Автором поставлена гіпотеза, оперта почасти на доказаних фактах, а почасти на зручно і пожерельно комбінованих здогадах, надає старославянському переводови богословської вартости. Вправді для самої критики тексту він, як переклад молодший, не має тої вартости та зате являється він новонаміченим джерелом до історії грецького тексту. Коли доси уважалося за річ безсумнівну, що царгородська рецензія була одинокою і виключно уживаною на території царгородського патріярхату, і задля того навіть названо її загальною прийнятою, спільною = *κοινή*, а прочі виперла вже дуже вчасно, то якраз старославянський переклад свідчить, що ще в IX. ст. існує попри неї, бодай в приватнім уживанню по монастирях текст рецензії александрійської, і воскресає в новотворених провінціях християнської Церкви як їх текст, урядово уживаний. Вправді урядова царгородська рецензія її дальше витискає, і якраз на старославянських рукописах сей процес найзамітніше проявляється. В них звичайно справляються після рецензії царгородської головню ті тексти, котрі є більшої вартости для практичного уживання. Темпо, в яким по сій причині в старославянських рукописах александрійські варіанти чисельно меншають, являється рівночасно помічним чинником, побіч палеографічних і лінгвістичних знамен, для оцінення віку поодиноких старославянських рукописей. Можна ту поставити загальне правило: чим більший є відсоток александрійських варіантів у рукописи, тим давніше її походження. На сій основі автор добачує найстаршу старославянську рукопись у кодекси Ассеманього.

Належить припускати, що се не сталося простим припадком, але Кирило і Методій вибираючи текст, який мав їм послу-



жити для переведення на славянську мову, руководилися тут якимись причинами. А така пресумція кидалаб характеристичне світло на їх богословське образование і церковні погляди. Чи не вибрали вони александрійську рецензію тому, що вона, як давнійша, нині рівнож уживається за вірнійшу як царгородська? Що до їх церковного становища, то був би се новий доказ їхнього поступовання, як самостійного, незалежного не то від настроїв, але навіть від традицій урядової царгородської Церкви. Тимсамим годі в них добачувати безкритичних Фотіянців, засліплених Візантіяців і нетерпимих ворогів всего, що не візантійське, як їх характеризує пр. Брікнер.

Нема сумніву, що своєю солідністю праця являється поважним вкладом в науковий дослід над церковно-славянським текстом св. Письма. Можна лиш побажати, щоб вона стала заохотою і початком для дальших розправ на сю — на жаль — облогом лежачу квестію. З признаннем вкінці годиться підчеркнути, що в славянським католицьким світі підняла її Любляна саме під ту хвилю, коли на сході пригасло багато оґнищ славянської а особливо церковної духової культури наслідком повоєнних перемін.

о. Д-р. В. Лаба.

*Prof. Dr. Felix Haase: Die religiose Psyche des russischen Volkes.* В. G. Teubner in Leipzig und Berlin, 1921., VI+250, 8°. (Osteuropa—Institut in Breslau). Quellen u. Studien. Fünfte Abteilung: Religionswissenschaft.)

Вже сам заголовок книжки, поважної, строго наукової праці, вказує на її інтересність і актуальність. Надівсе повинна вона бути в руках цих священиків, що думають серйозно і успішно працювати на полі релігійної єдності нещасного російського царства. В успішній праці не вистарчить подавати самі правди Божі, але треба глибокої застанови над матеріалом, що його хочемо оброблювати; треба познакомитись з народом, його поглядами і переконаннями, з його упередженнями і пересудами, треба се все взяти в рахубу, як що хочемо дістатися до його серця і ума. Для сеї ціли віддасть нам згадана праця трудящого священика Д-ра Haase неоцінені прислуги.

Ціла студія обнимає сім частин і бібліографію. 1) Вплив російської догматики на душу народу. 2) Релігійна психіка російських сект. 3) Церква і душа народу. 4) Літургія і душа



народу. 5) Релігійна психіка низших верстов народу. 6) Становище російського соціалізму і большевізму до релігії й церкви. 7) Релігійна психіка висших верстов народу. Кожда з сих частин обнимає по кілька розділів. Як легко спостеречи, можна тих сім частин розділити на дві льогічні, себе доповняючі і вичерпуючі групи. I. Причини, що вплинули на витворенне російської психіки, себто догма, секти, церква, літургія. II. Сама психіка висших і низших верстов народу, і її відносини до соціалізму і новітнього большевізму.

Говорячи про православну догматику Д-р Naase старається совісно і скрупулятно зреферувати як саму науку, так і її представників. Серед великої тьми релігійних сект, старається автор виловити їх внутрішній характер і відповідно до нього їх розгрупувати. Малює вірно стан православного духовенства, його незавидну судьбу; лихі відносини між висшим клиром і низшим, старається оправдати недостачу проповідий (іzza предовгого набоженства). Прекрасні і маєстатичні образи пересуваються в нашій уяві, коли говорить про літургію, церковну штуку, спів, дзвони і т. и.

Розвиваючи саму психіку російського царства, уміє автор розрізнити душу Великороса, Українця і Білорусина. Дуже влучно підчеркує різні впливи на ті народи, їхні етнольогічні і соціяльні ріжниці.

Фінське і татарське походженне Росіян має великий вплив на творенне їхньої психіки. Велика релігійність Росіян тісно звязана зі зверхними церемоніями релігійного культу. До зверхних подробиць, до релігійних церемоній привязує Великорос увесь надприродний світ. Внішні обряди мають у нього значінне певного рода закляття, котрим може зневолити Бога до вислухання своїх молитов. Тимто у Росіян великі спори і диспути над ріжними церемоніями, велика точність в захованню найдрібніших приписів, від яких не вільно ні на крок відступити. Цілою своєю фінською душею посвячуються ділам релігії, як постам, паломництвам, блескучим відправам. Се становить ядро їхньої релігії, опісля доперва приходять самі правди (основи) віри.

Українці знова є людьми більше західно-європейськими. Хотяй і в них недостача знання засад віри, всеж таки є вони по правді цілою душею христіянами, христіянами в самій глибині душі, мимо своєї поетичної вдачі, мимо своїх вірувань у



фантастичний світ демонів, потворів, упирів, що дибають на їх долю. Нема у них цієї пристрасної диспути про церемонії, про мертві букви книг. Призвичаєні однак до своєї православної віри, яко релігійної антитези Поляків і Турків, завзято держаться російської церкви.

В обох народах дається запримітити велику недостачу належного релігійного виобразування розуму. В західній Європі ціла боротьба за і проти віри переводиться головно в часописах і книжках. Це найзвичайніше оружжє духа. В Росії це рідке, — книжки і часописи не тільки не доступні для звичайного мужика, але і для низшого священика. Послідовно ціле релігійне життє ґрунтується більше на практиках, чим на соліднім знанню. Се справді фатальне для розвинення і поглиблення релігії.

Коли ходить о висшу ерархію церковну і її релігійне знанне, то і тут різько закрувається різниця між північними богословами (російськими) і полудневими (українськими). Російські богослови образуються більше на підручниках протестантів, Gerhardt'a і Budde, українські на творах західних католиків. Бєсїда латинська для Росіян грїхом тяжким, грецька ересью, а старославянська святою. Віра сама освячує чоловіка, добрі діла злишні. Противно бачимо на Україні. І так: Симеон Полоцький пише в р. 1670. „Вінець віри“, опираючи його на глибокій студії творів Бєлярміна. Фільософія і богослове оброблюється по творах Томи Аквінатського, Дунс-Скота. Київський митрополит Сильвестер пише тритомовий підручник богословя під наглядним впливом західних схолястиків. Мимо полеміки проти Риму, його богословя згідна з західною. Чернигівський єпископ Філярет (†1865) користується католицькими богословами як Brenner, Klee, Perrone.

На полі церковної штуки також легко можна завважити різницю між Росіянами і Українцями. У Росіянина ідеалом стиль візантійський. Залюбки оглядає він „сотворенне світа“, „страшний суд“, „рай, Богородицю, Ілю, Авраама, св. Николая, св. Юрія, Димитрія, Пантелеймона“, — але се все мусить мати характер візантійської аскези. Тїло мусить носити слїди строгого умертвлення, винищення, очи бєз блєску, стать штивна, більше подібна до кістяка, чим до живої людини. Св. Маґдалина булаби, прямо згїршеннем. Все, що носить ціху радости, світла, надії має бути усунене. Навіть Богородиця повинна бути стара або пристаркувата жінка, з лицем повним болю, зі слезами в очах



(за Розановом). Типи веселі і молоді святих можна подібати по думці Розанова лишень на Україні і Білоруси, де надто слідний вплив католицизму.

Слідє — психіка дитини, старця — молодіжи — студентів, жінок, шляхти, богачів, офіцирів, лікарів, урядників, купців, поетів, письменників, артистів. Для зрозуміння сучасного стану в Росії під релігійним зглядом великої ваги є те, що говорить автор про ворожі відносини соціалізму і большевізму до релігії і церкви.

Як актуальним є сей твір, вистарчить згадати, що Д-р Haase узгляднив обширно матеріял і жерела до половини 1921 р.

Ціллю книжки, як видно зі самого вступу, усунути і боротися з великим незнанням психольогії російського царства. »Mit beissender Ironie, aber gewiss nicht mit Unrecht, sagt der Russe Novikov: Ich weiss nicht, wessen Psychologie man besser in Europa studiert hat, die der russischen Bauern oder die der Papuas? Europa hat die Bekanntschaft der höheren Schichten des russischen Volkes gemacht, der herrschenden Gewalten, der Handelssphären, der Intellektuellen. Aber das russische Volk — die 120 Millionen — kennt es ganz und gar nicht«. (Вступ).

Тим закидом неначе завстиджений Д-р Haase, щоби запізнати неросійський світ з російськими думками і почуваннями, забрався до тяжкої праці, перевертував велику силу жерел, здобувся на спокій і оглядність, придавив може особисті почування, що могли скривити правду і дав нам повний і вірний образ душі Росії під зглядом релігійним.

Вкінці одна замітка: я давби більше прецизний заголовок цілого твору, не: »Die religiöse Psyche des russischen Volkes«, але: »Die religiöse Psyche der Völker des russischen Reiches«.

о. Діонизій Головецький ЧСВВ.

### **З новійшої дискусії над Тайною Покаяння.** (Докінченне).

Головно двома дорогами виправився Poschmann проти Adam-a: 1) Найперше старається виказати, що *conscriptio* не належить до сущности Т. покаяння в Августина, бо напiмненне мало цiль тiльки спонукати гiшника до прилюдного покаяння. (Але чи все до прилюдного, чи також до приватного — того Posch. таки не рiшив). 2) Відтак намагається він усунути матерію для приватного покаяння. Всі тяжкі гріхи належать до прилюдного покаяння, а простительні відпускаються молитвою і добрими



ділами. »Quaedam correptionum medicamenta« є ніщо іншого, як братнє напiмненнє і поєднаннє, бо гріхи проти ближнього, каже Posch. виняті в Август. з під публичного покаяння і відпускаються вже самим прощеннєм обидженого: »Die Sünden gegen den Menschen« im Gegensatz zu »den Sünden gegen Gott«, vergebbar sind, indem jene von dem Beleidigten einfachhin erlassen werden könnten, diese dagegen abgebußt werden mussten. (Die Kirchl. Vermitt. ст. 59.). Однак коли гріхи цілого декальору, як виказав Adam, належать до публ. покаяння — тим самим і гріхи проти ближнього, які в нiм містяться<sup>1)</sup>.

Котрі гріхи є тяжкі, а котрі простительні, про се свiдчить св. Письмо: Quae sint autem levia, quae gravia peccata, non humano, sed divino sunt pensanda iudicio. (Ench. 21.) Август. має на увазі в першій мiрі вичислені гріхи в св. Павла (1 Cor. 6, gsqq. Gal. 5, 19) і декальор.

Тяжшими є слідуєчі заміти: — Дивним остається, що св. Авг. ніколи не говорить про приватне покаяння. Незрозумілим є також се, чому для наворотних грішників (recidivi) оставалося приватне покаяння, бо прилюдне було дозволене лише раз. »Provisum est, ut locus illius humillimae paenitentiae semel in ecclesia concedatur, ne medicina vilis minus utilis esset aegrotis...« (Ep. 153, 7). Приватно уділена тайна булаби для покаянників, що попали в новий гріх, medicina vilis і лекша від раен. publica, хоч їх вина збільшилася. Posch. каже, що recidivi полишено Божому милосердю, а вони особисто і добровільно накладали на себе покуту (покаянні діла).

Більше влучна є критика Posch-а що до діланнє Тайни покаяння. Св. Августин порiвнує приверненнє грішника до надприродного життє з воскресеннєм Лазара. І як Христос воскресив Лазаря й ученикам казав увільнити його від узів, так і в Т. покаяння Бог є causa suscitans — священник увільняє грішника від кари: Per se excitavit, per discipulos solvit (Serm. 295, 2. пор. Serm. 67, 2. In Iotr. 49, 24. serm. 98, 6.). Adam каже, що в suscitatio »handelt es sich vielmehr um ein dem kirchlichen Lösen schlechthin vorausgehendes, von ihm nicht bloss sachlich, sondern auch zeitlich verschiedenes Wiederbringen des durch die Sünde verlorenen Lebens in seinem Vollsinn.« (Die kirchl.

<sup>1)</sup> На се звертає увагу і Diekamp [Theol. Rev. N-ro. 9/10 (1922) ст. 171] пор. оцінку J. Stufler-а — Zfk Th. (1922) ст. 292/3.



Sündenverg. ст. 33.). Ласка Божа навертає свободну волю до Бора: »So ist durch die Gnade allein ohne irgendwelche kirchliche Verursachung die iustificatio vollzogen.« (ст. 34.) — Poschm. противиться такому діленню тайни на *suscitatio* і *solutio*. Чинність Бога позатаїнственна полягає в спонуванні грішника до покаювання — відпущення гріхів відбувається через саму тайну: »Die Gnade muss der Seele erst Kraft u. Licht bringen, wenn sie sich zum Glauben u. zur Busse aufschwingen soll (Die kirchl. Vermittl. ст. 14.). Річ ясна, що тоді тільки через Тайну оправдується і освячується чоловік. Що св. Августин так підносить вагу тої першої дійствующої ласки, то причина в тім, що він звертається проти Пелягійян, які перечили потребу ласки при наверненню

Adam покликується на кількох схолястичних теол. (Petrus Lomb., Bonaventura і т. д.), які слідом за Августином розділюють чинність Бога й Церкви. Слушно завважує на се Posch., що Схолясти нераз за мало критично ставилися до патристичних текстів і не диво, що не все старалися ввійти в зміслцитату.

