

4484

31561



ЛННБ України ім.В.Стефаника

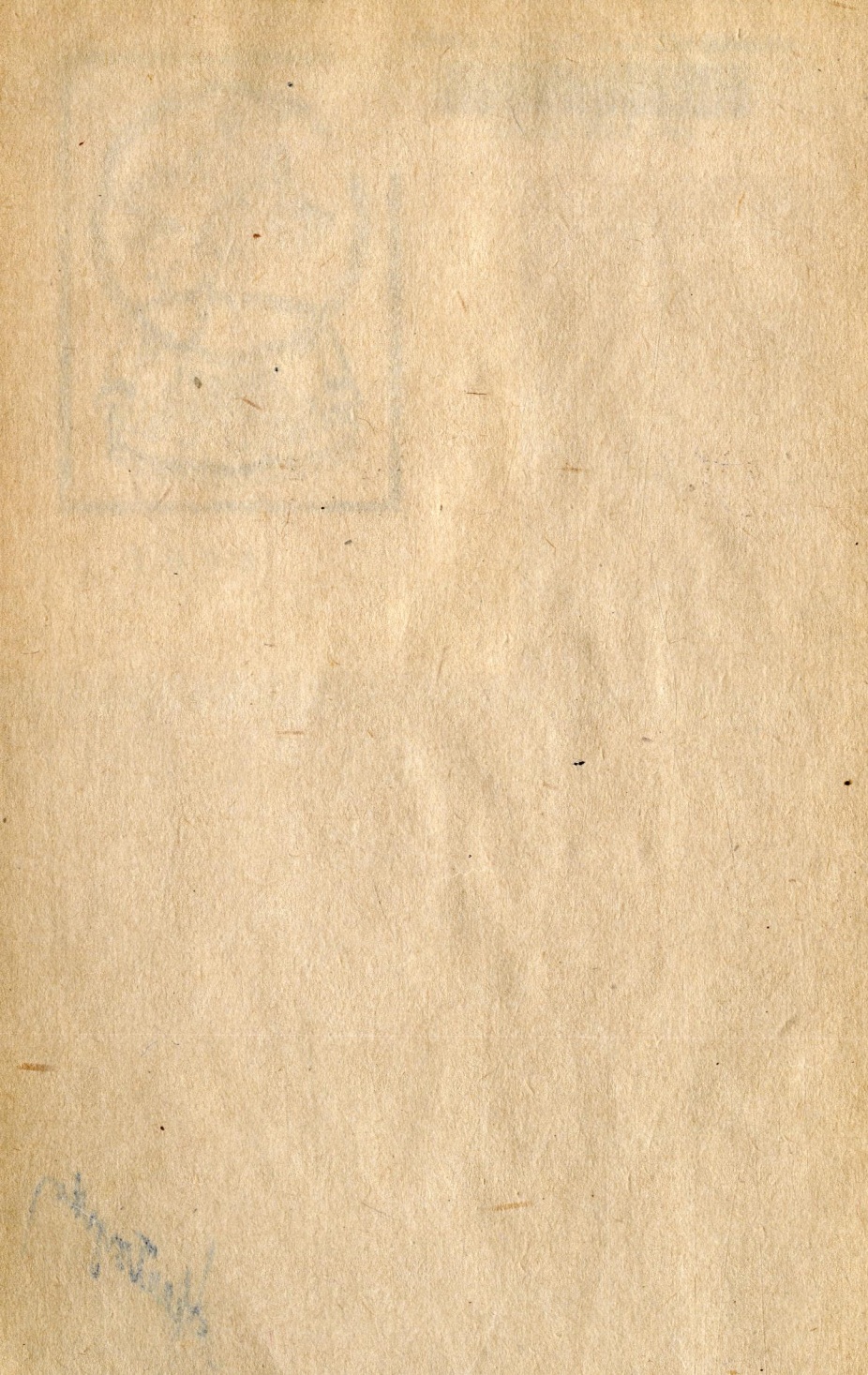


00555224 (N)



1965

Хантогын



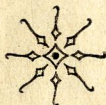
34551.
10
ХРИСТІЯНСЬКА БІБЛІОТЕКА

ч. 1.

Свящ. Др. Гавриїл Костельник

ГРАНИЦІ ДЕМОКРАТИЗМУ

- 4484
Нак. 206 081
29 (17) 1941 р.
- I. РІВНІСТЬ ЛЮДИЙ.
 - II. СОЦІЯЛІЗАЦІЯ МАЙНА.
 - III. ГОРОЖАНСЬКА СВОБОДА.
 - IV. ДЕРЖАВА А ЦЕРКОВ.

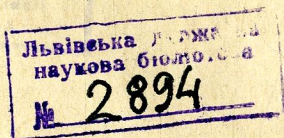


Львів. Бібліотека
АН. УРСР

Львів, 1919.

З ДРУКАРНІ НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМЕНІ ШЕВЧЕНКА.

2944+103(2-5u)6



ВСТУП.

Монархічні держави в нових часах є на дорозі до перетворення в республіки. Сей процес іде в парі із все більшим поширенєм та зростом просвіти в народах — він і залежить від тої просвіти. Демократична ідеологія є суцільною частю організму нашої просвіти. Засада про „рівність людей“, як і се, що з тої засади безпосередно слідує (як н. пр. право самоозначення, право горожанської свободи ітд.), уходить нині за самозрозумілу річ. Колиж вже раз республіканські держави стали ся фактом у світі, то вони ділають також силою приміру. І хоча в якімсь народі нема загальної просвіти, то помимо сього може він нині завести у себе республіканський лад, бо він се бачить у других народів. Тут хіба найкрасшим приміром є Китай, а по части також Росія. З нових абсолютистичних монархій сі держави перед нашими очима перетворились в республіки. Не треба притім забувати, що державою провадить не маса народу, але інтелігентна верства. А та верства всюди на світі живе „духом часу“: вона просякла загальною нинішньою просвітою.

Упадок давньої февдальної системи отворив двері для республіканської системи. Абсолютистичні монархії перетворились в конституційні, а конституційна держава — се вже на пів республіка. Тут нарід має свій державний орган-парлямент. Через парлямент домагається нарід все то більших прав в державі — і в наслідок того старі „вузкі“ конституції перетворюють ся в „ширші“ конституції. Власть володаря упадає, а росте власть народу. Ось власне се значить, що монархічні держави в нових часах є на дорозі до перетворення в республіки. Але бо й на республіці ще не кінець.

Як остання ціль присвічує тут мрія, так ославлена по світі многими соціялістами, про „золоті віки“ на землі: коли держава замінить ся у добровільне братерство всіх людей, коли свобода буде без обмежень, коли всі майна будуть спільні, коли всі люди будуть ситі і забезпечені, коли й найтяжша праця станеть ся забавою ітд. Новочасні соціяльні революції все хотіли здійснити ці новочасні мрії, та се дотепер не удалось, і нема вигляду, щоби воно удалось в близьких, для нас проглядних часах. Але для здійснення тих мрій понесло людство вже немалі жертви, бо здійснене кожного ідеалу вимагає жертв.

Такий стан річий накладає на нас обовязок здати собі справу з того, що з тих новочасних ідей про суспільний устрій може здійснити ся? До чого нам стреміти? Чим вдоволити ся? Адже хотіти здійснити те, що не дасть ся здійснити, — се марноване сил і життя, се болюча вівісекція. Звісно, що думки можуть собі буяти, як хочуть, алеж діло не може за ними літати: воно може посуватись тільки до означених границь.

Трафити природну міру в суспільнім уладженю — се річ незвичайно трудна. А трудна вона тому, що чоловік до властивої природи все додає свою власну політуру, і лекше приходить ся йому вмовити в себе, що те, що він собі думає та чого він хоче, віддає властиву природу, як визволити ся від свого упередження. „Сцилі та Селенів, людодів і подібні невдаті дива можна знайти всюди. Трохи рідшим явищем є розумно та наскрізь доцільно зорганізована суспільність“ (Томас Морус: Utopia).

I.

Рівність людей.

1. Християнське походження ідеї про рівність людей.
2. Предметова основа та значіння сеї ідеї.
3. Вплив сеї ідеї на суспільне життя.
4. Скрайно понятя рівність горожан.
5. Про що свідчить історія під тим зглядом?
6. Без культури серця рівноуправління горожан неможливе.
7. Провідні ідеї, які лучать ся з рівноуправлінням горожан, черпають свою житєву силу з християнської релігії.
8. Ілюзії скрайніх соціялістів що до природи світа та людей.
9. Дійсна природа людей домагаєть ся встановлення державної влади.
10. Значіння рівноуправління горожан.
11. Дійсна вартість горожан а державний лад.
12. Егоїзм, змисловість, шаблонізм а державний лад.
13. Привілеї майна.
14. Границі рівноуправління горожан в теорії, а в практиці.
15. Проти совершенного рівноуправління горожан виступає сама природа.
16. і 17. Ідея про рівність народів; її основа та значіння.
18. Революція а нові ідеї.

1. Французька революція визначила ті дороги, по котрих стремить до ціли нинішнє суспільне життя. Три слова: „рівність, братерство, свобода“ — се три дороги, які ведуть до спільної мети: до суспільного щастя. Треба нам розглянути ті дороги: куди вони дійсно можуть довести?

Насамперед будемо застановляти ся над рівністю людей: що вона властиво значить? на чім вона основуєть ся? — Основа ідеї про рівність людей подвійна: психологічно-культурна та предметова. Звідки взяла ся та ідея між людьми? як розвивала ся? Ось тут маємо на думці психологічно-культурну підставу ідеї про рівність людей.

Старинний поганський світ не знав сеї ідеї — не знав її бодай в тім значіню, як ми розуміємо її. Тому то старинний світ і не стремів до здійснення сеї ідеї в суспільних відносинах. Поважні безпристрасні автори (як н. пр. Paulsen, Kidd) годять ся в тім, що властивим жерелом

ідеї про рівність людей є християнська ідеологія. Християнство кинуло сю ідею в світ. О тім може кождий переконати ся, хто лиш трохи глибше, а безпристрасно, уміє заглянути в таємницї людської душі, і уміє здати собі справу з розвою історії.

В поганським світі кождий народ мав своїх богів, і вірив, що його створили ті його боги. Ось вже тут виступав роздор між народами. Кждий народ уважав своїх богів найгіднішими, а послідовно до того кождий народ уважав себе самого за найгідніший, вибраний, божий народ. Грек всі інші народи називав „варварами“, а Жид — „нечистими“. Вавилонець думав, що йому повинні служити всі народи; Єгиптянин собі приписував те право, Римлянин собі. Адже створіне Ваала не те саме, що створіне Юпітра ітд.

Але також в однім і тім самім народі виступали подібні поріжнення людей. Богів у поган було багато, а вони були нерівні. Хто так думав про природу богів, чому ж не мав би так думати про природу людей? Нерівним природам різних богів відповідали нерівні природи різних людей. Володар, богач уважав себе любимцем богів, ба навіть якимсь божеським потомком (родини володарів звичайно виводили свій рід від якогось бога чи богині). А бідака був кругом бідака — і перед людьми і перед богами. Він на се був створений, щоби бути рабом. Сей примітивний погляд, як думаю, навіть в нашої (і загалом в славянській) мові остав ся як скаменїлість: „богатий“ етимологічно означає того, „з ким є Бог“, а „худобний“, „убогий“, „небогий“ означає того, котрого Бог опустив. Для могучого пана було всьо дозволене, а раб не смів навіть заявляти своєї волі. Відношене чоловіка до богів основувалось тут на данім відношеню чоловіка до суспільности. Витворилось таке понятє на підставі асиміляції ідей: хто могучий перед людьми, сей могучий загалом, отже також перед богами. В поганським світі увесь суспільний лад, взаїмне відношенє людей основувались на людських зглядах, а не на якійсь абсолютній директиві. Ясно отже, що в поганським світі ідея про рівність людей не могла розвинутись.

Христос поставив трівкі підвалини для ідеї рівності людей¹⁾. Після Його науки Бог є один; в трех особах, котрі між собою рівні (ось найвисший ідеал для рівності людей!); всі люди є дітьми одного Отця небесного; Бог всіх любить; безсмертна душа дає властиву вартість чоловікові, а не кров, не становище, не багатство. Найбідніші, послідні між людьми можуть стати ся першими перед Богом: „І будуть послідні першими“. Говорив се Христос як словами, так ділами (Він сам був убогий, та помер в погорді). Отже убогі, незнатні в суспільності се такі самі „люди“, „діти божі“, як і володарі.

Християнський Бог справедливий і святий. Він кермує ся правдою і святістю, а не примхами (як се приписувано поганським богам). Тож також для людей правда і святість є обовязуючими. Одні і ті самі божі заповіді обовязують всіх людей без виїмку. Один є закон для всіх.

Ось тут вже маємо рівність людей: всі люди перед божим законом є рівні. Ясно, що новочасна ідея про рівність людей не є ніщо инше, як застосоване христ. ідеї про рівність всіх людей перед Богом до суспільного ладу. Наколи всі люди є рівні перед божим правом, то вони повинні бути рівні також перед людським та горожанським правом — один закон для всіх²⁾. Належить ся ще згадати, що в христ. філософії витворило ся понятє, що „суть“ (essentia) всіх людей є така сама — рівна, тільки випадкові прикмети (accidentia) є відмінні.

¹⁾ Про християнську основу ідеї про рівність людей написав я обширнійше в розвідці „Християнство а демократизм“ (Нива з р. 1918.), де читача відсилаю.

²⁾ До сеї ідеї прийшов христ. світ через різні нюанси христ. релігійної ідеї про рівність людей, поборюючи притім вульгарні думки та традиції.

Для приміру наведу з нашої літератури одно таке місце: „Бачите, воно по правді сказавши, не лиш в Польщі неволя; є вона і в Росії, є вона і в Німеччині, і в Туреччині ще гірша, а кінець тої неволі буде тоді, як Господь умилосердить ся, і люди прийдуть до більшого світла, а з більшого світла вийде любов християнська, і люди пізнають, що шляхтич і хлоп з одної глини зліплені, що однакову душу мають і однакове право...“

(Свящ. Іван Наумович: „Сироти“).

2. З ідеї про рівність людей перед Богом зродились ідеї про рівність людей перед людським (соціальним) правом та про рівність всіх горожан перед державним правом. (Зауважую, що в старинних республіках розвій демократичної ідеології ішов якраз противною дорогою: зачався він від рівності всіх горожан перед державним правом, тай на тім і скінчився: до ідеї про рівність всіх людей перед людським правом та божим правомся ідеологія не спромоглася взнести).

Возьмім насамперед під розвагу рівність всіх людей загалом. Що властиво означає та новітна теза? Ходить тут о її предметову основу. Ніяка річ на світі не дасться з тільки різних зглядів просуджувати, як чоловік. А се з тої причини, що чоловік зі всіх річий на світі є найменше „машиною“. Людську природу становить „вроджена“ природа (се, чим чоловік з уродження вивінуваний) тай „набута“ природа (виховане, наука, звичаї). Вже вроджена природа в різних людях проявляє таку розбіжність (різні талани, нахили ітд.), як ніде у звірят. А набута природа проявляє ще більшу розбіжність між людьми: вона то ділить людей на різні класи, партії, сфери ітд. Навіть у того самого чоловіка набута природа з часом змінюється: люди змінюють свої погляди, звичаї ітд. Ясно отже, що ніколи не може бути мови про арифметично-геометричну рівність людей. Індивідуалізм ніколи не був і не станеться пустим словом у відношенню до людей. Зрілий чоловік а дитина, геній а кретин, австралійський або африканський дикун а просвічений Євросеець, розбійник а чесний чоловік, Ефіяльт а Сократ ітд. не є між собою рівні. З того виходить, що вдійсности годі всіх людей без різниці зовсім однаково трактувати. Колиж ми хотіли би се доконче перевести, то мусіли би зрезигнувати з того, що нас якраз робить людьми — с. є. із розуму та совісти. В тім випадку моральний закон перестав би єстувати між людьми, а се означало би, що наш розум перестав би функціонувати в моральній сфері. Можна домагатися, щоби всі ученики в якійсь класі скінчили ту класу; але не можна домагатися, щоби всі з однаковим успіхом скінчили її.

Отже теза про рівність всіх людей не дасть ся вповні застосувати до людей під зглядом фізичної, психічної та моральної вартости поодиноких людей. А з того виходить, що поодинокі люди не можуть бути вповні рівні під зглядом соціального права. Коли ми висказали ся, що „годі всіх людей без різниці зовсім однаково трактувати“, то се означало, що поодинокі люди не є вповні рівні під зглядом соціального права. Адже не може розбійник такого самого права посідати, як чесно живучий чоловік; не може Юда-зрадник такого зобовязання домагати ся від нас, як Христос!

Щож отже значить теза про рівність всіх людей? Чи може вона не має ніякого предметового узасаднення? Колиб так було, то вона ніколи не могла би стати ся таким додатним чинником в розвою правдивої культури, яким чинником вона вдійсности є.

Поодинокі люди не є між собою рівні під зглядом індивідуальної природи, алеж вони є рівні під зглядом загально-понятої людської природи. Ось в тім лежить загальна відповідь на поставлену квестію. Чи чоловік є просвічений, чи ні; чи геніяльний, чи тумановатий; заслужений перед суспільністю, чи незаслужений — а прецінь він все є „чоловіком“ с. є. окремого рода еством в царстві природи. Чоловік є моральним еством; еством з розумом і волею; еством з думками, бажаннями, з моральними засадами — а в наслідок того чоловік є еством, з котрим належить ся поступати в той спосіб, в який спосіб він реагує на світ. Се моральний спосіб. „Чоловіка вяжуть словом, а вола мотузком“ — каже народня приповідка. Моральне ество має обовязки, але по другій стороні має воно права. Обовязки і права — се дві сторони одного і того самого природного характеру. Як отже чоловік є з природи моральним еством, так само є правним еством: не може бути трактований як нерозумне звіря — не можна иншим людям відносити ся до нього після уподобання, лиш після моральних законів с. є. шануючи його людські права.

По відтрученю різниць, які заходять між поодинокими людьми, остануть ся прикмети спільні всім людям.

Сї спільні людські прикмети творять суть людської природи. Ось тільки під тим зглядом — під зглядом суті людської природи всі люди є рівні: всі вони є „людьми“. І тільки під тим зглядом люди є рівні перед соціальним правом: люди є рівні тільки під зглядом суті соціального права. Ся суть соціального права — се загально людське право, котре узглядняє тільки сутні прикмети людської природи. Котріж то права належать до суті соціального права? Котрі права належать ся кожному чоловікови? Без сумніву тут належать: 1) право життя (не вільно чоловікови відбирати життя — розумієть ся: без оправдання з моральної сторони); 2) право самооборони; 3) право мінімального посідання засобів для життя; 4) право личної свободи; 5) право до „любви ближнього“ (т. є. право до конечної помочи зі сторони інших людей); 6) право загально людської честі.

Ось се рівне право для усіх людей — перед тим правом всі люди є рівними. (Розумієть ся, що ті права приналежать чоловікови доти, доки він сам не ломить тих прав). Ті права становлять вихідну точку в соціальнім праві. Тут панує єдність, а потім наступає розбіжність: для різних людей різні права.

Властивим жерелом усіх наших прав є наша природа, тож після стану її розвою змінюють ся також наші права (та обовязки). Інші права посідає дитина, інші зрілий чоловік; інші права посідає батько, інші дитина¹⁾. Вдійсности й не може ходити о се, щоби всіх людей зрівнати під зглядом всіх їх індивідуальних прав, бо в тім випадку треба би зрівнати всіх людей під зглядом індивідуалізму, а се неможлива, протиприродна річ. Ходить тут лиш о те, щоби для всіх людей була одна і та сама засада, зі згляду на котру вимірювали би ся права та обовязки для кожного поодинокого чоловіка. Чи можна знайти таку засаду? Можна. Се та засада, котра наказує нам кожного чоловіка цїнити після дійсної його вартости. Для кожного права повинна бути річева підстава, рі-

¹⁾ Обширнійше се вияснено в розвідці „Християнство а демократизм“ в розділі „Жерело державної власти“.

чевий мотив, а не якась ілюзорична супозиція. Так коли чоловіка вважається безправним еством, коли трактується його, як нерозумну скотину, то тут не входить в рахунок дійсна вартість чоловіка, лиш ілюзорична. Адже сей чоловік таки є чоловіком — себто: правним еством. Першою і найважнішою дійсною вартістю чоловіка є се, що він посідає людську природу, що він є нашим братом. Отже кожному чоловікові належать ся загально людські права.

Та звідки ми се знаємо, що кождий чоловік дійсно посідає таку саму людську природу, яку ми посідаємо? Політики та звичайні люди лиш рідко коли здають собі справу з того, що якась ідея, яка уходить за самозрозумілу та беззглядну, вдійсности залежить від означеного згляду, а уходить вона за самозрозумілу тільки тому, що ми з жили ся з нею. В стариннім поганським світі якраз нерівність людей уходила за річ самозрозумілу! Ба навіть після модерної еволюціоністичної теорії рівність людей є принаймні поважно заквестіонована. Коли висші ества поступенно розвивають ся з низших, то як довести, що всі люди стоять якраз на тім самім степені розвою? Може одні „люди“ під зглядом своєї природи є ближше до малп, як до властивих людей?

Бачимо отже, що загальна засада, котра наказує нам кожного чоловіка цінити після його дійсної вартости, залежить в практиці від того факту, що будемо уважати за дійсну вартість чоловіка? в яким світлі, під яким кутом будемо глядіти на чоловіка? Наша ідея про рівність всіх людей буде мати трівку підставу лиш тоді, коли на чоловіка будемо глядіти в християнським світлі. З того повинно бути кождому ясне, що всі ті піоніри ідеї про рівність людей, котрі накидують ся на християнство, тим самим копають собі гріб. Ідея про рівність людей без християнського світла лишиться ся без кореня.

3. Який вплив має на суспільне жите ідея про рівність людей? Відповімо тут на сю квестію тільки загально (а подрібнійше в дальших уступах книжки).

Коли в історії один народ напав на другий народ, і побідивши його, зробив з нього невільничий народ,

коли лад в суспільности був такий, що один чоловік був абсолютним паном (начеб пів-богом), а другий безправним невільником, то ідея про рівність людей ще не жила в суспільности, і люди не стреміли до її здійснення в суспільнім ладі. В тих часах людство поборювало само себе; суспільний лад основував ся на різницях, які не лучили ся в спільнім корени, а з тої причини все панував як найрадикальніший антагонізм. Народ стояв проти народу, чоловік проти чоловіка¹⁾. Беззглядний егоїзм був провідною зіркою. Гуманність, культ чоловіка (в добрім значіню) тут не розвивали ся, бо не було почви для них.

Ідея про рівність людей зносить сей радикальний антагонізм та егоїзм між народами та поодинокими людьми. Вона зменшує значіне різниць між людьми, зводить їх до спільного кореня; витворює гуманність; поширює свободу народів та поодиноких людей; доводить до більше справедливого поділу земських дібр ітд. Не можна сказати, щоби наші часи вже здійснили сей ідеал. Одначе се факт, що ідея про рівність людей стала ся в нових часах ідеалом, і суспільне жите розвиваєть ся під тим знаком. Треба отже розповсюднювати ідею про рівність людей, треба молодіж виховувати в тім напрямі. Треба в суспільнім ладі стреміти до здійснення сього ідеалу. Нехай всі люди все більше уподібнюють ся до себе під всіми зглядами (так: під зглядом просвіти, засобів житя ітд.), одначе треба памятати, що до повного зрівняня людей ніколи не дійдемо; прецінь вже сама природа витворює і піддержує різниці між людьми (як різні талани та упослідження; вік молодости, вік старости). Та се й не було би щастем, колиб всі люди зрівнали ся під всіми зглядами. Ходить лиш о те, щоби різниці між людьми не були роздором в організмі суспільного житя.

Ідея про рівність людей мати-ме відповідний свій вплив у суспільности лиш доти, доки буде жива в собі. Я вже згадав, що без християнського світла та ідея лишить ся

¹⁾ Пригадаймо собі для ілюстрації старинні касти, як вони відносили ся до себе. Чоловік з одної касти не смів навіть діткнути ся чоловіка з иншої касти, бо тим сквернив би ся.

без свого кореня. Тут ще хочу се доповнити. Ідея про рівність людей не означає лиш пізнаний факт (іменно: що всі люди є дійсно рівні під зглядом своєї суті), але zarazом накладає вона на нас моральний закон — іменно: щоби до кожного чоловіка відносити ся як до брата. Сей закон останеть ся безсильним без відповідної егзекутиви, а сю егзекутиву дає тільки віра в Бога, справедливого суддю. Наколиб в нових віках люди посідали таку віру, яку посідали люди в середніх віках, то при своїй освіті були би о много більше зблизили ся до ідеалу братерства всіх людей, як се вдійсности до нині сталось. Без християнського почування ідея про рівність людей стаєть ся мертвим шабльоном, пустим формалізмом. Все тут буде можливий отвір для виставлювання „на Тайгет“ природою упосліджених дітей. А як вже раз буде „пролом“ в понятю рівности всіх людей, то цілий сей моральний закон буде захитаний: отвір пролому зовсім послідовно буде міг все більше поширюватись.

Наведу примір. Ernest Haeckel (звісний еволюціоніст-атеїст) так пише: „Отже також вбиванє новороджених дітей калік, як се н. пр. поступали Спартанці для селекції найліпших, розумно не може підпадати під понятє „морду“, як се іще все має місце в наших модерних законних книгах. Що більше! ми мусимо таке поступованє похвалити як доцільне і для інтересованого і для суспільности корисне средство“. (Lebenswunder, Ontogenie des Phronema).

Треба признати, що се всьо зовсім доцільне та послідовне — в тім випадку, наколи Бога нема, і коли найвисшим призначенєм чоловіка є щастє на землі. Алеж в тім випадку ідея про рівність людей стаєть ся мертвою.

4. Ріжницї, які виступають між людьми загалом, ще більше виступають в державі. Коли ми говорили о рівности людей загалом, то ми абстрагували від державно-правних становищ, а мали ми перед очима тільки природне становище різних людей. В державі треба ще брати під увагу державно-правні становища. А на тих становищах люди посідають відмінні, нерівні права.

Звичайний горожанин, війт, староста, намісник, володар (назви тут не змінюють річи!) не посідають рівних прав. Як можна отже говорити о „рівности всіх лю-

дий в державі? Яка може бути та рівність? Під яким зглядом?

Новочасні соціялісти-утопісти дають тут відповідь, що маємо стреміти до рівності всіх горожан під всіми соціяльними та політичними зглядами. Їм присвічує ідеал такої держави, де держава вдійсности станеться злишною, усуненою — а панувати-ме вільне, щасливе братерство усіх людей на світі, або бодай усіх цивілізованих людей. Під зглядом права має настати „абсолютна рівноправність людей“. Приватне майно буде усунене, всьо буде спільне. Після скрайньої думки навіть діти будуть „спільні“ (се ідеал вже старого Платона!): дитина не буде знати, хто її родичами. Діти буде виховувати держава, загал. Для усіх дітей вже від самого початку їх життя буде однакова міра: однакова доля, однакове вихованє; для усіх будуть отверті всі двері, що ведуть до життя.

В наслідок такого вихованя, де на кождім кроці дитина буде бачити тільки загал, де загальне добро в однаковій мірі буде добром для кожної одиниці, зломить ся в дитині егоїстичне становище; егоїстичне стремління так вихованим дітям буде видавати ся не менше абсурдним, як нам тепер видаєть ся абсурдним н. пр. ходженє на ногах і руках (як звірята), коли прецінь лекше і красше можемо ходити тільки на самих ногах. З усуненєм егоїстичного становища в суспільности (с. є. з усуненєм такого суспільного устрою, котрий піддержує егоїстичне становище) зникнуть різниці між чоловіком а чоловіком, як також між народом а народом. Почутє обовязку станеться можливо як найкрасше розвиненим, а воно буде справляти лише приємність, бо при однаковім вихованю всіх людей, як також при повній соціялізації усього життя, при помочи незвичайних технічних средств усяка праця, потрібна для життя, буде легкою — начеб забавою. Всі горожани будуть виконувати усякого рода працю, або через заміну (нині се, завтра те), або може погодять ся між собою, що кождий добровільно вибере собі рід праці, але се занятє нікому не дасть якоїсь більшої поваги, ані не уменшить. Владодержців в нинішнім розуміню в тім щасливім стані суспільности не буде. Бо і пощож їх тут?

Аджеж так совершенно виховані та ситуовані горожани будуть самі від себе всьо робити, що до них належить. А хоч і будуть провідники по громадах чи на зборах, то їх уряд буде мати тільки технічне значінє. Так всі горожани будуть вповні рівні між собою, для всіх буде однакова свобода, однаковий круг ділання, вповні однакові права. Не буде тут ніяких кляс, ніяких соціально-політичних привілеїв — що найбільше лишать ся „природні“ привілеї. Се вже не буде держава, але „братерство всіх людей“. „Папованє, визискуванє в якій-небудь формі будуть усунені, люди будуть свободні і рівні, не пани та слуги, тільки товариші та товаришки, тільки братя та сестри“ (слова Liebknecht-а в Ерфуртській програмівій бесіді)¹⁾. Такий ідеал пробиваєть ся з модерних соціалістичних „утопій“, як Bebel-а „Die Frau“²⁾, Edw. Bellamy „Ein Rückblick aus dem Jahre 2000 auf 1887“³⁾. (Bellamy трохи більше уміркований, чим Bebel). Вже по самім заголовку сеї другої книжки бачимо, що соціалісти леда хвиля сподіють ся того окончного „спасеня“ світа — „золотих віків“.

5. В противенстві до тих рожевих мрій стоїть історія наче грізна дійсність супроти чарівних снів. Історія знає сповістити тільки про нерівности — нераз про відстрашаючі нерівности між людьми: про касты, кляси; про властодержців і безмовну череду; про пануючих і підданих; про панів і рабів; про рабів під ріжними зглядами, в ріжних формах і відтінях: про судру, фелагів, гельотів, плебеїв; про раю⁴⁾, про побіджених, про крепаків, про примусових жовнірів ітд. Уявмо собі правне упослідженє людей в найтяжшій формі. В сути річи можуть бути дві такі форми: або зелізна кастовість, або підданість необмеженій самоволі властодержця. Зелізна кастовість звичайно витворювалась через довгий час. Одна каста родить ся для панования, для легкого житя з наживи; друга каста родиться для

¹⁾ Цитованє після Vict. Katherein-а: Moralphilosophie II. В. стр. 176, nota (III. вид.).

²⁾ „Die Frau“ що до форми не є утопією, але ся книжка переповнена утопійними місцями.

³⁾ Переклад з англійського (американського) оригіналу.

⁴⁾ рая зн. по турецьки „раби“.

послуху і праці начеб той чорний віл. Правильного переходу з низшої касты до висшої нема: хто гельотом родився, гельотом треба й умирати. Працюючих багато, тих, що живуть з наживи, о много менше. Отак суспільне жите само себе зїдає. Пропадають многі талани; верховодять не природою упривілейовані, але упривілейовані самим людським звичаєм. Стогнучих багато, щасливих мало. Можливо найнизшу касту становили невольники, вповні позбавлені личної свободи. *Vae victis!* (горе побідженим!) кликала історія принагідно — часами-хвилями; алеж „*vae sclavis!*“ (горе рабам!) стогнала історія безпереривно через довгі, довжезні віки. Чиж може бути більш нещасливе створіне на світі, як чоловік без усякої личної свободи? як моральне єство, коли видирають йому сей його висший характер? як чоловік з долею нерозумної скотини? Представмо собі старинні ринки „для збуту людей“. Приходять купці, оглядають бідних невольників начеб худобу, купують їх начеб худобу, панують над ним начеб над худобою. Раби гинуть в римських цирках (для забави панів!), оруть в плузі, трясуться перед кождим словом пана¹⁾. Гіршого „обезчоловічення“ чоловіка вже не можна собі задумати. Отже після свідoctва історії о много лекше приходиться людям здійснити грізні, чорні сны, чим рожеві, ясні. Така вже наша доля, що все готова звести людське жите на трагедію.

Через необмежену самоволю властодержця звичайно не зносилися історією усталені привілеї різних суспільних клас, та в данім моменті всі ті привілеї для абсолютного властодержця були начеб неєствующими. Усі піддані ставалися безраді супроти необмеженого пана — всі ставалися безправним живлом. Історія римських цїсарів се як найкраще освітлює. Раб а цїсар в стариннім світі начеб стояли поза моральною сферою: раб ще не увійшов до тої сфери, а цїсар вже вийшов з неї; раб не посїдав моральних прав, цїсар не посїдав моральних обовязків. Ясно, що се протиприродний су-

¹⁾ В літописи Нестора читаємо: „Аще пояхати будяше Обрину (Обри, Авари), не дадыше въпрящи коня ни вола, нъ веляше въпрящи три, ли четьри ли пять женъ въ телѣгу и повести Обрина, и тако мучаху Дулѣбы... (Дулѣбы живяху по Бугу, кѣде нынѣ Воляныне...)“.

спільний порядок. Чоловік без моральних прав та обов'язків не є чоловіком.

Не є се простим випадком, що якраз підчас найвисшої старинної просвіти, якраз в найбільше культурній державі (в римській імперії) витворили ся два можливо найчорніші типи в суспільнім устрою: безправний раб та всеможний імператор. „Ave caesar imperator, morituri te salutant!“ ось в тих страшних словах хіба найвірнійше переказала нам минувшина найстрашнішу людську трагедію. М'ясожерні звіри пожирають лише інші породи звірів, а люди „пожирають“ також людей. „Homo homini lupus!“ також тими словами старинний світ переказує нам трагічну сторону людства. „Пожирати“ для звірят має ограничене значіння: убити та зїсти, але для чоловіка тут нема обмеження: „пожирати“ чоловік може устами, очима, ушима, дотиком, чутєм, словами та думками — а в чутю та думках нема обмеження. „Ave caesar imperator, morituri te salutant... Тіш ся нашими муками, нашою кровю, нашою смертю! Тіш ся тим, що ми гинули, щоби ти прославив ся!“ Ось та людська необмежена жажда, сей порив до величини, до могутости, до слави, до здійснення своїх мрій, се безграничне стремління а при такій неопределености, яку з природи посідаємо (один носить ся з такими мріями, другий якраз з противними) — ось се то, на що соціалісти глядять тільки з одного — з ясного — боку, а не глядять на се з другого — з чорного — боку. Соціалісти загалом є слабими психологами (не дармо вони видять усяке життєве питанє тільки в економічнім питаню!). Наколиб вони були глибокими психологами, то переконали би ся, що їх теорії вносять ся понад дійсність наче миляні баньки понад землю — алеж вони розприскують ся від першого подуву вітру. Людська природа така, що лекше приходить ся людям пуститись на лиху путь, чим остоятись на добрій дорозі; лекше приходить ся використовувати других, чим добровільно поносити жертву для других. Культура розуму (с. є. просвіта), як також матеріальна культура ще не змінюють сього успособлення людської природи. Чоловік з розвиненим розумом стаєть ся ще спосібнішим для коєня лиха. Перед ним отвирають ся найріжніші, „вирафіновані“ способи і „вирафіновані“

цїли в коєню лиха. Він потрафить усистемізувати своє діланє, а усистемізоване діланє сильнїйше від спонтанїчного. Чому суспільне зіпсуте так далеко посунулось в старинній римській імперії? Якраз тому, що в тих часах далеко посунулась культура розуму і культура матеріяльна. Перший цар жидівський, Савло, що став ся царем з пастуха, ще не умів розкошувати „по царськи“, сього зачав учити ся щойно Давид, а майстром в тім став ся аж Соломон. Щойно культура вирафіновує людські мрії та бажаня: розум та чутє. Напрям людського житя (мрій та почувань) не залежить від матеріяльної та розумової культури. Від тої культури залежить тільки степен ь та богатство житєвих прояв. А чоловік притім може прямувати дорогою розпусти, або дорогою повздержности. За цїсарських часів в римській імперії розвинулась небувала розпуста, а з другої сторони розвинулась філзофїчна аскеза, як ніколи перед тим, і ніколи по тім. Се аскеза філзофів стоїків. (Христїянська аскеза під зглядом строгости стоїть позаді сеї стоїчної аскези. Христїянинови все присвічувало надземське щастє в небї, а стоїки мусїли ограничувати ся на самїй повздержности, на самїй „безчутєвости“.) Не помогло, що навіть деякі цїсарі були стоїками (як Марко Аврелїй). Стоїцизм не мав сили запанувати в римській суспільности. Про що се свідчить? З одної сторони свідчить про се, що стоїцизм не посїдав достаточної житєвої сили (він був позбавлений духового богатства), а з другої сторони свідчить про се, що загал людий лекше дасть ся звести на погубну дорогу, на дорогу зіпсутя, розпусти, чим удержати ся на добрій, спасенній дорозї. Ми знаємо, як з тої погібелї старинний світ виратував ся. Прийшло христїянство, і принесло культуру серця, культуру волї — моральну культуру. Щойно від тої культури залежить напрям житя.

7. Модерні соціялісти (з Marx-ом, Engels-ом, Bebel-ом на чолї) звичайно хочуть свої мрії про суспільний устрій здійснити на почві атеїзму, ще до того: на почві найнижшого рода, бо матеріялістичного атеїзму. В німецькім парламентї (16. вересня 1878.) Bebel сказав: „Я вірю твердо, що соціялізм послїдовно доведе до атеїз-

му“¹⁾. Я вже згадав, що соціалісти є марними психологами. Се тут мушу повторити. Не здають собі ті люди справи з того факту, що соціалізм виріс з христ. кореня, і колиб той корінь всох, то їх мрії та надії стали ся би такими самими казками, як казки з „1001 ночі“.

Я вже вияснював, що ідея про рівність людей є християнського походження. Але також інші соціалістичні провідні ідеї є християнського походження. Так ідея про „рай в будучности“. Соціалісти тільки тим перероблюють сю ідею, що змінюють поле для її здійснення: земля має бути тим полем, а не небо. Отже ціль в сути річи християнська. Та і способи, як досягнути ту ціль, є християнськими. Тим способом є передовсім братерство всіх людей та справедливий поділ праці та земських дібр. Братерство всіх людей се християнська ідея; а справедливий поділ праці та земських дібр включає в собі християнське поняття справедливості. Усуньте се поняття, то тим самим упаде ідея про братерство та рівність всіх людей²⁾.

Кожда суспільна ідея супонує цілу одну сферу думок, де вона має свій корінь. Так, звичайне наше поняття справедливості супонує цілу христ. теологію (в головних рисах). Поганському світові не доставало нашого поняття справедливості. Воно тут не посідало такої загальної, такої абсолютної цїхи, не посідало такої глибокості та святості. Воно тут було тільки партикулярним обявом, націхованим різними релятивностями. Зважмо лише на се, що в поганським світі властиво для кожного бога була

¹⁾ Цитоване після Kathrein-a: Moralphilosophie II. T. стр. 190. (вид. III.).

²⁾ Ідея про „золоті будучі віки“ тут і там проявлялась також в стариннім світі. Але тут вона ніколи не посідала тої сили ані того характеру, як в християнстві. В поганстві була вона тільки поетичною думкою, егзотичним елементом, її висказували тільки деякі поети (н. пр. Вергілій в еклозі IV.) начеб якийсь таємничий пророцтво. Про рівність всіх людей, про абсолютну справедливість нема тут ані згадки. Після сеї ідеї „золоті віки“ з тої причини будуть золотими, що природа землі змінить ся: поле буде родити і неоране, звірі перестануть пожирати ся взаємно ітд. А „царство божє“ в христ. розуміню домагаєть ся передовсім морального усовершення чоловіка.

інакша етика обов'язуючою: інакша для Венери, інакша для Вести, для Діани, для Меркурія, для Марса, для Бакха, для Аполлона, для Гефайста, для Посейдона ітд. Що один бог любив, те саме другий ненавидів. Ясне, що при таких підставових ідеях не могла розвинути ся доцільна в собі моральна система. Не могла розвинути ся доцільна в собі теологія. Ладних моральних примірів більше люди учили ся таки на самих людях, чим на богах. Справедливости від поганських богів не можна було навчити ся, адже вони кермувались емоцією, пристрастями! Навіть старинні філософи, хоча які були між ними взнеслі характери (Сократ, Платон), не могли ставити ся на таке становище, на котрім могли би утворити загальну систему моральности. Навіть ся ціль була для них чужою. Старинна філософічна етика все обмежувалась на одній людині, і все хотіла навчити чоловіка, яким способом міг би він досягнути найбільше щастя в життю. Ся етика все була більше практичною справою, чим загальною наукою. Виходила та етика від бажань чоловіка, не від загальних моральних законів; зачинала від чоловіка, не від Бога; від людської волі, не від божої волі. Щоби етика могла стати ся загальною, та совершенною наукою, треба було зачати від Бога, не від чоловіка; від божої волі, не від людської волі. Треба було зачинати від поняття про одного, духового, святого, незмінного, справеливого, повного любови Бога. Щойно тут вносить ся етика понад людські згляди, щойно тут ставляємо ся на таке становище, звідки можна опанувати ціле людське жите — жите одного чоловіка тай цілого людства. Християнство зблизило людей до Абсолюта — до всього абсолютного. Тут передовсім належить ся піднести наше стремління до трансцендентного, до абсолютної справедливости, добра ітд. „Абсолютність“ стала ся тим світлом, в котрім хочемо бачити всі річи. Нині люди дуже часто не доцінюють релігії — не доцінюють її, бо не розуміють її. Та се повинно би кожному впадати в очи, що властиво тільки одна христ. релігія має властиву теологію. Інші релігії не можуть тут порівнати ся з християнством: вони або убогі на тім поли, або запускають ся в мітологію. Нїде нема такої су-

цільности між теологією а етикою, як у християнстві. Нїде нема тільки здорової, послїдовної логіки. А се треба мати на увазі, що як моряки орієнтують ся на морі по звїздах на небі, так люди в житю орієнтують ся по своїй теології. Релігія (релігійна ідеологія) дає світло, в міру которого глядять люди на весь світ і жите. Розвій христ. теології конче повинен був випередити всі інші науки в христ. світі, наколи християнство мало проникнути цілу культуру в тім світі. Воно так і сталося, і нині люди при-неволені орати християнським плугом, хоч і не здають собі справи із сього. Християнська ідеологія поборолася світ! Коли модерні соціалісти стремлять до абсолютної рівно-правности всіх горожан (всіх людей в суспільности), то ніщо иншого не роблять, лише безглядно воюють христ. понятєм справедливости. Хочуть здійснити повну справедливість вже на сїм світі. Алеж здійснене сеї христ. ідеї конче домагається христ. культури серця. А соціалісти відкидають сю культуру, опираючи ся на мізерним матеріалістичним атеїзмі. Як се одно з другим погодити? Для мене се ясне, що з пропастю християнства ціла соціалістична ідеологія мусїла би рухнути наче будова без основ. Здаю собі справу з того, що атеїсти соціалісти се заперечать. Скажуть мені, що прецінь вони є щирими соціалістами, а вони є невірними. На се я їм відповім: Хто добре закріпив ся в теплій хаті, добре убрав ся, та вийшов на мороз, той ще не зараз змерзне. Але колиб постояв кілька годин або може кілька днів на морозі, то дмухав би собі в пальці з зимна. Атеїзм загалом не має в собі житєвої сили — сили для життя суспільности. Він може жити тільки як опозиція, а опозиція все є бодай в якійсь мірі паразитом. Хто вихований в християнстві, хто живе між християнськими осередками, той і непомітно набирається христ. тепла. Та колиб світ пожив з 500—1000 лїт без християнства, тоді усі христ. елементи, які нині є живі в світі, стали би мертвими. Змінили ся би основні житєві поняття (котрі все дає релігія), а з ними також мрії та бажання. Се дуже правдоподібне, що люди небагом опинили ся би в такій суспільній катастрофі, з якої раз виратувало їх християнство (за римських цїсарів). Не допоможе

тут покликувати ся на се, що ми вже „науково“ пізнали правдивість соціалістичних головних тез. Саме пізнане (що річ вдійсности так маєсь) ще за слабе. *Video meliora, proboque, sed deteriora sequor* — каже римський поет (Овідій). Не що хочу, роблю, а чого не хочу, то роблю — каже ап. Павло. Впрочім те пізнане, що річ вдійсности так маєсь, все так дуже залежне від особистих зглядів, наколи тільки відносить ся до того, що ми хотіли би, або не хотіли би. Знайшли ся би люди, як Leibnitz на однім місци каже, котрі перечили би навіть геометричні правди, наколиб сі правди відносили ся до моральної сфери. Те „пізнане“ — те фундаментальне наше пізнане — яке воно хитке! Скільки є філософів, майже стільки видвигнуто нових богів, нових етик — ба навіть нових „світів“!

Ставляю отже рішаче питання: Хто і що буде піддержувати ту ідеальну гармонію між людьми, ту невимущену а совершенну єдність та рівність між горожанами в атеїстичній соціалістичній державі? Чи ж не найдуть ся такі проводирі, котрі стануть научати: Слухайте братя! ви є надлюди, ви боги, а інші народи ще тільки малпи! „Етика богів“, панів, а „етика малп“ не мають нічого спільного! І чи ж це повернули би люди і народи знова до того обоженного егоїзму, з якого їх раз християнство визволило? Приходимо отже до переконання, яке ми вже попереді висказали: соціалізм не сміє доводити до атеїзму, бо в противнім випадку сам себе погребє. Чи такий вислід нашого розважання буде приємний для когось, чи неприємний, се байдуже — алеж він на все лишить ся правдивим.

8. Суспільний порядок, як собі його малюють скрайні соціалісти, — се утопія. Навіть при найбільшій та як найбільше поширеній культурі серця сей порядок лишив ся би тільки утопією.

Християнська справедливість має своє жерело в Бозі, і щойно перед „лицем божим“ її міра буде точно застосована. Щойно в другім житю осягне кождий чоловік свою відповідну нагороду. А тут на землі, в тім дочаснім житю ніколи не осягне людство совершенної справедливости. Можна і треба посувати ся все ближше до тої совершенности, та вповні її осягнути годі. Християнство не замикає очий на трагічну сторону людської природи. Ось

сам Бог зійшов між людей, а люди не прийняли Його — розп'яли Його: „во своя прїїде, и свои Его не прїяша“! Правда і дійсне добро не мають такого попиту між людьми, на який попит вдійсности заслугоють. Більше полюбили люди темряву, як світло — каже євангеліє. Правда і добро — „царство боже“ — силою здобуваються! Силою, трудами, жертвою. Жертва се світла сторона людського трагізму. А християнство нерозлучно злучене з ідеєю жертви.

Інакше думають соціалісти-атеїсти. Бога нема, другого життя нема, отже совершенна справедливість мусить здійснити ся вже тут на землі. Алеж ідея тої совершенної справедливости взята з християнства, де вона стоїть в гармонії з життям на землі. А в атеїстичнім світогляді та ідея опинюється як чужий елемент, як інтруз. Вона тут знаходить ся в разячій дисгармонії з дійсним світом. Чоловік і життя вдійсности не є такі, щоби могли підходити під міру совершенної справедливости. Що ж отже зробити? Або признати світ таким, яким він вдійсности є, а тоді треба обкромити поняття совершенної справедливости, тоді розв'яжуть ся соціалістичні мрії. Або треба „обкромити“ дійсний світ, щоби уможливити совершенну справедливість... *Pereat mundus, fiat justitia!*

Фанатики соціалісти придержують ся сеї послідної методи. Вони замикають очі на чорні нитки в пасмі людської природи таї людського життя, а підносять тільки благородні людські прикмети таї лагідність людської долі. Кількома словами, кількома потягами пера думають вони повалити увесь дійсний стан людської природи та природи світа... щоби лиш було можливим перевести совершенну справедливість на землі. Ясне, що в той спосіб можна всьо виказати і доказати, алеж такі докази кінцем-кінцем кінчаються катастрофою. Наслідком тут є розрив між людськими поглядами а між дійсністю. Ось як коротко розправив ся Bellamy з тим трагізмом, який супроводив людство через цілу історію, який має свій зародок в самій людській природі, а не лиш в зовнішніх обставинах. В 2000. році (нам вже не дуже далеко до нього!), як се малює Bellamy, має бути такий стан на світі: „Ми тепер (вже) не маємо ніяких воєн і наш ряд не

посідає ніякої воєнної влади¹⁾. „Ми не маємо ніяких партій або політиків, а що дотичить демагогії або підкупства, то се слова, які мають лише історичне значінє“ (49). Примус до праці в державній „індустріяльній армії“ став ся злишнім, бо „праця є надто такою річю, котра сама собою розумієть ся²⁾, а не щоби потребувала аж примусу“ (51). „Низші мотиви, котрі нас вже не ворушать, заступлені є вже висшими мотивами, котрі були вповні незвісні платним робітникам з ваших часів“ (78). „Ми не потребуємо ніяких слуг“ (95). „Ми не маємо ніяких лихих лікарів“ (97). „Здоровле та небезпека при кождім занятю є запевнені“ (55). „Народ (с. є. держава) так багатий, що він не бажає, щоби собі хтонебудь відмовляв якогонебудь добра“ (72). „Ніхто вже не журить ся слідуючим днем анї про себе, анї про дітий; бо народ ручить за виживленє, вихованє і за приємну забаву кожного горожанина — від колиски до гробу“ (72). На цілому світі панує мир і щастє: „Великі нації Європи, як також Австралія, Мексико і части полудневої Америки є тепер індустріяльними республіками, як Сполучені Держави“ (112). Ось, яким легким способом весь світ „благоденствує“ — при переведеній в житю совершенній справедливості³⁾.

¹⁾ Edw. Bellamy: Ein Rückblick aus dem Jahre 2000. auf 1887. стр. 48. (вид. „Reclam“).

²⁾ Нині само собою розумієть ся, що хто тратить майно, той лишить ся дідом; хто розпиваєть ся, той нищить своє здоровле ітд. — тай що з того?!

³⁾ Славна „утопія“ Томи Моруса ще не посувалася аж так далеко. Морус каже, що „Полілерити живуть без війська і без шляхти“; одначе він ще не може обійтись без рабів (кожда родина хліборобів має „по двох рабів“), котрі вправді носять золоті ланцюхи та перстені (для зогидження золота!), але легко підпадають під кару смерти; раби мають сповняти низшого рода роботи (різати худобу, доглядати, в кухні послугувати). У новочасних утопістів ті низші роботи сповняти-муть машини (н. пр. гній викидати спід коний?!), отже не лише рабів не буде потрібно, але навіть слуг та послугачів.

Морус також воює тим, що „кождий заживає усіх житєвих приємностей в надрімі“.

Релігію Морус дуже шанує, одначе зідливо виступає проти великого числа монахів, називаючи їх неробами, (мендикантів) „найбільшими вагабундами світа“.

9. Абсолютна рівність всіх горожан означає переведення оконечної, абсолютної справедливості між людьми. А се виключене. Нещасливих, покривджених людей буде до кінця світа доста. Адже чиж то раз сама „доля“ переслідує чоловіка! Нещасливі випадки сунуться один за другим, а чоловік не всилі їм перешкодити. (Се яскраво малює книга про многотраядного Йова). Отже з одної сторони сам біг природи унеможливає переведення абсолютної справедливості між людьми. З другої знов сторони й самі люди се унеможливають. Державі ніколи не станеться злишною інституцією; ніколи люди не стануться так совершенними, щоби „самі від себе“ робили все те, що уможливає спокійне життя суспільности та його розвій — все те, для чого нині держава єствує. Треба лише вірно представити собі уємну сторону людської природи, а річ зараз стане ясною. Чиж се мислиме, щоби мільйони людей добровільно годилися у всьому, що належить до явного життя? Чи мислимий є такий суспільний устрій, котрий вдоволить би всіх горожан під кождим зглядом? При таких індивідуалізмі, який посідає чоловік вже із самої своєї природи? Навіть колиб усі горожани були ситі і забезпечені під зглядом матеріяльних потреб, то між ними всеж таки виступали би разячі різниці, непорозуміння, суперечки, боротьби ітд. Прислухайтесь тільки якимось зборам, як там учасники навіть одної і тої самої партії воюють між собою нераз о марні дрібниці, о личні згляди, о якесь слово в програмі, в резолюції ітд. А пожиті мільйонів людей включає в собі аж загато першорядних, важних справ. Як поділити землю, яких правил тут придержувати ся? Які людські права треба уважати явними, які приватними (н. пр. що до подружжя)? Як вести суспільну працю? Яке становище в суспільности має займати релігія? Яка релігія? Котра релігія є шкідлива для суспільности? Яке становище має займати в суспільности національність? Як погодити різні національності в суспільности? ітд. ітд. Треба зауважити, що ті мільйони людей, які належать до якоїсь держави, звичайно є різної релігії і різної національности. А „свої“ думають про „своє“, і того годі позбутись все доти, доки єснують різниці між людьми.

Де розходить ся о релігійну справу, там католик все буде протегувати католика, протестант протестанта. Де ходить о національну справу, там Українець буде протегувати Українця, Поляк Поляка, Німець Німця ітд. Ясне се і конечно все доти, доки для людей має якусь позитивну вартість їх національність, родина, релігія ітд. Колиб люди могли ограничити ся на тім, щоби були тільки ситі і забезпечені, то лише тоді могла би наступити між ними така єдність, про яку мріють фанатики соціалісти. Алеж св. письмо каже, що не живе чоловік „тільки о хлібі“, і се о много вірнійше віддає дійсність, чим тверджене соціалістів, що економічне питанє є „всім“ для чоловіка. Добробит ще не усуне різниць між людьми. Ясно отже, що суспільність ніколи не буде могла удержати ся в порядку без державного начальства, без державної сили. Мусить єстувати явна сила, котра провадить цілим явним житєм та держить на вуздечці невдоволених в державі. Мусить єстувати цілий організм сеї державної сили, котрий так проникає суспільність, як нерви живе тіло. Мусить бути найвисша власть і низші, підчинені власти. Коли возьмемо під увагу ще тих осібняків, які хотіли би жити чужою працею (а таких ніколи не доставало між людьми), то ще сильнійше переконаємо ся, що спокій і лад в людській суспільности без начальства, без явної сили є немислимий. Без такого начальства наступила би руйнуюча анархія (котре слово якраз означає, що в державі нема власти!). Ми так і бачимо, що в тих державах, де начальство тратить свою силу, там наступає розклад суспільности. Отже мусить бути в суспільности начальство, і воно мусить бути сильне.

10. Абсолютне рівноуправненє всіх горожан стоїть в суперечности з єстванєм державного начальства. Коли таке начальство мусить бути, то ясно, що абсолютне рівноуправненє не дасть ся перевести. Хто не є судією, не може судити; хто не є війтом в громадї, не може видавати приказів для громади ітд. Низше начальство не може бути рівноуправнене з висшим начальством. В яким отже значіню всі горожани можуть бути рівноуправненими? До чого оправдано можуть стреміти?

Коли пригадаємо собі вислід, до якого ми дійшли, розважаючи рівність людей загалом, то легко розв'яжемо поставлену квестію. Всі люди є рівні між собою під зглядом загально понятої людської природи — під зглядом загально понятого типу чоловіка. Аналогічно: всі горожани можуть (і повинні) бути рівноуправненими під зглядом загально понятого типу горожанина. Всі горожани, наскільки підходять, під загальний тип горожанина, повинні посідати рівні права і обов'язки; для всіх повинні бути однакові закони.

Як бачимо, загальна відповідь на поставлену квестію не трудна. Але подрібнійша відповідь вже не така легка. До типу чоловіка загалом належить о много менше прикмет, як до типу горожанина. При типі чоловіка абстрагуємо від віку, релігії, звичаїв, національності, здібности ітд. — а при типі горожанина від тих прикмет вже не можемо абстрагувати. З тої причини права горожанина вже не так легко определити, як права чоловіка. Поняте горожанина вже включає в собі поняте чоловіка, тож послідовно до сього горожанин вже inclusive повинен посідати „права чоловіка“, але до того повинен ще посідати і спеціальні горожанські права. Вичислити всі ті горожанські права годі, тай се не довело би нас до ціли. Важне для нас: подрібнійше пізнати значіне рівноуправнення всіх горожан. Насамперед представимо те значіне з негативної сторони. Рівноуправнене всіх горожан не значить, що звичайний горожанин має бути рівноуправнений з кождим начальником в державі. Рівноуправнене зносить ріжницї тільки між одним а другим горожанином, а не між горожанином а начальником. Рівноуправнене не може зносити того, що є якраз услівем для переведеня рівноуправнення всіх горожан. А таким услівем є ествоване державних начальників. Надалі не значить те рівноуправнене, що в державі не повинні ествувати ніякі кляси горожан. Адже вже супонованою є кляса державних начальників а звичайних підданих! А також інші кляси є конечні в суспільности. Кляси повстають то зі згляду на ріжний духовий або матеріяльний стан горожан, то знов зі згляду на ріжні занятя. Так все будуть учені, інтелігенти; заможні, менше заможні; хлібороби,

купці, учителі, священники ітд. Вже сама природа ділить людей на класи: мушчини — жєнщини; діти — молодці — повнолітні — старці.

