

L13



1746
5894

2279

26 10 249
Бібліотека Української Християнської
Організації ч. 1.

ДР. АЛЕШ УШЕНІЧНИК
Професор Університету в Любляні.

Львів. Бібліотека
АН. УРСР

9213
Основи соціології

Зі словінської мови за дозволом
автора переклав
о. МИХАИЛО ФІРАК.



Львів 1927

C 59(0)

Ч. 4994|л.

Позволяється печатати.
Від гр.-кат. Митрополичого Ординаріату.
У Львові, дня 5. серпня 1926.
в заступстві:
о. Алексій Пясецький
Домовий Пралат Й. Св. П. Р. — Схо-
лястик Митр. Капітули.



Відбитка з „Нової Зорі“.

Друкарня А. Гольдмана, Львів, Сикстуська 19.

Передмова.

Приступаючи до видання в українській мові «Основ соціології» словінського ученого і професора Люблянського університету, д-ра Алеша Ушенічніка, мали ми на меті подати нашій суспільності зразок християнської соціології.

Суспільне питання і його розв'язка належить до найбільше пекучих проблем нашої доби. І здається нема питання, в котрім булоби тільки розбіжності так дотично основ, як і метод розв'язки між двома скрайностями, починаючи від большевицького комунізму до ліберального капіталізму.

Католицька Церква вже від давна звернула пильну увагу на ту проблему. Клясичним голосом Церкви є тут звісна енцикліка великого папи Льва XIII „*Recurramus ad Christum*“. Від того часу багато католицьких соціологів працювало у тому напрямі і так повсталала численна і основна католицька соціологічна література.

Названа праця д-ра А. Ушенічніка є коротким, ядерним і справді приступно зясованим викладом основ соціоло-

гії з католицького становища. Ся книжочка повинна найтися в руках кожного священика й кожного віруючого католика, котрий бодай в якімсь степені займається суспільним питанням. Вона подасть йому вказівки й погляди на життєві питання людського суспільства і вкаже напрям і методу, як їх можна і належить розв'язати на основі віри й Божого закону.

**Від Видавництва
Укр. Христ. Організації.**

У Львові, дня 1. січня 1927 р.

Введеннє.

Нині вже кожному ясно, що соціяльні студії необхідно потрібні кожному суспільному діячеви. Суспільне питання є так пекуче, що можна сподіватися найгірших наслідків, коли завчасу не переведуться великі суспільні реформи: аграрна реформа, внутрішня колонізація, суспільна контроля великої індустрії, суспільне забезпечення і т. д. Ще перед більше ніж 25 літами заповів словінський філософ, єпископ Махніч, суспільно-політичну революцію в Європі, наколи розвій не поверне другим напрямом¹⁾. Ми ту революцію вже переживаємо. Лише великі суспільні реформи можуть припинити цілковитий упадок усього суспільного ладу. А для реформи потрібно студій: треба пізнати зло і його причини, треба простудіювати способи, котрими можнаби зло перемогти, треба в фактичних обставинах примінити найліпший спосіб.

¹⁾ Порівнай „Більше світла“, юбляна 1912. — ст. 241—75.

Немудрою булаби думка, що одна людина моглаб заволодіти всіми тими проблемами. Подумаймо лише собі, кілька проблем криє в собі кожде з тих питань! Як надзвичайно тяжке питання аграрної реформи! Чи держава уповажнена ділити великі посілости? Як треба їх ділити? Чи дати дотеперішнім власникам відшкодування? В якій мірі? Як великі повинні бути нові посілости? Як унеможливити за велике дроблення посіlostий? Як запевнити продукцію збіжа для міст і промислових країв? Що робити з лісами? чи мають вони перейти в державні руки, чи в руки кооператив, чи і їх треба також поділити? Як запевнити спільні пасовиска? Далі: як зберігти селянські дома? чи законом „про сталі дома“ (homestead), чи реформою діличного права? ітд. ітд. І далі проблеми поодиноких країв: що буде з хліборобом у Словенії, котрий задля підліїшої землі не буде встані знести конкуренції хорватського і сербського хлібороба? Як переіначити його господарку, щоби він знову не мусів лишати рідну землю і йти із вільної вітчизни в чужину за море?

Кождий той фах потребує багато спеціалістів. Прим. аграрна реформа вимагає соціальних економів, агрономів, правників, інженірів, а також практичних хліборобів і кооператорів з поодиноких країв і околиць. Бо кожда проблема є й загально суспільна, і господарська, і практична,

і технічна і краєва. І всі ті проблеми можна охопити лише спільними силами мужів спеціалістів. Тому треба всіми силами пропагувати між нами фахові студії.

А щож діяти нам нефаховцям?

І з поміж нас виобразується оден або другий на фаховця на своїм окремім полі. А вкінці на всіх тих полях є багато дрібної соціальної праці, для котрої потрібно не так теоретично фахового, як практичного знання, до котрого не так дуже тяжко дійти. Такою є праця над образованием, вихованням і організованнєм народа, такою ще зокрема праця по різних кооперативах. Вся та праця соціально дуже важна, а приготування до неї не є занадто тяжке. А далі нашою соціальною задачею є посередничити між покликаними фаховцями і народом. Народ не має часто до тих людей довіря, мовляв, по що треба науки в хлопських справах! Тому треба народови бодай в загальних лініях пояснити, про що ходить і чому мають в тім своє слово різні вчені люди. А наостанку — це вже в звязи з попереднім — при всіх тих питаннях потребують і фаховці і народ, всі насамперед великої орієнтації, якихсь загальних пізнань про спільні, суцільні напрями всіх соціальних реформ. Помимо всеї ріжнородности творять всі ті питання »соціальне питання«, котре має певну внутрішню, ідейну єдність.

І тут маємо ми окрему задачу. Тут

є соціальна задача всіх інтелігентів: попри певне практичне знання придбати собі передовсім засадничу, ідейну орієнтацію. Коли заглянемо в світ, бачимо, як маси гуртуються і відділюються в великі групи: тут заступники господарського лібералізму, там приклонники соціальної демократії, меншевики і большевики, там знов християнські соціалісти і провідники християнської демократії. Той поділ є ідейний, поділ духів. А ті ідеї мусимо насамперед обхопити, пізнати, коли хочемо бути провідниками народа.

Тій орієнтації нехай послужить отсе введення в християнську соціологію.

ПЕРШИЙ РОЗДІЛ.

Метафізичне становище.

1. Без метафізики нема соціології.

Учені спорять між собою про те, чи має соціологія студіювати лише те, що є, чи також те, що повинно бути. (Пригадуємо, що розуміємо тут соціологію в ширшій значінню. Соціологія для нас це наука про суспільство і його добробут і тому обсягає також соціальну економію). Дуже палко обговорювали сю квестію учасники зїзду соціальних політиків у Відні 1909 р. Вернер Зомбарт рішучо відкидав всякі етичні думки в таких справах. Противно заявляв проф. Филипович, що він досліджував і далі буде досліджувати соціальні і господарські явища також з метафізичного становища. »Як ви не маєте те — говорив він — за екзактне і наукове, в ім'я Боже, нехай вам буде, тоді хай те, що я викладаю, не називається наука, лише

мое переконання про суть і розвиток соціально-господарських явищ».

Сила ідей. Для нас, що маємо у великій більшості як життєву задачу, соціальну працю між народом, не може бути тяжко рішитися за оден з тих двох напрямів. Для нас повинна бути теорія соц. студій призначена для практики. Зокрема мусимо у соціальних науках відкинути позитивізм, котрий оглядається лише на факти. Соціальні науки не повинні лише »реєструвати«, що було, що є і що заповідається, але повинні також сказати, як повинно бути, показати напрями здорового соціального розвитку, дати людськості плідні ідеї для благодатної соціальної праці. Бо напрям соціального розвитку призначає також і чоловік. А чоловіка не водить лише нужда (потреба), але й думка. Чоловік це Прометей, ество, що думає і думками своїми вже наперед означає напрям соц. розвитку. Не абсолютно, не необмежено, та всетаки в великій мірі. Соціальні науки це не природописні, як помилково думав Гумпловіч, в соціальному життю не рішають лише колективні інстинкти, але в великій мірі ідеї і вільні змагання. Часом ідеї спричиняють цілі революції; та не ідеї, котрі кажуть, що є, але ідеї, котрі голосять, що повинно бути.

А це вже метафізика! І власне тут гніздиться в Зомбартовім твердженню фа-

тальна похибка. Зомбарт думає, що чоловіка, суспільність і її життя можна пізнати лише позитивно. А це рішуче неможливо. Без метафізики нема соціології.

Ідеї в соціології. Зазначуємо тут, що і матеріялізм і еволюціонізм і натуралізм — метафізика. Що людина також матеріяльне ество, що також розвивається, що вона є також в природі і підчинена законам — все то позитивні факти. Але хто каже, що людина це сама матерія, що вся вона розвилася зі звірини, що природа вичерпує все її життя, той вже зайшов в метафізику. Позитивний учений може лише з Du Bois Reymond-ом сказати: *ignotamus*, зі становища чисто позитивної науки цього не знаємо і знати не можемо. А коли можна другим способом, іншою дорогою дізнати щось висше або глибше про людину, про ціль і змісл її життя-буття, то ясно, що все те мусить мати також на соціологію рішайучий вплив.

Отже, чи скажемо, що чоловік не є ніщо інше як звичайна звірина, чи скажемо, що чоловік є чимось більшим від звірини, в кождім разі ми опинимосся в метафізиці, наше розуміння буде метафізичне. І одно і друге розуміння має для соціології основну вартість. Бо не може бути сумніву, що весь соц. розвиток, всі великі соц. і господарські бої будемо інакше просуджувати, коли уважаємо чоловіка за звичайну звірину, а знов інакше,

коли маємо його за щось висше від звірини.

Коли чоловік є лише висше розвиненою звіриною, то і вся соц. і господарська боротьба буде звіряча. Ведуть її лише темні звірячі інстинкти без пізнання висших цілей, без свободного рішення, без розуміння етичних вартостей: справедливості, любови, милосердя. Тоді не мають жадного зміслу всі ті скарги на неправди, вихиснування, здирства, всі заклики до співчуття, людяности, справедливості, всі протести в ім'я свободи, рівності і братерства. Між звірятами панує лише інстинкт і фізична сила. Як тигр нападе на стадо і нищить його немилосерно, це його »право«, бо право для нього це сила й інстинкт. Таксамо і боротьба між капіталізмом і пролетаріатом булаби лише боротьбою інстинктів і сил. Капіталіст це тигр, а робітники стадо. Тигра можемо убити, але закинути йому не можемо нічого. І тут також рішалаби лише звіряча сила. Доки може капіталіст висисати, гнобити і визискувати робітника, доти це його »право«. А як злучені робітники повалять капіталізм і подопчуть капіталістів, буде це знов їх »право«. Хто що може, то і сміє. Обовязок і право, совість і моральність, етичні закони і відвічальність — це зі звірячого становища порожні слова.

Колиж чоловік є чимсь більшим від звірини, коли має розум і совість, коли

озиваються в його нутрі накази моральних законів, коли він відвічальний за свої вчинки, тоді і осуд його діл буде цілком інакший. Людину, що бездушно вихіснює робітників, осудимо, на неї впаде засуд всіх добрих, всі, що мають почуття справедливості, стануть по стороні гноблених і будуть домагатися в суспільности помочи і оборони для подоптаного права. Розуміється, що й робітникам не дозволять всего, осудять також їх насильство, признають такі відносини, яких вимагає і на які дозволяє справедливість.

Соціологічне розуміння є отже при одній і другій пресумпції в своїй суті ріжне, а так само буде соціологія по суті ріжна.

Як і та ідея, мають також другі осередні метафізичні ідеї або їх негачії рішучий вплив на соціологічне розуміння і на саму соціологію. Такими ідеями є: Бог, посмертне життя, змісл життя.

Або — або. В чім є змісл життя? Чи може в самім уживанню без иншої ціли, як говорять одні, чи в праці над культурним поступом людства без огляду на другий світ, як кажуть другі, чи в праці у Божій службі, як навчають треті? Чи є посмертність, чи ні? Чи є Бог, чи Його нема? Ті ідеї є також для соціологічної орієнтації першими і найвисшими дороговказами.

Як нема Бога, нема безсмертности, то

знов моральні ідеї справедливости, обов'язку, відвічальности будуть без змісту і значіння. Тоді найвисшою лінією всього соціального ділання бувби практичний розум і те, що виглядає для суспільства ліпшим. Та ніхто не бувби обов'язаний признати суспільство як якусь єдність зі спільною метою, ніхто отже не бувби обов'язаний іти тим напрямом. Якщо богатирі думають, що вони є чимсь висшим, висша верства, котрій другі повинні служити, то такої думки не булоби можна опрокинути жадним доказом, хиба знов лише доказом сили. І ми знов опинилибися при максімі: Хто що може, то і сміє.

А як для кого весь змісл життя в самім лише вживанню, то й ціле його соціольогічне розуміння буде тим керуватися: його вживання буде метою всього. Таке розуміння було в Римлян, котрі годували мурени (риби) мясом рабів, щоби були смачнійші.

А коли є Бог, безсмертність, коли є Божий закон, вічна санкція Божого закону, якщо той Божий закон проповідує також соціальні обов'язки і права, а також соціальну відвічальність життя, дає всьому життю моральний змісл, то тим самим і для соціольогії є визначені великі напрямні, котрими вона не може і не сміє нехтувати. Суспільство повинно бути засноване *sub specie aeternitatis*, людські закони повинні бути в гармонії з законами

Божими, в соціальних установах повинна здійснитися справедливість, всі змагання повинні гармонізувати зі законами справедливості і любові. Тоді праця не буде простою забавою, середником уживання, ані самим здійснюванням культурних змагань, але діланням тої моральної сили в людині, котрою людина творить вічні вартости. Тому меншу вагу матиме зовнішність даної праці, чи вона є духова чи фізична, чи низька чи шляхотна²⁾, кожна праця, котру людина сповняє в Божій службі для людства, є чесна і гідна пошани. Один з найбільших містиків середних віків³⁾ возив у монастирі гній, знаючи добре, що при найнижшій праці може випробуватися і найвисша духовість. Так сягають ті ідеї в глибини людських душ і із нутра змінюють і переіначують зовнішні соціальні відносини.

Соціологія без тих ідей це мертва соціальна механіка, щойно ті ідеї дають соціології життя.

Ідеї в соціальній економії. Вернер Зомбарт відкидає метафізичні ідеї, особливо відносно суспільної економії⁴⁾. Але

²⁾ У Римлян „artes sordidae“ і „artes leberales“.

³⁾ Ruysbrock (+ 1381. „pater extaticus“ у Фавсті Гете).

⁴⁾ У Braun-овім „Archiv f. soz. Gesetzgebung“ (1897) 1-43; порівняй F. Walter, Sozialpolitik u. Moral, Freiburg in Br. 1899,

і то вже метафізика, лише нездала. І соціяльна економія не є етично індіферентна. Пригадаймо собі те, що дотепер було сказано, а побачимо, що ми вже це доказали. Бо ми говорили про соціольогію в найширшій розумінню, про соціольогію, котра охоплює все життя суспільства, отже також господарське життя.

Але огляньмо ще раз ту справу!

Вернер Зомбарт признає, що багато соціольогів розуміє етично також суспільну економію. Особливо німецькі соціольоги: Рошер, Вагнер, Шмолер, Шенберг. Ті національні економісти прийшли до переконання, що все суспільне життя треба мірити «етичним ідеалом», бо мовляв, весь поступ повинен служити етичним цілям усього людського розвою. Отже це відноситься також до господарського поступу. Також в господарськйм життї, кажуть вони, треба усунути всяке противенство з етичними засадами. І в господарськйм життї не повинен осібняк самолюбно шукати лише своїх інтересів, але повинен оглядатися на засади справедливости. Лише тоді можливим буде у суспільстві правдиве щастя, коли в господарськйм життї заволодіє категоричний імператив моральности і коли справедливість переможе самолюбство.

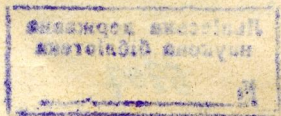
Це дуже поважні думки. Але Зомбарт знайшов у філософії тих мужів велику похибку, котрої не можна затаїти. Ті мужі

це в більшості еволюціоністи, для них етика зі всіма своїми законами і засадами це звичайний собі продукт еволюції. І на тім опер Зомбарт свій закид: як може керувати еволюцією те, що саме є предметом еволюції? Як може бути над еволюцією щось, що є під еволюцією? Ті мужі моглиби відповісти, що може щось, що вийшло з еволюції, впливати (ділати) на дальшу еволюцію; воно є під еволюцією минувшини, але над еволюцією будучности. Та то булаби лише льогічно добра відповідь, а з огляду на етику не малаби ніякої вартости. Етика, котра розвинуласяби, не булаби жадною етикою. Бо людскість спізналаби, що вона повстала через розвій, що ідеї: Бог, Божий закон, безсмертність, відвічальність — це лише порожні, придумані фікції, а як може людський ум і людська воля коритися фікціям, про котрі людство знає, що це фікції і як зможе людина жертвувати їм свої особисті інтереси? Зомбарт, сам еволюціоніст, слушно відкинув таку еволюціоністичну етику. Та попри еволюціоністичну етику є ще друга, що опирається на абсолютних метафізичних правдах, етика, для котрої ідеї Бога, безсмертності, права і обовязку не є фікції, але жива правда. Супроти цієї етики не має Зомбартів закид сили так само, як безсилою є його спроба відділити соціальну економію від етики.



Клясичні свідки. Ціллю соціальної економії є матеріальний добробут, котрий є лише частиною соціального добробуту. А знов соціальний добробут може лише тоді бути справді соціальним, коли буде поширений на всіх, коли всім уможливиться здобути собі своєю працею певний примірний добробут. А то можливо лише там, де панують закони справедливости і любови і так знова стрічаємося з етикою. Дуже гарно пояснює це великий московський філософ Соловєв у своїй «критиці абстрактних засад»⁵⁾. Як будемо розуміти людське ділання чисто економічно, то рішаючим в господарстві буде економічний інтерес, і то для мене мій. Ваш інтерес мене лише на стільки цікавить, о скільки служить моему інтересови. А коли противно вихіснювання все служить моему інтересови і збільшує мій добробут, то єдино раціональним господарством буде для мене, щоби все справді вихіснювати. Отже капіталістичне господарство це нічо инше як розумне господарство. Як обмежимося на саме економічне становище, то в людині нема нічого, задля чогоби вона була *res sacra* або особовість в правдивім значінню, нема жадної твердої точки, об котру розбиласяби всяка зовнішня сила, кождий зовнішній натиск,

⁵⁾ Собрание сочинений В. С. Соловьева, том. II. С. Петербургъ: Критика отвлеченныхъ началъ“, 153 і сл.



і всякий протест проти вихіснювання одної верстви другою є лише висловом суб'єктивного хотіння, котре нікого не обов'язує. Егоїзм ніколи не обмежить сам себе в імені інтересу, але лише в ім'я повинности. Коли я можу другого вихіснювати і то вихіснювання є в моїм інтересі, то я того не буду робити лише тоді, коли я свідомий, що таке ділання несправедливе, коли отже попри економічність признаю ще інші, чисто людські, моральні, етичні засади.⁶⁾

Цікаво, що те признають і декотрі соціялісти, прим. Українець Туган-Барановський. В соціялістичній теорії про вихіснювання, каже він, є дві річі: одна це певний об'єктивний факт і друга це певний суб'єктивний момент. Об'єктивний факт є у тім, що богатирі можуть лише тому жити без праці, бо бідні на них роблять. Це вихіснювання. Але ми вихіснюємо також ліси, копальні, волів, коний і ніхто не нарікає, що це кривда. Отже вихіснювання в карнім змислі має передумовою певні етичні відносини. »Без етичної ідеї про однакову вартість людської особовости страшилаби теорія про вихіснювання все практичне значіння«⁷⁾.

Впрочім і сам Зомбарт нехотячи це

⁶⁾ Ор. с. 137, 138.

⁷⁾ Мих. Туган-Барановський: Der moderne Sozialismus in seiner geschichtlichen Entwicklung, Dresden 1908. 45.

признає. Для нього ідеал соціальної економії це »найвисша продуктивність«.

Якщо це є ідеалом, то господарство булоби тим ідеальнішє, чим більше підносилосяби продуктивність хочби навіть при помочи вихіснєвування робітників. І Зомбарт настрашився цієї послідовности тай каже, що ідеалом є найвища продуктивність, але так, щоби людина була осередком всієї соціальної економії, щоби вона вся служила людині і то не лише власникови і підприємцеви, але всім. Кілько етики є у всім тім! Це етична засада, що господарство зі всім земним богацтвом повинно служити людині, а не людина господарству, а рівнож етичною засадою є твердження, що робітник є також тою людиною, котрої другий не повинен вихіснювати, хоч мавби на те силу і нагоду. І так одним одиноким словом повалив і опрокинув Зомбарт всю свою теорію про безетичну соціальну економію. Це правда, що найвисшою економічною засадою є »чим більша продуктивність з чим меншими коштами«, але та економічна засада підчинена етичній засаді, »та не так, щоби людина була лише середником«, т. є вся продукція повинна служити людині і то людині з всіма відношеннями прав і повинностей супроти других.

Можна перевести аналізу всієї соц. економії і при кожному розділі доказати

етичні відносини⁸⁾. Нема в господарськiм процесi ани одної категорiї, котра булаби етично iндиферентна. Тепер власне була мова про продукцiю, а таку саму вагу в соцiальнiй економiї має подiл продуктив. Можна сказати, що суспiльне питання, це питання про подiл. Продукується досить i заможно, та дiлиться зле. Капiталiзм вихiснює продуцентiв — частъ iх заслуги присвоює собi як зиск — а вихiснює також робiтників консументiв — присвоює собi iх заробок при помочи монопольних цiн. Те заплутане питання є знов здебiльша етичним питанням. Силою можна його розтяти i розiрвати — органiзований пролетарiят може силою здобути висшi платнi, та вони знова пiднесуть цiни. Тому лише етика зi своїми моральними засадами справедливостi i любови може це питання залагодити.

Деб ми отже не поглибилися в соцiальнi проблеми, всюди наткнемося на етику, а з тим i на метафiзику.

2. Чому говоримо про христiянську соцiологiю.

Коли отже мусимо соцiальнi проблеми розглядати з певного метафiзичного становища, то насамперед треба це становище зазначити.

⁸⁾ Пор. Dr. Krek: Етичнi основи господарської науки, Кат. Обрiй, VII. (1903.) 369—383.

Наша метафізика. Для нас (християн) рішення не тяжке. Ми маємо метафізику випробовану в боротьбі через дві тисячі літ. Це „*philosophia perennis*“, котру систематично обробив (хоч не без помилок) перший Аристотель, наново передумав Тома Аквінський, а на модерній науці випробував Мерсіє. Ця метафізика дає нам також на вічності утверджену етику. Це та етика, про котру говорить Софокльова Антігона, етика законів, «котрі не є списані, котрі не від нині і не від вчора, але вічні і незмінні».

Позитивна наука ствердила факт, що моральна, етична дійсність є власністю всіх народів⁹⁾. Являється лише питання: «відки має моральність обов'язуючу силу, в чийм імені вона приказує?» (Дюркгейм). Модерні пробують прояснити це на різні способи, та ніяк не годні уникнути альтернативи: або це ество Бог, або взагалі нема відповіді. Самі себе не можемо так зобов'язати, щоби ми не могли себе також звільнити. Моральна повинність може настати лише з волі висшого ества. А де те ество, котре моглоби нашої совісти промовляти і приказувати? Дюркгейм думає,

⁹⁾ Се признає славний французький соціолог М. Durkheim (порівнай S. Deploige: *Le Conflit de la Morale et de la Sociologie*, Louvain 1911), багато матеріялу до того зібрав V. Catrein S. J. у великій творі: *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit* 3. B. Freiburg in Br. 1914.