Ще дальше, ніж Adam, пішов Р. Galtier<sup>1)</sup> — думаючи, що Тайна приватного покаювання була у Августина звичайною появою, наводячи знані вже аргументи. Крім сего гадає, що єпископ був приневолений часто по тихім визнанню гріхів уділяти сейчас розрешення, щоб не робити невиносимою Тайну покаювання. Очевидно, що се також здогад, на який нема сильнішого попертя. Тим самим Т. покаювання малаби у Galtier-а більш менш той самий вид, що й нині. Навіть як грішника не ставлено в ряди покаюників, але давано розрешення явно — се є вже Тайною приватного покаювання.

Подібне становище як Galtier заняв і Н. Brewer<sup>2)</sup>. Він бере поняття Тайни приватного покаювання також трохи ширше і тому думає (ст. 5.), що не перший Августин увів Тайну приватного покаювання, але воно існувало вже давніше. Як відомо, прилюдне покаювання все було злучене з виключенням грішника і поставленнем його в ряди покаюників (*excommunicatio major*): »Et hoc attendite, fratres, quod qui paenitentiam petit, excommu-

<sup>1)</sup> S. Augustin a-t-il confessé? відб. з Rev. prat. d' apologét. (1921) Paris, Beauchesne ст. 51. 8°.

<sup>2)</sup> Die kirchliche Privatbusse im christlichen Altertum. Відбитка з Zfk Th. т. 45 (1921). Innsbruck 42 ст. 8°.



nicari se suplicat; denique ubi accepit paenitentiam, coopertus cicilio foris eicitur.» (Serm. 261, 2). Знані однак випадки, де ка-янник відбуваючи свою покуту, зіставав даліше між вірними, тільки не приступав до євхаристійної трапези (excommun. minor). Тут якраз видить Врегер тайну приватного покаяння. Приміри на се наводить з Кипріяна (синеісакти — спільно з муш. мешкаючі дівиці ер. 4, 4.), з часів переслідування Декія, з канонів синоду в Ельвірі, з Тертуліяна і т. д. (ст. 5—23.). Та вони не все дають певний доказ, бо ходить звичайно о випадки, де тільки злагіднено публичне покаянне з попереднім виключенням<sup>1</sup>).

Що до Августина, то Врегер не має сумніву, що він уділяв Тайну покаяння приватно. Тут передискутує він, звісні з попередного, вискази єпископа з Гіппо (Serm. 56, 8. De fide et op. 26, 48. Epan. in Ps. 66, 8), беручи случаї, де покаянник був виключений за тяжкі гріхи (але не злочини) від св. Причастя, на рахунок своєї тези, не вважаючи конечним, щоб в Т. приват. покаяння розрешенне слідувало зараз по визнанню гріхів, але за той час міг грішник відбувати свою покуту. Очевидно, точно беручи, се не є вповні тайно держане покаянне.

Коли позволяв й уділяв єпископ згл. пресвітер в такий спосіб тайну покаяння? Тоді, коли »ein crimen nicht die capitale Schwere seiner Art erreicht. Diese Unterscheidung (у тяжких гріхах) war schon in der Vorzeit von Tertullian u. Cyprian gemacht worden, indem sie minder schwere Formen der crimina einer Busse ohne Exkommunikation unterwarfen. Ihrem Vorgehen folgte Augustin, da er laut Enchiridion c. 65. eine »actio paenitentiae« in gegebenen Fällen ohne Kirchengausschluss gewährte« (ст. 37.). В лекших випадках тяжших гріхів виключав єпископ грішника на якийсь час від св. Причастя.

Pol. Schmoll O. Fr. M.<sup>2</sup>) уважає, що ціла дискусія дійшла до тої стадії, що можна витягнути з неї ось які певні заключення. Першим таким здобутком є розрізнення покути з екскомунікацією і без екскомунікації. Заслугою Августина є, що він виказав проти Донатистів, що суть і ядро Тайни покаяння не лежить у виключенню і покутничих ділах, але в *communio*

<sup>1</sup>) Пор. Fr. Diekamp, Theol. Rev. I. c. 175.

<sup>2</sup>) Zur Kontroverse über die Kirchenbusse des h. Augustin. Tüb. Theol. Quschft (1922) 56—62 ст.



т. є. приверненню покайника до єдності з містичним тілом Христовим. Тайне поєднання умираючих дома, приймає еретиків (уроджених в єреси) без попереднього виключення, вискази св. Августина (*ipsa corripienda sunt secretius quae rescantur secretius*) вистарчали, щоб промостити дорогу Тайні приватного покаяння, яке небаром папа Лев I. називає звичаєм зовсім оправданим.

В другій точці диспути не годиться Schmoll з Poschmannom, іменно що до роздвоєння Тайни покаяння у св. Августина (*suscitare — i solvere*), і обороняє Adam-a. Як рацію подає Schmoll Схолястів до св. Томи,<sup>1)</sup> які іменно розуміли в тим змислі св. Августина: »Die sich von Anselm bis Thomas hinziehende ernste Untersuchung über das Object der claves, die sich gerade an Augustins *propria majestas Dei suscitantis* orientiert, müsste als ein völliges Missverstehen der augustininischen Gedanken angesehen werden; sollte das einem hl. Anselm, einem Hugo v. St. Victor, einem hl. Bonaventura zugemutet werden dürfen? Die gesammte frühscholastische Lehrriichtung ist beherrscht von der Teilung des Nachlassobiectes einerseits an Gott, anderseits an die priesterliche Vermittlung.« (ст. 61.)

Але се зовсім не ослаблює закиду зробленого Poschmannom першим Схолястам, що вони за мало звертали уваги на сам змисл наведеного патристичного тексту. Про се мав нагоду нераз переконатися також кождий, що просліджував науку о Пр. Тройці в середновічних теологів.

Загальний погляд на перебіг справовання цілої тайни покаяння після західних Отців подає проф. Dr. Maciej Sieniatycki.<sup>2)</sup> По черзі переходить всі складові часті т. є. признанне до гріхів перед пресвитером, упімненне (*correptio*), виключенне, покута, прилюдне визнання гріхів, розрiшенне і допущенне до св. Причастя, ілюструючи все відповідними патристичними текстами. Хоч Сен. хотів тільки систематично представити річ, то всеж таки мусів він тут і там зачіпити спір-

<sup>1)</sup> На ту тему Schmoll видав був працю: *Die Busslehre der Frühscholastik*, München 1909.

<sup>2)</sup> *Pokuta kościelna Ojców zachodnich*, (Studja historyczno-dogmatyczne — Lwów 1923, ст. 95. відбитка з »Przegląd teologiczny«). В сю збірку входить еще розправа »Sporu na Zachodzie o dyscyplinę pokutną« »Nauka Ojców apost. o Kościele«



ні точки, як пр. при покуті. Проти Adam-а боронить гадку, що західним Отцям, аж до Августина включно, знана була тільки тайна прилюдного покаяння. (Непотрібно введено нову термінологію: »Można sobie wyobrazić dwie formy pokuty tajnej: pokutę tajną kościelną i prywatną« ст. 16. Під приватною покутою розуміється звичайно сакраментальне задосить-учинення. Те, що Сен. зве приватною себто позасакраментальною, зватіб радше особистою, власновільною). Однак з противними аргументами Adam-а справляється він поверховно. Не беручи вже на згляд виводів у дальших працях Adama і Poschmann-а (з яких не всі навіть могли бути йому відомі) твердження Сен. за мало узасаднені. Приймім, що в Августина *conreptio* значить лише напимненне до покаяння. Мимохіть виринає знане вже питання: до прилюдного чи тайного? Не до прилюдного, бо єпископ видавби грішника на яву (не раз під світський суд), чого якраз хотіла оминати церковна власть, як се признає сам Сен. (ст. 6). Дальше *conreptio* не було в Августина тільки самим напимненнем, бо *quaedam correptionum medicamenta* є рівнорядні з *paenitentia publica* і *medela quotidiana*. Сі сумніви, які Adam (*Die Kirchl. Sündvg.*, ст. 34 сл.) видвигає, насуваються дійсно самі з себе і мимохіть по прочитанню деяких августинових текстів в розправі Сен.

Проте стаття по узглядненню найновійшої літератури (після справлення деяких неточностей пр. *chrześcijański instynkt* (!) ст. 23) буде позиточним уведенням у ціле дуже цікаве і нескінчене ще питання про Тайну покаяння в початках християнства. Про се свідчить праця В. Хібєрт-и, *Clavis ecclesiae*.

о. Йосиф Сліпий

о. Др. Теодозій Галушинський ЧСВВ.: **Значіння св. Письма в проповідництві.** Гомілетично-біблійна студія. Львів, 1923, ст. 78, 8<sup>о</sup>.

Останніми часами католицьких гомілетів займає живо питання про причину недомагання нинішнього проповідництва. Усі майже признають, що ся причина лежить головно у незнанню та занедбанню св. Письма. Дятого стараються вони у своїх численних розвідках представити значінне і вплив св. Письма в проповідництві. Те саме завдання поставив собі також о. Галушинський у своїй наведеній в горі праці.



Студія ділиться на дві частини. У першій говорить автор про св. Письмо як найважливіше жерело духовного проповідництва, а в другій частині подає правила уживання й риторичного опрацювання у проповіді біблійних текстів.

Св. Письмо під двоюким оглядом можна назвати жерелом духовного проповідництва: 1) Воно подає нам найдоскональші взори правдиво Духом Божим овіяних проповідей і 2) св. Письмо починається головно до того, що проповідь є добра, хосенна і успішна. На доказ першого твердження наводить автор деякі місця з книг Старого і Нового Завіта. З книг Ст. Завіта найважливіші під тим оглядом є: Книга Йова, псалми і пророки, головно Ісаїя, Єремія, Єзекиїл, Осія, Йоїль, Амос, Наум, Аввакум, Софонія, Аггей, Захарія і Малахія; з книг Нов. Завіта: Євангеліє і послання св. Павла. Що св. Письмо починається до того, що проповідь є добра, хосенна і успішна, доказує автор тим, що св. Письмо є найважливішим жерелом до практичної проповіді і що воно є взором та жерелом популярної проповіді.

В другій, коротшій частині, подає автор деякі правила що до розуміння властивого змісту св. Письма в деяких місцях і говорить про добір текстів св. Письма в проповіді та про їх риторичне опрацювання. В закінченню заохочує автор проповідників до студійовання св. Письма.

Вже з перших сторінок розвідки пізнає читач автора яко глибокого знавця св. Письма. Місця зі св. книг повибрані дуже влучно, їх пояснення майстерське, часте приміненне до нинішніх обставин знамените (пр. ст. 16, 18, 19). Передовсім в живих красках представив автор високі прикмети проповідей Ісуса Христа і св. Павла. Після прочитання розвідки о. Д-ра Галушинського бачиться наглядно те, що хотів автор доказати, с. є. конечність для проповідника знати св. Письмо і користати з нього в своїх проповідях, так як св. книги є справді для проповідника найкращою і невичерпаною копальнею не тільки високих думок, але й мистецької форми.

*о. Др. Я. Левицький.*

**Релігійно-Науковий Вістник.** Неперіодичний журнал Братств 4 і 6 Стр. дівізій. Редагує Колегія: Л. Волохів, Свящ. П. Білон, В. Михалкин і Слодецький. Друкарня 6. Стріл. дівізії. Олександрівський табір 1921., Щипійорно 1922. Чч. 1—5.



В крайно невідрадних обставинах таборового життя релігійні Братства нещасних засланих петлюрівської армії взялися видавати сей неперіодичний журнал у релігійно- православному дусі, з виразним стремлінням до автокефалії православної української церкви. В ч. 1. в редакційній статті читаємо: »Сумні дні, перевиті печальними думками, як терном...

День до дня, як помах руки обезсиленого пловця на просторіні моря, який не бачить берега... Й як би ще не віра, свята віра, котра десь в таємнім закутку захована й тліє в кожному з нас, то не знаємо, чи не лягли би ми вже сумним рядом живих трупів...

Віра й терпіння — все, що позісталось з того багатства, яким обдаровує чоловіка громадське життя».

Друге число журналу показалося аж у шість місяців по першім. »Богато несприятливих умов — переїзд 6-ої дивізії з Олександрова до Щипійорно, відсутність відповідного для праці помешкання, а — головне брак грошових засобів — перешкодило скоршому виданню цього числа« пише Редакція в ч. 2. В таких обставинах релігійна літературна праця подиву гідна.

В журналі переважають коротші статті оригінальні та переложені (зглядно переповіджені) з чужих мов. Журнал головно займається станом христ. релігії в широкому світі (релігійним відродженням, тенденцією заснувати світовий союз церков і т. ин.) та церковними обставинами на Великій Україні. Ось кілька важніших статей: Релігійне відродження (в ч. 1—2), Короткий нарис історії Української Православної Церкви (1), Церковна справа на Великій Україні (1); Ліга релігій (2), Сієн-тизм або християнська наука (2), Церковна справа за часів великої французької революції (2), Церковно-визвольний рух на Україні (2), Світовий Аліянс Церков (2); Життя в вічності (3), Всесвітня Конференція про Віру і Церковний лад (3), Нова ера (3), Ще про заснування української Секції Світового Аліянсу Церков (3), Дбаймо про автокефалію своєї Церкви (4—5), Реформа протестанської »реформи« (4—5), Церковна справа на Україні (4—5).

Під богословським оглядом часопис знаходиться на роздорожу: нуртують у ньому суперечні поняття й тенденції, а при всьому тому він майже адогматичний.



З огляду на таку програму часопису дивним і незрозумілим був би факт, що членом редакції «Релігійно-Наукового Вістника» є також православний священник о. П. Білон, колиб нам о. Гліб В. так знаменито не вияснив був душі російсько-українського православ'я в своїй розвідці «Церковне питання в Росії» (Нива, ч. 3—12 з 1922 р. і ч. 1. з 1923 р.).

В питанню природи віри журнал займає становище модерних філософів: віра се «іраціональне почування». Отже становище зовсім нехристиянське. Ясно се зазначене вже в ч. 1. в редакційній статті: «Не розум, не політичний обрахунок, не вага реальних сил — не ці національні елементи складають нашу життєву енергію... а та ірраціональна упевненість, яку не закидати камінням... Віра і терпіння!... Але ці почування суть почування релігії.. це релігія, це почуття віри».