Рівноуправнєнє всіх горожан не значить також, що котрийнебудь осібняк в державі має вповні таку саму вартість, як кождий инший. Що з природи не є рівне, те і перед державою не може уходити за рівне. А осібняки, як такі, не є між собою рівні (н. пр. Сократ — Ефіяльт). З того яснє, що до типу горожанина не можуть належати всі індивідуальні прикмети горожанина. А се знова значить, що рівноуправнєнє всіх горожан не є в суперечности з єстеством деяких привілеїв для деяких горожан (н. пр. для тих, котрі незвичайно заслужили ся для добра держави). Як рівноуправнєнє всіх людей не зносить спеціальних прав поодиноких індивідів, так само рівноуправнєнє всіх горожан не може нищити індивідуальности. Отже рівноуправнєнє горожан мусить мати свої границі, поза котрими між горожанами виступають (правні) різниці. Ми опісля побачимо, що найбільшу трудність при рівноуправнєнню всіх горожан становлять якраз ті границі рівноуправнєня. Доки вони мають сягати? Коли вже раз в державі є признані загальні права чоловіка, то вже між горожанами є найважнійше рівноуправнєнє. А як в державі передше того рівноуправнєня не було, тай в инших державах його ще нема, то можна говорити, що в даній державі є вже „рівноуправнєнє всіх горожан“. Але бо потім виступають в державі стремління, щоби дальше посунути границі рівноуправнєня: так під зглядом релігії, національности, під зглядом впливу на державний заряд, під зглядом полу (права для жєнщин) ітд. Побачимо, що абстрактно ще як-так можна би порішити ті трудности, але практично вони нераз є гордійським вузлом, котрий годі розв'язати, лиш мусить ся його мечем розтяти.

Тепер з позитивної сторони. Рівноуправнєнє всіх горожан передовсім се супонує, щоби в державі не єстувала кастовість тай необмежена самоволя властодержця. Каста означає замкнену в собі верству суспільности, наділену правними привілеями, або позбавлену відповідних прав. В нашій памяти лишили ся виразні

спомини з недавньої минувшини нашого народу про висшу шляхту, низшу шляхту, свободних, та про крепаків. Приналежність до якоїсь касты звичайно осягаєть ся уродженем (одідиченем). Одідичене — се питомий нерв кастовости: з пана уроджені діти лишають ся панами, з раба уроджені діти лишають ся рабами. Правильного переходу з одної касты до другої нема. Се може стати ся тільки виїмково: свободний чоловік в стариннім світі ставав ся рабом, коли чимсь дуже провинив ся, задля довгів ітд. З рабства міг визволити ся або викупом, або коли чимсь дуже догодив своєму панови. Каста тим ріжнить ся від кляси, що каста все означає правний стан якоїсь суспільної верстви, а кляса означає тільки фактичний стан (зі згляду на освіту або занятє) якоїсь суспільної верстви; до того каста означає замкнену, начеб муром огорожену, суспільну верству, а кляса означає отворену суспільну верству (можливий є правильний перехід з одної кляси до другої). Коли якась кляса є наділена привілеями на шкоду інших кляс, то хоч до неї доступ є отворений, всеж таки прибирає вона фізіогномію касты.

Поділенє суспільности на різні касты можливе тільки під тим услівем, що одна верства суспільности буде наділена привілеями для її користи, а на шкоду низшої верстви. Або отже тут не буде ні найвузшого рівноуправлення, або те рівноуправненє буде мати за вузкий обєм. Рівноуправненє домагаєть ся по можливости як найширшого обєму: щоби справедливість між горожанами була здійснена по можливости як найвірнійше.

Для здійснення сеї ціли держава повинна брати в рахубу дійсну вартість горожан, а не ілюзоричну. Та підставова засада повинна бути стосована до всіх горожан. Всі державні закони повинні бути основані на тій засаді. І власне та засада надасть органічну єдність державним законам. Іншими словами: державні закони повинні бути одні і ті самі для всіх горожан. Не значить се, що кождий параграф державних законів мав би ся стосувати до кожного даного горожанина — адже карних параграфів не можна стосувати до горожанина, який нічим не провинив ся. Як в зеркалі кождий чоловік бачить свій питомий вигляд, так в державних законах кождий горо-

жанин повинен знайти свою дійсну вартість. Колиж держава має інші закони для шляхти, інші закони для свободних, інші для крепаків, то тут входить в рахубу ілюзорична вартість горожан, а не дійсна. В ріжнородних зеркалах один і той сам чоловік має ріжнородний вигляд.

Дійсну вартість чоловіка становить природно моральний (себто: людський) характер, суб'єктивно моральний характер чоловіка — тобто: дійсне успособлене чоловіка, дійсна його праця, а не його приналежність до сеї чи тої касти, не його одіичені титули ітд. Виходить з того, що державні закони повинні зачинати від загально людських прав, бо сї права впливають з підставової дійсної вартости чоловіка¹⁾.

Проти дійсної вартости людей можна провинити ся на два способи: або рівних людей трактуєть ся нерівно; або нерівних людей трактуєть ся рівно. Так н. пр. держава, котра складала би ся в одній частині з культурного населення, а в другій частині з населення дикунів, людоїдів, не могла би надати сьому дикому населенню так широких прав, як культурному населенню. Значить ся, що рівноправність горожан домагаєть ся дійсної рівности горожан, як своєї підстави. Розумієть ся: годі тут говорити о геометричній рівности, а можна говорити тільки о приближній рівности. Якраз ся приближна рівність уможлиблює, щоби границі рівноуправнення горожан посунути як найдалше. При нинішній загальній просвіті горожани все більше уподібнюють ся до себе. А се значить, що в державі все то більше душ підходить під „тип горожанина“, наділеного не лише загально людськими правами, але й широкими державними правами (як правом свободного ісповідання

¹⁾ Треба зауважити, що в старинних поганських республіках (в грецькій та римській) горожанські права не ґрунтувались на загально людських правах — державні закони тут не зачинали від чоловіка, але від горожанина, специфічно понятого. В тих республіках естували невольники! Значить ся, що ті республіки вдійсно-сти були ще овіяні аристократичним духом (тільки що сей аристократизм був поширений на більшу часть народу). Не було тут отже достаточного рівноуправнення горожан, адже не доставало для сього властивої основи (котру становить ідея про рівність людей загалом).

своїї релігії, правом впливу на державний заряд ітд.). Треба однак пам'ятати, що „тип горожанина“ все лишиться типом, що всі душі в державі ніколи не будуть могли підходити під нього. Так: годі дітям, ріжним виродкам признати права голосу в державнім заряді, а навіть з жінщинами тут справа ще не вповні ясна.

11. Держава повинна принципіально брати в рахубу дійсню вартість своїх горожан раз тому, що кождий чоловік посідає моральне право до того, щоби його судити після його дійсної вартости, по другий раз тому, що суспільне добро (котре є засадничою цілю держави) не може инакше розвивати ся, як тільки працею дійсних (а не ілюзоричних) сил. Ми нині можемо сконстатувати, скільки то великих людей вийшло з низших суспільних клас, людей учених, державників, реформаторів на різних полях, полководців ітд. А се переважно завдяки тому, що в новійших часах проломили ся мури кастовости. Отже держава повинна бути так уладжена, щоби кождий горожанин знаходив ся по можливости як в найкориснійших обставинах: для всіх горожан повинні бути отворені всі дороги суспільно-державного житя. Не вистарчає тут, щоби державні закони не боронили довільного переходу з одної класи до другої; ще до того треба, щоби держава також позитивно уможливляла горожанам такий перехід: щоби було досить шкіл та різних культурних інституцій в державі, щоби естували корисні услівя для економічного розвою ітд. Декотрі твердять, що обставини роблять чоловіка тим, чим він є. Противним твердженням є, що індивідуальна природа робить чоловіка тим, чим він є. Правда є по середині. Природа дає талан, а обставини є школою для того талану. Тож в державі повинні бути такі обставини, щоби були найліпшою „школою“ для всіх природних таланів. Ходить о те, щоби як найліпше використати богатства, які криють ся в природі горожан, та богатства, які криють ся в природі краю, котрий держава займає. Держава мусить іти на зустріч природі. Лише в той спосіб природа буде могла диференціюватись після своїх прав; лише в той спосіб держава буде посідати природну постать і природну силу.

Spiritus flat, ubi vult — каже св. письмо, а те можна сказати також про природу; вона дає талан тому, кому хоче. Годі отже згори накидувати їй обмеження. Колиж в державі панує кастовість, то природі горожан згори визначають ся обмеження. Форми суспільно-державного життя в тім випадку не числять ся з природними різницями, не ґрунтують ся на природі, лише на самім пануючім звичаю, на історії. Маємо тут історію, мертвеччину, котра тамує, поневолює природу. Отже рішальною в державі повинна бути дійсна вартість горожан, а не ілюзорична; природна, а не історична.

Ми нині при звичаєні всьо зводити на „природу“, і всьо виводити від природи. В природі розчитуємо ся, всюди стараємо ся вислідити „змісл“ природи. Задля такого нашого духового стану незвичайно разять нас державно-суспільні форми, які ґрунтують ся тільки на історії, на самім звичаю. Але люди не все були такого успособлення, як ми. Були часи, коли люди радше розчитувались в „писаних книжках“, як в природі; коли більше цінили давні звичаї, як природні прояви. Для тих людей кастовість не представлялась так страшною, як для нас.

В тій державі, в котрій панує кастовість, рішальною є якраз ілюзорична, історична вартість горожан, а не дійсна. Коли однак добре приглянемо ся правному устроєви такої держави, то переконаємо ся, що і для неї не є чужою дійсна вартість чоловіка (підданого). Природу можна поневолювати лиш до якогось степеня, але не цілковито, не все і всюди. Така держава, котра ніколи і ніде не цінила би дійсної вартости чоловіка, мусіла би розпасти ся, бо не посідала би житєвої сили. Так в одній і тій самій касті правильно ті мають першенство (що до урядів, до достоїнств), котрі відзначають ся більшою дійсною вартістю. Для тих правильно лекший доступ до висшої касты. Кастовий державний устрій також має сю ціль, щоби використати природу, але переведене сеї ціли тут є примітивне. Три моменти сильно зазначають ся в примітивній житєвій ідеології: вузке еґоїстичне становище, груба змісловість та шаблонїзм. В кастовій державі ціль використання природи переведена після тих трех моментів. Примітивний чоловік духово не

є так розположений, щоби в тій мірі дбати про загальне добро, в якій мірі дбає про своє власне добро. Головною цілю його житя є: забезпечити самого себе, свої інтереси. Тож ті, котрі вже діпняли ся пануючого становища (чи то оружем, чи иншим способом), задержать для себе різні привілеї із шкодою для инших. Ті привілеї перекажуть вони своїм дітям, бо се лежить в їх власнім інтересі.

Примітивний чоловік по причині своєї грубої змисловости не відріжняє уряду від особи, котра той уряд обнимає. Достойнство уряду а достойнство особи урядника тут засимільовують ся. Не тільки високі уряди будуть для нього „божественними“, але також урядники стануть ся „божественними“. В той спосіб витворюєть ся понятє „ціни крови“: по причині „ясновельможного“ уряду і особа, котра сповняє сей уряд, стаєть ся „ясновельможною“; а уроджені діти з такого чоловіка також будуть „ясновельможними“, хоч ще не сповняють ніякого уряду. Так витворюєть ся ілюзорична вартість людей. „Ціна крови“ — се власне така ілюзорична вартість. Примітивний чоловік не доцінює ваги індивідуальности. (Отак в народній словесности єствують поезії, але не єствують поети!). Всіх людей судить він шабльоново: хлоп все є хлопом, а пан — паном. Тож панські діти все будуть панами — значить тут, що вони будуть не лише такими, котрі посідають привілеї, але все будуть гідними тих привілеїв: діти володарів мають бути володарями, діти священників — священниками, діти лицарів — лицарями ітд. Се не є без усякої рації. Прецінь діти, котрі виховують ся у володарській, лицарській чи письменній штуці перевисшають під тим зглядом тих, для котрих ті штуки недоступні. А що в суспільнім устрою все мусять бути такі, котрі працюють, і такі, котрі панують, то для примітивного чоловіка тут нема закрутанин: діти з хлопів мають працювати, а діти з панів мають панувати. Ось таким шаблонізмом примітивний державний устрій накидуєсь на людську природу. Він не числить ся з моментом індивідуалізму, не здає собі справи з того, що „spiritus ubi vult, flat“. Треба зауважити, що примітивність, як і освіта, припускає різні степені. Кастовий державний

устрій вже супонує значний степень культури, богатшу житєву-ідеологію. Так вдійсности розвинув ся типовий такий устрій в старинних культурних землях, як в Єгипті, в Індіях. Кастовість — се вже пляновість, людська думка та почуванє тут вже значно розвинені; тут вже маємо організацію: організацію держави, праці, релігії ітд. В найпримітивнїйших людей (у дикунів) нема ще такої пляновости, нема ще такої організації, тому нема також такої кастовости. Всеж таки і тут рішаючими є в суспільнім пожитю ті три моменти, які ми піднесли: егоїзм, зми словість та шаблонїзм.

12. З иншої сторони треба піднести, що ті три моменти посідають житєву вартість, і годї їх зовсім вичеркнути із житя. Обходять нас ті три моменти лише остільки, оскільки мають вплив на суспільно-державне житє. Шаблонїзм в державі теоретично можна вповні усунути, але практично нї. Так хіба завсїди кляса хліборобів, як на загал, буде складати ся із селянських синів, а кляса урядників переважно з урядницьких синів, купецька кляса переважно з купецьких синів ітд. Сього домагають ся житєві обставини, і думаю, що сього не треба ближше вивиснювати. Саме житє наводить нас на шаблонїзм. Коли дїдо, батько були міністрами, то і для сина буде лекший доступ до міністеріяльного достоїнства. Більше цїнімо дїти чи дальші потомки якогось славного чоловіка, чим цїнили би їх тоді, наколиб вони були дїтьми незвісних осіб. Все будуть славнїйші родини і менше звїсні родини, лїпші родини і гірші родини. Ось тут вже маємо ілюзоричну вартість — „цїну крови“. Отже навіть ілюзорична вартість чоловіка не дасть ся цїлковито вичеркнути із житя. Історія має своє право — право протяглости: минувшина хоче дальше жити, шукає для себе місця в теперішности. Алеж се не є одинокє житєве право. Теперішність також має своє право, а се є право новости. Житє повинно плисти по діагоналі тих двох противних сил. Коли історія поневолює теперішність, то маємо заkostenїість; колиж теперішність пірве усяку звязь з історією, то маємо анархію.

Переконаємось отже, що при ріжних житєвих засадах чи мотивах властива квестія зводить ся на границї

їх впливу, їх взаємного відношення. Те саме треба віднести і до змисловості в нашій житевій ідеології. Як не можемо обмежити ся в житю на самій чистій реальності, але все до тої реальності додаємо політуру — себто ідеальність, так не можемо обмежити ся на самих чистих абстракціях, але все додаємо до них змислові забарвлення. Того не годен позбути ся навіть найбільше культурний чоловік, навіть філософ, що все обертаєсь у сфері абстракцій. Тож той чоловік, котрий сповняє якийсь вищий уряд, також як особа перед всіма нормальними людьми набирає якоїсь авреолі. Такий чоловік — се змисловий представник абстрактного поняття „влади“. Впрочім уряд в багатьох і різних моментах асимілюєть ся з особою урядника: від розуміння, від децизії урядника залежить не одна справа, яка (вповні правно) рішаєть ся в імені уряду, а не в приватнім імені урядника. Таке почитанє достойників є пожадане для порядку в державі, для субординації. Та ходить тут головне о ступінь, до якого можна ідентифікувати урядника з урядом. Навіть нині егоїзм не раз так засліплює владодержців (може се бути одна особа або більше, або навіть якийсь народ, як цілість), що вони абсолютизують свою особу, свій рід, свою націю ітд. Свої думки представляють як „божі“ думки, свою волю — як „божу“ волю, своє суб'єктивне становище утотожують з божим становищем, і всіх підданих судять після сеї „своєї“ міри: зле роблять, переслідують невинних — „мняще службу приносити Богу“ (але тим „Богом“ вдійсности є вони самі!). Вправді не все легко приходить ся пізнати „чужу правду“; не раз для сього потрібна є довга боротьба противних сторін — так, що аж історія виявляє, по котрій стороні правда; алеж при добрій волі се все легше може удати ся, як при сліпим абсолютизованню свого власного становища. Для владодержця міродатними повинні бути прикмети його уряду, а не прикмети його власної особовості¹⁾. А характер державного уряду повинен ґрунтуватись на загальній правді та справедливості — на тім, що розуміємо під

¹⁾ Тома Морус (в „Утопії“) каже: „найсвятіший“ обов'язок для володаря містить ся в тім, щоби більше дбати про щастє народу, як про своє власне щастє“.

„божою волею“, а не на тім, що розуміємо під „людською волею“. Колиж вже сам уряд лишає властодержцю необмежену самоволу, то характер сього уряду є лихий — протиприродний. Прецінь вже саме естование уряду залежить від ціли, котра є згори означена, а нею є добро загалу підданих. Можна отже поставити правило: утожнене урядника з урядом повинно зводити ся на конечне мінімум.

З того факту, що ми не всилі обходити ся без змисловости зображень, слідує, що в тім нема нічого проти рівноуправнення всіх горожан, коли державні урядники носять якісь спеціальні відзнаки. Се нераз просто конечне для потрібної легкої орієнтації, як н. пр. у війську. Ми так і бачимо, що у всіх республіках такі відзнаки бодай в якійсь мірі є уживані. Ходить тут лиш о те, щоби ті відзнаки не стали ся символами кастовости (як н. пр. герби).

Те саме можна сказати про офіційальні титули. Історія лишила нам (у монархічних державах) загато титулів, а чимало їх мають ілюзоричну підставу, чимало їх є символами кастовости (князь, граф, шляхтич ітд.). Треба би ті титули зреформувати, треба би їх знатуралізувати, та треба пам'ятати, що цілковито вичеркнути їх із життя годі. Кожда соціальна революція в нових часах зносила історичні титули, а на опорожене по них місце таки мусіла щось дати; прийшов тут загальний титул для всіх горожан: „пан“ або „товариш“; який хто „пан“, про се свідчить його суспільно-державне становище: пан — президент республіки, пан — президент міністрів ітд. Се отже знесене історичних титулів, але не знесене титулів загальном. Титули є наслідком нашого природного нахилу до „політури“ сирої річовости. Тому й годі цілковито позбути ся їх.

Що егоїстичне становище все буде посідати житєву вартість, про се навіть не треба би й згадувати. Сеж ясне, як сонце, що егоїстичні стремління до якогось степеня є конечні в житю, і морально узадачені. Колиб чоловік не числив на се, що його праця принесе користь йому самому, то що побуджувало би нас до праці? Сам чистий альтруїзм тут був би за слабкий і без відповідних

моральних основ. Чому якраз я мав би бути без усяких прав, а всі інші люди мали би бути наділені привілеєм, щоби я тільки для них жив? (Християнство отже добре робить, коли за альтруїзм обіцяє нагороду). Право історії — „право протягlosti“ хіба ніде инде не є так сильне, як в житю особи. „Я“ має право продовжувати своє „я“. Егоїзм є виразом природи, виразом індивідуальности. Справедливо отже чоловік працює для себе, для своїх дітей, для свого народу ітд. Справедливо боронить свої думки, свої звичаї. Навіть в комуністичній державі посідає би чоловік се „святе“ право. Хоча й не міг би переказати своїм дітям матеріальних дібр, всеж таки міг би переказати їм духові добра. Не всі люди однаково розуміють духові добра, не всі однаково хочуть виховати свої діти. Так одні родичі хочуть виховати свої діти в релігійнім дусі, інші в атеїстичнім дусі ітд. Альтруїзм наказує тут не робити насильства другому, егоїзм наказує придержувати ся свого все доти, доки не переконаємо ся, що ми є в блуді. І егоїзм і альтруїзм піддержують індивідуальність: егоїзм піддержує мою власну індивідуальність, альтруїзм піддержує індивідуальність інших людей. Головна квестія і тут зводить ся на границі. Коли егоїзм не числить ся з альтруїзмом, прогрішуєть ся проти прав інших людей, проти справедливости. Державний устрій отже повинен бути такий, щоби хоронив природні права та інтереси усіх горожан, значить ся: щоби посполбляв егоїстичному становищу та напямови усіх горожан, а не лиш якихось вибраних одиниць.

13. Про майно обширнійше розправляти-мемо в слідуючім розділі книжки. Тут однак належить ся піднести, що також майно може надати чоловікові ілюзоричну вартість — подібно як приналежність до якоїсь упривілейованої касты. Майно само про себе є все позитивною вартістю, алеж відношене чоловіка до майна, с. зн. посідане майна може становити ілюзоричну вартість для чоловіка. Чоловік може нічим на світі не заслужити ся, нічого в житю не запрацювати, а помимо того може стати ся великим богачем: се богаство лишить йому історія. В найбільше случаях осягають люди великі майна дорогою одідичення. А одідичене є нервом кастовости, нервом ілюзоричної вартости.

Як ми згадували, історія також має своє право — право протягlosti. Однак се її право не сміє поневолювати природи (понятої як жерело теперішности). Се право історії стосується також до посідання майна.

Вповні оправдано лишає батько своїм дітям своє майно, алеж разом з тим майном не може їм лишити своєї личної моральної вартости, свого впливу на державний заряд. В противнім случаю маємо кастове одідичуванє державних привілеїв. Тільки що тут не рішають „родові титули“, лише майно. Особа може собі бути не знати яка, а її майно рішає про її державні права. В таким случаю жерелом горожанських прав уважається майно, с. є. мертву річ, а вдійсности властивим жерелом усіх прав є морадьна природа чоловіка. З того ясне, що той державний устрій, котрий признає „привілеї майна“, придумує природу; він основується на мертвеччині, а не на живій природі; суспільне житє диференціюється тут після мертвого шабљону, а не після живих природних сил.

Коли в державі єствують „привілеї майна“, то нема достаточної рівноправности між горожанами. Рівноуправненє горожан домагається, щоби горожани посідали рівні права без згляду на майно. „Привілеї майна“ унеможливають, або бодай утруднюють розвій убожшому населеню — пролетаріатови. Наділені „привілеями майна“ все утворюють такі закони чи спеціальні рішення, котрі для них будуть вигідніші. Чиж не досить для нуждарів того лиха, що історія упослїдила їх (що не одідичили багатства)? Чиж годить ся, щоби їх також ще теперішність упослїджувала?

На жаль, воно так в житю буває. Природний людський егоїзм все готов стати ся егоїзмом в лихім значіню. Відколи в нових часах знесено упривілейовані шляхотські стани, майно намагається заступити шляхотство. А се стремління проявляється в найріжнійших формах, в найріжнійших обставинах, з найріжнійшими спеціальними цілями. Тут при помочи „привілеїв майна“ хочуть спасти престиж давньої шляхти, там престиж якоїсь пануючої нації ітд. Все до нині найбільша участь поміщиків, богачів складається в Європі з давньої шляхти. Шляхта і нині хоче продовжувати свої традиції, а що нині на саме шляхотство годі покликувати ся, то на місце шляхотства висунено майно.

Адже майно — се щось позитивного, се вже не пусті титули! Розумієть ся, що нині, коли в цілім культурнім світі є признані загальні права чоловіка, майно вже не може поділити суспільности на твердо замкнені в собі касти; „привілеї майна“ лишають вільний перехід з убожшого стану до богатшого, але так утрудняють сей перехід, що вільна дорога з убожшого стану до заможного має річеве значіне тільки для поодиноких осіб, а не для загалу убожшого населеня. Під „привілеями майна“ загал убожшого населеня не менше стогне, як колись стогнала низша каста під привілеями висшої касты. Се яскраво даєть ся пізнати особливо тоді, коли загал убожшого населеня є иншої національности, або иншої релігії, як загал богатирів. Розумієть ся, що годі нині покликувати ся виключно на майно. Деж тоді були би „права чоловіка“? Тож *beati possidentes* все так комбінують услівя для впливу на державний заряд, щоби „привілеї майна“ стали рішачими для загалу. Ось чому то н. пр. угорське правительство все так ціпко держало ся тої виборчої системи, після котрої для активного права вибору посла треба було посідати означене майно!

Хто які тягарі поносить для добра держави, такі права в державі має посідати — так звичайно аргументують ті, для котрих така аргументація є „вода на їх млин“. Алеж така аргументація відкриває лише одну сторону дійсности. Друга сторона обезсилює ту першу сторону. Прещінь також держава більші тягарі поносить для добра богатирів, чим для добра прелетаріату! Пролетар без естования держави не стратив би так багато, як богатир. Богатир лишень завдяки державі може спокійно збирати плоди із свого майна, тай уживати їх. Досить отже з нього, коли живе „по панськи“; а коли ще має претенсії до спеціальних державних привілеїв, то сі його претенсії вже не можуть основуватись на посіданню майна. Посідати майно — се потрафить кождий ліпший з пролетаріату. Не велика в тім заслуга чоловіка. Адже майно „само від себе“ приносить плоди, як те біблійне зерно, котре господар засіяв, тай спить, і не думає про нього, а воно таки росте... Як „*vestis non facit monachum*“, так ані майно, ані одідичені титули не роблять

чоловіка „чоловіком“. Вдійсности чоловік надає характер своєму майну, своїм титулам ітд., а не навідворот. Чоловік дорабляєть ся майна, чоловік осягає титули ітд. Чоловік є тим першим і найважнішим жерелом, котре надає характер цілому людському життю. Тому то в державі чоловік має бути упривілейований, а не річи, які залежать від чоловіка (як майно). Соціялісти в тім мають слушність, коли підносять „людскість“ с. є. посідане людської природи як найважніше і наймогучіше жерело усіх прав в державі. Адже так воно в природі. А держава повинна як найуспішніше використовувати природу.

14. Як ми підносили, горожанські права повинні ґрунтуватись на загально людських правах. Вони повинні впливати із загально людських прав. Що загально людські права виражають загально, те саме повинні виражати горожанські права більше спеціально, більше конкретно. „Право життя“, як загально людський закон, абстрагує від всього іншого, а обмежуєть ся на самим фізичнім життю чоловіка: не вільно чоловікови самовільно відбирати життя — ось, лише се виражає те право. Але в державі те саме право розгалужуєть ся, розпадаєть ся на кілька специфічних прав. Житє горожанина з природи річи треба поняти більше конкретно, чим житє чоловіка загалом. Людське житє має різні свої вимоги: кождий чоловік має свою мову, свою релігію, свої звичаї, кождий потребує різних матеріяльних засобів (як хліб, одіж, хату ітд.). А се всьо вяжесть ся з понятєм горожанина, бо горожанин з тими прикметами виступає в державі: з тими прикметами держава має його перед своїми очима. Отже загальне „право життя“ в державі повинно розпасти ся на „право фізичного життя“, на „право своєї мови“, на „право своєї релігії“, „своїх звичаїв“, „свого майна“, „свого промислу“ ітд. Прецінь се всьо становить „житє горожанина“. Іншими словами говорячи, горожани повинні мати личну, національну, релігійну та економічну свободу.

Але доки сягають сі права? Де їх границі? Чи може вони є неограничені? Неограничене тут рівнало би ся людській самоволі: хтонебудь щонебудь лиш захотів би, міг би се оправдувати правом своєї релігії, чи то правом

своєї національності, чи правом економічної свободи ітд. Ясне з того, що ограничене мусить бути.

Доки отже сягають границі горожанської свободи?

Як ми вже згадували, порішене сеї квестії в теорії не так трудне, як в практиці. Горожанській свободі там зарисовуєть ся границя, де діло горожанина стаєть ся шкідливе для суспільности. — Ось, се загальна теоретична відповідь. Та як поняти ту „шкідливість діла“? — І на се теорія має відповідь. Не мусить означати та шкідливість сього, що загал в державі уважає шкідливим. Так: християнську релігію в римській поганській імперії загал суспільности уважав шкідливою, тож загал і переслідував її, але христ. релігія посідала „право життя“ на підставі природи: христ. релігія є розумнійша та взнеслійша, чим поганські релігії. Також не означає та шкідливість хвилевої шкідливости для загалу держави. Так: оборонна війна приносить для держави хвилеві тягарі, хвилеве лихо, але береже державу перед більшим лихом. Так само не означає та шкідливість шкідливости для даного державного ладу. Державний лад може бути лихий, несправедливий, тож в тім випадку можна його поборювати, покликуючи ся на природне право. Шкідливість діла, котрою кінчить ся (ідеальна) горожанська свобода, мусить бути того рода, щоби накидувалась на здорову людську природу, щоби тамувала її розвій, щоби її калічила. Всьо, що скріпляє здорову людську природу, що посідає спроможність причинити ся до розцвіту суспільного життя, се всьо має природне право життя, отже се повинно також в державі зазнавати свободи.

Легко замітне, що теоретичні границі горожанської свободи все лишают отвір для суперечок і для борби в практиці. Не посідають вони для всіх людей наглядного знамена — такого знамена, котре змусило би кожного горожанина признати: доти вільно, а дальше не вільно! Що одному видаєть ся злочином, пропастю, се другому може видавати ся прямо спасенем. Се є в першій мірі наслідком того, що наш розум наскрізь не поглиблює річий, але судить про цілість річи після деяких її прикмет; в другій мірі є се наслідком

свободи нашої волі: легко вмовити в себе то, що якраз хочемо, аби так було.

Ось так нам, Українцям, в східній Галичині представляється, що наша власть в тім краю є нашим святим правом, а для Поляків се видається злочином!

Інтерес, вихованє, при звичаєне засліплюють людей. Тут можемо мати на думці поодиноких людей, або загал. А коли анї загал суспільности не є непомільним судією того, що є дійсно шкідливе або корисне для суспільности, то ясне, що отвір для суперечок та для боротьби про границі горожанської свободи все мусить бути. Всі горожани згодять ся на загальне теоретичне правило: що горожанська свобода там кінчить ся, де діло горожанина стаєть ся шкідливе для суспільности. Може навіть згодять ся на поближші ознаки сеї шкідливости (так, як се ми подали), але ріжницї виступлять при конкретнім ділі: одні будуть обставати при тім, що дане діло не підходить під означену шкідливість для суспільности, а другі будуть обставати при тім, що те діло підходить під ту шкідливість. Утопісти-соціялісти ніколи достаточного не зважають на індивідуалізм в людськім житю та на сей факт, що жите включає в собі безпереривну боротьбу, взаїмні змаганя. Вони в своїх теоріях знають лише одну боротьбу: боротьбу з матірю-землею о „хліб наш насущний“, алеж в дійсности така сама боротьба ествує на всіх інших лїніях житя. Тут треба мати на увазі безпереривну боротьбу о житеві ідеали: о релігію, о наукові теорії, о соціяльний устрій, о звичаї; надальше: боротьбу о націоналізм, о власть, о славу ітд. Всі ті боротьби доки вони є нормальними, мають в житю значіне „праці“ — так само, як боротьба з землею о хліб та інші матеріяльні засоби житя. Се всьо становить наше жите, і без тих борб ніколи людскість не обійдеть ся. *Πρότος ψεύδος* соціялістів в тім, що вони в економічнім питаню добачують квінтесенцію усіх житєвих питань.

Одні люди уважають атеїзм спасенєм для людскости, другі бачать в атеїзмі пропасть людскости. З такого стану мусить наступити взаїмне тертє, борба. Се так само було би і в комуністичній державі, про яку мріють новочасні утопісти. Ніщо тут не помогло би: ли-

шити кожному свою волю. Природний закон жене нас до того, щоби розповсюдити те, що ми уважаємо спасенним. Той закон проявляєть ся як в теїстів, так в атеїстів — і ось з того впливає взаїмна боротьба.

Наш розум не так сильний (як се його в нових часах густо-часто перецінюєть ся), щоби сам із себе все і всюди осягнув правду. Він потребує до помочи досвіду, боротьби противних сторін, історії. Нераз щойно історія стаєть ся наглядним свідком правди. Так н. пр. про катол. церков противники нераз вже голосили, що вона вже мертва, що вона ось-ось зникне з лиця землі, а історія найліпше побиває ті слова: тут слово побиваєть ся не противним словом, але противним ділом. Інший примір: Противники українського народу все голосили, що укр. народу „нема“, що се лиш маса засуджена на асиміляцію або з Москалями, або з Поляками — але історія послідних літ се ділом заперечила. Щойно під притиском таких житєвих діл обезсилюють ся думки та слова противників. А воно так буває на всіх лініях житя.

Індивідуалїзм, інтерес, свобідна воля та ограничене розуму викликають тертя між людьми. Доки ті тертя лишают ся в нормальних границях, доти вони мають значіне суцільної „праці“, як се вже сказано; та наколи висунуть ся поза нормальні границі, вироджують ся, нищать суспільне житє. Ясно отже, що в кождїй державі під сонцем мусять бути згори накинєні границі горожанської свободи. Кожда держава посїдає таке право, щоби ограничувати природну свободу горожан, і каждая мусить тим правом послуговуватись. Держава може помиляти ся в тім, де є відповідна границя горожанської свободи. Покликуючись на природу, горожани все можуть домагати ся пересунєня тих границь. „Більше треба слухати Бога, чим людей!“ Ось в той спосіб в суспільности вічно стоять у взаїмнім змаганю скристалїзована форма суспільности а жива природа. На сїм змаганю полягає розвій суспільного житя. Житє не терпить постійних, геометричних форм, житє не знає такого квієтистичного стану, о якім мріють соціалісти-утопісти. Житє — се безпереривна борба, безнастанне вирівнуванє антагонїзмів.

Із цього всього слідує, що в практиці в державі ніколи не буде можна досягнути ідеального устрою — такого устрою, котрий усіх горожан довів би до щасливого та безжурного квієтизму. Житєва практика може лише розвивати ся під проводом ідеальної теорії, може зближати ся до тої теорії, але ніколи не досягне її. А що се значить? Се значить, що між горожанами ніколи не буде панувати ідеальна рівноправність. Якась часть горожан все буде мусіла боротьбою домагати ся явного признання своїх природних прав.

Скристалізована державна форма не розвиваєть ся (не зміняєть ся) в тім самім темпі, як природа. Природа випереджає розвій скристалізованої державної форми. Колиж відразу в першім моменті загал суспільности, чи тільки заряд держави, не може наглядно переконати ся про се, що несе з собою дане нове діло: чи воно веде до поліпшення? чи до погіршення? — то тут з природи річи мусить виступити терте, боротьба. Дана державна власть буде переслідувати все те, що їй видаєть ся шкідливим для суспільности. Тож для тих горожан, котрі будуть одної думки з рядом, все буде в державі широка свобода, а для противників буде вузша свобода.

15. Сама природа, сам фактичний стан суспільности в кожній державі унеможливають совершенну рівноправність всіх горожан. В кожній державі суспільність помішана то зі згляду на релігію, то зі згляду на національність, то зі згляду на економічне положенє ітд. В котрій державі нема різних партій, які стремлять до влади? А домінувати може тільки одна партія. Між ріжними партіями, чи верствами, з природи річи все є взаїмні тертя, бо інтереси тих сфер перехрещують ся. Тож домінуюча партія, чи верства, буде „своїх“ протегувати, а „чужих“ повздержувати. На папері може бути повна, ідеальна рівноправність для всіх без ріжниці, але не в практиці. Чиж большевики в Росії не протегують нині „своїх“ так само, як царський режим протегував „своїх“? В кожній державі є якась ріжниця між теоретичною а практичною свободою горожан. Така нерівноправність між горожанами звичайно повстає по причині егоїзму домінуючої сфери в державі. Сей егоїзм може

бути свідомий, а може бути і засліплений. Але нерівноправність між горожанами нераз може ґрунтуватись якраз на об'єктивній справедливості. Можуть зайти такі обставини, щоби завести чи піддержувати відповідну нерівноправність між горожанами якраз для загальної справедливості.

О тім можемо легко переконати ся, наколи звернемо увагу на се, що верстви, з яких складається суспільність, не розвиваються всі рівномірно. Як в городі не всі рослини рівномірно розвиваються, але одна сильно росте, поширюється, і тамує ріст інших рослин довкола себе — подібно і в суспільності природа поступає. Як отже господар порядкує свій город: надто буйну рослину підтинає, а слабу підпирає — подібно і державна власть може поступати з різними верствами суспільності. Вправді: чоловік — не рослина, чоловік се моральне істото, котрому належить ся свобода — тож кожному чоловікові (чи якійсь верстві людей) належить ся відповідна свобода, але чиж се має означати, що якийсь чоловік має поневолювати інших людей?

Яскравим приміром можуть тут бути Жиди. Жиди — се нарід незвичайний; незвичайний під зглядом своєї історії, свого суспільного положення, своєї природної вдачі ітд. З одної сторони треба ствердити, що історія була для них немилосердною; однак з другої сторони треба відмітити, що природа для них є щедрою. Так, як се написано в їх св. книгах, воно вдійсности і сталось: Жиди носять на собі тяжке прокляте, а також незвичайне благословенє. Вони розкинені по цілїм світі, між усіма народами, а без своєї властивої мови. Вони всюди дома, і нїде не є дома. Чому так? бо вони там, де живуть, не „виросли із землі“, але приплинули із світа... Все кланяються сильнійшому, і до кожного наїздника прихиляються, бо з водою лєкше плисти, бо для них і так всі народи чужі. Кождий нарід можемо собі представити як деревину, яка має свій корінь в землі, а потім пень, гилі ітд. А Жиди є деревиною без кореня в землі. Вони не мають верстви хліборобів. У інших народів верства хліборобів є найчисленнійша, вона становить „нарід“, котрий є головним жерелом житя цілого народу: звідси

бере ся привязанє до землі (краю), се підстава природного патріотизму, природного співчування одиниць з цілим народом ітд. У Жидів може бути хіба тільки сурогат всього того, (розумієть ся в відношеню до тих народів, між котрими живуть). Загал Жидів живе по містах і місточках. Вони незвичайно здібні до всіх тих фахів, які приносять найліпший гріш. „Відзначають ся незвичайною рухливістю, влізливо тиснуть ся наперед, нетерпеливо, без розваги; є дуже зарозумілі, дражливі і взаємно доповнюють ся“ (слова Ёске-Хоїнського в його розвідці „Освічені Жиди“).

В такім положеню Жиди можуть розмірно і більше гроша призбирати, і більше дітей вишколити, як той нарід, між котрим живуть. Загал Жидів живе по містах, а в місті все лекше вишколити свої діти, бо в місті все є якісь висші школи. А хліборобови зі села тяжко посилати діти до міста до шкіл. Тай хліборобови діти потрібні до господарства, а купцєви, шинкареви, банкиреви ітд. діти вже не є так потрібні в домашній праці. В наслідок всього того загал жидівського народу становлять „пани“ (у вульгарнім значіню слова) — отже маєть ся тут річ якраз противно, як у інших народів. Жиди дійсно є „вибраний“ народ... Гріш в їх руках, преса також в їх руках.

Припустім, що в якійсь державі, де жидівського населеня є подостатком, панує повна рівноправність горожан не лише на папері, але також в практиці. Припустім, що для Жидів був би так само легкий доступ до найвисших становищ в державі, як і для інших горожан. І що стало би ся? В кількох літах Жиди опанували би державний заряд¹⁾. Зникаюча жидівська меншість заволоділа би

¹⁾ Для ілюстрації наведу кілька уступів з розвідки „Освічені Жиди“ Ёске-Хоїнського: За Людвика Филипа Орлеанського засіло 22 Жидів у французькім парляменті (а Жидів у Франції все до нині не багато!). „Рік 1848. вивів освічених французьких Жидів на самий верх власти. Без жалю відвернули ся вони від Людвика Филипа, свого протектора, добродія, коли він упав. Їх головний проводир політичний, Crémieux“, якого революція іменувала міністром судівництва, „взяв собі до помочи другого Жида, Goud-Chaux-a, як міністра скарбу. О, дуже добре господарував сей французький скарбник, бо його управа коштувала Францію протягом двох місяців

над більшістю христ. населення, і ссала би християнське населення — адже загал Жидів живе тільки для „гешефту“. Тож під політичним панованєм Жидів в христ. державах наступила би руїна ідейного, морального життя в суспільности. Не ворожить отже се на добре, коли в якійсь державі більше число Жидів сидить на високих, впливових державних становищах.

Я тим не похваляю тих різних обмежень, яких Жида зазнавали в христ. державах, однак годі замкнути очі на всю дійсність в „імя поступу“. Жидам належить ся свобода, як і иншим горожанам, алеж стан їх суспільности, а стан того народу, між котрим вони живуть, не є ідентичні, тому все буде треба мудро та обережно „повздержувати“ їх розгін, бо инакше кинуть собі під ноги господаря, в якого домі мешкають.

Думаю отже, що неупереджений чоловік легко може переконати ся, що о абсолютій рівноправности-вдійсности не може бути мови. Сього природа не зносить, бо вона не виступає всюди рівно. Коли по газетах пишеть ся о „повній рівноправности“ всіх горожан, то ся „повна“ рівноправність звичайно має тільки релятивне значінє. (В газетах люди лиш дуже рідко висказують ся з філософічною точністю). Ходить тут переважно о се, щоби знести деякі перестарілі — природою вже не оправдані — обмеження різних суспільних верств. Державний устрій повинен стосувати ся до духа часу — розумієть ся: до здорового духа часу. Так нині здоровий, загально пануючий дух часу каже, щоби кожій нешкідливій (для суспільности) релігії признати свободу,

около 200 мільонів франків, як се виказав звіт ревізійної комісії“.

„І без жалю відвернули ся французькі Жида від другої республіки, коли її повалив Наполеон III. — За його володіння відгравали Жида так само славу ролю, як за володіння Людовика Филипа. Crémieux був міністром судівництва, Юлій Favre просвіти, а начальниками їх канцелярії і секретарями: Leven, Lechman, Hendle, Manuel“.

За Людовика Филипа французькі Жида „зажадали устами своїх послів Milhauda і Reinacha зрівняня рабів, звичайних начальників дрібних громад, в гідности в єрархічнім степені з католицькими єпископами, головами просторих дієцезій, провінцій“.

щоби нарід мав голос в державнім заряді, щоби кожному народови дати свободу під зглядом його національного життя ітд.

* * *

16. Ідея про рівність людей в найновіших часах все то частійше виступає також в тій своїй спеціальній формі, котра має за предмет не поодинокого чоловіка, але нарід як цілість. Тут вона стаєть ся ідеєю про рівність всіх народів.

Націоналізм все був природним елементом, котрий лучив людей в тіснійшу єдність — та не все в однаковий спосіб, і не все в однаковій мірі. Спільний язык, спільна історія, спільний природний характер (а се природні підстави націоналізму) все були сильним звеном, котре сполучувало людські одиниці. Особливож спільна мова тут має велике значіне. Свідчить про се хочби старославянське слово „язики“, котре означає народи. Для означеня природної єдності якоїсь суспільности послужила тут прикмета м о в и. Але для другого словянського слова, тобто: для слова „народи“, такою рішаючою прикметою стала ся прикмета родової, фамілійної зв'язи (так само для латинського слова „gens“ — від „generare“ — „родити“).

Вже з тих примірів видно, що для означеня тіснійшої єдності якоїсь суспільности не все мусить бути одна і та сама прикмета. А се з тої причини, що в сполучуванню людських одиниць в тіснійшу суспільну єдність не все мусить домінувати один і той сам елемент. Першим і найсильнішим таким елементом є родова зв'язь. Історія так і свідчить, що в давних часах люди ділили ся на „роди“, в котрих панував патріарх — найстарший, чи там найвизначніший член в родині. Не був тут (або бо-дай не мусів бути) рішаючий язык, але рід. Опісля ті роди поширювались, ставались „племенами“, замість патріархів виступали „племінні князі“, котрі поборювали сусідні племена, і так „рід“ все більше тратив домінуюче значіне в суспільности. На місце „роду“ тай „племена“ виступає „нарід“, „язык“ (особливо для означеня чужих народів). Але „народи“ виступають тут ще тільки як природне явище.

По підбиттю різних племен через одно плем'я, зглядно через одного володаря, в суспільнім життю домінує поняття „держави“, котра надає політичну єдність різним націям. Знов у поняттю „держави“ (від „держати“) домінує спершу посіданє, держанє країв одною особою (володарем), зглядно: одним родом (так н. пр. держава Александра Вел.; держава Птольомеїв ітд.)¹⁾. Се вдійсности комбінація примітивного патріархату з новою, ясно ще не виробленою, формою „народу“. Якраз за часів „держави“ (в примітивнім значінню) зачинають вирабляти ся „народи“: під панованєм одного володаря покровні племена стоплюють ся в одно, стикають ся ближше з іншими чужими племенами, і взаємно диференціюють ся. Нарід, з котрого походив володар держави, ставав ся в державі пануючим, упривілейованим народом. Власно се підносило значінє нації: роди володарів змінiali ся, а пануючий нарід лишав ся пануючим вже і без згляду на національність володарів (так н. пр. на Угорщині). Всеж таки національність ще не була беззглядно домінуючою. Через всі середні віки релігія в христ. державах переважно більше значила, як національність. Подекуди знов ставалось домінуючим географічне положенє (котре в Швейцарії хиба найсильнїйше виразило свої впливи на творенє єдности в суспільнім життю).

Щойно в найновїйших часах націоналізм взяв верх над всіми чинниками в політичнім суспільнім життю. Послїдною старої форми державою в Європі — себто: державою побудованою на принципі панованя одної родини — була „держава“ Габсбургів. Якось історія для сеї держави була зичливїйша, чим для інших! Алеж якраз в Австро-Угорщині хиба найліпше можна було переконати ся, яким незвичайно сильним чинником став ся націоналізм в найновїйших часах. Різні нації тут безнастанно поборювали ся взаємно так, що та держава вічно знаходила ся начеб „in statu nascendi“. Кожда держава в найновїйших часах преображуєть ся в тім напрямі, що династії (хочби й як

¹⁾ Слово „держава“ (państwo) стало ся невідповідне для модерної держави, де нарід рядить сам собою (республіка). Соціалісти свою ідеальну державу радше називають „народ“, як „держава“.

славні) втрачають значіння, а народ опановує позицію династії. Династії вже не можуть кермувати ся власними династичними інтересами, але мусять пильнувати інтересів народу. Се діло нинішньої культури, нинішнього духового та матеріального розвою, тому тут політика нічого не вдіє.

Як кожде явище у світі має свої причини, так і нинішній націоналізм має свої причини. Без сумніву найважнішою причиною тут є загальна освіта основана на живій народній мові. В середніх віках в тих народах, де урядовою мовою була латинська мова, просвіта була інтернаціональна; а нині просвіта всюди стала національною. Просвіта усовершує народну мову, оживлює народну історію, витворює народного духа, народну гордість ітд. — в добрій частині творить вона народний характер: увесь наріз зводить начеб в одне живе дерево. Тож хоч чоловік буде морем розлучений від свого народу, буде він тужити за „своїм“ народом, за „своєю“ книжкою, за „своєю“ школою ітд. З Америки присилають наші люди свою лепту на національні справи „в краю“...

Другою причиною нинішнього націоналізму є помножене та затіснене взаїмних суспільних зносин. Тут передовсім треба згадати школу. Новітний загальний примус ходження до (елементарної) школи ставляє чоловіка у таке положення, якого не знав старинний світ. Тому, що просвіта нині веде ся на живій мові, а єствує примус побирання просвіти, чоловік нині виставлений також на політичні впливи націоналізму, а не лише на природні, як се було в давних часах. Наколи в школі учать в своїй рідній мові, то се пособляє йому природному націоналізму; колиж учать в чужій мові, то я з одної сторони можу підлячи впливови чужого націоналізму, але з другої сторони таке моє положення може якраз загострити моє природне національне почуте: противенства взаїмно освітують ся. Отже чи сяк, чи так — нинішня школа все розбуджує націоналізм, а се тому, бо вона є національного характеру.

Важним чинником націоналізму є також газети — котрі також є національні. Ба, що більше! Переважна часть газет має якраз ту ціль, щоби розбуджувати та

розвивати національне почуте в народі. Державні та приватні уряди нині також є національні. А мусимо нині стрічати ся з тими урядами на кождім кроці. Нині майже ціле суспільне жите є „удержавлене“, а кожда держава є національною.

Коли всі ті нинішні чинники націоналізму пособляють моїй національності, то я почуваюсь в державі начеб в родині: всьо тут „мое“, всі дороги для мене отворені. Та коли політичні чинники національності противлять ся моїй національності, то я стаюсь придушеним в державі — начеб в гробі. Ще до того так є, що пануюча нація доцільно тисне піддану собі націю найріжнійшими способами (ограниченнями та тягарами), в своїй національній гордості та в жадї пановання стремить до винищення підданої нації. „Національне жите“ нині значить для кожного народу те саме, що „жите загалом“, бо націоналізм просяк ціле наше жите. А національна неволя — се неволя загалом.

17. Із сказаного ясно, що кождому народови належить ся нині національна свобода: належать ся йому його школи, його суди, його уряди — його люди мають проводити його суспільним житєм. Се всьо знов значить, що нарід повинен сам рішати про свої інтереси, нарід повинен панувати сам над собою. Се можливо найвисша фаза національної свободи. Коли одні народи посідають таку свободу, то як з етичного становища узасаднювати се, що иншим народам така свобода не належить ся? Отже після етичного права, як се ми його розуміємо, всі народи дійсно є рівні — рівні під зглядом свободи, під зглядом національно-політичного життя. В дійсности однак всі народи не є в тім положеню — історія одних зробила пануючими, других підданими. Як маємо на думці переведенє рівности між всіми народами, як маємо перед очима народи, котрі задля історичного осаду є поневолені, то се етичне право „свободи народу“ (аналогічне до „свободи чоловіка“) рівнаєть ся з правом „самозначеня народів“. (Ми тут говоримо о народі в значіню „нації“, але треба зауважити, що слово „народ“ означає також підданих в противенстві до пануючих-

управляючих). Право „свободи народів“ теоретично не мусить означати, що кожному народови належить ся незалежна держава, одначе практично без такої незалежності народи переважно не можуть бути дійсно свободними. Тут властиво рішає „історична кристалізація“, котра все так велике значінє має в суспільно-державнім житю. Мадяри в Австрії по 1867. р. були свободним народом, бо таке відношенє Мадярів до держави Габсбургів вже стало історичним. А молода Україна не могла бути свобідною навіть в злуці з демокрагичною, большевицькою Росією, і мусіла відорватись від Росії. Наколиб Україна прожила з пів столітя незалежною, а потім знова злучила ся з Росією, то тоді вже могла би заживати в Росії о много більшої свободи. Треба вперед, щоби Москалі з жили ся з тим, що Українці є инший нарід, Україна — инша держава, треба, щоби Україна сконсолїдувалась як дійсно инший нарід і инша держава.

„Рівність всіх народів“ — так само, як „рівність всіх людей“, в практиці все буде мати тільки релятивне значінє. Навіть колиб кождий, і найменший, нарід мав свою державу, то помимо того всі народи в практиці не будуть дійсно і вповні рівними. Нині всі держави є позвязувані ріжними зноси́нами (торговельними, політичними), а тут слово сильнішого все буде могучійше від слова слабшого, меншого народу. Треба ще зауважити, що над державами вже нема легального судії, котрий рішав би їх спори з чистого етичного становища. Та навіть колиб всі держави злучили ся в союз, колиб естнував інтернаціональний верховний суд, то ще не було би повної рівности між ріжними націями чи поодинокими державами. І тут слово сильнішого більше важило би, як слово слабшого. Ми про се наглядно можемо переконати ся на парламентах тих держав, в котрих живуть ріжні нації — як се було н. пр. в Австрії. Се мусимо собі раз на все сказати, що між людьми нема місця для совершенної справедливости — на жадній житевій дорозі. Можна лише наближуватись до тої справедливости. А тут рішаючим стаєсь етичне вихованє людей. При усяких законах, в усяких обставинах лих, егоїстичні люди будуть могли ділати кривди, несправедливости.

Повна рівність з іншими народами навіть не може бути цілю для всіх народів. Адже вже сама природа вводить нерівності між народами: один народ великий, численний; другий малий, малочисленний. Вистане для народів, щоби кождий був паном в своїй хаті, як Шевченко каже:

В своїй хаті — своя правда,

І сила і воля!

А Хорвати кажуть: *Moja kućica* (хатонька) — *moja slobodica*!

Але що ж? „*Beati possidentes*“ і на се не хочуть годити ся! Вони покликують ся на історію, на свій „стан посіда-ня“ (котрий є плодом історії), а поневолені народи по-кликують ся на жите, на природу, на етику. І так вічно, все і всюди бореть ся жите з історією. Форми змінюють ся, а рух лишаєть ся: „старе“ гине, „нове“ стаєть ся „старим“, тай проти нього підіймаєсь свіже „нове“... З того також треба собі здати справу, тай не дуритись таким ідеальним суспільним станом, де ріжницї між історією а житем звели би ся до зера, де запанувало би між людьми „блаженне“ зрівноваженє... Історія і жите станов-лять характер нашого житя-бутя! Віз, котрим в житю їдемо, тягнуть історія і жите!

*

*

*

18. На закінченє розважання рівности людей мусимо ще сказати кілька слів про революцію. Новочасне стремліне до рівности людей історично вяжеть ся з революціями в найновіших часах. Демократизація державного ладу в Європі звичайно датуєть ся від французької революції при кінці 18. столітя.

Суспільні порядки та ідеї, як се слушно зауважують многі поважні автори, не є і не можуть бути витвором одного дня, не являють ся між людьми начеб „*deus ex machina*“, але мусять вирости між людьми: мусять витворювати ся через довший (нераз через дуже довгий) протяг часу. Самі державні декрети не можуть витворити нових суспільних форм, наколи в суспільности нема підготованя до сього. З того ясно, що сама революція не витворює нових суспільних форм, лише усуває перестарілі форми, щоби зробити місце

для тих нових форм, котрі в суспільности вже закоренились.

Революція — се раптовний вибух „житя“ поневоленого „історією“, вибух нових ідей, нових стремлінь, нових форм. Ми щойно згадували безпереривну боротьбу житя з історією. Жите витворює нові форми, і бореться о легалізацію тих форм; історія задержує давні, легалізовані форми, і противить ся легалізації нових форм. Ся боротьба зводить ся на спокійну працю все доти, доки легалізовані історичні форми стоплюють ся з новими формами, коли всьо дієть ся „легально“ с. є. під протекторатом вже злегалізованих форм. Колиж нові форми не прилучують ся до вже злегалізованих форм, але по в а л я т ь історичну легальність, і займають її місце — то тут маємо революцію. Ми тут говоримо о борсьтбі форм, а вдійсно-сти боруть ся люди, з котрих одні є представниками історичних, злегалізованих форм, а другі є представниками нових форм, котрі щойно мають осягнути легальність.

Революція — се в сути річі війна. Як війна має свою спеціальну психозу, так і революція. Але психоза революції не має тої одноцільності, тої систематичности, що психоза війни. Психозу війни витворюєть ся по більшій части з гори, і притім ставляєть ся їй ясні обмеження (н. пр. лиш се твій ворог, його ти повинен нищити, а інших не смієш!), а психозу революції по більшій части витворюєть ся з долу, і годі їй ставити твердші обмеження (нині в революції є той ворогом — н. пр. царизм, — небавом сей стаєть ся ворогом — н. пр. Керенський). Тому революція легко може виродити ся в домову війну, в нерозважну різню, в анархію. Ідеали, в імя котрих революція підймаєть ся, звичайно стають ся сплямлені революцією (особливо, коли революція ведєсь на тлі соціально-культурнім). Так н. пр. французька революція своїм звірячим проливом крови, своїми соблазняючими поступками сплямила свій клич „свобода, рівність братерство!“ Алеж та трагедія, та іронія лежить вже в сути революції. Першою і найближшою цілю революції є: повалити старий режим, знищити старі форми. А тут стоїть така дилема: Коли ми їх не знищимо — то вони нас нищать! — Так само, як на війні. Се час нищення, а не спо-

кійної праці! До того ще прилучуєть ся те неограничене, на яке виставлена кожда революція. Історична скристалізована легальність, вже яканебудь вона була би, тим перевисшає революцію, що вона посідає вже готову легальність та систематичність, а революція щойно мусить вирабляти собі таку легальність — що при знесенню історичної легальности дуже тяжко удаєть ся. Легальність — се наче вага, за посередництвом котрої диференціюють ся сили, які ворущають ся в суспільности; а революція не має такої ваги: всі сили тут мусять диференціюватись безпосередно. Суспільні шумовини можуть тут більше ділати „на свою руку“ і по „своім розуміню“, чим підчас регулярної війни.