що цим еством моглаби бути суспільність і що божество це нічо инше як «символічно подумана суспільність». Але це очевидно, що Дюркгейм поставив поняття коміть головою. Суспільність як Бога, може собі уявити якийсь абстрактний філософ, але ніколи звичайний розум простолюддя. А й ідея Бога мусить бути старша ніж перетворювання суспільности в Бога. Та найважніше те, що суспільність - бог не може бути зачатком правдивої моральної безумовної повинности (обовязку). Дюркгейм мусів вкінці сам то признати. «Якби та зависимість від суспільства могла одержати моральну силу? Чому противно вона не сталаби ярмом і тоді булоб повинністю його чим скорше скинути»¹⁰⁾. Страшну повагу морального закона, котрий відзивається в душі без огляду чи нам це приємно чи ні, чи це по нашій волі чи ні, закона, котрий вимагає також жертви, відречення, самозатаєння, а навіть і життя, можемо зрозуміти лише так, що цей закон — Божий закон, що совість це лише вістник Божого закону¹¹⁾.

І справді! Коли Бог є «началом вселенної», то він мусів вселенній призначити ціль і ествам втиснути свій закон як вираз своєї волі. Цей закон ділає в одних фізичною силою: ті ества мусять по тих за-

¹⁰⁾ О. с. 113.

¹¹⁾ „Lex vera atque princeps ratio est recta summi Jovis“. Cicero, de le. II с. 4.

конах жити; в людині, свободнім естві, ця примусовість і конечність протриває сво-
боді, тому той закон є в людині законом
розуму, совісти, котрий людину склонює,
але не змушує, котрий їй приказує, але не
силує — моральним законом. Людина обо-
в'язана після того закону жити і в її душі
будиться свідомість кривди, якщо згідно
з ним не поводитьсь. Людина, котра цей
закон переступає, це зла людина і хоч вона
гріхом спасе собі навіть життя, то зате
стратить правдиву, найвисшу ціль жит-
тя¹²⁾. І все те дійсність і досвід справді
стверджують. Нераз бачимо, як злочинець,
що переступив моральний закон, не має
спокою. Перед зовнішною карою він утік;
через свій злочин не стратить нічого; зло-
чином він придбав собі все, чого бажав —
а мимо того для нього вже нема спокою.
Вже Аристотель з глибокою психологією
описав такого злочинця. Сам перед собою
втікає і шукає товариства, щоби в нім пе-
ребути дні і ночі. В товаристві трохи при-
забуде, зате на самоті мучить його совість
страшенно. Сам себе ненавидить. Бо в собі
не має вже нічого, що булоби гідне лю-
бови й тому не може себе любити¹³⁾.

Так погоджується індукція з дедук-
цією і це найкрасший доказ правди, що
моральність не є ані індивідуальним ані

¹²⁾ ...propter vitam vivendi perdere causam. Ju-
venal. Satir. 8,80.

¹³⁾ Ethic, IX. с. 4

соціальним людським витвором, але що вона виринає з метафізичної сфери, з свідомости Божого закону.

А все те вчить також християнство. Так другою дорогою приходимо до того метафізичного становища.

Етика *philosophiae perennis* се також християнська етика; та сама наука про жерело і напрям моральности, ті самі перші моральні засади спільні обидвом, тій філософії і християнству. І тому звемо звичайно ту філософію християнською філософією і соціологію, що базується на її засадах, християнською соціологією.

Але є розуміється і друга, глибша причина, чому говоримо про християнську соціологію.

Соціальні сили християнства. Християнство не лише має в собі все, що тільки правдиве своєю природною силою задумав людський дух, християнство має також для соціології, для соціальних студій і для соціальної праці ще багато більше.

Насамперед подає християнство много яснійше і глибше розуміння природних етичних ідей: про зміст і ціль життя, про людську особовість, про свободу, рівність і братерство, про справедливість, про працю. Християнство відчинило погляд в безмежні глибини метафізичних правд про Бога, про людину, про вічність і так поглибило навіть етику. Звісна метафізична християнська правда,

»що ми батька одного сини,
брати всі люди, брати всі народи«

(Ф. Прешерен, визначний словінський поет).
має також для соціології безмежне значіння.

З новим пізнанням дало християнство і новий дух. На основі правди про Бога батька всіх, про ласку і відкуплення проголосив Христос »нову заповідь«, заповідь любови, котра є в тім змислі специфічно християнська (порівн. Йоан XIII. 35). Коли модерні тільки балакають про альтруїзм, то це слово або є лише друге слово для християнської любови, або порожнє слово без життєвої сили. З духом любови сполучив Христос дух жертви, відречення і самозатаєння. Християнська любов може здобутись на героїзм жертви. А якщо дарує самого себе, то тим більше дасть кожному, що його. І так є любов першою соціальною силою, зачало всіх інших соціальних чеснот, а особливо справедливости. Чоловік може оден другому відкрити правду без любови; але не може бути любови, щоби з нею не було і справедливости, а то іще більше¹⁴⁾. Останнім жерелом соціального зла є егоїзм. А хто щиро мовить »Отче наш«, цей вже альтруїст.

На останку дало християнство разом з пізнанням і мотивами також нову силу

¹⁴⁾ Порівн. S. Thomas Aqu. Summa contra gentiles 1, 3, c. 130.

з гори. Нічо не pomoже все пізнання і всі заповіді, коли нема сили, котраби пізнання здійснила. Християнство має і роздає у св. Тайнах також сю надприродну силу, котра годна на землі завести пановання любови і справедливости.

Розуміється, християнство мимо всього свого ідеалізму, проповідує ще одну правду віри, котра має величезне значіння для соціологічного розуміння людського розвою. Це правда віри про первородний гріх. Мрії про загальний комунізм можливі лише там, де тої догми не знають. Коли соціолог знає, що егоїзм це жалісна спільна спадщина людського роду, котру кождий зокрема дістає, тоді не буде мріяти про загальний соціальний лад, котрий бувби можливий лише при повнім панованню альтруїзму. Комунізм можливий лише там, де християнство являється у всій своїй повноті. Та наслідки первородного гріху безнастанно перешкаджають здійсненню тої совершенности і так людство під впливом християнства наближується до ідеалу, але ніколи не досягне його цілковито. А знова без християнства нема проти егоїзму взагалі жадної ради.

Комунізм перших християн. Взірець такого ідеального комунізму (розуміється лише добровільного і частинного) дає нам перша християнська громада (в Єрусалимі), як її описують Діяння апо-

столів. Цей опис має отсі знаменні черти. Життєвим принципом громади була любов¹⁵⁾. Така любов не позволяла, щоби одні жили в достатках, а другі в біді і злиднях і тому «ніякого убогого не було між ними»¹⁶⁾. Ніхто самолюбно не замикав свого, мовляв це «мое» (мое, це зимне слово“ *frigidum verbum*, як сказав раз папа Григорій V.)¹⁷⁾. Бо вони уважали все спільним. І в самій річі вони так робили, що бодай в часті продавали свій маєток, гроші давали до спільної братської скарбниці і з неї наділювали кожного, кільки хто потребував¹⁸⁾. Це були ідеальні відносини, котрі ніколи не здійсняться вповні і вже тоді натрапили на труднощі¹⁹⁾. В меншій обсягу зберіглися такі відносини у християнських монаших чинах. А для загалу все треба буде шукати тої широкої середини, котра позволяє самолюбству то, на що може йому дозволити без шкоди для суспільности і котра соціальними законами заборонює вихіснування других.

І так дає християнство соціології три елементи: глибше розуміння етичних ідей, духа і силу. Ті елементи проявило християнство в історії. Згадаймо ли-

¹⁵⁾ Всі були „одного серця і одної душі“.

¹⁶⁾ Діяння ап. IV, 34.

¹⁷⁾ І ні один з них, що мав, не казав, що се його, але було в них усе спільне. Діяння IV, 32.

¹⁸⁾ Як кому було треба. Діяння II, 45.

¹⁹⁾ Діяння V. і VI.

ше історію христ. добродійности від перших початків до нині! Згадаймо всі добродійні установи, що їх християнство протягом віків створило своєю великою любовю до терплячих і убогих! Згадаймо братські організації, при помочи котрих розвязувало християнство в минулих віках суспільні питання²⁰⁾.

Справа невільництва. Одна з найбільших соціальних реформ християнства це усунення невільництва. Хибною булаби думка, що християнство виступило з радикальним домаганням знесення невільництва. Декотрі модерні соціалісти хотять в той спосіб змінити по суті надприродний характер християнства, мовляв, християнство у своїх початках це пролетарський рух. Рішуче ні! Воно не було ані пролетарським, ані взагалі соціальним рухом, лише спасенням людей з невільництва гріха на свободу Божих дітей. В порівнянні з невільництвом гріха і свободою божих дітей здавалося тілесне невільництво і соціально-політична свобода так незначним, що апостол Павло говорив до невільників: не турбуйся, що ти невільник, але коли й можеш стати вільним, то радше використай²¹⁾, бо ви всі є дїть-

²⁰⁾ Порівн. Harnack A. Mission u. Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhund. Leipzig 1907.

²¹⁾ До Коринтян VII. 21.

ми Божими по вірі. А мимо того Євангеліє силою своїх ідей стало також і соціальною благовістю²²⁾. Дві ідеї перемогли не-
вільництво в його нутрі так, що усунення зовнішньої соціальної форми було лише менше важним питанням часу. Перша ідея, це ідея людської особовости і християнського братерства. Коли пан поцілував свого невольника як брата в Христі, то для того пана той невольник не був уже правдивим невольником²³⁾. Друга ідея це християнська думка про працю. Старинні народи перед християнством уважали фізичну працю чимсь ганьблячим і низьким. Навіть Плятон і Аристотель не могли позбутися того пересуду. Щойно християнство вернуло праці її честь, а неробству витиснуло п'ятно ганьби. І так невольник стратив характер невольника і невольництво шезло без сліду, не знати навіть коли²⁴⁾.

Християнські ідеї, християнський дух, християнська сила насамперед у нутрі перетворили людську суспільність, а потім вже самі від себе зачали змінятися зов-

²²⁾ Нагпак: О. с. I. 129

²³⁾ Порівн лист ап. Павла до Філемона, де йде мова про невольника Онисима, котрого ап. Павло охрестив і післав до Філ мона. „Прошу тебе за моїм сином Онисимом, отрого я зродив в оковах (навернув його в оковах в тоїрмі)... щоби ти прийняв його на віки, вже не як слугу, але замість слуги яко улюбленого брата“. 10. 16.

²⁴⁾ Kiefl: Die Theorien des modernen Socialismus.

нішні соціальні форми, бо показалося, що вони суперечать змістови.

Чудово розвинув цю думку Ф. В. Ферстер (Förster) в своїм творі «Християнство і класова боротьба»²⁵⁾. X

»**Кіріє - елейсон!**«. »Це безперечне — каже Ферстер — що християнство є спасення також для суспільства, а не лише для поодинокі душі. Та християнство має в соціальній реформі свою питому методу. Шукайте насамперед царства Божого, а все проче доложиться вам. Це значить: поправте насамперед свою волю, своє хотіння, а з ним все, що у вас відпало від Бога, спрямуйте знова до пражерела всього життя. Де живе цей дух, там із всієї розбіжності інтересів настане висший лад: повсюди любов переможе самолюбство, єдність сваволю. Розпятий Христос є розв'язанням всіх труднощів. Лише в тім змислі є християнство найбільша соціальна творча сила. Коли за багато говориться про цей світ замість про другий, тоді мусять зів'язнути висші сили, котрі моглиби перетворити весь світ. Остане земля, але без Божого духа«.

Прямо потрясаючими є слова, що їх Ферстер висказав до католицьких священиків.

»Релігійне християнство це найглибша відповідь на соціальну проблему. Бо хри-

²⁵⁾ Christentum und Klassenkampf, Zürich 1908.

стіянська релігія вказує на корінь всіх проблем людського життя, на велике питання внутрішнього відродження; кличе роздвоєну людину до Одного, котрий все-му дає життя, без котрого все гине. Знайти той осередок — ось спасення, а без того вся соціальна праця марна. Кілько то біди приносить лише серце і характер людей і тут нічо не допоможуть самі зовнішні реформи. Певно, що молодий священник повинен студіювати також господарські відносини, соціальні рухи і основні змагання модерної техніки. В тім напрямі робиться досить мало. Треба пізнати світ, його життя і думки, щоби було можна мати вплив на нього. Більше ніж колинебудь треба нині ідеалізму на реалістичній основі. Та все те студіювання дійсного життя не повинно роздвоювати священника, але тут власне повинен він у цілій правдивості пізнати те єдине конечне... пізнати, як мало успіхів має вся соціальна політика і вся організація, як мало сягає вона до коріння зла, наколи в кожній людині не обновиється соціальна воля. З робітень, з робітничих віч, з домів нужди повинен священник вертати натхнений до Господнього престола і з новим досвідом вимовляти стародавнє: кіріє-елейсон! («²⁶)

Тими ідеями, тим духом мусить по-

служуватися також соціологія, коли не має бути сухою теорією, але здібною до життя і тому говоримо про християнську соціологію.

3. Релятивність у соціології.

Тим, що так підчеркуємо природну християнську соціологію, не думаємо сказати, що метафізика сама вистарчає. Навіть саме християнство не вистарчає! Значить: християнство має в собі сили, котрі моглиби весь світ перетворити і створити рай на землі, коби людство хотіло. Для св. Франциска з Асізу Євангеліє було всею соціологією і тою соціологією ущасливив він тисячі і тисячі людей, котрі опісля умираючи співали пісню сонцю. Та не ущасливив усіх.

Катехизм і соціологія. Се болюча правда, що первородний гріх лишив у людстві такі великі наслідки, що всі ніколи не приймуть всіх сил Євангелія. Тому потрібні різні соціальні установи і соціальні закони, щоби людство тримало в межах обов'язку і справедливості²⁷⁾. Крім того соціальний добробут обіймає різні умови, про котрі не згадує ніщо ані природна етика, ані християнство. Добровільне убожество це навіть для християнського суспільства лише виїмок — належить ли-

²⁷⁾ Порівнай: Тома з Аквіну: Summa theol. I—2, q. 95. а 1.

ше до «євангельських рад» — а для тривалого і достаточного набуття матеріальних дібр треба доцільного, організованого господарства, про котре катехизм не вчить нічого. Катехизм нічо не каже, що найкрасше родить на цій або на тій ниві, не споминає про дренаж, комасацію, ані про насіння і різні породи, ані про знаряддя і машини, ані про екстензивне та інтензивне господарство. Катехизм нічо не знає про різні кооперації продуктивні, для закупна, споживчі, кредитові. Катехизм мовчить про професіональні організації і класові корпорації.

Тут починається етична релятивність (зглядність) у соціології. Соціологія це не етика ані соціальна етика, вона під етикою. В межах одного і того самого етичного закона є багато можливостей, котрі самі по собі етично байдужі (індиферентні). Котра можливість із господарського або соціального становища має більшу вартість, про те не рішає вже етика, але господарська і соціальна наука.

З господарського боку суспільного життя - буття це само по собі ясно. Розуміється, що внутрішні відносини людини до господарства є завжди етичні. Відносно внутрішнього думання, мотивів, стремлень не може бути мови про (їх) індиферентність. Але чи в господарстві є ліпше обробляти землю худобою чи машинами, що треба думати про штучні навози, про

чужі породи товару, все те господарські питання і на них може відповісти лише господарська наука. Етика тут мовчить: ✕

Соціальний і моральний лад. Менше ясною моглаби здаватися декому ся справа відносно соціальних установ і законів. Мігби подумати, що всі соціальні установи суспільности можна вивести (дедукувати) із загальних суспільно-етичних засад. Таку думку стверджувалаб правда, що жадного людського закону не можна зрозуміти без Божого закону. Соціальний лад бувби лише в суспільности здійсненим (реалізованим) моральним ладом²⁸⁾.

В тій думці мішається правда з блудом. Соціальний лад се справді в суспільности здійснений моральний лад. Та неправдою є, начеби соціальний лад можна вивести просто із загально-етичних засад. Колиби було так, то соціальний лад бувби

²⁸⁾ Так каже прим. проф. унів. в Оломуці др. Й. Кахнік у книжці „Ethica socialis seu Sociologia“ (Olumucii 1909) стор. 5 за др. Вільманом (Über Sozialethik), що треба замість слова соціольогія вживати соц. етика, бо мовляв, слово соціольогія вживав перший Spenser, а він розумів суспільність зовсім біольогічно і натуралістично. Наша думка така: Можна написати соц. етику, але соц. етика, се не ціла соціольогія, але служить соціольогії як нормативна наука. А то, що Спенсер розумів суспільність біольогічно, ще не є достаточною причиною, щоби ми не розуміли її зовсім етично. І одно і друге є одностороннє і тому неоправдане. Нам не треба її розуміти ані лише біольогічно, ані лише етично, тільки соціально.

вже відразу (а priori) означений і лише мало що далося в нім змінити. Але ніде нема стільки змін, стільки безнастанного переображування, переформовування, як власне в соціальних відносинах. Тут дійсно на око всео релятивне: раз так, другий раз інакше, а там далі знов інакше, та жадної установи не можемо лише так на легку руку осудити.

Тому, що та справа дуже важна для доброго розуміння соціального розвою, а при тім і для оцінки різних соціальних домагань, мусимо до неї ближше приглянутися.

Щойно представлена думка малаби бути якоюсь статичною теорією про людську суспільність. Тут бувби можливий лише оден правдивий і дійсно соціально справедливий суспільний лад. Всі інші форми булиби лише несовершенними ступеннями до того єдино правдивого ладу, або навіть фальсифікатами. Зовсім противна тому є модерна теорія еволюції. Після сеї теорії кождий ступінь в соціальному розвою однаково оправданий, кождий є лише висловом можливим власне в даній епосі, з даною культурою, а всі вони релятивні, бо прецінь розвиваються не лише форми, але навіть сама етика зі всім правом і законами підлягає еволюції.

Св. Тома з Аквіну є і тут як і всюди великим мудрецем, що бачить гарну син-

тезу там, де другі хочуть добачити протистивенства. Ані статична, ані еволюціоністична теорія не є вповні правдива, але кожда має »своє право« і ті »права« не суперечать собі взаємно, лише доповнюються у гармонійну теорію св. Томи.

Соціологія св. Томи з Аквіну. Божий закон — каже св. Тома — являється в душі як природний закон (*lex naturalis*). Розуміється, ми не повинні думати, що той закон виписаний в душі так, як десять заповідей на Мойсейових таблицях. Він обявляється в нашій природі, в наших природних нахилах, передовсім у нахилі жити як людина, після розуму. Все те, до чого має людина природний нахил, узнає розум за добре, а противне за зле. Діланне, котре погоджується з природним нахилом, є доцільне і тому добре, а йому противне є недоцільне і тому зле. Так перша і найзагальніша засада є: Роби добре, стережися зла. Інші засади приходять по черзі так, як чергуються природні нахили ²⁹⁾). Розуміється, що потрібно рефлексії, щоби людина природних нахилів не толкувала фальшиво. Тому має людина передовсім вроджений нахил все кермуватися розумом. Розум має контролювати також нахили, їх надрядність і підрядність і так висновувати і упорядковувати моральні засади ³⁰⁾).

²⁹⁾ Попівн St. Thoma Aqu.: Summa theol. 1—2 q. 94. a.

³⁰⁾ О. с. а 4.

А що людина є соціальне ество, то розум пізнає в природних соціальних нахилах також перші соціально - етичні засади. Природний закон приказує всьо те, без чого людське співжиття неможливе, а наказує все, що йому противиться³¹⁾.

І так із природних нахилів може розум виснувати цілий декальог: перші три заповіді відносяться до Божого пановання, котре людина так сказатиб природно спізнає і тому мусить його признати; другі сім уладжують соціальне житте. Так само може розум пізнати важні, загальні засади соціальної етики. Якщо людина, соціальне ество, котре може нормально розвиватися лише в суспільстві, а суспільність без авторитету неможлива, то тому стоїть соціальний авторитет під охороною самого природного закону. А знова сам авторитет без законів не може уладнати суспільства, він отже є уповноважений природним законом до давання законів, котрі вже через те природне уповноваження мають обовязуючу силу.

Зміни природи і законів. Та вже тут є деяка релятивність. Св. Тома вказав, згідно з історією і етнольогією на те, що найзагальнійші засади все і всюди є ті самі, хоч у практиці люди не все ними кермуються, але другорядні засади, котрі виходять з тих загальних, не є всюди ті

³¹⁾ О. с. q. 94, а. 2.

самі. Св. Тома вияснив навіть психологічно, чому так є. Одна причина, се незвершенність людського пізнання³²⁾. Деякі народи, каже св. Тома, стоять умово на так низькім ступені, що живуть лише чуттєвим і звіринним життям. Ясно отже, що такі народи можуть мати лише найзагальніше моральне пізнання. Вони нездібні до жадного хоч трохи глибшого розуміння людської природи і її моральних вимог³³⁾. Друга причина лежить в пристрастях і соціальних пороках, котрі поволи притемнюють ясне пізнання моральних засад. Разом з умовим поступом і правдивою культурою поступає вперед також етика, а власне усовершується суб'єктивне пізнання моральних засад, хоч самі засади в дійсності остають завжди ті самі.

Та тут щойно починається саме те широке значіння релятивності. Загальні моральні засади мають свою вартість негативно все і всюди, але позитивно дають особливо соціальному життю лише загальний напрям. В межах того великого, загально лише означеного напрямку є багато можливостей і се залежить від місцевих і часових обставин, від людської вдачі

³²⁾ L. c. q. 971. Видно, що є се в природі людського розуму, що поступенно піднімається від незвершеного до звершеного.

³³⁾ L. c. q. 94 a. 4. і 6. Порівняй також Ethic I. 7. lect. 5.

і культури, котра можливість краще згоджуваласяби з соціальним добробутом, котру отже требаби здійснити. Тут є жерело тої різноманітності соціальних установ і законів ³⁴). Людські закони не є в більшості висновком (дедукцією) із засад природних законів, але лише доцільним пристосованням останніх. А певну загальну засаду можна в життєвих обставинах пристосувати на різні способи, з котрих кожний має в собі щось доброго так, що тяжко сказати, котрий з них лучший. Тому не раз міняються закони в тих самих обставинах, бо часом здається, що дещо моглоби бути інакше ³⁵).

Спитає дехто: а звідкиж мають людські закони свою силу, коли вони не є висновком, але лише пристосованням природного закону? Відповідь легка: з природнього закону. Природний закон приказує, що в суспільності має бути начальство і всі повинні коритись його розумним постановам.

Все те відноситься як до поодиноких законів, так і до основних соціальних законів.

Влада і конституція. Клясичним приміром є проблема влади і конститу-

³⁴) Порівн. St. Thoma; Summa theol. 1—2, q. 97. a. 1—3.

³⁵) Thoma, Summa theol. 1—2, q. a. 5. a. 2; q. 97, a. 1.

ції. Яка повинна бути в державі влада і яка конституція? Природний закон каже лише, що в суспільстві має бути соціальна власть, котра має наглядати за всею працею і заходами для соціального добробуту. А форми влади можуть бути різні: монархічна, аристократична, демократична, або різні їх комбінації: попри чисту республіку прим. демократично устроєна монархія. Яку отже форму треба завести? Природний закон не приписує жадної, але полишив вибір і пристосованне людському розумови і свободі. Народ може вибрати собі форму, котра йому найбільше подобається, коли лише не заподіє тим нікому ніякої кривди. Прегарні є думки св. Томи в тій справі. Насамперед підносить він демократичну ідею, бо свобода се умова веселої праці і поступу. Де нема свободи, там охоплює людей мертвечина. Та все-таки монархія видається йому найкрасшою формою, бо дає державі сильну внутрішню єдність. Отже демократична монархія. Коли народ досить свідомий і сильний, нехай сам вибирає собі володаря, бо через вибір можна все одержати щось ліпшого, а при дідичности нема запоручення, що по добрім батьку прийде добрий син-володар. Але і дідична монархія має свої добрі сторони, бо через вибори можуть в державі повстати гострі внутрішні суперечки, котрі моглиби розвалити держа-

ву³⁶⁾. І так у всім тім є багато релятивного. Жадне володінне, жадна конституція не є чимсь абсолютним, що мало би вартість для всіх часів і народів. Певним є лише то: Чим більше народи поступають вперед, тим більше бажають володіти самі собою. Тому то бачимо, що всюди перемагає демократія.