А в ч. 3. стр. 27. в статті «Нова ера»\*) читаємо: що релігія належить до почуття, філософія є областю розума і думки, а наука ресортою об'єктивного досліду. «Тому що майбутнє готує нам об'єднання духовного з раціональним і природним, нові істини, що несе за собою нова ера, не можуть бути представлені в спосіб догматичний і непогрішимий». Значить: віра ґрунтується на повній бездогматичности. А деж тоді православ'я? де догматичні опрeдeлення перших 7-ох вселенських Соборів? Чи не є се православ'я без православ'я? Те саме пробивається, коли порівняти статті, поміщені в журналі, які захвалюють світовий союз церков, з тими статтями, що пропагують і одобряють автокефальну українську церкву. Слідно тут революцію, яка приносить закаламученне, слідно незорієнтованість, непослідовність, суперечні тенденції. Головним речником автокефальної укр. церкви являється тут проф. В. Біднов. Зрозуміло є радість православних наших братів з приводу того, що церква на Великій Україні визволяється з московських пут, що стається основою і огнищем українства. Алеж церква не є тільки національною інституцією, і коли національна сторона церкви похвальна, то з того ще не слідує,

\*) Витяги в перекладі з французької мови п. В. А.—ко зі вступної статті «Revue de l'Ere Nouvelle (N-o. 1, Січень 1921), Органі Нової Церкви Сведенборґа в Швейцарії.



що в тій церкві є все похвальне. Автори, що виступають у »Рел. Наук. Вістнику« з одної сторони стремлять до зєднання всіх християнських церков світа (бо така тенденція лежить уже в природі христ. релігії, а потреба сього нині дуже дається відчувати), а з другої сторони без усякого застереження захваляють укр. автокефальну церкву, хоч та церква по інформаціям тогож журналу зірвала не тільки з російською православною церквою, але з усіма й усякими христ. церквами на світі, бо витворила зі себе якусь таку канонічну організацію й догматичну безвиразність, що такої христ. церкви ще ніде на світі немає. Бодай так нас інформує про се той сам журнал (ч. 4—5, стр. 59—60, Бібліографія): »Київський Собор 14—30 жовтня 1921. р. склався з мирян та нищого духовенства. Дивлячись на церковні канони, як на явище історичне, викликане специфічними умовами колишнього церковного життя, Собор вважає себе компетентним не рахуватися з деякими канонами і на їх місце постановляє нові канони. Перш за все він проголошує, що Автокефальна Українська Церква є частина вселенської всесвітньої Церкви, й знаходиться в безпосередньому органічному звязку з тією православною Церквою на Україні, що зявилася в нас за часів Вел. Князя св. Володимира«.... »б. Здійснюючи волю Оснудателя і Голови Церкви — Ісуса Христа, Сина Божого, Всеукраїнський Православний Церковний Собор священособорно в імя Отця і Сина і Св. Духа в и с в я ч у є церковним рукоположенням двох обраних на єпископів осіб із священників«. Алеж таке »в и с в я ч е н н я« на єпископів після незмінних канонів православної церкви є неважне, і всі священня, які уділятимуть ті два »висвячені« єпископи є теж неважні.

Так отже автокеф. укр. церква ані не є православною, ані не є протестанською, однак щораз більше схиляється до своєрідного протестантизму, а віддаюється від історичного православя. Укр. православна церква має право відділитися від російської під оглядом церковної залежності (сеж нині загальне право в православних церквах), однак не повинна вона віддаюватися від догмів та основних канонів історичного православя, бо се її відчужить від усіх тих християнських церков, котрі ще не заразилися натуралістичним раціоналізмом — передовсім від католицької церкви та від історично православ-



них церков. А вартісна і трівка злука церков мислима лише між тими христ. церквами, що задержали в собі первісну віру, в надприродність як об'явленої науки, так св. Тайн.

Журнал особливо дуже цінний своїми інформаціями про церковні обставини на Великій Україні.

о. Др. Г. Костельник.

*Dr. Heinrich Mayer*, Hochschulprofessor in Bamberg: **Religionspädagogische Reformbewegung**. Paderborn 1922. 192 ст. 8°. 4. Band der Sammlung: Handbücher der Erziehungswissenschaft. Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

Шкільництво та наука виховання належать до справ, які потребують постійної обнови. Наука релігії — мусимо це з жалем ствердити, до останніх часів, оставалась в своїх методах та способах позаду за дидактикою світських предметів. Ця остання працювала без впливу від давна над новими дидактичними методами та новими способами виховання, бож звісно, що в школах народних і середних не має самого навчання без виховання, а виховання без навчання. Щойно на університеті можна сказати, що там подається саму науку для науки. Світська педагогіка старалась дітям науку уприємнити, дітям до школи привязати і як пляни, так і методи приноровити до нових вимог і діточої душі. Правда, нераз вибирала вона хибну дорогу, з якої треба було завертати, але загально беручи, світська педагогіка зробила незвичайні поступи. Вказатиби тільки на імена Ферстера, Кершенштайнера, Монтессорі, Еллен Кей, Наторпа і інших піонерів нових напрямів навчання і виховання.

Останніми часами почалась праця і на полі релігійного навчання і виховання. Збираються щорічно катехитичні конгреси (Сольногород 1903, Монахів 1905, Відень 1912), виходять многі катехитичні часописи, оснуються окремі катедри катехитики на університетах, множитья література катехитичних книжок, які мають на меті поглибити релігійне навчання, вказати йому нові шляхи, випробувати нові методи. І о цих заходах, які висліди вже осягнуто та як требаб повести навчання релігії навчає нас і ся книжка, якої заголовок навели ми на початку сих стрічок.

Хоч як ріжнородні є всі ті реформаторські змагання, все таки дадуться вони звести до двох ідей: 1. Релігія повинна



обняти цілого чоловіка і 2. Релігія повинна дати доростаючому чоловікові цілу релігію. Як се розуміти? Релігія повинна обняти цілого чоловіка, отже не займатися лише його інтелектом та обтяжувати його пам'ять, але обняти всі душевні сили чоловіка, його релігійне розположення і образувати homo-christianus-а «цілого чоловіка»; значить: навчання релігії повинно бути уважане як частина релігійного виховання і мати виховуючий характер.

Навчання релігії має чоловікові дати цілу релігію як джерело сили і радості, як душу життя. І чи ж справді так доси було? Чи многим з людей аж опісля в пізнішому віці не зачала релігія світати як чинник безконечної вартости в мандрівці життя? А як многим зміст і вартість релігії зістали через ціле життє незвісні!

В який же спосіб звязати релігію з життєм? Треба використати всі настрої, чувства нашої душі, бо вони є нераз на ціле життє рішаючим моментом релігійности або нерелігійности людини. Отже чувство страху і боязни, безрадности, радості і вдячности, ентузіязм на вид краси в природі, естетичні, симпатичні і альтруїстичні почування людини, — се все матеріал, се все нагода до впоювання релігії. Рівнож і моральні чувства не повинні бути відділювані від релігії а повинні бути спроваджені в русло релігійности, отже справедливість, чесність, правдомовність, чистота і встидливість, послух і самопанованне й інші моральні прояви душі.

Та релігія то не лише самі прояви чувства, релігія се також царина розуму, знання, та треба лише той величезний матеріал оживити, треба лише уміти вишукати ті цінности, які в релігії криються, одним словом, треба її вміти навчати. Автор є того погляду, що лише тому є так багато людей або ворожих або байдужих Церкві, бо вчителі релігії не вміли своїх учеників навчити дивитися на життє, вчитись релігії для життя. Для приміру наводить автор хочби перше а найважніше питання: »Хто є Бог?« і відповідає так: »Що думають собі люди, коли чують слово »Бог?« Ріжні питання, які я ставляв, поучили мене, що поняттє Бога є людям зовсім чуже. Бог у них або тиран, що лише чигає на гріх і погубу чоловіка, Бог у других це химерний і дуже обридливий осібняк, або Бог се собі богатий, ситий буржуй-паша. Є і висші і ро-



зумніші поняття о Бозі, але всім їм бракує звязи з життям і світом, отже тимсамим далекі вони від життя і безплідні. Богатьом гадкам о Бозі бракує також звязи з Богом через богослуження, отже тимсамим є се гадки о Бозі без релігії.» Подібний закид робить автор катехитам і що до живого представлення великанської особи Христа. »Чи все є Христос осередком нашої катехизи? Чи не є Христос догматичною абстракцією. Як Бог у своїй імпонуючій величі повинен Христос робити на ученика таке непереможне вражінне, так що ученик повинен сказати собі: »Сеї руки мушу хватитись, як що не схочу потонути; за цим провідником мушу піти, якщо хочу поза себе вийти; перед ним мушу впасти, як Тома і Петро навколішки, бо я бачу й відчуваю Його божество.« В тісний контакт мусять вийти ученики з Спасителем, так щоби своє личне життя, свої потреби, свої стремління, свою совість, свої обовязки звання і горожанські обговорювали з Ним і через гадку о Ним та молитву зближались до Него.

Як ті великі цілі осягнути? »Поправою плянів та учеників, поправою метод, поправою навчання« і сими справами займається автор на сторонах 67—114. Великі похвали віддає він монахійській методі катехизування, як опертій на погляді та оповіданню, на біблійній історії. Та висше ставить автор власні переживання учеників понад оповідання біблійні до навязування релігії з життям. Тут віддаймо слово самому авторови. »Що оповідають біблійні історії ученикам? Щось, що сталось далеко і давно від нас. Колиб так прим. ученик сам перемандрував пустиню при боці Мойсея, як же се булоб інакше! І для Мойсея мусили бути ті переживання більшої вартости як інші. Деж може рівнатись з переживаннями оповіданне? Або, як що собі представимо, що Петро пережив при боці Ісуса! Як блідо вийде всяке оповіданне, хочби найкраще. Або, як що який ученик поборе яку смертельну недугу і зістане виратуваний немов чудом від смерти, о скільки більше такий знає о смерти і каянню, о радости і вдячности, а також о »чуді«, як той, що лише про чудо знає з оповідання. Отже оповіданне є лише заступником, »ерзацом« безпосередного власного переживання. Як що отже релігійне навчання має бути виховуючою наукою, яка не лише о релігії поучає, але її доказує, скріпляє і вправляє, тоді мусить ме-



тода до того змагати, щоби як найбільше зискати стичности з життем. Школа, якій се удасться, має право назвати себе справді »релігійною школою життя«.

Не вистарчає короткий огляд, щоби зібрати ті великі вар-тости, ті золоті гадки, які несе з собою ся книжка, оперта на знанню душі дитини, на великім досвіді педагогічним та на широ-кім почитанню в катехитично - педагогічній літературі. Автор за кожним розділом своєї книжки подає заголовки використаних книжок і статей, а крім того за кожним розділом є кілька-найцять тем до задач (статей), які дану тему могли би ще поглибити, поширити. Теми ці надаються знаменито до семи-нарійних праць з області катехитики і методики релігії на наших богословських виділах. *о. Юліян Дзерович.*

**Corpus Catholicorum.** Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung. Münster i. W., Aschendorff. 8<sup>o</sup>.

У р. 1860 F. W. Kampschulte, професор світської історії на університеті в Бонн, закликав учених до засновання товариства, яке занялося видавництвом творів оборонців католицької віри з часів роздору Лютра на взір протестантського товариства, що носить назву »Corpus Reformatorum«, яке покликав до жи-ття С. S. Bretschneider 1827р. — Гадку професора Kampschulte старалися перевести в життє F. Falk і N. Paulus, та їх зусилля не мали успіху. Щойно Др. Greving, професор історії Церкви на університеті в Бонн, зреалізував ідеї своїх попередників. Він посвятив десять літ на самі приготування до сего діла. — В 1918 р. видавництво розпочало свою діяльність випуском:

1 *Johannis Eck*, Defensio contra Amarulentas D. Andreae Bodenstain Carolstatini invectiones (1518). Видав проф. Др. J. Greving (LXXV+96 ст.). По смерті Grevinga в 1919 р. обняв на короткий час управу видавництва пралат St. Ese. Під його доглядом вийшли:

2. *Joh. Eck*, Epistola de ratione studiorum suorum (1538). — що містить в собі цілу низку цікавих біографічних і бі-бліографічних подробиць. *Erasmus Wolph*, De obitu Joan. Eckii adversus calumniam Viti Theodorici (1543), в яким автор пред-ставляє огидний звичай тодішних часів кидати очернення та клевети при смерті політичного чи релігійного ворога. Обі згадані праці з многими цінними замітками до тексту видав J. Metzler S. J. (VIII+128 ст.) 1921.



3. *Johannes Cochleus, Adversus cucullatum Minotaurum Wittenbergensem de sacramentorum gratia iterum* (1523), видав Др. J. Schweizer (VIII+66 ст.) 1920. Автор полемізує з Лютером. Сей твір се перша спроба поборювання науки про »Sola Fides«.

4. *Hieronimus Emser, De disputatione Lipsicensi, quantum ad Boemos obiter deflexa est* (1519). — *A venatione Luteriana aegocerotis assertio* (1519). Видав Др. N. Thurnhofer (VIII.+111 ст.) 1921. Emser звернувся був листовно до адміністратора праського архієпископа J. Žака, вказуючи, яке становище винні зайняти католики до липської диспути. На се Лютер виступив різко в своїх п'исьмах проти Emsera. Тоді сей йому в відповідь опублікував »Assertio a venatione Luteriana«. Сам Emser стояв під впливом гуманіста Еразма і мав хибні погляди на Церкву. З кпинами висказується о церковних співах, так само о монахах, але ясно підносить першенство Петра між апостолами і жертвенний характер Тайни Пр. Евхаристії.

В жовтні 1920 р. управа видавництва перейшла в руки проф. Др. Erhard-a. За його стараннями вийшов з черги зошит

5. *Kaspar. Schatzgeyer O. F. M., Scrutinium divinae Scripturae pro conciliatione dissidentium dogmatum* (1522), видав Др. U. Schmidt O. F. M. (XXVIII+180 ст.) 1922. Тим п'исьмом, що ціле є звернене проти Лютра, автор старається привернути релігійну єдність або по крайній мірі прояснити хаотичну атмосферу на релігійному полі. Безпосереднім товчком до написання того твору були острі виступи Лютра проти Шацгаера, якому Лютер закидав, що хоче »погодити Христа з Ваалом т. є. святе п'исьмо з безбожною схолястиком«. С. Смачило.