Революція — се скрайній спосіб боротьби з даним державним ладом, отже вже в психозі революції лежить стремління до скрайности. Коли не в першій моменті, а то в своїй кульмінації революція хоче відразу перевести скрайні новітні ідеї, а се не може удатись. Крайности все є виразом односторонности в теорії, а практика домагаєть ся всесторонности. Революція показує, що з нових ідей та стремлінь може здійснитися, а що не може (коли не абсолютно, то бодай релятивно, с. є. зі згляду на даний стан суспільности). Такі суспільні способи, такі досвідчування — се болісна вівісекція суспільности, але нема злого, котре не вийшло би на добре! Колиб односторонні, скрайні новітні стремління ніколи не мали нагоди засісти на володарський престол, то все посідали би незвичайну приманчиву силу; а коли удасть ся їм видобутись на верх, тай притім покажуть ся, що вони не є здійснимі, тоді банкрутують — тратять свою приманчивість бодай під означеною своєю формою, і мусять реформуватись, коли і дальше хочуть жити. Як підчас війни, так підчас революції верховодить в суспільнім житю розпутане чуте, а не здоровий розум; власне тому революція виставлена на усякі манівці та ріжнородні промахи на дорозі до переведення нових ідей. Вона стаєсь скарбницею цінних досвідів щойно для пореволюційних поколінь.

II.

Соціалізація майна.

1. Ідея про рівність людей доводить до ідеї про справедливую соціалізацію майна. Скrajнє понятє соціалізації майна.
2. Ціль комунізму, як такого, а ціль новітніх комуністів.
3. Моральність теорії комунізму.
4. Релятивність приватної власности.
5. Слабість комуністичної теорії полягає в її непроводимости.
6. Релятивність комунізму.
7. Спільна власність без приватної власности доводить до абсурду.
8. Перехід з нинішнього суспільного устрою до комуністичного устрою немислимий.
9. Трудности для комуністичної теорії: утяжлива адміністрація, менша видатність праці осібняка.
10. Матеріальний добробит та моральне щастє в комуністичній державі.
11. Земельний соціалізм (домагаєть ся загального соціалізму).
12. Прямуючи до соціалістичного ідеалу, можна дійти до справедливійшої та совершеннійшої модифікації приватної посілости.
13. Потреба аграрної реформи (духові услівя).
14. Потреба аграрної реформи (матеріальні услівя).
15. Після якого пляну провести аграрну реформу?
16. Про податки.
17. Соціалізм як рух у світі (його характеристика).

1. Братя живуть спільно; спільну, однакову користь мають з родинного майна. Не може бути сумніву, що клич франц. революції „братерство“, коли його заналізувати, передовсім се хоче означати, що всі горожани повинні жити в державі неначе братя в родиннім домі: горожани повинні справедливо ділити ся майном, яке є в державі.

Християнське понятє та почутє загальної справедливости довело в першім степені розвою до соціалізації моральної сторони людського житя — тобто: до соціалізації права та чести; виразом тої соціалізації є „рівність всіх горожан“. В другім степені доводить се понятє до соціалізації матеріальної сторони людського житя — с. є. до соціалізації майна. Не можна сього не запримічувати, що в наших часах побіч ідеалу „рівности людей під зглядом людсько-горожанських прав“ присвічує ідеал „рівности під зглядом матеріальних

засобів життя с. є. майна“. Не хочемо, щоби один посідав аж заможно майна, а другий щоби гинув з нужди. Вправді се завсіди боліло людей з ліпшим серцем, алеж не все люди були так переняті тою думкою, щоби сьому лихови зарадити, щоби вже раз вилічити сю відвічну рану соціального устрою. Та як се виконати? Яка се має бути соціалізація дібр? до яких границь? Загальна демократична ідеологія домагається лиш „найбільше ко-нечної рівності під зглядом майна“, а соціалістична ідеологія домагається „найдалше ідучої рівності“. Се і є квінтесенцією соціалізму, що він домагається „найдалше ідучої рівності під зглядом майна“. Алеж доки сягає та найдалше ідуча соціалізація майна? Поставлене питанє рівноважить ся з тим: До яких границь можна би перевести соціалізацію майна між людьми для збільшення загального людського щастя та для улекшення як найкрасшого розвою людського життя? Між соціалістами тут виступають знатні різниці як що до границь соціалізації, так що до її форми. Найзнатнійші тут сі різниці, що одні соціалісти бажають тільки частинної соціалізації (н. пр. тільки землі), інші знов бажають загальної соціалізації усіх дібр; одні є за задержанєм приватної власности (треба би їй тільки иншу форму надати, та инший поділ майна перевести), інші є за знесенєм приватної власности. Ціла соціалістична теорія є в безнастанній флюктуації, бо те, чого соціалісти хочуть, ще ніде і ніколи на світі не естувало як готове діло, тож соціалістам приходить ся щойно „компонувати“ своє діло, а притім все виринають нові досвіди та нові думки¹⁾).

¹⁾ Декотрі є тої думки, що комунізм був первісною суспільною формою, та се незгідне з дійсністю. Се правда, що в кочовничих народів земля (пасовиска, ліси, ріки ітд.) не була поділена після форми приватної власности, але се ще не значить, начеб земля тут була спільною власністю в змислі комуністичної теорії. Земля тоді властиво була „нічия“, як нині воздух та сонішне світло. Землі було досить, тож кожда родина уживала землю там, де земля була „вільна“. Се отже була лиш нездифенціонована форма приватної власности, а не форма спільної власности. Кочовничі родини ані спільно не опрацьовували землі, ані не ділили ся рівно своїм надбанєм. Кожда родина посідала „свою“ худобу, „свої“ вози, „свої“ шатра ітд.

Скрайня форма соціалізму має назву комунізму. Після сеї найдалше ідучої теорії приватна власність має бути знесена. Не лише земля зі всіми своїми скарбами (лісами, копальнями ітд.), але також усі людські твори та вироби, як фабрики, хати, дрібні вироби ітд. мають бути спільним майном усього народу. „Нарід“ всьо буде посідати, а поодинокі особи діставати-муть від „народу“ для уживання те, що їм буде потрібне. Поодинокі особи будуть працювати, а плоди їх праці будуть власністю народу. В той спосіб панувати-ме між людьми совершенно справедливість і спільне богатство. Ми вже наводили, як малює се богатство Bellamy. „Нарід так богатий, що він не бажає, щоби собі хтонебудь відмовляв якогонебудь добра“. При незнатній легкій праці кожда одиниця опливати-ме в достатках та вигодах, про які нині ані нам не снить ся. Тоді здійснять ся „золоті віки“, тоді буде „рай на землі... А на разі ся віра в будучий „рай на землі“ се для соціалістів-утопістів одинока віра, одинока релігія.

2. Як нам ставити ся супроти сеї комуністичної теорії? Чи може вона дійсно є послідним, найсовершеннішим виразом суспільного устрою? або може вона є тільки одною з тих казок, укладаню яких, як ап. Павло висказуєть ся, нема кінця?

Три моменти треба розрізнити в комуністичній теорії: 1) її ціль, 2) її моральність, 3) її практичність.

Коли хочемо ціль комунізму оцінити як слід, то мусимо розрізнити між цілью комунізму, як такого, а між цілью звісних новітних комуністів. Цілью комунізму є можливо найбільше щастє загалу людий. А цілью новітних комуністів звичайно є аж таке нечуване-невидане щастє, в котрім люди забули би про „небо“, і стали би землю уважати „раєм“.

Се відразу ясне, що з христ. становища мусимо осудити сю ціль новітних комуністів. Ся ціль є протирелігійна, вона хоче так змінити людське житє, щоби чоловік вже не відчував потреби надприродного Бога і Його царства. Ціль комунізму утопійна, нездійснима. „Досить лиха з кожного дня“, каже Христос, а сі — так прості, невисукані — слова відкривають нам більше правди, чим стоси книжок, що малюють будучий рай на землі. Лихо, тер-

пінє, нужда ніяким способом не дадуть ся зелімінувати з людського житя. Ось се правда, котру кождий совісний проводир суспільности повинен мати перед очима та в серці. Лихо супроводить людський рід начеб власна його тінь. Людський рід все хоче позбутись лиха, одначе без того лиха чоловік перестав би бути чоловіком. Навіть передвидіти не можна, як змінив би ся чоловік, колиб вповні вичеркнути з житя терпінє; се однак ясне, що наступила би радикальна зміна в душі чоловіка. Не можу собі дозволити на вичерпуюче представленє значіння лиха в людськїм житю (деякі письменники сказали про се чиодно мудре слово, як н. пр. Paulsen в своїй „Етиці“), скажу тільки головне: колиб чоловік в житю не дізнавав лиха, то його щастє було би такє млаве, якою є кожда їда для того, хто ніколи не був голодним. Без лиха нема для чоловіка щастя; чоловік не умів би цїнити свого щастя, не бачив би його, не знав би його. Ми так створені, що наше „щастє“ все є якимсь плюсом між мінусами, а без мінусів плюси перестали би бути плюсами. Наше щастє лежить в поборюваню лиха, в побідї над лихом — отже все в якїмсь змаганю, в якїмсь русї, а без лиха мусїв би в нашїм житю наступити мертвий спокій. Без лиха жите стало би нудним, безвартісним.

Се отже значить укладати казки, коли хтось шукає за таким суспільним устроєм, котрий зелімінував би усяке лих з людського житя. „Досить лиха з кожного дня“ — ось се дійсність, і до сеї дійсности достосована наша природа. Та в житю часто є аж забогато лиха. Такої надвижки лиха наша природа не зносить. З означеної точки погляду наше жите не є ніщо иншого, як безнастанне усуванє лиха. Нашою цілю тут є, щоби по можливости усунути від себе як найбільше лиха. Отже загальна ціль комуністичної теорії, щоби уможливити загалови людий можливо найбільше щастє, є вповні природна, моральна і християнська. Зазначую сю ріжницю, що „можливо найбільше загальне людське щастє“ ще зовсім не є „рай на землі“. „Рай“ виключає єствованє лиха, а „можливо найбільше людське щастє“ супонує єствованє лиха.

Христ. релігія просякла духом жертви, аскетизму, однак сього духа многі противники не хочуть зрозуміти як слід. Передовсім треба тут розрізнити між загалом а між одиницями. Для християнської церкви від самого її початку не була чужою та ціль, щоби загал вірних добре мав ся в житю¹⁾. Та притім церков все здавала собі справу з того, що „досить лиха з кожного дня“. І ось в першій громаді християнській стихійно з'явив ся комунізм. „В недостатку ніхто між ними не був; хто бо був властителем земель або домів, ті продавали, приносили гроші за продане, тай клали у ногах апостолів, і роздавали кожному, як кому треба було: ні один, що мав, не казав, що се його, а було в них усе спільне“ (Діян. 4, 32—35.). В якій цілі повстав комунізм, в першій христ. громаді? Не в іншій, а в тій, для котрої теорія комунізму загалом підносить ся. Та сама ціль зазначається вже в поступованю та в словах Спасителя. Спаситель говорив: Іди, продай своє майно, і роздай убогим, і ходи за мною. — Не каже Христос: Іди, знищи своє майно, — але: іди, роздай своє майно убогим. Значить ся, хоче Христос, щоби усувати лихо в житю людського загалу²⁾. Щож иншого означає, христ. заповідь ближнього, яку Христос так часто і з таким натиском підносив? Та наколи мова о одиницях, тоді вже инша річ. Загал все буде жити правами загалу, а між одиницями виступають різниці. Один є покликаний, щоби бути апостолом, другий ні. Одного вдача така, що сильнійше відчуває марноту сього життя — для такого стоїть отвором аскетична дорога. Отже релігія повинна звертати увагу на ті різниці, які виступають між конкретними одиницями. Не до кожного Христос говорив: Іди, роздай своє майно убогим, — але тільки до декотрих вибраних одиниць. З иншої сторони релігія повинна звертати спеціальну увагу також на абстрактну одиницю — на одиницю як тип. Наколи се є правдою, що нашим призначенем є друге житє, то найвищою, найсовершеннішою формою життя для

¹⁾ Розумієсь: першою і найважнішою цілю церкви все було ; буде моральне добро вірних — церков прецінь не держава.

²⁾ Власне з того духа виросли христ. шпиталі, заклади для убогих ітд.

одиниці є глибоке, совершенне, релігійне жите, а се включає в собі аскезу. Се можливо найвисший людський ідеал. Для кожного ставляє церков сей ідеал, однак се а priori звісне, що весь загал за тим не піде. Отже сей ідеал вдійсности лишаєть ся ідеалом для вибраних осіб, а не для загалу. Тому Христос і говорить: Коли хочеш бути совершенним; хто може похопити ітд.

Се розрізненє між одиницею а між загалом треба мати на увазі, коли просуджуємо вартість христ. етики. Є в св. письмі многі місця, висказані зі згляду на одиниці, а не зі згляду на загал. Так н. пр. учить Христос: Коли тебе вдарить хто в праве лице, настав йому і лїве ітд. Зі згляду на одиницю мають ті слова незвичайно взнесле значіне, та колиб їх віднести до загалу, як такого, то в суспільности наступила би анархія, запанували би самі ледарі. Противники християнства часто намагають значіне таких висказів св. письма, лукаво підсудваючи загалови те, що висказане зі згляду на одиниці. Закидують Христови, начеб він не розумів загального життя, соціальної етики, начеб він мав перед очима тільки одиницю, тай голосив личну етику. Та вдійсности Христос звів в гармонію обидва етичні становища (тобто: личне й соціальне), а його противники зовсім усувають личну етику, не розуміють ся на ній.

Думаю, що із сказаного ясне, як церков по одній стороні може проповідати аскетизм, а по другій стороні не є для неї чужа та ціль, щоби загал людей мав ся на землі можливо як найліпше. Зі згляду отже на сю ціль, соціалізм не є ворожий церкві. Адже перша христ. громада завела у себе соціалістичний устрій! Так воно, коли просуджуємо суть християнства та суть соціалізму. Алеж люди дуже часто підсудують свою власну концепцію за властиву суть річи. Ось так Bebel, один з апостолів модерного соціалізму, висказуєть ся: „Християнство а соціалізм стоять проти себе як огонь і вода“¹⁾. А Alfons Lehmen, єзуїт, в науковім творі пише: „...Соціалізм є по свій внутрішній сути ворожий релігії. ...Правдивий соціаліст не може мати ніякої релігії“²⁾. В обох тих випад-

¹⁾ Alf. Lehmen: Moralphilosophie (II. вид.) стр. 212.

²⁾ Ibidem.

ках під соціалізмом розуміють ся не властива суть соціалізму, але соціалізм з тими всіми атеїстичними додатками, як його нині звичайно проповідують. Вдійсности соціалізм по своїй сути є витвором з християнських елементів. Се правда, яку годі опрокинути. Підношу ще раз, що се незвичайно характеристичне для відношення суцності соціалізму до християнства, що перша христ. громада завела у себе соціалістичний устрій. Підвалинами сього устрою є христ. понятє справедливости, христ. понятє о чоловіці та христ. закон о любові ближнього.

3. Нині всюди на світі побудований суспільний устрій на приватній власности. Приватна власність — се святе право не тільки після христ. ідеології, але також після загального людського поняття. А колиб хотіти перевести комуністичну теорію, треба би нарушити право приватної власности: треба би знести се право, треба би відібрати від одиниць те, що вони посідають. Як отже стоїть справа з моральністю комуністичної теорії? Чи вона протиморальна? чи може вона є виразом якоїсь нової, висшої моральности? Ся kwestія не торкала ся комунізму першої христ. громади, бо тут не було примусового відбираня приватного майна, але члени громади добровільно годились на се. Відносить ся та kwestія до модерної комуністичної теорії, котра хоче цілу державу перетворити на комуністичний лад. Се згори певне, що велика часть горожан не схоче добровільно зречи ся своєї приватної власности — отже треба би се зробити насильно, з примусом.

В наших часах, коли між людьми „грасує“ теорія еволюції, многі тою теорією так запоморочені, що всюди застосовують її, всьо хочуть нею вияснити. Теорія еволюції сталась модна, і накинєм кількох модних виразів люди хотіли би вияснити найтрудніші річі. Так і моральність комуністичної теорії многі оправдують та обясняють еволюціоністичною теорією. Змінюють ся моральні поняття, змінюють ся моральні вартости. Приватна власність — се моральна вартість, яка вже переживаєть ся. На її місце приходить нова моральна вартість — спільна власність. Ось так сю річ пояснюють. Навіть М. Грушівський, б. президент укр. народної республіки, в тім

зміслі висказував ся, як се в своїм часі доносили газети. Алеж се безвартісна балаканина! Тим вдійсности ніщо не вияснюєть ся, тому і називаю се балаканиною. Як можна спільну власність називати новою моральною вартістю, коли вже тому тисячі літ взад спільна власність естувала, звісна була між людьми? Як можна заперечувати моральність приватної власности, коли загал людей нині так само, як тому тисячі літ взад, приватну власність уважає святим правом та конечним елементом в житю? Коли ще певно не знаємо, чи суспільний лад загалом міг би удержати ся по знесеню приватної власности? Чиж се не ясно, що тут треба спільну власність звести в гармонію з приватною власністю, себто вивести моральність спільної власности із моральности приватної власности, чи там із спільної їх основи?

Теорія еволюції більше запоморочує людей, чим просвічує. Се є правдою, що основні моральні принципи є відвічні і незмінні. Нема в етичнім людським житю такої еволюції, яку голосить еволюціоністична теорія. Нема тут еволюції, а є лиш розвиненє, як і в пізнанню загалом. Приходимо до нових понять, пізнаємо щось нового, але се уможливають нам одні і ті самі основні принципи. Так і моральність теорії загального комунізму мусить основуватись на тих самих етичних принципах, на котрих основуєть ся і моральність приватної власности. Для чого естує приватна власність? Для загального добра і для справедливости. Лиш та сама ціль може надати моральність також теорії загального комунізму. Буде се стара, відвічна моральність, а не якась нова. А чиж теорія загального комунізму посідає таку моральність? На скільки та теорія здійснима, на стільки вона моральна. Зовсім не в тім лежить слабість соціалізму. Ми небавом переконаємо ся, що приватна власність і спільна власність (індивідуалізація і соціалізація) є такими взаємно надоповняючими ся суспільними елементами, як в природі позитивна та негативна електрика, як мужеський та жіночий пол.

4. Приватна власність вдійсности не є чимсь так абсолютним, незалежним, як се в першім моменті видаєть ся. Приватну власність все обмежує та модифікує спільна

власність — тільки що не все і всюди в однаковій силі. Так річ маєть ся в нормальнім людським стоваришеню (в родині, в громадї, в державі). В людським стоваришеню всюди виступають два чинники: індивідуалізація і соціалізація. Чоловік тут вже не є незалежний ані у своїх звичаях, ані у своїх ділах, ані у своїм посіданню — у всім тим він залежний від загалу. Одиниця і загал взаємно доповнюють ся, повздержують ся. Одиниця хоче жити своїм житем, хоче індивідуалізації, диференціяції, та загал також хоче жити своїм житем, хоче соціалізації — соціалізації звичаїв, діл, посідання. В стоваришеню переважає ціль загалу, добро загалу. І ось ся ціль, се добро обмежує, релятивізує приватну власність.

Се правда, що в нинішних державах ще нема всіх потрібних законів, котрі справедливо регулювали би сей природний процес між одиницею а загалом — алеж о такі справедливі закони веде ся відвічна боротьба, котра ніколи і не скінчить ся, бо ніколи людям не удасть ся природу наскрізь зрозуміти та опанувати. Всеж таки з того, що в історії було, та що нині є, ясне, що приватна власність не є ненарушима, коли ходить о добро загалу. Кілька спеціальних заміток зробить справу наглядною. У всіх державах платили і платять одиниці податок від свого майна. Що ж се властиво значить? Значить, що якась часть приватної власности соціалізуєть ся — стаєть ся власністю цілого загалу (обертаєть ся на потреби загалу). Особливо нині, коли суспільно-державне жите проникає так тісна єдність, соціалізація набирає все то більшої сили. Що посідає чоловік більше приватного, себто „свого власного“, як своє власне жите? А нині при загальнім обовязку військової служби одиниця навіть своє власне жите приневолена посвятити для добра загалу. Яка може бути більша соціалізація, яке більше нарушене приватної власности? Чи ж таким самим правом не може загал жадати від одиниці жертви-резигнації з якоїсь більшої части її майна? Держави не раз щось подібного зробили — для добра загалу. Так н. пр. примусове визволене крепаків від їх панів — сеж було нарушенем приватної власности панів. А чи ж раз держава примусово вивлащує одиниці, коли ходить о державні по-

треби, — н. пр. забирає приватну землю під желізницю, для каналів, для побудованя твердинь ітд. А нині підчас війни що ще не сталося державним? І збіже і худобу і вовну і полотно і приватні помешканя — всьо держава соціалізує, нарушає приватну власність. Але навіть у інших річах і в інших формах держава на приватну власність накладає свою руку — для добра загалу. Так: є закони про рубанє лісів, про будованє хат (в містах), про ловлю риб, дичини ітд. Своєю власною річю не вільно в державі так розпоряджати, як сам чоловік хотів би! Ось, як спільна власність модифікує приватну власність.

Вдійсности всьо, що становить приватну власність, держава (загал) в якійсь мірі уважає також загальною власністю. І се не без рації, не без права. Одиниця гине, загал лишається. А що стаєсь тоді з майном одиниці? Воно лишається, і стається власністю означених осіб, котрі є членами загалу. Отже приватна власність в означеній формі все є спадщиною загалу. Значить ся: приватна власність не є призначена лишень для означеної одиниці, але для добра людей загалом.

Сеї модифікації приватна власність ніколи не може позбути ся. Всьо, що єствує на землі, з природи річи єствує для добра людей загалом, а не лише для добра одного чоловіка. Отже загал з природи річи все має якесь право на власність одиниці. Колиб н. пр. хлібороби в якійсь державі змовили ся, що не продадуть свого збіжа, то державна власть змусила би їх продавати збіже. Значить ся, що земля не родить лише для того, хто її посідає, але для цілого загалу. Хоч державні закони і не опреділяють всього, однак вже сама природна етична логіка в кождім випадку опреділяє відношене приватної власности до власности загалу.

Приватну власність звичайно дефініюють як право користати ся річю, і довільно розпоряджувати нею. Дефініції дуже часто мають ту хибу, що схоплюють тільки один момент річи. Ту саму хибу має й звичайна дефініція приватної власности. Вона замовчує залежність приватної власности від власности загалу. Чи дійсно чоловік може „довільно розпоряджати“

своєю власністю? З того, що ми вже сказали, ясне, що ся „довільність“ обмежена многими державними законами. Алеж вона є обмежена навіть природною етичною логікою. Можна знищити якусь свою річ, яка для загалу не представляє великої вартости. Так н. пр. можна розбити свій годинник, розвалити свою хату ітд. Наколиб одначе таке діло було знатною шкодою для загалу, то воно етично не було би дозволене — загал підніс би своє право на приватну власність даної одиниці. Припустім, що якийсь чоловік так багатий, що посідає цілі міста, в котрих живуть сотки тисяч людей, і що сей чоловік хоче збудити сі міста (не думаючи відбудовувати їх). Чиж держава дозволила би на се? Певно, що ні¹⁾. Адже в противнім випадку сотки тисяч людей лишили би ся без даху над головою. Або припустім, що якийсь американський „король желізниць“ хотів би на рік-два застановити всі свої желізниць. На се також держава не згодила ся би, бо се принесло би загалови велику шкоду.

Переконуємо ся отже, що вдійсности загал (держава) також має право „розпоряджати“ власністю одиниць, а се значить, що приватна власність не є чимсь так абсолютним, ненарушимим, як се могло би видаватись. Приватна власність в означеній мірі та формі посідає характер винаймлення, а не абсолютного посідання. Загал має право модифікувати засади, на підставі котрих одиниця може осягнути приватну власність над якоюсь річю. Переконуємось також, що соціалізація майна в кожній державі єствує в означеній формі. Оскільки держава накладає свою руку на приватні власности, оскільки приватна власність одного чоловіка служить потребам інших людей, остільки приватна власність соціалізуєть ся. Приватна а спільна власність, як я вже сказав, взаємно доповнюють ся, модифікують ся, і ніколи не буде можна ані одної з них усунути із суспільного житя. Можна лише в новий спосіб модифікувати ті дві форми власности, але годі котрунебудь з них усунути. Приватна власність єствує для уможливлення спра-

¹⁾ Держава не дозволяє бурити навіть старинні артистичні пам'яткові будівлі, як церкви, замки ітд.

ведливості для одиниць; спільна власність єствує для уможливлення справедливості для загалу. Ми небавом переконаємося, що також в комуністичнім ладі приватна власність не могла би бути вповні усунена, вона тут посідала би тільки вузше поле. Доки єствуют між людьми індивідуальні ріжницї, все доти буде мусїла єстувати і приватна власність — се власне вага для диференціяції людей під зглядом їх індивідуальних ріжниць.

Одначе загал має право обмежити поле та змодифікувати форму приватної власности. Без того права держава мала би завязані руки, годї було би провести ріжні суспільні санації — а без того не могло би суспільне жите нормально розвиватись, ані єстувати. Впливає се право з ціли єствання держави, з ціли життя суспільного загалу.

Чи мала би держава право аж так обмежити приватну власність, як сього домагаєть ся теорія загального комунізму? Ся квестія не так проста, як могло би здаватись. Не можна згодити ся на такий погляд, що держава посідає беззглядну власть на приватну власність (як се учив Тома Hobbes); та з другої сторони: не можна беззглядно відмовляти державі права на приватну власність. Все тут треба мати перед очима, що форма приватної власности а форма суспільної власности взаїмно доповнюють ся та модифікують ся. Годї отже в той спосіб опрокидувати державне право на приватну власність, що приватну власність проголошуєть ся „божим“ — отже ненарушимим — правом. Се має своє значіне тільки у відношеню одной одиниці до другої одиниці, але не у відношеню держави до одиниць. Одна одиниця не має права нарушувати власности другої одиниці, бо вони є зі собою рівнорядні (рівноправні). Але держава стоїть над одиницями. Держава також посідає „божі права“ (бо держава єствує з божої постанови). А до тих „божих“ прав держави без сумніву належить право потрібної соціялізації приватної власности горожан. Отже вдійсности „боже“ право приватної власности є залежне від „божого“ права державної власти.

А як далеко державна власть може посягати на приватну власність? Се залежить від стану суспіль-

них обставин. Кожде державне порушене приватної власності мусить бути узасаднене дійсною потребою — koniecznością. А а priori годі передвидіти всі konieczności, які можуть виступити в якійсь суспільності, отже годі визначити конкретні границі, до яких держава має право порушувати приватну власність.

Держава має право накладати податки, і визначувати величину податків. Чи ж можна а priori постановити конкретні границі для можливо найбільших податків, які держава правно може стягати від своїх горожан? Ні. Ось нині при нечуванім задовженю держав (по причині світової війни) декотрі держави носять ся з думкою сконфіскувати $\frac{1}{3}$ або навіть $\frac{1}{2}$ майна великих властителів. Нема тут иншого виходу.

Отже держава, *positis ponendis*, має право без відшкодованя порушити приватну власність горожан. Здаю собі справу, що чиодин читач тим висловом буде заскочений; та се лиш тому, що люди приривичавні глядіти на приватну власність як на незалежне, абсолютне право, а вдійсности приватна власність є залежна від суспільної власності. До того самого висновку можемо дійти й иншою дорогою. Право приватної власності, наколи йому не ставляється ніяких границь, доводить до абсурду (се опісля ширше розвинемо). Право одної одиниці заперечує тут право других одиниць. Отже держава має право покласти границі нагромаджуваню приватної власності. А що перевисшає ті границі, держава має право се сконфіскувати, і обернути на суспільні потреби. А а priori також тут годі постановити конкретні границі сього максимального посідання. Се залежить від числа душ в державі, від економічного розвою, від матеріальних засобів, які є в державі ітд. Розуміється, що тут також мусить заходити дійсна потреба, і лиш та потреба може оправдувати державне заряджене що до границь приватної посілості.

5. Як бачимо, є дорога, по котрій можна наближувати ся до державного комунізму. І се факт, що в нових часах державна соціалізація приватної власності все то більше поширюється та поглиблюється. Оскільки щось

з теорії комунізму станеться дійсною суспільною потребою, і дасться здійснити, остільки держава має право се здійснити.

Отже, як думаю, годі теорію комунізму збивати тим, що вона протривить ся „божому“ праву приватної власности. Вдійсности теорія комунізму не протривить ся праву приватної власности беззглядно, лиш зглядно. Беззглядно протривила ся би теорія комунізму природному праву власности тоді, колиб зносила різницю між „моїм“ а „твоїм“ на цілій лінії, або колиб якійсь класі людей відмавляла права участі в загальнім посіданню. А ся теорія сього не робить. Вона власне хоче як найбільше справедливо ділити матеріяльні засоби поміж горожан (отже задержує різницю між „моїм“ а „твоїм“), та хоче всіх горожан ущасливити.

Отже теорія комунізму не є „в собі“ неморальна. З морального становища комуністичне становище не є неморальним стоваришенем. А н. пр. теорія про соціалізацію жінок є „в собі“ неморальна, бо розбиває родину, нарушує людську природу беззглядно. Соціалізація жінок з морального становища є недозволена, навіть колиб особи добровільно годилися на неї. А комуністична соціалізація майна, наколи члени добровільно годяться на неї, може бути виразом якраз глибокого морального стремління, яким виразом безперечно був устрій першої християнської громади в Єрусалимі.

Слабість комуністичної теорії полягає в її непрактичності, в її нездійснимості. Чи се дійсно можливе, щоби комуністична теорія ущасливила людей так, як обіцяє? Чи вона дала ся би провести, та чи могла би в житю удержати ся так, як се вона представляє. Ми ще ніде не бачили тої теорії здійсненої, ще не знаємо, чого вона варта як діло. Ми ще не бачили (дійсно) комуністичної держави, ба ще навіть не знаємо подрібно опрацьованого пляну (який видержав би здорову критику), потрібного для переведення комуністичної теорії. Ані нинішній духовий розвій людей, ані економічні обставини не є того рода, щоби становити кінечність для заведення комунізму. І коли нині фанатичні соціалістичні партії в деяких державах всіми способами намага-

ють ся завести державний комунізм, так се лиш насильство, яке не буде могло остоятись в житю. А насильство — се протиморальне діло. Не рай, але занепад приносить воно суспільности.

* * *

6. Застановім ся тепер над комунізмом, як він виглядає в практиці? Невиданою та нечуваною є тільки комуністична держава — загальний комунізм. А сама форма комунізму є так давна як і форма приватної власности. Що ж иншого є родина, як не взірцевим комуністичним стоваришенєм? Більше осіб тут має спільну власність, однак ово працює, тай однакові зиски має з того спільного майна. Кажу: родина — се взір комунізму. Хто говорить о державнім комунізмі, а не має перед очима сього родинного комунізму, той ледви чи що путнього скаже про загальний комунізм. Треба нам отже буде все звертати ся до родинного комунізму, бо сей досвідно і подрібно знаємо: знаємо його живий характер, його додатні та уємні сторони.

Я сказав, що також в комуністичній державі приватна власність мусіла би мати своє місце, хоч у вузких границях, як тепер. Про се можемо переконати ся на родиннім комунізмі. В спільній батьківській хаті, на спільнім батьківським майні братя посідають чи один такий предмет, котрий є їх личною, приватною власністю. Се нераз опреділює сама природа річи. Наколи один брат висший, другий низший, то вони вже не можуть мати спільного убраня, але кождий мусить мати своє власне. Якжеж один вибере собі таке убране, другий инакше, то вже і сей вибір причинить ся до того, що кождий з них буде уважати своє убране своїм власним. Один може бути нехлюйний, неуважний, буде смарувати, дерти своє убране; другий може бути уважний, буде шанувати своє убране — тут і знов виступить приватна власність в своїй природній силі: той уважний брат не схоче мати спільного убраня з неуважним братом.

Алеж той процес не кінчить ся на самім убраню, він проникає цілу сферу спільного пожитя братів, і всюди буде вносити сей розділ між „моїм“ а „твоїм“. Один з братів

буде працьовитий, ощадний; другий може бути лїний, марнотравний. Один собі щось зробить, змайструє, купить (чи щось пожиточного, чи щось для краси) — сеж всьо буде „його власне“. Приватна власність так для чоловіка потрібна і так природна чоловікові, як слимакови його мушля. Вона є плодом індивідуальної праці та змислу чоловіка, і потрібна для піддержування індивідуального життя (для індивідуальної незалежності, для свободи рухів, для вимірення індивідуальної вартости чоловіка ітд.). Первісною приватною власністю чоловіка — се його дух (розум, серце) та його тіло; а від того, як від жерела, поширюєть ся приватна власність чоловіка по всіх лїніях життя.

В комуністичній державі приватна власність одиниці мусїла би мати о много ширшу сферу, як в родиннім комунізмі. Прецінь устрій цілої одної держави ніколи не дасть ся аж так затїснити, як затїснене є родинне жите. Наколи в родині управляють ся ріжного рода занятя (як хлїборобство, промисл, наука ітд.), то родинна комуністична звязь з природи річи вже розсуваєсь: члени родини стають ся більше самостійними, сфера приватної власности поширюєть ся. А щож сказати про цілу одну державу, де всі можливі занятя управляють ся, а осіб тут є мільйони з найріжнішими індивідуальними характерами? Як уможливити кождому його індивідуальне жите? Соціялісти сеї трудности так збувають ся, що твердять, що в комуністичній державі всіх засобів життя буде в надмірі. Тому то всі будуть могли жити, як схочуть. Всі будуть мати красне помешканє до розпорядимости, подостатком убрень, і яких хто схоче, так само їди, напїтків, забав ітд. Алеж се всьо байка — байка для дітий! Чоловік так необмежений у своїх бажаннях, що неодному цілого світа замало!

Трудно уявити собі, щоби в цілій одній державі всі мешканці посїдали державні мешканя, державне домашнє урядженє ітд. А на селі приватна власність мусїла би мати ще ширшу сферу. Трудно собі уявити, щоби всі хлїбороби посїдали державне господарське знарядє (вози, плуги ітд.) тай державний живий господарський інвентар (як конї, корови, вівці, пси ітд.). Се можливе, що в комуні-

стичній державі приватна власність посідала би інший характер, як нині, однак по мимо цього, вона сповнювала би ті самі функції, котрі сповняє нині. Приватна власність має різні степені, різні форми. Типовими тут є: 1) вла́сть посі́дання (вла́сть на са́му рі́ч), 2) вла́сть з ви́наймле́ня (вла́сть на ужи́ване рі́чи) і 3) вла́сть з при́значе́ня (вла́сть на рі́ч лиш як на се́редство пра́ці; примі́р для се́ї форми: на котрі́м господа́рстві є́ більше найми́тів, та́м господа́р зви́чайно при́значає́ ко́ждому найми́тови іншу́ пару кони́й для пра́ці та́й догля́ду та́к, що́ ко́ждий найми́т має „сво́ї“ коні́). Можливо, що в кому́ністичній держа́ві „вла́сть посі́дання“ ма́ла би лиш вузо́ньку сфе́ру, але́ж да́льші функції, я́кі та вла́сть сповня́є нині́, в кому́ністичній держа́ві му́сіли би сповня́ти „вла́сть з ви́наймле́ня“ та́й „вла́сть з при́значе́ня“. А що́ се́ озна́чало би? Для пра́ктично́го житя́ (не для теорі́ї) се́ озна́чало би, що́ приватна власність в кому́ністичній держа́ві бу́ла би та́к са́мо си́льним чинни́ком в житю́, як і нині́, тільки́ що́ вона́ зміни́ла би сво́ю форму́. Рі́жни́ця бу́ла би лиш та́ка, що́ над приватни́м жите́м держа́ва ви́конува́ла би бі́льший надзі́р. Го́ді при́пустути, що́би в кому́ністичній держа́ві всі́ мешканці́ посі́дали́ вповні́ одна́кове поме́шкане́ та уря́джене́. Се́ж пря́мо проти́вить ся́ інди́видуальній́ приро́ді та́й житю́ за́галом. Му́сіли би бу́ти кра́сші поме́шканя́ (а́дже па́ртер вже́ не є́ та́к ці́нений, як І. по́верх!). А в я́кий спо́сіб мі́г би хтос́ь діста́ти лі́пше поме́шкане́? Без сумні́ву він му́сїв би на се́ я́кось за́слу́жити. Кому́ністи зви́чайно усу́вають гро́ші з кому́ністично́ї держа́ви (та́к бо́дай в теорі́ї!). Се́ робля́ть вони́ до́цільно́, та́ чи се́ бу́ло би пра́ктичне́, се́ інша́ квесті́я. На́колиб в кому́ністичній держа́ві курсу́вали гро́ші — то́ приватна власність неба́вом розса́дила би ці́лий кому́ністичний устрій́. А́дже гро́ш є́ предста́вители́м всього́, що́ чо́лові́к ці́нить. Хто́ має гро́ші — то́й має́ всьо́, що́ за гро́ші́ можна́ діста́ти. Коли́б отже́ в кому́ністичній держа́ві гро́ші́ бу́ли приватно́ю власні́стю (а́ без того́ гро́ші́ тратя́ть сво́є при́значе́не!), то́ вони́ неба́вом зроби́ли би́ знесе́не приватно́ї власно́сти і́люзори́чним. Ось́ тому́ кому́ністи́ на міс́це гро́ший́ хотя́ть заве́сти ле́гіти-

мації, картки, подібні до тих, на які війна людий змусила. Сї картки регулювали би фінансове відношене одиниці до загалу (до держави). Як отже можна би правильно дістати ліпше помешкане? Не инакше, лиш так, що даний чоловік мусів би зречи ся якогось свого купону, котрий уповажнював би його на побране убраня чи поживи — щоби за се дістати ліпше помешкане. Значить ся, сей чоловік вдійсности купи в би, винайма в би собі те помешкане. І ось се помешкане було би „його“ — „його власне“ (наколиб ніхто не посідав своєї власної хати, то вже право мешканя в якійсь хаті посідало би характер „приватної власности“). Вправді заряд міг би сього чоловіка викинути із „його“ помешканя, наколиб він все точно не „платив“ за те помешкане, алеж то і нині можуть викинути чоловіка із своєї власної хати, наколи він не платить податків та інших своїх довгів — зліцитують йому хату!

Для незасліпленого чоловіка ясне, що „знести приватну власність“ годі. Може бути мова лиш о обмеженю приватної власности, але не о знесеню. Тому то розважнійші соціалісти виразно зазначають, що під соціалізацію мають підпасти тільки продуктивні середники (Produktivmittel), як поля, ліси, копальні, ріки, фабрики ітд.), а витворені продукти (Genussmittel), як убране, пожива, предмети окраси ітд., по справедливім їх розділі між горожан становили би приватну власність. Алеж і ся концепція замало поля лишає для приватної власности. Передовсім в практиці годі потягнути точної границі між продуктивними середниками а самими продуктами. Куди н. пр. зачислити хату, господарські будинки? При хаті звичайно є якийсь город, сад. Се без сумніву продуктивні середники. Та якжеж город відтяти від хати? Сеж значило би „забити вікна в хаті“. Хто мав би вступ до сього городу, чи саду? Чи лише родина господаря хати, чи ціле село? Як ціле село, то з городу хіба не було би великої користи (се хіба ясне). А як лиш господар, то сей город був би його приватною власністю. А куди зачислити коні, корови ітд.? Се також продуктивні середники. Алеж хто їх доглядає, сей дістає спеціальну власть що до них. А подібних предметів є тисячі. Приватна власність без сумніву потребує о много

ширшої сфери, ніж їй лишає згадана соціалістична концепція.

Приходимо отже до переконання, що в комуністичній державі 1) приватна власність конче мусіла би існувати, 2) вона психологічно та фактично була би тут так сильним чинником, як і в нинішнім устрою держави, 3) вона була би в комуністичнім устрою так придушена, що небавом розсадила би сей устрій.

7. В родині панує система спільної власности, але на зовні та власність виступає як приватна власність. Іменно: для членів родини їх майно є спільним майном, але для чужих людей се майно є приватним майном. Те саме відношене задержало ся би і в комуністичній державі. Годі навіть подумати, щоби весь світ в однім і тім самім часі став одною комуністичною державою. Се могла би зробити вперед лиш одна держава. А якжеж вона відносила ся би до інших держав? Вона виступала би перед іншими як приватна власність означеного народу. Та наколиб також сусідні держави завели у себе комуністичний лад, тай всі приступили до взаємної федерації, то помимо сього різко розділювала ся би власність одного народу (власність одної держави) від власности іншого народу. На віки один народ уважав би своє майно „своїм“, і так уважав би на те своє „святе“ право у всіх зносинах із сусідніми народами, як нині один господар вважає на „святе“ право своєї приватної власности у всіх зносинах з іншими людьми.

Алеж кожду державу також можна і треба уважати за федерацію різних країв, міст, громад, ба навіть родин. Тож у комуністичній державі мали би ми аналогічне відношене одного краю до другого, одної громади до другої, як у федерації держав, де одна держава у всіх відношеннях до другої держави підносить своє „святе“ право на свою „приватну власність“. Кождий край, кожда громада в комуністичній державі уважали би своє майно (своє поле, свої ріки ітд.) „своїм власним“, і у всіх зносинах з іншими країнами чи громадами старали ся би витягнути із сього свого „святого“ права ліпший зиск для

себе. Прецінь кожій громаді мусів би бути призначений якийсь обшар для управи. Вже сей факт, що громада мешкала би на тім обшарі, як також сей, що громада своєю працею управляла би ту землю, зовсім природно зложили ся би на се, що громада уважала би той обшар „своєю власністю“. Вона тут рядила би і працювала, і споживала плоди з сього поля, а центральні (державні) зарядження мали би менше більше лиш таке значіне, яке мають в нинішніх державах.

Чиж може бути хтось так наївний, щоби думати, що якась громада давала би своє збіже лише за щонебудь і якнебудь? Ніколи на світі не відступила би вона свого збіжа державі лиш отак собі „на осліп“, але жадала би заміни за се збіже з рук до рук. А се значило би, що вдійсности кожда громада „продавала би“ „своє“ збіже „державі“. Инакше прецінь міркували би люди в громаді: Аякже! Ми будемо працювати, а плоди своєї праці будемо посилати десь там за девяту гору, бо там люди їсти хочуть! А хто знає, чи вони там що працюють! Чиж ми маємо на них працювати? Що наше, то наше; а хто хоче щось з того мати, най нам за се заплатить!... Соціялісти всіх таких трудностей збувають ся тим, що в державі буде всього в надмірі. Алеж ми вже сказали, що се байка для дітей. Ніколи нема для людей надміру в достатках¹⁾. І так „державний“ комунізм вдійсности спав би на „громадський“ комунізм. А державний комунізм лиш мало що ріжнив ся би від соціялізації, яка панує в нинішніх державах. Ось також під сим зглядом приватна власність розсаджувала би державний комуністичний устрій. Загальний державний комунізм не дасть ся перевести. Нема на се способу.

8. Коли застановляємось над переходовим станом із нинішнього державного устрою до комуністичного, то також приходимо до переконання, що комуністичний устрій не дасть ся перевести. Комуністичний устрій з природи річи ограничений на менші стоваришення. Як сказано, взірцевим таким стоваришенням є родина. Також

¹⁾ Чиж в комуністичній державі мав би кождий горожанин того, що хоче, в тій мірі, як нинішні міліонери? Виключена річ. — А нинішнім міліонерам ще замало достатків!

монастирі можна би уважати комуністичними стоваришеннями. Для сього устрою потрібна тісна звязь членів (як н. пр. родинна звязь) та одноцільність в житю (як н. пр. монаше житє). А нинішні держави завеликі і за богато ріжнородности включають в собі. Для державного комуністичного устрою треба би вперед збурити цілий нинішний світ, всі держави, всі міста і всі села тай нинішнього чоловіка треба би загнати до гробу, а створити нового чоловіка — чоловіка-машину. А тут деяким фанатикам видаєть ся, що вистало би одного дня лиш проголосити комунізм, і готова річ.

Нинішні держави складають ся із населеня, між котрим панують національні та релігійні ріжницї. По причині тих ріжниць ріжні верстви населеня взаїмно не терплять ся, все стоять із собою на „воєнній стопі“, переслідують ся, не довіряють собі взаїмно. Ось возьмім лиш під увагу Німців та Чехів в бувшій Австрії, Поляків та Українців, Мадярів та полудневих Славян; в Німеччині протестантів та католиків, Німців та Поляків ітд. Чи ж можна припускати, щоби ті народи мали охоту вступати у взаїмний, центральний комунізм? Адже вони взаїмно не довіряють собі! переслідують ся! Отже анї нині, анї завтра державний комунізм не може зачати ся. Отже треба би вперед всі держави повалити, тай поділити на такі держави, в котрих панувала би відповідна єдність тай суцільність в населеню. Треба би всі народи поділити точно після їх етнографічних границь. А се можливе лиш здебільша, а не точно. Одначе на сїм ще не кінець. Треба би ще поділити народи також під релігійним зглядом — а се просто неможливе. Не дасть ся заперечити, що в комуністичній державі були би так само впливові місця, як і в нинішніх державах. Ніколи не було, анї не буде таких обставин на землі, щоби один чоловік не міг визискати другого. Чи отже се мислиме, щоби наші селяни радо увійшли в комунізм н. пр. з Жидами, котрих у нас так богато? Адже наші люди все побоювали ся би, що Жиди їх визискають. І воно не було би неправдоподібне все доти, доки між людьми заходять такі ріжницї, як Жид та християнин. Соціялісти сеї трудности так легко

хочуть позбути ся, як загалом всіх трудностей, котрі насуваються при комуністичній теорії. Вони тим воюють, що „релігія — се приватна річ“, значить ся: щось такого, на що не треба звертати уваги, що не повинно ніякої ролі сповняти між людьми. Алеж для сеї цілі соціялісти повинні би створити нового чоловіка! Се друга байка соціялістів, що релігія колись станеть ся „нічим“ між людьми. І тут підношу, що соціялісти не знають людської психології. Крім сього поділу держав та народів треба би ще для устроєня „робітничої армії“ знести всі клясові ріжницї тай збурити всі міста та всі села, і цілу державу перебудувати на одну величезну фабрику.

Комуністам присвічує сей ідеал, щоби всі горожани стали ся в повні рівними, щоби кождий виконував усяку роботу потрібну для житя. Розумієть ся, що без того не було би правдивого комунізму. Наколиб єстувала кляса заводових урядників, промисловців, хліборобів ітд., то прецінь декотрим клясам жило ся би ліпше, декотрим гірше. А ціль комунізму є якраз та, щоби всі горожани мали однаковий зиск (житєву вигоду, засоби) із спільного їх майна. Та колиж прийде той день, як всі горожани будуть підготовлені для кожної потрібної для житя праці? Анї завтра, анї позавтра — ніколи. Чиж той пан комуніст, що пише про чергову працю всіх горожан, пристав би н. пр. конї доглядати, спід свиний гній викидати? Адже він бояв би ся коний, бо до того не звик! А чи пішов би в копальні вугля — вуглє копати? — Аж смішно подумати о тім! На фортепяні грати, а корови доїти — се взаємно по добрій часті виключаєть ся. Грубнуть пальці від тяжкої праці! Ось на таких дрібницях мож переконати ся, що думка о черговій праці усіх горожан — се також лише байка для дітий. Чиж кождий горожанин мав би бути і інжинером і ритівником і шлюсарем і музикантом і машиністом і професором астрономії ітд.? Просто блазен той, хто щось таке поважно бере. В найліпшій випадку комунізм міг би єстувати тільки між тими особами, котрі віддають ся одоноцільній праці: отже комунізм між хліборобами, між робітниками після ріжниць їх фаху, комунізм між урядниками ітд. Але загальний державний комунізм просто немислимий.

Нині міста та села побудовані після вимогів приватної власності, а щоби приступити до загального комунізму, відразу треба би всі міста та села бодай здебільша збурити, та побудувати їх після вимог комуністичної теорії. Чиж хотів би хтось мешкати в нужденній хаті? Для всіх треба би побудувати ладну, вигідну хату — а для всіх менше-більше однакову (як се нині є при декотрих фабриках для робітників). Треба би побудувати спільні різні магазини, спільні стайні, засадити спільні городи ітд. ітд. Я сказав, що цілу державу треба би перебудувати на одну величезну фабрику. Прецінь в комуністичній державі усяка праця мусіла би виконуватись під явним надзором, а се було би лиш тоді можливе, колиб естували тільки центральні варстати. Так н. пр. кождий коваль мусів би звинути свій приватний варстат, і працювати в центральній кузні. А його кузню хиба треба би збурити, бо вона стала би ся вже вповні злишною на світі. Коли отже світ буде підготовлений для комунізму? Ніколи. Ніколи не прийде той день, колиб можна перейти із нинішного суспільного стану в загальний народний комунізм.

Загальний комунізм був би темницею для особи, для індивідуальних наших цілий та почувань. Коли прийде той день, щоби загал людей був психологічно підготований для вступлення в загальний комунізм? Ніколи на світі. Адже живуть братя на родиннім майні, а вкінци вони ділять своє „спільне“ майно на „приватне“ майно. Вони се дуже добре знають, що по поділі буде їм гірше під матеріальним зглядом, бож прецінь на 20-тьох моргах легше жити двом родинам в спілці, чим одній родині на 10-тьох моргах. Та помимо сього братя не хочуть дальше спільно жити: надокучила їм та спільність під моральним зглядом. Надокучить одному слухати другого, зносити чужі привички, хиби, упімнення, жалї ітд. Як то буває в родинях? Один брат нарікає на другого: Я працюю на твої діти, а ти лише спиш та гуляєш; я хочу добре господарити, ти не хочеш, не розумієш; твої діти тільки шкоду роблять, а я мушу се зносити ітд. ітд. І ділять ся братя геть по цілім світі. Для морального щастя, для індивідуальної свободи, незалежности вони резигнують

з більшого матеріального щастя. Якжеж во виду сього щоденного досвіду припускати, щоби ті самі люди, котрі навіть з рідним братом не хочуть в комунізмі жити, згодили ся на загальний комунізм, де мали би жити в спілці з лінюхами, пияцями ітд. А люди на віки позістануть такими. Кажу, що для загального комунізму треба би створити нового чоловіка.

9. Вичислити всі труднощі, на які наражаєть ся комуністична теорія, годі, бо навіть передвидіти не можна всього, що виринуло би при пробі здійснення загального комунізму. Для усякої теорії найліпшим доказом є повний і всесторонний досвід. Колиб удалось десь заложити комуністичну державу, то сей експеримент найліпше виказав би нерозум та нестійність комуністичної теорії. Дотепер всі комуністичні стоваришення, обчислені на більшу скалю, кінчили ся фіяском. А щож було би з цілою комуністичною державою?

Всеж таки можна вже а priori навести чимало слабобостей комуністичної теорії. І так до сього, що ми вже сказали, треба долучити ще слідуєчі заміти.

Адміністрація в комуністичній державі пожирала би величезну пайку доробку „робітничої армії“, тай була би дуже утяжлива. Особи, що належать до адміністрації, не причиняють ся до самої продукції житєвих засобів, а зуживають ті засоби. Отже „робітнича армія“ стратила би через ту адміністрацію дуже багато членів. Уже в нинішніх державах адміністрація стала ся незвичайним тягарем для суспільного житя¹⁾. А скільки то нових урядів, бюр заложено тепер підчас війни задля нового „воєнного“ комунізму? Тут належать централі та їх філії для обороту збіжа, сирівців, одіжи ітд. А якеж треба би число урядів та урядників збільшити, наколиб кожда голка в державі мала бути в евіденції, втягнена в книги (як се Bellamy висказуєсь)? Колиб кожда одиниця у своїй праці мусіла стояти під державним надзором, колиб мусіли вести ся книги о праці, потребах та подрібних винагородженнях in natura кожного поодинокого горожанина? Бо прецінь треба мати на увазі, що в комуністичній державі гріш не єству-

¹⁾ Инакше то було тому 100—200 літ взад!

вав би, отже усяке, і найменшого значіння, фінансове відношенє одиниці до загалу, ба навіть до інших осіб, треба би упорядковувати різними картками, при котрих все треба би вводити в книги: хто? кому? що? нащо? ітд. Наколиб ті картки мали статись як найпрактичнішими, то мусіли би статись паперовим грошем. Гріш іде з рук до рук, і не потреба притім нотувати кожного його руху, бо він сам переводить як найточнішу деференцію між людьми під зглядом їх фінансового відношеня. Не дурний був той, хто видумав гроші, тай не нинішня се річ — гроші! Гріш — се начеб альгебра для взаїмних людських відносин під фінансовим зглядом. Алеж комуністи не хочуть гроша, тому мусіли би вони всі фінансові відношеня в суспільности представляти та обчисляти у формі найнижшого способу рахунків — у формі палок. В наслідок сього в комуністичній державі кожда трета хата була би якимсь урядом, а кожда трета людина якимсь урядником. А бідна „робітнича армія“ мала би всьо то удержувати!

Та якжеж була би утяжлива та адміністрація! По добрій волі тут діло не пішло би. Хто буде орати? коли? де? хто буде коні доглядати? хто буде у фабриці робити? в котрій? що? хто піде до копалень? хто буде надзирателем? ітд. ітд. Чиж мислиме, щоби горожани самі від себе на се всьо згодили ся? Чиж не єстували би вічні неспокої, сварки, ворожнечі, стрейки, бійки — вічні непорядки. Тільки при найбільшій абсолютизмі можна би цілу ту величезну комуністичну машину привести до ладу, та ставляти її що дня у правильний рух. Алеж тоді всі горожани вдійсности були би нещасливі невольники, а хтось вгорі панував би, як ще ніхто ніколи не бачив. О тім соціялісти не хочуть ані подумати, а без того годі представити собі лад у комуністичній державі.

Вартість праці поодиноких осіб та їх хист, запопадливість в комуністичній державі дуже підупали би. „Праця для загалу“ ніколи не може і не буде могла заступити „праці для себе“. Для себе працює чоловік найрадше, найпильніше, найліпше — пускаєть ся нераз на небезпеку смерті, зносить найбільші труди ітд. А для загалу? *Ut aliquid fecisse videatur*. Пригляньтесь

лиш військовій господарці, військовій праці. Се вже в наших часах у пословицю увійшло. Чи се офіцер, чи простий жовнір, він знає, що його місячна платня не буде більша, коли буде ревно працювати — то пощож тоді мучити ся? Зовсім так само було би і в комуністичній державі. Чоловік не бачив би безпосередньої залежності свого щастя від своєї праці, то й працював би тільки для ока надзирателя. Чиж не думав би собі кождий: Я буду працювати, як кінь, а ось тамтой лиш удає, що працює; чиж я буду на інших працювати?! — З тим самим стрічаємо ся вже в родині: тут один не хоче „працювати на другого“. А щож було би в цілій одній „родині-державі“, де один чоловік не міг би навіть бачити, чи і як десь там в іншим краю люди працюють, і не бачив би, звідки приходять всі ті різні для житя потрібні средства.

10. Найбільшим атутом соціалістів є незвичайне щастє в комуністичній державі — щастє для всіх і для кожного: богатство, достатки, легке, вигідне, забезпечене жите, свобода, загальна просвіта ітд. Дещо з того вправді могло би удатись, так н. пр. збільшенє загальної просвіти, більше забезпеченє одиниць та дещо инше. Одначе те щастє анї в порівнаню не було би так світле, як його а рїорї соціалїсти малюють.

Передовсім що до богатства. Поділіть ціле майно держави на стільки рівних частий, скільки є душ в державі, то переконаєте ся, що земля не обіцяє „раю“ для всіх людий. Се правда, що при спільній господарці деякі продукції могли би побільшитись, алеж тут треба відчислити той упадок вартости праці поодиноких осіб, про котрий ми згадували, і конець кінцем богатство в комуністичній державі лиш незначно ріжнило би ся від богатства, яке є нині в державі. А ще до того треба замітити, що в комуністичній державі приріст населеня був би о много більший, як нині, бо прецінь люди не числили би ся з числом своїх дітий, адже всім держава запевняла би вихованє та забезпеченє; помір людности був би о много менший, бо всі мешкали би в здорових мешканях, добре відживляли би ся ітд., ну, а про війну комуністична держава не хотїла би анї чути! Тут люди рили би ся, як гриби по дощи, а котрі рили би ся, сі доживали би

довгого віку, а котрі жили би, ті лиш забавляли би ся, опливали в достатках... Аякже! Дай Боже так дальше панувати! — Чи ж се не байка для дітей?