Виборче право. Другий примір такої релятивності се виборче право. Св. Тома приводить один цитат із св. Августина, котрий свідчить, що вже той геніяльний ум добавчував отсю релятивність у суспільних установах. Коли народ чесний, поважний, з розвиненим соціальним чуттем, тоді — каже св. Августин — розумним є закон, після котрого народ сам вибирає собі своїх представників для ведення державних справ. Але коли народ зіпсований, коли при виборах голоси продаються і народ вибирає до влади підкупні одиниці, тоді лучше відібрати народови тее право і дати його лише декотрим, духовним аристократам³⁷⁾.

Так само треба рішати питання, чи виборче право має бути загальне, чи обмежене, рівне чи пліуральне, абсолютне чи пропорціональне. Всьо те релятивне. В демократичній добі змагання

³⁶⁾ Summa theol. 1—2. q. 101. a. 1. — Politic 1. 3. lect. 13. 14. Порівнай S. Deploige: Le Conflit de la Morale et de la Sociologie 340 і сл.

³⁷⁾ Summa theol. 1—2. q. 97. a. 1.

за загальним, рівним і пропорціональним виборчим правом є цілком природне, але воно може принести щастє лише тим народам, котрі є чесні, свідомі і сильні.

Засада більшости. Дуже маркантним приміром соціальної релятивности є засада більшости. В модерних конституційних державах рішає більшість і вона творить права. Але Пій IX. осудив засаду, після котрої число малоб рішати і творити право (Syll. № 60). Як то погодити? Дуже легко. Число не творить права. Право черпає свою силу із природного і остаточно з Божого закону. Божий закон дає соціальному авторитетови і його рішенням моральну і правну силу. Але як має соціальний авторитет виконувати свою законодатну власть? Можливі різні способи. Для добрих законів треба мудрости, знання дійсних відносин і любови до народа. Можливо отже, щоби король сам видавав закони, бо він повиненби всьо те мати. Можливим є, щоби король видавав закони разом з радою старших, аристократів серцем і духом. А можливе також і співділанне народа через своїх заступників. Тих заступників можуть вибирати професії, професійні організації, а може їх вибирати весь народ разом без огляду на організації, лише з огляду на число. В демократичній добі, котра ще не закінчила професіонального організовання, инший спосіб ледви чи можливий. А коли при виборах

рішає число, то і в законодавчій раді не може рішати нічо инше, лише число. То значить: за чим стоїть більшість, те уважається в даних обставинах найлучшим, соціально найвартнішим і найбільше згідним з народною волею. Коли отже засада більшості є одним з можливих способів, котрим здійснюється законодавча воля, і коли в дійсних обставинах якийсь инший спосіб майже неможливий, тоді можна прийняти той спосіб. Само собою розуміється, що рішення більшості не все є наймудрійшим, але то нічо не шкодить, бож закони змінюються і як покажеться, що який закон не служить правдивому соціальному добробутові, може народ домагатися інакшого закону. Але все таки кождий закон є мимо своєї релятивності правдивим законом і накладає моральний обовязок, якщо тільки не противиться природному закону. Бо власне природний закон дає соціальній власті ту легітимацію, котра дає їй право в межах природного закону розумно рішати і призначувати, що уважає за найлучше. Що рішить соціальна власть, тому Божий закон дає моральну і правну силу.

Соціальне забезпечення. І так моглиб ми ще довго слідити за соціальною релятивністю. Візьмім ще як примір із соціальної економії: соціальне забезпечення. Засадничий природний закон каже, що платні робітників мають бути справедливі.

Ціни товарів повинні установлятися після вартости праці, а не вартість праці після цін. Праця повинна робітника вижити, тому робітничі платні повинні бути такі, щоби дійсно могли робітника вижити. Розуміємо тут робітників з їх родинами, бо по природнім законі мають робітники право оснувати собі родину, і тому праця повинна діставати таку платню, щоб нею можна було вижити себе і родину. Коли в даних господарських обставинах робітники не можуть самі себе вижити, то є соціяльне зло, яке треба усунути. А усунути його можна в різні способи. Можна се зробити підвищенням платні. Але часом може бути так, що платні можна підвищити лише тоді, коли зміниться і перебудується цілу господарську систему. А доки се не станеться, треба знайти якийсь інший спосіб. Тим другим способом може бути соціяльне забезпечення, т. є робітники обезпечуються особливо на випадок, колиби платня ніяк не вистарчала на проживлення родини: на випадок недуги, нещастя, старости, немочі, безробіття і смерті. Те обезпечення можна знов перевести на різні способи: воно може бути добровільне, або обовязкове, професіональне або загальне, автономне або державне. Може обіймати лише одну верству, або більше, або всі. Можуть те обезпечення оплачувати лише роботодавці, а може всьо суспільство, бо робітничі звання

сповняють соціальну функцію і булoб справедливо, колиби і поміч у нужді була соціальна. Так отже одним з многих способів є соціальне забезпечення, котре простягається на всі робітничі професії і на всі випадки (недуги, нещастя, безробіття, неміч, старість і смерть) і вимагає помочі від роботодавців, робітників і від всього суспільства (у формі державної допомоги зібраної з податків).

Та досить тих прикладів соціальної релятивності! Лише ще одно. Деколи йде та релятивність так далеко, що припускає навіть зло. Прим. завелика свобода в суспільстві може бути причиною великої соціальної шкоди. Мимо того закони часом дозволяють на таку свободу, щоби запобігти ще більшому злу. Або друге: відсотки — се певного роду здирство (лихва). А прецінь соціальне законодавство їх дозволяє, бо вони є в певних господарських обставинах »неминучим злом«.

Форми — змінчиві, засади — вічні. Чому так підчеркуємо ту релятивність? Насамперед тому, щоб уможливити правильно оцінити отсю абсолютність, з котрою нераз видаються осуди про різні »соціальні постуляти«, так ніби лише те і те правдиве, а все проче блудне і соціально шкідливе. Багато разів маємо отже більше різних способів і нераз тяжко сказати, котрий з них найліпший. Часом щойно досвід мусить показати, що лучше.

Тут треба студій, знання відносин і практичного знання: треба знати, що в інших сторонах показалося добрим, а що ні і чому.

А далі та думка дуже важна для розумних соціальних витворів. Не є всьо так незмінним, як нам деколи здається. В людськім суспільстві є мало абсолютного, зате є багато релятивного. Представники февдальної доби не могли собі уявити, щоби колись могло бути інакше, ніж було за їх часів. Ми бачимо, що нині дійсно вже інакше і ніхто не твердить, що лише то є правдиве. Та хоч в соціальному життю є багато, багато релятивного, все таки не всьо релятивне. Багато є можливостей, котрі можуть здійснитися, але вони можуть правним способом здійснитися лише на основі вічних моральних засад. Лише Божий закон дає соціальним установам законність, а людським законам моральну і правну силу. Можливий є той або інший соціальний лад — се релятивне; але кожний може по праву здійснитися лише тоді, коли в нім здійсниться моральний лад — і се вже абсолютне. Хвилеві форми — релятивні, їх життєвий етичний принцип — абсолютний. Доки еволюціонізм так розуміє еволюцію, він не блудить, але блудить щойно тоді, коли всьо виводить з еволюції, навіть всю етику. Перші етичні засади походять з іншої, абсолютної, метафізичної сфери.

ДРУГИЙ РОЗДІЛ.

Основні етичні ідеї.

1. Особовість і суспільна прикмета.

Нехай собі говорить, хто що хоче, а все таки найвисшою філософією про людину є знане речення в катехизмі: Бог сотворив чоловіка, щоби Його пізнав, Його любив і Йому служив і так осягнув вічне спасення. Треба лише додати за св. Ігнатієм: ...а інші річі на землі — задля чоловіка, щоби помагали йому осягнути мету. Це »*principium sive fundamentum*« (начало або основа) всієї життєвої філософії, а так само і всієї соціології. Лише на тій основі можна дійсно розв'язати суспільне питання.

Сю правду висловлюємо соціологічно як ідею про людську особовість.

Особовість. Філософ Боетій (Boetius) означив особу, як у першу чергу щось, що є само в собі, що існує само про себе,

самостійно³⁸⁾. Та того не досить. І звірина існує самостійно, а однак не є особою. Особа є самою в собі ще й у тім змислі, що має розумну природу. Як розумне ество, особа є свідомою себе та може свобідно собою розпоряджати. У тій самосвідомості вона стає свідомою також свого відношення до інших річий і пізнає, що для розумного ества не може бути ціллю жадна річ. Метою розумного ества може бути лише безконечний Бог. Ціль нерозумних річий у тім, щоби служити розумному еству, щоб їх розумне ество уживало, натомість ціль розумного ества може бути лиш у свобіднім служенню Богови, котрому служити — значить панувати³⁹⁾. Бо тому, що Бог є безконечний, то не може Він мати від людини ніякої користи, Бог не може людини »визискувати«, а навпаки, людина знаходить у Бозі своє найвисше усовершенне й вічне життє.

Людина як розумне ество пізнає, що вона повинна признати Боже панованне над собою, що служба Богови се її повинність. А як служба Богови є для людини жерелом найвисшого щастя, так і ся повинність є для неї жерелом усяких прав і всеї свободи. Саме тому, що людина мусить цілим своїм еством служити Богови, вона має волю. А коли так, то й інші є обов'яз-

³⁸⁾ „rationalis naturae individua substantia“

³⁹⁾ „cui servire regnare est“.

зані дати їй в тому свободу. Так отже має кожда особа якусь сферу вільної діяльності, на яку ніхто не має права посягати. Є се особисті права й вольности, що мають першенство перед суспільністю й перед державою, права, що їх мусить шанувати навіть держава. Се є також першим підкладом усякої демократії.

Християнство й особовість. Коли приглянемося точнійше, побачимо, що правдивим первнем особовости в людині є духовна і безсмертна душа. Хто не признає безсмертної душі, той ніколи не матиме ясного поняття про людську особовість, а через те ані про людську свободу, ані про людські права. І або буде з Шопенгавером шукати особовости також у звірят (а чомуж і не в ростинах?), або утотожнить особовість зі силою і міцю і разом з Ніцшем уважатиме себе «надлюдиною», котрої не вяжуть ніякі закони, але котра „jenseits von gut und böse“.

Людина се Божий твір, що має невмирущу душу — ось в коротких словах метафізика людської особовости. Німецькі філософи багато говорять про „ausgeprägte Individualität“, про „Geistesfreiheit“ і „Geistesfülle“⁴⁰⁾. Се гарні слова, але суттєвої вартости для особовости не мають. І про-

⁴⁰⁾ Порівнай: Sawicki Fr. Individualität und Persönlichkeit. Ideal und Leben. Eine Sammlung ethischer Kulturfragen. VI. B. Paderborn u. Wurzburg.

стий чоловік — особа, особою є й дитина, бо має безсмертну душу. Християнство найкрасше розяснило поняття особовости, проповідуючи неоцінену вартість кожної людської душі. Яка користь людині, хочаб і цілий світ здобула, а душу свою занестила. Поганство не могло взнестися до ясного поняття людської особовости. Та навіть Арістотель думав, що одні родилися на »панів«, а другі на »рабів«. Коли в новітній добі християнство стало в ширших кругах підупадати, то разом з тим почала затемнюватися ідея про людську особовість. Знову почулися слова про »людий-панів« і »людий-череду«⁴¹⁾. Так тісно злучена ідея особовости з ідеєю Бога і з ідеєю невмирущої душі.

Соціальне значіння особовости. Ідея про людську особовість має основне соціальне значіння. Ся ідея се найсильніша оборона перед рабством, перед всемогучістю держави, перед визиском взагалі. Рабство в своїй суворій формі могло істнувати лише доти, доки та ідея не була пізнана. Всемогучість держави можлива лише там, де та ідея не жива. Вихісновувати людину може лише той, хто нічо не думає про евангеліє, про свободу Божих дітей.

Кожда людина є особою. Ся думка мусить глибоко пройняти соціальну сві-

⁴¹⁾ „Herrenmenschen“ і „Herdenmenschen“.

домість, якщо хочемо зло підтягти в самім корені. Матеріялісти й соціялісти думають, що успіх можна буде осягнути силою. Се, розуміється, є блудом. Сама сила не дасть ніколи правдивої розв'язки. Помиляються також соціялісти, коли думають, що те, що вони дотепер осягнули, здобули самою силою. Ні, з соціально-демократичним рухом несвідомо співділяли християнські ідеї, передовсім ідея про людську особовість ⁴²⁾).

Особа не повинна бути під панованнем неособистих еств, річий, але річі мусять бути під панованнем людини. Отся засада повинна здійснитися також в господарстві. Гарно говорив д-р Крек ⁴³⁾): »Етичні засади відкидають таку форму господарства, де річ панує над людиною. Де людина виступає як пан, там мусить показатися і її особовість. Вона мусить виступити з особистою відвічальністю. Відповідну тій засаді форму маємо в кооперації, котра таким чином цілковито протиставляється акційним спілкам. Бо акційні спілки якомсь безособові«. Тут усім є акція, котра хоче мати як найбільшу дивіденду. Хоч акціонер свідомий того, що підприємство може висисає робітника на те, щоби він міг мати висшу дивіденду, то що се його взагалі

⁴²⁾ Англійські робітничі проводирі отверто се признають. Порівнай F. W. F ö r s t e r Christentum und Klassenkampf, 119, 129.

⁴³⁾ Славний словінський соціяльчий політик М.Ф.

обходить? Акціонер ручить сумою, за котру купив акцію і від тої суми він вимагає як найбільшого приходу, а все инше його не обходить. Супроти робітників стоїть дирекція, дирекція оглядається на головний виділ, виділ знов відвічальний лише перед акціонерами, а акціонерам ходить лише про зиск. І так стоять робітники дійсно перед безособовою, темною властю капіталу. »Повстають великі грошеві союзи — каже далі Крек — говориться про цвітучий індустріальний розвиток, а великі маси людности бідніють і лавою виселяються з рідної землі. Сьому можна лише так запобігти, що замість грошевих союзів стануть продукуючими особисті союзи — кооперації«⁴⁴).

Останнє слово пригадує нам другу вельми важну правду, правду про людську соціальність.

Соціальність. Людина є особою, самостійним і свободним еством, але не є самовистарчальною. Тому дала їй природа суспільну прикмету: соціальність. Із суспільства походить вона і лише в суспільстві може жити. Тому то написав Арістотель як введення до своєї Соціології знамениті слова: »людина з природи соціальне ество«. »Коли знайдете людину — додав Арістотель — котра інстинктивно жиє поза

⁴⁴) Крек J. Етичні основи господарської науки. Kat. Ohljad, VII. (1903) 37, 30.

суспільством, то досвід вас поучить, що се або звірина або надлюдське єство».

Робінзон не є ніяким виїмком, бо він вийшов зі суспільства і вже з собою приніс у дику країну соціально-культурний дорібок. А християнські анахорети (пустинники) се надлюди, герої, котрі теж вийшли зі суспільства і жили для суспільства.

В кінці тепер вже того ніхто не заперечує. Та й як мігби перечити супроти модерної соціальної психології (*Völkerpsychologie*), котра все далі і далі знаходить, що мова, наука, мистецтво і вся культура — се або соціальний витвір, або бодай соціальне наслідство. Бідним булоби людство, колиб кождий мусів сам все наново придумати й витворити.

Хоч ся правда так наглядна, а все таки й у нашій добі живе і має між нами вплив теорія, що рішучо їй противиться. Се теорія Руса, котрий всі її політичні висновки розвинув у своєму »Суспільному договорі« (1762). Русо признає лише одну природну дружбу — родину, котра також лише доти природна, доки діти не в силі самі себе удержувати. Зрештою — каже — людина се асоціальне єство, котре само собі цілковито вистарчає. Лише дві прикметі має людина, котрими ріжниться від звірят: свободну волю і здібність до досконалення (*perfectibilitas*). Ся друга прикмета стала жерелом усього людського нещастя.

Вона змушувала людей думати й думати, якби поліпшити своє життя. З початку була земля спільна, а так само її плоди. Та нараз одного дня огородив собі хтось найкрасше місце і сказав: се мое (*cecī est à moi*). Нерозумні люди повірили дурисвітови. І тут початок усього лиха. Бо інші стали його наслідувати, почалися незабавом суперечки, бійки і війни ізза права власності. Щоби спастися від заглади, придумали люди державну власть. Сю власть захопили насильники. А що сама власть не все вистарчає, перемінили вони власть у право, послух і повинність. Так повстала держава насильства. Проти неї треба поставити державу права. А що жадна людина не має власти над другою і тому, що право не може виходити зі сили, тому єдиною основою правдивої соціальної власти може бути лише суспільна угода. Суть суспільного договору є в тім, що «кождий віддає всю свою особовість і всі свої права загалом під верховний провід загальної волі. Ся «загальна воля» се «суверенність», верховна суспільна власть. А тому, що всі зроблять те саме, дістануть усі стільки, скільки віддали, кождий буде через те послухним лише самому собі і буде вільним як і перед тим.

Ліберальна теорія. Новітні письменники одначе мало дбали про саму сю думку Руса. Зате тим глибше прийнялися ідеї, котрі Русо вивів із своєї тези. Жерелом

всього права є отже людська воля. Вся власть походить від народу. Народ абсолютно суверенний. Віра в Бога, правда, для держави корисна, вона є її помічником при гамованню пристрастей і склонює людей до послуху, але держава як така від Бога цілком незалежна. Для неї нема ані божих законів ані природного права. Народна суверенність ненарушима, вона є постійною волею народу. Владі дає народ лише виконну власть. Народ може все владу усунути і володінне змінити. Такі зміни можуть бути політично немудрі і соціально шкідливі, але з моралю і з правом не мають вони ніякого звязку. Народ суверенний і робить все, що захоче ⁴⁵⁾).

Ся теорія разом зі своїми висновками помилкова у самім корінню. Людина не є асоціальним, але з природи соціальним еством. Тому каже природний закон жити в спільноті. Попри родину потрібна все висша, совершеннійша спільнота — держава. Розуміється, в тій чи иншій формі. Ми не повинні при слові »держава« думати зараз про модерну, так високо розвинену політичну організацію. А коли природний закон лучить людей в родини і в державу,

⁴⁵⁾ Порівняй цитати з „Contrat social“ в журналі „Час“, XII. (1918.) 182. Дани пор... J. J. Rousseau, *Der Gesellschaftsvertrag oder die Grundsätze des Staatsrechts. Deutsch von H. Denhardt*. Вибрані думки з твору Руса: *Discours sur l'origine et les fondements de l' inégalité parmi les hommes*.

то той самий закон домагається також усього того, без чого суспільство не може існувати. А першим, без чого держава не може існувати, є авторитет, суспільна влада. Отже суспільна влада не походить від народа, але від того, хто дав природі закони, се є від Бога. Так само жерелом права не є людська, але Божа воля. Божі закони мають силу як для держави так і для соціального життя. Народ не може робити всього, що тільки хоче. Не все добре й справедливе, що народ зробить. Що не погоджується з природним, з Божим законом, се не є і не може бути правдивим і добрим. »Через мене — каже Мудрість — панують королі і законодавці означають правду!«⁴⁶⁾.

3 »божій ласки«. Се самозрозуміле, що природний закон дає свободу всій тій релятивності, про котру ми вже говорили. Природа не поставила одної людини над другою — тут Русо в праві і в такому змислі ніхто не є володарем »з божої ласки«. Природа не означила ніякої форми володіння ані конституції. Все те залежне від принагідних історичних фактів і від людської волі. Є навіть багато соціальних установ і законів, що їх не означила природа. Але власне природний закон дає соціальній владі легітимацію до давання законів, і закон, котрий бодай так посередно

⁴⁶⁾ Притчі, 8, 15.

не черпає своєї сили з Божого закону, не є законом.

Ті правди є основними для соціального життя і цілком інакше були на світі, якщо людство шанувало їх.

Ся соціальність не є лише людською потребою, але й правом. Тому то природним правом можуть люди організуватися для кожної цілі, котра спомагає їхній добробут і не противиться спільному соціальному добробутові. Те право через довгий час відмавляли многі робітничій клясі. В теперішнім часі соціальна думка вже настільки жива, що тому ніхто не противиться. Хлібороби мають право гуртуватися в кооперативах, робітники мають право організуватися в професіональних організаціях. Ніхто не може ані одним ані другим боронити, щоби організовані не виступали в обороні своїх прав, особливо в обороні плодів своєї праці. Папа Лев XIII. в енцикліці „*Regum novarum*“ голосно підчеркнув, що се природне право і противники замовкли.

Свобода і авторитет. Людина се особа, людина се соціальне ество. Особовість вимагає свободи, соціальність авторитету. Свобода і авторитет — ось дві життєві засади людського добробуту на землі. Означити між ними межу се найвисша проблема. Де нема свободи, там нема життя, де нема авторитету, там нема свободи. *Legum omnes servi sumus, ut liberi*

esse possimus сказав уже Cicero.⁴⁷⁾ Без законів нема свободи. Анархія товаришить тиранії. Та тих меж неможливо однаково означити раз на всі часи. Тут маємо знов царину тої релятивности, котра і в соціології широко простягається. Історія народів і держав свідчить, що раз намагається більше поширитися свобода, а инший раз соціяльна влада. Так повстають різні суспільні форми і про жадну з них не можна сказати, що вона єдино добра⁴⁸⁾. Се певне, що соціяльна власть ніколи не може відмавляти горожанам тих прав, котрі належать особистості як такій. Так само певно, що горожани не можуть відмовляти соціяльній власті прав, котрих вимагає соціяльна доцільність. Поміж тим знаходиться поле, на котрім іде політична боротьба за волю. Чим більше народи поступають вперед, тим далше шириться поле політичної свободи. Але ніколи не може свобода заперечити соціяльного авторитету. Навіть народ, котрий сам собою володіє, повинен признавати над собою Божий закон: в тій хвилі, колиб він заперечив Божий закон, заперечивби й свою суверенність.

Найліпша держава Найкрасшою булаб така держава, в котрій дійсно Боже ім'я

⁴⁷⁾ Cicero pro Cluent.

⁴⁸⁾ Порівнай Hertling, Recht, Staat u. Gesellschaft, Kempen und München, 1907. стор. 97.

булоби святе. Благо народови, котрий у всім признававби Божу власть⁴⁹⁾. Там соціяльна влада шанувалаб особовість і свободу горожан, там горожане шанувалиб соціяльну владу. Там давалиби горожане державі і держава горожанам, що кому належиться. Там ніхто не визискувавби свого ближнього, держава беріглаб права всіх, а особливо права менших і слабших. А де Боже ім'я не святе, там також не святі людські права. Егоїзм зловживає соціяльної влади, егоїзм зловживає свободи. Так готує пропасть народови й державі.

2. Закон праці.

Друга велика соціольогічна ідея се закон праці.

Всі знаємо, що значить працювати. Не знаю, чи буде яка користь з того, коли означимо працю як «зужитте людських сил для означеного вчинку». Сили, котрі діляють при праці, се: розум, воля, змисли, порушаюча сила (особливо рука, „organum organorum“, як її назвав ще Арістотель). Праця може отже бути духовна або фізична. Розуміється, і в фізичній праці все є трохи духовости. Соціяльна праця — се праця для загалу, для суспільства, для суспільного добробуту. Господарська праця — се праця для матеріяльного добробуту,

⁴⁹⁾ Пс. 143, 15.

котрого людство потребує (для поживи, для одежі, для помешкання і т. д.). Багато з того дає вже сама природа, але й то не без праці. Дальше праця перероблює різні природні матеріяли (ремесло) і переносить їх з одного краю до другого (комунікація і торгівля).