*P. Albert Schmitt S. J. Universitätsprofessor: Grundzüge der geschlechtlichen Sittlichkeit; Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck* 1923. ст. 118, мала 16°.

Війна спричинила багато лиха на кождім поли, завдала людськості багато ран, з яких їй довго прийдеться лічитись, потрясла могутче основами моралі, яка досі тримала людскість в карбах і хоронила її перед моральним і фізичним самовбийством. Війна спричинила »переоцінку вартостей« на гірше і під оглядом половой моралі. Пішов нагальний, божевільний клич беззглядной половой свободи, а що за тим йде: боротьби



проти нерозривности Тайни супружества, отже зараза, яка може підорвати а то й знищити здоровле й силу нації як фізичну, так і моральну. Проти тих хибних поглядів вимірена згадана висше книжка о. проф. Шмітта, написана річево, спокійно, переконуючо виказуючи, що християнська полова мораль, хоч вона строга і тяжка, є оперта на основі розумної людської природи, а поворот до закона моралі взагалі є разом і поворотом до добре понятої природи.

Книжка складається з чотирох частин. В першій частині говорить автор про загальні вимоги християнського закона моралі; в другій про жадання тої моралі перед заключеннем супружества; в третій части о тихже жаданнях підчас супружого пожиття; а четверта додаткова часть говорить о безженности і дівіцтві.

Тяжка справа полемізувати з поглядами, які схлібляють зіпсутій природі людській, які не узнаючи ніякої моралі, призволяють на всякого рода розпусту, уважаючи дотеперішну строгу християнську мораль як пересуд, забобон давних часів. Та автор, вичисляючи всі хибні погляди новітших часів під оглядом полової моралі, сміло піднімає полеміку зі здеправованою людською думкою і поконує противників без застережень. Поконує їх аргументами таких медицинських поваг, як славного анатома графа Лейден (17. столітте), новітнього фізіольога Др. Brachet-а. Поконує їх аналогією з заплідненнем у звіриннім і ростиннім світі а звісно, що *natura abhorret saltus*. У звіряти управильняє полове житте сліпий інстинкт, а в чоловіка розумна воля, моральний закон. Як дальший аргумент за впорядкованим супружим життем висуває Шмітт сей факт, що воля і розум чоловіка повинні підпорядкуватись все ціли, яку Сотворитель призначив усякому сотворінню і всякій чинности. Також і супружество має служити висшій ціли а саме розмножуванню людського роду, що однак при половій розпусті є немислиме. Як їмо з приємністю не для самого їдження, для приємности а для підтримання життя, так і полові зносини (приємність і розмножуванне), середник і ціль, не можна від себе відлучити. Сумними наслідками кінчиться такий половий егоїзм, який не маючи на ціли добра загалу народу, віддається змисловости. Народи такі карловатіють, вимирають — се є факти, які самі про себе говорять.



Не відповідає цілі і позасупруже запліднення, бо не має тут певности, чи новий горожанин світа не є інтрузом для случайних родичів малої дитини та чи подбають вони як слід о його фізичне і моральне виховання.

Противники християнської моралі мають однак для уза-саднення своєї безморалі ту смілість закидувати Церкві, що вона пофалшувала закон Божий, який наказує в шестій заповіді тільки «чужолоство» а Церков розтягнула той наказ на всякі обяви полових зносин. Забувають однак окаянні, що всі десять заповідей Божих є коротким сформу-лованнем Божої волі, але за короткою формулою криється безліч інших наказів чи приказів. Приміром «не убий» «не кради» п'ятої і сестої заповіді Божої не говорить о самім вбивстві або крадіжці, але о численних інших родах тих гріхів.

У другій часті своєї книжки жадає автор від молодіжи цілковитої і абсолютної дівчости, повздержности перед поло-вими зносинами і уважає її не тільки можливою, але конечною для добра супругів, для добра Церкви і народа.

Твердження своє опирає на численно стверджених фактах цілковитої повздержности, на численних цитатах лікарських поваг, як Др-ів Ribbing-a, Paull-a, Bornträger-a, проф. Stricker-a, Gruber-a, Forel-a Beal-a, а опісля подає способи і ради, як ту чесноту берегти і її плекати. Першим середником, се молитва о чистоту та добра сповідь, серйозна праця, плекання встидливости та відповідних товариських форм, пошановання дру-гого пола. Треба як найбільше поборювати дикі супружества з плодженнем неслюбних дітей, та проституцію, той рак людства.

Трета часть книжки говорить про обовязки супружого життя. Супружество має потрійну ціль на оці: плодження, для утримання роду (*bonum speciei*); взаїмну поміч і доповнення, для добра обох осіб супружих, (*bonum individui*); і організації родини, отже соціяльне добро (*bonum sociale*). В той спосіб стає родина живою цілостю, вищою одиницею, соціяльним і моральним організмом. І тут вороги католицької моралі за-кидають їй, що вона усуває цілком еротичний момент, любов супружества а держиться лише права контракту, хоч любов минулась. Другі кажуть, що католицька мораль дбає лише про примноження людського роду, а не хоче знати про личну любов у супружестві. Інші знов, особливо новіші філософи.



та письменники хотіли б бачити в подружестві лише *bonum speciei* і *bonum sociale*, а відкидають *bonum individui*. І знов побідносно справляється автор і з першими закидами і з другим. Самою любовю тут нічого не вдіє, бо любов, се дуже хитке чувство, а на такій хиткій основі віддавати своє «я» другій людині не гідне чоловіка; людина, яка віддає себе другій враз з усіма життєвими проявами, яка бере на себе тяжкі і одвічальні обовязки, не може обійтись без добровільного обосторонного контракту, яким надаються ті права і накладаються обовязки. У взаємних відносинах супругів можна говорити о троякого рода обовязках, які однак нераз з собою сплітаються: полових, правних і любовних, і ті всі обовязки розв'язані законами християнської моралі дають найщасливіші подружа. Родини християнські співпрацюють тоді над прославленням Божого царства і тут на землі і там у небі.

Полемічний тон брошури наказав авторови звести полеміку і з ворогами безженства і дівіцтва, хоч властиво і перше і друге в книжці, яка говорить о подружестві, тут ні причім. Але щоби вороги католицької Церкви не винили її за тиранське змушування до безженного стану, та на її рахунок не вписувано прогріхи та скандали, уважав автор за вказане розправитись з можливими закидами. Зясувавши найперше ясно дівіцтво, як геройську чесноту, виказує автор її обичайність, а не як Еллен Кей її називає «*Hungerkünstlertum der Liebe*», її висшість, її потребу для суспільного добра, для культури людства. Опісля переходить до справи целібату священників і виказує, що жаданням целібату від священників не обмежується їх свободи, бо се жадання є подібне до того, яке ставляється до священника, що він мусить бути доцільно образований, мати добрі очи, не бути калікою і т. д. О змушуванню тут до Тайни священства і бесіди бути не може, бо Церков карала тих клятвою, хто змушував до припинання Тайни священства і такий, що з мусу приняв її, міг стати вільним і оженитися. Але змушувати до целібату Церков не тільки може, але і мусить, бо Христос був безженний і Апостоли або були безженні або кинули свої сім'ї, а церковна історія поучає, що целібат все йшов у парі з правовірем, а кожда ересь або схизма зачиналася від женитьби священників. Аргументи за целібатом ненові, а в четвертій часті навіть не досить щасливо дібрані



(ст. 43) а саме: що жонаті священники не мають довіря в своїх прихожан у святій сповіді і тому до них ніхто не йде сповідатись, а каянники шукають нежонатих монахів. Щоденний досвід з життя нашої Церкви не потверджує того аргументу; сповідальниці нашого жонатого духовенства наш народ рівно добре облягає, як сповідальниці монахів. Що до другого аргументу за celibатом, то прада що священник »має проповідати иншим повздержність і мусить світити своїм приміром«. Алеж жонатий священник може бути ще для цілого села приміром християнської родини.

Та ті невеличкі неточности не ослаблюють вартости книжки написаної живо і інтересно, а виданої чепурно і гарно.

о. Юліян Дзерович.

*Franz Hörmann*, Pfarrer in Attenhofen: **Lebendiger Unterricht**, Beiträge zur Vertiefung des Religionsunterrichtes, mit 51. Zeichnungen, München 1921 Verlag Josef Kösel und Friedrich Pustet ст. 96. XVI<sup>o</sup>.

Цікава, безпретенціональна книжочка сільського німецького священника, яка виросла з практики та довшої праці над діворою; книжка, яка має на меті науку релігії діточій душі, молодечому вікови як найбільше уприємнити, упрístupнити та поглибити релігійні відомости. Модерний клич »школи праці« положив тут своє пятно, — і катехит не повинен вговорювати в дітий релігійні відомости, але їх при найбільшій співучасті дітий практично присвоювати їх молодечому, цікавому, рухливому розумови, — одним словом вербальна наука повинна уступити науці поглядовій, школі праці. Може декотрим людям, відсталим від життя, не знаючим діточої »психе« видається та книжка забавочкою, негідною так високого предмету, якою є величня наука Христа, але хто довше працював над діворою, знає її успособленне, її спосіб думання а вже подекуди інтуїційно придержувався тої методи і осягав добрі результати — сей признасть книжочці велику вартість педагогічну.

Книжка та надається особливо для сільських катехитів, які вчать по два відділи разом. З одним відділлом катехит перероблює в голос, а другим треба дати т. зв. »тихе занятте«, отже книжечка Германа подає багато цікавих гадок. Не можна казати дітям »тихо сидіти«, відписувати собі що, або ти-



хо читати, бо школа — то праця, се співучасть в науці, треба чимсь дітий зайняти.

Отже в першій частині обговорюваної нами книжки маємо більшу кількість незамислуватих, поєдинчих образків, до яких виконання катехит не потребує бути рисівником, а діти вродженими артистами. Дітий се незвичайно буде тішити, коли за проводом о. катехита нарисують собі в затишку церковцю свою, хоругов, дзвоник, рай, жертву Авля, події Різдва Христового, чуда і страсти Христа і інші поєдинчі рисунки, як ілюстрації до науки релігії. В другій частині своєї книжочки говорить автор про задачі-вправи з науки релігії, яких ученики будуть списувати на основі даної диспозиції, коротко, річево. Ось деякі теми: Опишу мою церковицю; Подам кілька примірів Божого Провидіння; Опишу різдвяні свята і їх відправу; О єдності церкви (на основі оповідання катехита); Попрошу листовно о Службу Богу за покійного мого вітця (в формі листа); Завіщання чесного чоловіка (роздаровує все на церков, шпиталі, захоронки); Навернений скупар (у формі оповідання); О совісті (оповідання); і тим подібні теми, які і не конче треба описувати а з пожитком дадуться оповісти, як оживляючі приміри або як докази, як дану лекцію розуміли ученики.

Третя часть книжочки подає теми і приміри для усистематизовання набутих відомостей і впорядкування їх в солідне релігійне знання. Ученики мають прим. порівнати Адама перед гріхом і по грісі; впорядкувати хронологічно перебіг страстей Христових, зробити схематичний перегляд заповідей Божих, зробити церковний календар, подати пояснення Служби Божої і т. п.

Наконець четверта частина подає ще додатково способи, як можна і загадками та забавкою релігії вчити; прим. ученики мають списати святу «табличку множення» і пишуть: 1 Бог; 2 камінні таблиці, 2 завіти, 3 Особи Божі, 4 Євангелисти і т. д.; або написати «святу азбуку», т. є якесь біблійне ім'я, на дану букву прим: Авель, Бог, Вифлеєм, Гавріїл, Давид і т. д. А навіть модні тепер наклейки з краскового паперу в услугах релігійного навчання і діти мають виклеїти собі шафу зі знарядями церковними, зробити таблиці з заповідями Божими і т. п.

Одним словом є се книжочка, яка внесе багато життя в науку релігії, зробить її для дитвори милою і поглибить набуті в приступний, популярний спосіб відомости з науки релігії.

*о. Юліян Дзерович.*



## Вибрані питання

**Обов'язок ношення священничої одежі.** Коли бесіда про священничу одягу, то мається на думці одягу священника поза церквою, в приватнім життє. Що священник при всіх літургічних діях обов'язаний уживати так зв. реверенди, про се нема сумніву. Хоч дотично одягу в приватнім життє священника в ріжних часах і в ріжних околицях були і є ріжні звичаї, то все таки головна засада була і є та сама. Вона міститься в отсих словах Собору Тридентського: *Quia vero, etsi habitus non facit monachum, oportet tamen clericos vestes proprio congruentes ordini semper deferre, ut per decentiam habitus extrinseci morum honestatem intrinsecam ostendant* (Sess. XIV, cap. 6. de ref.). Сю засаду повторює Кодекс словами: *Omnes clerici decentem habitum ecclesiasticum, secundum legitimas locorum consuetudines et Ordinarii loci praescripta deferant.* (C. J. C. can. 136, § 1). По словам отже сього канону про одягу священника рішають і загальні церковні засади і звичаї ріжних країв і зарядження єпископів та провінціональних або дієцезальних синодів. Які ж є приписи дотично священничої одягу в нашій провінції? Синод Львівський (Тит. IX, гл. II) каже: »Виступаючи публично, мають (священники) заховати як в одінню, так і в ході, таку скромність і статочність, котра відповідає їх станови; в частности же, що до одягу, най носять священники одяг довгу, т. є реверенду з обойчиком, не лише підчас священодійств, але також і поза ними, як коли сходяться на чинности публичні, чи то духовні, чи мірські; виступаючи же при інших случайностях публично, можуть носити одяг коротшу вправді, але не по крою мірському, а по припису, вказаному клирови від Ординаріятів сеї нашої провінції, котрої то одягу барва має бути чорна або темнава, що також належить заховати і що до накриття голови; і в тій річи як з одної сторони належить уника-



ти безмірної, збиточної елеганції, так з другої, всякого зanedбання; та до такої одержі належати має обойчик священничий, а не що иншого по звичаю мірян...»