Та просто фатально було би в комуністичній державі з моральним щастєм одиниць. Се ми вже почасті до-свідчили в нашім „воєннім“ комунізмі. Хочеш черевиків — іди за карткою, кланяй ся там якимсь урядникам чи урядничкам, проси їх, чекай, перепрошуй, прийди раз, другий раз, десятий раз, щоби той дурний нужденний свисток паперу дістати. А як хочеш убраня, білизни, скарпеток, ниток, нафти ітд. — повтаряй все ту саму туру допитів та ласки. Ось так виглядає соціялістичне щастє! Треба тут мати на увазі сей факт, що ми всі в комунізмі родили ся, виховували ся, а вкінци той комунізм покидаємо — покидаємо спільне родинне гніздо, і закладаємо своє власне. Ось се вже не байка, се факт, що повтаряв ся через цілу людську історію та у всіх людей. Наколи загальний комунізм є так природний людям, так потрібний для людей, наколи він є таким щастєм для людей — то чому ж всі люди покидають комунізм, а родять ся, виховують ся, через якийсь час живуть в комунізмі? Чи ж се не свідчить, що люди небавом покинули би державний комунізм? Адже державний комунізм був би для людей о много більше незносимий, як родинний комунізм. Чому люди покидають родинний комунізм? Бо комунізм не позволяє одиниці свобідно жити, жити по своїй волі, по своїм розуміню. Жити по своїй волі — се така потреба для нас, як розібрати ся по кількадевній безпереривній подорожі, коли ми не розбирали ся, не здіймали черевиків з ніг. Комуністична держава замало житевої свободи лишала би для одиниці. В урядничій службі се добре даєть ся в знаки, що тут чоловік все залежний, все під надзором, все мусить слухати висших — але се лише в уряді, а в своїй хаті він вже свобідний. Селяни не можуть зрозуміти сього морального пригноблення урядників. А щож сказати про залежність особи в комуністичній державі? На кождім кроці кождий чоловік тут мав би над собою тисяч настоятелів, надзирателів, і усяку працю мусів би виконувати по волі інших, а по

своїй волі ніщо. Чиж се не була би тяжка, незносіма неволя для індивідуальних наших почувань та стремлїнь? Чиж індивідуальність не була би тою бомбою, котра при першій нагоді вибухла би, тай розсадила незносімі пута загального комунізму? Найбільше революційна партія в комуністичній державі була би та, котрою цілю було би повернене порядку основаного на приватній власности. Ся партія певно уважала би свою борбу боротьбою о „визволенє, о свободу, о незалежність чоловіка“. І певна річ, що та партія небавом побідила би. Її піддержувала би вже сама людська природа. Комунізм першої христ. громади безслідно розпав ся, хоч ся громада складала ся з людей відданих Богу, перенятих строгою моралю. А прецінь вже й там були надужитя (юдеохристияни протегували своїх!). Якуж долю може мати комунізм між атеїстами, котрі прецінь мають широку, лясивну мораль? А в своїм комунізмі соціялісти хочуть мати самих атеїстів!

Дорога до можливо найбільшого суспільного щастя не веде до комуністичної держави. Така держава — се утопія. Або глуздів або совісти не має той, хто дурить людей комуністичною державою. Комуністична держава — се витвір безкритичної фантазії. Але мода у людей має сильне право. Комуністична держава в послїдних часах набрала сили моди, тай запоморочує і більше талановиті одиниці (бодай на якийсь час, особливо у молодшій віці, коли ще розум не так здібний до холодної критики). Ось так у нас 1878. р. писав І. Франко:

Наша ціль — людське щастє і воля,
Верх освіти над віров слїпов,
І братерство велике, всесвітнє,
Воля, праця і вільна любов!

В найліпшій випадку комуністична держава може бути недоступним ідеалом, до котрого прямуєсь, але прямуючи до нього, доходить ся до чогось иншого¹⁾.

¹⁾ Належить ся зауважити, що на випадок, колиб комуністична теорія була таки здійснима помімо всіх трудностей, які ми піднесли, то вона могла би здійснитись тільки спокійним розвоєм суспільного житя, а не через „диктатуру пролетаріату“. До вимог сеї теорії суспільність як під зглядом духа, так під зглядом матеріальних обставин повинна би дорости: теорія комунізму повинна би статись в загалі народу чимсь samozрозумілим, ясним та

11. До чогож може довести се стремління до загального комунізму? Чи може до „земельного соціалізму“ (Ackersozialismus)? Земельний соціалізм лишає для одиниці більшу свободу, лишає ширшу сферу для приватної власности, чим загальний комунізм. Після сеї концепції лиш поле та земельні скарби (як ліси, копальні, ріки ітд.) мали би бути спільною власністю, а всьо инше мало би лишитись приватною власністю. Ся концепція не викидає гроший з обороту. — Щож сказати про такий обмежений соціалізм?

Нема сумніву, що така концепція лекше могла би здійснитись, як загальний комунізм, однак і вона наражаєть ся на незвичайні труднощі. Ся концепція може мати кілька відмін. І так по перше: можна би собі задумати, що уся земля стаєть ся державною власністю, а ті, що обрабляють її, стали би ся тільки робітниками, котрих держава могла би винагороджувати як *in natura*, так в грошах. — Друга відміна така: Усе поле ділить ся справедливо між громади так, що обшар кожної громади став би ся її колективною власністю, і громада була би зобовязана колективно обробляти свій обшар. Ліси, копальні, ріки могли би лишити ся державною власністю. Се отже був би „громадський соціалізм поля“. Трета відміна: Уся земля лишаєть ся власністю держави, але держава дає поле для уживання тим, що її обрабляють, — для кожної працюючої одиниці рівномірно. Кожда родина мала би „своє“ поле, одначе її власть на се поле була би лишень „власть з винаймлення“ та „власть з призначеня“.

Се типові відміни земельного соціалізму. В першій з них верховодить момент загального комунізму, в другій момент громадського колективізму, а в третій момент приватної власности. Так воно в теорії. Але в практиці всі ті три моменти при кожній з тих концепцій змішували би ся, всі ті три моменти взаємно поборювали би ся, попадали би в колізію.

конечним. А доки нема такого підготовлення в народі, то диктатура пролетаріату хіба лиш се буде могла зділати, щоби знищити посідаючі класи, а на їх місце поставити пролетаріат: із „панів“ зробити пролетарів, а із пролетарів зробити „панів“.

При першій відміні індивідуальне стремління до приватної власности у верстві хліборобів було би надмірно придушене. Те стремління небавом розсадило би державний земельний комунізм. Тут треба би нам майже все те повторити, що ми сказали, оцінюючи загальний комунізм. Отже ся перша відміна відпадає як непрактична, безсильна.

При другій концепції з одної сторони не здійснювала ся би інтенція загального комунізму: іменню, щоби всі горожани посідали однакові засоби житя; а з другої сторони і тут індивідуальне стремління до житевої незалежности не знаходило би досить віддиху для себе. Громади на плідючій землі опливали би в достатках, а громади на неплодючій землі бідували би. Чи згодив би ся нарід в державі на такий поділ? А чиж люди одної громади довго обрабляли би свій обшар колективно? Чи не надокучив би їм сей громадський комунізм? Тут треба би всьо то повторити, що ми сказали про родинний комунізм. Отже також ся концепція відпадає як непрактична.

Найбільше практичною представляєть ся третя концепція. Наскільки сягають мої відомости, перша влада східної укр. републики думала перевести аграрну реформу після сеї концепції. Землю де поділено між хліборобів, де ні, але влада якось не приступала до оконченого подрібного переведеня свого пляну. Чому? Можна шукати за причиною в тім, що в молодій державі ще не були упорядковані інші відносини, однак певно і в тім була причина, що влада ще навіть подрібного закону не мала для своєї соціялістичної аграрної реформи. Але колиб удалось владі створити подрібний соціялістичний аграрний закон, тай перевести його — се ще велике питанє, чи такий лад міг би довго удержатись? Раді би люди землю створити „раєм“, або хоч би лиш „пів раєм“, одначе земля не хоче слухати людей — вона має свої закони!

Не така се легка та проста річ перевести земельний соціялізм в якійнебудь його концепції. Можна о тім писати книжки, можна за тим агітувати, стреміти до сього — але як се має статись ділом, тоді щойно треба знова нараджувати ся, нараджувати ся без кінця, або спробувати як попаде, тай що випаде, то випаде... В практиці годі

так ідеально опанувати всі дрібниці у взаїмних людських відношеннях та всі дрібниці у житєвих процесах, як в теорії — де *nota bene* всіх дрібниць навіть не передвиджуєсь, не бересь під увагу.

Уся земля з усіми своїми скарбами має бути державна. Держава буде даром відступати землю для уживання лише тим, котрі своїми руками обробляють її — хліборобам. — Ось загально представлений плян земельного соціалізму після третьої концепції. Але спробуйте сей плян роздробити так, як сього практика домагаєть ся, і зараз насунуть ся вам сотки неясних проблем. І так передовсім треба точно опреділити: кого маєть ся розуміти під „тим, що землю своїми руками оброблює“? Чи лише тих, котрі дотепер тим займались (хліборобів)? Чи також тих, котрі дотепер чимсь иншим займались (як н. пр. різні мійські робітники, підурядники ітд.), але заявляють, що вони також хочуть „землю обробляти своїми руками“?

Наколи тільки нинішніх хліборобів треба розуміти під тими, котрі землю обробляють, наколи тільки вони мають право одержувати землю, то тим засновуєсь хліборобська каста, до якої приступ замкнений для кожного, хто в ній не родив ся. Прецінь в нинішнім суспільнім устрою лишаєть ся одиницям більше свободи! Прецінь ніхто так не бореть ся проти кастовости, як власне соціалісти. Як отже одно з другим погодити? Де та окричувана справедливість для всіх? Будь що будь, хліборобам ліпше жило би ся, як різним мійським робітникам. І чому якраз для хліборобів були би такі привілеї? Прецінь годі припустити, щоби їм також був замкнений перехід до иншої кляси. Отже до них нікому не було би вільно приступити, а вони мали би право увійти в котрунебудь клясу.

Надаліше виринає квестія: Де хтось мав би право одержати землю? Чи лише в тій громаді, в котрій уродив ся, де він приналежний? Чи також в інших громадах? — В першім випадку сей соціалістичний устрій посідав би найбільше уємні прикмети системи побудованої на приватній власности, де саме уроджене робить когось богатым або убогим. В другім випадку люди з убогих громад

(певно не всі, всеж таки у великім числі) конче старали би ся перенестись до громад на плодючій землі. Алеж автохтонні в богатих громадах боронили би ся проти того, бо инакше самі зубожіли би. Як отже виглядали би тут порядки? Або може домагав би ся ряд деяких умовин, щоби хтось переніс ся з одної громади до другої? Як ті умовини сформулювати, щоби стояли в гармонії з цілою тою „соціалістичною“ аграрною реформою? Думаю, що ряд на папері дозволяв би кожному вільний перехід з одної громади до другої, одначе в практиці відповідав би інтересованим, що годі. — А прецінь в нинішніх порядках більше свободи.

Або може землю міг би дістати кождий, хто лиш зголосив би ся? Ну, то думаю, що в плодючих краях фабрики та різні варстати небавом завмерли би з недовстачі робітника, а в місті вже не було би кому дров порубати ані вугля з воза поскидати до пивниці. Когож не приманювало би незалежне, забезпечене хліборобське жите? Хто не спішив би по землю? Або може перешкаджало би сьому се услівє, що лиш той міг би дістати поле, хто мав би на селі хату та господарський потрібний інвентар? Знайшло би ся досить таких, котрі усю свою призбирану кервавицю обернули би на сю ціль. Та якжеж можна би собі хату побудувати на селі? Ґрунту під хату прецінь не можна би купити, бо земля, як державна, була би непродажна. Отже ряд мусів би кожному „призначити“ (дати) ґрунт під хату. А кому ряд давав би ґрунт під хату? Чи тільки автохтонним хліборобам, чи також иншим? Чи могли би міщухи побудувати собі на селі хату, віллу? Або може ні? А чиж такий порядок міг би довго удержатись?

Сі всі трудности домагають ся лиш такого доцільного порішення, щоби всім горожанам в державі жилось добре, або принайменше однаково. Тоді мійський пролетаріят не спішив би на село по землю ітд. Алеж як се досягнути? Не инакше, лиш загальним комунізмом. Ось так земельний соціалізм домагав би ся загального комунізму, бо инакше був би він в державнім устрою як воробець між воронами.

Трудности, які ми доси піднесли, ще й здалека не всі. Найбільшою трудністю для земельного соціалізму без сумніву була би регуляція поділу поля відповідно до населення хліборобів. Принципами тут є: щоби усе поле все було оброблене, та щоби все було рівномірно поділене між населенням хліборобів. Алеж число населення безнастанно змінюється. Загально в спокійних часах населення прибуває, однак в поодиноких громадах може його убути (н. пр. задля якоїсь пошести). Як отже переводити сю трудну регуляцію? Чи із згляду на стан населення в цілій державі? Чи зі згляду на стан населення в одній громаді? В першій випадку що року треба би в цілій державі перекидати велике число населення з місця на місце. А чиж се було би практичне? для господарки корисне? В другій випадку треба би кожній громаді приділити точно обмежений обшар. В кількох літах повстали би між різними громадами такі різниці, що в одній випадало би на одного хлібороба н. пр. по 10 моргів, у другій лиш по 5—6 моргів. А деж тоді поділа ся би інтенція соціалізму? Тай в самій одній громаді треба би з року на рік все на ново ділити землю, бо число хліборобів змінювало би ся. Чи се було би практично для господарки та для спокою між населенням? Одно поле ближше села, друге далеко від села; одно поле ліпше, друге гірше — чиж для того не виринали би несупокі при кождім новім поділі? Новітна господарка вимагає, щоби поле було скомасоване, тай щоби на нїм стояв якийсь хутір. Але які то комплікації заходили би між тим, що ґрунт і поле були би державні, непродажні, а усі забудованя належали би до приватної власности, були би продажні? Як змінити поле тому, хто вибудував на тім полі хутір по своїм розумінню і по своїй волі?

А як поступити з городами? Чи вони також були би державними? Чи може приватні? Коли приватні, то доки сягав би обшар сеї приватної землі? Як би хто вибудував нову хату, то дістав би також ґрунт на горід, але вже се помішало би ціле урегульоване поділу землі між хліборобів. А колиб горіди були державні, як і весь ґрунт, то вони помимо сього були би звязані з хатою, до котрої належать. Але горіди не є всі однаково великі, отже

поділ не був би справедливий. А відмірити всім однако-
вий горід неможливо без перебудови села. Де отже ін-
тенція соціалізму?

Инша трудність. Як представляло би ся забезпечене
хліборобів, наколиб вони вже не могли „своїми руками“
обробляти поле, яке довгий час обробляли? Возьмім та-
кий випадок: Є численна родина. Через 20 літ обробляла
вона 20 моргів поля, потім діти підросли, то родина об-
робляла 40 моргів поля; нещастє хотіло, діти всі померли,
лишились тільки немічні, старі родичі. Вони вже не мо-
жуть обробляти поля „своїми руками“. Що ж тепер з ними
зробити? Післати до шпиталю на старість? Або село
має їх одержувати? Мають їм платити пенсію? Коли буде
пенсія добра, то хто ж не схоче одержати її? Коли мі-
зерна — чиж се справедливість? Інший випадок: Численна
родина засіяла 40 моргів поля. Прийшла пошесть, лишила
в родині тільки бабцю з 7—9-юма сиротами. Що буде
тепер з тим засіяним полем? Хто позбирає плоди? Адже
всі в громадї мають досить праці для себе (прецінь
після того поділ поля нормуєсь!). Хто забезпечить діти?
До закладу з ними? Звинуті їх батьківське господарство?
А як вони потім знова стануть хліборобами? Або може
усе поле позістане для їх уживаня, аж доростуть? Тоді
се поле мусить винайнятись. А чи се годить ся
з цілим соціалістичним аграрним устроєм? А що буде
з тими хліборобами, котрі будуть зле господарити, —
з пияницями, лїнюхами, з марнотравними? Чи таких буде
удержувати громада, чи держава? А в який спосіб буде
їх держава, чи громада удержувати? Замкне до якогось
закладу для поправи? або визначить якусь пенсію? або
загалом не буде опікувати ся ними? — Алеж марнотравці
можуть мати численні дрібні діти. А що з ними буде?
Трудностям, які повстають при соціалістичній аграрній
реформі, не видно кінця; чим дальше поступаємо по до-
розі практичного житя, тим більше їх накопичуєть ся —
їх імя „легіон“. Я не дивую ся, що влада укр. народ. ре-
публики з поступом часу все щось додавала до свого
пляну аграрної реформи, обмежувала його, як н. пр. що
двори, городи, сади, плянтації, винниці лишать ся при-
ватним майном — і таке инше, а ніколи не могла дійти

до кінця — не могла вибристи з халепи, в яку влізла. Знесене приватної власності в посіданню землі, цілковите зрівняне убогих з багатими, поставлене умовин, щоби кождий, хто має силу, мав досить роботи для себе — се всьо по одній стороні домагаєть ся загального державного комунізму, а по другій стороні (іменно доки нема загального комунізму) не іде на зустріч природі (бо прецінь природа не знає такої правильности, яку ставляють соціялісти), не числить ся з нею, і тому не є здібне до життя. Для здійснення соціялістичних мрій треба би „чоловіка-машини“. Я се безнастанно повторяю. Чоловік відразу, як лиш родить ся, мусів би бути робуча сила, і в тім моменті, як перестає бути такою силою, повинен би іти до гробу. Адже тут всьо обчислене після „робучих сил“, а інші людські та житєві елементи остають ся поза рахунками. Приватна власність не так нова видумка, як соціялістичні концепції. Видержала вона всі житєві процеси через цілу історію, і видержить надальше, доки чоловік буде чоловіком. Приватна власність так совершенно средство для диференціяції всіх суспільних відносин, як гріш. Вона сама без великих, трудних обчислень — переводить всю суспільну диференціяцію. Тут кождий чоловік своє положенє сам обчисляє, а після соціялістичної концепції один чоловік безнастанно повинен би обчисляти положенє всіх тих міліонів осіб та родин, які живуть в одній державі: всьо треба би згори передвидіти. А се положенє в безнастаннім русі. Чи отже така концепція не хоче відвернути природного порядку до гори ногами? Для дійсної природи воно так потрібне, щоби один чоловік був багатий, другий убожший; щоби один мав більше праці, ніж сам може подолати, а другий, щоби ждав на працю. Не можуть всі сили бути рівномірно повязані. І як прийде нужда на одного, то другий йому допоможе. А приватна власність притім все посередничить.

12. Прямуючи до соціялістичного ідеалу, можемо дійти до парцеляції великої посілости, до ліпшого забезпечення робітників ітд. Чиж се буде соціялізм? Буде се збільшенє та усовершенє тої державної со-

ціалізації, яка й нині єствує в кожній державі, яка впливає з ціли єstowna держави, але не буде се переведенем соціалістичної теорії. Буде се лиш справедливійше унормоване приватної власности. Той сам суспільний лад, котрий нині єствує, лад опертий на приватній власности, буде й надаліше єствувати. Чому? Тому, що він є найпрактичнійший, найбільше природний; тому він непобідимий, тому в практиці ніколи не дасть ся усунути, а загал населення се добре видить і відчуває, бо він не живе теорією, але практикою. Коли влада укр. народної республіки проголосила свою соціалістичну земельну реформу, хлібороби, бодай ті убожші, котрі сподівали ся поліпшення своєї долі, охотно приставали до тої реформи — але чи ж вдійсности приставали вони до властивого соціалістичного підкладу сеї реформи? Деж там! Вони не так журили ся теорією, як практикою. Ділили між себе велику посілість, тішили ся, що прецінь раз „дістають землю“ — а що буде надаліше з тою землею: чи вона буде державною власністю, чи їх приватною власністю? — се було менше важне, як те, щоби землю захопити в свої руки. Адже вони добре здавали собі справу з того, що як „хлібороби“ поділять велику посілість між себе, то „хліборобам“ поліпшить ся доля; хлібороби *de facto* будуть посідати землю — а коли вже будуть посідати її, то вже не позволять вирвати собі її з рук для якихось там підозрілої вартости теорій, чи вони виходили би від самої влади, чи від когонебудь иншого. Можна би було тільки силою відібрати ту землю від хліборобів (як по часті і сталось через німецько-австрійську окупацію). Так отже соціалістична земельна реформа скінчила би ся поділом великої посілости на менші посілости.

Впрочім і між самими свідомійшими соціалістами є досить таких, котрі стоять в дисгармонії із своєю теорією: в практиці вони передусім хочуть парпеляції великої посілости, а чи з того вийде якийсь соціалізм, про се поважно ані не думають. Головною цілю для них є, щоби поліпшити долю бідних хліборобів, щоби перевести конечну аграрну реформу. Але пощо ж в теорії так високо стріляти, коли в практиці ціль о много

низше лежить? Пощо в теорії справу так комплікувати, коли вона в практиці проста і ясна? Пощо для самої теорії відчужувати, відтручувати від себе многих тверезійше думаючих, котрі писали би ся на практичну ціль, а відкидають теоретичну ціль як непереводиму мрію?! З иншої сторони соціялісти відтручують від себе многих здорово думаючих тим, що свою програму залюбки обвішують атеїстичними додатками, які, як ми переконались, не мають нічого спільного із соціялізмом, як таким. Витворюють пропасть між собою а між релігійними людьми. І в той спосіб утруднюють здійснене своєї власної практичної цілі — утруднюють переведене потрібної аграрної реформи. Колиб справу поставити так природно і так просто (без усяких зайвих додатків та натягнень), як вона вдійсности є, то вона лекше пішла би.

13. А чиж потрібна якась аграрна реформа в наших часах, в наших обставинах? Заперечити поставлене питання може лиш той, хто привик думати тільки о собі, а йому якраз з тим добре, що в наших часах панують нездорові аграрні відносини, — бож инші вмирають, гинуть, а йому спадщину по собі лишають... Правду сказавши, така реформа потрібна була у всіх часах, бо через цілу історію було велике число бідних людей, котрим треба би було поліпшити долю. Однак є різниця між нашими часами а між минувшими. Не все люди бачили, що їм кривда дієть ся, а коли се й бачили, не мали вигляду, щоби їм удалось поліпшити свою долю. Єствує залежність між суспільними матеріяльними а духовими відносинами. Для переведеня, а навіть для самого поставленя квестії матеріяльних реформ треба вперед духової реформи. Чиж н. пр. якийсь Вавилонець, Єгиптянин¹⁾, Турок з 16. в. тай наш чоловік з середніх віків міг носити ся з тою думкою, щоби велику власність ограничити, розparcelювати між убогих хліборобів? Аджеж він сам у своїх мріях все хотів стати властителем як найбільшої посілости — князем,

¹⁾ Читаємо у св. письмі: „І поскуплявав Йосиф землю єгипетську Фараонові; попродали бо Єгиптяни свою землю Фараонові через те, що голод опанував їх. І земля стала Фараоною“ (І. Мойс. 47, 20.).

королем, цісарем! Отже не доставало йому навіть тої духовї міри, тої концепції, яка є услів'єм для справедливої реформи суспільних матеріяльних відносин. Від духа всьо починаєсь. Алеж нині таке духове підготовлене для аграрної реформи в загалї населення єствує, і воно пресь до житя, воно хоче стати ся ділом. Ось власне тому аграрна реформа в наших часах потрібна, конечна. Змінила ся психа в суспільности, тож мусять змінити ся і матеріяльні відносини. Коли чоловік духово прогляне, коли побачить, що мусить змінити свої житеві обставини, то власне тоді прийшов час, щоби в дійсности се перевести.

Я вже підносив, в якім напрямі розвинув ся, в якій формі скристалізував ся дух наших часів. Щойно в наших часах дозрівають деякі христ. елементи так, що стають ся загальними, явними, суспільними чинниками, на котрих має бути побудоване суспільне жите вже не з приватним характером, але з державним. (Тими елементами є гуманність, рівність людей, справедливість ітд.). Такий наш дух, і в тім дусі мусить бути переведена усяка реформа суспільних відносин.

Не треба би й згадувати, що нинішня війна, ставивши в можливо найбільший рух увесь суспільно-державний устрій зі всіми його хибами, відкрила й збільшила всі його недомагання, а тим приспішила потребу реформ. Суспільно-державні реформи стали ся нині пекучою потребою, і по війні певно наступить ера таких реформ по цілім світі. Особливож аграрна реформа стала ся через війну пекучою. По війні всі воєнні каліки вернуть домів — і щож буде? Чи всі вони підуть на жебри? І загато їх буде, і вже не ті часи. Або держава всім дасть відповідне удержанє (і їх дітям)? Про се ані думати! Адже держави вже нині душать ся у своїх довгах, а колиб ще хотіли по війні удержувати всіх воєнних калік з їх родинами, то се значило би без кінця продовжувати війну с. є. воєнні видатки.

Се всьо треба мати перед очима, чи воно кому приємне, чи неприємне. Адже все ліпше випередити будучність, чим щоби вона заскочила нас неприготованих.

14. Соціалісти в праві, коли підносять людську нужду, котрій бодай здебільша можна би зарадити, але чи задля закостенілої традиції, чи задля супротивлення „могучих сього світа“ ся нужда, ся недоля „нищих сього світа“ остається з роду в рід. Інша річ, що соціалісти часто апотеозують „нищих“, очікують від них „спасення“ світа, тільки їм приписують право рядити світом ітд. Се звичайна людська хиба, що всі часто і радо свою справу абсолютизують. Одначе ніде правди діти: між „нищими“ а могучими сього світа пропасть велика — колись вона була і більша, як в наших часах, та і в наших часах вона велика. Сумно се бачити, що один чоловік посідає 10.000—20.000—30.000—50.000—100.000 моргів поля, а тисячі інших людей посідають по $\frac{1}{2}$ —2—3—4—5—7 моргів, або зовсім ніщо. Чиж здорові земельні відносини в тій державі, де $\frac{1}{7}$ — $\frac{1}{5}$ — $\frac{1}{3}$ часть усеї землі становить велика посілість? 10.000—50.000—100.000 моргів поля для одної родини забагато навіть на найвиставнійше (але розумне!) житє, а $\frac{1}{2}$ —1—3 моргів поля для одної родини замало навіть на найпримітивнійше (але людське!) житє. А таких нуждарів ледви чи не в кожній державі більшість! Пригадаймо собі, що земля і всі її скарби єствають для житя та добра людей загалом, а не для кількох вибраних одиниць, чи соток, чи тисячів. Значить ся: земля єствує для добра загалу населеня с. є. переважаючої части населеня. Де отже переважаюча часть населеня є нуждарями, там суспільний порядок відступив від природного призначеня землі зі згляду на піддержку людського житя. По великій части панують в Європі такі ненормальні відносини в наслідок ненормального визволення крепаків від їх панів. Визволено людей спід історичного намулу, але не визволено землі. Уважалось тоді лише на самого чоловіка, а не також на його залежність від землі (майна). Дано чоловікови моральну свободу, але не подбано о його матеріяльну незалежність. А без тої незалежности і моральна свобода лишається ще обмежена, спутана. Або хлопам зовсім ніщо землі не дано, або замало — невідповідно до незалежного житя. І так лишили ся поміщики, графи, князі з непрохожими своїми посіlostя-

ми, а хлопів загнано в кут. Маємо взір такого аномального, несправедливого поділу землі у нас в Галичині: до двора звичайно много більше землі приналежить, як до цілого села. Давна февдальна система ніби вже знесена, а вдійсности вона ще панує: панує ще її будова, хоч її дух вже завмер. За февдальних часів барон, граф, князь не був лиш властителем землі, яка була його посілістю, але zarazом малим королем в тій малій своїй державі: він жеж панував над тими людьми, котрі мешкали на його посілости, — над своїми крєпаками. Панував він так, як н. пр. нині король панує в своїй державі. Король має звичай висказуватись про свою державу — „моя“ держава, се однак не значить, що усі посілости в державі є приватною власністю короля. Ті два моменти — себто момент „посідання“ а „пановання“ — нині є різко відділені (бо всі горожани є свободні, тай посідають свою приватну власність), а за февдальних часів вони були змішані, бо піддані барона, графа, князя були несвобідними, крєпаками. Та наколи стали ся крєпаки свободними людьми, оба піднесені моменти треба було так різко відділити від себе, як се нині є. А тоді стало би яснє, що наколи відобрано баронам, графам, князям власть пановання над крєпаками, то тим самим заквестіонованою стала їх первісна посілість. Щоби граф чи князь міг „панувати“, потребував багато землі; а колиж тепер кождий крєпак мав „панувати“, то він також потребував відповідної скількості землі. Прецінь панованє все має той привілей, що той, хто має панувати, мусить бути добре випосажений. Земля поміщика тратила характер приватної посілости тоді, коли поміщик тратив власть пановання над тим населенєм. Більша часть тої землі тим самим (після природного права) мала перейти в приватну посілість сього населєня, бо прецінь з тої землі і передше се населєнє мало жити відповідно до людських вимог. (І се факт, що многим крєпакам ліпше жилось під матеріяльним зглядом за панщини, як по її знесеню). Так одначе не сталось. Суспільні процеси розвивають ся поступенно: одно звено тут тягне за собою друге — як в ланцюху. Ось аж нині підносять ся кличі, і стремить ся до того,

щоби направити хибу, яку поповнено при визволеню крєпаків.

З иншої сторони, як я се вже підносив, нема в нинішніх державах таких законів, котрі справедливо нормували би фінансове відношенє одиниці до загалу, котрі належито хоронили би добробит загалу (переважної части) населєня. Ось так нема ніякого ограничєня в громадженю приватної власности: скільки лиш кому удасть ся захопити в свої руки, се його: і він за се лиш в тій мірі зобовязаний державі (розумієть ся: процентово), як і той, хто конає у своїй вохкій, похилій, діравій хатинці на своїм $1\frac{1}{2}$ морга поля. А вдійсности приватна власність без належного ограничєня доводить до абсурду. Ціла земля зі своїми скарбами є спільною власністю людського роду: вона призначена до того, щоби всі люди на ній і з неї жили. Приватна власність повстає щойно в другім моменті — для практичности, для вигоди одиниць, які є членами загалу людий. Загал складаєть ся з одиниць; отже приватна власність потрібна зі згляду на сю конструкцію загалу: форма приватної власности єствує між людьми для добра одиниці, як типу, як складової части загалу — значить ся для добра кожної поодинокій одиниці, а не для добра лиш одної конкретної одиниці, чи кількох вибраних одиниць. Та наколи нема ніякого ограничєня в громадженю приватної власности, то загал (переважна часть одиниць) не є достаточно забезпечений перед одиницею: одна одиниця може собі присвоїти майно, яке з природи річи є призначене для загалу. Значить ся: такий порядок доводить до того, що земля *de facto* служить одній вибраній одиниці, а не загалови, який замешкує її. При такім неограниченю громадженя приватної власности, яке в нинішніх державах панує, один чоловік може викупити землю та закупити скарби цілої держави. І щож тоді? Усі горожани стали би ся лиш наймитами такого богача. А деж була би тоді свобода та рівність людий? Чиж вони тим не стали би ся ілюзоричними? Не мусить один чоловік закупити аж цілу державу, він може закупити лиш один край,

лиш один повіт, лиш одно місто, то й тут маємо те саме, хоч лише в меншій стилі. А така можливість не є лиш теоретична, але в практиці єствує, і подекуди стаєть ся ділом. Так декотрі американські мільярдери посідають таке майно, котре рівноважить ся з майном якоїсь меншої держави. А російський цар посідав стільки землі, як ціла Німеччина.

Також і се треба піднести, що нуждарі безсильні проти великої посілости. Що нуждар заробить, се всьо він споживе; у нього більші житєві потреби, як приходи. А у богатих поміщиків, банкірів, купців ітд. заходить якраз противне відношенє між їх доходами а їх житєвими потребами: доходи тут більші, як житєві потреби. Отже майно таких богачів само собою мусить побільшуватись навіть при середній господарці. Не можна таких богачів знищити — вони можуть тільки самі себе знищити: іменно своїм нерозумом, марнотравним житєм. Та хоч кількох таких марнотравців зруйнує свої фінанси, то всеж таки нуждарям без помочи „згори“ не дістанеть ся їх посілість — її закуплять інші богачі, котрі розважно живуть. Чиж се не яснє, що держава повинна би спеціяльно обтяжити усякий дохід, котрий перевищає житєві потреби розумного людського житя. А з иншої сторони чиж се не яснє, що держава не повинна би брати ані одного сотика податку від тої родини, котрій майно або не вистарчає, або заледви вистарчає на звичайне людське житє?

А такого справедливого управильнення приватної власности в нинішніх державах нема. Нема його раз з того приводу, що — як се я згадав — не дано людям відразу дійти до найліпшого суспільно-державного устрою, але мусить ся вести безнастанна боротьба (як в практиці, так в теорії) в тій справі; нема такого управильнення також з тої причини, що все до нині богачі мають найбільше важкий голос в державі — і все кроють правду і право „для себе“.

15. Аграрна реформа в наших часах та обставинах потрібна. Але як її перевести? Годі заперечити, що се було би найкрасше, колиб сю реформу можна перевести після соціялістичного ідеалу — щоби всі горожани були

маючі і щасливі. Алеж се лише красна мрія. Поділ землі — се факт старий, як світ, та він відбував ся все після понять часу. В римській імперії наділювано землею вислужених жовнірів (ветеранів); в февдальних часах король наділював землею своїх боярів (часто відбираючи землю чужим боярам). Нині — в часах оживленого поняття суспільної справедливости, рівности людей — хочемо наділити землею всіх людей, котрі безпосередно з землі живуть. Та як се здійснити? Годі прийняти засаду, після котрої лиш той має посідати землю, котрий своїми руками оброблює її, і лише стільки має землі посідати, скільки може обробити. Ся засада, як ми переконались, непрактична. Годі стреміти до якогось абсолютно совершенного аграрного устрою, треба вдоволити ся релятивно совершенним устроєм. Коли вдійсности не можуть бути всі одиниці у державі маючі, то треба вдоволити ся тим, щоби переважна часть населеня була відповідно ситуована. Отже практична ціль земельної реформи може бути лиш така, щоби витворити добре ситуований загальний хліборобів. А притім все треба супонувати, що якась часть хліборобів всеж таки буде убога — сього не можна обійти (хби що вдав би ся соціалізм).

Для здійснення сеї ціли треба би передусім розparcelювати велику посілість. Але як? І тут насуваєть ся кілька квестій. Ті квестії можна розложити на дві групи: 1) Після яких засад відобрати землю властителям? 2) Після яких засад поділити землю між хліборобів? В першій групі насувають ся такі квестії: Чи від великих властителів відобрати всю землю? чи тільки якусь часть? Яку часть взяти? яку лишити? — Чи взяти землю без жадного винагородження? чи з винагородженням? Яких правил придержувати ся що до сього винагородження? В другій групі насувають ся такі квестії: Чи хлібороби мають дістати землю даром? чи за якоюсь оплатою? Скільки найбільше землі родина одного хлібороба могла би дістати, згідно: закупити, при парцеляції великої посілости?

Зараз при поставленю тих квестій треба зауважити, що всі ті квестії лишають поле для різних комбінацій, котрі можуть бути рівно добрі.

Ся справа дуже залежить від місцевих обставин — так, що одна і та сама держава в різних своїх краях могла би придержуватись різних комбінацій.

Вперед обговоримо першу групу квестій. Від поміщиків можна би забрати цілу їх посілість лиш в тім випадку, наколиб придержувати ся засади, що лише тим належить ся земля, котрі власними руками обробляють її. Ми одначе сю тезу відкинули. З иншої сторони: від поміщиків не можна би відобрати цілої їх посілости без ніякого відшкодованя — прецїнь годї їх викинути на брук. Се було би діло без морального оправданя — просте насильство, груба безправність. Для якої ціли відбирала ся би земля від поміщиків? Для переведеня більшої справедливости між людьми, для уможливленя ліпшого житя убогим. Та наколиб поміщикам відобрати цілу їх посілість без жадного відшкодованя, то вони тим самим стали ся би скрайними нуждарями. Отже колиб хтось инший мав право на їх землю, то тим більше вони, бо вони вже й фактично посідають її. І не можна би поміщикам менше посілости полишити, як посідав би котрийнебудь хлібороб в державі. Прецїнь міра справедливости для всіх горожан мусить бути та сама. А між хліборобами все будуть великі різниці під зглядом майна. Отже кождому поміщикови треба би полишити бодай стільки землі, скільки посідав би найзаможнійший хлібороб (котрого земля була би вільна від парцеляції).

Тут приходимо до квестії, котра хiba на віки віків лишить ся спірною точкою. Коли з одної сторони зносить ся велика посілість, а з другої сторони годї зрівнати, і в такім зрівнанню постійно удержувати всі земельні посілости, то треба визначити якесь тахімум земельної посілости для одної родини. Що таке тахімум мусить бути — се ясне. Поштож — в противнім випадку — зносити велику посілість, коли знова лишають ся для неї отворені двері? Спірним може бути лиш се: яку границю визначити для земельної посілости одної родини — яке має бути те тахімум? Люди, просяклі соціалістичним духом, будуть за тим, щоби те тахімум обнімало лише стільки землі, скільки потрібно

для одної хліборобської родини, щоби вона була добре ситуована, щоби могла прилично вижити, — отже 30—40—50 моргів ліпшої землі. Вони сю свою думку будуть попірати тим, що в той спосіб більше людей буде могло бути добре ситуованими, та що земля передовсім є для тих, котрі своїми руками оброблюють її, а одна пересічна родина власним трудом ледви чи може обробити більше як 30—40—50 моргів. — Інші знов будуть домагати ся, щоби те maximum обнімало 500—1.000—2.000 моргів. Ті будуть попірати свій проєкт тим, що мала посілість не може у всьому заступити великої посілости. Передусім будуть вони підносити, що при обмеженню на 30—40—50 моргів індивідуальний рух в здобуванню землі буде дуже обмежений, звязаний; а тим дуже підупаде індивідуальна зацікавленість, ревність в праці, що відібеть ся на цілій державі. Тай при таких обмеженню „зхлоповатіє“ ціла держава. Хлібороб від хлібороба не буде дуже різнитись у своїх звичаях, у своїм газдівстві, у своїх будинках ітд. А потреба таких ріжниць, потреба „хлопів“ та „панів“, щоби „хлоп“ бачив на „пані“, до чого має стреміти — щоби нитка культури не уривалась, але щоби тягнулась все дальше. Впрочім чомуж тільки земельну посілість так обмежувати, коли приватну власність в інших сферах годі було би аналогічно обмежити без значної шкоди для цілої продукції в державі? Чому мали би, тай могли би бути великі промисловці, великі купці, великі банкирі — а великі властители землі ні?

Історія лишила нам примір такого земельного maximum-а з часів братів Гракхів в римській республіці. Обнімало воно 500 моргів (одначе історія зазначає — як для іронії! — що сеї міри властиво ніколи в римській республіці не придержувано ся). Соціалістичне maximum правдоподібно могло би удержати ся. Одначе ся форма послідовно мусіла би потягнути за собою нові форми в господарстві. На місце економії, яка дотепер була можлива тільки на великій посілости, мусіла би виступити колективна економія. Заходить питанє: який принцип мав би лучити господарів в такий економічний колективізм — чи примус, чи наглядна користь з того колективізму? Не є виключене, що також примус міг би входити в гру.

Одначе сам примус не довів би до ціли — не міг би удержатись на все. Господарі повинні би наглядно бачити користь, яка приходила би їм з колективної економії. Оскількиж тут лишаєть ся одиниці свободу, остільки се вилім в соціалістичнім устрою. Колективна економія ествує вже нині (в різних краях в ріжній формі та мірі). Підношу се для зазначеня, що кожда аграрна та економічна реформа мусить лишити відповідну свободу рухів для личного інтересу. Чоловік не є машина.

Думаю, що при переводженю аграрної реформи в наших часах загалом віднесе побіду соціалістичне *maximum*. З екстремів звичайно родять ся екстрими. Та опісля по кількох деценіях буде підіймати ся стремління, щоби *maximum* земельної посілости побільшити. І думаю, що те *maximum* таки буде побільшене. По моїй думці історична міра — 500 моргів — не повинна бути переступлена. При раціональній господарці 500 моргів хоч би й середнього поля приносить дохід, котрий перевищує потреби навіть виставного (але розумного) житя, а для успішної економії на більшу скалю, як думаю, також вистарчить 500 моргів (абстрагую тут від лісової економії). З иншої сторони треба піднести, що можна би се максимальне *maximum* комбінувати з мінімальним (соціалістичним) *maximum*-ом вже при парцеляції великої посілости. На випадок, що *maximum* земельної посілости було би усталене на 500 моргів, стоїть квестія: чи ті посілости, котрі нині не перевищують сеї міри, мали би бути зовсім вільні від парцеляції? Нема сумніву, що звичайний стан хліборобів поліпшив би ся, колиб спарцельовано тільки такі посілости, котрі нині займають більше як 500 моргів: Одначе для деяких сіл се не була би полекша — іменно для тих сіл, в котрих велика посілість не виносить більше як 500 моргів. Як сьому запобічи? Ось тут треба би повернути до соціалістичної міри, і взяти її за основу в цілій будові аграрної реформи. Ненарушимою має бути та посілість, котра вистарчає для середнього житя одної родини — отже 30—40 моргів. (Розумієть ся, 30—40 моргів землі при належній господарці приносить більше чим треба на покритє звичайних житєвих потреб одної хліборобської родини, алеж сі житєві потреби не

є все однакові, тай супонуєть ся, що родина повинна щось заощадити, бо прецінь родина розростаєсь, тож і її майно повинно побільшувати ся). Всі більші посілости повинні би підлягати частинній парцеляції аж до признаного тахітум-а, а що ту границю переходить, се всьо повинно улячи парцеляції.

Який мав би бути сей процент, котрий підлягав би парцеляції в обемі тахітум-а по вилученю ненарушимої посілости (30—40 мг.), се треба би обчислити, маючи на увазі дані обставини. Міг би бути той процент постійний, та справедливійше було би, колиб він був прогресивний. Така парцеляція після прогресивного процентового обчислення оправдуєть ся тим, що горожани повинні поносити тим більші обовязки для держави (для загального добра), чим більше лишаєть ся їм приходу по відчисленю покриття на звичайні житеві потреби. Се правило повинно стати ся основою для усяких державних фінансових регулямінів відносно до поодиноких горожан.

Сього отже треба би придержувати ся також при відшкодованю за відобрану землю. Треба тут мати на увазі передовсім се, що в нинішніх обставинах, коли фінанси європейських держав є цілковито зруйновані, держава при нагоді аграрної реформи мусить ратувати свої фінанси, та мусить старати ся, щоби чим скорше і як найуспішнійше вгасити сей огонь, який по причині війни захопив широкі маси; а в таких обставинах держава не може ані думати о тім, щоби викупити відобрану землю від поміщиків по дійсній її вартості; отже держава постановить якусь фікційну ціну за морг поля, і поміщики вдійсности будуть мусіли понести велику жертву для санації попсованих суспільних відносин. Та чиж се справедливе, щоби той, котрий посідає лиш 20—30 моргів понад признане тахітум, поносив процентово таку саму жертву, як той, що посідає 20.000—30.000—40.000 моргів понад признане тахітум?! Отже відшкодованє за зарековану землю повинно бути дегресивно процентове: за перших зарекованих 10 моргів повинна би держава платити пересічну дійсну вартість землі, а потім та ціна пропорціонально все спадала би.

З другою групою нами поставлених квестій будемо вже могли лекше розправити ся, бо засадничі річі вияснили ми при першій групі.

Землею наділити треба би передовсім убожших хліборобів — щоби „зрівнали ся гори з долинами“, як се підчас сеї війни наш нарід привик висловлювати ся. Отже тих, котрі посідають менше землі як 30—40 моргів. А чиж мали би хлібороби дістати землю даром? чи за якоюсь оплатою? Як на загал — то за оплатою. Даром могли би дістати землю тільки деякі одиниці, що належать до спеціальної якоїсь категорії — так н. пр. убогі воєнні каліки, котрі не можуть удержувати своєї родини. Для сеї ціли мала би держава ту землю, котру зареквірувала би по мінімальній ціні. А як з іншими хліборобами поступити? Чи всі мали би платити ту саму ціну за однакову кількість землі? Ні. Тут також треба би застосувати прогресивне процентове обчислене. Убожший платив би низшу ціну, багатший висшу. Той, що вже посідає 30—40 моргів, мусів би платити за парцеляційну землю ту ціну, котру держава платила властителям за перших 10 моргів. Так отже процеси викупна і розділу землі були би в гармонії із собою.

Розумієть ся, що при всім тім поле мусіло би бути поділене після своєї природної вартости на I.—II.—III.—ітд. класу.

Про інші справи, котрі лучать ся з парцеляцією великої посілости, як про улекшене сплати хліборобам за набуте поле, про закладане нових осель на великих спарцельованих обшарах, про набуте господарського інвентаря, про охорону нового аграрного ладу, щоби не повставали різні визиски законів ітд., не вважаю за потрібне говорити. У всім тім держава повинна би іти хліборобам на руку, а перестерігати справедливости.

16. Належить ся ще сказати кілька слів про податки. І тут, передовсім тут, треба би придержувати ся прогресивного процентового обчислення. Якжеж можна вимагати від нуждаря, котрий посідає $\frac{1}{2}$ —1—2 мґ. поля, щоби він платив процентово такий самий податок, як той, хто посідає 1.000—10.000—20.000 моргів? Адже такий нуждар ані сам не може вижити із

своєї маленької посілости, а не щоби ще інших з того удержував: щоби причиняв ся до державної соціалізації через плачене податків! Земля на се єствує, щоби вижити всіх людей. А наколи хтось посідає так мало землі, що ані сам не може з того вижити, то його земля вже вільна від обов'язку виживлювання інших людей. Сей обов'язок поносить лиш земля того властителя, котрий посідає так велике майно, що його доходи перевищують його конечні житеві потреби. Такий властитель повинен ділити ся своїми доходами з іншими людьми — передовсім з тими, котрі не мають ані стільки доходів, щоби покрити свої найзвичайніші потреби, — котрі не мають „з чого жити“.

Ось така природна доцільність в побираню податків державою. Годі тут брати під увагу тільки саме майно — без згляду на всьо инше. Саме майно ніколи не платить податків — платить податки чоловік від свого майна. Майно (з природи річи) повинно вижити свого властителя, отже між майном а чоловіком заходить залежність: по одній стороні стоять звичайні людські житеві потреби (які майно має заспокоїти), по другій стороні — доходи з майна. Ось ся залежність повинна стати основою для вимірування податків чи державою, чи громадою, як також при усіх маєткових транслюкаціях (при купні, даровизні ітд.).

Історія полишила нам понятє про майно як про щось абсолютно самостійного. Історія полишила нам шабљонове обчислюване податків після скількості майна — без згляду на людську природу, на її зв'язь з майном. Крепак платив $\frac{1}{3}$ чи $\frac{1}{10}$ часть від свого урожаю без згляду на се, скільки поля посідав. Чоловік тут бачив майно, уважав на нього, а ще не зважав на себе самого (на чоловіка загалом). Дитина скорше визнаєть ся на зовнішніх річах, як на самій собі, — а той сам процес переходить ціле людство.

Процентово найбільші податки платили в історії якраз убожші верстви. *Beatus possidens* мав лиш жити, а нуждар працювати. *Πρωτον φειδο;* було тут понятє, що підчинені мають жити для „пана“, а не самі для себе. Можемо се історії дарувати, бо тут ще не доставало гу-

манного поняття про чоловіка, та нині подібний спосіб вимірювання податків се вилім в нашім понятю суспільної справедливости. Однак достосувати всі подробиці до сього поняття се утяжлива справа — вона мусить розвиватись через довший час. Тим і пояснюєть ся, що прогресивно процентове обчислюванє податків ще не увійшло в жите анї в одній нинішній державі як совершенна система, хоча тут і там показують ся його проблески. Так н. пр. в Австрії була якась процентова прогресивність в податках від „личних доходів“ (н. пр. від платні державних урядників), хоча вона і не зовсім доцільна та справедлива¹⁾. Тут держава бере під увагу, який дохід є вистарчаючий для чоловіка? Те саме бере держава під увагу, коли звільняє якусь околицю від однорічних податків по причині граду, посухи, повіни ітд. Тим держава признає, що годі брати податків від того майна, з котрого властитель не може вижити. Чомуж отже сього не узагальнити та усистемізувати?

При помочи прогресивного процентового податку можна би навіть обмежити велику посілість — як загалом поставити границі нагромаджуваню майна. Можна би сей прогресивний податковий процент так скомбінувати, щоби по якімсь тахітум-і весь дохід з майна ішов на податки (податковий процент виносив би 100⁰/₁₀). По моїй думці власне тут знаходить ся ключ для постійного удержування нормальних суспільних фінансових обстановин. Не соціялістична теорія про капіталізм та соціялізм, лиш поступове процентове обчислюванє податків сього може доконати! Се дало ся би застосувати до всіх властителів, а не лиш до властителів землі. І дало ся би застосувати — і повинно би так бути. Коли властители землі мають підлячи вимогам загальної справедливости, то якжеж звільнити від сього великих промисловців, купців, банкирів

¹⁾ Наводжу кілька позицій з табелі податків від личних доходів, яка обовязувала в Австрії 1909 р.

Від 1.200 К	до 1.250 К	— податок	7 К 20 с.
„ 3.800 „	„ 4.000 „	„	60 „ — „
„ 19.000 „	„ 20.000 „	„	582 „ — „
„ 56.000 „	„ 60.000 „	„	2.080 „ — „

ітд.? Адже всі горожани мають бути рівні перед державним правом, рівні перед загальною справедливістю.

Ось так я представляю собі маеткову реформу: в соціалістичнім дусі, але не після соціалістичного пляну. Загальна соціалізація усіх дібр, які є в державі, фантастична, неможлива; стреміти треба до сього, щоби та соціалізація, яка нині єствує в кожній державі, сталась більше совершенна та справедлива, чим вона є нині. Я не входив в подробиці сеї незвичайно скомплікованої проблеми, а старався вияснити тільки головні засади, як се відповідає становищу, яке я заняв. Кожний читач легко сам спостереже, що я в тій книжці просуджую суспільні справи із суспільно-психольогічного, а не із суспільно-економічного становища. Я супоную, що аграрну реформу має перевести держава спокійно і обдумано. Алеж в житю лиш рідко коли удається ся досягнути повний ідеал, хоча сей ідеал здійснимий у своїй цілості. Виступають тут боротьби, противні стремління, змагання — так, що справа остаточно кінчить ся компромісами, взаїмними уступками.

17. Соціалізм — тут під тим словом розумію соціалістичний рух у світі — можна просуджувати після його послідної ціли (тобто: після його ідеалу), як також після його праці, підготовляючої здійснене ідеалу. Ідеал соціалізму ілюзоричний, тож і вартість соціалізму ілюзорична, але тільки зі згляду на його послідну ціль. Наколиж приглянемо ся підготовляючій праці соціалізму, то прийдемо до зовсім інших висновків.

Лиш возьмім під увагу працю соціалістів підчас нинішньої війни, і мусимо признати, що соціалісти тут добре списали ся. У всіх державах вони підносили ще найбільше людяні голоси, найострійше осуджували війну, різні воєнні варварства; у всіх державах становили вони партію, котра найбільше склонювалась до мира, і працювала для нього; вони симпатизували з поневоленими народами; жадали свободи, рівности для всіх горожан та народів; їх слово не в одній важній справі було тверезе, неупереджене і людяне; ітд. Нема сумніву, що се красне свідоцтво — але чи се свідоцтво для соціалізму? Кожда

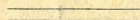
річ, коли над нею роздумуємо, показуєть ся більше скомплікованою, як звичайно видаєть ся нам. Так і тут. Ми се вже кількома наворотами підносили, що провідні ідеї соціалізму є христ. походження. Коли отже соціалісти всюди акцентують гуманність, рівність всіх людей і таке инше, то се не є їх власним витвором, але християнським. Всі ті ідеї та почування панують не лише в соціалістичнім таборі, але також в серці кожного незасліпленого, неупередженого християнина¹⁾.

А соціалісти в такому положенню, котре найменше засліплює. На се треба звернути особлившу увагу. Інші політичні партії, як н. пр. націоналісти, аграрії, все щось „свого“ посідають (націю, майно, власть ітд.), котре боронять — а кожде посіданє бодай в якійсь мірі чоловіка засліплює: чоловік тримаєть ся „свого“, як п'яний плота. Соціалісти ще нічого не посідають — вони щойно здобувають світ. І тому-то у многих суспільно-державних процесах вони стоять начеб посторонний свідок, а для такого легше приходить ся задержати духову рівновагу; — де одначе вони вже в такому положенню, що боронять здобутої власти, там вони не менше засліплені та нелюдяні від котроїнебудь иншої політичної партії. Маємо яскравий примір на російських большевиках. Загальна справедливість, людяність ітд. пішли в кут перед власним інтересом! Солодшим робить ся мущина для своєї нареченої, котру щойно „здобуває“, як для своєї жени, котру вже „посідає“. В здобуванню чоловік все стараєсь показати свою найкрасшу сторону. А соціалісти щойно здобувають світ! Характеристичне відношенє соціалістів до війни. Вони все кидають атаки на війну, на саму її суть та на її наслідки, — вони є „принципiальними противниками війни“ одначе лиш доти, доки дивлять ся на „чужу“ війну. А коли мають на думці „свою“ війну (війну о побіду соціалізму) тоді війна свята та конечна річ; тут соціалісти деклямують про боротьбу, революцію, війну до послідної кроплі крови. Чиж не всі так поступають? „Чужу“ війну зогиджують, а „свою“ апотеозують!

¹⁾ Я не згадую тут діяльності папи Венедикта, бо се тут не входить під квестію.

Доки соціалісти становлять опозиційну партію в державі, доти їх соціалізм може мати практичні, потрібні наслідки для держави. Та чиж се дійсно „соціалізм?“ Ні. Се лише вступна праця до соціалізму. Як тут поводять ся соціалісти? Вони тут не стоять на фронті властивого соціалізму, лиш на фронті демократизму. Борять ся проти імперіялізму, проти великої посілости, проти визиску убожшого населеня ітд. — а властивий соціалістичний плян (знесенє приватної власности) покищо не входить в гру. Єствують між людьми такі ідеали, котрі можуть жити тільки як опозиція до противних ідеалів, а банкрутують з хвилею, коли удасть ся їм опозиційне становище змінити на домінуюче становище. Щойно на домінуючім становищі виявляєть ся ціла їх ексцентричність. Щойно тут приходить ся уладити світ після властивого їх змислу; тут виступає прірва між правами життя а такими ексцентричними ідеалами. Вони приневолені кінчити своє панованє окликом: Не убило нас рабство, убило нас панство!

До таких ідеалів треба зачислити й соціалізм.



III.

Горожанська свобода.

1. Скrajне понятє горожанської свободи. 2. Квестія про горожанську свободу зводиться на квестію про нормальні границі сеї свободи. 3. Границі горожанської свободи подані загально. 4. В практиці горожанська свобода ніколи не може дорівняти теоретичній свободі. Горожанська свобода під національним зглядом. 5. Релігійна свобода. 6. Свобода слова. Услівя для широкої свободи в практиці. Вільна любов. 7. Несправедливі обмеження горожанської свободи; вони можуть бути накинєні або історією, або волею володаря; або державна цілість накинєє несправедливі обмеження державним частям. 8. Котра державна система найліпша? Монархічна та республіканська засада. Королі колись, а нині. Відвічальність державного правительства. 9. Державна власть повинна бути сильна; а сильною вона тоді, коли основується на природі та на традиції. 10. Основа єдності в нинішній державі. 11. Горожанська свобода не є пустим неограниченим, але домагається позитивного уформованя суспільного життя. 12. Політичні права жінок. 13. Яка повинна бути рішача більшість голосів в парламенті? 14. Границі горожанської свободи у виїмкових обставинах. 15. Понятє „зрадника“. 16. Карна процедура. Кара смерті. 17. Відношенє одної держави до другої. Союз народів.