Праця а праця. Коли говоримо про закон праці, не маємо на думці лише господарсько-продуктивну працю. Хоч і господарсько-продуктивна праця є чимсь більшим ніж то декому здається. Дехто думає лише про фізичну працю. Але для суспільного господарства, для доцільного і тривкого заосмотрення суспільства всяким матеріяльним добром не вистарчає сама ручна і взагалі сама фізична праця, але потрібна ще й духова праця. Треба винахідчої праці: думок, ідей, плянів. Без ідей нема жадного поступу. Треба провідничої праці: доцільну працю треба організувати, надзирати і нею проводити. Потім, розуміється, треба виконуючої праці: праці руками, знаряддєм, праці машиною, котра почасти заступає людську працю. А є багато духового труду, що не є безпосередно продуктивним, та все таки є посередно продуктивним. В господарській праці є три сили: умова, моральна і фізична. Тому має, бодай посередно, велике господарське значінне також кожда праця, котра зберігає, кріпить і плекає сю потрійну силу: праця над здоровлем народа, над вихован-

нем і освітою. Праця над здоров'ям і фізичною силою народа, отже праця лікарів, боротьба з пошестями, особливо з тими, що поширені між народом, як сухоти, пиянство, розпуста. Праця над вихованням народа — се праця педагогів; праця коло виховання волі й характеру; праця над підтриманням моральности, мужности, тверезости, жертвенности; праця над правдивим розумінням самої праці, її очищуючої та підбадьоруючої сили; праця над охотою до праці. Праця коло освіти — се праця учителів; праця над загальною освітою для орієнтації в часі і в краю, про людей і річи; вкінці праця над фаховою освітою, господарською, торговельною, технічною. Вся та праця витворює також господарські вартости, бо створює людину - робітника.

Попри все те є ще праця, котра хоч господарсько не продуктивна, але всетаки соціально корисна. Працює не тільки селянин-хлібороб, котрий оре ниву, працює також учений, що роздумує над проблемами; працює й мистець, представляючи красу, працює монах молитвою. Дехто не може зрозуміти того, щоб молитва могла мати соціальне значіння. Разом з Йосифінцями просвіщенного віку ненавидить він усі монаші чини. Та коли ся справа з філософічного становища може бути не зовсім ясна, зате ясна вона зі становища християнської метафізики. Закон соціальности

і солідарности має вартість не лише в матеріяльнім, але і в духовім світі. В духовім світі може оден другому в особливий спосіб помагати молитвою. Монаші чини жертвуються отже молитвою за суспільність і суспільність булаб невдячна, колиби того не признавала. Ті чини не є отже соціально безплідні, якби то декому здавалося. Св. Венедикт у славнім своїм «Правилі» ставить на першім місці молитву, »божу працю«, як він її назвав, а на другім щойно місці иншу працю (працю наукову, мистецьку, хліборобську й ремісничу). Се певне, що Венедиктинці своєю науковою та мистецькою працею зберігли світові стару культуру, своєю хліборобською та ремісничою працею створили європейським народам нову культуру, а своєю молитвою запевнили тій культурі найкрасше, що правдива культура може мати, внутрішню преобразуючу силу.

Закон праці. Коли отже говоримо про закон праці, розуміємо кожду працю, котра соціально корисна. В суспільстві необхідний поділ праці і тому булоб односторонно, колиб ми одну працю признавали, а другу ні. Одні нехтують фізичною працею, другі духовою. Правда ані по одним ані по другим боці. Тим, що нехтують духовою працею, сказав уже Фрідріх Ліст⁵⁰⁾. »Отже сей, хто виховує і образує

⁵⁰⁾ німецький економіст (1789—1846).

людей — се нероба, а робітником є лише той, хто годує поросят⁵¹⁾. А тих, що недоцінюють фізичну працю, може кождий загальний страйк поучити, що сталосяби з ними, колиби не було таких робітників.

Закон праці є насамперед вже законом індивідуального життя. На се влучно вказують філософи, кажучи, що праця є розвоєм кожного ества. До найнижшого відділу еств належить „*massa iners*“, мертва, безобразна і пасивна матерія, а найвисшим еством є Бог, „*actus purus*“, чисте самобутте, а zarazом і безконечна діяльність. Через працю стає річ неначе співучасником Божої творчости. Не наша задача розвивати ті думки далі. Праця є також моральним обовязком. Безчинність доводить людину до моральної мертвоти. Лінивство се найпоганійша гидота. Отже і з морального погляду є закон праці загальним законом людського життя. Та не в тім лежить наше питання.

Наше питання соціальне, а іменно: чи й із соціального погляду закон праці є загальним законом.

Два роди людей. Питання се є для великої більшости цілком ясне. Велика більшість людей може вижити себе лише працею. Праця є загальним середником, котрим люди себе утримують. Обо-

⁵¹⁾ Ratzinger, Die Volkswirtschaft in ihren sittlichen Grundlagen, I. 95, 155.

в'язок праці є отже для великої більшості людей сполучений зі самим життям. Можливим для них є лиш: або праця, або жебраннє, або крадіж⁵²). Крадіж очевидно несправедлива. Спомагати прошаків є правда чеснотою, але не є чеснотою припинаннє милостині, якщо людина може працювати, а не хоче. Така людина є дійсно трутнем і галапасом, що жиє на кошті другого і відбирає від дійсно убогих. Про таких казав св. Павло: Коли хто не хоче працювати, нехай і не їсть (2. Солун. 3. 10). Гарно здійснила се перша християнська Церква. Кожному старалася вона запевнити «мінімум екзистенції» і то тим, котрі могли працювати, працею, а лише хорим і безробітним допомогою із спільної скарбниці.

У тій великій більшості є знов найбільше таких, котрі мусять виживлюватися працею своїх рук, менша часть тих, що сповняють иншу також корисну працю. Розуміється само собою, що ці останні не є ніякі соціальні трутні. Вони, правда, не вироблюють своєю працею матеріальних дібр, лише приймають їх від суспільства, отже від тих, що працюють своїми руками, але й вони трудяться для суспільства, вони дають суспільству і господарсько працюючим верствам добра

⁵²) Порівнай: Garriguet L., *Études de Moral et de Sociologie*, Paris, 190, 37.

і вартости висшого роду. В тім змислі знову говорив св. Павло: »Коли ми сіяли вам духовне, чи велика річ, колиби ми ваше тілесне жали« (1, Кор. 9, 11). Хто так робить, той не жне там, де не сіяв. Можнаби се так сказати: правда, що жне, чого не посіяв, та зате другі жнуть, що він посіяв, а коли порівнаємо одну сівбу з другою, то певно, що його сівба не буде менше вартною. Отже і ті сповняють соціальний закон праці.

Коли відрахуємо сю велику більшість, остане меншість, що жие з праці других. Щож робити з нею? Чи до неї відноситься закон праці? Не маємо тут на думці дітий, старців, хорих і всіх тих, котрі до праці не спосібні. Се природна вимога соціальности і християнська заповідь любови, що про таких повинні старатися другі, що про них має старатися суспільність. Маємо на думці лише тих, котрі моглиби працювати, а не працюють, або не роблять бодай нічого, що булови соціально корисним.

Три роди »дармоїдів«. Коли переглянемо ряди тих людей, знайдемо три їх категорії.

Першу творять злодії, волоцюги і прошаки⁵³⁾. Між ними нема великої різниці.

⁵³⁾ Письменники радо малюють „босяків“ як якихсь ідеалістів, котрих світ не гідний. „Такий малюнок“ — каже французький адвокат Drillon, в гарній книжочці „Le Role Social de la „Charité“

Злодій краде, волоцюга жебрає й краде, а прошак жебрає. Але та різниця є сливе лише різниця у словах. Прошак також краде. Правда, не в строгім, правнім змислі — він не бере „*invito domino*“ і тайно — та всетаки бере те, чого не повиненби брати. Бере те, що моглиби дістати вбогі, котрим дійсно потрібна допомога. Він мігби заробити собі на прожиток, а так жебраннем відбирає хліб тим, що не можуть працювати. Прошаки заберуть через рік на тисячі і тисячі милостині, котру дісталиб убогі. І так дійсно убогі часто терплять на те, щоби ледачі могли дармувати й волочитися по коршмах.

Ця отже категорія людей не лише що соціально безвартна, але ще й шкідлива і її треба всіма засобами нищити⁵⁴).

(у збірці *Science et Religion*) стор. 30., не годиться з дісностю. Дійсно волоцюги у великій більшості правдиві злочинці.

⁵⁴ Питання милостині се окреме, поважне суспільне питання. Французький соціолог Marbeau поставив отсі засади, котрі прийняв теж Drillon у наведеній книжці. „Лише мудра милостиня є правдивою любовю. Красше не дати, як зле дати. Потреба є заохотою до праці. Знищити сю заохоту, значить, пошкодити убогій його родині і краєви. Коли бідний, котрий мігби працювати, жебрає, то він бере від суспільства плоди праці, які він сам мусівби заробити. а ті, котрі уможлиблюють милостинею безчинність, морально співвідвічальні за добро, котрого він не зробив і за зло, котре зробив. Як розумна милостиня хосенна, так нерозумна милостиня погубна“. Drillon каже, що в кождім

Друга категорія — до речі зникаючо мала — се категорія тих, що живуть з ощадности других, прим. з наслідженого добра. Коли вони живуть з власних ощадностей, то вже працювали у службі суспільства і тепер »на пенсії«. Маємо на думці лише тих, котрі не роблять нічо, що соціально хосенне. Коли хтось живе з ощадностей других тому, щоб тим легше соціально працювати на пр. на харитативнім полі, такого певно не можемо осудити. Але є такі люди, що живуть з наслідства і лише для себе й для своєї забави. Їх життя це безнастанне шукання забав. Раз вони на селі, раз в місті, раз в купелях, то знову на ловах вганяють, то по обідах, то по баях. Словом, ціле їхнє життя це одна забава. Щож скажемо про них? Декотрі з чисто соціального становища не осуджують їх⁵⁵). Та нам той осуд не видається правильним. Якщо суспільність ґрунтується на соціальности і взаїмности всіх, то кожний, хто лише може, повинен по своєму співділати для суспільної мети. Се вимога соціальної справедливости. Як кожний дістає від суспільности соціальні добра, бо-разі тріба заборонити явне жебраннє, що розуміється можливе лише тоді, коли заведеться всесторонню добродійну організацію.

⁵⁵. Так каже Noldin (*De praeceptis* 5, 1905. стор 70, нр. 6); „*Stri ta obligatione labo e suo conferre ad culturae progressum nemo tenetur*“. Та запам'ятати треба слово: „*stricta*“! Отже якась повинність таки є!

дай безпеку й різні інші вигоди, так кождий мусить дати щось суспільности від себе. Правда, він може й платити податок, але і се не дає він з того, що сам заробив, але з праці других. На зверх ніби він задовольнює справедливість, одначе правдивої соціальної справедливости він не задовольнює. І тому не треба ані трохи дивуватися, коли через таких людей гнів «виключених від наслідства» обертається проти самого наслідства взагалі. Так само не видно, в чім малаби бути суттєва різниця між тими людьми і лінивими прошаками. Прошак бере з майна других людей те, що легко сам мігби заробити, тому він є винуватий в тім, що майно других не служить своїй правдивій цілі. А хто жие з одіиченого добра і нічо не робить, той так само винуватий, що майно, котре другі приробили, не служить своїй цілі, бо вжеж ті, що його приробили, певно не думали спомагати тим його ліни्वство, але лише облекшити йому житте.

»Процентники«. Третя категорія є найсильнійша. Багато таких, котрі кажуть, що вони живуть з маєтку предків, належать не до другої категорії, але до сеї. Се категорія «процентників» у всіх можливих формах. Як з нею стоїть справа?

Коли бажаето бути строго правдомовні й справедливі, то можемо хіба сказати, що всі ті люди живуть з праці чужих рук.

Про тих, котрі живуть з відсотків у стислім значінню, не може взагалі бути ніякого сумніву. Відки саме ті проценти? Саміж гроші нічого не родять⁵⁶⁾. Вимагати від грошей процентів се те саме, що шукати на вербі грушок. Ті проценти могла дати лише праця. Чия праця? Своя ні, отже чужа. Той, хто позичив гроші, мусів одну частину плоду своєї праці дати на проценти. Чи можна проценти морально виправдати, чи ні? В кождім разі се ясно, що той, хто жиє з процентів, жиє з чужої праці. Трохи труднішою є справа тих, котрі не дістають чистих процентів позички, лише зиск з якогось підприємства.

Деякі дістають зиск у формі дивіденди. Вложили у підприємство гроші, одержали за то акції і на тій основі дістають з усього зиску відповідну часть.

Другі дістають зиск з підприємства як підприємці (промисловці, торговці, дідичі), т. є зиск в стислім значінню.

Як-же стоїть справа з ними?

На загал ясно, що вони живуть з чужої праці. З своєї власної праці не живуть, бо — і се є нашою основною думкою — самі нічо корисного не роблять, тільки зуживають приходи, одержані як дивіденду, або яко зиск. А без праці нема нічого. Лише при дідичах моглоби се

⁵⁶⁾ Порівнай Aristoteles, Politic. I, I, с. 3.

інакше декому здаватися, мовляв, вони мають землю, а земля навіть без праці щось зродить. Се правда, але необроблена земля родить так мало, що того майже не можна брати до рахунку. Що вродить необроблена нива? Бурян. Навіть сіножати з часом занепадають. Бідний бувби той дідич, котрий мусівби жити зі самих саморослих плодів. Алеж ліси! — кажуть. Ліси лісами, та й з них без праці дідич нічого не дістане. Коло дерева є багато роботи, заки буде з нього яка користь. Без праці моглиби ті дідичі жити лише так, щоб розпродати землю і ліси. Тодіж належатимуть вони до другої категорії людей, що жиють з чужихощадностей. А ми бачили, що ті люди можуть мати досить невинний вигляд, та в дійсності вони всетаки »соціяльні трутні«, коли лише зуживають те, що другі назносили. У промисловців і купців, котрі самі нічого не роблять, лише всю працю здають на директорів і управителів, нема навіть і того вигляду, що у дідичів. Без праці з жадною машиною нічого не вдієш, так само жадне торговельне діло не зробиться без праці і жадна торгівля нічого не принесе.

Може нам ще хто закине, що підприємці також самі працюють, що отже бодай їх зиск є плодом їхньої праці. Нема жадного сумніву, що такий праці належить відповідна часть приходу. Коли

жиють з тої часті, жиють з власної праці. Та рівнож нема жадного сумніву, що зиск не є тою частиною. Зиск се цілком що инше. Се ясно насамперед з того, що зиску очікують і такі підприємці, котрі самі нічого не роблять. А ясно надалі і з того, що й ті підприємці, котрі самі працюють, не рахують на зиск в розмірі їх праці, але в розмірі величини підприємства або вложеного капіталу. Часто директор п'ять разів стільки працює, як підприємець. А чи вдоволивсяби підприємець платнею директора? Ні. Сеж ясний доказ, що частка, котру підприємець вимагає, не є платнею за його працю і труд.

Після того стає отже ясним, що ті, котрі жиють з процентів, дивіденд або зисків, не жиють зі своєї праці. Досі — здається — неможлива жадна суперечка. Та відси починається розеднання між самими християнськими соціольогами. Є дві струї: одна радикальна, друга дещо осередна.

Та друга струя каже: Се правда, що всі ті, що жиють з процентів, дивіденд або зисків, не жиють зі своєї праці. Правда також, що не жиють без чужої праці. Та всетаки та часть, котру дістають як процент, дивіденди і зиски, не є доконче плодом лише чужої праці. Без чужої праці того приходу не булоби та весь він не походить лише з чужої праці.

Чи відсотки — се власність? Чомуж-

би ні? Ось доказ: Кажуть: власність є по природнім праві дозволена. Отже дозволена також і власність нерухомого майна, землі, машин, фабрик, сирівців і т. д. А з власністю землі і знаряддя вяжеться право на дохід. Людина при своїй праці залежить від матерії. Чим красша земля, тим оброблена ліпше родить. Чим доскональше знарядде, тим більше виробів виробить при тій самій праці. Отже багатство не помножується лише в розмірі праці, але й відповідно до якості матеріялу і знаряддя.. Правно отже належить отся частина тих зисків власникови землі і матеріялу. І справді! Придивімся хлборобству. Один кусень землі ізза свого природного положення і якості родить ліпше як другий. Колиж як одна так і друга праця дістане однакову заплату, бо праця однакова, остає власникови ліпшої землі ще якась часть приходу. Чи він той прихід сам зужие, чи продасть, в кождім разі має якусь надвишку, якийсь прихід зі своєї землі без власної праці. Подібно річ мається і в промислі. Коли хтось винайде доскональшу машину і найме робітника, щоб нею робив, то робітник при тій самій праці виробить тепер більше ніж перед тим. Коли перше в тім самім часі виробив прим. 10 штук, тепер при тій самій праці виробить може з 20, або й більше. Ся надвишка не походить із праці, але від знаряддя. Отже і відповідний тій

надвищі прихід, чи з хліборобства, чи з промислової продукції, є для власника його власністю. То можна в нинішніх часах перенести і на гроші. Гріш се рівновартість всілякого матеріялу, бо за гроші можна дістати все: землю, матеріял і знарядде. Отже й рівновартна частина приходу з продукції належиться власникови вложеного гроша у формі дивіденди. Що більше, умірковані відсотки в нинішніх часах навіть оправдані. Якщо власник гроша позичить підприємцеві якусь суму, щоби той купив собі більшу машину, ся машина буде йому більше виробляти. Тому то й не є несправедливо, коли він часть приходу відступить тамтому. Або инший приклад: В економічних відносинах теперішного часу можемо кожду суму вложити в якенебудь підприємство. На грошовім ринку є завсігди досить акцій. І так можемо з різних підприємств дістати кожного року якийсь зиск у формі дивіденди. Коли ми отже якусь суму позичимо, а моглиб її з зиском десь уложити, тоді маємо шкоду у висоті річної дивіденди від тої суми. Се отже цілком справедливо, коли ми сю страту надолжимо відповідними відсотками. Ані зиск, ані дивіденди, ані відсотки не є чимсь чужим, се отже правдива власність.

Крім того — додають декотрі заступники сеї струї — сповняють »процентники«, як їх ви насмішливо називаєте —

важні суспільні функції. Їх соціальне значіння лежить у тім, що без них занепалаби всяка велика промисловість. Без продукції не можна жити. А наше сучасне висококультурне життя вимагає великої, значить капіталістичної, продукції. Ми вже не можемо бути вдоволені, якщо торгівля не приносить нам різних овочів з заморських країв, якщо нам промисл не вироблятиме різнородних предметів у великій кількості. Ми бажаємо мати вигідні помешкання з модерним ogrіванням і світлом, добірні страви, гарну одіж. Ми вже не можемо обійтись без купелів і всіляких забав, без бібліотек і музеїв, без газет і журналів, великих гостинців і залізниць, без пошти і телеграфу, автомобілів і пароплавів. Для всього того потрібна велика торгівля і великий промисл. А знова велика торгівля і промисл не можуть існувати без великих капіталів. Щоб той капітал роздобути, треба зібрати до купи всі заощаджені менші суми. А люди не дадуть своїх грошей, якщо не матимуть з того якогось приходу; особливо ще тому, що іноді можлива є і страта. Якщо хочемо задержати сю велику продукцію, треба грошам признати відсотки в різних формах: господарським позичкам правдиві відсотки, акціям дивіденди, підприємцям зиск, земельним власникам ренту. А коли се приймемо, розтягнеться відсоткованне само собою на всі боки.

Кожний гріш домагається відсотків в тій або іншій формі власне тому, бо їх мож дістати в інакший спосіб у різних підприємствах. І так є ті різнородні приходи без власної праці, із землі, із промислу, з домів, з грошей ітд. соціально оправдані, бо без них модерне народне господарство було би неможливим.

Відсотки — чужа річ. Щож на все те кажуть заступники радикальної струї? Вони відповідають, що: насамперед, перший доказ є софізм, котрий мішає продуктивність матеріялу з продуктивністю вартости і так помилково присвоюється одну часть вартости для власности, колиж вся вартість є лише з праці; а далі і той другий доказ є софізмом, бо дво-значно уживає виразу »капіталістична продукція«.

По перше годі таїти, що перший доказ має вигляд правдивости. Без сумніву, продуктивність праці залежить також від матерії. Того ані Маркс не перечив. Проти декотрих соціялістів, котрі твердили, що праця є єдиним жерелом богатства, Маркс підчеркував, що так не є і радо говорив за Англійцем В. Петтиєм, що праця є батьком богатства, а матірю богатства є земля⁵⁷⁾.

Одначе в нашім випадку зовсім не йде про те, про матеріяльну продуктив-

⁵⁷⁾ Порівнай Marx „Das Kapital“, I. (1909), 10.

ність, про матеріальну кількість виробів. В нашій добі дістала вся продукція новий характер, а з нею дістали новий характер також продукти й багатство. В нашій добі ціниться все по вартості і тому по грошах. В наших часах вся велика промисловість робить для ринку, отже для обміну. Все ціниться як товар, отже з огляду на обмін, а що обмінним середником є гроші, тому з огляду на гроші. Першим питанням, коли що купуємо, є все: кілька коштує? Коли отже говоримо про продуктивність праці, все маємо на увазі продуктивність вартості. Таж і робітник дістає платню у вартості, т. є у грошах, і колиби діставав її в товарі, котрий виробляє, мусівби той товар здебільша знов замінити, отже цінити по обмінній вартості. А тепер питаємо: а коли при помочи знаряддя, машин більше виробиться, чи з тим продукується також більше вартості? Зовсім ні. В добі конкуренції видно се ясно навіть на ринку по цінах. Коли рік на загал добрий і є більше збіжжа, тоді збіжже має меншу ціну. Знає се кождий селянин. Більше дістане селянин лише тоді, коли всюди не зародило: тоді має він якесь монопольне положення і дістане якусь »диференціальну ренту«. Ще яснійше є се в промислі. Якщо підприємство роздобуде нові ліпші машини, то на якийсь час дістане більше за свої вироби, якби належалося відпо-

відно до вложеної праці (і розуміється коштів). Та через конкуренцію постараться інші фабрики о такі машини і ціни виробів знов вирівнюються. То значить: в добі загальної конкуренції регулюються ціни на загал власне тому працею; бо ціни є виразом обмінної вартости, а ся вартість залежить по сути лише від праці. Умовою обміну є розуміється ужиточність, хосенність. Якщо продукт не ужиточний, то праця безцільно зужита, а така праця не може виробити жадної вартости. Зрештою в продуктах нема нічого спільного крім праці. По чім отже мірити вартість, коли не по праці. Ціни знов є виразом вартости в грошах. Коли отже ціни природні, виражується в них власне вартість і нічо більше. А що вартість походить з праці і на загал лише з праці, то тая надвишка, котру підприємець собі присвоїть як зиск, є лише якоюсь частиною вартости, або, що є те саме, частиною плодів чужої праці. Правда, деколи можуть ціни бути висші. А коли так є, то лише через якесь монопольне положення підприємців або торговців. Коли є мало товарів, або коли всі в їх руках, тоді вони можуть »диктувати« ціни, т. є підносять природні ціни, які є виразом вартости і утворюють штучні ціни, в котрих є якась надвишка надвартости. Так вони одержують подвійний прибуток: оден від робітників, котрим не платять

всєї виробленої вартости, а лише одну її частину, другий від консументів, котрих примушують платити за вироби штучні монопольні ціни. Підчас війни виявились такі ціни у всій своїй силі. Тому, що товарів було мало, а многі мали багато гроша, торговці безнастанно підносили ціни, а покупці при всяких цінах ще змагалися між собою і переплачували товари, щоби тільки могли дістати їх вони, а не хто инший. Так ціни взаїмно підвисшувалися, богачі збогачувалися, а вбогі видавали на житте останні ощадности. Все більша надвишка по однім боці, спричиняла все більше вменшення по другім боці. Там зиск, тут страта.

Як се все оцінимо і переглянемо — закінчують представники сеї струї — зупинимося все при тім, що в нинішних господарських відносинах кождий зиск і всякий прихід без власної праці є остаточно віднятий від чужої праці.