Насувається питання, з яких причин приписує Церква священникам окрему станову одержу? Станова одержа священника має ідеальне значінне. Священик не може і не повинен скривати свого священничого характеру. Він є священником не тільки при вівтарі, але всюди і завсідги. Дальше — священник є учителем народу також не тільки в церкві або в школі, але й поза ними. Нарід повинен Христового священника на перший погляд пізнавати та будуватися і в прилюднім життю його скромністю, покорою, поведенням, повагою, статочністю, поміркованістю і т. д. З отсих причин Церква накладає важкі кари на тих священників, що не заховують приписів дотично одержі. (Гл. С. J. С. cap. 136, § 3: cap. 188, п. 7; cap. 2298. п. 9, 11; cap. 2300, cap. 2304, 2305 і 2379). Отсі канони грозять священникам, що не носять приписаних священничих одержей, суспензією, а навіть депозицією (cap. 188, п. 7). Заклученне з сього ясне, що ношенне священничих одержей обовязує *sub gravi*. (Lehmkuhl, Theol. Mor. V. II. Tr. VII, c. III, § 1). Від сього обовязку може звільнити тільки *gravis causa*. Такою *gravis causa*, як каже Лемкуль, може бути: *imminens persecutio* і *transitus per loca infidelium seu haereticorum*, розуміється, коли такий *transitus* є получений з небезпекою.

Додатково згадаємо ще кількома словами про священничі відзнаки, зглядно відзнаки наших церковних достойників. В нашій церковній провінції є такі достойства зглядно відзначення: пронотар папський, мітрат, пралат домовий папський, пралат капітульний, соборний крилошанин, титулярний крилошанин, шамбелян, декан, совітник дійсний, совітник титулярний і вкінці «наділений крилошанськими відзнаками» і «наділений правом уживання фіолетного колпака і пояса.» Пронотар папський має право до мітри, жезла і нагрудного хреста. Ті самі відзнаки має мітрат. Пралат домовий папський має право носити фіолетну реверенду з понсовими випусками і з понсовими гузиками при реверенді. Пралат капітульний має право до набедреника. Шамбелян носить реверенду фіолетну з такимиж випусками й гузиками. Одержі кри-



лошан соборних і титулярних означає докладно Львівський Собор (гл. Додаток XXXIV, гл. V стр. 408). Усі досі вичислені достойники мають також право до фіолетного колпака. Декани, совітники (дійсні й титулярні) і «наділені крилошанськими відзнаками» мають право до однакових відзнак, отже до: т. зв. пелеринки, подвійних рукавів, пояса з золотими торочками і фіолетного гузика на колпаці. (До фіолетного нагрудника не мають права). Декан силою своєї номінації дістає «експозиторії». Совітник дійсний чи титулярний се чистий титул без ніяких прав до окремих відзнак.

Писаних приписів у сім згляді нема ніяких. Собор Львівський (гл. «Додатокъ до чинностей и рѣшень руского провинц. Собора... во Львовѣ въ р. 1891, Львовѣ, 1897, »О колпакахъ«, ч. 60 ст. 630) говорить тільки «Декани, хоч не є совітниками, мають право до фіолетного гузика на колпаці». В горі наведені інформації дотично відзнак засягнули ми від наших найвищих авторитетних духовних чинників.

*о. Яр. Левицький*

**Фридрих Деліч.** З кінцем минушого року помер в Берліні звісний ассиріолог і вчений Фридрих Деліч (Friedrich Delitzsch), котрого батько Франц знаний був як перворядний протестантський бібліст і егзеget.

Фридрих Деліч ур. 3. вересня 1855 р. в Ерлянген. По укінчених студіях посвятився головно ассиріології і скоро здобув собі славу на тому полі. Від 1877 р. є він надзвичайним професором в Липську а 1893 покликано його на звичайного професора до Бреслави. Від 1899 жив в Берліні, де займав уряд директора западноазійського відділу королівських музеїв. Був він також співосновником та членом управи звісного «Deutsche Orient-Gesellschaft».

Головні його праці та визначна заслуга є на поли ассиріології. Він належав до перших піонерів сеї нової наукової галузи, що так гарно розвинулася в послідних часах.

Важніші його діла на поли ассиріології є слідуючі: Assyriologische Studien (1784); Assyrische Lesestücke (1876; 1900 4. вид.); Wo lag Paradies? (1881), Die Sprache der Kossäer (1884); Assyr. Wörterbuch zur Keilschriftliter. (1887); Assyrische Grammatik (1889. 1902 4 вид.). Assyr. Handwörterbuch (4 томи 1894—



96). Крім того враз з П. Гавптом видавав: »Beiträge zur Assyriologie u. vergl. Semit. Sprachwissenschaft«. (I—IV, 1889—1902).

Розголос однак свого імені не завдячує строго науковим працям, але як раз популярно-научним відчитам і брошурам.

Знаючи добре клинове письмо міг Деліч легко користати з найновіших викопів та дослідів на областях старинної Вавилонії та клинкової літератури в послідних десятках ХІХ. століття. Тут перекинувся він вже на поле релігійноісторичних дослідів і заступав напрям, котрий первісну історію біблійну, вірування релігійні Жидів, їх політичні, суспільні та горожанські установи пояснює як еволюцію старовавилонських мітів та передань, їхніх звичаїв, законів та уладнень. — Сей погляд заступав він почасти вже в ділі »Wo lag Paradies«? 1881. Та се діло держане в строго науковій формі не зробило майже жадного вражіння. Зате незвичайно широкий розголос викликали його відчити про »Вавилон і Біблію« (Babel u. Bibel) виголошені в Берліні в присутности Вільгельма II, а то дня 13. I. 1902; 2. I. 1903; 27. X. 1904. Ті відчити відтак були печатані, перший в Липську 1902 р. другий 1903, а третій в Штутгарті 1905 р.

Тими то викладами зпопуляризував нібито безсумнівні висліди найновіших добутків науки дотично первісної біблійної історії (сотворенне світа, упадок у гріх, потоп) і зробив їх власністю широких, безкритичних, а новостю і сензацією захоплених кругів. По правді нема в тих брошурах ні строго наукової методи, ні основних доказів, а тим самим заключення там поставлені не мають стійности. Зате смілі і сензаційні твердження, блискучий стиль, новість та позір науковости, потягали та захоплювали загал. Найслабшою стороною викладів Деліча є те, що подібности та анології не раз дуже далекі, котрі заходять між оповіданнями первісної біблійної історії а старовавилонськими мітами та переданнями, подає в дуже живім освітленню, схожі точки підносить з натиском, а зате суцні ріжниці або заслонює або прямо промовчує. І так коли возьмемо вавилонський міт про сотворенне світа і порівнаємо з біблійним оповіданням, то побачимо слідуочі анології: Оба представляють, що вперед був хаос, з котрого повстав нинішний світ через розділ елементів. Се творенне на-



ступило за діланнем Божим. Притім замітне є, що в обох оповіданнях хаос назване є словом спільного походження. У вавилонськїм епосї зоветься *tiāmat* а в єврейськїм текстї *tehom*.

Попри ті схожости однак виступають великі і сущні ріжницї, з котрих важніші є:

1) Біблійне оповіданне є стисло монотеїстичне, вавилонськїй міт політеїстичний.

2) Ріжниця є також в самїй темі. Біблія описує повстанне світа, подає такби сказати космогонію, вавилонське переданне знова подає теогонію т. є. повстанне і творенне вавилонського пантеону. Вдійности є в нїм описана боротьба між богами, з котрої побідносно виходить Мардук, бог міста Вавилону. Творенне світа є тільки одним епізодом сеї боротьби.

3) Оповіданне біблійне має наскрізь характер релігійний; воно учить, що Бог сотворив весь світ і чоловіка як царя видимого світа. Вавилонськїй епос є політичний і льокально-релігійний. Він вказує, як то Мардук, бог Вавилону, став найвищим богом в їхнїм пантеоні. — Подібно можна перевести паралелю в оповіданнях про упадок у грїх і потоп. З того вже видно, як Делїч односторонно і ненауково поступав у своїх дослідах. (Cf. E. König, die Babel-Bibelfrage u. die wissenschaftliche Methode, Lichterfeld-Berlin 1904. ст. 5...).

Не дивно отже, що ті відчити викликали дуже завзяту полеміку а затим прямо стоси книжок на повисшу тему, так що се питанне у біблійній бібліографії становить осїбну ділянку. Хоч відтак серіозні досліди доказали нестійність заключень Делїча, він однак не тільки не змінив своїх поглядів, але пішов іще дальше заперечуючи всяке надприродне обявленне, й загалом не признає біблійній історії жадної історичної вартости. О тім виразно свідчить його послїдне діло. *Die grosse Täuschung. Kritische Betrachtungen zu den alttestamentlichen Berichten über Israels-Eindringen in Kanaan, die Gottesoffenbarung vom Sinaj und die Wirksamkeit der Propheten*. Stutgart-Berlin 1920. Друга часть серо діла п. з. »Die grosse Täuschung. Zweiter (Schluss) Teil. Fortgesetzte kritische Betrachtungen zum Alten Testament, vornehmlich den Propheten-



schriften und Psalmen, nebst Schlussfolgerungen« — Вийшла також в Штутгарті 1921 р. — Після нього св. Письмо не є «Боже Слово». Здобутте Ханаану Ізраїльтянами се діло розбишацьких кочовиків. Найбільшою оманю є обявленне на Сінаю, де Я г о жидівського національного бога утотожнено з Богом всемогучим, сотворителем і управителем світа, хочай в дійсности був тільки звичайним семітським божищем, подібно як амонійський Кемош або ассирійський Асур.

Пророки не були «мужами Божими» ані загалом якимись релігійними та Богом посланими людьми до вибраного народу. Радше треба їх назвати «обманцями, бунтівниками, зрадниками», котрі сприяли ідолопоклонству і т. и.

Тим самим книги С. З. не мають ніякої вартости для богословських наук а для вірних є прямо шкідливі. — Ціла книжка має виразно напрям антисемітський, а тим самим вже підтята її об'єктивна вартість.

Се послідне діло Деліча викликало сейчас живу полеміку так між протестантськими як і католицькими ученими. Як задивляються на се послідне діло Деліча, найяскравіше вказують слова Н. Петерса (Theologie u. Glaube XII, 138—146) «Delitzschs Buch ist eine Schmach für die Universität Berlin und eine Schande für die deutsche Wissenschaft».

*о. Т. Галущинський ЧСВВ.*

**Злагодження посту перед Службою Божою.** Секретар Конгрегації св. Офіції Кард. Merry del Val оголосив в Acta Apostolicae Sedis з 5. цвітня с. р. лист до Ординаріїв в справі «евхаристійного посту перед Службою Божою.» В тім листі читаємо: «Щоби ізза церковного права, котрого ціллю звеличити правдиве Тіло Христове, містичне тіло Христове або спасенне душ не потерпіло шкоди, св. Конгрегація постановила в деяких випадках і під означеними умовами злагодити се право про піст до деякого степення через відповідні диспенси.» Сі умови такі: «Коли священники по думці кан. 806 мусять того самого дня відправити Службу Божу другий раз, або в пізнійшій годині, а годі їм без тяжкої шкоди заховати вповні право про евхаристійний піст будьто ізза слабого здоровля, будьто ізза надмірної праці душпастирської або ізза інших раціональних причин, то місцеві Ординарії могли муть



звернутися в тій справі до згаданої Конгрегації, а ся залежно від випадку або сама дасть диспензу поодиноким священикам, або навіть коли зайде правдива і узасаднена потреба, дасть в тім огляді Ординаріям постійне дозволенне. В наглих випадках, коли годі віднести до св. Столиці, вже від тепер мають єпископи право, *graviter operata conscientia*, користати з тих властей, але так, щоби можна було спожити дещо *per modum potus*, з виключеннем горячих напоїв і усуваючи при тім згіршенне; про уділену диспензу слід негайно повідомити св. Престол. « Вкінці додана увага, що се частинне злагодження церковного права може мати приміненне тільки тоді, коли сього домагається душевне добро вірних, а не приватна набожність або користь священика. З огляду того, що і в нас заходять потреби частого біювання, на просьбу священиків звернуться наші Ординаріяти до Св. Конгрег. »для Схід. Церков« в цілі одержання конечних пільг.

*о. Я. Левицький*







## Всячина—Хроніка

† **Архієпископ Д-р Й. Більчевскі.** Дня 21. марта с. р. помер львівський лат. архієпископ і митроп. д-р Й. Більчевскі. Покійний родився 1860 р. у Віляновичах, краківського повіту. По укінченню теологічних студій в Кракові пок. докторизувався у Відні і звідси удався до Риму, де займався архіологічними дослідями християнської старини. Там поробив він приготування до своїх цінних, наукових праць: »Archeologia chrześcijańska wobec historyji kościoła i dogmatu« Kraków 1890 і »Eucharystya w świetle najdawniejszych pomników piśmiennych, ikonograficznych i epigraficznych, Kraków, 1892. (За ту послідну дістав нагороду Академії Наук у Кракові.) Крім того опублікував він менші праці про супружество, покаянне і символ апостольський. В дев'яťдесятих роках по попередній габілітації на доцента загальної догматики, покликано його на звичайного професора догматики спеціальної у Львові. В р. 1900/1 був вибраний ректором університету. Тоді також зістав він іменованний архієпископом у Львові по смерті бл. п. Якова Стрепи. — В. Й. П.

**О. Проф. Унів. др. Генрих Свобода** помер 7. мая с. р. Покійний родився 1861 р. у Відні; образувався на університеті в Відні і Римі. В р. 1895 став професором пасторальної теології на віденському університеті. Працював головню в обсягу історії християнської штуки і на тому полі добув собі імя великого знатока. Пороблені ним викопи в Аквілеї видвигнули цілі скарби старої церковної культури на денне світло. Як педагог методичним навчанням добув собі у слухачів загальну пошану; його фонограматичні знімки проповідей були правдивою сензацією на університеті. Був не лиш ученим, але також душпастирем. Його твір з тої ділянки »Grossstadtsseelsorge«, що появился в 1909 р., переведено на многі чужі мови. За



його стараннем і після його пляну побудовано у Відни цілий ряд т. зв. »Notkirchen«. Виданне »die katholische Kirche in Wort u. Bild«, уряджування многих університетських наукових прогуюлок, свідчать про його не буденний організаційний змісл. В нім стратив віденський університет одну з найчільніших наукових сил. — В. Й. П.