1. Третім кличем французької революції — „свобода“. Сей клич французька революція поставила на перше місце („Свобода! рівність! братерство!“), а ми ставляємо його на третє місце. Як один, так другий порядок має свою рацію. Становище франц. революції (як кожної революції) було практичне: вона хотіла здійснити свої ідеали. А як можна було здійснити ті ідеали? Вперед треба було вибороти собі свободу, і аж так улаштовувати суспільні відносини по своїй волі та розуміню. Наше знов становище теоретичне. Зачали ми від понятя чоловіка, від понятя справедливости, від моральних

прав та обов'язків, і переходимо по черзі різні суспільні положення та відносини чоловіка. А в тім порядку „свобода“ стоїть на посліднім місці, бо „рівність всіх людей“ та приватна посілість є услів'єм для свободи чоловіка. Колиб всі люди не були „рівними“, то як для всіх домагати ся свободи? А без ніякого майна чоловік не може бути достаточо свободним. Отже горожанська свобода — се начеб цвіт в організації суспільного устрою.

Якаж має бути горожанська свобода? Ріжним „вільнодумцям“ присвічує ідеал такої горожанської свободи, коли кожда людина буде собі уряджувати своє жите, як сама схоче: буде собі вибирати наставників, яких схоче; буде вповні рівноправна зі всіми иншими горожанами; буде визнавати релігію, яку лиш схоче; буде говорити, писати, що схоче; буде придержувати ся звичаїв, яких схоче — вільна етика, вільна любов, вільна школа, вільне жите! Воля, воля всюди — воля без ограничення! Алеж в той спосіб свобода доводить ся до абсурду! — Під притиском ярма неволі, ба навіть в рамках нормальних горожанських ограничень людське серце стаєть ся податливе для мрій о неограниченій волі; коли однак такої волі удасть ся йому діждати, то переконуєть ся, що неограничене доводить до абсурду, що воно само себе зїдає, і з поворотом чоловік стремить до потрібних, природою вказаних ограничень. Чарує нас те, чого не посїдаємо, а се з тої психольогічної причини, що наше щастє, як се ми вже підносили, полягає в змаганю, в переходженю із прикрого або квієтистичного духового стану в приємний стан (приємність того стану зменшуєть ся, коли він зовсім усуне з нашої свідомости своє противенство с. є. коли стане квієтизувати). Так воно і з свободою.

Кожде людське стремління має свою кульмінацію, до котрої все спиняємось, а від котрої знова спускаємось вділ. Ось російська революція знесла всі державні відзнаки, ордени — се була кульмінація стремління до рівности всіх горожан, але вже по кількох місяцях прийшлось з поворотом опадати вділ: Троцький завів орден „червоного прапора.“ А колиб большевики могли лишитись при власти так довго, як довго панували царі в Росії, то відай

стільки різних орденів позаходили би, як і царі. Кульмінації не можуть довго удержуватись в життю — вони є лиш переходовим, зворотним станом. Отже всі кульмінаційні ідеали, коли здійснять ся, можуть бути тільки зворотним станом, щоби жите наново унормувати після міри „*aurea mediocritas*“. А пощож переходити гору, наколи можна обійти її? В поезії се можна дарувати, та в практичнім життю се надто коштовна річ. Стремління до повної горожанської свободи також мусить вдоволити ся мірою „*aurea mediocritas*“.

2. Свобода — се понятє широкого змісту, і тому може воно мати різні релятивні значіння. Можемо се понятє стосувати до поодиноких процесів в нашім життю, а можемо стосувати його також до цілого життя. Отак говоримо про свободу слова, про свободу релігії, сходи, їзди, стрейків, вибору (жінки, наставників ітд.), торгу ітд. — а говоримо також про свободу життя, чоловіка, волі, народу ітд. В кождім з тих випадків свобода може мати ширше, зглядно узше значінє (більша свобода, менша свобода). Можливо найширше понятє свободи означає таке людське положенє, де чоловік без усякої перешкоди із сторони інших людей може виконувати свою волю у всіх напрямх життя. Чоловік тут зовсім невідвічальний за свої діла перед людьми. Його свобода рівнаєть ся його самоволі. А деж може чоловік посідати таку свободу? Тільки осторонь людей, тільки зовні суспільности. В суспільности з природи річи чоловік відвічальний за свої діла перед людьми. Без такої відвічальности суспільність не могла би єстувати. Се хіба ясне. Отже горожанська свобода ніколи не може бути неограничена, ніколи не може рівнати ся повній самоволі. В кождій державі мусять бути якісь закони, а ті закони якраз визначають границі самоволі поодиноких горожан. Держава, котра зважила ся би кождому горожанинові лишити повну самоволю, могла би посідати тільки один закон: „Всім всьо вільно“ — а се було би рівнозначне із знесенєм держави. Ясне отже, що квестія про горожанську свободу зводить ся на нормальні границі тої свободи.

В державі мусить бути згори визначене, що се і те полишаєть ся волі горожан, а сього і того горожанам не вільно переступити. Алеж таке розграничене між тим, що вільно, а між тим, що не вільно горожанам, може бути неприродне, невідповідне, ненормальне.

Ми вже попереді вияснювали відношене природних духових процесів до скристалізованих державних форм, а се можемо також і тут застосувати. Скристалізовані державні форми не ідуть в парі з житєм — жите їх випереджає. Історична сила довше удержуєть ся в житю, ніж повинна би. Тож ограничене свободи горожан, яке колись могло бути природне і відповідне, нині вже могло статись неприродне і невідповідне. Се залежить від духового стану людей та від матеріяльних обставин. Так годі малолітнім надати таку свободу, як повнолітнім; а дикунам не можна полишити стільки самоволі, як культурному народови. Не можна підчас війни, або підчас великих заворушень лишати горожанам стільки свободи, як підчас мира.

З иншої сторони: той, що захопив державну власть у свої руки, може накидувати різні обмеження свободі горожан (що в історії дуже часто бувало!), хоч добре здає собі справу з того, що тим способом горожанам кривда дієть ся — але він власне хоче визискати горожан. Деколи знов володар в своїм егоїстичнім засліпленю не бачить тої кривди, одначе горожани добре бачать її, бо свою кривду кождей на грами важить. Ясне, що в таких випадках обмежене свободи горожан є несправедливе, кривдяче.

3. Які отже повинні бути границі горожанської свободи? Що в державі повинно бути дозволене? Що заборонене?

Наколиб ми сю квестію мали порішати перед виясненем проблеми рівності людей та перед виясненем проблеми посідання майна, то ми мали би тяжку річ перед собою. А по виясненю згадуваних проблем поставлена квестія не завдасть нам великого труду. Вже в попередних розділах книжки ми вияснили чиодну річ, котра вяжеть ся з горожанською свободою.

Всі нормальні люди згодять ся на се загальне правило, що горожанин повинен зазнавати свободи у всім тім, що не є шкідливе для суспільности. Вправді се правило властиво ще нічого не вияснює, однак воно є цінне тому, що становить вихідну точку для потягнення границь горожанській свободі. Наколи горожанин повинен зазнавати свободи у всім тім, що не є шкідливе для суспільности, то тим більше повинен він зазнавати свободи у всім тім, що є корисне для суспільности. А що ж для суспільности корисне? На се подали ми доволі вичерпуючу відповідь вже у попередних розділах. Тут хіба лиш повторимо дещо що найважнійше.

Корисним є для суспільности, щоби вона ґрунтувалась на природі, на природних правах. Тут передовсім входять в рахубу загально людські права чоловіка: 1) право життя; 2) право самооборони; 3) право мінімального посідання засобів для життя; 4) право личної свободи; 5) право до кінцевої помочи із сторони інших людей; 6) право загальної людської честі. У всім тім горожанин повинен зазнавати свободи. Як бачимо, подані точки обіймають „права чоловіка“. Се нас доводить до узагальнення, що горожанин повинен зазнавати свободи у всім тім, що є його природним правом. Ясна річ: що є правом, то не може підпадати під заборону.

Природним правом горожанина є, щоби він посідав свій світогляд, свою релігію, свою національність, своє майно ітд. Значить ся: належить ся горожанинові свобода світогляду, свобода релігії, національна свобода, економічна свобода ітд.

Надалі природним правом чоловіка є: моральними способами поширювати своє внутрішнє переконанє. Із того випливає свобода слова, письма, сходин, товариств ітд.

Із права личної свободи випливає право впливу на державний заряд, право вибору звання, місця пробування, жінки ітд. Отже також в тім горожанин повинен зазнавати свободи.

Забороненим повинно бути для горожанина передовсім те, що заборонене для чоловіка загалом,

а се всьо то, що казує природний етичний закон (не убий; не вкради; не свідчи ложно; ітд.). Сей закон управильнює відношенє одного чоловіка до другого; але горожанин єствує в державі, тож окрім природного етичного закону обовязують його також державні закони. І тому для горожанина повинно бути заборонене також се, що звертаєть ся проти державного ладу загалом — себто: проти тих державних прав, без котрих держава загалом не може єстувати. Іменно: треба тямити, що як кождий чоловік посідає своє природне право, так і держава посідає своє природне право. Адже держава є природним явищем. Так, природним правом держави є: дбати про загальне добро горожан, судити горожан, переводити потрібну соціалізацію в державі ітд.

Можуть бути такі діла та стремління, котрі відразу не показують своєї шкідливости для суспільности, однак в дальшій своїй розвою стають ся наглядно шкідливими. Такі діла повинні би відразу підходити під оборону, та принайменше повинні бути заборонені тоді, коли їх шкідливість стаєть ся помітною.

Ось так виглядає загальна теорія про горожанську свободу. Алеж лекше поставити ідеальну теорію, ніж перевести її в житю. Що ми вже кількома наворотами підносили, мусимо й тут повторити: Практика може лиш наближувати ся до ідеальної теорії, одначе ніколи не досягне її. А в житю головно ходить якраз о практичне застосованє ідеальної горожанської свободи.

4. Ніяка державна система вповні не знесе внутрішньої боротьби в державі. Вона може тільки зменшити, зглядно: побільшити ту боротьбу. Так жите хоче, воно так створене. Ми переконали ся, що така безнастанна боротьба потрібна для розвою житя — така боротьба се „праця“ для житя. Ходить лиш о те, щоби та боротьба придержувалась нормальних границь. Алеж при нормальних границях та боротьба лиш коротко і тяжко удержуєть ся. По хвилевім „спокою“ вона знова оживає — тай знова переходить свої крізи і катарзи (прочищування), і так без кінця. Се так само дієть ся, як в житю поодиноких людей: все нам чогось недостає; відчуваємо се раз

більше, раз слабше — але „одну біду перебудеш, одна мине, друга буде!“

Практика все горбата. В ній виступають незрівноважені обставини, котрих нераз годі переиначити; виступають чинники необчислимі в своїх ділах, як воля чоловіка та його егоїзм; виступають недостатки, хиби — як незнане, засліплене, упертість ітд. — Се всьо спричиняє, що горожанська свобода в практиці ніколи не може дорівняти ідеальній теоретичній горожанській свободі. Та помимо сього практика повинна стреміти до ідеальної горожанської свободи.

Возьмім під розвагу національну свободу. Вдійсності ніколи не прийде до того, щоби всі горожани в одній державі зазнавали ідеальної свободи під національним зглядом — такої свободи, яка належить ся їм після природного права. Се прямо не дасть ся перевести. Переважаюча нація в державі все буде зазнавати ширших свобод, як зникаюча меншість. Наразі не берім під увагу егоїзму, який все в житю є могучим чинником, хоча він і убраний в культурні форми; звернім увагу лиш на самі зовнішні, річеві обставини. Як може Українець, Італієць, Мадяр, Поляк ітд. зазнавати у Франції такої національної свободи, як Француз? Хоч Українець, Італієць, Мадяр ітд. буде горожанином Франції, то ані його культурні національні потреби, ані політичні не будуть так узгляднені, як потреби Француза: чиж для горстки чужих національностей, які є у Франції, будуть осібні школи усякого типу? чиж у всіх французьких урядах будуть говорити урядники по італійськи, по українськи, по мадярськи, по польськи ітд.? Се виключене! неможливе до переведеня.

Одначе помимо сих річевих обставин зникаючі національні меншости можуть бути в державі придушені, а можуть бути і свободними. Придушеними вони є тоді, коли держава свідомо стремить до винародовлення національних меншостей (як се н. пр. до недавна було в Угорщині): коли держава всіми способами усуває національні меншости від відповідного впливу на державну управу; коли не позволяє їм побирати науки у своїй мові ітд. А свободними національні меншости є тоді, коли держава

лишає їм отверту дорогу для національного життя та розвою після їх власних сил.

Коли говоримо о національних меншостях в державі, то можемо мати на думці одну родину, або кілька родин; якусь часть населення в селі чи в місті, або переважаючу часть; якусь часть населення в краю, або переважаючу часть. Розумієть ся, що у всіх тих випадках инакше буде виглядати національна свобода вже задля річевих обставин. Одна родина (або кілька родин) в окруженю иншої національності виставлена на винародовленє. На се нема ради. Тут природні впливи доконують такого винародовлення. Але де цілий один край заселений одною національністю, там річ маєть ся якраз противно: природні впливи піддержують національність, а можуть її нищити тільки політичні впливи. В такому положеню національність повинна мати як найширшу свободу: тут повинна бути національна урядова мова, національні школи ітд. Де знов національна меншість ограничуєть ся на одно село, чи кілька сіл, в такому положеню національність повинна зазнавати свободи в обемі села: урядовою мовою у всіх сельських урядах (громадський уряд) та інституціях (нормальна школа) повинна бути мова тої нації, котра замешкує село.

Колиж прийде той час, коли політичне відношенє між націями знатуралізуєть ся? Вічливість — се гуманний обовязок культурного чоловіка, а ся вічливість наказує нам стосуватись до положеня нашого ближнього, оскільки лиш се найбільше можна. Отже до кожного повинні ми звертатись в його мові — а чомуж се лиш в політиці мало би бути инакше? Наколи якась пануюча нація „боїть ся“ офіційально узнавати мови підданої собі нації, то видко, що ся пануюча нація основує свій „стан посіданя“ не на природі, лиш на кастових ілюзіях. Алеж ми тут знова зайшли в теорію. В практиці, де виступає людський егоїзм, різні нації все будуть стирати ся взаїмно: кожда з них схоче осягнути верх. Возьмім для приміру село замешкале двома націями. Припустім, що ті нації одного дня погодили ся, як кожда з них має бути заступлена в громадськім уряді, в школі ітд. Припустім, що кожій нації признано зовсім справедливі впливи на громадський заряд. Сей політичний уклад лишить ся

незмінений через довший протяг часу (адже такі уклади не змінюють ся що місяця, ані що року), а природне відношенє тих націй безнастанно змінєть ся: нація, котра становила меншість в часї політичного укладу, по кільканийцятьох літах може становити більшість; або буде більше господарна, тай закупить більшість громадського поля, або станєть більше культурна, свідома ітд. І так по кільканийцятьох літах політичний уклад між націями в селї може стати ся зовсім невідповідний для природного стану тих націй. Тож виступить боротьба. Одна нація буде покликувати ся на природні права, на число своїх душ ітд., друга буде покликувати ся на „історичні свої права“, на свій „стан посіданя“ ітд. Кожда з них схоче опинитись на горі. Ось се в мініатурі процес взаїмного відношеня різних націй. На всіх лініях житя єствує безнастанна боротьба між природою а історією — себто: між теперішністю а минувиною (котра все лишає по собі свій скелет, свою структуру). Ось Маляри аж до цілковитого розгрому Австро-Угорщини не хотіли ані думати о наданню свободи чужим націям, які були поселені в Угорщині. А Поляки перевертають небо і землю, щоби доказати, що східна Галичина після всіх божих та людських прав повинна належати до зєдиненої, самостійної Польщі. Егоїзм засліплює поодиноких людей і цілі нації. І головно з тої причини практика виходить горбатою.

Одначе помимо тих недомагань практичного житя таки в самій практиці заходить велика різниця, коли держава признає свободу всім націям, ніж коли не признає її. Можемо ту різницю пізнати на живих примірах: на Швайцарії (де є повна свобода для державних націй), на бувшій Австрії (де була лиш половична, ограничена свобода для декотрих державних націй), а на Малярщині (де не було свободи для націй). Коли націям в державі признана повна свобода, то боротьба між ріжними націями зводить ся на зовсім інші шляхи — вона опадає вділ, звязлий фронт розсипуєть ся, боротьба стаєть ся непомітною: із зорганізованої „війни“ перетворюєсь вона в те звичайне, природою піддержуване взаїмне „випереджуване“.

Нинішня національна боротьба, національна хапчивість, ненависть ітд. пригадує нам релігійну боротьбу, хап-

чивість та ненависть в початках нових віків. Нема сумніву, що таке національне роздраження не лишить ся на все — се тільки переходовий стан. Нині часи, коли нації ділять ся спадщиною по своїх предках. Ось тому в наших часах національна психа так подразнена. Коли брати ділять ся, то вони звичайно попадають в такий духовий стан, в яким нині нації знаходять ся. Хто більше дістане? — ось се тут вихідна точка для усіх почувань та розумовань.

Світова війна, яка вже доходить до кінця, тай вже показуєть ся, що вона нам приносить, приспішила порішене національних новочасних проблем — приспішила його відай о цілі століття. Історична конструкція європейських держав вже розпадаєть ся, а на її місце приходить більше природна конструкція. Чи наступить „національний мир“ по тій війні? Се залежить від того, як мирова конференція розграничить народи? Дух нинішних часів домагаєть ся етнографічних границь (се впливає з наших понять про свободу народів, про демократичність держави ітд.). Так н. пр. німецький народ буде міг переболіти відорване від Німеччини краю з більшістю польського населення, але ніколи не переболів би відорваня такого краю, де Німці становлять більшість населення. А так само думають і відчувають нині всі народи.

5. Возьмім ще під розвагу релігійну свободу горожан. Поза суспільністю чоловік може визнавати релігію, яку лиш хоче (розумієть ся: зі згляду на людей, а не зі згляду на Бога). Він може власні свої діти приносити в жертву своїм божкам, може кидати ся на коліна перед крокодилем, перед гадюкою; може уважати пімсту на інших людях за діло, без котрого не можна богам подобати ся; може у своїм храмі віддавати честь Венері безстидними ділами ітд. Ту саму релігію може чоловік визнавати також в суспільности, наколи суспільність посідає таку саму релігійну ідеологію. Але чиж можна би нині, в нашій суспільности визнавати таку релігію? Релігійна ідеологія, яка нині в загалі суспільности володіє, рішучо противить ся тому. Ані у Франції, ані у Швейцарії, ані у Сполучених Державах не надали би свободи такий ре-

лігії, котра домагається приношення людей в жертву Богу чи богам. Християнство прочистило як чисто релігійну, так етичну людську ідеологію. Пригадаймо собі, що християнство прочистило навіть старинну поганську етичну ідеологію, коли та ідеологія знайшла ся в християнській атмосфері (поганська ідеологія Юліяна Апостата!). Навіть Жиди змінили свою релігійно-етичну ідеологію під впливом християнства (де їх жертвоприношення? де модальне множенство? де „піддержуване насіння братови своєму“? ітд.). А нинішні атеїсти також прочищені християнською ідеологією. Ті релігійно-етичні християнські елементи, котрі запанували в загалі суспільности, уходять за „культурні здобутки“. Якраз ті елементи обмежують нині самоволу горожанина що до релігії. Відійсности годі признати свободу кожній якійнебудь релігії; можна признати свободу лиш тій релігії, котра для суспільности не є шкідлива — а сю шкідливість міримо ми після етичних понять, які нині в суспільности є загальними. Ані одна держава, в котрій єствує „свобода релігії“, не признає сеї свободи без жадного застереження. Держава тут виразно зазначає, що „релігія не сміє противити ся добрим обичаям“. І таке обмеження мусить бути, бо инакше ціла наша тисячилітня культура була би виставлена на пропасть. Культуру прецінь треба берегти! Лише лиха, руїни не треба берегти, а усякого добра, усякої будови треба пильнувати. Лихо, руїни приходять самі, а добро треба будувати!

Коли нині (як загалом в нових часах) пишеть ся та бореть ся за „свободу релігії“, то звичайно супонується, що „релігія не сміє противити ся добрим обичаям“. Релігії є історичні та нові. Історична релігія вже мала доволі часу та нагод, щоби виявити увесь свій зміст. Нїде не тяжше пізнати властивого змісту, як в релігії. Тому то на усяку нову релігію треба глядіти з вижиданєм і з непевністю. І тому нова релігія не може відразу домагати ся так широкої свободи в державі, як історична релігія. Прецінь нїде на світі „homo novus“ не може посідати такого довіря, як чоловік, котрого всі знають.

Вправді, відколи християнство заволоділо світом, відтоді вже не повстають вповні нові релігії, лиш все якісь християнські секти. Так християнство виповнило нашу релігійну ідеологічну сферу, що ми вже не можемо видумати якоїсь нової релігії, котра не носила би на собі знамени християнства. Всеж таки декотрі з тих християнських сект приходили до таких релігійних аномалій, котрі противили ся добрим звичаям.

Коли в новіших часах воюєть ся за свободу релігії, то переважно ходить тут о свободу для атеїзму. Се факт історичний та психологічний, що християнство є так совершенною позитивною релігією, що у світі, котрий воно просякло, може виступати тільки атеїзм як поважний противник християнства, а не якісь нехристиянські релігії. Християнство досягає границь релігійної сфери взагалі, і по тих границях — після нормального процесу — може виступати тільки атеїзм. Щойно тут зачинаєть ся радикальна боротьба між вірою а невірством. Старинний світ не знав такого атеїзму, який розвинув ся в нових часах. Не знав старинний світ совершенної позитивної релігії (себто: християнства), і власне тому не знав він ані радикальної негативної релігії (себто: атеїзму). Атеїстів у стариннім світі було дуже мало¹⁾, та і сі були лише половичними атеїстами. Одні з них говорили, що про богів ніщо не знають — „ані чи вони ествуютъ, ані чи не ествуютъ“ (так софісти); інші знов (Епікур) висказували ся, що боги ествуютъ, але „зовсім не журять ся людьми“, тож кланяти ся їм — річ зовсім зайва. Знов інші (як Люкрецій Carus) вдійсности більше воювали проти вульгарного суєвіря, чим проти самої віри в Бога. Світогляд Люкреція Carus-а той сам, що Епікура (атомістичний матеріалізм), а прецінь Епікур ще знайшов в тім світогляді місце для богів (які собі весело, безжурно живуть на звіздах — у сфері найсовершеннішої матерії). Не було ще тут совершенної позитивної віри, тож атеїзм

¹⁾ Історія записала нам дуже багато старинних філософів віруючих (хоч їх віра не була ідентична з вірою поганського загалу), а дуже мало невіруючих (вчисляє їх Цицеро в своїй книжці „De natura deorum“).

ще не мав нагоди розвинути цілого свого фронту. Щойно в християнському світі розвинув атеїзм цілий свій фронт. Він тут звертається проти самої віри в Бога, звертається проти самого поняття Бога та проти аргументів, якими люди узасаднюють свою віру в Бога. Новочасний атеїзм хоче знищити саму підставу віри в Бога. Новочасний релігійний а атеїстичний дух так відносять ся до себе, як дві людини, котрі, стоячи на вершку гори, звернені до себе хребтами, і один з них бачить безкрає море, а другий долину заселену людьми, хати, дороги ітд. Різнять ся ті два світогляди вже у вихідних засадах, в куті погляду на річи.

Вийшовши з християнства, новочасний атеїзм настільки мудрий та обережний (а властиво обставинами змушений до сього), що в практиці виступає в красній одежі, яку зліпив собі з християнського матеріялу, і лише в теорії свобідно буває по своїм розуміню¹⁾. Новочасний атеїзм для практичного життя переняв від християнства підставові етичні правила. Ба, що більше! Сі етичні правила дуже часто хоче він собі присвоїти як свій власний і виключний здобуток, як свою характеристику, як свою практичну ціль. Новочасні атеїсти майже правильно пишуть ся своєю гуманністю, і розписують ся про неї, — і треба признати, що у звичайнім життю часть тих атеїстів поводить ся, як нормальні культурнійші люди. Що в їх душах діється — се їх річ. Державна власть тут не може заглядати, під її нагляд підходять лиш зовнішні людські діла. І щож має держава зробити з новочасними атеїстами? Чи переслідувати їх? Чи лишити їм свободу? Чи явно має признавати свободу для атеїзму? Чи лише мовчки? Довоєнна практика так порішила ту — будь що будь — трудну квестію, що одні держави явно признали свободу для атеїзму — для „безконфесійности“, а другі толерували атеїзм. І з яким жеж наслідком держава нині могла би переслідувати атеїстів? Атеїзм найбільше поширений в інтелігентній сфері. Многі учені, професори, визначні політичні діячі, ба навіть особи, що сидять при кермі держави є атеїстами. Колиб держава всіми силами

¹⁾ Взором тут є Кант, котрий в теорії є радикальним атеїстом, а в практиці віруючим чоловіком (дійстом).

та способами переслідувала атеїзм, то тим власне загострила би конфлікт між християнством а атеїзмом, і наразила би ся на небезпечну війну з модерним духом горожанської свободи. Держава мусіла би завести як найострійшу цензуру книжок, газет, промов ітд. А такий стан в нинішніх часах не дав би ся довго удержати. Отже держави нині примушені толерувати атеїзм. Одначе війна між християнством а атеїзмом не вгаває; спекала ся її державна управа, а переняли її верстви суспільности. Віруючі верстви поборюють невіруючі — і навідворот. Поборюють ся книжками, газетами, промовами, товариствами ітд. І се мусить бути — після природних людських прав. Кождий чоловік має право боронити та поширювати своє переконанє. Для інтересу християнства під деяким зглядом навіть ліпше, коли держава не вмішуєть ся у війну з атеїзмом. Доки держава своїми средствами поборює атеїзм, доти все може здавати ся, що християнство єствує у світі тільки силою жандармів та поліційних агентів (чиж то раз атеїсти так висказували ся?). А коли боротьба між християнством а атеїзмом веде ся без інгеренції державної управи, то виявлюєть ся житєва сила одного і другого світогляду. „Коли се людське діло, то розпадесть ся само від себе; а коли се боже діло, то нічого не вдіємо йому“ — сі памятні слова, висказані про молоде християнство, мають своє значінє все і всюди. Християнство вже до нині виявило свою житєву силу, і доси воно було непоборимим „божим ділом“. А чи атеїзмови удасть ся здерти з християнства сю марку, і собі її причіпити — се покаже житє. Одначе до нині атеїзм виявив лише се, що він може жити тільки як опозиція, а не як самостійна цілість.

Доки атеїзм знаходить ся в сильнім християнським оточеню, доки він відживлюваний теплом християнської етики, доти він не так небезпечний для добрих обичаїв в суспільности — доти може толерувати його державна управа. Одначе треба собі здати справу з того, що тут атеїзм в практиці ще не живе своїм власним житєм. Та наколи атеїзм зачне жити своїм власним житєм, стане він руїною для суспільности, і тоді державна власть з konieczности буде мусіла виступити про-

ти нього. Се факт, що атеїзм в нових часах став незвичайно агресивним, сильно поширився і поширюється. Коли так піде далше, то за кілька сот літ витворить ся таке положенє, що людство знова буде провадити довгі та жорстокі релігійні війни.

Не треба обманюватись тим, що релігійні війни вже пережились. Усякі напрями думаня та житя повтаряються, одначе в зміненім вигляді. Так у поезії, у малярстві вічно повтаряються реалізм і ідеалізм, але скільки разів повторять ся, все принесуть щось нового із собою. Так і релігійні війни можуть повторити ся, але вже не будуть посідати тої фізіогномії, що на початках нових віків.

Із атеїстичного світогляду, коли атеїзм займе цілі верстви населеня, зовсім послідовно витворять ся атеїзмови питомі практичні понятя: яка є ціль чоловіка? як її досягнути? що добре? що зле для чоловіка? ітд. Як се випаде, можна вносити вже із самого зміслу атеїстичного світогляду: чоловік тут полишений сам собі, нема і не може тут бути ніякого „святого“ права ані обовязку — отже для людських пристрастей отверта дорога. А треба тямити, що релігійна сфера людської душі страшна, коли не є заповнена Богом. Тай по тих філєзофічних етиках, котрі хочуть вповні зірвати з християнством, можна судити, яке було би житє в атеїстичній суспільности. Пригляньтесь етиці Nietzsche-ового „надчоловіка“, пригляньтесь етиці Stierner-а „Ich und mein Eigentum“, перечитайте поезії чи романи модерних „сатаністів“ (діяболістів), правдивих атеїстів, котрі розвивають житєвий змісл атеїзму, то грозою повіє у вашій душі, то пізнасьте, що се напрями, які ведуть до зруйнованя природи. Ось се мають перед очима ті, котрі поборюють атеїзм. Так понятій атеїзм дійсно треба всіми силами поборювати. Leibnitz на однім місци висказуєть ся про атеїзм: „Люди повинні би проти того напруму заприсягнути ся і злучити ся, теолоґи всіх релігій повинні би разом іти, бо проти явного неприятеля кождий горожанин є жовніром — инакше грозить нам упадок усякого порядку“ (*Confessio naturae contra Atheistas*).

Атеїсти, як се зрозуміле, заперечують, що атеїзм веде до такої руїни. Вони твердять, що якраз атеїзм веде

до повної і здорової культури. Та говорити можна щонебудь — але що скажуть факти? Ми доси ще не бачили атеїстичної держави (суспільности), а коли в історії всіми силами прямувалось до атеїстичної держави, то се не свідчило про житєву силу атеїзму. Отже державна управа все повинна трактувати атеїзм, як нову, ще недосвідчену релігію: державна управа все повинна мати на оці атеїстичні рухи, і все повинна бути готова, щоби тут інтервеніювати, наколи лиш зайде перша потреба — щоби опісля не було запізно!

6. Як в релігії не може горожанин посідати беззглядної свободи, так не може посідати її анї в письмі, в слові. Слово чи письмо може бути дуже небезпечне для добрих обичаїв — а під зглядом круга діланя нічого нема небезпечнішого. Діло ограничуєть ся на вузшу сферу, а письмо та слово перелітає через цілу суспільність — годі йому визначити границі. Доки чоловік підчинений влади, доти радо стремить до все більшої свободи, навіть до неограниченої свободи, але як займе власть настоятеля, тоді вже змінє свою орієнтацію. Завелика свобода розбиває людські сили, а розвій суспільного життя домагаєть ся зєдиненя всіх сил. Чиж большевики в Росії не воювали за свободу слова — все доти, доки були підчинені, а що сталось, коли захопили власть у свої руки? Вони так само ограничують свободу письма та слова, як і царський режим перед ними. Неограничену свободу лишають вони тільки своїм приклонникам — але чиж царський режим не поступав так само? Свобода слова може бути небезпечна для даної влади, для державної системи; а може вона бути небезпечна також для добрих обичаїв суспільности. В практиці так буває, що кожда влада чуйнійша на небезпеку для самої себе, як на небезпеку для суспільної шкоди. Кожда влада бодай в якійсь мірі уважає себе „спасителем“ держави. Се наслідок тої звичайної абсолютизації своїх поглядів, свого становища, і навіть свого інтересу. Тож влада пильнійше цензурує слова горожан, які звертають ся проти неї, чим ті слова горожан, котрі звертають ся проти добрих обичаїв суспільности. А вдійсности повинна би тут влада поступати якраз

противно. Адже влада єствує для добра суспільности, а не суспільність для добра влади!

Небезпека тоді стаєть ся дійсною небезпекою, коли вона наглядна, близька та поважна. Ніхто не перестрашить ся пса, що гавкає десь в третім селі.

Доки влада почуваєть ся сильною, доти лекше знесе слова та агітацію своїх противників — значить ся: доти в державі буде могла бути більша свобода слова. Та наколи влада спостереже, що під нею хитаєть ся ґрунт, то стане беззглядно бороти ся із своїми противниками. Нема отже лїпшої запоруки для широкої свободи слова, як коли велика більшість населеня вдоволена в державі. Вже і з того слїдує, що державна система повинна бути така, котра вдовoliла би переважну часть населеня. Значить ся: держава повинна бути демократична. Рішаюче слово повинна мати дійсна більшість населеня (а не меншість, чи лише штучно втворена — симульована — більшість). З иншої сторони: меншостий не вільно душити, але якраз треба їм іти на зустріч. Пара, замкнена в машиновім кітлі, виконує величезну працю, посїдає величезну силу, а парою, визволеною з кітла, вітер мече... Треба іти на зустріч раціональним домаганням меншостий, і тим відбереть ся їм поважне оружє з рук, бо в той спосіб фантастичні домагання меншостий, наколи вони також з такими домаганнями носять ся, тратять свою річеву підставу. Так н. пр. ми вже пізнали, які є раціональні домагання соціялістів, а які фантастичні. Фантастичні домагання звичайно є лише аврелею для річевих домагань.

Коли ми сказали, що небезпека стаєть ся тоді дійсною небезпекою, коли вона наглядна, близька та поважна, — то се відносить ся також до добрих обичаїв. Доки загал суспільности твердо придержуєть ся добрих обичаїв, доти слово, що може попсувати добрі обичаї, ще не є наглядно ані поважно небезпечне; значить ся: доти може бути в державі більша свобода слова також що до явних обичаїв. От так може собі Nietzsche видавати книжки про „нову“ мораль — про мораль „надчоловіка“, а загал суспільности буде се читати „як байку“, покиває чоловік головою, тай скаже: о, тим мене не здуриш! Та

наколиб широкі верстви дійсно переняли ся етикою „надчоловіка“, наколиб зачали в практиці придержувати ся її, то небезпека стала би наглядна, близька і поважна, і державна власть мусіла би проскрибувати етику „надчоловіка“, завісити газети, котрі поширювали би ту етику ітд.

Нема ліпшого способу для забезпечення суспільности проти поважної небезпеки для добрих обичаїв, як виховати суспільність в добрих обичаях, щоби суспільність полюбила добрі обичаї, і зрозуміла їх вартість. Така суспільність сама буде бороти ся проти інвазії на її обичаї, і державна власть у многих справах буде могла здати обовязок стереження добрих обичаїв на саму суспільність.

В нинішніх часах державна управа ані не може сама стеречи добрих обичаїв від шкідливих напрямів. Перша акція тут повинна вийти таки від самої суспільности. Лихе слово звичайно не діляє відразу наглядно; воно вперед витворює трійливу атмосферу, і аж та атмосфера затроює добрі обичаї. Суспільність, котра прецінь безпосередно зносить ся з житєвими проявами, котра бачить і те, що дієть ся в приватнім людськїм житю, лекше спостереже трійливу атмосферу та її корінь, чим державна управа.

Власне сей факт, що трійливе слово звичайно не діляє наглядно, зводить державну управу тай саму суспільність. Трійливе слово в наших часах посідає за велику свободу, не звертаєть ся належитої уваги на його шкідливість. Скільки то друкуєть ся неморальних книжок, ріжного рода листів (а скільки неморальних представлень по кінотеатрах, кольосеях ітд.)! Хто має здорові духові очи, сей бачить, що в наших часах трійлива атмосфера грозить розладом добрих обичаїв.

Трійливе слово показує все то більшу смілість. Воно стремить до неограниченої свободи, хоча в державі на жадній лїнії не може бути такої свободи. Воно навіть прикрашуєть ся науковою формою та повагою, і жадає для себе признання наукового патенту; обіцяє відновити ціле житє, завести новий моральний лад — совєршеннїйший, ліпший, здоровїйший, більше ущасливлюючий, більше гуманний, як нинішній моральний лад. Ось тут атеїзм

наших часів пробує урядити жите після питомого свого духа.

Се правда, що моральний лад та моральні понятя не є мозаїкової будови, не є геометричними фігурами; вони можуть розвиватись, усовершуватись — значить ся, що вони можуть зміняти ся, одначе вихідні засади тут є незмінні. А вільнодумна етика, яка виростає з атеїзму, хоче поставити не лише нові висновки, але й нові вихідні засади.

Ось, возьміть пропаганду за „вільною любовю“. За „вільною любовю“ агітують не лиш молодики (у котрих, як житем ще недосвідчених, така річ зрозуміла), але також старші люди — люди, що мають своє ім'я в літературі! Домагають ся, щоби держава зрєкла ся заглядати в справу супружа, щоби ся справа була узнана за „приватну річ“, тож хто як хоче, най так тут поступає. Але що з того вийшло би, колиб якась держава на се згодилась? Страшений переворот, заколот в цілім суспільнім житю. Який же змисл „вільної любови“? Коли двоє людей любить ся, то най живе із собою — без згляду на всі інші обставини, і най живе із собою лише доти, доки любить ся. Значить ся, що тут любов — ся „плотська любов“ — стаєть ся найвисшою етичною засадою, перед котрею всі інші засади та моральні згляди повинні йти в кут. Возьміть випадок, що через 20—30 літ живуть із собою чоловік і жінка, і мають кількоро дітей. Жінка вже постарілась, збрідла — але її муж ще охочий до любови, і залюбив ся в якійсь біднійшій молодій ладній дівчині, а вона також полюбила „старого“ задля грошей... Чиж в імени „вільної любови“ має право сей „старий“ нагнати свою жінку, щоби „оженити ся“ з молодою дівчиною? А деж справедливість — та елементарна справедливість? А що було би з дітьми? з їх вихованєм? з родинним житем? „Вільна любов“ також хоче „рай“ уладити на землі, але той рай скоро замінив би ся на пекло. „Вільна любов“ ще як-так мислима в загальнім комунізмі, де за виживленє кожної людини ручила би — як се декотрі дотепно висказують ся — та добра і всемогуча „пані держава“, але доки єствує при-

ватна власність, доти „вільна любов“ в загалі суспільности просто немислима.

Наколиб якась держава дійсно зважила ся проголосити супруже за „приватну річ“, то супруже ще тим не стало би ся дійсно „приватною річю“, бо воно з природи не є приватною річю. Без сумніву повстали би многі товариства для поборювання „вільної любови“, для надзору над супружем — передовсім виступила би тут церков. І прийшло би до того, що церков викляла би кожного, котрий зважив би ся руководити ся в супружу етикою „вільної любови“. „Вільна любов“ могла би естувати тільки між атеїстами, і сей атеїстичний світ небавом був би виставлений на відстрашаючий розлад.

7. Державний лад може вирости здолу, але може бути також згори накинений. Притім треба докладно розрізняти різні припадки. Державний лад росте здолу тоді, коли його творить загал населення після своєї волі та розуміння — значить ся: свобідно. Такий державний лад буде відповідати потребам загалу населення — розуміється: в міру освідомлення загалу суспільности. Ясне само собою, що такий лад буде вдовольати загал населення, — адже ніхто сам собі кривди не хоче ділати. Одначе заходить велика різниця між тим, чи даний державний лад виріс колись зі сфери загалу населення, чи тепер — в міру нинішнього розвою та освідомлення населення. Для нас се вже звісне, що історія довше задержує свою силу в державнім устрою, як в житю населення. Природа випереджає історію. І з того повстає, що державний лад, який колись виріс із сфери загалу населення, тай узглядняв потреби населення, нині вже може не узглядняти (нинішніх) потреб населення — може стояти в опозиції до життя, яким населенє нині живе. А щож се значить? Значить, що той державний лад згори накидує населеню сама історія — без інгеренції чужого народу, чи самовільної якоїсь особи, або меншости населення. Отже може бути такий припадок, коли сама історія згори накидує населеню державний лад¹⁾.

¹⁾ Так н. пр. історія накинула нашому народови навіть назву — зовсім чужу назву, наколи се правда, що читаємо в літописи Не-

Та може бути й так, що державний лад згори накидує населенню не мертва історія, але якась жива фізична або моральна особа. Тут можуть заходити два випадки: або ворожий народ захопить власть над населенєм, або якась особа (тиран) чи кілька осіб (олігархія) таки спомежи самого населеня, і правлять населенєм по своїй волі та по своїм розуміню.

Коли ворожий народ захопить власть над якимсь населенєм, то правильно буде він стреміти до сього, щоби виссати соки із того населеня. Державний устрій тут буде корисний для пануючих, а шкідливий для підданих. Він впливає із нещирої інтенції пануючого. Колиж захопить власть у свої руки один чоловік (чи якась партія), котрий походить із державного населеня, то державний устрій — особливо, коли маємо на думці нові часи — може бути бодай інтенціонально корисний для населеня, іменно: він може впливати із зовсім щирої інтенції володаря (н. пр. Наполеон Вел.). Тут звичайно ходить головню о те: котра державна система є кориснійша для даного народу в даних обставинах? Між самим населенєм єствують, і взаїмно поборюють ся, різні понятя про державну систему, тож приклонники одного понятя можуть побідити, і завести лад в населенню по своїм розуміню (отак соціялістична програма укр. Центр. Ради, а програма большевиків). Коли в населенню запанував нелад, анархія, чи якийсь руйнуючий державний

стора. Читаємо в тій літописи таке: „и идоша за море къ Варягомъ, къ Роуси, сице бо ся звахоу ти Варязи, Роусь, яко се друзии зовоуть ся Свие, друзии же Ноуръмане, Агляне, друзии Готе, тако и си“. Варяги не прийшли на наші землі для „правління“ землею, але для здобичи землі. Се був наїзд Варягів (як н. пр. наїзд Німців на Україну в наших літах). Варяги стали ся боярами на нашій землі (а наших боярів правдоподібно винищили), і наша земля тай народ стали ся „власністю“ Варягів — „Русів“. З того їх держава — „Русь“ с. є. власністю Русів (Варягів). Між послами, яких Ігор посилав до Царгороду знаходимо лиш нормандські імена, як: Боефаст, Слуди, Ульб, Канимар, Шихберн, Сфанди, Кари, Шибрид, Алдань, Алвард, Фруди, Мутур, Фрутан, Турбид, Бруни, Мони, Роалд, Руалд, Свен, Алдан, Аспубран ітд. Гарна се „наша“ історія! Щойно по яких 100 літах ті Варяги-Руси (Роси) улягли перемозі природи: прийняли мову нашого народу та його звичаї.

устрій, то навіть є конечним, щоби згори накинати населенню такий державний устрій, котрий охоронить його перед руїною, — такий устрій, котрий дійсно відповідає природним та соціальним потребам більшості населення. В той спосіб Wilson, президент Сполучених Держав, нині наймогутнійший споміж людей, хоче ратувати Європу, згори накидуючи їй своїх славних 14 засад. В таких випадку згори накидується правила як державам, так їх населенням, однак ті правила мають найліпшу загальнолюдську інтенцію: вони хочуть визволити людську природу від тих пут, які накинула їй історія та засліплений егоїзм.

Бачимо отже, що те, що згори накинене *eo ipso* не мусить бути імперіялізмом, несправедливим обмежуванням свободи горожан. Треба тямити, що свободу горожан обмежує вже сама наша природа, а іменно етичними заходами та дійсними своїми потребами. Отже обмежування свободи горожан лежить вже в самій суті суспільних відносин. Однак обмежування свободи горожан може бути справедливе, узasadнене, природне — а може бути також неприродне, неузasadнене, несправдливе.

Природне та справедливе обмежування, хоча б воно було згори накинене, не уважаємо „згори накиненим“, бо воно вдійсности виростає із нашої природи. „Згори накиненим“ уважаємо несправдливе та неприродне обмежене горожанської свободи.

Побіч тих двох випадків, коли населенню накидує несправдливі обмеження або ворог або історія, ествує ще третій випадок — а іменно: коли державна цілість накидує несправдливі обмеження деяким державним частиям (що завсе діється в цілі втворення як найтіснішійої єдності в державі). Горожанська свобода домагається, щоби спеціальний характер поодиноких державних частин був пошанований, оскільки се найбільше можливо. Коли державний лад має будувати ся здолу, що значить: після природного характеру населення, то в характері цілої держави повинні відбивати ся характери поодиноких частин держави. Держава звичайно займає більшу територію, а на більшій території населене звичайно не є вповні одноцільне, але ді-

лить ся на менші групи то зі згляду на національність, то зі згляду на релігію, на письмо ітд. Такі одноцільні групи — зглядно: краї — в державі повинні мати по можливості як найбільшу свободу, щоби могли жити своїм життям — для них природним життям. В практиці се значить, що держава, в котрій населенє ділить ся на кілька менших одноцільних груп, повинна складати ся із стільки автономних держав (зглядно: автономних країв), скільки в її населеню є одноцільних груп. Тай загалом для нинішнього суспільного стану є кориснійше, коли даєть ся ширшу свободу меншим одноцільним групам, якими є: громада, повіт ітд. Взоровою такою державою нині є Швайцарія. Кантональна автономія уможливає тут свободу як національним одноцільним групам (живуть тут Німці, Французи та Італійці), так одноцільним релігійним групам (живуть тут католики та протестанти). На Швайцарії повинні взоруватись держави, які нині повстають. Так н. пр. держава полудневих Славян. Словінці та Хорвати є католиками, Серби православними; Сербі пишуть кирилицею, Словінці та Хорвати латиницею. Ясне, що ціла територія полудневих Славян повинна бути поділена на кілька автономних країв після характеру населеня (а не після історичних границь!).

Зовсім инша ціль в структурі держави була тоді, коли держава була „майном“ одної родини, чи то одної особи; а зовсім инша ціль в структурі держави повинна бути в модерній республіці. Монарх носив ся передовсім з тою цілю, щоби легко управляти державою, щоби забезпечити собі своє панованє, щоби держава („майно“) була як найбільша ітд. А в новітній республіці верховодить (а властиве: повинна верховодити) ся ціль, щоби весь нарід в державі мав ся як найліпше. Отже тут державу треба уважати за федерацію вільних людей, федерацію громад, міст, повітів та країв. В монархічній державі єдність повставала так, що сю єдність монарх накидував населеню держави; а в модерній республіці державна єдність повстає сполучуванєм меншого обєму єдностей в єдність більшого обєму. Внутрішня лєогіка сих двох противних собі державних структур в многих частях зовсім відмінна. Та се правда, що нинішні люди, пересяклі

монархістичною державною логікою, ще не можуть отрясти ся з неї, і не можуть наскрізь зрозуміти, та в тонкості розвинути внутрішню логіку новітньої республіки. Але час своє зробить.

8. Що ворогом населенню накинене, се легко замітне; але що самою історією накинене, се не в кождім випадку замітне, і не завсе дасть ся відділити від того, що виростає здолу. Побіч „мертвої“ історії є „жива“ історія, і ся жива історія доконче мусить знаходити пошану між людьми, бо вона піддержує жите; вона властиво не накидується згори, але виростає здолу — ще росте. Однак прямо немислима річ: потягнути точну границю поміж мертвою а живою історією. О сю границю власне веде ся відвічна боротьба на всіх полях житя. Для ілюстрації можемо навести, що соціалісти приватну власність уважають мертвечиною, зачисляють її до мертвої історії, а інші люди приватну власність зачисляють до живої історії.

Для горожанської свободи найвідповіднійший такий державний устрій, котрий найменше терпить від історичного намулу. А котрий же се устрій? В сути річи єствуютъ тільки дві державні системи: монархія тай республіка. Всі інші системи (як олігархія, різні форми конституційної монархії) — се лише комбінації тих двох типових державних систем. Здавен давна підносили філзофи квестію: котра з можливих державних форм найліпша? Абсолютизуючи своє положенє та фізіогномію суспільного духа своїх часів, філзофи часто абсолютизували також сю квестію, а вона вдійсности має лиш релятивне значінє. Нема і не може бути одної державної системи, котра була би найліпша для всіх людей та всіх часів. Історія як цілого світа, так поодиноких народів розвивається, змінюється — „жива“ історія стається „мертвою“; що отже в своїх часах було вартісним житєвим чинником, се опісля стається історичним намулом. Найвідповіднійшим державним устроєм є сей, котрий найменше терпить від історичної мертвеччини — алеж границя між мертвою а живою історією постійно пересувається ся.

Коли маємо перед очима всі часи та всі народи, то мусимо признати, що обі типові державні форми

є відповідними — кожда з них може бути найліпша для даного населеня. Треба одначе піднести, що монархії та республіки в практиці не є чистими формами, але все якимись комбінаціями чистої монархістичної та республіканської системи. Засадою монархії є: один рядить; жерелом усеї державної влади є володар (монарх - самовладець). Засадою республіки є: всі горожани радять; весь народ є жерелом усеї державної влади (республіка = справа всіх). Та в практиці так є, що монарх мусить вибрати собі многих людей з народа як дорадників та помічників у заряджуваню державою, і від тих людей монарх нераз навіть дуже залежний. А в республіці народ вибирає собі начальників держави, від котрих стаєть ся залежний. Річ в тім, що в монархії переважає момент влади одного, а в республіці момент влади всього народа. Тож в практиці можна спорити про се: котра форма монархії чи республіки є найліпша? Сей спір має величезне значіне для розвою державно-суспільної системи.

Засади монархістичної та республіканської системи є вічні — подібно як приватна та спільна власність, — а флюктуації підлягають тільки різні комбінації тих засад.

Князі, королі, цїсарі колись були потрібні, конечні — монархія була „найліпшою“ формою держави, але нині вже не ті часи. Для держави (для порядків, для житя, для розвою) все треба сили, котра сполучувала би всіх людей в тісну єдність. Без такої сили все виступає анархія, яка нищить населенє. А чинники, котрі уможливають та піддержують ту державну єдність, не є все ті самі. Ось у війську на віки віків буде панувати монархістична система: згори приказують, мусиш іти! Без такої системи військо перестане бути війском, а перетворить ся у свавільну банду (як н. пр. російське військо по революції). Та навіть у війську деколи, і бодай по части, може спричинювати ту тісну єдність инший середник, а не лише сила згори. Тим середником може бути ідея, якою захоплені всі жовніри. Инакше били ся Сербі у світовій війні, а инакше піддані Австрії. У Сербів була одна спільна могоуча ідея — ідея свободи,

сербського народу, а у Австрійців такої ідеї не було. Инакше били ся Чехи в рядах австрійських, а инакше проти австрійських рядів.

Бачимо, що два чинники можуть викликати та підтримувати тісну єдність між населенем: сила згори та ідея. Де нема ідеї, там мусить бути сила; де ідея могутча, там заступає вона силу. В практиці одначе і тут все виступає комбінація між силою а ідеєю. В релігійних товариствах, в церкві переважає момент ідеї; а в державі переважає момент сили.

Хоча в державі переважає момент сили, то всеж таки можуть тут бути різні степені — від абсолютної монархії до найсвобіднішої республіки. Одна суспільна проява різнить нас дуже від всіх попередних часів, а се „публична опінія“. Ся публична опінія нині в добрій мірі володіє світом та поодинокими народами. Вона то зменшує потребу естования в державі сили згори, і фактично унеможлиблює ту силу: унеможлиблює абсолютну монархію.

Темне, непросвічене, спільним духом незлучене населенє потребувало князів та королів. Потребувало сили згори. Нас нині потягає за собою логічна та етична рація, а темному населеню могла імпонувати лиш така рація, котра відразу виступала у формі блеску та факту — значить ся: слово, приказ володаря. Для просвіченого чоловіка сильніше правило „non quis, sed quid“ (не хто, але що), а для непросвіченого чоловіка сильніше правило „non quid, sed quis“ (не що, але хто). — Хто се сказав? чи пан поміщик, чи князь, чи король, цісар? Непросвічений чоловік — як і дитина — не так чи-слить ся з раціями, як із змісловими фактами — становищем та характером того, хто говорить. Він теж живе о много більше змісловими зображеннями, як відорваними, безбарвними абстракціями. Щоби отже володар мав сильне слово, то він мусів високо стояти над населенем: він мусів вже родити ся для панованя (не міг походити з верстви самого населеня), мусів відчужувати ся від населеня (не міг женити ся з кимнебудь, зносити ся з кимнебудь; — двірські правила!), мусів бути невідвічальний перед населенем, мусів бути *sacrosanctus* (образ маєстату!) ітд.

Воно так і було, і до нині історія лишила нам чиодну черту з того типу володаря.

Алеж се вже пережилось — не кажу, що пережило ся цілком; на віки віків будуть люди жити змисловими зображеннями — одначе не все в одній і тій самій мірі. І відокремлене володарської родини від решти суспільності і невідвічальність володаря і „образ маєстату“ належать нині до мертвої історії: вони вже не дають житевої сили державі, але якраз спиняють її природний розвій. Кожний бачить, що державні форми нині великими скоками заміняють ся в републиканські форми. Стрічаємо при тім незвичайні, цікаві мішанини давного та нового ладу: князь і друкарський складач, соціяліст, сидять разом при кермі держави (в Німеччині); цісар видає маніфест, що всім народам в державі признаєть ся право самоозначеня — а цісар се монарх (=самовладець), а право самоозначеня, се власть народа!

Годі передвидіти, чи всі королі та цісарі з кінцем світової війни зникнуть, се було би просто аномальне (але така аномальна війна може мати аномальні наслідки!), одначе всі монархи повинні замінити ся в президентів републики. Будуть се президенти републики — з уродження, а не з вибору народа, і будуть дальше називати ся королями, цісарями ітд. Wilson вже заявив, що в Європі мусить зникнути усяка „лична власть“, а с. є. дійсно монархістична, невідвічальна власть. Здаєть ся мені, що за кілька століть людям просто в голові не помістить ся, як ми могли узнавати „родженого“ володаря, а не вибраного? Нині на селі було би людям таке дивне, колиб вийт мав бути „роджений на війта“, а не вибраний. Та з чим чоловік зживеть ся, се перестає бути дивним; дивне для нас те, що далеко від нас.

По проголошеню личної свободи, по знесеню крпацтва рівність людей набирає все то більшої сили: вона все то глибше та ширше утверджуєть ся в суспільній ідеології та в конструкції суспільного ладу. Крім володарської родини всі державні урядники осягають своє становище не завдяки свому уродженю, не правом одідичуваня, але завдяки своїй здібности та підготовленю (так бодай в засаді). Се дієть ся так само в монархії, як і в репу-

блищі. Урядники є то вибирані народом, то іменовані державним начальством. Ся система вповні послідовно випирає рештки привілеїв задля уродження. Положенє володарської родини основуєть ся тільки на тих рештках, тож воно в цілій державній системі таке відокремлене, неприспособлене до цілости, як гість на весілю без весільної одежі. Дух нинішнього суспільного ладу стремить до цілковитого усуненя королівської позиції.

Як я згадав, ще годі передвидіти, чи з ліквідацією сеї війни будуть зліквідовані також королівські престולי. Одначе бодай монархізм, як такий, повинен бути зліквідований. Най собі король називаєть ся королем, алеж його дитина, що лежить в колисці, має бути тільки дитиною, і нічим більше. Без зрілої свідомости чоловік не є здібний до ніякого уряду, а тим менше: до найвисшого достоїнства. „Ціна крови“ мусить бути усунена, а її місце має заняти моральна вартість чоловіка. Королевич повинен мати принайменше 18 літ, щоби бути *habilis* для державних достоїнств (щоби н. пр. бути властителем якогось полку ітд.), а принайменше 22 роки, щоби засісти на королівськім престолі; колиж скінчить 70 літ, повинен іти в стан спочинку — що більше від того, се від злого. Адже не титули повинні рядити державою, але бистра свідомість та здібність.

Закон про образу маєстату повинен бути знесений раз на все. Який се страшний закон, се ми пізнали підчас війни. Він без належитої підстави відбирає свободу горожанам, легко може стати ся страшним средством для злобних інтриг, сотки людей можуть гинути на підставі сього закона, а без ніякої вини. Тай не доводить вже нині сей закон до ціли. Цілю його є: щоби горожани сліпо піддавались волі володаря, — але се вже нині пережилось. Не можемо зречи ся того природного нашого права, щоби висше не ставляти льогічної та моральної рації, як авторитет володаря — хиба що зrekli ся би ми свого культурного світогляду. Не можемо з тим погодити ся, що весь нарід в державі живе тільки для володаря: для його добра, для його слави, для сповнюваня його волі. А закон про образу маєстату власне хоче охоронити ті пере-

давнені права володаря. Чиж се не впадає кожному в очи, що вже від довшого часу перевели ся війни о володарські особи чи о династії? Колись се було фактом, що жовніри гинули „за короля“, але нині се лише пуста фраза.