Мігби дехто закинути, що тут є якась суперечність. Якщо праця не є самотнім чинником бодай матеріяльної продуктивности, то власникови належалосьби бодай матеріяльно трохи продуктів, прим. власникови землі трохи збіжжя, власникови промислового підприємства трохи виробів. Коли опісля власник сю часть продасть, дістане за неї якусь суму гроша, отже якусь вартість. Після того власникови справедливо належиться якась вартість,

а ви кажете, що кожда вартість є плодом людської праці і кождий зиск віднятий є у робітника.

Представники радикальної струї відповілиб на то так: Закид виходить зі становища так званого домашнього господарства, де продукується насамперед і безпосередно для спожиткування, а обмін, о скільки він є, відбувається тільки сирівцями. Та в нашій капіталістичній продукції виробляється насамперед для обміну, а обмін відбувається після вартости, котра знову мірється працею. Якщо в наслідок природної конкуренції ціни вирівнюються з вартістю, то робітник діставби лише тоді всю вартість, котру виробив, колиби дістав всі продукти. Коли отже підприємець присвоїть собі часть виробів, тим самим присвоює він собі часть вартости, котра є чужа.

Та ще закинувби дехто: а чому ж не моглиб робітники, колиб були організовані, здобути всю вартість своєї праці?

На се відповідь: Се неможливо тому, бо капіталістична продукція жиє зі зиску. Доки вона існує, мусить бути й зиск. Якщо робітники виборолиби собі всю вартість своєї праці, мусілиб ціни продуктів підвестись над їх вартість, щоб капіталіст міг дістати свій зиск. Як то узагальнимо, опинимося там, де ми були перед тим. Робітник дістає більше грошей, та за них купить тількиж, кілька і перед тим, бо всі

вироби розмірно подорожіли. То значить: Номінально платні висші, а в дійсности вони є ті самі. Се тільки так здається, що дісталиби всю вартість своєї праці: в дійсности частиною тої праці є зиск. Або так: що дістане робітник як продуцент, мусить повернути як консумент.

Коротко кажучи, в капіталістичній добі всі зиски без праці є чужі, т. зн. є плодами чужої праці.

Одначе тим не думаємо сказати, що кождий такий зиск є украдений. У февдальній добі діставали пани від своїх підданих певну частину приходів і доки той прихід був уміркований і сталий, нікому то не здавалося несправедливим. Той дохід був немов якийсь податок, як платня за соціяльну функцію, котру сповняли пани як цісарські намісники, судді, начальники й' оборонці краю ⁵⁸⁾. Рівнож і нині можнаби таке житте на чужі кошти виправдати, колиби воно дійсно служило загалови. Та противники того не доказали. У виразі »капіталістична продукція« є дво-який змисл і противники сим зловживають. Капіталістична продукція може означати: або велику продукцію машинами і иншими матеріяльними помічними засобами, котрі облекшують, а в части й цілком заступають людську працю; або означає власне той окремий спосіб продукції,

⁵⁸⁾ Порівнай: Dr. J. Pavlica, про суть капіталізму, Кат. Огляд III. (I 99), 31.).

при котрій праця і капітал поділені і капітал присвоює собі частину вартости вивтореної працею. Противники мішають одно з другим, і коли хто виступає проти такого способу продукції, який вихіснює працю, кажуть, що він є проти великої продукції взагалі. То негарний софізм. Ніхто розумний не може домагатися знесення великої продукції, бо колеса історії не можна повернути назад. Капіталістична продукція є соціально хосенна, якщо під словом «капітал» розуміємо великі помічні засоби людського промислу, знарядде, машини, фабрики ітд. Без всього того людство не може обійтися, як не може зректися величезного поступу, котрий ті помічні засоби уможливили. Та се вже цілком щось инше, коли капіталістична продукція означає спосіб продукції, при котрій часть зиску іде людям, котрі нічого не роблять. Той спосіб — се тее зло, проти котрого звертається гнів вихіснотваних. А спосіб той не є навіть доконче потрібний. Уявім собі, що підприємці і робітники злучилися в корпорації, котрі спільно ведуть підприємство і ділять спільний прихід кождому відповідно до його праці, або уявім собі, що оснуються великі продукційні спілки, в котрих робітники є заразом і власниками, то остане нам великий промисл, отже промисл капіталістичний в першій змислі, але без вихіснотвання. А чомужби то ма-

до бути неможливим? Зло пішло звідси, що праця і капітал поділилися, робітникови остала лише робуча сила, а капітал мав підприємця. А що робітник при всім тим був ще й опущений, незорганізований, то капітал здобув перемогу над працею і став її вихіснювати. Якщо робітництво зорганізується по професіях і або злучиться з підприємцями в корпорації, або тільки в продукційні спілки, тоді знов злучиться праця з капіталом, великий промисл останеться, але не буде зиску, ані дивіденд, ані відсотків в теперішній формі⁵⁹). Так само не буде й на селі приходу без праці, коли здійсниться засада, що земля Божа й людська. Оброблюватимуть землю або поодинокі власники, або хліборобські спілки.

Що є отже капіталізм? Та роздвоєність між християнськими соціольогами є дійсно глибока і засаднича. Бож проблема вартости є осередною проблемою

⁵⁹) Науково це ще достаточного не прояснено, як булоб в тих організаціях з засадою поступу. Якщо признати їм право на зиск, мовляв, вони сповняють важну соціальну функцію, здається, що знова вернулосяби громадження капіталістичної наді вишки і певне вихіснювання, — *ubi lucrum, ibi dampnum* — перед тим було вихіснювання робітників, тепер булоби вихіснювання консументів. А якщо не дати їм зиску, не булоби, здається, достаточного мотиву поступу, використання нових винаходів, нових метод і т. д., з окрема тому, що такий поступ звичайно сполучений з зиском. А може буде тоді вже на стільки соціального чуття

всеї соціальної економії⁶⁰). Тому то й різняться заступники одної й другої струї також у розумінню капіталізму. Для заступників радикальної струї капіталізм се взагалі народне господарство, основане на мнимій продуктивности капіталу, що власне через сю брехню вихіснює чужу працю⁶¹). Представники посередньої струї думають знова, що та продуктивність правдива (матеріяльно воно певно так і є) і тому капіталізм в їх очах се лише перевага капіталу над працею. І власне через сю перевагу присвоюють собі капіталісти частину приходу, котра належалаби робітникам⁶²). Для перших є отже капіталом гріш, котрий »родить« гріш, т. є капітал є для них усе те, що грішми оцінюється і в наслідок суспільних відносин відби-

що воно заступить індивідуальний інтерес. В кождім разі все вертається моральна проблема.

⁶⁰) Die Lehre vom Wert steht so zu sagen im Mittelpunkt der gesamten national - ökonomischen Doktrin. Fast alle wichtigen und schwierigen Probleme, zumal die grossen Fragen der Einkommensverteilung, der Grundrente, des Arbeitslohnes, des Kapitalismus greifen mit ihren Wurzeln auf die zurück. „E. v. Böhm-Bawerk“, cit. Hoff, Warenwert u. Kapitalprofit. Paderborn, 1902 I.

⁶¹) Так розуміють капіталізм прим.: кардинал Marmillod, Decurtins, Balmes, Vogelsang, Hoff; у нас (Словінців) д-р Йос. Павліца в наведеній вже розвідці про суть капіталізму в Кат Огляді III. з 1899 р.

⁶²) Так Antoine T. I.; Garriguet, Lehmkuhl, H. Pesch, Cathrein, Biederlack, P. Weiss і більшість інших католицьких соціологів. І ще й я сам в моїй „Соціології“ (1910).

рає чужій праці заслужену платню як свою заслугу. Так вже в суті капіталу лежить лихва. Для других знова капітал се лише сирівці, машини й інші продукційні середники, капітал є отже сам по собі »законна і благодатна господарська сила«, капіталізм є для них лише перевагою тої сили і внаслідок сеї переваги присвоює собі капітал більше, ніж йому належиться. Теоретично різниця є суттєва. Тут є поле для наукових дослідів! Але і заступники посередної струї признають, що сучасна капіталістична система є »неприродна« і що в ній капіталісти не можуть збогачуватись інакше, як тільки незаплаченою або недостатньо заплаченою чужою працею. Рівнож признають вони, що майже ціле суспільне питання є власне питанням »зиску«.

Соціяльний закон праці. Коли розглянемо все те добре, не знайдемо иншої відповіді й иншої помочи, як тільки соціяльний закон праці. Якщо теорія радикальної струї правдива — аргументи її без сумніву дуже поважні — тоді сей висновок цілком ясний: кождий прихід без праці є віднятий від чужої праці, а таких приходів у добре уладженім суспільстві не повинно бути. А колиб посередна теорія була правдива — що до ясности й логічної послідовности не мож її з тамтою порівнати — тоді булиби бодай більші приходи без праці »майже завсігди« не-

плачена чужа праця, таких отже приходівані по сій теорії не повинноби бути. А приходить без праці може усунути лише соціальний закон праці. Отже сей закон є суспільним постулятом. Чим менше буде людей, котрі живуть з чужої праці і чим загальнішим стане закон, що кождий повинен жити з власної праці — («хто не хоче працювати, нехай не їсть») — тим здоровші будуть суспільні відносини. Соціальний закон праці мусить отже в добре уладженій суспільности бути одним з перших законів.

Але як-же тоді мається справа з правом власности? Чи нема тут якоїсь суперечности?

Право власности. Що право власности на ужиточні річи оправдане, того розумно не можна перечити. Навіть Русо, котрий казав: »Пропаші ви, коли забудете, що плоди належаться всім, а земля нікому«⁶³), не перечив права власности на ужиточні річи. Плоди належать всім, се значить, кожний нехай візьме собі зі спільного складу, що йому потрібне і се буде лише його, бо неможливо, щоби рівночасно належало воно кому иншому і щоби дотичні річи рівночасно уживав ще хто инший. Подібно не є все спільне й між звірятами, бо й не може бути. Ріж-

⁶³ Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Cit. Garriquet, Regime de la Propriété. Paris 1907. 27.

ниця є лише в тім, що у звірят здобування ужиточних річей регулюють інстинкти і фізична сила, а в людини розум і моральна сила. Людина є особою: жадна річ не є для неї ціллю, а вона сама є ціллю для всіх річей. Тому може вона їх притягнути в сферу своєї особистости й автономії, вона розпоряджає ними, як сама хоче, лише не сміє знехтувати своїх обов'язків і автономії других людей. В тім є етична основа права власности. А щоби людина те право здійснила, до того спонукує її потреба і доцільність.

Суспільне значіння приватної власности. Доцільність (телеологія) мусить рішати також у питанні, чи оправдана є власність не лише ужиточних річей, але також землі й інших продуктивних середників. Бо через те, що людина соціальне істество, то на це питання треба глядіти з індивідуального і суспільного становища.

Сама природа не дала землі ані сему ані тому. З природи земля дійсно не є, як казав Русо, нічия. Бог сотворив землю для всіх, щоби служила всьому людству і його потребам. Питання є отже у тім, чи краще вона послужить людству, як буде нічия, а буде лише в посіданні всіх, чи ліпше послужить, коли її поділиться на часті і ті часті стануть приватною власністю. Питання дійсно телеологічне.

Вже Аристотель, а за ним св. Тома,

рішилися з того телеологічного становища проти комунізму, а за приватну власність.

За основу всего доказування взяли вони факт, що необроблена земля мало родить. Землю треба пильно і постійно обробляти. Навіть звірята треба плекати, щоб могли дати людині вовну, молоко й інші потрібні річи. А всего того не булоб, колиб не приватна власність. Людина, каже св. Тома, куди старанніше плекає своє ніж чуже. Постійне оброблювання много лекше. В той спосіб лекше зберігти порядок і спокій. Наука про спільну власність, сказав Аристотель, переглянувши Плятонові комуністичні думки, виглядає гарна і демократична, та в дійсности вона неможлива⁶⁴⁾. Дехто, каже він, бажає собі такого комунізму, щоби не було більше сварні і скарг, котрі є на світі через приватну власність. Та каже він далі, ті спори не повстають через власність, але через людську нікчемність. Якби все було спільне, спори булиби ще більші: люди сперечалисяби, кілько хто працював, яку працю робив і кілько одержав за неї⁶⁵⁾.

Історія стверджує сю телеологію. Культура почалася й поширилася у звязку з приватною власністю. Тому позістане

⁶⁴⁾ St. Thomas. Summa theol. 2—2, q. 65, a. 2. Aristot. Politic. I 2. c. 5.

⁶⁵⁾ Detto.

вона і на пізнійше. Наколиби комунізмowi вдалося на якийсь час знести всю приватну власність, то соціяльна необхідність приневолить людство знога повернути до приватної власности в тій або иншій формі⁶⁶⁾.

Приватна власність в тій або иншій формі. Кажемо: в тій або иншій формі, бо нічо не доказує, що нинішня форма найкраща і єдино правдива. В історії чергувалися ріжні форми права власности. У кочівничих народів, розуміється, панував якийсь комунізм; для пасовиск колективна власність дуже відповідна. А й пізнійше було дещо обмеженого комунізму: в німецькій »марці«, в швайцарській »альманді«, в московськiм »мірі«, в японській »десі«. Земля була у спільнім посіданню, а все таки її від часу до часу ділено і кожда родина діставала свою частку,

⁶⁶⁾ Цікава є в тій справі думка Н. Pescha. В першій частині своєї „Національної Економії“ каже він так: „Das Eigentum als soziale Institution ist keine bloss vorübergehende Stufe der geschichtlichen Entwicklung... Es wird bleiben und bleiben müssen, solange der Mensch seiner vernünftigen Naturgemäss handelt“. В II. частині у введенню знова каже: „Angesichts der Eigenschaften der menschlichen Natur und der Bedürfnisse des gesellschaftlichen Lebens und fortschreitenden Kulturentwicklung scheint die Eigentumsinstitution auch in der Gegenwart und in irgend einer Form und Ausdehnung ebenfalls für die Zukunft notwendig zu sein und notwendig zu bleiben. Allerdings sind es Zweckmässigkeitsgründe die dies beweisen“.

ліси-ж і пасовиска оставали переважно спільними. В других краях були власниками землі спілки. В римській державі хоч земля була і поділена, то держава все таки мала певне верховне право власності (*ius eminens*). Рівнож у феодалній добі власником землі був в сути річи король, а його вазалі були лише посідачами. З тих відносин розвинулася через дідичність індивідуальна власність. У всіх тім є отже багато релятивности. Найкрасший є такий лад, в котрім в найліпший спосіб сполучена індивідуальна свобода з соціальними зглядами.

Для римських правників було право власности чимсь абсолютним: було взагалі правом свою річ »добре й зле вживати⁶⁷⁾. Але щоби зберігти державну всевладність, додавали: о скільки позволяє закон⁶⁸⁾. Власник може зі своєю власністю зробити все, що схоче: може її обробляти, а може й лишити необробленою; може родючі поля перемінити на пасовиска, пасовиска на чагарник для ловів — не оглядаючися при тім на нікого, без ніяких обовязків супроти других. Се без сумніву крайно несоціальне розумінне. В тім розумінню може богач необмежено згортати маєтки, хоч тисячі не мають де голови склонити; спекулянт може тримати товари, щоб гнили на складі, хоч біля него вмирають лю-

⁶⁷⁾ „*ius utendi et abutendi re sua*“

⁶⁸⁾ „*quatenus iuris ratio patitur*“.

ди з голоду, аби лише підвисшити ціну; взагалі може кождий робити з своїм маєтком все, неначе тільки він сам є на світі. Таке бездушне розумінне привело других до противної гадки, що право власности треба вважати тільки суспільною функцією. То значить: правдивої приватної власности нема і не може бути. Вся власність — се власник, а одиниці громадська. Громада — се лише управителі. Таке розумінне права власности занадто обмежує свободу і має всі ті хиби комунізму, котрі виказали вже Аристотель і св. Тома.

Комунізм любови. Сам Аристотель представляв собі уладження приватної власности так, що власність булаби приватна (зглядно родинна або спілкова), а уживання спільне. Така спільність булаби можливою передовсім у комунізмі дружби, »бо між приятелями все спільне«⁶⁹). Замість дружби поставив св. Тома ширшу спільність: комунізм любови. Такий комунізм був для Аристотеля ще трохи чужий, бо він не уявляв собі ще людства як одної родини, як рівнож не розумів він природної рівности всіх людей. Християнство щойно прояснило се і проголосило заповідь загальної любови. В християнським розумінню право власности є по суті звязане з моральними обовязками. Земля з природи нічия, та сотворена

⁶⁹) Politic. I. 2. с. 5.

вона для всіх. І власне тому, щоби вона могла всім служити, конечною є приватна власність. Без приватної власности не було б охоти до праці, а без праці земля не родилаби. А щоби знова не вихіснювано приватної власности егоїстично, необхідно було з нею злучити моральні обовязки. Ті обовязки звістила заповідь любови. Ті, що мають, повинні давати тим, що не мають. Людина це радше Божий завідатель земських дібр ніж їх власник. Може їх уживати, але розумно. Також мусить ділитися з тими, котрі є в потребі. Головна (первісна) ціль земських дібр є навіть так сильна, що в християнськiм розумінню крайна потреба перемагає право власности. Власність є правом лише з огляду на першу ціль, на виживлення всіх. Право на житте є міцнійше як право власности: в крайній потребі — каже християнська мораль — може кождий сам взяти собі, що йому на житте доконче потрібне. За-разом поставило християнство своєю евангельською радою добровільного убожества велику ідеальну силу проти захланности. Поставило ідеалізм проти мамонізму, відречення проти лакізму і скупости. І так спробувало воно завести в людськiм суспільстві згоду, о скільки се при наслідках первородного гріха є можливо. Віра повинна вчити правильно оцінювати дочасні добра, то є не цінити їх більше,

ніж вони варті, а любов повинна ділити їх між усіх потрібуючих⁷⁰⁾.

Завдання законодавства. Тому, що християнська любов щезла з многих сердець, мусить суспільність через соціальне законодавство постаратися, щоби власність задержала соціальний характер. Вже Аристотель вказував на те, що се задача законодавства. Рівнож і св. Тома бачив, що то не може бути однаковим, як посілости поділені і що правильний поділ се дуже важне завдання соціального законодавства. Провідні засади соц. законодавства можна легко знайти в основнім розумінню права власности. На першім місці треба все ставити соціальний добробут⁷¹⁾. Що противиться соціальному добробутові, се противиться природі. Чим більшому числу родин запевниться розмірну пайку землі, тим буде ліпше. Власність будить любов до землі, а та любов є найсильнішою охороною перед соціальними ворохобнями⁷²⁾. Завеликі посілости перешкоджають через те, що збільшують розкол межи суспільними верствами, прискорюють загальне убожество і вбивають любов вітчизни. Через те не мусить ще вся власність бути індивідуальна. Противно, соціальні мотиви вимагають, щоби попри індивідуальну була й колективна власність: спіл-

⁷⁰⁾ Thom. Summa theol. 2—2, q. 65. a. 2. et 7

⁷¹⁾ Попівнай Garriguet, Regime de la Propriété (1907), 192.

⁷²⁾ Detto стор. 195.

кова, громадська, державна. Так на пр. спілкова або громадська власність пасовиск, а в часті і лісів; спілкова власність більших господарств; державна власність водних сил і копалень. Точних границь не можна наперед поставити. Се відносне, залежне від господарських, соціальних і політичних умов. Тут непотрібно, щоб індивідуальна власність була абсолютна. Противно, формою будучности може бути єдино форма залежної власности. Родинам треба запевнити дім, а то можна досягнути лише при помочи законів про забезпечення домів при помочи закону про діличність і про обмеження гіпотечного задовження.

Все те можна у певній мірі пристосувати до власности продукційних середників (знарядде, машини, фабрики, сирівці і т. д.).

Через поділ праці відділяється від хліборобства ремесло. Ремісникам потрібно знаряддя. Чи має знарядде бути в спільнім посіданню, чи в приватнім? І тут Аристотелеві докази звернені проти комунізму і є за приватною власністю. Природа не відмавляє людині того права, а соціальні й індивідуальні згляди її домагаються. І тут культурний розвиток ствердив сю правду. Та показалося також, що великі підприємства можуть зашкодити соціальному добробутові. Якщо сего не можна інакше оминати, то треба примініти соціалізацію. Бо соціальний добробут се

перша річ і індивідуальний добробут одиниць буде на загальне лише тоді забезпечений, коли насамперед забезпечиться соціальний добробут.

Соціалізація. Соціалізація (усуспільнення) в найширшій значінню — се всякий спосіб, що ним примушується підприємства служити загалови. Так прим. вже сам податок се оден спосіб, в який бодай частинно соціалізується прихід приватних підприємств. Соціалізація у вузшій значінню є тоді, коли суспільність перейме власність і управу підприємства. Під суспільністю розуміється тут держава, край, громада, а також корпорації або спілки (кооперативи). Звичайно при соціалізації мається на думці державну або комунальну (громадську) управу. Розуміється, що держава чи там громада повинна дати приватним власникам відповідне відшкодування. Загальне удержавлення не згоджувалося із соціальним добробутом. Повставби величезний апарат зі страшним бюрократизмом, котрий в кінці все знівечивби. А соціальна доцільність сего й не вимагає. Вона змагає лише до того, щоби відхилити вихіснювання робітників і консументів. А се можна осягнути і в инший спосіб (не лише загальною соціалізацією). Передовсім доброю організацією робітників, далі суспільною контролею продукції і цін. І одно і друге було вже відоме середнім вікам. Розуміється, що ми не ду-

маємо про оновлення цехів. Маємо тут на думці корпорації або продуктивні спілки під суспільною охороною і надзором.

Колиж у поодиноких господарських ділянках соціальна доцільність вказує на потребу комунальної (громадської) управи, то треба її завести. Бо ціль передовсім, а форма є тільки на службі ціли. Така соціалізація вказана особливо при підприємствах, котрі вже самі собою мають більше публичний характер ніж приватний і громада чи там держава може ними легко управляти. Такі підприємства на пр. пошта, залізниці, телеграф, асекураційні товариства, вихіснювання водних сил для електрифікації, ріжні копальні і т. д. Дуже імовірно, що громадське і державне господарство з часом значно поширить свої межі і притягне в свій круг ще чимало такого, що нині полишається підприємчivosti приватних осіб⁷³⁾. Розуміється, що де потрібно підприємчivosti, ініціативи, поступовости, там бюрократична управа не булаби щасливою і доцільною⁷⁴⁾. Одні уявляють собі соціалізацію в той спосіб, щоби держава переняла лише власність,

⁷³⁾ Н. Pesch S. J. (Nationalökonomie I. I) каже: ...eine weitere Ausdehnung der Gemeinwirtschaft und damit ein vielumfassenderes gemeindliches und staatliches Eigentum (wird) wahrscheinlich Ergebnis der gegenwärtigen Entwicklung sein“.

⁷⁴⁾ Der Staat ist und bleibt ein Faulenzer — каже Ф. В. Ферстер.

а управу передалаб управляючим радам, в котрих булиби заступлені спеціалісти, продуценти і консументи, далі представники держави і народа. Так під соціальною контролею булиб інтереси робітників, продукція і ціни, а і зиск ішовби на загальні ціли. І сей спосіб можливий. Тільки треба боятися, чи такі управляючі ради не булиби надто дорогі. А ціла наша проблема міститься в питанню соціальної доцільности. Вільний розмах сил і свідомість суспільних обовязків — де злучаться ті дві річи, там буде для всіх найліпше. А найкрасше вяже одно з другим кооперативна ідея.

Коли після того поглянемо на відношення права власности до праці, побачимо, що між власністю і працею нема жадного кінцевого противенства. Власність без праці є нічим. Через працю власність видає плоди. Власність потребує праці, а праця рівнож потребує власности. Оправдане значінне власности для праці є в тім, що власникови дає охоту до праці. Якщо отже можна злучити власність і працю — а ми бачили, що можна — тоді з трудом спричиненим працею злучиться радість, котру дає власність. В той спосіб стане праця для людини жерелом втіхи. Як осягнути се найкрасше, є одною із перших умов соціального добробуту на землі.

ТРЕТІЙ РОЗДІЛ.

Дві хибні системи.