**Академія Альберта Великого в Кольонії.** Стараннем німецького єпископату засновано в Кольонії (Köln) Академію під назвою Альберта Великого, який через ряд літ був професором у Кольонії і був тамже вчителем св. Томи Аквінацького. Є се католицький інститут для філософії. В свято отворення сеї Академії 22. І. с. р. проф. Др. Світалські, котрому поручено її зорганізованне, (по відмовній відповіді проф. Др. Grabmann-ом) мав промову, в якій зясував »Значінне студійовання схолястики для теперішности й завдання Академії Альберта Великого в Кольонії«<sup>1)</sup>. Засновування найвисших католицьких наукових інститутів має не лише льокальне значінне — себто: для того місця, краю чи держави, де такий інститут повстав, але також загальне значінне для католицького світа. Сеж тільки нове огнище тих самих промінів, що проникають цілу католицьку вселенну. Католицький дух часу, стремлінне, орієнтація приходять при народинах таких інститутів до свого виразнішого й сильнішого слова, яке — проголошене — відгомоном розходиться знов по цілім католицькім світі яко гасло, яко насінне, котре має видати з себе сто-кратний плід.

Вчений автор дійсно цікаво розвинув свою тему під тим загальним її видом, і годиться, щоб ми бодай сумарично переповіли його превідні думки.

В часі найбільшого розбиття й найтяжшого пригноблення, німецький єпископат заснуванням »Академії Альберта Великого« хоче виявити скриті скарби й дрімучі сили в катол. душевнім життю. Хоче в чистій науковій формі показати дорогу теперішній генерації, яка має рішати може на тисячлітте будучого

<sup>1)</sup> »Die Bedeutung des Studiums der Scholastik für die Gegenwart und die Aufgaben der Albertus-Magnus-Akademie zu Köln,« (Theologie und Glaube, Zeitschrift für den katholischen Klerus,) Paderborn, 1923, ч. 1. стр. 1—15).



життя, — дорогу до плодного сполучення здобутків нових віків з духовими творами християнської минушости, яка ще й дотепер не є достаточна звісна та розсліджена.

Католицький філософічний інститут має бути католицький духом. Питанне Пилата: «Що є правда?» нині відгукується повсюдно і майже правильно чується при тому тон сумніву, ба й повної резигнації. Католицький дослідник у щасливішому положенню: він уже певно знає, що є головна правда і коли інші в своїх дослідах не мають орієнтації, то він доцільно йде до своєї мети.

Якжеж нам відноситися до томістики? — ставить питання автор. І відповідає: Передовсім мусить бути ясно стверджене, «що невільнича репродукція томістичних поглядів (*Lehrmeinungen*) не тільки не є вказана тай непожадана, але суперечить безпосередно духови, ба навіть определению (*dem Wortlaute*) заміру». Нашим заміром є студювати томістичну філософію, щоби набратися того духа, духа об'єктивної річевости, який проникає томістичну філософію. *Philosophia perennis* се незрушима основа наглядних філософічних засад, які є вічні. — Треба признати, що наука й філософія в нових часах поприймали нову орієнтацію — але чи в усіх напрямках? Ні. Вершки духового життя схолястика красше пізнала, чим новітня філософія. Се наглядна правда, що ігнорованне схолястики в нових часах потягнуло за собою непростимий ущербок у душевнім життю.

І се мститься. Новочасна емпірія й скептика відбирають силу душі. Нема довіря до розуму, нема ясности в творенню понять. А схолястика тим так — на причуд — відзначилась! Зі схолястики ми хочемо взяти її філософічний змісл. Сей змісл важнійший чим філософічний матеріал.

Хочемо від неї взяти її повагу перед дійсністю, повагу перед талантами (геніями), повагу перед пражерелом всякої правди — перед особовим Богом.

Буде се неосхолястичизм — якого девізою є: *nova et vetera!* Знаємо, що наші сили за слабі, аби вичерпати сю ідею і здійснити її; однак з противної сторони знаємо, що ся ідея вистарчає для працівників соток генерацій.

**Курси магістерії.** У році 1919/20 основано при унів. «*Gregoriana*» в Римі нові дволітні студії для будучих професорів



догматики і філософії. Задачею їх є дати спромогу аспірантам (по укінченню богосл. студій і зложенню докторату), при помочи фахових професорів навчитися науково працювати і заправитися практично до викладів, а крім сего познакомитися основнійше з деякими трактатами. В тій цілі покликано знаменитші сили як оо. M. de la Taille, de Groot, Vaccari, Ehrle, Pelster, d' Herbigny і др. Вже у перших трох літах удалося стягнути там понад 20 вибраних слухачів (ре-лятивно дуже велике число!) з ріжних частий світа і з ріжних націй (Америк., Англ., Франц., Еспанці, Італ., Німці, Українці, Чехи, Поляки і и.). Предметом викладів є теологія спекулятивна частна, фундам., позитивна, історична і біблійна. Крім сего викладається історія схоляст. теології і метода наукової праці. Перше місце займають виклади спекул. теології й історії схолястичної. Кождий професор веде семінар і кождий звичайний слухач мусить у кожного професора держати в році один виклад і крім сього за час студій приготувати більшу діссертацію. По укінченню курсу відбувається двогодинний іспит перед всіма професорами і ректором університету. Він обнимає одногодинний практичний виклад з призначеного професором предмету і одногодинну оборону письменної (два місяці наперед предложеної) праці. Рівнається отже нашій габілітації університетській. Минулого року папа Пій XI. через Конгрегацію студій надав Грегоріані право видавати новий докторський диплом з титулом: *magister aggregatus (univers. Gregor.)*. В письмі до »Gregorian-и« *говорить кард. Bisleti, префект конгр. студий: Sacra Congregatio, mandato Sanctissimi, decernit ut Pontificia Universitas Gregoriana Collegii Romani... possit titulum Magistri aggregati facultatibus philosophiae vel theologiae ipsius Universitatis conferre.... Qui vero hunc Magisterii titulum consecuti sint, eos Sacra Congregatio valde commendatos vult locorum Ordinariis, utpote maxime aptos ad philosophiam theologiamve vel aliquam earum disciplinarum partem tradendam cum in Seminariis tum in Universitatibus aliisque clericorum collegiis, quibus facta facultas sit academicos gradus conferendi*«. (A. A. S. 1922, ст. 511).

**Швайцарія.** На католицькім університеті в Фрайбургу на зимовий семестер вписались 501 студентів. — Група професорів чина ОО. Домініканів, що викладають на тамошньому



університеті, видає »Studia Friburgensia«. Вийшов з друку перший зошит філософічного річника »Divus Thomas« 3. серія. Видають професори університету Др. Р. Г. М. Manser О. Р. і Др. Р. Г. М. Häfele О. Р. Програма видавництва: Тісний звязок з Томою в науці й спекулятивній методі.

»Miscellanea Francisci Ehrle«. З нагоди 80-ліття уродин недавно креованого кардинала Франца Ерле роблять учені приготування до видання в його честь збірки наукових праць. Кардинал Ерле се один з найбільших сучасних дослідників на полі палеографії і історії схоластики. Він передовсім упорядкував ватиканську бібліотеку і положив коло неї величезні заслуги. Як свого наслідника він запропонував (1912 р.) мср-а А. Ратті, нинішного Папу Пія XI.

**Бібліотека ватиканська** збільшилася в послідних часах цінним даром ОО. Ісусовців в Ляйнци коло Відня, т. зв. »Bibliotheca Rossiana« [(100 рукописів, 2500 incunabula (друки з перед 1500 р.)] і 6000 инших творів. Ват. бібл. поручено також книгозбір родини княз. Кіджі (Chigi) в Римі.

**Studion.** На місце Roma e l'Oriente почав виходити в Римі, стараннем нашого Митроп. А. Шептицького новий двомісячник, який обговорюємо на иншій місци. Ціна 10 лір італ. річно, адр. адм. Studion Libreria Federico Pusset, Roma 20, P. S. Luigi dei Francesi.

**Католицький університет у Голляндії** буде отворений в Німед (Nimed) з початком слідуючого шкільного року. Має обнимати зараз три факультети: теологічний, філософічний і правничий з 36 катедрами. Се великий здобуток голляндських католиків на полі науки в боротьбі з протестантизмом.

**Фляманський університет у Бельгії.** Справа флям. університету здавна непокоїть Бельгію, яку замешкують Вальйонці (Французи) і Фляманці (себто Голляндська народність). Вправді бельгійський парламент пішов на зустріч оправданим домаганням фляманського населення в справі основання в Gand університету з фляманд. викладовою мовою, але рішення його запало більшістю ледви яких 2—3 голосів. Вслід за тим Вальйонці запротестували проти ухвали парламенту, мотивуючи се побоюванням о політичну єдність держави. — Справа опинилася



тепер у сенаті, якого завданням є рішити спір Флямандців з Вальонцями. Католицьке Товариство подає компромісовий проект полагодження квестії: пропонує іменню ввести на теперішнім університеті в Gand мову флямандську з залишенням дотепер уживаної там французької. Нема сумніву, що Флямандці побідно закінчать боротьбу о права своєї мови.

**О. Софроній Гассізі** (Gassisi \* 3. цвітня 1883 — † 14. II. с. р.). Грецький монастир ОО. Василиян у Grottaferrata (коло Риму) стратив у покійнім многозаслуженого ігумена, що стільки причинився до поширення його імени в науковім світі, пер. у візантології. На тім полі працював о. Гассізі від давна і опублікував кілька праць з візантійської гимнографії: *I manoscritti autografi di s. Nilo Iuniore (Oriens christianus 1904.) Innografi italo-greci...* (ib. 1905). *Tre alfabeti liturgici (Byz. Zft. 1909.)*.

По Н. Stevenson-і обняв о. Софроній редакцію грецької *Минеї* і видав томи III.—VI. Дальше під його проводом виходив звісний періодик «*Roma e l' Oriente*». — В. Й. П.

**Видання »Богословії«.** Редакція розпочала видавати особними відбитками деякі важнійші печатані в ній праці. Вже вийшло ч. 1. *D-r Jos, Slipuj — De amore mutuo et reflexo in processione Spiritus Si explicanda.*





## Курс науки етнології і релігій в Ст. Габрієль (коло Відня) від 17—20 липня с. р.

Добрий успіх, з яким скінчився мин. р. т. зв. «Тиждень етнології релігій, [semaine d' Ethnologie religieuse]» в Тільбурґ у Голяндії, заохотив учених кат. етнологів урядити другий такий курс для Середньої і Східної Європи в Ст. Габрієль-Модлінґ коло Відня. Наука етнології і порівнюючих релігій набирає днес щораз більшого значення. Використування сей науки еволюціоністами, що ставлять тут свої найфантастичніші теорії і розповсюднують її між безкритичними масами як доказ правдивості їх антихристиянського лібералізму — змусило і католиків звернути на неї бачише око. І нині в науковім світі з призначенням Переводсін загальне признание здобув собі о. проф. Б. Schmidt, Ч. Сл. Б. під якого проводом аранжують а не перечають науку обьявлення. Умовини побуту **незвизайно корисні**; по більшій інформациї [для Українців і Рос'ян] комітет прохає звертатися на адр. region. секр. Конгр. о. др-а Т. Галуциньського, Львів Коперника 36. Стол. приймається до кінця червня. Прогр. викладів слідує:

Вівторок 17. липня.	середа 18. липня.	четвер 19. липня.	п'ятниця 20. липня.
<p><b>Ethnologie und Religionswissenschaft:</b> 1. Einleitung: Die negative und die positive Bedeutung der Religionswissenschaft in Vergangenheit und Gegenwart. <i>Prof. P. W. Schmidt S. V. D., St. Gabriel.</i></p> <p>2. Solutions évolutionnistes: викл.: а) Ecole philologique: 9<sup>h</sup>/<sub>1</sub>-10<sup>h</sup>/<sub>4</sub> Naturisme, Panbabilionisme. <i>Prof. P. H. Pinard de la Boulaye S. J. Englishen.</i></p> <p>3. Ecole anthropologique: викл.: а) Animisme, Magisme, Totémisme; б) Ecole sociologique et psychologique. <i>Prof. P. H. Pinard de la Boulaye S. J.</i></p> <p>4. Ethnologie: Frühere evolutionistische und jetzige kulturhistorische Methode. <i>Univ.-Dozent Dr. Gals, Zabreb.</i></p> <p>5. Religion im Volksleben Chinas. викл.: <i>Missionär P. Stenz, S. V. D., Süd-Schantung, China.</i></p>	<p><b>Reihenfolge und Skizzierung der Kulturkreise: Urkulturen, primäre und secundäre Kulturen.</b> <i>Prof. P. W. Schmidt, S. V. D., St. Gabriel.</i></p> <p>Soziologie und Wirtschaft in den einzelnen Kulturkreisen. <i>Prof. P. W. Koppers, S. V. D., St. Gabriel.</i></p> <p>Der Gottesbegriff in den Urkulturen: Der Ein- und Hochgott. <i>Univ.-Prof. Dr. Ehrlich, Ljubljana.</i></p> <p>Der Verfall des Gottesbegriffes in den späteren Kulturen: Animismus, Magismus, Astralmithologie. <i>Prof. P. W. Schmidt, S. V. D.</i></p> <p>Die Religion der Feuerländer. <i>Prof. P. W. Koppers, S. V. D.</i></p>	<p><b>Hilfswissenschaft.</b> а) Geschichte und Aufgabe der Religionspsychologie. <i>Univ.-Prof. Dr. Wunderle, Würzburg.</i></p> <p>б) Prähistorische Methode und Kulturkreistheorie. <i>Univ.-Prof. Dr. Menghin, Wien.</i></p> <p>в) Religiöse Ideen im Paläolithikum. <i>Univ.-Prof. Dr. Erlich Iqubjana.</i></p> <p>г) Sprachwissenschaft und Religionswissenschaft. <i>Missionär P. Schumacher W. V., Ruanda, Ostafrika.</i></p> <p>Die Religion in Ruanda [Ostafrika]. <i>P. Schumacher, W. V.</i></p>	<p><b>Christentum u. vergleichende Religionswissenschaft.</b> а) Babylon. — Sumerische Parallelen zur biblischen Urgeschichte. <i>Univ.-Prof. Dr. Klameth, Olmitz.</i></p> <p>б) Weinachten: Jungfrauengeburt und Heilbringer in den heidnischen Mythologien. <i>Univ.-Prof. Dr. A. Zubrzycky, Budapest.</i></p> <p>в) Ostern: Erlösung und Auferstehung in den heidnischen Mysterien. <i>Dombaurat Dr. Frank, St. Pölten</i></p> <p>г) Christentum und Buddhismus. <i>Prof. P. W. Koppers, S. V. D.</i></p> <p>Die Religionen Südafrikas. <i>Prof. P. Schebesta, S. V. D.</i></p>
<p><b>Вечером: Питання і дискусії.</b></p> <p>Закінчене: Aufgaben der Zukunft. <i>Prof. P. W. Schmidt, S. V. D.</i></p>			



## Українське Наукове Богословське Товариство. (Ucr. Soc. Theol.)

В імени Н. Б. Товариства Редакція «Богословії» складає отсим Всесв. і Впр. о. Др-и Теод. Галущинському, ректорови гр.-кат. Духов. Семінарії у Львові, щирю подяку за се, що зволив ласкаво покрити наклад першої книжки в квоті около чотирох мільонів Мкп., чим взагалі уможливив видаванне нашого тримісячника.