Де ходить о державу, король не повинен на перше місце ставляти „свого дому“ (= своєї родини), але державу. Держава нині вже не є посілістю, майном королівської родини — се вже пережилось; — держава є домом народу. Народ живе для себе, а не для королівської родини; держава є власністю народу, а не короля. Тож добро народу повинно бути тим критерієм, після котрого всьо в державі треба судити, а не добро династії. Не повинен король висловлюватись „моя держава“, „мої народи“, „моє військо, моя фльота“ ітд., але н. пр. „народе Німеччини!“, „до війська Німеччини!“. Невідвічальність володаря — тут розумію невідвічальність ряду — се аномалія. Не може бути в людським товаристві чоловіка, котрий *de facto* не був би відвічальний за свої діла. *De facto* всі володарі були, є і будуть відвічальними за свої діла, тільки що та відвічальність не все має нормальну позицію. Чиж на Фердинанда болгарського, на Вільгельма II. не паде всьо, що ті володарі в політиці зділали? А се так мусить бути. Володар все відвічальний перед тою стороною, котра його попирає. Бо наколи піде проти тої сторони, то лишить ся вповні німічний, осамітнений. Ся партія, котра держить з королем, може бути маленька, але чи задля її доброї організації (так військова партія) чи задля впливу на народ може вона посідати рішаючу силу в державі. Коли річ *de facto* так маєть ся, то чомуж не упорядувати сього факту в той спосіб, що в державних законах виразно зазначаєть ся, що державний ряд є відвічальний перед народом? Наколиж отже король хоче, щоби його попирав загал народу, то повинен бути відвічальний перед тим загалом. Нині кожда держава мусить преображуватись в демократію, значить ся: щоби державою не управляла сила згори, але воля народу. Тож володар мусить бути відвічальний перед народом, бо той народ піддержує володаря. Аж се нормальна позиція відвічальности володаря.

Нові часи винайшли для королів таку форму, що король не є відвічальний за свої політичні діла — алеж тут король і не робить політики на свою руку, тільки підписує те, що йому ряд предложить, а сей ряд відвічальний перед загалом народу. Тут вдійсности управляє державою ряд, а не король (парляментаризм).

9. Щоби в державі панувала відповідна, для суспільного життя потрібна єдність, державна власть повинна бути сильна. Наколи державна власть черпає силу тільки з оружного свого підготовлення, то така сила державної власти є лише переходова, без певної будучности — особливо в наших часах. Ми так і бачимо в історії, що ті держави, котрі черпали свою силу тільки з оружного свого підготовлення, дуже скоро упадали, тай були засуджені на безнастанні заворушення (так н. пр. держава Александра Великого, Наполеона Великого ітд.).

Держава повинна черпати свою силу з нормального стану суспільности. Два чинники витворюють нормальний стан держави: 1) пристосоване державного ладу до стану населення, 2) довша традиція. Перше значить, що державна конструкція повинна бути в згоді з життям, з потребами та поглядами населення. Для наших часів се значить, що держава мусить бути демократична. Домагається сього ідея про рівність людей — ідея, яка все глибше закорінюється в суспільности. Друге знов значить, що населення повинно „зрости ся“ з даною державною системою. Традиція — се власне та „жива історія“, котра є коренем для суспільного життя. Традиція — се скристалізований суспільний дух, скристалізований не лише внутрішньо, але й зовнішньо с. є. в самій конструкції держави — ідея тут вже стала ся ділом. Так н. пр. републиканський лад має свою сильну традицію у Швайцарії, у Сполучених Державах, а ще не має її в Росії. З якими перепонами република у Франції творила собі традицію, се звисне з історії. Велика і раптовна новість все має своїх ворогів (як в державнім ладі, так в поезії, в штуці), вона стається аж тоді сильною, коли люди привикнуть до неї. Як чоловік до чогось привикне, то йому здається, що воно так

мусить бути, що се самозрозуміле¹⁾; а коли ціла суспільність привикне до чогось, то той, хто инакше думає, не має вигляду на побіду.

Отже сильна, здорова традиція се могутча підпора для державної влади. Оскільки та традиція сильніша, остільки менше потрібно сили згори, бо під впливом традиції усяке діло робить ся (начеб) само від себе. Значить ся, що в такій державі буде більша свобода, як в державі, котрої лад ще не має своєї традиції.

10. Для переведення єдності в державі потрібна основа для тої єдності. В єдності сила. Основу держави можуть становити різні суспільні елементи. Яка основа для держави в наших часах найліпша? Найбільше примітивну основу державної єдності становила родова зв'язь. Держава тут була радше великою родиною, як властивою державою. А для родини родова зв'язь на віки лишить ся основою.

По родовій зв'язи виступила племінна зв'язь. В роді про кожду особу звісно, в яких вона родових подрібних відносінах до інших осіб. А в племені пам'ять про ті подрібні відношення осіб затираєть ся, і лишаєть ся тільки пам'ять по загальну зв'язь родин, котрі належать до одного племені; всі ті родини є „одної крові“, „з одного покоління“. Вже в племені висуваєть ся момент мови, звичаїв та географічного положення. Різні племена різнили ся мовою (діалектами), звичаями, а головно своїм осідком. Назви племен дуже часто були утворені після характеру осідку племені. Так н. пр. Поморяни, Поляни, Деревляни, Сіверці ітд.

Географічне положення може статись трівкою основою для побудовання держави (як н. пр. в Швейцарії). Про се всьо ми вже на однім місці говорили.

Коли одно племя запанувало над многими — навіть зовсім чужими племенами, то на чімжеж можна було основувати державну єдність? Племінна зв'язь стала тут вже

¹⁾ Як великий вплив традиції на чоловіка, можна найкрасше пізнати на тім факті, що загал людей лишаєть ся при батьківській релігії, ту релігію уважає правдивою помимо того, що в життю стикаєть ся з иншими релігіями.

завузка, а географічне положення лиш рідко коли могло надати єдність державі. Не було іншого способу, як щоби оснувати державну єдність на панованю побідного племені. Ціла держава, всі народи в ній були майном, посілістю побідного племені чи народу. На тій основі була побудована старинна римська держава: не на династії, не на національності, не на релігії, але на панованю римського народу. „Civis romanus“ тут було символом тої сили, котра лучила в єдність всі ті різні краї та народи, які належали до римської імперії.

В племені та в народі все вибивають ся на верх одиниці та родини, особливо підчас воєн. Вони дають директиви для цілого народу. При примітивнійшій суспільній ідеології ті визначні одиниці стануть ся зпершу символами державної єдності, а потім таки дійсною підставою сеї єдності. Державна єдність буде побудована на панованю одної особи, або на династії — тобто: на панованю одної родини. Були часи, коли се було зовсім послідовне до стану населення, і потрібне. Так в середніх віках. Племінна звязь стала завузка, релігійна звязь заширока (сягала поза границі держави), національність ще не була достаточна освідомлена, в суспільнім устрою головним моментом було панованє родини: панували боярські родини над крепаками, тож се було зовсім послідовне, коли королівська чи цісарська родина панувала над боярами.

Се була система осіб, система родин. Була вона практична, бо була автоматична: власть переходила з батька на сина, лишалась в родині. Не було політичних виборів, агітацій, подразнень — бодай не в нинішнім стилі. Алеж слаба сторона тої системи полягала в тім, що вона була побудована на личних зглядах, а не на загальнім елементі. І тому личні різниці легко ставали ся причинами більших суспільних заворушень, воєн (наїзди боярів, війни о династію, о різні особи з одної династії ітд.). „Панованє“, „пан“ тут були ідеалом; панованє принаджує людей, а панованє можна було досягнути або з руки сліпої долі (через привілеї з уродження), або оружєм в руці. Типовим тут був „лицар“, а не „горожанин“.

Така система нині вже стратила тло під собою: нема вже лицарів, панованє перестало бути ідеалом. Коли всі горожани рівні перед правом, то не може бути панованя (в такім стилю, як колись). На личних, на родинних зглядах вже держава не може бути побудована. Я вже підносив, як нинішній суспільний дух стремить до загальности на всіх лініях житя. Для нас має вартість льогічна та моральна рація, а не личне панованє. Нема отже сумніву, що нинішня держава мусить бути побудована на елементі, котрий посідає загальну вартість в суспільнім житю, а не на династії. Державна система мусить бути системою загальних вартостей, системою ідей, а не осіб чи там родин.

А якаж се загальна вартість, котра має бути основою державної єдности в наших часах? Соціялісти хочуть, щоби такою основою стало ся „братерство“ людей с. є. сама ідея спільного добра, яке приходить суспільности з державної єдности. Соціялісти притім звичайно додають апозицію „братерство всіх людей“, „братерство всіх народів“. А сього таки домагаєть ся їх вихідна точка. Побудувати державу на основі братерства се в сути річи значить те саме, що побудувати державу на основі людскости. А людскість обнимає всіх людей, отже се заширока основа для побудованя держави¹⁾. До тої „братерської“ держави мусів би прилу-

¹⁾ Братерська держава — се в сути річи козмополітизм. А козмополітизм, коли він ставляєть ся за найвисшу суспільну засаду, дуже легко може статись небезпечним для морального становища одиниць. В різних суспільних боротьбах одиниця своєю жертвою може причинити ся для добра своєї нації, своєї релігії ітд. Але як причинити ся в таких боротьбах для добра всіх людей? Козмополіт тут звичайно ратує сам себе: замість ставляти ся на загально людське становище, він ставляєть ся на своє вузке егоїстичне становище. Такими козмополітами є Жиди. Най буде Австрія, най буде Росія — тільки щоби не понести ніякої жертви! тільки щоби мені добре було! А в боротьбі між Поляками а Українцями Жиди оголосили ся неутральними, і чекають лиш, щоби впевнити ся, хто осягне верх, тай тому будуть (*post factum perfectum*) кадити.. Божком козмополіта — бодай в практиці — є „золоте теля“: *Ubi bene, ibi patria*.

чити ся весь світ. Бо якжеж визначити границі сій соціалістичній „братерській“ державі? А як перевести єдність в державі на підставі самого „братерства“? Хиба лиш переведенєм загального комунізму. Одначе і в комуністичній державі були би сильні природні елементи, котрі творять яскравійше заокруглені цілости в суспільности: як націоналізм, релігія, географічне положенє. Тож держава побудована тільки на „братерстві“, була би виставлена на боротьбу із сильними ворогами, якими є націоналізм, географічне положенє та релігія. „Братерська“ держава нині не могла би остоятись. О тім не може бути сумніву. Націоналізм нині так розпутаний, так живий та сильний, що „братерство“ сходить перед ним на другий плян. Братерство залежить тільки від доброї волі чоловіка та від субтельного зрозуміння річи, а націоналізм — се могуча філя, яка захоплює чоловіка силоміць. Чи колись в будучности удасть ся „братерська“ держава, про се можна поважно сумніватись. Людський егоїзм ніколи не станеть ся так безсильним та ублагородненим, як се було би потрібне для „братерської“ держави. З братерством на устах люди так само різали своїх політичних, релігійних та національних противників, як і тоді, коли сей клич ще не був звисний. Для естования „братерської“ держави треба би, щоби всі люди стали ся святими. Анархізм, анархістичний комунізм — се утопія. Ніколи не буде могла суспільність поділитись на добровільні спілки та федерації. Все треба буде якусь часть населеня бодай силою факту втягнути до суспільних федерацій. А се значить, що все мусіти-ме естувати державна власть.

Основа держави мусить бути того рода, щоби з неї державна власть черпала як найбільшу силу, а по друге: щоби та основа з природи річи верховодила над всіми иншими суспільними елементами, котрі також могли би стати основою держави. Ми вже вияснили, що та основа не може бути одна і та сама у всіх часах та обставинах, бо жите та людський дух розвивають ся. В иншім часі, в инших обставинах инший елемент витворює тісну єдність між суспільністю. Так музулманська держава в своїх початках була побудована на релігії Могамета. Тоді сей еле-

мент був сильніший від всіх інших. Але потім, коли релігія Могамета обняла широкі і далекі сторони, різні народи, вона сталась заширока для основи держави, і улягла в боротьбі з іншими елементами, мусіла увійти в компроміс з тими елементами, тай заняти другорядне місце. Повстали держави Маврів, Турків, Перзів ітд.

Нині навіть для неповнолітніх ясно, який елемент нині витворює найсильнішу єдність в суспільности. Національність¹⁾. (Про значінє національности в нинішнім суспільнім житю ми вже говорили). Отже національність повинна бути основою нинішньої держави — держави повинні бути національними державами. Наші часи наглядно стремлять до сього.

З того слідує, що компактні маси населеня одної національности повинні приналежати до одної держави, яка буде їх національною державою. Не виключає се можливости, що можуть естувати дві-три держави одної і тої самої нації. Також не є виключена можливість, щоби кілька націй творили одну державу, одначе кожда з тих націй повинна мати свою автономію (як н. пр. у Швейцарії). Та коли одна нація штучно порозкидана поміж другою, коли вона посідає традицію панованя над тою другою компактною нацією, то в тім випадку нема вигляду для дійсної автономії поневоленої нації, наколи вона мала би творити одну державу з пануючою нацією. Се відносить ся до нас і до Поляків. Поляки не хотіли ані чути о прилученю польського королівства до Німеччини помимо того, що Німеччина обіцявала їм широку автономію. А ще з більшим правом ми, Українці, не хочемо чути о прилученю наших земель до Польщі, хоч Поляки обіцявали би нам золоті гори. Річ ясна як сонце, і тут ані один народ не дасть ся здурити. Перемогти може тут тільки насильство. Та чи плоди такого насильства будуть солодкі, се инше питанє. Поляки повинні би собі з того добре здати справу, що одна Австрія згинула, а вони хочуть побудувати другу Австрію — „історичну Польщу“. Східна Галичина, колиб засуджено її до

¹⁾ Минхоходом згадую, що національність в будучности може змінити своє суспільне значінє.

Польщі, ослаблювала би егзистенцію Польщі. І, як думаю, перша війна в Європі була би між Польщею а між Росією — зглядно: Україною¹⁾. Бо якнебудь уложать ся політичні відносини в бувшій Росії, то се певне, що в короткім часі переміг би там той напрям, котрий уважав би прилученє Східної Галичини до Польщі раною на тілі українського народу. А Росія — зглядно: Україна — все буде сильніша від Польщі, тож тяжко було би їй зносити сю рану.

Хоча нинішня держава повинна бути основана на національності, то її інтенцією повинен бути не національний егоїзм, але братерство. Се треба все і всюди памятати, що націоналізм годі обожувати, бо инакше ми мусіли би відпасти від христ. культури, і повернути до поганства. „Людскість“ все повинна висше стояти, як „націоналізм“. Тож коли держава основуєть ся на національності, то се треба так зрозуміти, що се дієть ся якраз в тій цілі, щоби загалови населеня (с. є. національний більшости) як найуспішнійше уможливити братерські відносини. Та сама інтенція братерства повинна узглядняти також національні меншости, що дієть ся тоді, коли національним меншостям даєть ся свободу житя та розвою.

11. Горожанська свобода не є пустим неограниченєм, але домагаєть ся позитивного у формованя суспільних відносин та житя. Пастух має неограничену свободу в поли, на безлюдю — але що йому з того прийде? Лиш у вузенькій сфері може він використовувати ту свою свободу. А горожанин повинен мати таку свободу, котра дала би йому спромогу як найліпше використати суспільні відносини та скарби.

Передовсім повинен бути горожанин зі сторони держави забезпечений: забезпечене повинно бути його житє, його майно, його праця, його честь ітд. Забезпечений повинен бути також нормальний розвій горожанина, як се ми вияснювали, обговорюючи рівність горожан. Для всіх горожан повинні бути отверті всі житеві дороги, для всіх однакове право ітд. Тут випадає

¹⁾ Се вже здійснилось!

ще кілька слів сказати про вплив горожанина на державний заряд.

Коли кождий горожанин має право безпосередного впливу на державний заряд, то така система достатньо не придержується монархістичної засади, і тому така система хитка, слаба. На перешкоді такій системі стоять вже чисто технічні труднощі. Держава, в котрій така система панує, з природи річи мусить бути маленька — одно місто з околицею. Се властиво незалежне місто, а не держава в звичайнім розуміню. Такі були старинні грецькі республіки.

Здоровіший стан держави тоді, коли горожани мають право впливу на державний заряд не безпосередно, лиш посередно — через свою репрезентацію (через своїх послів). Се вже нині загально прийняте, і не потреба наводити рацій, котрі се оправдують.

Безпосередна демократія (с. є. така державна система, де народ посідає безпосередну владу заряджування державою) терпить через се, що всі горожани політикують. А де велика маса політикує, там тяжко досягається тверда систематичність. Але також посередна демократія може терпіти через се, хоч і не в тій самій формі та мірі. Не є се пожадане, щоби всі горожани розполітикувались, щоби намножилось всілякого рода виборів. При великім розполітикованю народної маси множаться партії, цвितе демагогія ітд. — а се не доводить до ціли. Ходить о те, щоби державний заряд як найліпше заспокоював дійсні потреби населення. Найліпше було би, колиб горожани не вибирали ніяких послів, та колиб ніхто не рядив — але щоби заспокоюване дійсних потреб населення приходило „само собою“. Та се лиш ідеальна ілюзія (подібна до ілюзії соціалістів про „рай на землі“). В житю все і всюди знаходимось між противенствами. Так і тут. По одній стороні стоїть засада: щоби увесь державний заряд та всі урядники були по волі загалу горожан; а з другої сторони стоїть засада: щоби горожан як найменше втягати до безпосередного заряджування державою. Ті дві засади, як і їх значінє, ми вже підносили — се республіканська та монархі-

стична засада. Найліпша є та державна система, котра наймудрійше лучить сї противні засади.

12. Годї тут обійти квестію, котра нині все більше стаєть ся актуальною — а іменно: Чи жінщинам також належить ся право заряджування державою? Чи жінщинам повинно бути признане активне та пасивне виборче право? — Хотячи порішити ту квестію як слід, мусимо взяти під увагу наші часи с. є. нинішні прояви в суспільнім житю. Колиж маємо перед очима тільки саму природу жінщини, абстрагуючи від всіх суспільних обставин та зглядів, то мусимо признати, що жінщина (*jure naturae*) загалом посідає таке саме право, як і мущина. Прецінь жінщина є так само чоловіком (с. є. розумним та моральним еством), як і мущина. Коли отже підносить ся, або заперечуєть ся жіноче право в політиці, то се може мати значіне тільки зі згляду на дані суспільні відносини. Історія наводить, що в деяких краях та народах жінщини займали місце мущин: вони орали, сїяли, газдували, а мущини сиділи в хаті. Вправді історія не записує, чи жінщини замість мущин також на війну ішли¹⁾, тож із звісток історії можна заключати, що ті господарюючі жінщини були або невільницями, або панями своїх мужів. В случаю, що ті жінщини були панями своїх мужів, само собою ясне, що вони мали більше право до заряджування суспільними справами, як їх мужі. Адже жінщини були тут головами родини, під їх опікою родина розвивалась. А в державних справах належить ся тому голос, хто відповідає за піддані собі особи.

В наших часах витворив ся такий тип жінщини, котра з правом може домагати ся офіційального впливу на державний заряд. Понаставляли жінщини образовані, котрі дуже часто лишають ся незамужними, значить ся: стають ся головами в своїм домі, і займають суспільні становища на рівні з мущинами — навіть політикою займають ся. Якжеж таким жінщинам відмовляти виборчого права? Хиба лише з побоювання, що як жінщини влізуть в офіційальну політику, то в політиці повіє новим вітром... Бо,

¹⁾ Амазонки належать до мітів!

нема що казати, жіноча природа в своїх спеціальностях таки ріжнить ся від мужеської (жінчина більше підлягає чуттю, тай не має тої духової самостійности, що мущина). Але жінчини на се відповідають (в добрій части опираючи ся на теорії загальної еволюції)¹⁾: Ми так виховані, бо все дотепер ми є рабнями мушин; коли жінчина в політичних правах стане на рівні з мущиною, то небавом і духом дорівнає йому. — Я в се не вірю, та з другої сторони признаю, що жінчини деколи здали би ся в парламенті, але лиш в меншости, а не в перевазі. Коли однак будуть признані політичні права якійсь спеціальній категорії жінчин, то потім — зовсім послідовно — прийде до того, що жінчинам загалом будуть признані політичні права. А чи се буде корисне? Для держави — можливо, але для родини — слабше. Сього хиба не треба пояснювати, треба лиш приглянутись родинному та політичному житю, а річ стане ясна.

Я не хочу ані агітувати за жіночим політичним правом, ані не хочу виступати проти нього. Агітує за тим правом дух наших часів. Дух нових часів такий несупокійний та цікавий, що всього хоче спробувати, досвідчити. Кождий може спостеречи, що суспільність тепер на дорозі до жіночого політичного права, і по якімсь часі до того прийде. І може се статись якраз сильцем для „вільнодумних“, бо що-як-що, але суспільне положенє релігії своїм політичним впливом жінчини певно будуть ратувати перед все то більше численними мущинами-атеїстами.

13. Се нині в многих державах приняте, що в парламенті рішає мінімальна більшість голосів. Коли на 400 послів заявить ся за якоюсь справою 200 й кілька (201, 202, 203 ітд.) послів, то справа принята. Насуваєть ся тут kwestія: чи така мінімальна більшість дійсно повинна мати рішаючий голос в державі? Чи се не тиранія свого рода, коли 201 послів диктує закони державі, а 199 послів противить ся тим законам? Чи се дійсно згідне з модерним духом горожанської свободи? Посли є представителями населеня, отже коли мінімальна більшість послів має

¹⁾ Се властиво видумали мушини, а жінчини се тільки повтарають за мущинами, приклонниками як найбільшої еманципації жінчин.

в державі рішайучий голос, то се значить, що мінімальна більшість населення панує по своїй волі над рештою населення. Припустім, що державу творять дві нації, з котрих одна дає 150 послів, а друга 140. У важних національних справах послі одної нації будуть іти разом. Тож помимо парламентаризму одна нація може по своїй волі панувати над другою. Чи ж не так діяло ся все до нині у нас в Галичині? Поляків в Галичині мало що більше від Українців, а вони панували над Українцями. Вправді в тім нашім випадку заходять ще й інші кривдячі норми (*recte*: аномалії!): нам не признано числа послів в тій пропорції, як Полякам; тай в руках Поляків була ціла адміністрація. Але хочаб сі кривди й усунено, то доки Поляків була би мінімальна більшість, доти все ще могли би панувати над нами. Винувата тут сама засада, після котрої рішає мінімальна більшість.

Щоби обійти сю засаду, а властиво: щоби не допустити її до здійснення в поодиноких випадках, в парламентах винайдено посереднє средство: обструкцію. Парламентарна меншість то довжезними своїми промовами, то гамором, тупанєм, бубненєм ітд. не допускає до парламентарних ухвал. (Славні обструкції в австрійським парламентах та в галицьким соймі). Але така обструкція — се не є законне средство, лиш позазаконне. Чи ж не можна би парламентарні закони так уладити, щоби зменшити рацію обструкції, як такої?

Доки в парламенті рішає мінімальна більшість, доти все єствує рація для обструкції, бо велика часть послів може бути невдоволена з цілий парламентарної більшости. Зовсім зникає рація для обструкції аж тоді, коли для парламентарної ухвали треба голосу всіх послів. Польська шляхта дійшла була до тої „перфекції“: міг собі весь сойм годити ся на якусь справу, але як один шляхтич обізвав ся „*nie rozwalam*“, то справа пропала! Се й пімстилось на Польщі. Така правна форма, котра жадає голосу всіх послів для важности справи, се легальна анархія. Коли всі горожани заживали би неограниченої політичної свободи, то держава — тобто: державна єдність — була би в неволі. Коли рішає голос кож-

дого поодинокого посла в парляменті, то цілий парлямент нездібний до праці, до ухвал.

Ми і тут знаходимось між двома противними засадами. Одна засада каже: Парлямент повинен бути як найдібніший до праці; отже для прийняття справи парляментом повинна вистарчати мінімальна більшість голосів. Противна знов засада каже: Почуте горожанської свободи та справедливости наказує нам, щоби населенєм управляти за його згодою та по його волі. Отже для прийняття справи парляментом потрібна згода як найбільшого числа послів. Сі засади також можна звести на монархічну та републиканську засаду. І тут повторяємо, що найліпша та державна система, котра наймудрійше лучить обі ті противні засади.

Щоби не прогрішувати ся проти інтенції монархічної засади, то в справах меншого значіння можна вдовольати ся мінімальною більшістю голосів. Так навіть в републиці полишаєть ся лиш кільком людям (міністрам), або навіть одному чоловікови (президентови) свобода деяких менше значних децизій. Сього домагаєть ся сама природа тих справ. Є справи, котрі не терплять проволоки; котрі зводять до численних подробиць, ітд. А такі справи скорше і лекше полагоджують ся способом монархічної системи (де є засадою: один рядить!), як способом републиканської системи (—: всі рядять!).

Алеж є так важні справи, котрі так глибоко нарушують звичайне положенє суспільности, що тут треба би більше нахилатись до републиканської засади, як до монархічної. Мінімальна більшість голосів тут вже не є вистарчаюча. Такими справами є: важна зміна в конституції держави, виповідженє війни, военні ціли, квестія мира підчас війни, реквізиції підчас війни, зтягганє мільярдових державних довгів ітд.

Не можу перейти сього місця, щоби тут не признати ся, як мене підчас світової війни мучила та переслідувала думка: Яким правом держава бере кожду, лиш трохи здібнішу до оружя, людину, і висилає на заріз, на страшну каторгу? Яким правом нищить кожду родину, руйнує

кожду хату, насильно забираючи від неї всьо потрібне до життя? Яким правом держава голодом і холодом морить всіх своїх горожан — не через місяць, але через кілька літ?! Таке прецінь ще в історії не бувало!

Я розумію, що добровільне, платне військо мусить іти на війну — платний жовнір годить ся на се, коли вступає в ряди війська. *Volenti non fit injuria!* Розумію також се, що війна може бути державі накинена, тож держава мусить ратувати ся, і вибере кільканайцять чи навіть кількатор тисяч мушкін, тай пішле їх на хрестну дорогу.

Доки менша страта на фронті, як в середині держави, доки менша страта для населення з войовання, як по причині резигнації з війни, доти держава має право воювати. Але коли війна приносить більше спустошене в населеню, чим принесла би капітуляція, то не знаю, на яким праві під сонцем держава опираєть ся, ведучи таку беззглядну війну?! А коли кожда хата з причини війни руйнуєть ся, коли забираєть ся всіх здорових мушкін з хати, і висилаєть ся на смерть, то тут вже струна перетягаєть ся. Держава, котра прецінь на се ествує, щоби хоронити своїх горожан, тут стаєть ся найстрашнійшим розбійником, катом для своїх власних горожан.

В історії були війни, коли населеню держави наглядно грозило більше нещастє з капітуляції, як з войовання. Так наїзд Татарів та Турків приносив христ. населеню знищенє цілої культури, тяжку неволю. Тут христ. держава дійсно була в праві зібрати всі сили населеня, як се нині дієть ся, і кинути на вагу непевної долі: або-або. Але в тих часах — як для іронії — при всій абсолютній монархічній влади се було просто немислиме. В тих часах державна єдність не була так тісна, як нині. Нема порівняня між комунікаційними средствами тодішних часів, а наших часів. Тай державна адміністрація не була ані здалека так звязла та могуча, як в наших часах. Міг собі король чи цісар заповідати та наказувати, що хотів, але не мав способу, щоби се провести так, як се нині можна провести. Горожанська свобода, абстрагуючи від положеня крепаків, лиш теоретично була менша, як нині, але фактично була далеко більша. Король собі сидів

та заповідав у своїм місті, а шляхта по далеких, неприступних сторонах робила собі, що хотіла. В таких обставинах монархічна власть дійсно була потрібна. Як я сказав, ще й така власть була заслаба. А колиб в тих обставинах була республіканська система, то в державі було би хіба стільки президентів, скільки було заможніших шляхтичів.

Монархічна система в середніх віках була наче склад муніципії в полі, а в наших часах вона наче склад муніципії в середині великого, густо залюдненого міста: вибух сеї муніципії може знищити ціле місто... Ось так монархічна власть недостосована до нинішнього суспільного стану. Тісну єдність в суспільності витворюють нині комунікаційні средства, густе залюднене країв, розвинена адміністрація та публична опінія. Се всьо монархічну власть робить злишню. Для наших обставин монархічна власть страшна. Історія Австро-Угорщини підчас світової війни, а так само історія Росії, се наглядно стверджує. Для чого Австрія вела сю страшну війну? Для інтересів династії та для збереження історичної німецько-мадярської тиранії над іншими народами в державі (котрі становлять більшість населення!). Отже більшість населення сеї держави мусіла воювати якраз для того (для сеї державної цілі), щоби ярмо на своїй шиї зробити ще тяжшим. Італієць (австрійський) мусів іти на Італійця, Румун на Румуна, Серб на Сербів ітд. Святе се слово, що така держава, як Австрія, не повинна вже нині єстувати!

Головним мотором в Австрії підчас світової війни був §. 14. державних законів, котрий монархови лишає вільну руку. Та коли з виступом молодого цїсаря на престол парламент знова прийшов до життя, то і тоді важніші парламентарні ухвали все були лиш штучно вищрубовані. Яких средств не чіпав ся ряд, щоби в парламенті досягнути мінімальну більшість? То обіцявав, то грозив... Вкінці парламент, коли позбув ся обуха сильної монархічної влади, розбив Австрію. Аж сей факт треба брати за свобідну парламентарну заяву, за дійсну волю народів в Австрії.

Держава, котрої парламент у найважніших державних справах не може згодити ся що найменше $\frac{2}{3}$ головами, не повинна єстувати — бодай не в тій формі,

в якій ествує. Тут щось є з ґрунту річи зле, нездорове, аномальне.

У найважніших державних справах повинна рішати моральна більшість парламенту, а не мінімальна — тобто: лиш незначна арифметична більшість. Треба, щоби цілий парламент набрав переконання, що „загал“ парламенту годить ся на справу. А для такого переконання не є достаточна лиш незначна арифметична більшість, бо 1-ого, 2-ох, 3-ех послів можна різними штуками притягнути на свою сторону, тай загалом між мінімальною більшістю (201) а максимальною меншістю (199) нема тої пропорції, яка заходить в моральнім понятю між „загалом“ а „меншістю“ чи то „виїмком“. Що найменше треба арифметичної пропорції $\frac{2}{3}$, щоби вона представляла моральне відношенє між „загалом“ а „меншістю“. Отже у найважніших державних справах повинна би рішати щойно $\frac{2}{3}$ часть парламенту, а може навіть $\frac{3}{4}$ часть.

Суспільний дух добре розумієть ся на значіню такої пропорції, і в житю ми знаходимо ту пропорцію застосовану у многих випадках, де якесь моральне тіло голосує.

14. Границі горожанської свободи, як ми вже переконались, в многім залежні від даних обставин. У виїмкових обставинах може знаходити ся або ціла суспільність (н. пр. підчас війни), або лиш поодинокі горожани. Так коли якогось горожанина потягаєть ся до відвічальности за його діла, то він знаходить ся у виїмкових обставинах. Сї обставини з природи річи звужують звичайну сферу горожанської свободи, одначе також в тих обставинах горожанин повинен зазнавати релятивної свободи — такої свободи, яка лиш найбільше можлива в тих виїмкових обставинах. Карна процедура повинна бути гуманна. Як спосіб судження, так вимірені кари повинні бути доцільні, справедливі, але гуманні. Не можемо тут запускати ся до подробиць, ограничимось на кількох важніших моментах. Горожанин повинен бути караний лиш тоді, коли судово докажеть ся йому вина. І не може бути більше покараний, як суд присудив. Отже для збереження сеї справедливости ніхто не сміє мати вільної руки над обвинуваченим. Се аномолія, коли жандарми судять

обвинуваченого вже перед судовим порішенням справи. Надалі: ані один горожанин не повинен тратити на чести перед судовим виказанем йому провини. Отже покликане обвинуваченого перед суд повинно відбутись непомітно для явности (без супроводу жандармів ітд.); виїмок може бути тільки для тих, котрі приловлені на самім карнім факті, або котрі уперто не хочуть послухати судового поклику. Слідчий арешт можна застосувати лиш до тих, про котрих є моральне переконанє, що мають замір втічи (укритись перед судом); тай тут слідчий арешт повинен бути обмежений на *minimum*.

Я не сказав тут нічого нового. Се всьо написане в законах нинішних держав (маю тут на думці держави перед світовою війною). Алеж в практиці часто проґрішуєть ся проти того не лише за відомістю державних органів, і не лише один державний орган проґрішуєть ся, але навіть весь дух державних органів. А тут власне ходить о практику. Гуманністю повинні просякнути усі державні органи — як то кажуть — до шпіку в кости. Гуманність повинна стати ся самозрозумілою, святою річю, від котрої ніколи не вільно відступити. Треба пам'ятати, що наші суспільні обставини, оскільки вони добрі та похвальні, є витвором духа гуманности, тож хто поступає проти гуманних засад, той сам під собою діл копає — чи то одиниця, чи ціла держава.

Ось, як се люто мстить ся нині на Австрії, що вона в перших літах світової війни так страшно проґрішувалась проти гуманности: Всі народи, що були її піддані, ненавидять її. Наш нарід ніколи не забуде тих злочинів Австрії — не забуде Талергофу, не забуде тих десятків тисяч повішених, розстрілених та в тюрмах погинувших наших нещасних невинних жертв. Гинули люди без суду, знущанось над ними перед розгляненєм справи. На весь нарід кинено п'ятно зрадника (а таке саме п'ятно кинено на Чехів, на Румунів, на Сербів, на Італійців), і се вже був „загальний“ осуд для всіх одиниць народу. Богу духа винних мужиків, жінки, дівчата, німечних старців ловлено і гнано начеб череду бездушних сотворінь — „на заколеніє“. Священиків супроводжено скованих, начеб брутальних злодіїв, жандарми та жовніри били їх по лицю, Жиди

плювали їм в лице — на улиці, перед товпою народу. І гинули бідні жертви вже на дорозі до місця суду. А як прийшов суд, то ряд не знав, чого чіпити ся — витягав передвоєнні слова обжалованих (за котрі слова ряд перед війною не потягав їх до відвічальности!), то знов опирав ся на нікчемних очерненнях (особливо що до „образи маєстату“!), і при всім тим кількож знайшов винуватих? — Най се зілюструє слідуючий випадок, про який я чув від одного жандарма, очевидця.

Оповідав мені сей жандарм таке: Я зпершу сам ненавидів тих з нашого народу (сей жандарм був Українець), котрих ряд зганяв як зрадників. Аж мені очи отворились, але трохи запізно; бо хоч я сам не знущав ся над тими нещасливцями, одначе я позволяв, щоби інші знущались над ними. Супроводив я один транспорт з 800 таких „зрадників“: мужиків, жінок, дітей. Майже тиждень ми їхали на призначене місце до П. Тут випакували людей під голе небо — вже було холодно, а люди то босі то по літньому убрані. Дітям ноги тріскали з морозу. По трех днях приїхала комісія з Відня, і всіх увільнила крім двох мужиків, а їх провина була та, що продали (свої) воли Москалям. Аж тоді я прозрів! — закінчив сей очевидець.

Скаже хтось: се була війна, суспільне заворушенє, тож підстави гуманности були захитані — були величезні жертви на фронті, тож мусіли бути і поза фронтом. — На се згода, одначе се не може оправдати того, що діялось в Австро-Угорщині в перших літах війни. Чомуж в Австрії став инший лад, як молодий цісар засїв на престолі? Впрочім: нині держава навіть підчас війни може, і мусить бути гуманна, наслідком чого є: опіка над раненими, над полоненими ітд.

Власне о то ходить, щоби гуманність модифікувала усяке заворушенє чи то в приватнім житю, чи в суспільнім.

Ся війна навчила нас не одної річи, вона повинна навчити нас також дечого з карної процедури підчас війни. Першим услівем для справедливого осуду є, щоби судії були духово зрівноважені. А підчас війни всі правительственні органи улягають засліплючій сугестії

та подразненню — особливо поблизу фронту. З того треба витягнути такі консеквенції:

1) Поблизу фронту на кару смерти можна засудити лише того цивіля, котрого приловлено на злочині; обжалованих або підозрілих цивілів треба висилати в глуб краю, де їх буде судитись.

2) Ані одного цивіля, обжалованого задля політичної провини, не можна засудити на якусь більшу кару перед упливом принайменше трех місяців від тої пори, коли його інтерновано.

3) Щоби обжалованого засудити на якусь кару, його провини мусить бути фактична, а не лише теоретична. (Що провини мусить бути ясно виказана, се є загальним постулятом в карній процедурі). Фактична політична провини є тоді, коли обжалований ділом чи бунтівничим словом протиділає державним розпорядженням. Теоретична провини є тоді, коли обжалований має инакший погляд на політично-воєнні справи, як державний ряд, але не противить ся державним розпорядженням.

Сі висновки — се *remedium* проти воєнної психози. Вони повинні би бути санкціоновані міжнародним правом, бо державна управа підчас війни не є в нормальнім стані, але підлягає подразненій психозі. А власне зі згляду на таку психозу старинні юристи поставили засаду: *Nemo iudex in propria causa*.

Наколиб люди „*in propria causa*“ не улягали психозі, то не потреба би державних судів. А коли державна управа улягає психозі, то чомуж вона не мала би підлягати висшому судови від себе? Самостійність, незалежність держави нині вже не те, що колись було. Колись були поодинокі шляхтичі більше невідвічальні — „самостійні“, — як нині найбільші держави. Публична опінія, а особливо: міжнародна опінія, вносить ся нині над самостійною державою, як хмари над землею.

15. Підчас війни воює державна управа внутр держави головно пятном зрадника. Не буде тут від річи, коли перекажемо нашим нащадкам, хто є зрадником?

Зрадник — се тип чоловіка, котрий з давен давна був зненавиджений між людьми. Загально людська мораль пятнувала такого чоловіка, а поети проклинали його. Один хорвацький поет кличе: „Prošteno je svima, svima — samo nije izdajici!“ (Відпущено буде всім — тільки не зрадникови). Тип зрадника, який тут розумієть ся, се прототип зрадника. А іменно розумієть ся тут чоловік, котрий для свого личного зиску продає ворогови весь свій нарід; відчиняє двері ворогови для наїзду на свою вітчину. Історичним типом тут є Ефіяльт.

Виступають тут слідуєчі моменти: а) загальне добро; б) те загальне добро є своїм, рідним для зрадника (для збереження сього добра зрадник повинен би навіть своє жите віддати); в) лична користь, для якої зрадник г) ворогови кидає під ноги загальне добро свого народу. Се моральне понятє зрадника; провина такого зрадника є глибоко неморальна. Ані перед ворогом, ані перед своїми такий зрадник не має чести.

Але є чисто технічне понятє зрадника. Припустім, що полонений Турками християнин з великою небезпекою для власного жита перебіг до своїх, і розповів їм положенє турецького війська ітд. Турки скажуть, що вони „зраджені“, а сього полоненого християнина назвуть „зрадником“. Алеж о моральній провині сього „зрадника“ нема ані мови. Він власне герой, бо жертвував своє личне щастє для уратованя загального добра свого народу.

Між тими скрайними типами зрадника є посередні типи, котрі можуть все більше приближуватись до чисто технічного понятя зрадника — зглядно: до морального понятя зрадника. Тут місце для градацій. І так возьмім такий випадок, що в якійсь державі живе поневолений нарід, а він мусить воювати якраз проти того народу, чи навіть проти свого власного народу, котрого побіда принесе йому визволенє. Чоловік з того поневоленого народу перебігає до визвольників, бо не хоче воювати із своїми визвольниками; або доносить їм щось про положенє війська тої держави, котра силує його воювати; або в середині держави агітує і причиняєть ся до ослаблення воєнної сили держави. Сього також назвуть зрадником, але об'єктивно тут більше входить в гру технічне понятє, як

моральне. Прецінь такий зрадник виставлений на небезпеку утрати власного щастя, а ділає якраз для загального добра свого народу. Можна би тут закинути: Алеж він присягав на вірність своєму володареві, своїй державі! — Та се лиш вимушена, формалістична присяга; до совісти вона не мусить доходити. Так думаю, що про Чехів навіть німецька історія не скаже, що вони були „зрадниками“ підчас світової війни, але що не хотіли битись в рядах австрійських.

Ще інший тип зрадника є тоді, коли чоловік з поневоленого народу в якійсь державі носить ся з думкою та бажанєм, щоби прийшли визвольники його народу (а вороги держави, котра поневолює його нарід) — але він сам не мішаєть ся в течію війни ані ділом, ані безпосередно шкідливим (бунтуючим) словом. Той сам тип зрадника може бути навіть спомежи пануючої нації в державі — іменно: коли якийсь горожанин бажає побіди ворогів в надії, що лише в тім випадку поліпшать ся суспільно політичні обставини в державі. (Такі „зрадники“ були численні в Росії підчас світової війни).

Вкінці є ще такий тип зрадника, коли якийсь горожанин носить ся з лагіднійшими воєнними цілями та з инакшою політичною тактикою, як дана державна управа. Наколи такий горожанин ворогом підкуплений, то він є дійсно зрадником. Але коли він до такого погляду прийшов, совісно справи просуджуючи, то його погляд без закиду з морального становища. З таких „зрадників“ не раз повстають „спасителі“ держави. Підчас війни в наслідок воєнної психози безкритична суспільність, віддана даній державній управі, а деколи навіть сама державна управа всі ті так різні типи змішує в одно, підтягаючи їх під тип зрадника в моральнім значіню. А пятно зрадника страшно носити на собі підчас війни!

Зі становища державної управи зрадниками є всі ті піддані, котрі ділом чи бунтівним словом наносять шкodu воєнній силі та операціям. І лише тих держава може карати. А всі інші типи, котрі можна би *per nefas* підтягнути під тип зрадника, є лише „невдоволені“ в державі, чи то державною управою. Тих державна управа має право стриму-

вати (цензурою письм, забороненєм більших згромаджень ітд.), але не має права карати їх. Се і є зла ознака для даної державної управи, коли в державі є багато неволюених.

16. Як сказано, державні кари повинні бути гуманні. Я не належу до тих, котрі твердять, що розбійники та злодії не є „злодіями“, лиш „хорими“ людьми, тож для них місце в шпитали, а не у в'язниці. Не перечу, що на многих злодіїв впливає також їх хора природа, одначе „провина“ та „кара за провину“ є відвічними проявами в суспільнім житю, і мають тут своє незбите узасадненє. Чи хто в теорії признає свободну волю чоловіка, чи не признає, в практиці мусить різко відділювати наслідки свободної волі від наслідків чисто фізіологічних функцій людської природи. Без того ціле наше жите мусіло би запасти ся.

Колись між народами був твердий закон „око за око, зуб за зуб“. Примітивнійший суспільний дух всюди при-держував ся того закона — себто: його твердої засади. І ми нині придержуємось того закона все до тої границі, доки проступник може винагородити заподіяну кривду (так н. пр. хто кілька гроший вкрав, тільки має віддати пошкодованому), а ще притім відріжняємо провину, як таку, тай за сю провину визначаємо осібну кару (хто вкрав гроші, то хоч звернув їх властители, ще буває засуджений на якусь кару). Але де провина проступника більша, чим він міг би винагородити її, там ми, ведені доцільністю, визначаємо лагіднішу кару, як провина. Вибитого ока вже ніхто не може звернути пошкодованому, що отже прийшло би пошкодованому з того, колиб проступникови також вибито око — за кару? А яка доцільність була би в тім, колиб проступникови вибито око? — За негуманні проступки ми визначаємо кару в гуманний спосіб. До духа гуманности належить доцільність, любов та ласка (получена з доцільністю). Провина мусить бути покарана і нап'ятована, але дух доцільности та ласки диктує, щоби проступникови кара радше вийшла на спасенє (поправу), як на загибель. І тому в нових часах рідше карають смертю, як в давних часах.

Нема сумніву, що в нових часах державні кари більше гуманні, як були в давних часах. Нема вже тілесних кар, нема тортур, не палять проступників на стосах, не продають в неволю ітд. Історія згадує о болотнистих, вохких темницях, о олов'яних (венецьких) темницях ітд. І власне дещо з того лишила нам історія до нині. Ще й нині є славні темниці, подібні до тих історичних. Гуманність наших часів вимагає, щоби всі „темниці“ перетворились у „в'язниці“. Тай уважати треба на се, щоби проступники у в'язницях (задля нагоди лихого товариства) ще більше не попустились, як на вільнім світі.

Модерною нині є kwestія: Чи кара смерти не повинна би бути знесена? Є могуча струя, котра нині пре до знесеня кари смерти. Російська революція зараз на своїм початку, хоча в Росії був воєнний стан, знесла кару смерти. Але якраз тим російська революція найбільше пошкодила собі. Знесене кари смерти небавом треба було відкликувати, але вже було запізно; дезорганізація у війську вже була засильна. Вже із того одного приміру видко, що кару смерти годі знести раз на все. Кари смерти не можна витерти із людського життя загалом. Трапляють ся такі обставини, коли кара смерти необхідно потрібна, бо без неї не можна виплисти із тяжкого суспільного положення. Так підчас війни та підчас революції. У війську мусить бути остра карність, послухність; а підчас війни, коли жовнірови грозить смерть з переду (від ворога), лише кара смерти може удержати повну послухність між жовнірами.

В нормальних обставинах кару смерти можна би знести, а властиво: не уживати її. Се без сумніву було би гуманніше, як коли кара смерти уживається, але чи се було би вповні доцільне, про се можна бодай сумнівати ся. Є щось правди в тім, коли противники знесеня кари смерти підносять, що чесні люди на тім терпіти-муть, коли ноторичних розбійників лишить ся доживотно у в'язниці, замість щоби їх покарати смертю. Не досить що такі розбійники заподіяли великі шкоди суспільности, а суспільність ще буде їх мусіла через довгі літа удержувати своєю працею. У в'язниці такі розбійники ледви чи щось

запрацюють самі на себе, бо їх все треба пильнувати, щоби не втікли.

Але нині фактично так є, що в нормальних обставинах кара смерти рідко коли уживається. Тай засуджених на в'язницю заставляють ся до роботи — особливо тих, котрі не є ноторичними злодіями. Тож власне ті мають запрацювати на себе тай на тих в'язнів, котрих годі вживати в праці. Можна отже так упорядкувати справу, щоби суспільність не годувала проступників, але щоби вони самі себе годували. (Притім всеж таки лишиться ся правдою, що найбільші проступники у в'язниці будуть параситами для інших — більше чесних, як вони самі).

Та трапляються такі незвичайні розбійники, такі небезпечні для суспільности, що після найбільше гуманного, але доцільного осуду повинні би бути покарані смертю. Возьміть, що якийсь розбійник через кілька літ забив кільканайцять людей, був пострахом для цілої околиці; ув'язнений визволив ся так, що убив в'язничного сторожа — а се повторилось кілька разів. Що ж з таким робити?

Всі гуманні средства тут вже вичерпані. Треба би такого розбійника засудити або на таку в'язницю, в котрій перед часом сконав би, або на смерть. Як для проступника, так для суспільности ліпше, коли вибереть ся кара смерти. Адже ліпше карати когось наглою смертю, чим повільною. Думаю отже, що навіть для нормальних обставин не було би порадно загально зносити кару смерти. Та порадним є, щоби уживати тої кари лише по вичерпанню всіх гуманних кар, лише в найрідших, незвичайних випадках.

В наших часах в нормальних обставинах практика вже стосується до того. Після державних законів на кару смерти часто засуджується проступників, але потім приходить „помилуване“. Така тут різниця між теорією а практикою. Можна би хіба стільки бажати, щоби теорія більше стосувалась до практики — іменно: щоби державні закони не оперували так часто карою смерти. Алеж не в тім головний промах наших часів проти духа гуманности. Ходить головню о се, щоби під час війни та під час революції, під час суспільних заворушень кара смерти так грізно та так

сліпо не тріумфувала. Власне сей тамерлянізм як найбільше та найгрізнійше нищить суспільність. Кара смерти тут стаєть ся начеб інстинктом. Без суду, без виказання провини вирізуєть ся тут тисячі людей, цілі верстви суспільности призначаєть ся на заріз, а в теорії кричить ся: свобода! рівність! братерство!

Повторяю тут, що я вже сказав: Кождий ряд повинен бути відвічальний перед інтернаціональним судом за своє поступованє із власними горожанами підчас війни та підчас революції.

17. Щоби горожанин міг заживати як найбільшої свободи, то не вистарчає, щоби в державі панувала найкрасша державно-суспільна система, але ще потреба, щоби його держава знаходилась як в найліпших зносінах із сусідніми державами. Передовсім потрібне, щоби між державами був мир, тай щоби відношенє між державами полягало на справедливості.

Державу поңимаємо як самостійний суспільний організм. Одначе ся самостійність держави припускає градації. Держави можуть бути із собою то в тіснім, то в менше тіснім союзі, і відповідно до сього самостійність поодиноких держав може бути менша або більша. Так н. пр. в наших часах єствуютъ Сполучені Держави (в Америці), союзна держава Німеччина, в котрих панує тісний союз. Найвисше державне тіло тут є спільне. Такий союз має на цілі взаїмну поміч та єдність не лише на випадок війни, але також у звичайнім житю. З давен давна творили держави між собою союзи на випадок війни — для спільної оборони. Сей союз хиткий, залежний від даних обставин. Підчас світової війни ми наочно бачили, як такий союз заключаєть ся, та як розриваєть ся. Ми бачили, як Італія виповіла союз Австрії та Німеччині; як Болгарія приступила до союзу з Німеччиною та Австрією, як відпала від того союзу; ітд.

Перед війною великі держави в Європі були поділені на два союзні табори — на антанту (Англія, Росія, Франція) і на аліанс (Німеччина, Австро-Угорщина і Італія).

Ідеалом тут була рівновага політичної та збройної сили між союзними констеляціями європейських держав. Ідеал не дописав. Аліянс розпався, лишаючи по собі страшну руїну, а антанта по довгих та тяжких зусиллях диктує... Підчас війни вийшов наверх новий ідеал „союз народів“ — себто: союз всіх держав. Передвоєнна союзна констеляція держав мала на цілі забезпечення поодиноких держав в случаю війни. Союз народів має на цілі унеможливити війну.

Для здійснення сеї цілі треба перебудувати нинішні європейські держави: історичну їх будову треба змінити в природну. Wilson дає такі вказівки для сеї перебудови:

1) Кожда частина остаточної постанови мусить бути збудована на справедливості і на такій угоді, котра після усякої правдоподібності уможливить тривкий мир.

2) Народи та провінції не можуть бути перекидувані начеб предмети або кістки до гри спід влади одної держави під владу другого, хоча б ходило о велику гру рівноваги сили, котра нині здискредитована по всі часи.

3) Усяке поладжене територіальної справи, котре через нинішню війну стало ся актуальне, має бути виконане в інтересі і на користь даної людности, а не як частина угоди або компромісу меж претенсіями чинників, котрі нею (людністю) управляють.

4) Усі ясно означені національні домагання мають одержати найширше заспокоєння без творення нових середників спору й сварки, котрі инакше правдоподібно знова заворушили би мир Європи, отже цілого світа.

Перебудова держав зі згляду на їх границі тай перебудова національних відношень домагається перебудови державних систем, а особливо міжнародної системи. Тут Wilson ставляє такі засади:

1) явність дипломатії; 2) свобода морської плавби; 3) усунення господарських обмежень; 4) обмеження зброї; 5) союз народів.

Ось се новітній ідеал — а чи дійсність досягне його? Нема сумніву, що по війні дійсність приблизить ся до того ідеалу. Але треба побоювати ся, що побідники в добрій мірі будуть засліплені своїм егоїзмом, і скроють для

себе ширшу справедливість, а для побіджених вузшу¹⁾. Між своїми засадами Wilson ставляє засаду про „виключене егоїзму“. А власне ся засада найтяжша до переведення.

Люди в більшій мірі живуть чутем, чим розумом. І власне тому не може бути між людьми совершенної справедливости; тому не можна раз на все усунути услівя для війни. *Вибухле чутє треба зломати, а се потрафить тільки зовнішня сила.

Чутє може бути зломане тільки безвихідним положенем чоловіка; а пізнати своє безвихідне положене може чоловік або а posteriori — тобто: коли він побитий у борбі, або а priori — коли не має ні найменшої надії, що виграє війну. „Союз народів“ власне має ту ціль, щоби а priori ломати вибуяле чутє поодиноких народів чи партій. Вірю, що по війні через довший час буде світ заживати мира. Але підчас того знова назбираєть ся огонь, котрий буде перти до вибуху. Людський рід переслідєє трагедія.

О „вічнім мирі“ на землі не може бути ані мови. Та з иншої сторони треба зауважити, що христ. культура властиво завязує нам руки так, що війною вже не можемо осягнути того, що колись можна було осягнути. Льогіку війни годі нині доводити до скрайности: годі нині вирізати або в рабів обернути ворожий нам народ, тай так раз на все позбути ся небезпеки реванжу зі сторони ворожого нам народу.

¹⁾ Кождий повинен собі здати справу з того, що мир, як його подиктує антанта, не буде цілим миром, лиш „скелетом мира“ — себто: тих політично-суспільних відносин у світї, які запанують по сій світовій війні. Щойно подрібна диференціяція всіх сил, які нині ворущають ся в духовім та економічнім житю народів дотворить „тіло“ до того „скелету“. Відношенє одиниці до держави, відношенє релігійних та національних меншостей до пануючої більшости, відношенє одної держави до другої — се справи так делікатні, а так повні змісту, що докладно може їх уформувати лиш саме жите, а не якісь писані трактати — а особливо: не можуть сього зробити „диктовані“ трактати. „Дух часу“ всьо поборює. Можна з цілою певністю припускати, що той „дух часу“, який віє із звисних засад Wilsona, небавом поборе все те, що знайдесть ся в мировім трактаті незгідне з внутрішнюю льогікою сього духа. Будуть над тим працювати філософи, учені, політики, народи. І приходити-меть ся все то до нових „ревізій“ (змін та доповнень) мирового трактату.

Союз народів нині став ся постулятом в наслідок тісної єдності всіх культурних країв світа. Сю єдність посередничать економічні та ідейні зносини. Ясне, що та єдність світа повинна бути управильнена союзом народів тобто: правною єдністю світа.

Союз народів, коли він має бути живий та сильний, повинен мати своє правне тіло — союзний суд чи союзна раду. Многі справи, котрі тепер рішали ся в державі, будуть належати до міжнародного союзного суду. Тим самостійність держав буде обмежена. Однак треба піднести, що самостійність держав так само повинна бути обмежена, як і свобода горожанина. Як один чоловік живе між іншими людьми, так і держава живе між іншими державами. Коли ми підносили, що нормальне обмежене свободи належить до суті свободи, то се відносить ся також до свободи держав. А нормальне — тобто: справедливе — обмежене держав може усталити та забезпечити тільки союз народів. Сваюля одного всюди є ворогом загальної свободи. Отже для загальної свободи всюди треба знести сваволю — як сваволю одного чоловіка, так сваволю поодиноких держав.

IV.

Держава а церков.

1. Держава а церков в старих віках. 2. Розвій секуляризації держави. 3. Повний розділ між державою а церквою — се видумка, потреба і перемога атеїзму. 4. Змисл релігії. 5. Психологічне значінє релігії. 6. Суспільне значінє релігії. 7. Впливи церкви на суспільність. 8. Загальні правила для відношеня держави до церкви. 9. Чому нинішні держави стремлять до розділу з церквою? 10. Які наслідки того розділу? Обовязок нинішньої держави удержувати учителів релігії. Наука христ. релігії є дійсно наукою, і то дуже потрібною. 11. Наслідки безконфесійної школи. Між христ. релігією а наукою може бути тільки суб'єктивне противенство, а не об'єктивне. 12. Розділ держави від церкви ослабляє державу. 13. Правне становище республіканського правительства, а монархічного правительства. 14. Флюктуація у відношеню держави до церкви. Яке відношенє держави до церкви має бути в наших часах? 15. Невигода для атеїзму з поправного відношеня держави до церкви. Ексклюзивність атеїзму. 16. Взаїмне відношенє різних релігій в державі. Теоретичне узасадненє релігійної толеранції.

1. В давних поганських народів релігія була нерозлучна від державности, а церков нерозлучна від держави. Часто так бувало, що голова держави був zarazом головою церкви. Так н. пр. Фараони в Єгипті. Се були „теократичні“ держави, хоча не всі в однаковій формі. Заложенє держави звичайно приписувало ся якомусь богови, богині, полубогови, або бодай якомусь синові божому — себто: чоловікови божеського походження. Володарі були тільки заступниками тих богів, котрих держава була „власністю“. Ніяке знатнійше державне діло не зачиналось і не кінчилось без призиваня богів, без жертв та релігійних церемоній. Без пересади можна ствердити, що одним з найбільших державних завдань було: пильнувати релігійних церемоній, дбати про храми, про жертви, про рел.