1. Лібералізм.

Тим основним етичним засадам, на котрих повиненби основуватися суспільний лад, противляться дві системи в теорії і практиці нашої доби: індивідуалістична або ліберальна і соціалістична.

Індивідуалізм се теорія і практика, яка односторонно видвигає на перше місце свободу одиниці так, що заперечує соціальність, суспільні обов'язки, соціальний характер праці, право власности і соціальну ціль держави. Через те саме, що так підносить передовсім свободу, свободу людини, свободу індивіда, зветься вона лібералізмом.

Є троякий лібералізм: релігійний, політичний і господарський. Релігійний лібералізм проповідує свободу думки, політичний — свободу людської волі, господар-

ський — свободу господарства. Логічно вони злучені між собою. Релігійний лібералізм бажає духово висвободити людину: він або свobodно пояснює релігійні догми (раціоналізм), або заперечує обявлення і признає лише якусь природну релігію (деїзм), або перечить навіть природним релігійним правдам (позитивізм). Се троякий спосіб емансипації від Божого авторитету, три степені атеїзму. Те визволення повинно логічно виявитися також у політиці й господарстві, розуміється, також поступенно.

Жерела лібералізму. Зародок лібералізму є вже в природнім людським егоїзмі. Історично жерелами лібералізму є три могучі струї. Італійський гуманізм, німецький протестантизм і англійсько-французький натуралізм. Гуманізм своїм поганським культом сегосвітної культури на ділі заперечив існування Божества. Протестантизм виступив проти Церкви, сеї найсильнішої оборонниці моральних засад справедливості і любови. Натуралізм заперечував християнські догми, особливо догми про безсмертність і про первородний гріх. Вислідом всего того було забуття про позагробове життя, жадоба щастя на землі, віра в чисту людськість, визволення від всего що моглоби гальмувати вільний розвій і вільне стремління особи. В господарським життю поширили сей дух особливо Жиди. Характер жидівства виявлюється в невто-

мимім стремлінню до зиску, а радше до лихварського зиску. Зиск се головний клич жидівства. Ті думки прискіпила також »рецепція« (прийняття) римського права. Римське право, казав звісний правник Ієрінг, се »релігія егоїзму«. Право власности по римському праву (бодай в розумінню новочасних правників) є абсолютне. І так разом з римським правом, котре дуже рано поширилось в західній Європі, увійшло в господарське життя заперечення моральних основ.

Найбільше послідовно розвинув політичний лібералізм Русо («Суспільний договір» 1762). Клясиком господарського лібералізму є Адам Сміт у своїй праці про природу і причини народного богатства.

Вимоги лібералізму. Вимоги політичного лібералізму отсі: суверенність народу, народна воля — жерело всего права, республіканська форма влади, загальне і рівне виборче право — і все те прінціпально, у виразнім і свідомім противенстві до християнських ідей про Божий авторитет, про природні етичні закони суспільного життя, про релятивність форм влади і конституції.

Розуміється, що в життю лібералізм пристосовувався до обставин і в компромісах нераз затаїв одну або другу свою засаду. Та мимо всего того він у французській революції дочекався великого тріумфу і відтак увійшов у психіку модерних держав.

Вимоги господарського лібералізму отсі: свобода в господарстві, свободна конкуренція, для праці — вільні умови. Держава не повинна мішатися до господарства. Геть зі всім, що сю свободу обмежує як цехи, професіональні організації, мито, закони про відсотки і лихву. Нехай людина розвине свободно свої сили, із вільної конкуренції нехай повстане гармонія: бо природа добра і коли вона матиме змогу свободно розвиватися, то і наслідки можуть бути лише добрі ⁷⁵).

Добрі сторони лібералізму. Не наша задача розглядати тут подрібно ліберальну політичну й господарську науку. Багато того, що навчає політичний і господарський лібералізм можна ще інакше, із інших засад виснувати й доказати. Політичні вимоги правдивої демократії можуть бути й вимогами соціального розвою і людського поступу. Подібно господарський лібералізм не без основи проповідує зна-

⁷⁵) Ту господарську свободу проповідували під впливом філософії Руса вже фізіократи: Quesnay (1694—1774), Gournay (1712—1759) (се його висказ «laissez faire, laissez-passer», хай кождий робить що хоче, хай все іде, як хоче!) Turgot, (1727—1781), (Сей знова як французський міністер скасував цехи), а ще більше ученики А. Сміта: Malthus (1776—1834), Ricardo (1778—1823), I. B. Say (1767—1832), Bastiat (1801—1850). Ті засади впровадили в життя насамперед торговці в Менчестрі (1837) — (менчестерство), — а потім особливо у Франції міщанство — (буржуазія).

чінне самолюбства (self-interest), праці і вільної конкуренції для господарського поступу.

Так само годі таїти, що лібералізм по своєму пхнув людство вперед на дорозі поступу. Політичний лібералізм порвав окови абсолютизму, переміг неодноразово, що здавалось абсолютно вартним, а в дійсності мало лише релятивно право на існування (февдалізм) і приготував дорогу демократії. Господарський лібералізм розв'язав усі господарські сили, та почав добу великих винаходів (залізниця, пароплав, телеграф — як комунікаційні середники, машини — як продукційні засоби) і створив модерне, могутнє, світове господарство. Правда й те, що в ті часи було й багато інших умов для великого господарського поступу (розвій позитивних наук, механіки, фізики, хемії, відкриття Америки і нового шляху до Індії, знайдення великої кількості золота й срібла в Америці), але правдивий розмах і розгін дав лібералізм. Лібералізм приніс того «економічного духа», котрий через всі перепони мостив собі вільну дорогу до господарського поступу.

Та мимо всего того лібералізм се блудна система.

Похибки лібералізму. В лібералізмі є три основні похибки. Перша з них — се заперечення Божої влади і моральних основ у політичній і господарській життєвій діяльності.

Заперечуючи ті моральні ідеї, убив лібералізм людину в людині. Без Бога, без моральних основ людина не є людиною. Лібералізм зараз і доказав сю сумну правду. Якщо може й здавалося людині перейнятій лібералізмом, що вона в собі переживає якесь вивисшенне людськості, та вона ту саму людськість у других найогиднійше доптала. Якщо вона була сама собі богом і паном, то другі були для неї машинами, а часто ще менше ніж машини, були рабами, а нерідко ще й меншими ніж раби. Машину господар шкодує, щоб за скоро не зужилася і тому він її мастить, старанно «плекає». Раба господар також шкодує і тому старається про него, щоби перед часом не знемігся. А господарський лібералізм не старається про робітника навіть стільки. Після вільної умови праці міг він його, вихіснованого і знеможеного викинути на вулицю і найняти нову, свіжу «робучу силу»; на ринку такого матеріялу все подостатком. І власне тим, що людина убивала людськість в других, убивала її також сама в собі. Людина, що хоче бути надлюдиною без Бога і моралі, є з konieczности «поза межами добра і зла». А кого нічо не обходить, чи його ділання добре чи зле, аби тільки було воно йому на користь, сей вже — не людина! В політиціж після його засад нарід виступав проти народа, держава проти держави. Коли нарід сам себе уважав за «нарід-володаря», то

другий нарід мусів йому бути «народом-чередою», і коли держава була сама для себе богом, то мусіла вона домагатися панування над іншими.

Друга похибка лібералізму — се заперечення первородного гріха, се віра в «добру природу». Тим звільнив лібералізм людський егоїзм від всіх зглядів. Коли природа добра, то хай живе природа. Лібералізм не розрізняв любови самого себе від егоїстичної любови. А по первороднім грісі любов до самого себе се егоїзм, самолюбство. Коли лібералізм так зідеалізував і злегалізував егоїзм, тоді «економічний дух» виродився в «економічний раціоналізм», що значить те саме, що жажда мамони⁷⁶⁾. Почалася отся погоня за зиском, що не знає жадних меж, ся дика конкуренційна боротьба без пощади, без милосердя, те вихіснювання всіх і всего, що може помножити багатство. В політиці являється той егоїзм як егоїзм народів і держав, «святий егоїзм», макіявелізм без моралі та ненаситний імперіалізм.

Третя похибка лібералізму — се заперечення людської соціяльності. Лібералізм се індивідуалізм. Тому не має він розуміння ані для соціяльних обов'язків, ані для соціяльного значіння власности, ані для організації, ані для суспільних орга-

⁷⁶⁾ „Auri sacra fames“ Goldgier (Sombart).

нізмів і органічного устрою людської суспільності. Наслідки всего того такі, що лібералізм такий безоглядний і нагальний у своїй жадобі, що він суспільних недочетів в родині і суспільстві не то що не поправив, але ті організми напросто розбив «на атоми» і тим зробив їм величезну шкоду. Бо лібералізм мав на думці лише громадження багатства, а не сю осередню велику соціальну проблему, проблему справедливого поділу. Адам Сміт написав «хрестоматику», науку про нагромадження багатства, але не написав «соціальної економії» — науки про соціальний добробут народу.

Лібералізм — капіталізм. Що ті похибки лібералізму є суспільними хибамі, того доказала сама історія. Власне лібералізм спричинив всю ту страшну нужду працюючих мас, котру описав Маркс у першій частині свого твору «Капітал» (1867). Лібералізм породив капіталізм. Історія капіталізму є також історією лібералізму. Маркс класично описав розвій капіталізму, дотеперішній і будучий — якщо він затримає своє пановання — до своєї катастрофи.

Капіталізм означає перемогу капіталу над працею, перемогу зиску над людиною; означає пановання біржевиків над робучим народом, пановання жидівства над народом; означає абсолютизм банків у господарським, а також і в політичнім життю.

Наслідки капіталізму для робітництва є: матеріальна біда (умова про працю є вільна лише на словах, а в дійсності вона вимушена злиднями; робітничі платні невистарчаючі; час праці за довгий; сама праця часто за тяжка і нездорова, зокрема для жінок і дітей, котрих також ви-хіснуюють для фабричної праці, навіть по ночі); даліше непевність (через часті господарські кризи робітника безнастанно морить страх перед безробіттем; через недостаточні гігієнічні і забезпечуючі постанови страх перед немістю; через лиху платню журба про те, що станеться з жінкою, з родиною, з сиротами на випадок його смерті, слабости й старости); пролетарський характер (через невідповідні умови праці робітнича родина не має дому, діти без догляду, виставлені на всі небезпеки мешкальної нужди, проституції, алькоголізму, волокитства); духовна вбогість (ненависть до суспільства, до Церкви і віри, матеріялістичний спосіб думання); соціялістичні змагання. Та мусимо пригадати, що говоримо тут про лібералізм-капіталізм, яким він є в своїй суті і яким він себе виявив там, де мав змогу свобідного розвитку. Під натиском суспільної ідеї мусів він вже в неоднім поступити й уступити перед соціяльними законами. А найбільшого противника зродив він собі сам із своїх засад: є ним — соціалізм.

2. Соціалізм.

Модерний соціалізм є разом і реакцією проти лібералізму-капіталізму і логічним вислідом лібералізму.

Соціалізм як реакція. Се цілком природно, що натиск капіталізму на робітничий стан мусів викликати спротив, реакцію. Закон акції і реакції (ділання і протиділання) має менше більше вартість також в психічному світі. Марксів опис капіталізму хибний на стільки тому, що Маркс бере на увагу лише механіку господарських сил, а не зважає нічо на моральні сили і на свободних людей. А люди можуть свободно впливати й на розвій господарського життя і той розвій гальмувати, а навіть можуть дати йому инший напрям. І так дійсно соціальна ідея у mnogім стримала брутальну силу капіталізму, звязала її і злагіднила. Та всетаки розвій на загаль іде все ще напрямом, котрий Маркс прорік і описав у першій частині ерфуртської програми. Капіталістичне господарство і на далі нищить малий промисл, могутні організації капіталу в картелях, трестах і комбінах⁷⁷⁾ ідуть до того, щоби з конкуренційного бою витиснути всі слабші підприємства і здобути собі мо-

⁷⁷⁾ „Combines“ (комбінації), (союзи) се найновіші форми американського капіталізму. Їх ціль виключити всяку конкуренцію і здобути собі диктатуру цін.

нополь продукції і диктатуру цін, а разом з тим і абсолютну власть в господарськiм життiю. Спротив пролетаріату є чимраз дужший, а в большевизмі дістав уже дикий революційний характер. І так пропасть між одним і другим станом суспільства поширюється чимраз більше і наближується розв'язка, коли не вдасться на основі етичних ідей і соціальної ідеї знайти господарські форми, в котрих злучилися би всі добрі прикмети великого промислу зі справедливими домаганнями робучого люду.

Соціалізм як логічний вислід. Та соціалізм є разом логічним вислідом лібералізму. Релігійний лібералізм відвернув увагу людства від ідеальних висот і спрямував її на землю. Коли люди стратили віру в небо і позагробове життя, то забажали неба на землі. Бо без неба людство не може жити. Жадоба щастя є так сильна, що нічо не в силі її з серця вирвати. Це признав сам старий німецький соціаліст Бебель. »Чим більше загибає в масах віра в посмертне життя, тим більшим є бажання небес на землі«. (23. II. 1900 в німецькiм парламенті). Вже раніше висказав ту саму думку поет Г. Гайне: »Разом з старою вірою знищено й стару мораль. Знищення віри в небо має моральне а рівнож і політичне значіння. Маса не зносять вже терпеливо земської нужди, але прагнуть раю на землі. Соціалізм се природний на-

слідок тої зміни світогляду і тому чимраз більше поширюється⁷⁸⁾.

Політичний лібералізм проголосив рівність і свободу. Соціалізм домагається тої свободи для всіх і на всіх ділянках життя, отже й на господарським полі.

Та небо на землі неможливе, як рівнож неможлива рівність і свобода, доки капіталізм через приватну власність продукційних середників гнобить робучу людність в пролетаріяті. Тому — такий висновок (матеріалістичного) соціалізму — треба передовсім знести приватну власність і суспільство упорядкувати на комуністичний лад.

Комунізм. Матеріалістичний соціалізм це комунізм. Комунізм хоче спільности. Наївний комунізм уявляє собі, якби то гарно було на землі, колиби все належало всім, колиби все було спільне, нічо моє, нічо твоє. Люди жилиби в братській любові і кождий діставби зі спільного стола все, що йому потрібно. Вже Плятон (347 перед Христом) мріяв про таку державу. Між Перзами ширив комуністичні ідеї якийсь Маздек (489 по Хр.) — як се оповідає нам в своїй епопеї »Шахнаме«, славний перський поет Фірдузі (+ 1020). Трохи пізнійше голосив комуністичні ідеї в Китаю Ванг-нган-чі (+ 1086). Між християнами ширились комуністичні ідеї особливо

⁷⁸⁾ Цитує: V. Cathrein, Der Sozialismus 65, 269.

між різними сектами, в части під впливом євангельської ради про добровільне убожество, а в части під впливом прикладу перших християн. Так комуністами були Богомольці, Вальдензи, Апостольські брати, чеські Таборити. І Плятон знайшов між християнськими умами наслідувачів. Державник Тома Мор задумав «Утопію» (1516), комуністичний роман з острова щастя⁷⁹⁾, монах Тома Кампанелля (+ 1639) придумав знов державу сонця, рівнож на такому острові. Комуністичну державу зобразив також Фенельон у своїм «Телемасі». Новий товчок дав комуністичним ідеям протестантизм. Вже на селянські повстання ділали такі ідеї. Ріжні протестантські секти навіть пробували завести комунізм в дійсності. Так повстав в Америці цілий ряд комуністичних громад, та вони в більшості незабаром попропадали.

Наївний комунізм має своє жерело в мріях про щасте і в спротиві проти соціальної нерівності, котру спричинює в світі передовсім майно. Та забуває він, що цілковита рівність на світі взагалі неможлива. Забуває рівнож на догму про первородний гріх, або її взагалі не знає. Такий комуністичний устрій суспільства бувби можливий лише тоді, колиби на світі панувала найідеальніша любов. Тому

⁷⁹⁾ Утопія з грецького „у-топос“, країна, котрої ніде нема.

дійсно бачимо, що деякий комунізм здійснило в своїх Чинах християнство своїм чудовим ідеалізмом і чудовою любов'ю. Дуже цікавим є, що каже соціяліст Туган-Барановський про комуністичні громади в Америці. Де вони, мовляв, затримались, там ділали «моральні мотиви». «Лише моральні мотиви», каже він, «можуть ще лучити підприємчивих і сильних людей в громади, котрі їм майже нічого не дають, крім прагнення уладнати своє життя в дусі строго-морального ідеалу. Та такі люди є в модернім суспільстві лише виїмками. Лише в сполучі з релігією можуть моральні мотиви в дусі простої людини дістати таку силу, що формує ціле його життя. Тому се цілком зрозуміле, що остоялись тільки релігійні комуністичні громади, а всі другі спроби кінчились звичайно скорим упадком ⁸⁰⁾).

Новий комунізм. До нової сили прийшли комуністичні ідеї наприкінці XVIII. і з початку XIX. століття, в добі, коли зачав розвиватися модерний капіталізм. Повстала ціла плеяда комуністів. «Проч з різницею між богатими і бідними», говорив перший такий комуніст підчас франсуської революції ⁸¹⁾). «Приходить всі і за-

⁸⁰⁾ Мих. Туган-Барановський. *Der Moderne Sozialismus in seiner geschichtlichen Entwicklung*, (Dresden 1908) 172.

⁸¹⁾ Fr. Noel Babeuf — погіб під гільотиною в 1792 р. Визначніші комуністи тої доби були: Saint

сідайте до спільного стола, котрий природа ставляє для всіх!»

Сей комунізм — з виїмком ідей Бабефа — вже не такий наївний, щоби мріяти про цілковиту рівність всего. Рівнож не думає він, що рівність можна досягнути розподілом всіх маєтків; добре тямить, що така рівність булаби лише від нині до завтра. Комуністи тої доби вже цілком ясно заявляють, що причина всеї біди в тім, що декотрі мають середники продукції в приватнім посіданню. Розділ праці від капіталу вважають жерелом всякої іншої нерівності. Приватної власности на ужиточні річи ніхто розумний не може усувати, та усунути треба приватну власність капіталу, середників продукції. Бо саме та власність уможливило зиски без праці. А кожний зиск без праці несправедливий. »Рента, відсотки, зиск се нічо інше, лиш податок, котрий праця платить лінєвству«. Тому нехай та власність »соціалізується«, нехай перейме її на себе сама суспільність.

Соціалізм. Комунізм став матеріалістичним соціалізмом. Що до форми, в котрій соціалізація малаби здійснитися, то декотрі були за тим, щоби повстали організовані по званням корпорації, котрі моглиб легко злучитися в союзи (Люї Блян), другі обстоювали соціалістичні гро-

Simon (+ 1825), Ch. Tourier (+ 1837), Robert Owen (+ 1858), Louis Blanc (1832). Зокрема здобули собі наукове ім'я: Pecquer, Thomson і Robertus Jagetzow.

мади (Овен, Фуріє), а найбільше послідовні теоретики були за централістичним соціалізмом, як Пекер, котрого Туган Барановський зве «великим батьком новітнього соціалізму».

Соціалізм домагається або соціалізації всіх середників продукції, в тім землі, (котра є також могутним збірником матеріалу і сил), або тільки соціалізації одного чи другого. Аграрні соціалісти гадають, що жерелом всего соціального зла є приватна власність землі (Т. Спенсер † 1840, Е. де Лявлей † 1892). Декотрі модерні соціалісти (на чолі з Г. Жоржом † 1897, Герцка і Дамашке) думають, що вистарчилоби, якщо держава окремим податком обтяжилаби земельну ренту. І то бувби zarazом одинокий податок. Другі думали, що правдивим злом є приватна власність промислового капіталу і тому він насамперед повинен бути соціалізований — промисловий соціалізм (Пекер). Соціалізм як такий домагається соціалізації всего капіталу, в тім також землі. Коли говоримо про соціалізм, без додатку, маємо на думці такий, а таким є модерний соціалізм або марксизм.

Соціалізм першої доби, до Маркса, звуть модерні соціалісти разом з Марксом ненауковим, «утопійним соціалізмом». Головною причиною того є спосіб, в який на думку тих соціалістів мав здійснитися соціалізм. Їх критика капіталістичного гос-

подарства є цілком модерна. Пекер розумів цілий соціалізм в модерний спосіб. Та утопійним є те, що прим. Фуріє осно-вував суспільну гармонію на свободі інстинктів, мовляв, всі будуть вибирати собі працю по своїм нахилам, котрі походять від природи, що є жерелом гармонії (вплив Руса). Утопійною була також загальна тактика тодішних соціалістів, коли вони сподівалися здійснити соціалізм самими гарними словами. Для Маркса не-науковим є також те, що напр. Пекер по-кладає найбільше надії на моральну ре-форму. »Очистить волю людей«, говорив він, »і зробите убогих багатими, бо багаті пізнають, що їх обов'язком є допомагати, щоби здійснилися умови загального до-бробуту«. Лише Бабеф і Люї Блян під-черкували, що для здійснення соціалізму потрібно здобути політичну силу. ⁸³

Маркс. Карло Маркс (1818—1883) по-знайомився з соціалізмом у Франції. В 1847 р. видав він разом з товаришем Енгельсом »Комуністичний маніфест«, в котрім є зародки всього модерного со-ціалізму. Вся історія — се провідна дум-ка ком. маніфесту — се історія клясової боротьби, нинішня історія се історія бо-ротьби між буржуазією і пролетаріатом. Буржуазія є представницею господарського ладу, котрий засуджений на загибель, про-летаріят є представником ладу, що має прийти, соціалістично зорганізованого

господарського ладу. А комуністи се свідомі борці у тій боротьбі. Ціллю боротьби є отже соціалізм, а дорогою до нього є класова боротьба. Комуністичний маніфест залунав могутнім кличем: »Пролетарі не мають нічого до страчення, хиба свої кайдани, а здобути можуть цілий світ. Пролетарі всіх країн єднайтеся!«

Тим кличем почалася доба міжнародного соціалізму.

Маркс був по крові жид, по хрещенню протестант, по способі думання гегеліанець-еволюціоніст, по переконанню матеріяліст, отже правдивий інтернаціоналіст, без чуття для релігії і моральних ідей.

Марксизм. Року 1867 видав Маркс I. том звісного твору »Капітал«. (Другий і третій том видав Фр. Енгельс). В тім творі він описав долю капіталізму. На думку Маркса весь історичний розвій є конечний, має свої внутрішні закони. А рішачючими є матеріяльні і то господарські закони (історичний матеріялізм). Всі моральні, правні і релігійні ідеї є лише продуктом того розвою, рефлексом господарських обставин. Тому на думку Маркса нерозумно говорити про »несправедливий« соціяльний лад. Капіталізм є в нинішніх часах так само оправданий, як в будучности буде оправданий соціалізм. Вониж оба є конечним вислідом розвою. Суть капіталізму в тім, що він присвоює

собі незаплачену чужу працю (наука про надвартість). Через конкуренцію мусить продукція бути чимраз дешевша, і тому потрібно підвисшити продуктивність праці. То буде можливим лише тоді, коли людська праця буде заступлена машиною і коли вся праця буде доцільно зорганізована. Та в той спосіб двигнеться продукція, але не все в тій самій мірі і споживання. Капіталізм мусить шукати ширших світових ринків (імперіялізм). Так повстане конкуренційна боротьба також між державами і народами. Коли нема світових ринків, настає гіперпродукція, а з нею господарські кризи, котрі нищать слабші підприємства. Капітал чимраз більше концентрується і працю чимраз більше «соціалізує» панованне банків (великі підприємства, все більша кооперація робучих сил). Капіталізм дістає чимраз могутніші форми.

Рівнорядно з тим розвоєм іде розвиток пролетаріату. Пролетарів стає все більше, навіть малі ремісники і хлібороби, урядники ітд. стають через господарські обставини пролетарами. Противенство з капіталізмом виявлюється в чимраз більше свідомім спротиві і гніві в душах пролетарів. Клясове противенство спричинює клясову боротьбу. Пролетаріят повстає проти пануючої кляси. В рішачій хвилі присвоїть собі засоби продукції і заведе диктатуру пролетаріату. Процес капіта-

лізму був багато довший: треба було вивласнити всю народну масу і зібрати капітал в руках кількох: тут народна маса вивласнить ту горстку присвоїтелів⁸²⁾).