Крім сего на фонд „Богословії“ зложили ласкаво ОО. професори: Всесв. і Впр. пралат др. В. Пинило 150.000 Мкп., реф. гр.-кат. Дух. Сем. в Перемишлі др. Гр. Лакота 100.000 Мкп., др. Решетило 50.000 Мкп. — Великий Спасибіг!

**Статут Товариства.** З огляду на змінені обставини konieczним було поробити деякі зміни в статуті і то в самих його основах. Як лише статут буде затверджений властями, подамо його в найближшій книжці «Богословії» до загального відома.

Про конституюючі Збори повідомиться П. Т. Членів Основників особним письмом.

Бібліотека У. Н. Б. Т. одержала в дарі від:

- 1) Вс. і Впр. о. Сов. Проф. Александра Стефановича 60 томів.
- 2) Вп. жени по бл. п. о. проф. Бодянським 150 томів.
- 3) Родини по бл. п. о. П. Кашубі 30 томів.

Бібліотека находиться покищо в гр.-кат Дух. Семінарії — Львів, Коперника 36 — де з вдякою приймається дальші ласкаві дари.





## Книжки і часописи (Litteratura)

**Биковський Л.,** Національна Бібліотека Української Держави (1918—1921) стр. 16. Берлін, В-во «Українське Книгознавство» 1922.

»**Благовістник**«, духовна газета для Подкарпатських Русинів. Рочник III. ч. 1—7 (1923.).

Видання **»Вѣра и Церковь (Foi et Eglise)«.** N-ro 1. **Л. А. Федосѣевъ:** Святой Пастырь (curè d' Ars) 1786—1859. Царьградъ 1922. стр. 20. 8°. — N-ro 2. **Св. А. Сипягинъ:** У Скалы Петровой («Pierre Inébranlable»). Царьградъ 1922. стр. 38. 8°. N-ro 3. **С. Босфоровъ:** Къ вопросу о «Соединеніи Церквей» (A propos de l' Union des Eglises) Царьградъ 1922. стр. 46. 8°. — N-ro 4 **Н. Фальковскій:** Святой Венедиктъ Лабръ (St. Benoit Labre) 1748—1783. Царьградъ 1922. ст. 23. 8°. — N-ro 5. **Л. Бель:** Церковь и Будущность (L' Église et l' Avenir). Царьградъ 1922. Типографія «Братя Зелличъ», Пера Куле Капу, ул. Язиджи 1922. ст. 30. 8°. — N-ro 6. **св. А. Сипягинъ:** Очеркъ Миссій Вселенской Церкви (Les Missions de l' Eglise Catholique) I. Организация. Царьградъ 1923, ст. 54. 8°. — N-ro 7. **св. А. Сипягинъ:** Очеркъ Миссій Вселенской Церкви (Les Missions de l' Eglise Catholique) II. Трудъ и Жатва. Царьградъ 1923. ст. 69. 8°. — N-ro 8. **С. Босфоровъ:** Массонство, Папство, Православіе (Maçonnerie, Papauté, Orthodoxie) Царьградъ 1923. ст. 31. 8°.

**Вістник Станиславівської Епархії.** Рік 1923. чч. I—III і IV—VI.

**Гординський Ярослав:** Основане гр.-кат. Церкви в князівстві Люква в Італії. (Із «Записок Наук. Т-ва ім. Шевченка», т. 125.) — Львів 1918. ст. 37. 8°.

**Гординський Ярослав:** До історії культурного і політичного життя в Галичині у 60-тих рр. XIX. в. (Збірник філологічної секції Наук. Т-ва ім. Шевченка, т. XVI. Львів 1917. Накладом Наук. Товар. ім. Шевченка. ст. VII+264. 8°.

**Ерн В.:** — **Життя і особа Григорія Сковороди.** Переклад з московської мови Євгена Маланюка стр. 60. 16°. 1923. Благодійне Видавниче Товариство «До світла» N-ro 2.



*Забужный И. А.*: Православіе и Католичество 3-е издание. Царьградъ 1922. стр. 322. 16°.

**Краткій молитвословъ** для мірянъ Восточнаго обряда. Царьградъ 1922. стр. 311.

*Колцуняк Гнат*: Народні хрести в Коломийщині. ст 15+21 табл. 8°.

**Львівсько - Архієпархіальні Відомости**, Річник XXXVI. ч. 1, Львів, дня 30 марта 1923.

*Огієнко Проф. Іван*. Наглядна таблиця українського православія, для школи і самонавчання. Жовква 1923. Печатня ОО. Василян.

«**Поступ**», Студентський Вісник. Р. III. Ч. 1. 2. 3—4. (1923) Редакція й Адм.: Львів, Домініканська, 11.

**Появи духів у Бродах** (Протоколи Комісії) зібрав і вступне слово написав О. Др. Гавриїл Костельник. Львів 1923. стр. 67 8°.

**Промінь** літературно-науковий журнал. Рік II. ч. 1, 2, 3—4. — місячник, виходить в Чернівцях (Josefsg. N-ro 1.). Редагує і видає: Комітет молоді.

**Релігійно-Науковий Вістник**, неперіодичний журнал Б-ва св. Покрови 6-ої Січової Стрілецької Дивізії. Ч. 7—8. Лютий—Березень 1923. Рік видання третій стр. 62., з додатком проповіді стр. 12. 8°.

Зміст: 1) *М. Оверкович*: — У великі дні. 2) *І. Абаз-Алі*: — Христос в магомеданізмі. 3) *Свящ. Н. Абрамович*: «In hoc signo vinces». 4) *Вячеслав Прокопович*: — Шевченко і ми. 5) *Л. Костюшко*: — Рел.-духовний стан селянства в сучасній мент на Україні. 6) *Б.* Наближення Англік. Церкви до Православної. 7) *Свящ. Бартовий*: — До духовенства. 8) Матеріали до історії боротьби за автокефалію Укр. Церкви. 9) Глибоке зацікавлення релігійною і містичною літературою 10) Виставство Митрополита Варшавського Юрія. 11) Хроніка. 12) Оголошення.

«**Русинь**», щоденна газета. Роч. I. Ужгород ул. Рошковича.

**Свята відправа вечірня і рання**. З грецької мови на українську переклав проф. Іван Огієнко. З благословення Високопреосвященного Діонісія, з Божої ласки Єпископа Кременецького. Львів-Київ 1923.

**Сокровище Христіянина**. Краткій катехись и ежедневныя молитвы. 3-ее издание Царьградъ 1922. стр. 62. 16°.

*Сосенко Ксенофонт*: **Пражерело українського релігійного світогляду**. (З картинами й узорами укр. вишивок) Львів 1923. Видавництво «Живі гроби». стр. 84. 8°.



*Студинський Др. Кирило: Львівська духовна Семинарія в часах Маркіяна Шашкевича (1829—1843), (Збірник філологічної секції Наукового Товариства ім. Шевченка. т. XVII і XVIII. Львів, 1916. Накладом Наук. Тов. ім. Шевченка. ст. 260—416. 8°.*

*Федосієв Л. А.: Лурд. Чудесныя исцѣленія непрерывно совершаемыя лурдской Божіей Матерью. Страждущим въ отраду. Царьградъ 1921. стр. 30. 8°.*

**Хліборобська Україна.** Рік 1920. Збірник I. стр. 123. 8°. Рік 1920—1921. Збірник II, III, і IV, стр. 275. 8°. Рік 1921. Збірник V. і VI. Книжка третя. стр. 234. 8°.

**Хліборобська Україна.** Книжка IV. Рік 1922—1923. Збірник VII. і VIII. — Відень. Видання українського Союзу хліборобів-державників.

Зміст: Заглавне слово, — 1. Уривок зі споминів гетьмана П. Скоропадського: «1-й укр. корпус». — Вячевлав Липинський: Лист до Братів-Хліборобів. III. 3. *Сергій Шемет*: Полковник Петро Болбочан. (Замітки до історії Запорозького корпусу 1917—1919.) 4. *Михайло Тимофіїв*: Жиди і народне господарство України. — 5. З життя хліборобських організацій. — 6. *С. Томашівський*: Влада й культура. — 7. *Вячеслав Липинський*: Покликання «Варягів», чи організація хліборобів? — 8. З минулого: І. Боршак: «Orlikiana» (опись невиданих матеріялів про гетьмана Орлика, його родину і оточення).

*Щурат Василь: Віденське «Общество св. Кирила і Методія».* — Львів 1919. З друкарні Н. Т. ім Шевченка. ст. 26 8°.

*Barrès Maurice: La Politique Rhénane (Bloud & Gay — Paris — 1922) ст. 144. 8°.*

*Holzamer Hugo. Die Politik des Kreuzes.* Regensburg. 1922. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. Buch- und Kunstdruckerei A.- G. München-Regensburg. ст. 30. 16°.

*Ernst Dr. Johann. Die leibliche Himmelfahrt Mariä,* historisch-dogmatisch nach ihrer Definierbarkeit beleuchtet. Mit kirchlicher Druckgenehmigung, Regensburg 1921. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, Buch- u. Kunstdruckerei A.- G., München-Regensburg. ст. 164. 16°.

*Ignatius von Loyola. Geistliche Übungen.* Nach dem spanischen Urtext übertragen, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Alfred Feder S. J. 2, verbesserte u. erweiterte Auflage. Regensburg 1922. Verlagsanstalt Vorm. G. J. Manz. Buch- und Kunstdruckerei A.- G. München-Regensburg.

**Maria Magdalena, die heilige.** Ein Lebensbild zusammengestellt aus den Gesichtern der Ehrwürdigen Anna Katharina Emmerich. Von einem Verehrer der hl. Magdalena. Regens-



burg 1923. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. Buch- und Kunstdruckerei U.- G., München-Regensburg. ст. 158. 8°.

*Pohl Dr. W. Religion und Wissenschaft.* Regensburg 1923 Verlagsanstalt vom G. J. Manz. Buch- und Kunstdruckerei A.- G., München-Regensburg. ст. 88. 16°.

*Xiberta F.: Duo »quelibet« inedita Siberti de Beka.* (від-битка — *Analecta Ordinis Carmelitarum — Romae 1922.*) ст. 36. 8°

**Anthropos.** Band XVI—XVII. Jänner—Juni 1921—1922. Heft 1, 2, 3. Internationale Zeitschrift für Völker-und Sprachenkunde. ст. 676. 4°.

Im Auftrage der Österreichischen Leo-Gesellschaft, mit Unterstützung der Deutschen Görresgesellschaft. Herausgegeben: Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre von P. W. Schmidt, S. V. D. — »Anthropos« — Administration: St. Gabriel — Mödling bei Wien, Österreich. Druck und Verlag der Mechitaristen-Buchdruckerei in Wien, VII.

Зміст: *P. Henry Pinard, S. J.: L'etude comparée des religions, de l'apparition du Christianisme au Moyen Age.*— *M. Vanoverbergh: Songs in Lepanto Igorot as it is spoken at Bauco.* — *Dr. Elsie Clews Parsons: A Narrative of the Ten'a of Anvik, Alaska.* — *Dr. Drexel: Gliederung der afrikanischen Sprachen (Karte).* — *P. Degeorge S. M. E.: Légendes des Tay, Annam.* *P. G. Schurhammer, S. I.: Das Stadtbild Kyotos zur Zeit des heiligen Franz Xaver [1651] [ill].* — *Dr. P. M. Küsters O. S. B.: Das Grab der Afrikaner [Karte].* — *Dr. W. Czermak: Parallelerscheinungen im Nubischen und Türkischen.* — *P. Y. — Bt. Suas, S. M.: Tamate [Esprits], ou Tamatologie des Lolopuépué [Oba, Nouv.-Hébrides].* — *Dr. H. Lignitz: Die künstl. Zahnverstümmelungen in Afrika im Lichte der Kulturkreisforschung [Karte].* — *P. Verbrugge des Miss. de Scheut.: La vie des pionniers chinois en Mongolie aux prises avec un sol ingrat [ill].* — *Rivet et le P. C. Tactevin: Res langues du Purús, du Juruá et des régions limitrophes.* — *P. P. Schumacher, PP. Bl.: La Phonétique du Kinyarwanda.*— *P. Gurij und W. A. Unkrig: Der Buddhismus des Mahâyâna.* — *Dr. P. I. A. Correia, C. S. Sp.: L'animisme Ibo et les divinités de la Nigeria.* — *C. Nimuendajú: Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Šipáia-Indianer. [ill].* — *P. F. Stegmiller, S. D. S.: Aus dem religiösen Leben der Khasi [ill].* — *P. W. Koppers, S. V. D.: Kulturkreislehre und Buddhismus.*— *Dr. K. Th. Preuss: Forschungsreise zu den Kágaba- Indianern usw.* — *P. P. Schebesta, S. V. D.: La troisième Session de la »Semaine d'Ethnologie religieuse« a Tilbourg [Hollande], 6 à 14 septembre 1922* — *P. W. Schmidt, S. V. D.: Die Abwendung vom Evolutionismus und die Hinwen-*



zung zum Historizismus in der Amerikanistik. — *Analecta et Additamenta, Miscellanea, Bibliographie, Avis, Zeitschriftenschau.*

**Biblica**, Commentarii editi a Pontificio Instituto Biblico Vol. 4. Fasc. 1. Roma 1923. стр. 128, 8<sup>o</sup>. Март.

- a) Commentationes: *A Medebielle* — La vie donnée en rançon. *H. Höpfl* — Nonne hic est fabri filius?
- b) Animadversiones: *A. d' Alès* — Vetus Romana. *C. Lathey* — Sovereignty and realm in Dan. 2, 44. *J. M. Bover* — In Rom. 5<sup>15</sup> Exegesis logica. *A. Vaccari* — Un codice carsciunico della casanatense e la Biblia araba del 1671. *E. Power* — A pretended interpolation in the Apocalypse. *P. Joüon* — Judith 16<sup>15</sup>.
- c) Res bibliographica.
- d) Nuntia rerum et personarum.