торжества, про жерців ітд. Не була державною справою школа, а релігія була державною справою *per excellentiam*. Всім нам в пам'яті довге а страшне переслідуване християн в римській імперії. Се переслідуване було би немислиме, колиб релігія в поганській римській імперії не була державною справою *per excellentiam*. А чомуж релігія займала таке становище в старинних державах? На се складалось кілька причин.

а) Передовсім треба зауважити, що старинні поганські народи о много більше були набожними, як ми нині. Релігійне почуване та думане заповнювало цілу сферу їх життя до найменших подробиць. А се з подвійної причини: перше задля їх психологічного стану, друге задля фізіогномії їх релігії. Примітивнійший чоловік у всьому зараз відкликуєть ся на Бога. Так воно буде на віки. Хто зда- лека глядить на місто, той бачить лиш високі вежі — то, що найвисше. Друга причина в тім, що поганська релігія ставляла чоловіка у залежність від усякої річи, від усякого руху — всюди являв ся Бог, всім проявляв свою волю (скрипотом дерев, летом птахів, знаками на внутренностях звірят, котрі приношено в жертву ітд.). Поганин був невідьником прояв світа — і коли сказано у св. письмі „правда визволить вас“, то се треба віднести до христ. релігії: правда христ. релігії визволяє людей від суєвірного побоювання перед проявами світа.

б) Поганська релігія надавала спеціальний характер чоловікови. Вона була найзнатнішою ознакою його національності. А властиво національність тут була підпорядкована релігії — релігія формувала цілого чоловіка: його світогляд, його думки, його звичаї, його традицію, його історію. Поклонник Ваала „зріс ся“ з Ваалом, поклонник Юпітра „зріс ся“ з Юпітром ітд. „Мій бог“, а „твій бог“, „чужий бог“ — се в поганськім світі було мечем, котрий розтинав народ від народа. Кождий нарід мав своїх богів, отже ті боги були наймогутнішою ознакою відрубности народу. Що нині сповнює національність, те в поганськім світі сповнювала „батьківська“ релігія. Кождому звісне, що навіть нині в христ. світі (особливо у менше образованих людей) релігія часто уходить за знамя національної відрубности.

в) Релігія в стариннім світі не була лиш ознакою відрубности народу, але zarazом наймогутнішим спійлом народу. Вона витворювала найтіснішу єдність між народом. А держава все мусить уважати на такий середник, котрий населеню дає єдність.

г) Вкінці: релігія все була школою та представницею явної моральности, а держава мусить дбати про ту моральність.

У старинних Жидів таке домінуюче положенє релігії стало ся типовим. Жидівський народ з часом зміняв свій язык, але все лишав ся „жидівським народом“ завдяки своїй релігії. І до нині жидівська релігія нерозлучна від жидівської національности: Жид, який прийме християнство, перестає бути Жидом. Тож годі подумати собі національну жидівську державу, в котрій жидівська релігія була би переслідована (а в христ. народів се можливе).

2. В середних віках в христ. державах релігія також займала домінуюче становище. Але ціла констеляція тут вже не та, що в давнім поганським світі. На заході головою церкви є папа, а королі та князі є головами поодиноких держав. Христ. релігія переступає границі держав таї границі поодиноких народів. Держави тут основані переважно на панованю династії, та подекуди висуваєть ся на верх також національність — так у Франції, в Польщі ітд. Одначе національність в тих часах ще слабо розвинена; вона ще не була культурним чинником, лиш природним, і тому не могла статись верховодячим чинником в державі. Культурним чинником *per excellentiam* була церков. Поганські народи христ. церков побіджала своєю культурою — церков стала ся „матірю“ тих народів. Наука, школи, університети були в руках церкви. (Не держава, але церков закладала школи та університети). Духовні круги були представниками культури та науки: світські круги були представниками геройства та оружної сили. Ось з тих причин церков займала верховодяче становище в державі.

Усе населенє держави звичайно належало до одної релігії — на заході до католицької, на сході до православної. З того приводу, що релігія займала верховодяче становище в державі, ся релігія, до котрої належав загал

населення, стала ся державною, пануючою релігією. Так було всюди. Коли звернемо увагу на се, що в середніх віках релігія була таким чинником в державі, як в 19. та 20. в. національність, то зрозуміємо релігійну нетолеранцію, релігійні переслідовання та війни в середніх віках, та в нових віках аж до розбудження націоналізму. На релігії в тих часах були основані державні права горожанина тай всі культурні середники (школа, товариства ітд.). До того ще треба тямити, що релігійна нетолеранція має сильнішу льогічну та психольогічну підставу, як національна нетолеранція. Кожда релігія уважає себе одиноко правдивою, а в людській душі єствує стремління, щоби всіх людей довести до правди. Національність знов каждая правдива — вона є природним фактом, тож причиною нетолеранції може тут бути тільки егоїстичне стремління.

Протестанти піднесли правило „*cujus regio, illius religio*“, тай ще більше загострили політичне значінє релігії в державі. Се правило вдійсности не було нове, бо прецїнь в катол. державах придержували ся його, і якраз тому католики не хотїли признати протестантам релігійної свободи. Та притім католики покликували ся на державність катол. релігії, а протестанти щойно витворювали державність для своєї релігії, і правило „*cujus regio, illius religio*“ в їх устах прибрало таке значінє, що пан краю (князь, граф ітд.) має право на кинути свою релігію населеню краю. Борючи ся за свободу своєї релігії, протестанти не могли вилізти з круга релігійної нетолеранції. З того круга можна було вийти лиш в той спосіб, що усунено релігію — зглядно: церков — з верховодячого становища в державній будові. Сього доконали послідні столїтя. А причинились до сього зростаючий релігійний індиферентизм, який подекуди переходив в атеїзм, та зростаючий націоналізм. Світські люди та світські школи стали ся представителями науки й культури. Жите „зсекуляризувалось“, тож послідовно до того і держава „зсекуляризувалась“.

Всі прояви в суспільнім житю тісно вяжуть ся із собою. Середовічна наукова думка зачинала від авторитету — від релігійних догм та від поглядів старинних філософів; улюбленим її предметом були теольогічні

проблеми. Знов новочасна наукова думка починає від досвідних даних, вже на самім почині бере ся із сумнівами, а улюбленим її предметом є природний світ. Се найкрасше характеризує вихідна точка Descartes-а, батька новітньої філософії: „Cogito, ergo sum!“ В першім моменті про всьо сумнівається ся сей філософ, і знаходить вихідну точку у факті свого власного єстования. Зачинає філософувати від того, що для нього найблизше, а в середних віках зачинали філософи від того, що для чоловіка найдалше — від Бога. Теологія в нових часах знаходить все то менше зацікавлення та розуміння, ба навіть отупінє помітне на тій точці у новочасних мислителів. В середних віках світогляд був теоцентричний, в нових часах світогляд став ся антропоцентричний. Журив ся чоловік в середних віках: як служити Богу? А в нових віках він став журити ся: як служити собі самому? Звернув чоловік очі на самого себе... Однак се чоловік, котрий вже надивив ся на „небо“ (в середн. віках), і ті вражіння лишились йому в серці, хоча він і не здає собі справи з того. Він глядить на самого себе під кутом практичного христ. світогляду: мріє він о рівності всіх людей, о справедливості, о гуманності ітд. Та він всьо хоче достроїти до чоловіка, який є предметом його погляду, і укладає „людське право“, „людську власть“, „людську державу“ ітд. — укладає суспільні відносини основані на понятю чоловіка¹⁾.

Ось се дорога, якою держави дійшли до секуляризації — себто: до усунення релігії з домінуючого становища в державі. Релігійна завзятість між людьми ослабла. Інші чинники заступили функції релігії в державній конструкції. І так повстали услівя для релігійної толеранції в державі.

Релігійна толеранція в послідних часах запанувала у всіх культурних державах, та не всюди в однаковій формі. В декотрих державах (маю перед очима той стан, який був перед війною) лишилась державна релігія, і ся релігія посідала великі привілеї, зазнавала незвичайної опіки зі сторони держави, а інші (по імені вичислені)

¹⁾ Се понятє, як ми виказували в попередних розділах, запозичене від христ. релігії.

релігії були лиш толеровані. Так в Росії державною релігією була православна релігія. Знов в інших державах всі релігії були узнані за рівноправні, і всі зазнавали державної опіки. Так бодай в засаді, бо в практиці та релігія, котру визнавала більшість населеня або династія, звичайно зазнавала більшої опіки зі сторони держави — як н. пр. в Австро-Угорщині римокатол. релігія. Вкінці в декотрих державах відділено церков від держави. Держава тут зовсім не журить ся релігією своїх горожан: не причиняєть ся до будови та одержування храмів, не платить священників занятих в душпастирстві, не удержує державних посад для катехитів, для професорів теології ітд., тай не впливає на заряджуванє церквою (не децидує при іменованю єпископів, парохів ітд.). Всі державні школи тут зсекуляризовані: нема в них офіційальної науки релігії. Держава однак позволяє церкві зовсім самостійно жити, закладати школи, університети, товариства ітд. Притім державна управа може відноситись до церкви або з духом симпатії (як в Сполучених Державах), або з духом антипатії (як у Франції часто бувало).

Розділ церкви від держави в нових часах став ся ідеалом в цивільних кругах, просяклих релігійним індуферентизмом, або атеїзмом. Пруть до сього новітні духові струї, то менше то більше заражені атеїзмом, як лібералізм, соціалізм (не по своїй сути, але як його нині проповідують), фільзофічний позитивізм ітд. Большевики, обнявши власть в Росії, зараз розлучили церков від держави — проголосили релігію „приватною річю“. А сей замір замітний нині у всіх державах. Розділ церкви від держави се послідна точка на дорозі секуляризації держави. З усуненем релігії з домінуючого становища в державі зовсім послідовно прямуєть ся до розділу церкви від держави. Але чи сей розділ означає нормальний стан між церквою а державою? — се велике питанє. Якраз се питанє хочемо ми тут розслідити. Квестію формулуємо так: Яке відношенє повинно бути в наших часах та обставинах між державою а церквою? Яке відношенє тут є нормальне — себто: корисне для загалу населеня тай для держави?

3. Не можна думати о тім, щоби в наших часах церков займала домінуюче становище в державі, як се було колись. Се й не було для церкви надзвичайним щастем. Володарі використовували тут церков для своїх політичних цілей. Профановано релігійного духа. Так се було на заході, а ще більше і довше на сході. Звісна з історії боротьба папів з королями та князями о визволене церкви — так звана „боротьба о інвеституру“. А на сході все до російської революції панував „цезаропапізм“, „цареслав'є“. Державна релігія дістала тут згідну назву „поліцейська, жандарська релігія“. Церков повинна бути свободна, повинна жити своїм власним духом. Лише тоді сповнить вона функції, для яких між людьми єствує. Церков повинна бути незалежна від держави, оскільки лиш се можливе. Але в який спосіб уладити ту незалежність? Чи таким розділом церкви від держави, який нині практикуєть ся в деяких державах, а до котрого, як я згадав, у кожній державі пре ліберальна струя? Не можна сказати, щоби такий розділ між державою а церквою був ідеалом для щиро релігійних людей. Положене церкви тут аномальне навіть тоді, коли держава відносить ся до церкви з симпатією. Церков тут покривджена, упосліджена — по солідній розвазі кождий неупереджений чоловік прийде до переконання, що церков тут знаходить ся „in statu persecutionis“.

Розділ між державою а церквою — се ідеал для атеїстів. Такий стан о много більше корисний для атеїстів, для їх цілей, як для церкви. Розділ держави від церкви — се перемога атеїстичного духа. Се годі перемовчати. Коли держава не опікуєть ся релігією своїх горожан, коли не узнає церкви за свою річ, то держава має атеїстичну марку — бодай на зверх. В тій державі атеїзм лекше поширюєть ся, лекше використовує всі нагоди, знаходить для себе незвичайні вигоди. Возьмім під увагу лиш се, що ріжних атеїстів професорів держава платить, а професорів релігії мусить церков удержувати. А засоби церкви ніколи не дорівнують засобам держави. Адже церква може апелювати лиш до доброї волі своїх вірних, а держава розпоряджає примушуючою силою.

Многі наївні атеїсти думають, що церков (маю на увазі християнську катол. та православну церков) живе лиш силою державної помочи та опіки. І надіють ся такі засліпленці, що по розділі церкви від держави церков буде лише животіти, а по якімсь часі зовсім розпадеться ся. Тоді „прозрять“ всі люди, і запанує загальний атеїзм, який принесе людям остаточну волю, волю і ще раз волю. А та воля зародить нечуваним-невиданим щастем, культурою... Се буде друге сотворене чоловіка — чоловік тут сотворить чоловіка, але вже не так, як „Бог“ сотворив чоловіка.

Алеж максималізм все і всюди зрадливий. Ніколи сього не буде, щоби позитивна релігія зникла з світа. Ніколи атеїзм не принесе людям щастя. Хто инакше думає, той лиш дуже плитко заглянув в царство тайн людської природи.

4. На жаль воно так є, що в наших часах інтелігентні люди, заголомшені модним атеїзмом, скептицизмом та позитивізмом, не розуміють значіння релігії, і тому легковажать собі релігію. Заскорузлий дух секуляризації затуплює релігійне почутє. Тріумфує наївний атеїзм. Наївний він остільки, оскільки вмовляє в себе, що побідив світ і заглянув дійсности в само серце... Молодики ставляють кличі, щоби науку релігії усунути з державних шкіл, щоби „релігійний світогляд“ заступити „науковим світоглядом“; видають осуд, що „релігійний світогляд“ се пережиток, наївність, дитинство, байка ітд. Вони або не розуміють, що говорять, або не уміють висловити, що думають — та на всякий случай легковажать собі річ *gravissimi momenti*. Бо колиб не що инше, як сей факт, що релігійний світогляд відвічний, в кожній суспільности домінуючий, і все признавались до нього великі і найбільші мислителі, то прецінь релігійний світогляд мусить містити в собі щось могучого, вічного. Алеж треба совісно вглубитись в змісл релігійного світогляду та в його питому структуру. А тоді покажуть ся, що говорити про якесь заступленє релігійного світогляду науковим світоглядом — се таке саме, як радити комусь струтити пальцем місяць з неба... От діточі мрії та балачки! Се факт ясний як сонце, що чоловік є *animal religiosum*. З таким природним

характером ми сотворені, і того чоловік ніколи не годен позбутись (хиба щоби його якась Кирка перетворила в безумну безрогу!). Щож се релігія? В найширшій значінню слова се пізнана залежність чоловіка від Абсолюта. В тій залежності кождий чоловік знаходить ся. Ріжницї виступають тільки в понятю Абсолюта. Кождий чоловік мусить „обрахувати ся“ з Абсолютом.

Розум спонтанічно ставляє собі питання: який змисл нашого життя? звідки сей світ? для якої ціли єствує? що нас чекає в будучности? яка ціль нашого життя? як її досягнути? ітд. Порішити ті квестії можна ріжно, але якось мусимо їх порішити — сього домагаєть ся від нас практичне жите: конче потребуємо директиви для практичного життя. Ось тому то кождий чоловік мусить обчислити ся з Абсолютом, мусить знаходитись в пізнаній залежності від Абсолюта. А се значить, що кождий чоловік мусить посідати якусь релігію, що чоловік є *animal religiosum*.

Наше понятє Абсолюта ніколи не основуєть ся на самій науцї, але в переважаючій часті на вірі. Оскільки наука протиставляєть ся вірі, то під наукою розуміємо систему певних пізнань, котрих правдивість можемо наглядно доказати. А під вірою, розуміємо систему заключень, які мають більшу або меншу правдоподібність. Хто лиш трохи глибше застановляв ся над Абсолютом, сьому не треба виказувати, що наука на віки віків лишить ся безсильною що до Абсолюта. Щоби виробити собі якенебудь понятє про Абсолют, або що є те саме: щоби виробити собі якенебудь понятє про змисл життя, то мусимо взноситись на крилах віри. Се переступає границї науки.

Чи отже хтось твердить, що Бог єствує, або що Бог не єствує — то се як одно, так друге основуєть ся на вірі, а не на науцї. Оба ті понятя представляють обрахунок з Абсолютом, і оба вони є релігією (точно: елементом релігії). Тільки що одна релігія буде позитивна, а друга негативна.

Ставляти отже клич, щоби „релігійний світогляд“ заступити „науковим світоглядом“ — се зраджує або розу-

мову недозрілість, або партійну засліпленість. Всі партії воюють модними максимами, політурою, що в данім часі знаходить повагу — ось тому атеїсти прикрашують свій релігійний світогляд науковою політурою. Алеж слова не можуть змінити річі! Вдійсности так є, що один релігійний світогляд можна заступити другим релігійним світоглядом, одну релігію другою релігією — але ніколи „наукою“. Позитивну релігію можна заступити негативною релігією — але ніколи наукою. Тож „релігійний світогляд“ жити-ме на віки віків. Сказано в св. письмі „праведник вірою жити-ме“, а се відноситься до всіх людей: всі люди вірою живуть — віра дає їм житєву директиву.

Боротьба може заходити між одною а другою релігією, як також між наукою а поодинокими поняттями та твердженнями релігії. Одначе наука не може відповідати війни цілому релігійному духови. Проти одного релігійного духа може бороти ся тільки другий релігійний дух. Історія переповнена борбами одної позитивної релігії проти другої (боротьба християнства з жидівством, з поганством; борби між ріжними християнськими сектами). В нових часах домінує радикальна релігійна боротьба — себто: боротьба між позитивною а негативною релігією, між вірою а невірством.

Як на загал, то понятє Абсолюта може бути двояке: містичне або механістичне. Понятє Абсолюта містичне тоді, коли Абсолюта уважаємо живим та свідомим єством, приписуючи йому подібний характер, який самі посідаємо — отже приписуючи йому розум, волю та чутє. Се означають слова св. письма: „Сотворив Бог чоловіка на свій образ та подобу“. Механістичне понятє Абсолюта тоді, коли Абсолюта уважаємо неживим та несвідомим єством — отже без розуму, без волі та чутя. В звичайнім житю слово „Бог“ означає живого та свідомого Абсолюта; „релігія“ або „віра“ означає позитивну релігію; а „невірство“ означає негативну релігію.

5. Не тут місце, щоби виказувати рації позитивної віри, а химерність атеїзму. Належить ся одначе згадати, що ті два світогляди ріжнять ся вже у вихідній точці —

себто: там, де зачинаєть ся погляд на річі світа. Виходить ся тут від двох зовсім відмінних підстав, і тому се так тяжка справа переконати атеїстів о нестійности їх розумованя. Хто виходить від змислу доцільности, від змислу містичних житевих прояв, той зовсім послідовно прийде до Бога; а хто виходить від змислу механізму житевих прояв, хто зараз при вихідній точці не бачить, або не доцїнює змислу містичних житевих прояв, той зовсім послідовно прийде до атеїзму. Кому світ та його власна душа не отвирають очий, аби вздріти дорогу до Бога, тому не допоможуть ніякі книжки. Тут треба бачити, і від того зачинати.

Я тут пишу про релігію для виясненя державного положеня релігії. Хочу представити людям, котрі заряджують державою, як вони мають відносити ся до релігії? Певна річ, що се не є справою державного заряду, щоби він забирав голос при найсубтельнійшій на світі диспуті про слушність вихідної точки теїзму, або атеїзму. Державний заряд про се не може рішати, бо він не компетентний до сього. Тут ходить о найсубтельнійші теорії, а державний заряд не є представителем субтельних теорій, але позитивного життя та позитивних фактів. Се значить, що державний заряд не може числити ся з непевними, карколомними теоріями, лиш з ясними фактами. Тож державний заряд повинен просуджувати позитивну і негативну релігію після їх плодів. „По плодах їх пізнаєте їх“. А плоди релігії є психольогічні, суспільні та історичні. (Тай загалом для людей наших часів се кориснійше, коли представлять ся їм плоди релігії, чим субтельні метафізичні рації релігії. Се з тої причини, що люди наших часів переповнені ріжними субтельними теоріями — многі книжки попсували їм розум, — як висказав ся римський намісник до ап. Павла. А плоди релігії яскраві, тож лекше замітні).

Наведу отже вкоротці плоди позитивної релігії, маючи на думці христ. релігію. Зачнім від психольогічних плодів.

а) Релігія є доповненем людської природи — конечним доповненем. Кожда релігія відповідно

до свого характеру формує природу чоловіка: формує вона розум та чуте, а через се також волю. Позитивна релігія — себто: віра в Бога — приносить зобов'язанє для чоловіка. Се зовсім природне доповнєне до природної свободи та неопреділености чоловіка. В теорії між філософами виступають ріжницї що до погляду на свободу волї, та в практиці всі люди годять ся в тїм, що чоловік відвічальний за свої діла — значить ся: що чоловік довільно може се або те зробити. Фактом є, що у внутрішнім нашім житю єствує принцип довільного руху — іншими словами: що наша воля після практичного понятя є свободною. А ся воля без нїякого зобов'язаня є страшним средством. Воля без зобов'язаня — се деструкційна анархія, безнастанна революція, діланє без систематичного пляну, без постійної доцільности. Віра в Бога є одиноким могучим середником для зобов'язаня людської волї. Тільки віра в Бога може спричинити внутрішню відвічальність — або що є те саме: тільки віра в Бога може спричинити зобов'язанє в совісти. — Чи отже се не ясне, що позитивна релігія є так потрібним доповненєм людської природи, як сонце для землі?

Атеїзм по своїй сути не може викликати нїякого зобов'язаня для волї, він лишає нашу волю собі самій. Коли нема Бога, то як може бути внутрішня відвічальність?¹⁾ Перед ким буле наш дух відповідати за свої діла, думки та чутя? Хиба лиш перед людьми. Алеж моє внутрішнє жите для інших людей недоступне!

Се одначе не значить, що атеїсти фактично не мають, або що загалом не можуть мати нїякого внутрішнього зобов'язаня. Та се зобов'язанє не походить від їх негативної релігії, але від зовсім інших чинників. Оборонці атеїзму вказують на се, що їх совість зобов'язує їх розум. На се згода. Алеж те саме знаходимо ми у віруючих людей, а там, де у віруючих людей виступає

¹⁾ Атеїсти виразно се стверджують. Так н. пр. Гавріїл Séailles: „Чоловік є еством, котре само собою рядить — само собі постановляє права“. (Dlaczego dogmaty nie odradzają się? — Warszawa 1907. Переклад з французького).

у своїй силі релігія, в атеїстів знаходить ся порожня. Релігія не дасть ся нічим заступити. Розум зобов'язує нас тільки зглядно. Розум числить ся з фактами. Розум християнина має перед собою всевідучого Бога, перед котрим чоловік відповідати-ме за свої діла, а розум атеїста має перед собою тільки ідеальні засади, котрі воля та чуте о много лекше можуть зломати, як заповідь божу. Се факт досвіду, що сам розум заслабий для нормального панованя над волею та чутем. *Video meliora, proboque, sed deteriora sequor* — каже римський поет. Навіть віра в Бога не є всемогучим паном над людською волею та чутем, а щож сказати про сам розум?

Побіч чистого розуму ще інші середники викликають та піддержують внутрішнє зобов'язанє в душах нинішніх атеїстів. Нинішні атеїсти вийшли з христ. школи — з христ. атмосфери. В тій сфері уформувалась їх душа, перенялась христ. етичними ідеями та почуваннями. А се дуже впливає на внутрішнє жите нинішніх атеїстів. Та, як кажу, се плоди християнства, хоч собі атеїсти і не здають з того справи; а сам атеїзм се порожня, анархія. Атеїзм знає закон тільки для механічного світа, а для духового царства не знає ніякого закону — не знає внутрішньої моральности. Щоби се зрозуміти як слід, треба мати перед очима чисту людську природу — себто: природу, яка ще не пересякла історичною людською культурою. Як реагує така чиста природа на ту думку, що всевідучий Бог єствує? А як реагує вона на ту думку, що Бога нема? Прості люди ближше до чистої природи, тож прошу лиш запитатись простого чоловіка, що він думає про моральний лад в случаю, що Бога нема, а він відповість: коли Бога нема, то всьо вільно! — Під тими словами простий чоловік буде розуміти, що атеїзм лишає людську духову сферу в повній анархії. І воно вдійсности так є. Атеїстичні філософи та письменники обожують всьо можливе: грубий егоїзм, змисловість, блуд, трагізм, розум, холодне вирахуванє, красу, силу, надчоловіка ітд. Тут панує анархія; нема тої суцільности, яку знаходимо між релігійними філософами. Усяке хабазе та сміте, що знайдесть ся в людській душі, може собі довільно бу-

яти¹⁾). Нема тут норми згори, нема систематичного уформування. Атеїзм отже формує людську душу в той спосіб, що лишає її природу сліпий долі — значить ся: негативно.

б) Релігія прочищує наше чуте та порядкує його. Скаля нашого чутя без кінця і міри. Від звірства до ідеального гуманізму, від грубої змисловости до ідеального містицизму, від тріумфу до розпуки, від ненависти до співчуття ітд. Без норми згори наше чуте так само є страшним средством, як і свободна воля без внутрішнього зобов'язання. І тут потрібне доповнене — могуче доповнене для людської природи. Котре чуте має брати верх? Як всі чутя мають упорядкуватись? А яка сила переведе систематичність в тім природнім неупорядкуваню? — Розум? Він тут заслабий! Найсильнішим середником тут є позитивна релігія. Се всі мислителі, навіть атеїсти, признають тай виказують, що християнська релігія ублагороднила чоловіка — прочистила та упорядкувала людські почування. Не зробив се „розум“, не зробила се старосвітська філософія, але христ. релігія своїми питомими елементами.

Як волю, так і чуте лишає атеїзм собі самому. Людська душа тут наче горód, якого не доглядаєть ся, тож росте в нїм, що хоче, і як хоче. Так! страшне се неопреділене, ся порожня, в якій атеїзм лишає внутрішнє жите чоловіка! Один з новіших англійських письменників (Gilbet Kerth Chesterton) висказуєть ся, що „ліпше молитись до місяця і сонця, до котів і крокодилів, як до того внутрішнього світла“ (себто: до Бога атеїстів). Не дасть ся заперечити, що в тім є рація. Позитивна релігія культивує душу, ставляє для неї ідеали, дає взори, дає силу, зобов'язанє. А чимже атеїзм буде культивувати душу? Які ідеали він може ставляти? які взори? яку силу може дати? — Атеїзм се порожня, се ніч для душі. Бачив я людей звихнених, зіпсутих — людей змислових,

¹⁾ „Вірте, що вам подобаєть ся!“ кличуть вільнодумці (Юрій Слемпсеау). Атеїсти не можуть ограничити ся на самій негації Бога, се було би замало для жита; тож будують собі віру, як кому до вподоби. А при тій „вподобі“ може децидувати котранебудь духовна сила: чуте, фантазія ітд., а найменше розум!

без честі, підлих, лукавих, суєсловців, марнотравців, по дурному гордих, брехунів до обридження, для котрих не було нічого святого на світі, людий самолюбців до скрайності — і ніколи не міг я помітити, щоби сі їх хиби мали свій корінь в релігії; натомість помічав я, що коренем таких хиб у многих людий був якраз атеїзм¹⁾). Такі людії самі покликувались на свій атеїзм, і вязали його з своїми ділами та моральними поняттями. Вправді атеїзм сам із себе не родить хиб, бо він є порожню, одначе він позволяє пристрастям буяти, як лише хочуть, бо він не має сили зупинити їх.

в) Позитивна релігія є потрібним доповненем також для людського розуму. Віра в Бога в простий, для всіх приступний, спосіб вияснює найважніші для чоловіка проблеми — найважніші з того приводу, що в практичнім житю без їх порішення навіть рушитись не можемо. Такими проблемами є: існування морального закону та совісти, значінє доброго а злого, доцільність в сотворіннях, остаточний змісл нашого житя, висші духові стремління, бажання ітд.

Всі сили нашої душі релігія зводить в доцільну гармонію, і підносить душу до найвисшого житя.

6. Глибоке психольогічне значінє релігії яскраво відбивається в суспільнім житю та в історії.

а) Позитивна релігія є наймогучійшим та найзагальнійшим середником для добровільних стоварішень. Найширші верстви легко приходять до зрозуміння ваги та вартости позитивної релігії, і сильно привязують ся до релігії. Чиж може бути красша ознака для природности релігії? для природної потреби релігії? Атеїсти явно а часто нарікають на се, що христ.

¹⁾ Гавриїл Séailles, вільнодумець-атеїст, пише: „в дійсности чоловік се звіяря зле і страшно, най ділами докаже, що його претенсії слушні, най зложить свої титули“. Так пише сей автор проти християнських практик. Але звідкиж має чоловік набрати ідей та охоти до добрих діл? Чиж може ті ідеї та охоту атеїзм дати? Як? Звідки? Атеїзм по своїй сути — се лиш негачія. А християнство є найглибшим жерелом ідей, взорів та заохочуючої сили до доброго житя.

церков так сильно зорганізована, про яку організацію атеїстам ані не снити. Організм христ. церкви подібний до природи живого срібла: роздусиш живе срібло, а воно знова злітаєть ся до купи. Організація христ. церкви впливає з її житєвої сили. Сильною, живою організацією відзначаєть ся не лише христ. церков, як цілість, але так само поодинокі релігійні стоваришеня — так н. пр. монаші чини. Навіть при найтяжших житєвих услівях знаходять віруючі люди на стільки сили, щоби добровільно слухати своїх настоятелів, щоби свої стремління добровільно підпорядкувати правилам стоваришеня. А звідки походить та їх сила? Від могучого, живого релігійного мотиву. Атеїсти ніколи не будуть могли заложити ані одного „монашого чину“ (мріяв про се W. Ostwald!), бо щож могло би лучити тих людей — яка провідна ідея? Адже атеїзм — се порожня, анархія. Кождий атеїст понимає атеїзм на свій спосіб, і найвисшими цілями для нього є його субективні цілі. Релігія сполучує людські душі, атеїзм розбиває¹⁾. Атеїсти се видумали, що релігія є „приватною річю“ — значить ся: субективною річю. Тим вони дуже влучно схарактеризували свою негативну релігію, але не позитивну релігію. Paulsen на однім місци в своїй етиці ставляє питанє: В чім лежить житєва сила кат. церкви? Нераз вже в історії ворожили противники смерть кат. церкві, а вона з кождої катастрофи виходить наче той фенікс до нового житя. І відповідає Paulsen, що житєва сила катол. церкви в тім, що в ній люди все знаходять силу для самопосвяти, для жертви. Дає кат. церков ту силу своїми високими ідеалами, своєю моральною наукою, котра продираєть ся до дна серця. А чимжеж атеїзм давав би людям таку силу? Він не має ніяких ідеалів, не має моральної науки (на місце моральної науки атеїзм ставляє соціальну науку). З тих то причин позитивна релігія — а поіменно: христ. релігія — все мала, має і мати-ме численних а завзятих своїх оборонців — оборонців, котрі

¹⁾ Згадуваний Г. Séailles (в розправі „Чим повинна бути вільнодумність?“) пише: „Не шукаймо однородности, ортодоксії; не прямуймо до накинєня иншим своїх заперечень; пошукуймо єдности не в зарозумілім догматизмі, але в пошані совісти і людської особи“.

добровільно готові і жите своє віддати за неї. Слушно підносить ся з христ. сторони сей факт — звичайно у формі запитання: Хтож має стільки мучеників, як христ. церков?

б) Релігія все домінувала в суспільности, а атеїзм тут і там являв ся тільки як опозиція, як паразит. Як опозиція може жити чиодно стремліне, котре одначе не може жити самостійно. Так н. пр. анархістичне стремліне. Атеїзм занадто порожний, внутрішньо убогий та неопреділений, і тому він нездатний до самостійного життя. Я таки обстоюю при тім, що атеїсти повинні побудувати десь свою окрему державу хочаб найменшу, але щоб у ній були заступлені всі верстви як під зглядом занятя, так під зглядом просвіти. Атеїзм вперед мусить нам дати позитивний доказ, що він потрафить самостійно естувати — себто: статись домінуючою формою в суспільнім житю, якою формою через цілу історію все до нині є позитивна релігія. Притім атеїзм мусить дати доказ, що він потрафить ще красше доповнити та розвивати людську природу, чим релігія. А доки атеїзм сього не доконав, доти мусимо уважати його новою релігією, якої властивого змісту ще не знаємо, і тому мусимо глядіти на неї з побоюванєм та недовірєм. Сама атеїстична теорія ще ніщо не значить. Вона мусить увійти в жите, і щойно жите, щойно логіка життя всіми своїми подробицями, нечислими нюансами буде могла виявити правдивий і повний змісл атеїзму. Тисячі першорядних учених, цілі народи можуть помилятись в погляді на практичне значіне та силу якоїсь теорії, але жите не помилить ся. Пригадаймо собі хочаб лише се, як страшно помиляли ся найбільше компетентні круги що до перебігу та остаточного висліду світової війни — скільки проречень ся війна попереcherкала! до яких іроній довела! Чиж перед війною припускали люди, що в 20. в. війна може бути так грізна, кровава, беззглядна, а так довга? Чиж передвидів хто упадок всіх тих, котрі зачинали війну (цїсарів, королїв, партій)? ітд. А чиж атеїзм, колиб мав статись самостійною суспільною формою, не довів би людей до подібних іроній? Чи тисячі учених не можуть грубо помилятись, про-

рокуючи про жите та житеві погляди в атеїстичній суспільності?¹⁾.

Власне тут треба покликатись на улюблену методичну засаду атеїстів: доки не виджу, не вірю. В тій справі я є невірним Томою: доки я не бачив, що атеїзм десь фактично став ся суспільною будуючою формою, доги не вірю, що він може статись такою формою; а всі учені чи неучені пророцтва про висшість атеїзму уважаю байками. Бачив я в житю многих атеїстів, котрих бодай люди так звали, або навіть вони самі себе так називали, одначе правдивого атеїста я ще не мав нагоди бачити, а лиш читав атеїстичні книжки. Як між христіянами, так і між атеїстами треба розрізнити між правдивими а половичними приклонниками. Атеїсти, яких я бачив, всі були половичними атеїстами. Бачив я, що вони переважно живуть не тим, що їм атеїзм по своїй сути дає, але тим, чим вони його обвішують — а ті елементи завдячують своє походжене або христ. релігії (як н. пр. ідея гуманности, справедливости, стремліне до безконечного ітд.), або такій сфері, котра лежить поза теїзмом або атеїзмом (як національні ідеали). Атеїзм се повинен добре зрозуміти, що йому не випадає обвішуватись чужими елементами, і хвалитись тим начеб своїм питомим добром. І тут атеїзм показує природу парасита.

По моїй думці атеїстична суспільність небавом перейшла би або в поганство, або в иншу позитивну віру. Се просто з тої причини, що атеїзм не має живих ідеалів, а людскість без таких ідеалів не може обійтись.

в) Найбільший суспільний переворот, який історія записала, доконала позитивна релігія — релігія християнська. Той переворот витворив нового чоловіка. Нам нині тяжко представити собі подрібнійші ріжницї між чоловіком поганського світа а чоловіком християнського світа. Хиба найяскравійшим висловом тих ріжниць була ненависть, з якою відносились погани до християн, хоча була

¹⁾ Так зовсім инший був більшовізм в теорії, а зовсім иншим став ся в практиці. Щойно практика показала, як зрозуміли сю ідеальну суспільну теорію широкі верстви. Теорія відразу виродилась в широкіх верствах, а теорія атеїзму певно не зазнала би иншої долі.

одноплемінники. Погани прочували, що християнство загрожує цілій формі поганина. А воно вдійсности так і було. Христос став ся не лише формальним осередком (від Христа зачинаємо числити літа), але також живим осередком в історії. Християнство стало ся неугасаючим огнем в історії людства, стало ся жерелом невичерпаемого житєвого богатства, ідей, поступу, розвою. При кожнім більшим перевероті в історії воно присутнє: воно дає здорову підставу та провідну ідею. І в нинішніх часах, в часах світової революції, спричиненої війною, християнство дає здорові будуючі ідеї. Суспільна справедливість, рівність людей, гуманність ітд. — сеж виросло з христ. почви (як се я виказував в попередних розділах сеї книжки). Французька революція при кінци 18. в. високо піднесла прапор атеїзму, погорджувала християнською церквою та релігією, алеж вдійсности, як се стверджує Paulsen, піоніри сеї революції лиш не здавали собі справи з того, як багато вони завдячували якраз християнству.

Історію християнства чудово малює пророчими словами пророк Ісаїя:

„Се бо сам твій творець стане мужем твоїм; на імя йому — Господь Саваот — він Богом всієї землі названий буде.

Діти твої навчати-ме сам Господь, і великий мир і гаразд буде поміж синами твоїми.

Справедливість твоя скріпить тебе — страх не наблизить ся до тебе.

Будуть уставати на тебе — та се не від мене, і хтоб ні узброїв ся проти тебе — погине.

Ніякий знаряд, зроблений проти тебе, не буде придатний; та й всякий язик, що буде правуватись із тобою на суді, — ти обвинуватиш. Се є доля слуг Господніх, се оправданє їх від мене, — говорить Господь“.

(54, 5—17).

г) Атеїсти дуже часто закидують усім позитивним релігіям, а поіменно християнській релігії, що релігії спричинювали кроваві, страшні війни, переслідованя, інквізиції ітд. Се історичні факти, і знають про се віруючі люди. Алеж погляд атеїстів на сї факти не є узаasadне-

ний¹⁾). Щось іншого є дух релігії, як такої, а щось іншого є стан просвіти, людські пристрасти, одіичені звичаї, погляди. Чи ж христ. релігія каже чоловікови різати свого релігійного противника? переслідувати його? уряджувати кроваву інквізицію? палити противників на стосах? Адже в перших віках християнства християни не палили поган, а нині також християни так не поступають із своїми противниками. Ясне отже, що релігійні війни та переслідування мали своє властиве жерело не в релігії, але в спеціальних обставинах та суспільних поглядах — отже в тім, що чоловік додає до релігії, а не в тім, що релігія дає чоловікови. Найзавзятійші релігійні війни та переслідування були в тих часах, коли релігія займала домінуюче становище в державі. Відступники від релігії тоді були зрадниками держави, а вороги пануючої релігії — ворогами держави. Єретики в середніх віках все заворушували суспільний мир та лад. А з такими одиницями державні управи ніколи не поступають лагідно. В середніх віках поступовано з такими „зрадниками“ після тодішніх поглядів (які мали своє жерело в поганстві, а не в християнстві).

Впрочім атеїстична французька революція показала ще більший фанатизм та ще страшнійше переслідувала своїх „релігійних“ противників, як християни котрихнебудь часів.

Коли релігії доводили і можуть довести до війни, то се означає, що релігія є великою справою для людей. Модерні атеїсти хочуть, щоби релігія сталась дрібничкою — нічим, щоби так не могла довести до війни, до вза-

¹⁾ Гавр. Séailles висказуєть ся: „До числа розкошій, які дає релігія, треба зачислити розкіш, що можна ненавидіти і ділати зло без викидів совісти“. — Оскільки ті слова правдиві, то вони відносять ся так само до атеїстів, як і до релігійних людей. Атеїсти всюди нападають на релігійних людей, висмівають їх, переслідують христ. церков ітд. — без викидів совісти! Те, що хотів висказати Séailles, висказав вже Христос, але без порівняння глибше та об'єктивнійше: „І будуть вас переслідувати, думаючи, що тим службу приносять Богу“. Ось се закон боротьби о суб'єктивну правду: Кождий, хто бореть ся за свої переконання (чи вони релігійні, чи атеїстичні), думає, що тим добре робить!

їмного переслідованя, до фанатизму. Алеж се марні заміри атеїстів! Адже навіть атеїзм — порожня, негативна релігія — доводить до фанатизму, до переслідуваня противної сторони! Що Бог створив великим, людські заміри не зроблять сього малим. Релігійна сфера з природи річи є сферою *gravissimi momenti*, і ніякі заміри сього не змінять.

д) Вкінці треба згадати, що релігія була жерелом усеї науки, штуки та цивілізації, і вона zarazом є послідним вершком для науки, штуки та цивілізації. Віра в Бога була історично першим філософічним поглядом на світ, а вона є й психольогічно першим філософічним поглядом. Один з німецьких філософів-матеріялістів (Feuerbach) каже: „Першою моєю думкою був Бог, другою світ, а третьою і послідною я“. Віра в Бога отвирає чоловікови як інтензивно, так екстензивно безконечну дорогу до духового розвою. До атеїзму психольогічно не можна дійти, як тільки по драбині позитивної віри. Атеїзм — се лише закрут голови, якого многі дізнають, зіпнявши ся високо по релігійній драбині. Многі думки многим псують розум. Алеж найвисшим і найцікавішим предметом для людської думки навіки останеть ся Бог зі своїми таємницями. Часами представники думки відвертають ся від того предмету, але потім звертають ся до нього ще з більшою жадністю і з більшим підготовленем. Найстарші книжки, повні глибокого змісту, які нам лишила історія — се книжки релігійні. Найстарша а найглибша поезія також релігійна (н. пр. псалми, книги Зороастра). І навіки лишить ся найглибшою та найвеличавішою та поезія, котра має релігійну підставу, містичний зміст. Атеїстичний, механістичний світогляд не має субстрату для поезії, він має субстрат тільки для хемії та інженерії (але сього теїстичний світогляд не виключає!). І коли атеїсти займають ся поезією, то мусять запозичати елементів з містичного світогляду — або з поганства, або з християнства. І тут атеїзм показуєть ся параситом.

Те саме можна сказати про штуку та про музику. Малярство, різбарство, будівництво, музика доходять до вершка своєї величавости, коли вони переняті релігійними, містичними ідеями. Найкрасші та найвеличавіші будови

на світі через цілу історію і по всіх сторонах землі є храми. Готицький стиль, так своєрідний а так величавий, міг зродити ся тільки в душі, перенятій христ. містикою. Та й до загальної цивілізації найбільше причиняють ся релігійні погляди. Історики стверджують, що стан цивілізації в кождім народі найкрасше мож просудити після релігійних понять народу. Одним словом: нема і не може бути між людьми сильнішої, більше творчої ідеї, як ідея про Бога. Як сонце дає жите землі, так ідея про Бога дає жите і розвій людським душам. Каже псалмопівець: „взыщите Бога, и жива будетъ душа ваша“.

7. Від впливу релігії відрізнити треба вплив церкви. Церков се організація, а релігія се принцип тої організації.

І так:

а) Церков се найпотрібніша, найбільше поширена та наймогучіша школа для народу. Народний університет се нова інституція, й тому вона доси дуже слабо поширена. Відносить ся се до народного університету із світським характером. Але народний університет з релігійним характером се стара, дуже поширена і дуже добре зорганізована інституція. Се церков. І тут показується, як могучим культурним чинником є релігія. Під проводом релігії розбуджується в душі жажда знання, освіти; під проводом релігії організують ся школи. Релігія освідомлює примітивному чоловікові тайну життя, і чоловік, хочаби розв'язати сю тайну, береться до науки, і поступає в пізнання. Треба лиш звернути увагу на сей факт, що для примітивніших людей тільки „свята книжка“ (св. писмо, молитвеник ітд.) є книжкою *per excellentiam*, і тільки вона притягає їх серця. В церкві викладається вірним то моральна наука, то догматична, але притім заривається дещо то з філософії, то з історії, то з літератури ітд. А дух сеї науки стосується до даних обставин, і після того він то практичний то містичний.

Знаю, що атеїсти часто насміхаються з тої „церковної“ науки та освіти, але до сього приводить їх тільки їх партійне засліплене. Факти говорять щось иншого. Прошу лиш порівняти селян, котрі не мають церкви, і лиш рідко ходять до церкви, з тими, котрі часто ходять до церкви.

Ті перші на пів дикі — без висших думок, без висшого почування, без ширшого світогляду.

Світська школа ніколи не буде посідати тої притягуючої сили, що церков. Школа потрібна чоловікові через ціле жите. Найменше розуміють се селяни, а всеж таки ходять до „школи“ через ціле своє жите: ходять до церкви. Церков так привязує їх до себе, що вони навіть не здають собі справи з того, що через ціле своє жите поносять труд, який звязаний з ходженем до школи. Котра инша школа могла би се зробити? Припустім, що в кождім селі, де нині стоїть церков, колись буде естувати народний університет. Чи ж до тих університетів нарід буде так горнутись, як нині до церков? Виключена річ! Сам запал до науки ніколи не є так сильний в широких верствах суспільности, як релігійна совість. Церков в совісті зобовязує вірних, щоби правильно ходили до церкви. А того ніяка школа зробити не може. Тож до церкви ходять діти і старці, мушчини і жінчини — весь народ.

б) Для широких суспільних верств церков є не тільки школою, але zarazом театром, музейом, галерією образів, концертною салею. Церков се в мініатурі весь культурний світ. В церкві селянин „щось бачить“ та „щось чує“. Того не може йому дати його окружене, в яким він живе. В церкві бачить селянин образи, величаві походи, окрасу, ризи ітд. А чує він в церкві величаві співи, реторичну, поетичну промову. Не можна сього збивати тим, що в декотрих церквах образи є богомазами, а спів понизше критики. Вірні мають нагоду бачити і красші церкви, тай почути красші церковні співи, порівнують се, і власне в той спосіб розвивається їх дух.

Вражіння, які в нашій душі лишає церква, посідають першорядну силу. Сього ніхто розумний не може заперечити. Я отверто признаю ся, що я не зазнав величавішої хвилі в житю, як в церкві підчас церковних пісень. Тут порушується ціле людське ество. Не входить тут в гру тільки артизм, але також та житєва сила, котра захоплює нашу совість — саме дно нашого серця. І власне та сила, той внутрішній огонь робить релігійні співи та

слова величавішими від світських штук (хоча сї під зглядом артизму є совершенніші).

в) Церков є наймогучішим добровільним товариством. Тут вироблюєть ся те наше вроджене почутє до загального житя. Чоловік, *animal sociale*, конче потребує такого товариства. Він мусить жити в товаристві, але зле було би, колиб він застосував ся до товариського житя тільки під примусом. Треба, щоби чоловік добровільно лучив ся в товариство, щоби добровільно зносив всьо, що звязане з товариським житєм. Власне церков як найкрасше виробляє той характер в людях то спільною могучою ідеєю, то вияснюючи правила товариського житя.

Ніколи не забуду того величавого виду, як в моїм селі в неділю чи в свято люди ідуть поважно улицями до церкви — усе село начеб одна родина. Лише темний чоловік може думати, що се всьо приходить „само від себе“. Ні! Тут є могуча спільна ідея; тут є вироблене ніжне товариське почутє. А сього доконати — не мала річ. Ніщо не може заступити церкви. Возьміть церкву зі села, возьміть її зі всіх сіл — і повстане люка, яка нічим иншим не дасть ся заступити.

г) Церков є могучою організацією в державі. Атеїсти кричать, розпинають ся з того приводу, але се річи не змінить. Тож відповідно до сього церков має сильне слово в суспільности. На небезпечну дорогу пускаєть ся той, хто бересь воювати із церквою. Свідком сього історія. Церков се ареопаг, з котрого найлекше промовити до найширших верств суспільности.

8. Зі згляду на суспільне значінє релігії та церкви кождому, хто здорово думає, повинно бути ясне, що держава повинна відноситись до церкви з найбільшою симпатією. Се перше, найзагальнїше правило для відношеня держави до церкви. Держава повинна уважати на своє власне здоровлє. А се значить, що держава повинна уважати на всі суспільні чинники, щоби вони знаходили в державній конструкторії своє природне положенє та заспокоєнє. Прецінь суспільні чинники будують державу. Колиж релігія є найбільше могучим суспільним чинником, то значить, що релігія є найсильнїшою підставою держави. Без релігії держава не може єствувати. Наколи

отже державна управа звертаєть ся проти релігії, то вона звертаєть ся проти держави — руйнує найсильнішу підставу держави. Проти релігії виступає державна управа тоді, коли носить ся з думкою знищити релігію, підкопати її силу в суспільности, або бодай надмірно ослабити церкву, церковні організації.

Се не значить, що держава все тоді виступає проти релігії, коли виступає проти деяких церковних організацій. В церкві можуть повстати різні екстрими або неправильности, котрі потребують унормованя. Нормувати такі неправильности властиво повинна би сама церков (церковна управа). Та доки держава опікуєть ся церквою, доки церковні справи уважає також своїми справами, доти держава також має якесь право регуляції та нагляду церковних організацій. Можуть притім виступити значні непорозуміння між державою а церквою (що дуже часто лучалось в історії), держава може переслідувати церков, але ще тим самим не мусить вона переслідувати релігії. Для ілюстрації згадаю боротьби середовічних цісарів з папами. В нових часах, коли ведеть ся боротьба з одної сторони в ім'я атеїзму, з другої сторони в ім'я христ. релігії, держави, котрі переслідують христ. церков, звичайно переслідують христ. релігію.

Держава, котра взяла розбрат з церквою, себто де єствує розділ між державою а церквою, не має ніякого права нагляду та регуляції церковних організацій. Се само собою ясне. Коли держава відділяєть ся від церкви, то постановляє, що церковні справи не є її справами. Отже тут можуть зовсім свobodно закладати свої монастирі єзуїти, домінікани ітд., може тих монастирів намножуватись безліч, а держава не має права в се входити. Адже вона зрекла ся того права! Колиж помимо того держава ставляє заборони для означених церковних організацій, то вона явно переслідує церков.

9. Нинішня держава змонопользувала всі суспільні чинники. Сей модерний характер держави треба мати перед очима, коли хочемо справедливо просудити положенє церкви в державі. Сей характер не позволяє державі спекати ся всіх зносин з церквою, бо инакше був би вилім в тім характері. Колись до держави нале-

жало лише військо та суд, і тоді держава могла би була спекати ся всіх зносин з церквою. Але нині держава опікуєть ся школою, промислом, торгівлею, здоров'єм горожан, дорогами ітд., як отже — з якої причини, на якій підставі — мала би держава цілковито зірвати з церквою? Се питанє можемо розложити на два питання: а) Для якої ціли модерні держави стремлять до розділу з церквою? б) Які є дійсні наслідки того розділу для держави та для суспільности?

На перше питанє ми вже властиво відповіли. Розділ держави від церкви — се перемога атеїзму, се наслідок все то більшої секуляризації держави та життя загалом. Струя, котра пре до розділу держави від церкви, хоче тим досягнути як найширшу свободу рухів для атеїзму. Не для добра релігії се дієть ся, лиш для добра атеїзму¹⁾.

Між старинними народами (котрі ще не вміли перелицювати чоловіка, але гляділи на нього так, як він перед ними виступав) сильна і постійна була думка, що на чоловіці тяжить якесь проклятє, якийсь гріх, якась трагедія (з тої думки зродили ся жертви, які були в звичаю у всіх старинних народів). Модерні люди, атеїсти глузують собі з тої старинної думки (адже атеїсти узнають тільки механізм у світі!), алеж якраз вони є знарядом тої старинної думки про вічну трагедію чоловіка. Постепенна секуляризація держави, суспільности, людського життя з одної сторони веде до розцвіту життя, до розвитку культури (адже тут посвячуєть ся цілу увагу річам та справам „сього світа“), та з другої сторони веде той напрям до отупіння та зникну тих містичних нервів, які становлять другу половину нашого життя. Виразом тих містич-

¹⁾ Ernst Haeckel так пише: „Наш державний лад лиш тоді буде міг поліпшити ся, коли він увільнить ся від пут церкви, і коли він в той спосіб через загальне натуралістичне образованє горожан піднесеть ся до висшого степеня. Притім зовсім не розходить ся о спеціальну державну форму. Чи монархія чи республіка, чи аристократична чи демократична форма, се підрядні питання супроти великого головного питання: Чи модерна культурна держава має бути релігійна чи світська?“ (Welträtsel, Unsere Staatsordnung).

Бачимо, що тут не ходить о свободу чи тиранію, о демократію чи абсолютизм — всьо добре, тільки щоб атеїзм переміг!

них нервів є релігія, а модерна секуляризація життя та духа веде до розбиття, до вигаснення релігії — до атеїзму. Припустім, що атеїзм є правдивий, що він є вершком людського розвою та пізнання. Алеж сей вершок — се смерть для людськості так, як старечий вік для чоловіка. Колиж перед смертю люди так ратують ся — чиж не треба би людськості ратувати перед смертю? Не хто инший, але Robespierre мав висказатись: Хочаб Бог і не ествував, то треба би проголосити між людьми, що він ествує! — Та після здорової думки атеїзм не є старістю, котра по вичерпанім життю веде чоловіка до гробу, лиш хворобою, котра передвчасно заганняє чоловіка до гробу.

Належить ся також згадати, що модерні републики мають вже таку історію, котра ставляє їм перед очі взір розділу між державою а церквою. Грецькі републики тай римська република не знали сього. Ті держави були так само злучені з релігією, як і за монархічної системи. Причини, для яких нововічні републики перевели розділ від церкви, лежить в тім, що ті републики повставали в часах вибуялого лібералізму та атеїзму, та що ворожо відносили ся до попереджаючого їх вибуялого клирикалізму. Фактом є, що нинішні републики ще не знайшли найбільше нормальної, найвідповіднішої форми для свого відношення до церкви. Тут ще замітна флюктуація; щойно шукаєть ся такої форми то теоріями то досвідами. Новітна република (тобто: внутрішня її конструкція) се новий твір — ще без великої, вичерпуючої історії. Монархістичні держави мають свою тисячлітню історію, і в часі тої історії усталилось нормальне відношенє монархістичної держави до церкви. Держава тут є тісно злучена з церквою. По довшім часі, коли новітні републики перейдуть ріжні модні напрями духа та думки, коли тих републик намножить ся більше, тай так призбираєть ся більше досвідів з ріжних обставин, новітні републики, як думаю, таки знайдуть найвідповіднішу форму для свого відношення до церкви. Як модерний соціалізм шукає для себе практичної форми, так і модерна република шукає для себе форми, — і з протягом часу їх екстрєми понадломлюють ся, позаокруглюють ся, і аж тоді настане спокійне житє в суспільности.

А впрочім: божого провидіння — себто: внутрішньої містичної льогіки розвою історії — не можна перемочи, бо инакше правда мусіла би статись ложю. Наколи атеїзм і надаліше буде такий рознузданий, наколи всі держави відділять ся від церкви, то внутрішньо слабші релігії будуть засуджені на загибель, а лишиться тільки та релігія, котра є „божим ділом“. І може колись прийде час, коли на світі буде тільки одна поважна (сильно зорганізована та могутча) релігія. Се буде найкрасше свідоцтво для правдивости та сили тої релігії.

10. Які є наслідки розділу держави від церкви? Такий розділ держави від церкви, який є ідеалом лібералізму, та який практикується в декотрих нинішніх республіках (н. пр. у Франції) не є суцільний з цілим державним характером, а для церкви він є несправедливий.

Розділ між державою а церквою не сміє аж так далеко посунути ся, щоби з державних шкіл низшого та середнього типу усунути науку релігії, а з університетів усунути теологічний факультет. Перша рація тут в тім, що нинішня держава взяла на себе обовязок виховувати не лише тих урядників, котрі є необхідно потрібні для властивої державної управи, як правників та військових, але загалом всіх піонерів нинішньої культури. Нинішня держава виховує хеміків, лікарів, ветеринарів, техніків, астрономів, філософів, учителів греки, латини, математики, всілякого рода артистів (малярів, музиків ітд.), ба навіть промисловців, купців ітд. Всі ті піонери нинішньої культури по укінченю наук не вступають до державної служби (ба навіть нема державних становищ для всіх тих категорій), але займають приватні посади. Яка отже рація могла би оправдати сей поступок держави, що держава не хоче виховувати тільки душпастирів? Чиж може душпастирі є менше потрібні для суспільности, як ветеринарі, хеміки, астрономи, лікарі ітд.? Ми на се вже відповіли. Хочаб отже був такий розділ між державою а церквою, що душпастирські посади були би „приватними“ — себто: без державного характеру — посадами, то держава все ще мала би обовязок вихо-

вувати душпастирів, як виховує інженерів, лікарів, промисловців, артистів, котрі прецінь по скінченню наук займають „приватні“ становища. Держава не мусить платити душпастирів, але мусить виховувати душпастирів; а се значить, що держава не сміє усунути науки релігії зі шкіл, і має обов'язок платити учителів релігії на рівні з учителями рисунків, математики, хемії, географії ітд.