Соціальна демократія. Робітничі маси не зрозуміли всеї тої аналізи, та їх розпалили думки, що капіталізм живе лише з їх праці, що допомогти їм може лише боротьба, що отже потрібна як найширша організація без огляду на віру і народність і що плодом перемоги має бути соціалістична держава, в котрій будуть всі свободні, всі рівні, всі будуть учасниками всіх діб, які дає земля, в котрій робучий народ буде сам собою володіти, де буде справедливим те, що порішить народна воля.

Ті ідеї згуртували робітничу клясу в соціальній демократії. Соціальна демократія се нічо инше, лише організація партії, котра хоче свідомою клясовою боротьбою здобути перемогу матеріалістичного соціалізму.

Вже в Марксовім »Капіталі« є якийсь дуалізм, якась роздвоєність. З одного боку виглядає, що соціалізм настане із внутрішньої konieczности, із все більшого внутрішнього противенства в капіталізмі. — З другого знов боку кличе Маркс пролетаріят до бою, так ніби щойно пролетаріят своєю силою має знищити капіта-

⁸²⁾ „Die Stunde des kapitalistischen Privateigentums schlägt. Die Expropriateurs werden expropriert“. Marks, Das Kapital.

лізм⁸³). Та роздвоєність перейшла й на соціяльну демократію. Зразу думали, що катастрофа капіталізму цілком близько і що лише треба зачекати на ту хвилю. Та незабавом пізнали, що розвій іде ще далі й далі і що можливості для капіталізму через світові розміри ще великі. І тепер було дві можливості: або вижидати першої нагоди та розпочати революцію і насильно перевернути дотеперішню господарську систему, або співділати з капіталізмом, щоби він чим красше і чим скорше довершився і так уможливив природний перехід до соціалізму. Отже двояка партія: партія революції і партія еволюції.

Струя еволюції. Ся партія має в сучасности різні назви: партія посібілістів, мінімалістів, реформістів. Вона бажає соціяльними реформами поліпшити положення робітників, все осягнути хоче те, що можливе, мало помало, бо всего нараз не можна; заразом бере участь в парламентаризмі, щоби уможливити державі господарський розвій і щоби все більше її «соціалізувати». Вже ерфуртська програма основана на тій думці. В першій часті описаний по Марксовій схемі розвій до соціалізму, а в другій часті є цілий ряд тимчасових вимог. На тім становищі ще досі стоять «соціялісти більшості» в Німеччині, Франції і Англії. Підчас світової війни потягнув їх капіталізм навіть у воєнну

⁸³) Ор. с. 1. 72—9.

психозу і в службу імперіялістичних стремлень.

Сгруя революції. Друга партія, партія революції — соціальних революціонерів, синдикалістів, спартаківців⁸⁴), максималістів (большевиків)⁸⁵) — хоче відразу досягнути ціль: ніяких компромісів, ніяких операцій, ніякого парламентаризму, але невмолима боротьба, приготування пролетаріату при допомозі пасивного спротиву, саботажу, страйків, коли можливо при допомозі револьт, до соціальної революції і диктатури пролетаріату.

Большевизм. Московський большевизм черпає свою силу з окремих московських відносин. Насильний гнет абсолютизму викликавав постійний спротив. Інтелігенція прагнула політичної свободи і в розпуці бажала розкладу всього (нігілізм), робітники бажали соціальної революції, хлібороби землі («земля і воля»). Після страшених невдач у світовій війні вибухло від давна силою придушуване невдоволення в революції. Тому, що Ленінові соціальні революціонери були найкраще організовані, то остаточно вони здобули

⁸⁴) Спартак був провідником у великім повстанню рабів р. 72. перед Хр. Тим іменем підписувався німецький соціаліст Лібкнехт (1919, вбитий разом з Розою Люксембург).

⁸⁵) Назва „максималісти“, „большевики“ настала случайно, р. 1903. На конгресі у Лондоні повстав у соціально-дем партії розкол і Ленін зі своїми прихильниками був у більшості.

власть і встановили диктатуру пролетаріату. Щоби притягнути до себе малоземельних селян, котрі творили в Росії більшість, відібрали вони без викупу землю від великих власників і дали малоземельним на уживання. По їх програмі земля є, що правда, державна, та хлібороби не свідомі того. А де їм то стало ясным, там покидають большевиків. Та найбільшу силу дають большевикам численні ряди робітництва, котрі підчас війни стратили службу, навчилися насильства і грабунку і тому за добру платню з охотою прилучилися до «червоної армії». А має большевизм ще другі жерела своєї сили... Російський письменник Дмитро Мережковський каже, що «найглибший змісл російської революції можна зрозуміти щойно при помочі релігійної аналізи». Російський народ в глибині своєї душі — містик. А революція се великий скок в непевність, в анархію і народ у своїм містицизмі вірує, що по тім прийде нова доба «остаточної свободи, котра переможе всі необхідности зовнішнього життя і всяку силу», доба «нової релігійної синтези індивідуальности і загальности, безмежної любови і безмежної свободи»⁸⁶).

З останніх слів видно, що в московським большевизмі вже мішається з соція-

⁸⁶) Д. Мережковський. *Der Zar und die Revolution*, München u. Leipzig, 1908.

лізмом анархізм, або точніше, се вже більш анархічний комунізм ніж соціалізм. Анархізм не признає ані держави, ані соціальної влади і тому власне відкидає централістичну суспільну організацію господарства. „L' Etat c'est le mal“, держава се зло! Анархістичний комунізм вимагає, щоби всю власність дістали в руки вільні, автономні громади або вільні союзи (спілки), що повстали в наслідок кооперації. Вони можуть злучитися в вільну федерацію. Се наука російських анархістів Герцена, Бакуніна, Крапоткіна і др. Тому не булоби дивним, колиби ті ідеї в великій Росії далі тайно снувалися і тепер підчас революції вибухли побідоносно на денне світло. І дійсно, федеративна совітська республіка, зложена з вільних громадських рад, дуже наближується до комуністичного взірця, як його намалювали московські анархісти.

А в других державах большевизм є спротивом проти війни і проти всіх, котрі по думці маси винуваті у війні, се протест терпіння і нужди проти тих, котрі не терпіли, але ще й до того назгортали підчас війни нового богатства, се наслідок воєнного здичіння, отже мішанина соціалізму, наївного комунізму, анархізму і грубого морального здичіння.

Та се безперечно, що з тої мішанини проявляється у всіх державах свідомий революційний соціалізм.

Якжеж мається справа з соціалізмом?

Колиж тепер маємо говорити про суспільну вартість соціалізму, то мусимо признати, що соціялісти мають великі заслуги для робітництва. Рішучий спротив проти капіталізму, котрий розпочали соціялісти, звернув увагу державних і взагалі людських мужів на поважний стан суспільних відносин і промостив дорогу суспільній думці: багато суспільних реформ, котрі вже введені в життя в користь робітництва, не булоб без соціялістів. Сю заслугу треба передовсім приписати соціялістичній струї еволюції. Партія революції має лише ту добру сторону, що погрозами будить у буржуазії суспільну совість.

В програмах поміркованих соціялістичних партій є багато домагань, котрі по суті не є соціялістичні, лише соціяльні взагалі. Другі домагання, розуміється, також не є по суті соціялістичні, ані соціяльні. Соціялістичні партії перейняли багато ідей просто від лібералізму. Ми вже говорили, що соціалізм є його льогічним вислідом. Такими є думки про релігію, про Церкву, про супружже, про школу: віра повинна бути приватною справою, Церква приватне товариство, супружже можна по волі розвести, школа без жадного релігійного впливу. Особливо сильний вплив на соціялістичні партії здобув Марксів матеріалізм. Соціалізм по своїй суті не мусівби бути матеріялістич-

ний ані рівнож протирелігійний. Оскільки він виявляє змагання за усуненням всякого вихісновування, походить соціалізм власне з ідеалізму людської душі. Те, що він собі представляє кінець вихісновування в той спосіб, що народ прийде до влади і запанує демократія, може бути похибкою, але похибка свідчить про глибоке соціальне чуття його представників. Лишається ще основна вимога соціалізму: соціалізація. Про неї буде мова окремо та всеж се не так дуже певне, щоби та вимога мусіла бути безвірна. Се отже було велике нещасте, що соціалізм вже від початку перейнявся лібералізмом, а з окрема, що Маркс оснував його на матеріалізмі.

Соціалізм а християнство. Для матеріяліста Маркса є християнство релігією капіталізму і тому малоби воно впасти разом з капіталізмом. Ся думка загніздилася в широких масах соціалістичних партій і виглядає, що всяка надія на зворот у тій точці є даремною. Правда, в останнім часі були такі спроби в рядах самих соціалістів, та зараз підносився протест других і велика маса йшла за останніми⁸⁷⁾.

⁸⁷⁾ Так між Словінцями виступив проти лібералізму визначний соціаліст-інтелігент Abditus (Препелюх) в „Нових Записках“ VIII. (1910) „Соціалістична наука не вимагає і не потребує „культурної“ боротьби, як собі її представляє „Свобідна Думка“ і не може на неї пристати. Біда мас — як і оди-

Соціалізм такий, яким він є в соціальній демократії, є отже в отвертій противенстві до християнської і до всякої релігії. Соціальна демократія думає дійсно так, як ще 1881 року виповів в німецькій парламенті Бебель: »Ми хочемо на політичній полі республіки, на економічній полі соціалізму, на релігійній полі атеїзму«. Се є зараз найбільшим нещастем соціалізму. Колиби він був ще раз такий гарний і правдивий, але з тим матеріалізмом ніколи не принесе убогим внутрішнього вдоволення і правдивого щастя.

Тому жадна християнська партія не

ниць — і боротьба за істнування не настали через віру або Церкву, а тим менше через Бога, а лише в наслідок господарського і духового розвою в минулім і сучаснім... Пропаганда безвіря, атеїзму і подібного не має з соціалізмом нічого спільного“. Між німецькими соціалістами висказав ту саму думку Ганс Мюлер в „Sozialistische Monatshefte“ 1910. 3. В. 1665—9. Для нього релігія „могуча дійсність“. Ненависть до релігії приніс соціалізови Маркс у своїм матеріалізмі. Та, каже Мюлер, тоді є не льогічно, що соціалізм уважає віру за приватну річ. Коли релігія лише ілюзія, повинна партія, котра хоче перемогти капіталізм, народ в тім поучити. Льогічний соціаліст, котрий так думає, не може проголосити релігійної толеранції, не може дозволити, щоби правдивий соціаліст був вірним християнином“. Отже або соціальна демократія сама відчуває, що релігія все таки щось більше ніж фантастичний відблиск капіталізму, або та толеранція є лише тактичним лицемірством, бо отверта заява відбилаби широкі маси, котрі ще вірують. — Та против обидвох повстали зараз другі соціалісти.

може бути в союзі з такою соціальною демократією, якою вона є. Можливою є кооперація від часу до часу з огляду на поодинокі реформні домагання, та неможливе ніяке зєднання.

Господарський соціалізм. Остає ще питання: колиб соціальна демократія позбулася матеріалізму — що є, розуміється, цілком неімовірним — і колиби прийняла до своєї програми лише господарський соціалізм, чи бодай тоді моглиби християни йти разом, або чи можна господарський соціалізм оправдати зі суспільно-етичного становища.

Про той господарський соціалізм говорили ми вже в розділі про право власности. Коли соціалізм не заперечує засадничо права власности, неначеби кожда власність була крадіжю, і тільки каже, що без соціалізації землі і капіталу не можна перемогти капіталізму, ані здійснити соціальної справедливости, тоді тамте питання є лише питанням соціальної доцільности. Тут є власне два питання: перше, що соціально лучше, соціалізм чи капіталізм, друге, чи нема якої посередної можливости.

За Аристотелем ми казали, що комунізм — а тим самим і соціалізм — неможливий. Нещасним бувби насамперед земельний комунізм. Охота до праці се перша засада поступу; хто її нищить, сей нищить першу умову поступу. З того не

виходить, що земля повинна бути в необмеженім приватнім володінню, або що вся малаби бути в приватнім посіданню. Та на загал мусить вдержатись ся стара гарна засада: земля є Божя й людська. Сей, хто оброблює землю, повинен мати бодай стільки права на ній, щоби її з охотою і любовю обробляв, щоби вживав плодів своєї праці, і щоб їх міг замінити за другі потрібні річі, щоби далі обробляв її для себе і для своїх без боязни, що по його смерті його рідню з землі виженуть. Чи правним власником буде держава, а він лише дідичним арендатором, або чи він буде дійсним і єдиним власником, се без значіння. Головне, щоб осягнути першу ціль земельної власности, значить, щоби земля при пильній праці чим більше родила і щоби так її плодами живилося чим більше людей.

Нещасливим бувби рівнож і промисловий комунізм. Наслідком тої велитенської централістичної організації булаб або страшна тиранія, або ані трохи не менша анархія⁸⁸⁾.

3. Правда по середині.

Ані лібералізм, ані соціалізм не є правдивою розвязкою суспільного питання.

⁸⁸⁾ В найновішій часі не задумують отже соціялісти соціялізації з централістичним устроєм. Держава малаби бути лише власником, а провід в підприємствах малиби демократично зложені у-

Кожний зпоміж них має не в однім щось доброго, але в другім зате пересаджує і так не можна погодити правди і права одного і другого.

Лібералізм і соціалізм. Лібералізм має в собі ту велику, гарну і плодовиту ідею про свободу особовости. Чим булоби людство без свободи? Та лібералізм сю ідею пересаджує так, що заперечує суспільні обовязки. Через засаду такої непогамованої свободи дав лібералізм свободу лише декотрим, лише сильнішим та зате знищив свободу народа, уможливив капіталізм і спричинив зубожінне.

Соціалізм має в собі також одну велику, гарну і плідну ідею: ідею соціальности, ідею солідарности, взаїмности, братерства. Що булоби на світі без тої ідеї? Та соціалізм у своїй соціальности йде задалеко так, що нищить індивідуальність; занадто наголошує організацію так, що нищить свободу. Соціалізм убивби охоту

правляючі ради, союзи споживних товариств або господарські кооперативи. Селянська земля малаб остати взагалі в приватнім посіданню або в діличнім наймі. Організованим бувби лише відбір збіжа, збут худоби, асекураційні товариства, обовязкова комасація землі і т. д. (Порівнай о Бзвер: Шлях до соціалізму). Про все те можлива дискусія. Розуміється, що все лишається найвисшою засадою побіч засади справедливости засада соціальної доцільности. Се мусить рішати про потребу і про межі соціалізації.

до праці, знищивби культуру, створивби царство скуки або дикий хаос.

Побіч того лібералізм і соціалізм заперечують вічні етичні засади — і тут є в дійсності їх спільне жерело, котре стало разом жерелом всіх їх блудів і похибок і тому вони стоять в противенстві до правдивого людського добробуту.

Якщо лібералізм і соціалізм дві крайности, два екстреми, з котрих кождий глосить одну правдиву засаду, мусить правда бути по середині, в синтезі обох ідей.

По тій середині йде дорога християнської суспільної ідеї, християнської демократії.

Християнська суспільна ідея. Християнська ідея так стара як старе євангеліє про свободу і братерство Божих дітей. Ся ідея творила всі ті добродійні установи, про котрі говорить історія християнської добродійности, створила демократичну державу середновіча — *civitas christiana* — і булаби перешкодила також розвиткови капіталізму й новітнього убожества, колиби людство полишивши Бога, не піддалося було немов задурманене чаруючим обіцянкам лібералізму. Колиж лібералізм став народам приносити отруйні плоди ошуканства, тоді народи пізнали, що лібералізм се блуд і почали шукати дороги спасення. Сю спасенну дорогу вказала їм знова християнська суспільна ідея.

Серед лібералізму і соціалізму почав

голосити сю ідею єпископ Майнцу Кеттелер, що став »батьком християнського соціалізму«. Він дав також перший начерк християнської суспільної програми. У Францію понесли християнську соціальну ідею De Mun і De La-Tour-du-Pin, в Швейцарію Decurtins, в Австрію Vogelsang († 1890). В Англії прапор християнсько-соціальної ідеї підняв великий конвертит Manning († 1892). Року 1891, отже того самого року, коли німецькі соціалісти злучилися на ерфуртській програмі, видав Лев XIII. енцикліку „*Rerum novarum*“, котра є magna charta християнської соціальної ідеї. В тих роках студіював у Відні великий Словінець Д-р Крек. Там зазнайомився з провідниками християнського соціалізму Ліхтенштайном, Люеґером і ин. З ясною свідомістю, що розв'язка є лише тут і з великою любов'ю до народу вернув він домів і розпочав невтомну працю над здійсненнем ідей енцикліки „*Rerum novarum*“. Виробив подрібні програми для робітничого стану, для хліборобів і ремісників, основував християнські соціальні організації і будив у народі християнську суспільну свідомість. На св. Йошту — коли можна так висловитись — запалив вогонь, а звідтам його ученики рознесли головні, котрими по всім славянським Півдні позапалювали вогні християнської суспільної ідеї.

Християнська суспільна ідея лучить отже в гармонійну цілість одно і друге:

свободу і соціальність. Голосить права особовости, а також суспільні обов'язки, боронить права власности, та рівночасно голосить загальний закон праці.

Напрямні лінії. Хто голосить свободу і справедливість, голосить її передовсім простому народови, робучим масам. Їм капіталізм найбільше нашкодив і тому треба їм насамперед допомогти. Є се християнська демократія. Лев XIII. вказав у своїй енцикліці напрямні лінії сеї демократії: супроти лібералізму підносить він обов'язок справедливости й любови, права і задачі держави, право організовання, супроти соціалізму боронить права одиниць і право власности. Передовсім підчеркує життєве значінне моральної реформи, без котрої всяка инша реформа стане на пів дороги і буде без наслідків.

Великими християнськими етичними за-садами обмежив Лев XIII. також простір соціальної релятивности. Бо і в межах християнської соціальної ідеї є багато релятивного. Так Лев XIII. ясно зазначив, що ніхто не може в імені Церкви проголосити політичної демократії, бо форма влади є релятивна. Та християнські соціалісти можуть як горожани плекати політично-демократичні стремління. Рівнож Лев XIII. не означив форми суспільних і господарських організацій, бо се терен релятивности і християнська суспільна ідея

мусить шукати собі форму відповідну відноsinам часу і місця.

Свобода. В тім власне є трудність християнської суспільної акції. Сама ідея дає лише напрямні лінії, та не вказує конкретних форм. Тому можливим є певне хитання і пробування та й в не однім можна мати неуспіх. Бо взагалі неможливою є така програма, котраби наперед означила точні форми для кожного часу і місця.

Першою напрямною є отже ідея особовости і права особовости.

Багато християнських соціалістів думає, що серед нинішних відносин не може ся ідея побідити без політичної демократії. Для тих християнських соціалістів єдиною надією є народ. Кажуть, що зокрема народне господарство не можна інакше упорядкувати, доки до слова не прийде весь народ, передовсім робучий народ. З того випливають різні політичні домагання. Багато з тих домагань переняли соціалісти від лібералізму і християнські соціалісти з ними погоджуються. Такі вимоги є в ерфуртській програмі: 1) домагання загального, рівного, безпосередного і тайного права голосовання для всіх горожан від 20. року життя і то пропорціонально; 2) домагання автономії в державі, провінціях і громадах; 3) знесення мілітаризму і заведення загальної оборони; про мир і війну мають рішати представники на-

рода, міжнародні спори мають полагоджувати роземні суди.

Так само домагаються ті християнські соціялісти в ім'я особовости і прав особовости демократії в суспільнім життї. Честь кожній праці, більша честь лише чесноті й умови!

Вони також думають, що робітник не буде дійсно визволеним, доки триватимуть теперішні відносини праці, відносини »того, що роботу дає і того, що працю приймає«, перший з них є власник капіталу і тому пан, другий має лише свою робучу силу, котру за гроші винаймає. Вже Шатобріян назвав ті відносини »останною формою рабства«. Ті відносини, кажуть, нероздільно злучені зі зловживанням і кривдою і тому мусять пропасти. В тій думці цілком погоджуються з соціялістами, різняться від них лише в висновках. Іншим знов не здається, щоби відносини між паном і робітником не могли бути справедливі. Та признають, що »та установа не є ідеальна і остаточна, що вона може справді пропаде і наступить нова, котра буде красше погоджуватись зі стремліннями робітництва, а може й потребами нових часів«⁸⁹⁾.

Друга напрямна се ідея соціяльності.
Організація. В ім'я тої ідеї домагають-

⁸⁹⁾ Garriguet, Regime du Travail II. 259—260 пор. також I. 206 і 207.

ся християнські соціалісти разом з соціалістами свободи асоціації. Їм взагалі здається, що єдиною спасенною ідеєю проти перемоги капіталізму є організація. Всі робучі верстви мусять зорганізуватися.

Промисловим робітникам передовсім потрібна професійна організація. Нею збудуть собі робітники рівність і свободу що до роботодавців. Так зорганізовані за-ключать свобідно умови праці вже не по-одинокі, але збірні (колективно); у свобідній умові означають час праці, тарифи платні і все инше, що сполучене з відно-синами праці. З професіональною органі-зацією можуть злучити бюро праці, взаїм-не допомогове товариство, курси профе-сійної освіти, одним словом все, що доти-чить спільних інтересів. Попри професійні організації дуже потрібні споживчі това-риства для спільного купна всего потріб-ного до життя. Розуміється, що тут треба поступати дуже обережно, щоби не по-пасти в скруту: тут потрібно чесного і спритного діловода, пильного надзору, і мудрого виділу, котрий не буде спеку-лювати, але матиме перед очима лише дійсний добробут членів товариства.

Поручити можна також робітничі щадничі і кредитові спілки, котрі збирати-муть ощадности і в разі потреби уділять поміркованого кредиту.

Розуміється, що всі ті установи не змінять сути відносин праці, котрі завела

капіталістична суспільність. Ті відносини моглаби змінити організація промислових корпорацій, а ще красше робітничих продуктивних спілок (кооператив).

Промислові корпорації. Для многих християнських соціологів найбільше імовірною і найкрасшою формою будучности є промислові корпорації, т. є організація робітників і роботодавців в спільні організації по окремим фахам. Насамперед булоби зорганізоване кожде підприємство окремо, а потім всі підприємства одного роду в провінції, на останку прийшлаб центральна державна промислова корпорація. Ті корпорації булиб автономні, розуміється під державною контролею. Автономно установлялиб робочий час і платничі тарифи, переводилиби загальне забезпечення на випадок хвороби, старости, немочі, нещастя, безробіття, для вдів і сиріт; основувалиб фахові школи, научні курси, стипендії для висшої науки робітничих синів і т. д. Длятого малиби спільний скарб, на котрий ішлиби датки всіх членів і податок від всіх виробів. Вже Фогельзанґ думав, що на останку повинніб робітники стати дійсними співвласниками всіх підприємств. Кажуть, що така організація віднялаби робітництву пролетарський характер і знова поставилаб господарське життя на моральні основи. Упорядкувалаби конкуренцію, забезпечила продукцію, унеможливилаб господарські кризи і без-

робітте. Уможливилаб дальше здорове господарське житте, котрому власне найбільше перешкаджає мала платня і постійна непевність. Вона зорганізувалаби наново людську суспільність і так перемоглаб анархію, спричинену господарським лібералізмом, а zarazом унеможливилаби також тиранію соціалізму⁹⁰).