**Bogoslovni Vestnik** III. ч. 2. izdaja Bohoslovna Akademija. Ljubljana 1923. стр. 100, 8<sup>o</sup>.

- Зміст:** 1) *Jehardt*: — Kristologia in mariologia v koranu (De Christologia et Mariologia in Corano). *Bock*: — Misna liturgija rimska o Euharistiji kao »izvoru svake svetosti« (Testimonia Missalis Romani de Eucharistia, quatenus est »fons omnis sanctitatis). *Ridric*: — Doneski za zgodovino slovenskega lekcionarja in slovenske pridige od konca srednjega veka do l. 1613 [1699]. (De lectionario slovenico et de concione slovenica a fine medii aevi usque ad a. 1613 [1699] symbolae historicae). 2) Prispевki za dušno pastirstvo (Symbolae theol. practicae). 3) Slovstwo (Litteratura). 4) Beležke (Analecta). 5) Iz křšćanskega sveta (orbis christ. memorabilia).

**La Civiltà Cattolica**, 1923, з 5 мая. (Roma, 9. Direzione e amministrazione Via di Ripetta, 246.).

- Зміст:** 1) La luce della santità nelle tre nuove beatificazioni. 2) Discorso del Santo Padre. 3) Liberalismo in pena. 4) Il Pontefice Pio IV. secondo le ricerche del barone Pastor. 5) L' »Omo Salvatico« — Un singolare atteggiamento di stile polemico. 6) »Le credenze religiose di Maometto. 7) Bibliographia. 8) Il IV. congresso del partito Popolare italiano. 9) Cose romane. 10) Cose italiane. 11) Cose straniere.

**Ч. 1750.** (1923. р.) 19. Maggio.

- Зміст:** 1. La Beatificazione del cardinale Roberto Bellarmino. — 2. Nel cinquantenario anniversario della morte del Manzoni. — Il codice di diritto canonico e il diritto italiano. — 4. Per l' assistenza spirituale agli emigrati italiani nel Brasile e nell' Argentina. — 5. L' originalità e Luigi Pirandello. — 6. »La Chiesa«. Opera apologetica di Mons. Bernasconi. — 7. La »Vita di Dante« di Tommaso Gallarati Scoti. — 8. Il Collegio alla Querce di Firenze. — 9. Bibliographia. — 10. Cose romane. — 11. Cose italiane. —



Cose straniere [Notizie generali]. — 13. Australia. — 14. Per l' Obolo di S. Pietro. — 15. Opere pervenute alla Direzione.

**Der eucharistische Völkerbund**, Organ des eucharist. Völkerbundes im. Hl. Geist für die Einigung der Christenheit herausgegeben v. Anton Puntigam S. J. Wien XVIII. Semperstr. 45. (т. 3. ч. 7/8).

**Echos d'Orient**. Revue trimestrielle publiée par l'École pratique des Hautes Etudes des Augustins de l'Assomption a Kadi-Keuï, Constantinople. Administration 5, rue Bayard, 5 Paris, VIII<sup>o</sup>. Abonnement annuel: France: 15 fr. Etranger: 17 fr. Le numéro: 4 fr. N 1. (1923). сторін 128. 8<sup>o</sup>.

Зміст: I. M. Jugie: Sur la vie et les procédés littéraires de Syméon Métaphraste: Son récit de la vie de la Sainte Vierge. — II. C. Emereau: Hymnographi byzantini (continuatur). — III. Salaville: Le traité «du Mépris de la mort» de Démétrios Cynodés, traduit en français, par Ménard, en 1686. — IV. R. Janin: La banlieue asiatique de Constantinople (suite). — V. A. Fabre: Autour des deux architectes du Parthénon et de Sainte-Sophie. — VI. Contribution à Phistoire contemporaine des Églises orientales. 1. R. Janin: La ruine des chrétientés de Turquie. Bilan d'après-guerre. 2. L. Estienne: Un Congrès d'union à Hérouan (Egypte). — VII. K. Strannik: Bibliographie slave. — VIII. D. Serviére: Notes et informations: 1. «Société Asiatique». 2. Etudes islamiques 3. Nécrologie. — IX. J. Lacombe: Chronique des Eglises orientales. — X. Bibliographie.

**L' Europa Orientale**. Rivista mensile pubblicata a cura dell' Istituto per l' Europa Orientale. Anno III. 30. Aprile 1923. N. IV. Roma. 1923.

Sommario: La Lettonia economica (*Ernesto Hediger*). — Le reazione cattolica nella Lettonia (*Aurelio Palmiferi*). Rassegna politica. (Situazione dell' Europa Orientale al 15 aprile 1923, — Il significato delle elezioni politiche in Jugoslavia. — I confini politici ed amministrativi della Lettonia). Rassegna economica (La forza economica della Bosnia ed Erzegovina). Rassegna culturale (L' Italia nell' Europa Orientale — Il movimento religioso nell' Europa Orientale). Rassegna bibliografica (Recensioni—Rasegna delle riviste.)

»Gregorianum« N-ro 1. 1923.

Articuli. *Card. Lud. Billot*. — Dogma creationis an ex initio Geneseos demonstratur. — *N. Monaco*: — Teorie idealiste. — I. La philosophia di B. Croce nella critica di E. Chiochetti. — *F. Klimke*. — Quae sit natura et indoles philosophiae recentis. — *F. Pelster*. — De concordantia dictorum Thomae. — Ein echtes Werk aus den letzten Lebensjahren des hl. Thomas von Aquino. — Nota et disceptationes. *Vaccari*: »Libri interpolati« presso i Pa-



dri latini. — *F. Klimke*: Versuch einer Klassifikation der Weltanschauungen. — *Conspectus Bibliographici*. — *Recensiones. Chronica. Elenchus Bibliographicus*.

**Jutrzenka**, ilustrowane pismo katolickie towarzystwa misyjnego, poświęcone sprawom religijno-moralnym i społeczno-literackim — wychodzi co miesiąc. Rok I. zes. 1. za kwiecień. Zeszyt 2-ugi za maj 1923. Warszawa ul. Mazowiecka 11. m. 31.

**Orientalia**. Anno IV. Series II. — Christiana. N. 1. *Michel d'Herbigny*, S. J. (Président de L' Institut Pontifical Oriental). **L' Unite dans le Christ** — Pontificio Istituto Orientale Roma 1923. стр. 32, 8°.

N. 2. (1923.)

*Theophilus Spáčil*: **Conceptus et doctrina** de Ecclesia iuxta Theologiam Orientis separati. — Sectio prima — Doctrina Photii. Sectio secunda — Doctrina librorum symbolicorum.

**Przegląd Teologiczny**, kwartalnik naukowy. R. IV. Z. 1. wydawany z zasiłkiem wydziału nauki Ministerstwa W. R. i O. P. we Lwowie 1923. Nakładem komitetu wydawniczego. Plac Benedyktynski 2. str. 96. 8°.

Treść: 1) *X. Dr. Ludwik Wasilkowski*: Nauka św. Cypriana z Kartaginy o kapłaństwie w zestawieniu z tradycją pierwszych trzech wieków. 2) *Stanisław Skimina*: De Joanne Chrysostomo »demagogo«. 3) *X. Biskup A. J. Nowowiejski*: Seminaristica. 4) *X. Dr. Ignacy Grabowski*: Liczenie czasu według nowego kod. prawa kan. 5) *K. Jarecki*: O Pascalu i polsk. przekładzie »Myśli« Pascala.

**Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques**. N-ro 2. (1923). Revue trimestrielle. Paris, Librairie Victor Lecoffre.

Зміст: *Lucien Cerfaux*, — Le litré »Kyrios« et la dignité royale de Jésus. *R. Mulard*, O. P., — La réalité de la grâce dans nos âmes. *B.- H. Merkelbach*, O. P. — Quelle place assigner au traité de la conscience.

Bulletins: *M.- D. Roland Gosselin*, O. P., *R. Bernard* O. P., Bulletin de Philosophie. — II. Métaphysique, — III. Logique. — IV. Manuels. *M. D. Chenu*, O. P., *G. Théry*, O. P., Bulletin d' Histoire des doctrines chrétiennes.

Chronique. Recension des Revues.

**Revue d' Histoire et de Philosophie religieuses**, publié par la Faculté de Theologie protestante de l' Université de Strasbourg. T. 3. N-o. 1. Strasbourg—Bureau de la Revue: 1, Quai Saint-Thomas. стр. 96. 8°.

*A. Lange* — La religion de Jean Jacques Rousseau. *Ch. Hauter* — Le problème sociologique du protestantisme. *E. Ehrhardt* — La



pensée religieuse de Paul Lobstein. Vient de paraître: *G. Pannier* — L'Église réformée de Paris sous Louis XIII. Revue des Livres, Revue des Revues.

**Studion.** Bulletin des Eglises de rite byzantin. Vol. I (1923) N. 1. адр. ред. 12, Via Vespasiano, Roma (31).

**Зміст:** Il nostro programma. — Notre programme, 3. Ce qu'il faut entendre par rite byzantin. — Cyrille Karalevskij, prêtre du rite bysantino-slave, 7. La mission du monachisme dans l'œuvre de l'Union des Eglises, I. — André Szeptyckij, Métropolitaine de Halyč, 8. Le vicende di un decreto della Propaganda sul passaggio dei Ruteni al rito latino. — Enrico Benedetti, minutante della Congregazione orientale, 12. Documents. — Directions données aux prêtres du diocèse de Paris relativement à l'entrée des orthodoxes russes dans l'Église catholique. — Emmanuel Chaptal, évêque d'Isinda, auxiliaire de Paris 16. Varia. — Recensionen. — Bibliographie, 23. Questions et réponses, 26. Nouvelles, 27. Revue des revues. 31.

**Theologie und Glaube.** Zeitschrift für den kath. Klerus. 1923. N. 1. Verlag F. Shöningh, Paderborn.

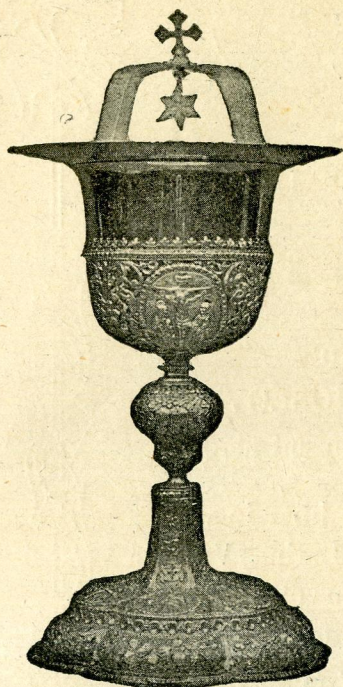
**Зміст:** *D-r Switalski:* Die Bedeutung des Studiums der Scholastik für die Gegenwart und die Aufgaben der Albertus-Magnus-Akademie zu Köln. — *D-r Heinrich Schrörs:* Wissenschaftlicher Aufschwung unter den deutschen Franziskanern. — *P. D-r Joh. Chrysostomus Schulte O. M. Cap.:* Auf Franziskus' Pfaden hinein ins Land der weissen Heiden! — *G. Hartmann S. J.:* »Jesus und Maria im Markusevangelium«. — *D-r Th. Brauer:* Gedanken eines Laien zum Vereinsproblem. — *Paula Rengier:* Zur Frage der sozialen Frauenberufe. — *D-r H. Kaupel:* Psalm 2 und babylonische Königslieder. — *E. Schneider:* Erlasse und Entscheidungen. — Aus der Theologie der Gegenwart.

**Zeitschrift für katholische Theologie.** 1923. II. зошит.

Abhandlungen. *Johann Stufler:* Die entfernte Vorbereitung auf die Rechtfertigung nach dem hl. Thomas (II.). — *U. Holzmeister:* Ein Erklärungsversuch der Lukas Genealogie (3; 23—38). — *C. A. Kneller:* Vier Schriften gegen die Gesellschaft Jesu. Rezensionen und kürzere Anzeigen. — Analekten. — Kleine Mitteilungen.







## ЦЕРКОВНІ ДЗВОНИ

РІЖНОЇ ВЕЛИЧИНИ З МЕТАЛЮ ПЕР-  
ШОЇ ЯКОСТИ має на складі і виконує  
під гарантією, після умови та в найко-  
ротшім часі

## ІВАН КУЗЬМИЧ

робітня (Фабрика) бронзових виробів  
та магазину церковних річей —

ЛЬВІВ, ВУЛ. БЛЯХАРСЬКА, ч. II.  
(дім Ставропігії).

Купує всякі старі дзвони і матеріяли ріж-  
ного металю до перетоплювання. — Прий-  
має також до огневого позолочування,  
різблення різні церковні річі як чаші,  
монстранції, євангелія, кадильниці, хрести  
і т. п., які виконує солідно і дешево.

 **НОВІСТЬ.**

Щойно появилася праця:

Dr JOSEPHUS SLIPYJ

**De  
amore mutuo et reflexo  
in processione Spiritus  
Sancti explicanda**

р. IV + 29. 8° пр. 1 fr., (в краю 2.500 Мп.)



В адміністрації  
**„БОГОСЛОВІЇ“**

можна набути:

[In administratione „BOHOSLOVIA“  
(Leopol, Kopernik 36) veneunt libri]

*Dr. Titus Myszkowskyj*: Isaiæ liber in versionibus Graeca LXX et Latina Vulgata et Palaeoslavica exhibitus et explicatus. 4<sup>o</sup> p. XV + 218. pr. 10 fr.

*Dr. Theodosius Kaluszczyński S. S. Bas. M.*: De Urbis Babel exordiis ac de primo in terra Sinear regno. 8<sup>o</sup> p. XX + 105. pr. 3 fr.

*Dr. Jos. Slipyj*: Die Trinitätslehre des byzantinischen Patriarchen Photios. 8<sup>o</sup> p. 90. pr. 2 fr.

*o. Dr. Меод. Галущинський ЧСВВ.*: Значіння св. Письма в проповідництві — го-мілетично-біблійна студія. — стр. 78. 3500 Мп.

Складайте на видавничий фонд

**„Богословії“!**

Львів, Коперника 36.