Друга рація сього обов'язку нинішньої держави в тім, що наука з природи річи не є державною справою, але людською справою. Яким правом держава може мішатись в теорію атомів, в теорію спіритуалізму, кантіянізму, традиціоналізму, еволюції ітд.? Адже суд державної управи не є тут міродайний. До держави належить старати ся про спокій та услів'я для розвою житя. Колиж вже раз держава взяла на себе обов'язок піддержувати науку — себто: удержувати школи всіх типів, — то держава повинна попірати ту науку, яка в данім часі знаходить між людьми своїх піонерів — хіба що та наука противила би ся добрим обичаям. Але в кождім данім часі панує кілька напрямів в науці, з котрих один буде новітний, другий старший, один більше поширений, другий менше поширений. Ті напрями мають самі себе поборювати, бо в тім якраз лежить найяскравіший критерій для правдивости та вартости наукового напрямку, що сей напрям своєю силою побіджає противні напрями. Фактично держава і не мішаєть ся до наукових поглядів: вона платить професорів матеріалізму так само, як професорів спіритуалізму ітд. — не мішаєть ся до наукових теорій, бо то не її справа. Чиж мала би держава мішати ся тільки до релігійних теорій? Чиж мала би відмовити піддержки для професорів релігії? Яким правом?

Кажуть атеїсти, що релігія не є наукою, лиш байками, і власне з тої причини держава повинна усунути науку релігії зі шкіл. Держава має обов'язок попірати науку, а релігія є якраз перепорою для науки, для її розвою.

Атеїсти-теоретики, професори можуть так говорити (адже вони є представителями теорій), але державна управа не сміє послухати того мудрованя, бо инакше зі

становища діла та позитивного життя перейде на становище небезпечних теорій, і замість управляти суспільністю, стане філософувати... Для державної управи рішальним критерієм для кожної науки мають бути практичні наслідки сеї науки, а з другої сторони поширення тої науки та прив'язане горожан до тої науки. Коли велика більшість горожан хоче обучати свої діти якраз в такій, а не инакшій науці, то яким правом держава може відмовляти попертя тій науці, коли всі інші науки піддержує? Я і тут підношу, що держава не є теоретик, але практик. Доки отже загал населення, або бодай поважна його часть хоче виховувати свої діти в релігійнім дусі, все доти державна управа має невідкличний обов'язок у своїх школах удержувати учителів релігії. Колиж держава спекуєть ся сього обов'язку, то вона допускаєть ся грубої несправедливости супроти своїх власних горожан.

Повертаю до квестії: чи релігії є наукою, чи ні? Повисше означили ми науку як систему певних тверджень. Се наука у вузнім значіню. В ширшім значіню наука се розвинений, логічно узасаднений світогляд — зглядно: погляд на якийсь предмет. Перша дефініція утворена зі згляду на момент певности, друга дефініція — зі згляду на момент розвинення погляду на річ. Ані одна наука (н. пр. філософія, астрономія, хемія, фізика ітд.) не складаєть ся в своїй цілости із самих певних тверджень, але доповнює певні свої твердження теоріями та гіпотезами то більше то менше узасадненими. І власне тому в науці все єствує флюктуація: змінюють ся напрями науки (наукові теорії). Приклонники одного напрямку узасаднюють той напрям, а противний напрям називають нерічевим, ненауковим. В обемі науки (в ширшій значіню) все буде єстувати поле для боротьби між противними напрямками.

Маючи се перед очима, якжеж християнську релігію так опрацьовану, як вона нині є, не уважати наукою? Що ж то має до річи, коли атеїсти називають релігійний світогляд ненауковим? Таким самим правом, ба ще більшим, можуть приклонники релігійного світогляду називати атеїстичний світогляд уробнем, засліпленем, ненауковим

світоглядом. Може тут ходити або о момент певности, або о момент розвинення погляду. В христ. вірі багато тверджень є вповні певних, тисячлітним тай щоденним досвідом потверджуваних. Тут належать засади христ. етики, історичні факти, які вяжуться з християнством ітд. Можуть се атеїсти заперечувати, як лиш схочуть (ми потрафимо те саме робити супроти них), але се таки лишить ся незбитим фактом, що цілу христ. віру проникає раціональність (не раціоналізм!), бо колиб се так не було, то в який спосіб зясувати сей факт, що найбільші генії та учені всіх часів уміли погодити свій „світський“ світогляд із христ. релігійним світоглядом?

Знов що до моменту розвинення, то сміло можна твердити, що ані один світогляд не є так розвинений, так всесторонно та совісно опрацьований, як християнський світогляд. Нинішня христ. догматика та етика торкається всіх теорій, які лише в історії були піднесені, всі обговорює, всі оцінює, попираючи свій суд розумовими аргументами. А історія церкви, церковне право, критика св. книг ітд. — се така сама наука (себто: наука того степеня), як світська історія, світське право, історія та критика світських книг ітд. Коли отже молодіж учить ся релігії, то учить ся такої самої науки, як коли учить ся історії, якоїсь мови, права, філософії ітд. На науці релігії вчить ся молодіж так само потрібних річий, як і на науці інших предметів. За мого катехитованя в середніх школах я досвідно переконав ся (а то може потвердити кождий катехит), що на науці релігії ученики можуть (і повинні) більше довідатись про світ та жите, як на науці інших предметів. Щож довідається ученик на науці німецької чи французької мови? Що на науці аритметики, історії, географії ітд.? Самі уривки, або історичні, або фізичні факти. А на науці релігії ученикови отвирається погляд на зміст цілого житя.

Може на се всьо згодять ся атеїсти, але скажуть: релігія упереджає людей до науки; поневолює людей; замикає їм очи, щоби не бачили правди; противорічить незбитим науковим дослідам та твердженням; не основується на модерній науці, лиш єствує силою традиції; ітд. Закидів проти релігії — тьма тьменна. Алеж

проти атеїзму можна піднести ще сильніші закиди і в не-меншій числі.

Се правда, що релігія „поневолює“ чоловіка — значить ся: упереджає його до протирелігійних думок. Але чиж се тільки релігія так впливає на чоловіка? Се вже таке психологічне право, що кожда нова думка мусить злити ся з нашим попереджаючим духовим станом, і той стан відповідно до свого характеру реагує на нову думку. Се той сам закон, котрий ми підносили і в-яснювали при розвою історії: історія все реагує на тепе-рішність. Атеїст буде упереджений до розуміння і прийняття релігійного світогляду, релігійний чоловік буде упередже-ний до згоди на атеїзм. Ось така тут правда. Нема тут поневолення, а є лише природна, конечна антиципація — і сього батогом не можна з душі прогнати. Коли релігій-ний чоловік помимо аргументів атеїстів таки лишаєть ся при своїм світогляді, то се свідчить, що або логічні рації, або сила призвичаєня держить його при тім. Алеж ті самі чинники являють ся також при атеїзмі.

Коли атеїсти закидують христ. релігії, що вона не є побудована на „модерній“ науці, то се правда. Але чиж „модерна“ наука — тут се рівнозначне з модерними тео-ріями та гіпотезами — вічна? незбито правдива? Як ли-сте вяне на дереві, і опадає, так „модерні“ наукові теорії вянуть. Якжеж вимагати від христ. релігії, щоби згодила ся на такі модерні теорії, котрі навіть велика часть уче-них атеїстів поборює? Такою нині модерною теорією є теорія загальної, безпереривної еволюції. Алеж всі ті наукові теорії, котрі прийняли всі учені без різниці, при-няла до відома також наука христ. релігії. Чогож з хемії, фізики, астрономії, геології ітд., що є неоспоримим ви-слідом науки, наука христ. релігії не прийняла до відома? Прошу мені се виказати, бо мені воно незвісне.

Атеїсти нераз наводять такі річі: Нинішня фізика виказала, що матерія є непропаща — значить: що ма-терія вічна; а христ. релігія учить: „На початку сотво-рив Бог небо і землю“ — значить: що сотворив матерію. Чиж се не противорічність?

Велика біда в тім, що атеїсти не заглядають до тво-рів христ. учених, а там знайшли би солідну і подрібну

відповідь на їх закиди. Із того, що матерія є незнищима природним звичайним способом, зовсім не слідує, що матерія мусить бути вічна. Не можу тут запускатись в подробности сеї проблеми, лиш зазначую, що ся проблема кнець кінцем зводить ся на проблему повстання річй. Тверджене, що матерія є вічна, бо вона природним способом є незнищима, кнець кінцем рівноважить ся з твердженням Елвятів, що нема, і не може бути ніякого повстання (котре тверджене впливає із тої думки, що те, що єствує, не може пропасти, бо щось мусіло би притім замінити ся в ніщо; а при повстанню річи ніщо мало би замінитись на щось).

Коли христ. релігія учить, що матерія повсталала, то тут входить в рахубу надприродний Бог і надприродні сили. Колиж фізика твердить, що матерія є незнищима, то тут входять в гру тільки природні сили. І якаж в тім суперечність?

11. Викиньте науку релігії зі шкіл, а школа лишить ся виховуючим закладом для правників, лікарів, аптикарів, інженерів ітд. — але не для людей. Без науки релігії останеть ся школа, як чоловік без серця. Вже нині многі нарікають на школу, що вона фабрикує різного роду урядників, але не виховує людей. А щож буде, коли релігію усунуть зі шкіл? Що — який предмет — заступить науку релігії? Які будуть наслідки того? Ось які. Молодіж пересякне секуляризацією наскрізь — а се значить: що в ній вигаснуть висші ідеали, змарніє висша форма житя, а запанує механізм та матеріалізм. Атеїзм поширить ся не так тому, щоби молодіж зрозуміла його внутрішню логіку, але більше тому, що молодіж станеть ся безборонна проти нього: на трійливе medium не буде посідати відповідного remedium. Треба зважити на сей факт, що більшість молодежи в середних школах не вступила до тих шкіл з жажди за наукою, але для будучого хліба, і береть ся до науки тільки під примусом, а не з власної запопадливости. Чиж буде та молодіж з власної охоти студіювати релігійний світогляд в тій мірі, як учить ся світських предметів з примусу? Ясне, що ні. Чиж отже не треба, щоби також наука релігії в державних школах була обовязкова?

Того домагаєть ся елементарна справедливість. В противнім випадку держава навмисно виховує в своїх школах атеїстів, доцільно нищить релігійного духа в суспільности. Власне тут є поневолене — поневолене молодечого духа та релігії. А свобода є тоді, коли в школі учить ся релігії на рівні з іншими предметами. Чи від одного професора чує ученик насмішки з релігії, а похвали для атеїзму! Се одна сторона. Чиж не належить ся, щоби ученик почув і противне слово — *audiat et altera pars*?! Щойно коли ученик вислухає одну і другу сторону, буде міг свободно вибирати, що до нього сильнійше промовляє.

Але — скажуть атеїсти — побіч науки релігії в школі є ще релігійні практики. І власне ті практики поневолюють. Бо хоча ученик не вірить в Бога, мусить ходити до церкви, сповідатись ітд. А катехит мстить ся на тім ученику, про котрого довідаєть ся, що він атеїст ітд. — В тім трохи правди, але й трохи неслухності. Передовсім треба се мати на увазі, що кожда школа низшого та середного типу має свій регулямін, котрий „поневолює“ учеників. Так н. пр. кождий ученик повинен точно приходити до школи, не сміє по улицях курити, до реставрацій ходити ітд. Отже хочаб не було в школі регуляміну для релігійних практик, то ученики таки будуть „поневолені“. Алеж те „поневолене“ — се в дійсности нормоване життя учеників. Ученики уважають ся ще дітьми, ще не мають свого зрілого світогляду, і тому мусять слухати старших. Чомуж се мало би бути поневоленем тільки тоді, коли ходить о релігійні практики? Чому для релігії має бути інша міра? Фактом є, що майже всі ученики, котрі прогрішують ся проти релігійних практик, роблять се з недбалости, а не з невірства. Колиж знайдесть ся якийсь упертий атеїст, то нинішні катехити обходять ся з ним як із збитим яйцем. Се я ствердив, що катехити більше врозумілі для таких учеників, як атеїсти професори для учеників, котрі прогрішились проти шкільного регуляміну у світських справах.

Без науки релігії шкільне виховане буде одностороннє. Школа не розвине всіх чинників, які ворущать ся в людській душі. Одна з причин поширювання атеїзму в нових часах лежить власне в тім, що в інтелігент-

них людей релігійний світогляд не є розвинений в тій мірі, як світський світогляд. Нема тут гармонії, і тому світський світогляд, як сильніший, поневолює релігійні поняття тай сам релігійний змісл. В середних школах наука релігії лиш сумарична (подібно як і наука інших предметів), а на університеті наука розложена після фахів. Хто студіює медицину, хемію, фізику, філософію, інженерію ітд., то спеціалізуєть ся в світськїм погляді на світ, а в його релігійнім світогляді наступає застій. Треба іменно зважити на се, що як світський світогляд, так і релігійний світогляд припускає різні степені розвинення — науковости. Тож у нинішніх інтелігентів вже задля самої фахової спеціалізації світський погляд на світ є науково більше розвинений, як релігійний погляд на світ. А до того причинаєть ся також модерна лектура: газети, белетристичні та наукові книжки. Релігійний погляд на світ є старий і загально пануючий; атеїстичний погляд на світ посідає марку новости, і щойно хоче здобути панованє у світі. В такім положеню атеїстичний світогляд з природи річи більше агресивний — все більше кричить той, хто виступає з новим пляном, і ще не чує певного ґрунту під собою. Тож з голосом атеїзму в наших часах інтелігент стрічаєть ся о много частійше, як з голосом релігійного світогляду. Стрінєть ся він з тим голосом в газетах, в белетристичних та в наукових книжках. А до книжок, які розвивають або боронять релігійний світогляд, нинішній інтелігент не дуже охочо заглядає. Така вже нині мода — такий дух часу. І що з того виходить?

Внутрішня лєогіка атеїстичного світогляду в нинішнього інтелігента стаєть ся виспеціалізована, науково розвинена; а внутрішня лєогіка релігійного світогляду марнїє. В наслідок того нинішній інтелігент стає уважати атеїстичний світогляд науковим, а релігійний світогляд — ненауковим. А се лишє субєктивна гадка, а не обєктивна правда. Не опанувавши лєогіки релігійного світогляду, як належить ся, нинішній інтелігент многі річи приписує христ. релігії зовсім фалшиво. Не понимає він релігії так, як виспеціалізована релігійна наука сього домагаєть ся,

але так, як він собі представляв релігію, коли ще ходив до нормальної, або до середньої школи. Так, дуже часто можна стрінути ся з тим, як учені атеїсти (але неучені в релігії!) насміваються з христ. Бога, котрий „сидить“ на небі, а ноги держить на землі як на підніжку; з християнського „неба“ прикрашеного зірками ітд. Найріжніші речі приписують ся христ. релігійному світоглядові — то примітивний звичайний людський світогляд, то науку Аристотеля о небесах, о небесних матеріях ітд. Ось так Гавріїл Séailles (проф. Сорбони) в своїй розправі „Для чого догми не відроджують ся?“¹⁾ головню тим воює проти христ. світогляду, що науку Аристотеля про небо приписує христ. релігії. Учено пише сей автор — нема що казати — се видко з кожного його речення. Алеж якже може він добре учити інших, коли сам себе зле навчив? Він повинен був знати, що примітивний погляд чи погляд Аристотеля на вселенну (на сонце, землю, зірки) не є християнським витвором ані елементом, але звичайним світським витвором. Колиж декотрі християни (навіть учені в минувших віках) сей погляд засимілювали з христ. наукою, то в тім нема ніякого дива. Се вже таке психологічне право, що всі наші поняття асимілюють ся. Одначе по виказанню нестійности примітивного погляду на вселенну християни засимілювали новий погляд на вселенну із христ. поняттями. А що така асиміляція можлива, про се свідчить хочаб те, що батьком новітнього погляду на вселенну є якраз католицький віруючий священик — Коперник. „Небо“ та „пекло“ є дійсно христ. елементами, але що се „небо“ є ідентичне із зірчастим небом вселенної, а „пекло“ ідентичне з огнистим осередком землі (чи то місцем „під нами“), се є лише асиміляцією христ. понять із невдатними світськими поглядами на конструцію вселенної.

Наколи не буде науки релігії не лише в середніх школах, але навіть в народних школах, то релігійний світогляд у людей лишиться нерозвинений — люди будуть виставлені на поневолене атеїзмом. Ось

¹⁾ Польське видане (переклад з французького).

в тім побіда атеїзму. Ось в той спосіб держава в рукавичках грізно переслідує релігію.)

Вправді — можуть тут звиняти державну управу атеїсти — світські науки без державної помочи о много слабше могли би розвивати ся, як релігійна наука. Церков се дуже сильна організація, се держава в державі; і тому вона сама своїми силами може достаточо забезпечити науку релігії (закладаючи свої школи, свої університети, катехизуючи в церкві ітд.). Отже держава тут не має обовязку ані потреби удержувати науку релігії в своїх школах, а світські науки мусить удержувати, коли хоче, щоби в культурі не повстав застій. Признаємо слушність провідній тій думці, але притім стверджуємо, що положенє релігії в тих обставинах таки буде гірше, як положенє світських наук. Ніколи церква не зможе дорівнати державі під зглядом матеріальних засобів. З иншої сторони треба зауважити, що релігійне населенє буде приневолене поносити подвійну жертву: мусити-ме удержувати державні школи (в котрих без великих жертв могла би одержуватись наука релігії), а до того ще й релігійні школи (для котрих треба ставляти та удержувати окремі будинки, урядженє, службу ітд.).

В случаю, коли держава не хоче своїми средствами удержувати науки релігії, становище релігії, як культурного та житевого чинника, буде лише тоді нормальне, коли держава всі школи проголосить приватними, коли держава зрече ся шкільного монополю. Най закладає школи, хто хоче (якесь товариство, громада, повіт ітд.), і хто які хоче. Най собі фаховці закладають фахові школи, атеїсти — атеїстичні школи, релігійні товариства — релігійні школи. Тоді буде правдива свобода, і різні наукові напрями будуть могли диференціюватись після своїх власних сил. Але звідки приходить держава монополізувати атеїстичну школу — школу, котра офіційально не знає за Бога?!

12. Церков є так сильним суспільним чинником, що держава, хоче чи не хоче, мусить входити з нею в різні зносини. Проголосити релігію „приватною річю“ можна, але не можна сього виконати, бо релігія з природи річи є суспільним чинником та суспільною

проявою. Можна церков проголосити приватною організацією, алеж церков вдійсности лишиться ся могутчою суспільною організацією, яка обіймає цілу державу.) Дивуватись треба, як модний погляд може засліплювати людей! Під впливом такого погляду люди стараються перемалювати дійсність! Перед державою стоїть горожанин (тип горожанина) як *animal religiosum* так само, як він є *animal sociale*, як отже держава могла би не знати про сю характеристику горожанина, або абстрагувати від неї? Вдійсности не ходить тут о факт суспільного становища церкви, але о ціль державної управи.

Не можу повірити (опираючись на психологічних даних), щоби держава для сеї ціли переводила розділ між собою а церквою, щоби церков могла в державі заживати повної свободи. Ні! Держава хоче тим зискати якраз для себе більшу свободу. (Чиж може бути ідеалом для держави вповні незалежна церков в державі — держава в державі? Певне, що ні! Адже церков тисячними справами може параліжувати інтенції державної управи. В церкві є незвичайно впливові становища (н. пр. становища єпископів) та впливові інституції (школи, монастирі ітд.). Чиж отже державна управа дійсно буде толерувати всьо, що в „незалежній“ церкві діється? Хтож се повірить? Адже се було би проти внутрішньої державної логіки. І які будуть наслідки такого розділу держави від церкви? Помимо того, що держава теоретично заявила церкві „роби собі, що хочеш“, в практиці держава буде мішатись в церковні організації, в церковне житє, і буде ограничувати свободу церкви. А яким правом? Тягарів для церковного житя держава не хоче поносити, але прав що до регуляції церковного житя не хоче зречи ся. Яка етика се оправдує?)

Ніколи не забуду промови одного французького архієпископа (було се у Фрибурзі швайц.), де він висказував ся, що свобода катол. церкви у Франції — се „карикатура свободи“; всі у Франції свободні — всі інші релігії, атеїзм, всі можливі товариства — тільки одна катол. церков в неволі.

Так званий „розділ держави від церкви“ — се наслідок не дійсної потреби, але манії атеїзму. Між державою а церквою тут естует тиха війна, котра кожного дня може перетворитись в явну війну. Держава фактично переслідує церков, а церков бореться проти держави (проти державної форми). В такій державі все тліє огонь невдоволення між двома найважнішими організаціями — між державою а церквою. А чиж се починається до добра держави та суспільности? Державний устрій має принести загальний мир та задоволене — а що в тім устрою звертається проти того, се від лиха. Посвячувати здоровле держави для манії атеїзму — се певно не від розважного розуму.

Але чиж то люди, а навіть держави розумом живуть? Манії сильніші як розум. Манія атеїзму (котра з таким шалом вибухла підчас французької революції) лишається спадщиною в найновіших двох віках. Вона поневолює, засліплює. А зломить її — жите, її власна історія. Дуже мало людей таких, котрі можуть собі дати раду „in gurgite vasto“. Не ті люди духово вільні, котрі кричать „свобода“, але ті котрі потрапляють взнести ся понад поневолюючі модерні манії.

Причини новітньої манії атеїзму звісні. Головна її причина в опозиційнім дусі до церковного режиму в державах минувших століть. (Так в нинішніх часах вистворюється манія „робітничих рад“ як опозиція до режиму коронованих голів, які — програвши війну — стали не нависні.) І власне та причина манії атеїзму спонукує нинішні держави до розділу держави від церкви.

13. Монархістичний режим може відділити державу від церкви навіть проти волі загалу горожан. Адже монарх не панує „з волі народу“, і бодай титулярно не мусить числитися з волею народу. Так вдійсности володарі накидували релігію своїм горожанам навіть проти їх волі (н. пр. Генрик VIII. в Англії) — „cujus regio, illius religio!“ Володарі уважались вибранцями божими, яким повірений провід державно-суспільного життя самим Богом. Тож володарі все уважали ся „спасителями“ держави та народу: вони мали потягнути народ за собою, а не щоби народ тягнув їх за собою.

Та зовсім інше становище републиканської влади. Правительство в республіці володіє „з волі народу“, тож повинно рядити після волі народу. Се правительство є лише виконавцем волі народу, а не „спасителем“ народу. Отже републиканська влада має йти за народом, а не сміє накидувати народові своєї волі. З того виходить, що републиканська влада не має права відділювати держави від церкви аж доти, доки загальне горожан не уповажнить її до цього. Коли отже републиканське правительство заміряє перевести розділ між державою а церквою, то повинно вперед вислухати дійсну волю народу — повинно сю справу предложити на referendum народowi.

Чому я тут кажу і підчеркую „дійсну“ волю народу? Всі горожани не можуть правити державою, але вибирають своїх послів — людей довіря, — котрі в республіці постановляють державні закони. Сі послы вийшли „з волі“ народу, отже вони є речниками волі народу. У многих справах воля більшости тих державних послів дійсно є виразом волі більшости населення. Одначе се не мусить так бути у всіх справах. Загал послів під зглядом свого виховання, житєвих поглядів все ріжнить ся від загалу горожан. Не входить тут в гру тільки се, що загальне державних послів складаєть ся з людей більше просвічених, людей „нового часу“, а загальне населення менше просвічений та більше відданий традиціям. Входить тут в гру також партійна агітація, яку поодинокі партії розвивають, а котра ріжними средствами приєднує людей для даної політичної партії. А хіба найбільше важне тут се, що легше можна згодити ся з якимсь чоловіком в одній справі, як у всіх справах. Виборці вибирають свого посла, маючи притім на увазі якусь спеціальну справу (н. пр. національну, суспільну), в котрій вповні здають ся на того посла, але в иншій — в непередвидженій — справі може і не здали би ся на його суд та плян. Без сумніву отже найсправедливіший спосіб постановлювання важних державних законів є тоді, коли державна управа відносить ся із своїм заміром до народної опінії (як се практикуєть ся у Швайцарії).

Хоча теорія так каже, що републиканська влада є лише виконавцем волі народу, а не спасителем, який мав би накидувати свою волю та свої пляни народови, то в практиці се неможлива річ, щоби републиканське правительство було тільки сліпим виконавцем волі та плянів загалу народу. Адже нарід вибирає до парламенту самих мудрійших та придатнійших людей, на котрих накладає обовязок порішати тяжкі проблеми державного та суспільного житя. Отже вже в тім включається, що правительство має вести народ — що правительство посідає характер „спасителя“. Нема в практичнім житю чистих взорів! І не були би вони придатні в практичнім житю! Ходить тут головно о те, що має домінувати, а що супроводжати? В монархістичнім режимі переважає характер „спасителя“, а в републиканськім — характер „виконавця“ волі народу. Та в практиці дуже субтельні границі між тими противенствами. А з тої причини републиканське правительство легко може заблудити у сферу монархістичного режиму.

Републиканське правительство без сумніву правно може свої пляни накидувати населеню, але все мусить уважати на се, щоби його пляни не були нічим иншим, як антиципацією волі народу. А укладаючи пляни, правительство не сміє запускатись в неясні та непевні теорії (бо народ не є на се, щоби на нім виконувати експерименти!), але повинно числитись з фактами, як се ми вже вияснявали.

14. Як ціле жите підлягає флюктуації, так і відношенє держави до церкви підлягає флюктуації. Коли поглянемо на історію, то побачимо, що держава все то тіснійше злучується з церквою, то знов все більше відділяєть ся від церкви. Нові віки характеризує сей факт, що держава все то більше відділяєть ся від церкви. Се, що нині розуміємо під „розділом держави від церкви“ се лиш одна сцена з цілого ряду сцен, які кінематографічний фільм схопив би, колиб відфотографовано історичне відношенє держави до церкви. Стоять тут скрайности: Церква в державі „всьо“ — церква в державі „ніщо“. Повний розділ держави від церкви наступив би щойно тоді, ко-

либ церква перестала єствувати. Тоді держава не стояла би в ніякім відношенню до церкви¹⁾.

Але доки церков єствує, доки вона в суспільности посідає таке могуче значінє, доти держава в практицї буде мусїла входити з нею в ріжні зносини, хоча в теорії буде деклямуватись про розділ „держави від церкви“... Зносини між державою а церквою з природи річи мусять бути. Нинішня держава має зносини з кождим поодиноким горожанином (кожного має в евіденції), то якжеж могла би не мати зносин з так могучим суспільним стоваришенєм, яким є церков? Ходить лиш о те: яку форму надати тим зносинам, щоби се вийшло на добро суспільности, держави та церкви? Ось така тут правда.

Чи держава має усунути науку релігії із своїх шкіл? Чи се вийде суспільности та церкві на добро? Ні. Отже держава не сміє усувати науки релігії із своїх шкіл (як се ми подрібнійше виказали). А коли держава таки усуває релігію із своїх шкіл, то най не називає сього „розділом держави від церкви“, але переслідуванєм церкви та релігії, як воно вдійсности є. Держава правно могла би усунути науку релігії лиш із тої своєї школи, в котрій ученики були би так помішані під зглядом релігії, що потреба би дуже великого числа учителів релігії. Але ся проблема вже порішена нинішньою практикою в державах, в котрих нема розділу між державою а церквою. Держава удержує учителя лише тої релігії, котру визнає якесь більше число учеників. Нормою

¹⁾ Се і є властива ціль атеїстів: вони хочуть знищити церков та релігію. Декотрі з творців французького розділу держави від церкви се виразно заявляли. Так Lanessan проповів, що розділ „в найближшій будуччині потягне за собою упадок релігії“. Allard в парламєнті грозив: „нападемо на ваші костели та каплиці, щоби їх знищити, як революціоністи з 1792. і 1793. р. знищили замки та твердині шляхти“. Buisson, котрий був предсідником комісії, яка з рамени парламенту займалась справою розділу, висказав в публичній промові: „До того прямуючи, хоче демокрація відорвати від церкви нарід, родини і одиниці“. А. Aulard висказував ся: „Будьмо щирими, не говорім, що не хочемо знищити релігії; противно: головосім отверто: хочемо знищити релігію“. (Цитованє після: Ks. Wł. Kochowski: Rozdział kościoła od państwa we Francyi. Львів 1907).

тут повинно бути число учеників, яке творить одну пересічну класу — отже 20—30 учеників.

Чи держава різні церковні документи (як метрики уродження, свідоцтва вінчання, смерті ітд.) має уважати державними документами? Се річ менше важна для церкви. Одначе для суспільности вона важна.

Чи держава буде уважати церковні документи державними, чи ні, то церков ї надалі буде вести свої метрики, бо се конечно для її цілий. Коли одначе держава настановить світські уряди для веденя метрик, а церковні метрики буде уважати лиш приватними списками, то се для всіх релігійних горожан (а тих в кожній державі є велика більшість!) буде новий тягар — тягар грошовий та моральний. Релігійні горожани будуть мусіти удержувати як духовних, так світських метрикалістів (адже для церковних цілий все будуть потрібні церковні метрики, тож релігійний горожанин мусити-ме посідати як духовні, так світські метрики); а кожний акт з релігійно-державною підставою релігійні горожани будуть приневолені dokonувати, замість одним заходом, двома заходами: вперед у світської власти, а потім у церковної власти. Знаю, що на Угорщині цивільний слюб (там він обовязковий) долягає всім релігійним людям. Той цивільний слюб селяни називають „комедією“. І зовсім не дивуюсь, що на національних зборах в Густі наші братя, угорські Українці, зажадали між иншим знесеня примусового цивільного слюбу.

А що до певности метрикальних фактів, то світська власть ніколи не дорівнає духовній власти. Душпастир все ліпше знає своїх парохіян (бо більше стикаєть ся з ними), як котрийнебудь цивільний метрикаліст.

Право видаваня свідоцтва убожества, моральности ітд. державна власть може собі відобрати від парохіяльних урядів, коли хоче. Парохіяльні уряди виступають тут тільки як офіційальні свідки, котрі найліпше знають своїх парохіян та їх обставини. Наколиж держава пошукає собі ліпших свідків в тих справах, то церков на тім не потерпить.

Держава не мусить оплачувати душпастирів. В тій справі може наступити розділ між державою а церквою, котрий може мати різні форми. Як держава не платить лікарів, інженерів ітд., так не мусить платити ані душпастирів. Тут також ходить о те, щоби держава в тій справі заняла таке становище, котре вийшло би на користь суспільности та церкві і самій державі. Держава притім мусить тямити, що церков не пропаде, що нарід таки буде удержувати душпастирів, хоча держава цілковито спекаєть ся справи удержування церкви та душпастирів, і хоч зрабує усе церковне майно. Підчас французької революції зрабовано всі майна багатой французької церкви. Сталось се хиба в тій ціли, щоби „народови“ віддати ті майна. Та що вдійсности сталось? Величезні церковні майна пересунулись в жидівські руки, і катол. французький народ (який становить велику більшість населеня Франції) мусів удержувати церков та своїх душпастирів новими жертвами. Те саме повторилось підчас нового розділу держави від церкви у Франції (1905 р.). Чиж се не кривда не лише для церкви, але також для загалу суспільности? Можливости що до удержування душпастирів є такі: або держава платить душпастирів, як і всіх інших своїх урядників (як се дотепер було в Німеччині); або парохія сама удержує своїх душпастирів; або удержує душпастирів по части держава, по части парохія. Для людей пересяклях церковним духом се не є ідеалом, щоби душпастирі побирали державну пенсію на рівні з іншими державними урядниками. В тім випадку церков та її органи дуже були би залежні від держави, і держава могла би їх легко використовувати для таких своїх цілій, котрі противили би ся церкві та релігії. Мішана (по части державна, по части парохіяльна) пенсія душпастирів зі сторони церкви є до принятя. Варіанти тут можуть бути різні. Одначе найбільше свобідною церков є тоді, коли душпастирі живуть тільки з парохіяльної платні. Та без державної помочи тай симпатії сеї платні не можна урегулювати як найліпше. Не може се бути ідеалом, щоби душпастирі стались адвокатами, с. зн. щоби від кожного акту побирали грубу оплату, і лише з того жили. Грубі треби занечищують релігійного

духа. Не виходить се на користь суспільности. Треби повинні би бути незначні, а головним доходом душпастирів повинна би бути громадська (парохіяльна) платня, котру стягав би громадський уряд від кожного парохіянина після величини майна. Та, як я сказав, в се мусіла би вмішатись державна власть, щоби всьо ішло як найліпше. Наколи вислужені душпастирі не побирають ніякої емеритури, то ясне, що платня душпастирів мусить бути висша, як платня тих урядників, котрим емеритура запевнена.

Держава має право перевести потрібну аграрну реформу також на церковних посіло-стях. Одначе держава повинна перевести сю аграрну реформу доцільно та справедливо. Атеїстам, ріжним нерозважним „вільнодумцям“ присвічує ідеал, щоби зрабувати всі церковні добра, і попрацати ся з церквою: „жій собі тепер, як хочеш“. Се не „розділ держави від церкви“, але рабоване, нищене, грізне переслідуване церкви. Відбираючи церковну посілість, держава повинна відповідно забезпечити церкву та її органи, адже аграрну реформу переводить держава якраз в тій ціли, щоби як найкрасше забезпечити всіх горожан, та всі суспільні інституції. Як кожде державою признане товариство, так і церков повинна бути наділена правом посідання та набування майна, бо се конечно для егзистенції та розвою церкви, як людського стоваришеня.

Хоча держава навіть відділила ся би від церкви, то ще не була би вільна від обовязку, щоби в поодиноких випадках причинити ся н. пр. до будови церкви ітд. Нинішня держава, котра приватним фабрикам — для розвою промислу — дає грубі тисячі, котра причиняєть ся до будови та удержування ріжних приватних інституцій (театрів, лічниць ітд.), не є менше зобовязаною помагати церкві. Сеж культурна потреба.

Чи держава має впливати на номінації церковних начальників? Для церкви се ліпше, коли держава не мішаєть ся до сеї справи, бо в той спосіб церков стаєть ся зовсім незалежною. Се і є ідеалом для церкви. Одначе для держави якраз ся справа чи не найважнійша у її відносинах до церкви. Церковні начальники (особливо єпископи) займають дуже впливові суспільні

становища, тож — як сказано — успішно можуть паралізувати пляни та наміри державної управи. На таких становищах державна управа все бажає бачити „своїх“ людей. (Возьмім примір з наших обставин: Чи ж правительство української республіки бажало би бачити на єпископських престолах самих „кацапів“?) Та коли держава переведе так званий „розділ між державою а церквою“, то тратить підставу для легального впливу на номінації церковних достойників як і на церковну організацію. Якжеж тут держава помагає собі? Вона безправно впливає на церковну організацію, забороняючи або усуваючи з неї, що їй не до вподоби. І на тім факті видно, що держава не може пірвати всіх зносин із церквою. Колиж зносини між державою вдійсности є необхідні, то чомуж не упорядкувати би їх — не легалізувати? Сього домагаєть ся елементарна доцільність державної праці. В той спосіб держава може собі застеречи відповідний вплив на номінації церковних достойників та загалом на церковну організацію. Коли держава опікуєть ся церквою, то має право до сього впливу.

Який же має бути сей вплив? Держава мусить тямити, що церков має свої питомі ціли та потреби, — отже держава не може накидувати церкві свого власного характеру зі всіми його подробицями. Цезаропапізм на все мусить остати ся в гробі, в котрий його історія повалила. Не сміє держава правити церквою начеб своєю власною справою, лиш може впливати на церкву, щоби церков, оскільки се не розминаєть ся з її задачею, помагала державі. Не сміють отже єпископи бути „політичними чи державними креатурами“, але повинні бути вибранцями церкви. Державні мужі, які становлять державну управу, при виборі єпископа часто руководять ся не так церковно-релігійними, ані навіть державними раціями, але личними зглядами. Чи ж то раз ставались єпископами людці, які зовсім не надавали ся на таке достоїнство, а стались єпископами тільки тому, що мали протекцію у якогось графа, у якогось міністра ітд.? Ясне з того, що номінація церковних достойників не повинна виходити від державної власти, але від церковної. Держава може посідати притім тільки право „vet-a“, а не

право вибору. А се для держави зовсім вистарчаюче.

Епископів повинно би вибирати епархіяльне духовенство, як монахи вибирають собі своїх начальників.

Церков повинна мати повну свободу в розвою свого житя — так що до закладання нових парохій, монастирів, що до уряджування місій ітд. Католицька церков, котрої організація обнимає цілу земську кулю, повинна зазнавати повної свободи у зносинах зі своїми органами, які знаходять ся поза границею даної держави. Право на таку свободу випливає з самої природи церкви, і лише грубим насильством можна церкві ставляти перешкоди у виконуваню сього права.

15. Легальні зносини держави з церквою для нікого не є не вигідні — крім для атеїстів. Одначе і тут атеїсти не мають слушности. Се лише їх суб'єктивне вражінє, а не об'єктивна несправедливість.

Атеїсти мусять знати, що крім них в державі живе поражаюча більшість релігійного населеня. І коли атеїсти всюди хотіли би бачити атеїзм — отже також в державній будові, то релігійне населенє так само хотіло би бачити всюди релігію. Коли атеїсти хотіли би, щоби держава ішла їм на руку, то релігійне населенє так само хоче, щоби держава ішла йому на руку. А релігійного населеня є поражаюча більшість; його релігія „історична“ релігія, яка вже виставила собі добре свідоцтво; а атеїзм — се „нова“ релігія, іще без поважного свідоцтва.

Розумію атеїстів тоді, коли жалують ся, що в державі, яка не признає безконфесійности, мусять симулювати релігію, брати участь в релігійних практиках (н. пр. при закладуваню супружа) проти свого переконаня. І річ зовсім зрозуміла, що атеїсти борять ся проти такого „релігійного насилуваня“, проти „насилуваня совісти“, як всі релігії боролись за свою свободу. Може здивуєть ся не один, що я тут беру в оборону атеїстів. Може мені хто закине, що є й такі переконання, які треба не лиш не признавати, але формально переслідувати; так н. пр. переконання зрадника, заводового обманця, розбійника, лихваря ітд. Отже суб'єктивне переконанє не є так ненарушиме, як його хоче представити модний лібералізм.

Право ненарушимости прислугує лиш тим суб'єктивним переконанням, котрі не є шкідливі для суспільности. А що атеїзм є шкідливий для суспільности, то йому не прислугує право свободи.

Ся аргументація не є безпідставна, одначе вона не представляє всіх відтінків справи. Новітний атеїзм — се могутий рух, виспеціалізована ідеологія прикрашена науковими поглядами, і певна річ, що сеї ідеології не можна рівнати з марними „переконаннями“ якогось обманця чи розбійника. До атеїзму признають ся високо образовані, учені люди, які — під суспільно моральним зглядом — ведуть нераз поправне жите.

Справу новітнього атеїзму ми властиво вже вияснили в попереднім розділі книжки. Тут приходить ся нам лиш повторити те, що тут потрібне. Нікого не можна силувати, щоби змінив свої переконання, наскільки ті переконання не є шкідливі для суспільности. Але та шкідливість мусить бути близька і наглядна. А шкідливість новітнього атеїзму не є все близька та наглядна. Доки атеїсти поводять ся, як і інші люди, то по чім жеж сконстатувати близьку та наглядну шкідливість їх переконань? Треба тут піднести сей факт, що нинішні атеїсти в практиці, а нераз навіть в теорії, придержують ся тих самих етичних засад, котрі ставляє християнство. А держава кожде суб'єктивне переконання повинна судити після зовнішніх діл чоловіка. Надалі треба піднести факт, що се ще не є пропастю для суспільности, коли живе між нею кілька, чи кілька сот атеїстів. Пропастю для суспільности було би, колиб загал став атеїстичний. Знаємо, чому се так є. Щойно атеїстичний загал розвинув би подрібну етику, питому атеїстичному духови. А доки атеїсти живуть в зникаючій числі між подавляючою більшістю релігійного населення, то вони з природи річи засуджені на акомодацию до релігійної етики.

Ясне отже, що держава не повинна насилувати атеїстів. Впрочім нині держава прямо безсила супроти існування атеїзму. Державні средства не викоренять атеїзму. Він бундючно і з великим криком підніс ся до життя, і хоче жити та володіти. Тільки одно жите, тільки льогіка розвою річий буде могла зломати атеїзм. Чоловік, що

проголосив ся Богом, хоче досвідчити сили та правдивості свого свого „великого“ відкриття. І жите дасть відповідь.

Нинішня держава силою фактів засуджена на се, щоби толерувати атеїзм. Оскільки отже сей атеїзм (наразі) нешкідливий, держава може його признати, і знайти для нього конечний кутик у своїй структурі.

Не сміє одначе держава протегувати атеїзму, бо атеїзм, як се постійно підносимо, є новою релігією, яка ще не посідає певного свідоцтва зі сторони історії (житя); тай атеїзм — се духовна анархія: не є се принцип сполучування людей (як позитивна релігія), але принцип дезорганізації людських душ.

Але якже знайти для атеїзму відповідне поміщене в державній структурі? Атеїзм — се пажерлива птиця, де вона сяде, там всьо хоче зісти. Всі позитивні релігії можуть з тим погодити ся, щоби держава стояла в легальних зносинах з їх організацією (церквою), тільки негативна релігія — атеїзм — не може з тим погодити ся. Атеїзм хоче узурпувати державу для себе — не може спокійно жити між іншими релігіями. Він теж до них зовсім неподібний! Кожда позитивна релігія посідає свою власну організацію, тільки атеїзм — негативна релігія — не посідає своєї організації. В атеїзмі воля — кождий має свою думку; як отже атеїстів зорганізувати в якусь „парохію“, „епархію“? Виключена річ, бо атеїзм се принцип духовної анархії.

Коли держава признає церковне вінчане державним актом, то всі релігійні горожани тим будуть вдоволені: католик піде до свого церковного уряду, протестант до свого, жид до свого ітд. — але де піде атеїст? А атеїсти також хочуть правно жити з жінкою, отже хочуть десь і якось легалізувати свій слюб. Нема іншого виходу, як легалізувати свій слюб у державних властей — взяти „цивільний слюб“. Цивільний слюб — се потреба атеїстів і їх постанова.

Тож для атеїстів най держава назначить цивільний слюб, а для релігійних горожан церковний. Тим атеїсти повинні би бути вдоволені. Але атеїсти тим не вдоволя-

ють ся. Вони хочуть, щоби ціла державна будова носила характер атеїстичний, щоби цивільний слюб був обов'язковим для всіх горожан, щоби лише той слюб був державним актом, а церковний слюб приватним актом. Має се сповнити ту психологічну задачу, щоби цивільний слюб набрав поваги в суспільности, а церковний слюб щоби стратив значінє — щоби став ся байдужною річю. Тоді в суспільности перестануть показувати пальцем на атеїста: „дивись, сей живе з жінкою в цивільнім подружжю!“

Той сам привід виступає також в домаганю атеїстів, щоби усунути науку релігії з державних шкіл. Держава може атеїстам настільки уступити, що для дітей безконфесійних родичів не буде наука релігії в школі обов'язкова. Одначе тим уступством атеїсти не будуть вдоволені. Діти релігійних родичів показувати-муть в школі на безконфесійного ученика, прозивати-муть його ітд. А коли не буде в школі обов'язкової науки релігії, то різниця між конфесійними а безконфесійними учениками в школі не буде видвинена.

Одначе в тих мріях атеїстів є лише половина правди. Доки атеїсти будуть рідкими okazaми в суспільности, доти все будуть люди показувати на них пальцем. Таке вже психологічне право. Атеїсти будуть собі спокійно ходити по світі аж тоді, як вони стануть загалом суспільности, а релігійні люди рідкими okazaми. Тоді атеїсти показувати-муть пальцем на релігійних людей. Атеїзм, хоча словами хвалить ся своєю виrozumілістю, толеранцією, вдійсности є деспотичного успособлення: він запопадливо стараєть ся всі позитивні релігії загнати в кут, а сам хоче статись державною релігією — хоче привернути ту релігійну нетолеранцію, ексклюзивність, яку історія вже пережила.

16. В державі є все кілька, або навіть по кільканайцять релігій поширених між населенєм. Як держава повинна відноситись до тих релігій? Нині ся квестія вже практикою порішена. Держава признає свободу всім (історичним) релігіям, всіх однаково трактує (так бодай в засаді). Церков, до котрої належить велика більшість населеня держави, все до найно-

війших часів претендувала, щоби була узнана державною церквою, щоби була наділена ріжними привілеями. І се так було все до нинішньої війни в Росії, в Сербії ітд. Усяка більшість носить ся з подібними претенсіями. Так н. пр. національна більшість в державі. Та вдійсности більшість вже тим самим, що вона є більшостю, має перевагу над меншостями. І сей природний привілей повинен бути вистарчаючим для церкви, до котрої належить більшість населеня.

Та як теоретично оправдати релігійну свободу? Атеїсти говорять, що усяка позитивна релігія є з природи річи нетолерантна. В тім атеїсти мають слушність. Одначе се так само відносить ся й до атеїзму. Кожда релігія з природи річи є ексклюзивна: католик твердить, що тільки його релігія є правдива; жид те саме твердить про свою релігію; атеїст твердить, що тільки його світогляд є правдивий; ітд. А що се значить? Значить, що кожда релігія уважає себе за таку, котру повинні визнавати всі люди, котра повинна заволодіти у світі, а всі інші релігії повинні зникнути.

Отже виходячи з релігійно-метафізичного становища, не можна дійти до свободи, до рівноправности ріжних релігій. Коли кожда релігія носить ся з тим переконанем, що тільки вона одна є вповні правдива, то наглядна річ, що ані одна релігія не може признати иншої релігії за рівновартісну та рівноправну із собою. І тому кожда релігія все находить ся на воєнній стопі із всіми иншими релігіями. А се якраз так мусить бути. Се безнастанна боротьба о правду та поступ. (Те саме стрічаємо в науці між ріжними теоріями).

Тільки наївний релігійний індіферентизм, виходячи з релігійно-метафізичного становища, може дійти до свободи та рівноправности всіх релігій. Наколи всі релігії, які єствуют, є рівно добрі, рівно правдиві (зглядно: неправдиві), то ясне, що всім релігіям належить ся свобода та рівноправність. Але релігійно-метафізичне становище сього наївного індіферентизму вдійсности є запереченем релігійно-метафізичного становища. Індіферентизм резигнує з метафізичної вартости, для нього се всьо

одно, чи Бог ествує, чи ні; чи Христос дійсно був Сином божим, чи ні.

Релігійний індивідуалізм усуває метафізичне становище, і заступає його психологічно-соціальним становищем. До свободи та рівноправності всіх релігій можна дійти лише в той спосіб, що виходимо з психологічно-суспільного становища. Треба належно зрозуміти сей факт, що свого переконання не можна другому чоловікові накидувати силоміць. Кождий чоловік має моральне право придержувати ся та боронити свого переконання все доти, доки своє переконання вважає правдивим, добрим, святим. Инакше прецінь чоловік був би приневолений поступати проти своєї совісті. Отже кождий чоловік може придержувати ся своєї релігії, кожда релігія, оскільки не є наглядно шкідлива для суспільности, має право до свободи. Виходячи знов із соціального становища, переконуємось, що силою не можна здушити поважніших релігій, та що таке придушування чи формальне переслідування релігій не приносить щастя для суспільности, бо воно є жерелом ненависти, роздорів, воєн ітд. Чим більше якусь релігію переслідується, тим більше вона „освячуєть ся“, тим більше збирає внутрішньої енергії.

Державне становище є соціально-психологічне, а не метафізичне. Отже виходячи із сього становища держава повинна надати всім релігіям однакову свободу і однакові права.

Така рівноправність не зашкодить ані одній релігії, ані не буде пониженням для неї. Адже се рівноправність тільки під державно-соціальним зглядом, а оскільки котра релігія варта сама в собі, най се покаже перед людьми, і тим буде побіджати інші релігії. Не може укрити ся світло поставлене на верху гори... Власне при рівних державно-суспільних правах всіх релігій кожда релігія може як найкрасше виявити перед людьми свою властиву, дійсну вартість та силу до життя.

*

*

*

Ось так я представляю собі відношене нинішньої держави до церкви; так представляю собі „розділ держави від церкви“, який в наших часах та обставинах повинен бути переведений. А се, що люди звичайно розуміють під „розділом держави від церкви“ — се не є на часі потрібним, не є справедливим управильненем державних відносин до церкви, але переслідуванем церкви та релігії в наслідок модної манії атеїзму.

V.

Кінцеві рефлексії.

1. Перше memento: Знай властиву міру та властивий час! 2. Друге memento: „Пізнай себе самого!“ 3. Третє memento: Здорова ідея в здоровій душі!

1. Житє розвиваєть ся по діагоналі історичних традицій та нових ідей. Ся діагонала не є простою лінією, але ломаною. То раз історичні традиції сильнійші, а другий раз — нові ідеї. У всіх житєвих сферах неодмінно знайдемо партії „традиціоналістів“ та „поступовців“. Одні люди добачують спасенє в історії, в традиції; другі — в зірваню з традиціями, в нових ідеях. І з того повстають між людьми різні спори, боротьби, роздори. Навіть така дрібна річ, як спосіб писання, може викликати противні партії: партію традиціоналістів та поступовців — „йорчків“ та „безйорчків“. Рацій ніколи не забракне ані для одної партії. І історія має своє значінє для житя, і нові ідеї мають своє значінє. Головна штука в тім, щоби пізнати властиву міру і властивий час. Односторонність та скрайність — се вороги сеї властивої міри та властивого часу. Але люди дуже легко попадають в односторонність та в скрайність, бо скрайність тай односторонність дуже бють в очи, посїдають яскраву марку, і легко можна їх погодити з егоїстичними стремліннями. Уміркованість все включає в собі якесь уступство, а односторонність не знає уступства. Отже вистерігати ся скрайностей та односторонностей як що до традиції, так що до нових ідей — се для кожного чоловіка повинно бути велике „memento“.

2. Друга річ — людський егоїзм. Егоїзм засліплює; егоїзм осячує субєктивні погляди; егоїзм всі і усякі ідеї

та форми визискує, надає їм в практиці зовсім інше значінє. „Самоозначенє народу“ егоїзм перетолкує на „самоозначенє мого народу“, що значить: „моє право найвище“; „братерство людий“ егоїзм перетолкує так, що всі люди повинні статись братьми для мене, а я буду паном для них. Ось власне нині бачив я по улицях Львова розліплєну польську відозву „До братів польських соціалістів“, в котрій закликаєть ся польських соціалістів, щоби не зносили ся і не лучили ся з німецькими та жидівськими соціалістами, котрі є „ворогами польського народу“, але щоби основували свою діяльність на питомих польських національних засадах; бо прецінь ідеалом Поляків є „рівноправність всіх людий“ та „братерство всіх народів“... Чи ж тут не містить ся *contradictio in adjecto*, але егоїзм навіть се уміє освятити?!

Нема гіршого та поганійшого засліплення, як засліпленє в наслідок егоїзму. Егоїзм потрафить навіть обожитись, прикрасити ся ріжними святощами, високими моральними засадами, ідеалами. Егоїзм потрафить так засліпити чоловіка, що чоловік не здає собі справи, що він кермуєть ся егоїзмом, але уявляє собі, що він кермуєть ся тільки високими етичними, релігійними, національними, культурними засадами та ідеалами.

Тяжка се справа позбутись егоїзму, або хочаб лиш розрізнити, що чоловік думає, почуває та робить під впливом егоїзму, а що під впливом етичних засад. А одначе вже на поганськїм храмі було написанє: „Пізнай себе самого!“ — Ось се друге велике *memento* для кожного чоловіка.

Правди та справедливости не можна пізнати якнебудь; щоби їх пізнати, треба вперед прочистити свій розум та свою волю.

3. Старинна пословиця каже: „*mens sana in corpore sano*“ (в здоровїм тілі здоровий дух). Ся пословиця віддає характер грецько-поганського етичного світогляду, котрого ідеалом було гармонійне земське щастє: здоровлє та краса тіла й погідність духа („*καλλὸς καὶ ἀθήνη*“). Християнський дух не вдовольєть ся таким щастєм; він хоче більшого, більше містичного, на ширшу скалю основаного, більше абсолютного щастя. Щоби віддати характер хри-

стіянського етичного світогляду, згадана пословиця повинна бути отак перелицьована: *idea sana in mente sana* (здорова ідея в здоровім дусі).

Здоровий, гармонійно розвинений дух! Ось се перше і найважніше. усліве для „здорових“ ідей. В нашім дусі родять ся бажання незвичайного, містерного щастя; родять ся стремління до абсолютної правди, справедливости, краси, до абсолютного совершенства ітд. Християнство всі ті стремління відносить до другого, містерного, божого світа. Коли ті наші трансцендетні стремління порівнаємо з ріками, то „другий світ“ мусимо порівнати з морем, в яке спливають ті ріки... В той спосіб християнство приносить нашій душі зрівноважене сил — здоровле. А хто відкидає „другий світ“, сей тратить море, в котре спливали би ріки його душі; сі ріки не мають правильного відпливу, і наступає в душі повінь — неприродний, нездоровий стан. Ось в таких душах родять ся „хорі“ ідеї, якими є ідея про рай на землі, про совершенну справедливість на землі, про неограничену волю, про вільну любов ітд. Душа тут зле звернена до світа, і тому також її ідеї зле стосують ся до світа: вони є руйнуючими для природи, а не будуєчими. Ставляю отже трете memento: *Idea sana in mente sana*.

ЗМІСТ.

	стор.
Вступ	3—4
I. Рівність людей	5—55
II. Соціалізація майна	56—108
III. Горожанська свобода	109—164
IV. Держава а церков	165—217
V. Кінцеві рефлексії	218—220

ПОМІЧЕНІ ДРУКАРСЬКІ ПОХИБКИ:

Стор.	Стрічка	Замість:	Має бути:
3	14 згори	нових	типових
4	3 здолу	невдаті	невдатні
15	10 згори	Папованє	Панованє
22	22 „	че	не
27	7 здолу	рівноупразненє	рівноуправненє
41	3 „	перщій	першій
59	11 „	ррда	рода
73	14 „	точної	точні
77	4 „	одоноцільний	одноцільний
79	8 „	якеж	якжеж
80	8 згори	деферен-	диферен-
113	12 „	дещо що	дещо, що
129	7 здолу (nota)	власністю	власність
176	26 згори	буле	буде

„ХРИСТІЯНСЬКА БІБЛІОТЕКА“

Видавнича спілка з обмеженою порукою.

В марті 1918. року завязала ся під протекторатом Високопреосвященного Митрополита Андрея християнська видавнича спілка під назвою „Християнська бібліотека“ в ціли видавання книжок о християнським світопогляді. Дня 27. марта 1918. відбули ся перші загальні збори нового так конечного товариства, на яких вибрано Надзірну Раду, в склад якої ввійшли: о. Леонід Лужницький, як голова, о. Т. Лежогубський, як заст. голови; членами вибрані: о. І. Алексевич, о. Др. М. Горникевич, о. О. Горчинський, о. Д. Лопатинський, о. В. Лиско, о. І. Лучинський, о. Е. Монцібович, о. І. Новосад. Рівночасно вибрано Управляючу Дирекцію, в склад якої ввійшли: о. Юл. Дзерович, як управляючий директор, о. Др. Ярослав Левицький, як директор видавництва, о. Ал. Малицький, як директор-касєр. Заступниками директорів вибрані о. Др. Гавриїл Костельник і Др. Микола Чубатий.

І отсе дирекція, поборовши незвичайні труднощі воєнного часу, випускає свою першу книжку в світ: оригінальну працю о. Дра Г. Костельника п. з. „Границі демократизму“, в якій автор розбирає всі сучасні проблеми будовання нашої держави. Книжка — як не можна більше — на часі, і повинна знаходитись в руках не лиш священника і політика, але взагалі в руках кожного українського громадянина, хто лише хоча трохи займаєть ся суспільними проблемами нинішньої історичної переломової доби.

До нашої видавничої спілки, як члени, можуть приступити всі християни, котрим дорога христ. ідея. Але особливо від духовенства сподіємо ся видатної помочи.

Початок зроблений. Если духовенство, в добре зрозумілім своїм інтересі попре наше видавництво фінансово через вступлюванє в члени і підписуванє уділів, если підопре його морально будь то достарчуючи видавничій спілці готових рукописий до печатаня, будь то розповсюднюючи наші видавництва, то розвій спілки запевнений. 50 корон уділу і 5 корон вписового — се не такі великі гроші, щоби з нас кождий на нього не спроміг ся. Богатші з духовенства повинні підписувати більше уділів, щоби обезпечити добре спілку матеріально. Сей гріш, в спілку вложений, є і купецьки певний, бо тепер панує великий голод на добру книжку. Сміло отже присилайте ОО. Собрата вписове і уділи на руки о. Александра Малицького, директора-касiera спілки, Львів, ул. Коперника ч. 36.

165227

РЛ 2894у

44844484

Воскресенье 20-го июля 1904 года