Продуктивні спілки. Другі знов думають, що будучність піде ще дальше від корпорацій, котрі бодай частинно затрималиби стан панів, до автономних робітничих спілок, де робітники будуть самі своїми панами, цілковиті власники підприємств і свобідно вибиратимуть собі директорів і діловодів підприємств. Про ті робітничі спілки (кооперативи) тяжко висказати остаточний осуд. Соціаліст Едвард Бернштайн сказав раз, що є се «найбільше нещаслива форма кооперативної праці». Мовляв, такі спілки пропадуть або через недостачу капіталу, або через шахрайства осібняків, або їх знищить нездібність і незнання діловодів і недисциплінованість робітництва. Та всетаки навіть скептичні соціологи признають, що така форма можлива і що соціальне перевиховання робітництва, котре повинно наступити, здійснить її. »Всупереч всім дотеперішнім неуспіхам виглядає, що такі спіл-

⁹⁰) Пор. Le Pascaj, Le Regime corporatif de l'organisation du travail. II. Paris, 1908.

ки стануть в будучині єдиною формою господарського розвою»⁹¹⁾.

Колиби з часом так перестроїлася вся промисловість, то взагалі усталоби теперішнє відношення робітництва до підприємців. Промислових робітників в нинішнім розумінню взагалі не булоби.

Організація селянства. Селяни - хлібороби повинні знова організуватися на свій лад. І їх найбільшою силою є спільництво (кооперація): продуктивні спілки, спілки для закупу і збуту, кредитові й інші. Спілкову організацію повинна доповнити професійна організація.

Із професійних робітничих і селянських організацій повинніб вийти робітничі і селянські парламенти. Французькі християнські соціологи навіть думають, що в будучині будуть замість або бодай побіч політичних державних парламентів ще й соціальні парламенти, в котрих засідатимуть і виконуватимуть законодавчі функції представники робучих станів.

Ідея соціальности є заразом ідеєю солідарности, взаїмности і взаїмної відвічальности. Соціалізм звіщає загальну боротьбу, християнська соціальна ідея голосить солідарність всіх станів і всіх інтересів. Лише із взаїмности всіх може настати соціальна гармонія і соціальний добробут.

⁹¹⁾ Garriguet, Régime du Travail II., 61—2.

Соціяльне виховання. Та ані тепер, ані ніколи в будучині не буде гармонії без співучасті соціальної влади. Ніколи не схочуть всі люди добровільно поводитися по напрямним взаїмности і спільности: се-белюбивість людської вдачі є занадто велика. Тому всегда потрібним буде соціяльне виховання і соціяльне законодавство. Соціяльне виховання виконують передовсім родина і Церква. Ті дві установи означають для будучини людства питання життя; хто їх нарушує, той грішить проти самої людськості. Родина є клітиною всего соціального організму. Церква се велика вихователька народів.

Соціяльне законодавство. Що до соціального законодавства, християнські соціялісти годяться з соціялістами проти лібералізму. Правда, було кількох християнських соціольогів, що були гадки, щоби держава не вмішувалася до господарського життя (анжерська »католицько-ліберальна« школа в Франції: Фрепель, К. Жане, Ш. Перен і ин..). Та після енцикліки „*Regum povarum*“ ті соціольоги остали самітні. Християнська соціольогія учить, що обовязком держави є обороняти суспільні права всіх, а з окрема тих, котрі слабші, а також позитивно спомагати їх добробут, коли вони самі не в силі допомогти собі. Соціялісти вже в ерфуртській програмі поставили цілий ряд таких домагань, котрі винні бути управильнені законом і ті

домагання є бодай на загаль також домаганнями християнських соціалістів. Такі домагання є: 1) Видати успішні народні і міжнародні закони для охорони робітників на таких основах: а) устанавлюється нормальний час праці, найбільше вісім годин; б) дітям до 14 літ праця забороняється; в) забороняється нічна праця (виїмок творять лише ті роди промислу, котрі по своїй природі або із технічних причин, або для публичного добра вимагають нічної праці); г) кождий робітник має бодай 36 годин тижнево непереривного спочинку; д) заказується давати платню харчами⁹²). 2) Всі промислові підприємства повинні бути під надзором. 3) Хліборобські робітники і слуги повинні бути зрівнані з фабричними робітниками. 4) Запевнюється право організованя. 5) Все робітниче

⁹²) Пор. E. Duthoit, *Le Suffrage de demain*, Paris, 1901. — Кат. огляд, X. (1905), 5, 53 і сл

Лев XIII. в енцикліці „*Rerum novarum*“ слушно напимнув, що час праці треба встановити також з огляду на працю в копальнях і под, де праця куди тяжша. „Нехай бувби, каже він, час праці коротший, щоби так неоднаковість вирівнялася“.

Тут соціалісти скоро побачили, що натуральна платня, харчами, може бути „важною запорукою життя“ з окрема в часах, коли ціни поживи дуже міняю'ься. Пор. „*Kampf*“. *Sozialdemokratische Monatsschrift*, III. (1909) 118. Світова війна досить ясно це доказала. Розуміється, все треба публичної контролі!

Те домагання має двоякий змисл, а з окрема щодо часу праці неможливе.

обезпеченне держава візьме під свою управу, при котрій робітники співділяють і мають певний вплив.

Що соціальний добробут вимагає також частинної соціалізації, про це ми вже згадали в розділі про право власності.

Соціальна контроля. Соціальна контроля і соціальне законодавство буде потрібне і в будучині, хоч булаби заведена організація робучих станів. Бо збірний (колективний) егоїзм не є менше небезпечний для соціального добробуту, ніж егоїзм осібняків. І спілки і корпорації моглиби раз забути на засади справедливості і приміром вихіснювати консументів. Чиж не лучалося се навіть в середновічних цехах? Тому була потрібна тоді і буде потрібна в будучині соціальна контроля цін і матеріалу як також закони проти всякого вихіснювання.

Третою напрямною є ідея праці.

Праця і віра! Соціально уладжена держава повинна, оскільки це можливо, здійснити на загал засаду Св. Павла. «Хто не робить, нехай не їсть!»

Бо даремною буде вся надія на правдиве здійснення тих напрямних, коли народи морально не відродяться. То бачили вже утопійні соціялісти, а і тепер поважнійші соціялісти чим раз більше пересвідчуються, що не буде нового суспільства без нових, ліпших людей. Так прим. англійський робітничий провідник В. Сандерс

визнав отверто, що весь робітничий рух мусітиме стати чим раз більше етичним і релігійним. Розуміється, що тут не досить суб'єктивної релігійності багатьох модерних людей. Етика і релігія без віри в Божі діла не має сили. В тім розумінню добре сказав німецький соціяльний економ В. Рошер: »Жадна господарська реформа не можлива без етичної реформи, а жадна етична реформа не можлива без живої релігійності, а знов вся суб'єктивна релігійність є для народа безсила«.

Побіда. Капіталізм сягає вершка. Та проти нього все грізніше повстає соціалізм. Хто побідить? В тім не може бути жадного сумніву, що коли народи завчасу не усвідомлять собі, що ані капіталізм ані соціалізм не може ущасливити людства, тоді побідить соціалізм. Він має за собою переконне народних мас, що так як є тепер на світі, більше бути не може і не повинно. Та ся перемога не буде трівка. Соціалізм заведе людство в новий хаос і інстинкт самозбереження глядатиме нового виходу. Як не скорше, то тоді прийде доба християнської соціальної ідеї, бо лише вона може спасти людство. За капіталістичною добою повинна отже наступити нова — соціяльна доба ⁹³⁾.

⁹³⁾ В „*Stimmen der Zeit*“ (В 95., 1918. 124, 126), питається звичний суспільний економіст Н. Pesch: „*Wird der Sozialismus siegen? Auf die Dauer jeden-*

falls nicht, ebensowenig wie der individualistische Kapitalismus. Und warum nicht? Nicht alles ist falsch am Sozialismus. Aber auch das Richtige erscheint hier im Extrem, theoretisch irriger und praktisch für die Dauer undurchführbarer Überspannung.. Die zukünftige Entwicklung wird darum kaum zur dauernden Herrschaft sozialistischer Zentralisation führen“.

ЧЕТВЕРТИЙ РОЗДІЛ.

Історичний розвій.

Марксова думка, що господарські відносини є причиною моральних і правних суспільних ідей, а не навідворот, є в частині правдива, а в частині ні. Не є правдиво в розумінню Марксового матеріялізму, немов то дух є витвором матерії, а ідеї витвором матеріяльних процесів. Зате правдою є, що ідеї повстають і розвиваються в певній звязи з зовнішніми, навіть господарськими відносинами і що людство усвідомлює собі етичні ідеї при зовнішніх впливах. Старі мудрці висказували те переконання реченням: »Пізнання починається чуттем«. Та ідеї викресані в душі, можуть претворити зовнішній світ, розуміється також залежно від зовнішніх умов. Отже й між зовнішнім світом і духом є якась взаїмність.

Односторонно є толкувати історичний розвій лише зовнішними, матеріальними і господарськими впливами, як односторонно є також толкувати його лише самою силою ідей.

Перші початки. Чоловік поставлений на землі, мусів своє життє на сій землі уладити ⁹⁴). При тім кермували ним — якщо беремо під увагу лише природні чинники — інстинкти, управляла ним думка та всегда мусів він оглядатись на зовнішні обставини. Під впливом полового інстинкту повстала родина, потреба взаїмної помочи стримувала членів родини, щоби не розходилися, вона лучила їх в рідню і громаду, в племінні гурти і роди. Розуміється, не всюди і не скрізь однаково. Дуже багато залежить тут від зовнішніх відносин. В війнах з іншими племенами, котрі загороджували їм дорогу, або заходжували на їхній ловецький терен, або на їх пасовиска, брали також полонених. Деколи їх убивали, а деколи вживали як рабів до різних робіт. Часто також лучалося, що войовниче племє поневолювало инше племє і обертало його в рабство. Так повстала в цілім середновічу і у всіх народів перша велика форма уладження праці, рабство. В середних віках, у фєвдальній добі, ся форма під впливом хри-

⁹⁴) Порівнай у звязку зі слідуєчим схематичним поділом твір К. Bücher, *Die Entstehung der Volkswirtschaft*. 9. Aufl. Tübingen 1913.

стіянства злагіднилася і перемінилася в підданство, особисто свободне, а соціально злучене з землею. Доба рабства є разом переважно добою домашнього господарства.

Домашнє господарство. Тими словами означуємо відносини, серед котрих майже все виробляється вдома, в родині, в громаді, в селі. Немає ще окремого обміну і руху. Гроший немає: що міняється, ціниється худобою (ресипіа), полотном (платити), бурштином і под. Раби належать до родини. Вільні робітники рідкі: оскільки вони є, дістають за свою працю продукти. Життя просте, вимог є мало і тому мало ремесла. Так описує нам Гомер господарство Одисея. У нас тревало так до близько 1000 року. На заході розвиток ішов скорше. Та ще за Карла Великого знаходимо подібні відносини. В краю є боярські двори. Тут є бояри, слуги, служниці і піддані. Бояриня зі своїми дочками і служницями пряде і ткає. При дворі є (боярські) мельники, колодії і ковалі, кравці і шевці. Часом вони мають свою хатину і трохи поля. Ремесло вже отже відділене від хліборобства, ремісник робить лише для дому і для двора. Піддані хлібороби обробляють землю для себе, а дворови дають десятину і роблять панщину.

На продаж! Та культура поступала вперед, потреби росли, пани-бояри мали

забагато виробів для дому, інших річий замало. Почався сильніший обмін. Примістах і монастирях поселялись свободні ремісники. Сюди приходили торговці з чужих країв зі своїм крамом, щоб його замінити за тамошні вироби. Настала потреба кованих грошей. Рух росте чим раз більший. Повстають правдиві торговища, з торговищ місточка і міста. Пани побирають мито від ваги і місця. Заохочені тим вони радо звільняють двірських ремісників. Мійські ремісники організують цехи. Де далі місто встановляє окремі статuti, контролює продукцію і регулює ціни. У нас (Словенія, М. Ф.) такі відносини стають загальними в XIII. віці. Гроші також входять в загальне уживання щойно в тім віці. (Деінде було розуміється інакше. В Вавилоні було вже 1500 літ перед Хр. срібло і золото середником обміну, хоч ще не коване, тільки в плиточках, а в Китаю ще скорше. В грецькій Малій Азії були вже в VII. віці перед Хр. ковані гроші. Та правдивого грошового господарства не було в старинних віках нігде). Між містом і околицею з'являлися, зовсім впрочім природно, прикрі противенства. Міста мали великі привілеї (вільности). Князі вихіснували сю нагоду, щоби поволи захопити чим більше власти, обмежити мійські права і так утворити краєве право. Почалося краєве господарство: краєві гостинці, краєве мито, крає-

ві, т. є. князівські гроші. Згодом замість краю виступає держава, замість краєвих панів-князів абсолютний володар. Держава береже домашній промисл і торгівлю, будує гостинці і пристані, спомагає промисл, заводить почти і т. д. Такий розвій іде від 15. до 18. століття. Від 15. до 17. ст. маємо перший ступінь переходу від мійського до краєвого господарства, від 17. до 18. ст. другий ступінь від краєвого до державного господарства. Сей перехід відбувся не всюди однаково, скорше в Англії і Франції, трохи пізнійше в Німеччині й Австрії. Селянські відносини між селянами і панами настільки погіршилися, що своєвільні пани стали селян вихісновувати і через своїх жорстоких управителів (економів) примушувати до чим раз більших робіт. Через те повстають селянські бунти (1515, 1573).

Цехи. Цілу сю добу від початків мійського господарства разом з краєвим і державним господарством звуть добою звязаного або обмеженого госп. руху т. є. обмеженого насамперед краєм, а відтак державою. Відносно самої праці ся доба є добою цехів, корпорацій. Все там організоване. Ремісники того самого фаху згуртовані в своїм товаристві для взаємної помочи і оборони. Правда, є майстри, помічники й учні, та між ними не було тих холодних відносин, як то є нині між роботодавцями і робітниками. Учень

з часом стане помічником, помічник майстром. Всі вони є членами одної родини і між ними нема ще класових протиривств і боротьби. Розуміється блудною булаби думка, що тут все було ідеальне. Історія оповідає нам про гострі бої помічницьких союзів з майстрами, бо з часом і до цехів закралися зловживання і майстри булиби найрадше «картелювалися», як би ми про се нині сказали, т. є. (ограничилиб число майстрів і майстерські місця затримали для своїх родин.

Капіталізм. Та із зовні цехи вже були загрожені. По світі ішли великі переміни. Торговля розвивалась чим раз ширше, для неї отворилася дорога до Америки і нова дорога до Індій, техніка дала ремеслу нові методи і знаряддя, а разом з новим знаряддям і машинами повстали також нові можливості. По державах повіяло духом свободи, абсолютизм упав, а з ним пропали старі відносини. Гасло свободи знищило также цехи і всі середовічні організації. Настала нова доба вільного руху, доба капіталістичної продукції. Разом з цехами розбила ся доба також робітників. Бо і робітники повинні бути вільні т. є. вони самі одні мали відтепер укладати з роботодавцями «вільну» умову праці. А щоби ся свобода була ще більше наглядною, то держава не мала вмішуватися більше у відносини праці. Ся доба визволила також селянина (1789, 1848). Се доба

лібералізму і капіталізму, яка від рукоділля (мануфактури) через простенькі робітні перейшла до велитенських новочасних фабрик. Се доба, в котрій дійсною метою господарства не є більше спотребовання, але зиск, коли то все є товаром, котрий на світовім ринку має з чим більшим зиском вимінюватися. Се доба чистого грошевого господарства, що дійшла до кульмінації в панованню банків. Се доба, в котрій ми живемо. Принесла вона ніби свободу, а в дійсности нове рабство робітничого стану.

Соціальна доба. Слушно каже Маркс, що для капіталістичного господарства прийде упадок. Та причина того упадку є передовсім та, що капіталізм стоїть в так великім противенстві зі соціальною ідеєю. Соціальна ідея, ідея справедливости його знищить. А опісля? Є дві можливости. Одна се соціалізм, з котрим зачаласяб соціялістична доба. Друга — се побіда християнської соціальної ідеї, котра розпочалаби соціальну добу. Може, як ми вже говорили, на якийсь час побідить і соціалізм, та з тиранії й анархії соціалізму перейде людство до соціальної доби, котра злучить все те, що людство вибороло собі через довгі віки: свободу і соціальну свідомість, право особовости з правом соціальности, засаду поступу з засадою добробуту всіх.

Кінець.

З М І С Т :

	Стор.
Передмова	3
Введення	5

ПЕРШИЙ РОЗДІЛ.

Метафізичне становище.

1. Без метафізики нема соціології	9
2. Чому говоримо про християнську соціологію	21
3. Релятивність у соціології	33

ДРУГИЙ РОЗДІЛ.

Основні етичні ідеї.

1. Особовість і суспільна прикмета	48
2. Закон праці	60

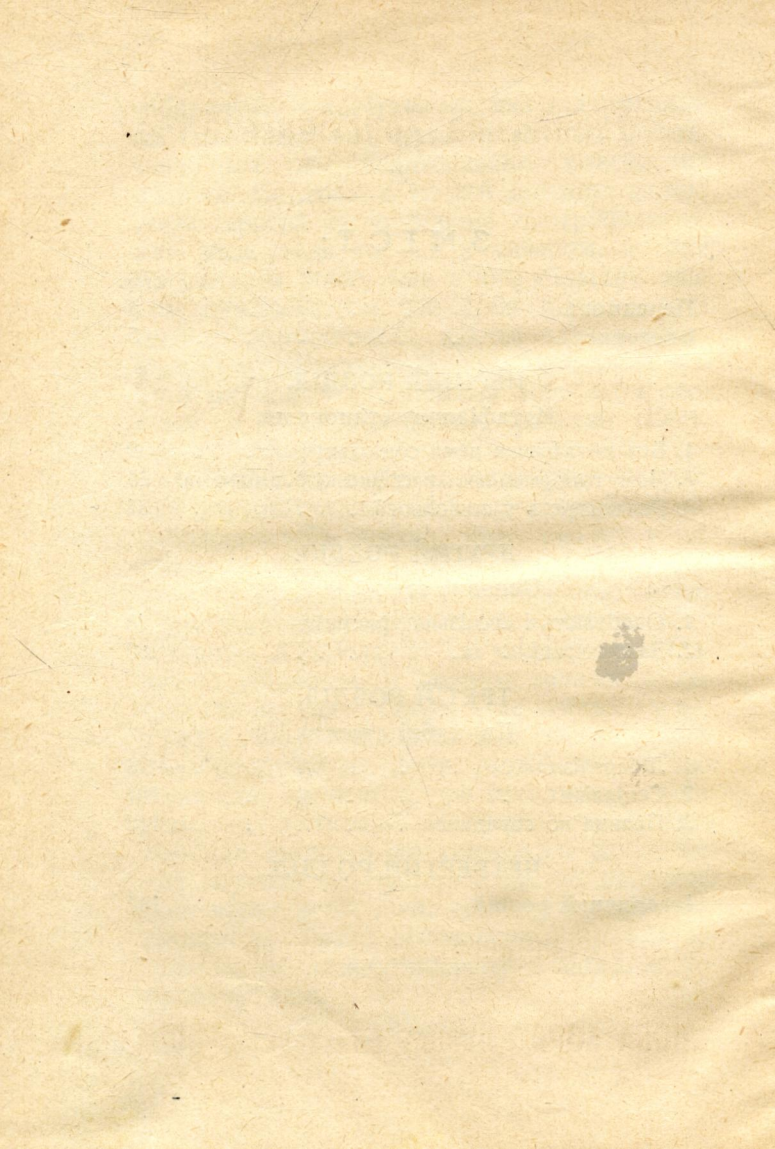
ТРЕТІЙ РОЗДІЛ.

Дві хибні системи.

1. Лібералізм	98
2. Соціалізм	107
3. Правда по середині	126

ЧЕТВЕРТИЙ РОЗДІЛ.

Історичний розвій	142
------------------------------------	-----



Українська Християнська Організація,

принявши клич: „Все наше національно-громадянське життя відновити в дусі ідеалів Християнства і католицької Церкви“, видає вже від початку 1926 року свій орган, одинокий український католицький тижневик

„Нова Зоря“

Найширші кола нашого громадянства як духовні так і світські, інтелігенція, робітництво і селянство, словом усі верстви нашого народу повинні морально і матеріально допомогти нашій молодій Організації вдержати і як найбільше поширити наш часопис, бо

НОВА ЗОРЯ стоїть на щиро українським і правдиво католицьким ідейнім ґрунті,

НОВА ЗОРЯ ширить лише чисті, здорові ідеї, боронить прав св. Церкви і нашого народу,

НОВА ЗОРЯ поборює всякі ворожі і шкідливі для нашого народу чужі впливи, як прим. новомодне сектанство ітп.

Чвертьрічна передплата тільки 4 зл.

Адреса:

„НОВА ЗОРЯ“ Львів, Сикстуська 39 А.

Приймається передплату на р. 1927 на
християнський журнал

„ПОСТУП“

ВІСНИК ЛІТЕРАТУРИ Й МОЛОДОГО ЖИТТЯ.

Виходить що місяця у Львові. 20 великих аркушів
збільшеного формату в рік.

„Поступ“ входить з Новим Роком 1927
у 7-мий рік існування з певними змінами
а саме:

1) перестає бути „студентським віс-
ником“ призначеним виключно для сту-
дентства, але стає „вісником літератури
і молодого життя“ та буде призначений
для широких кругів нашого громадян-
ства.

2) видавництво переймає від Мар. Т-ва
Молоді Укр. Христ. Організація.

3) збільшує формат, подвоює обем.

4) поширює круг співробітників.

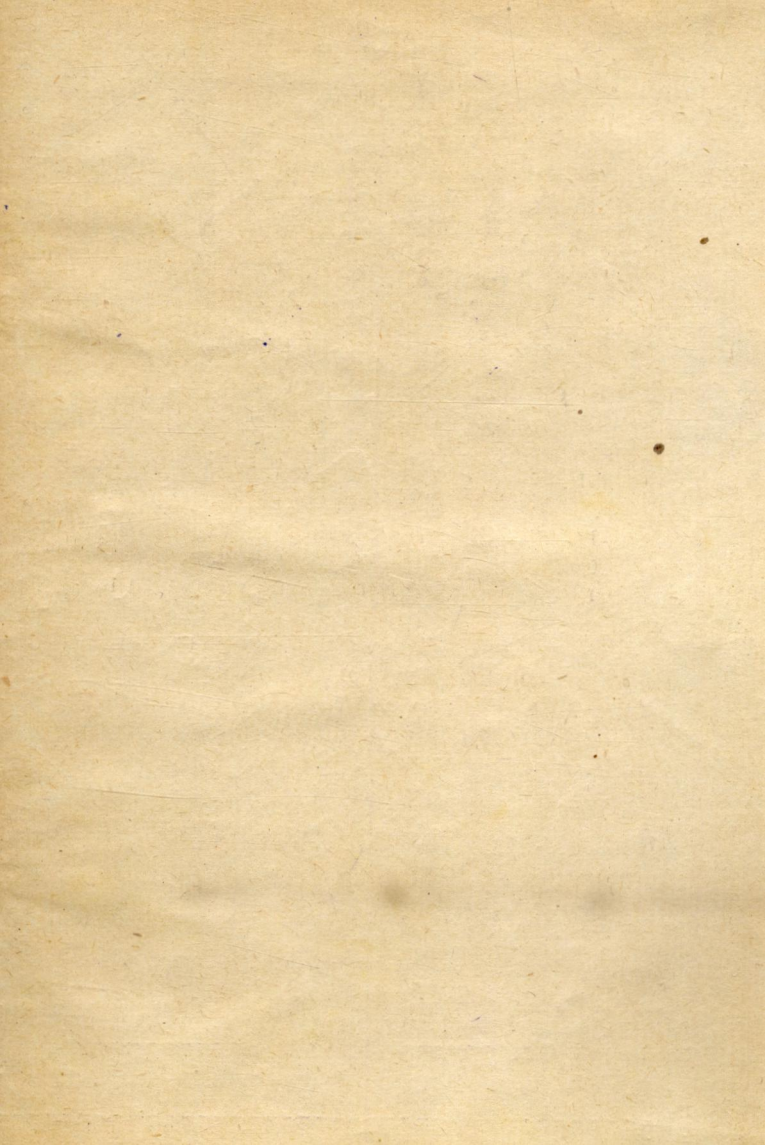
Річна передплата 10 зол.

Піврічна 5 „

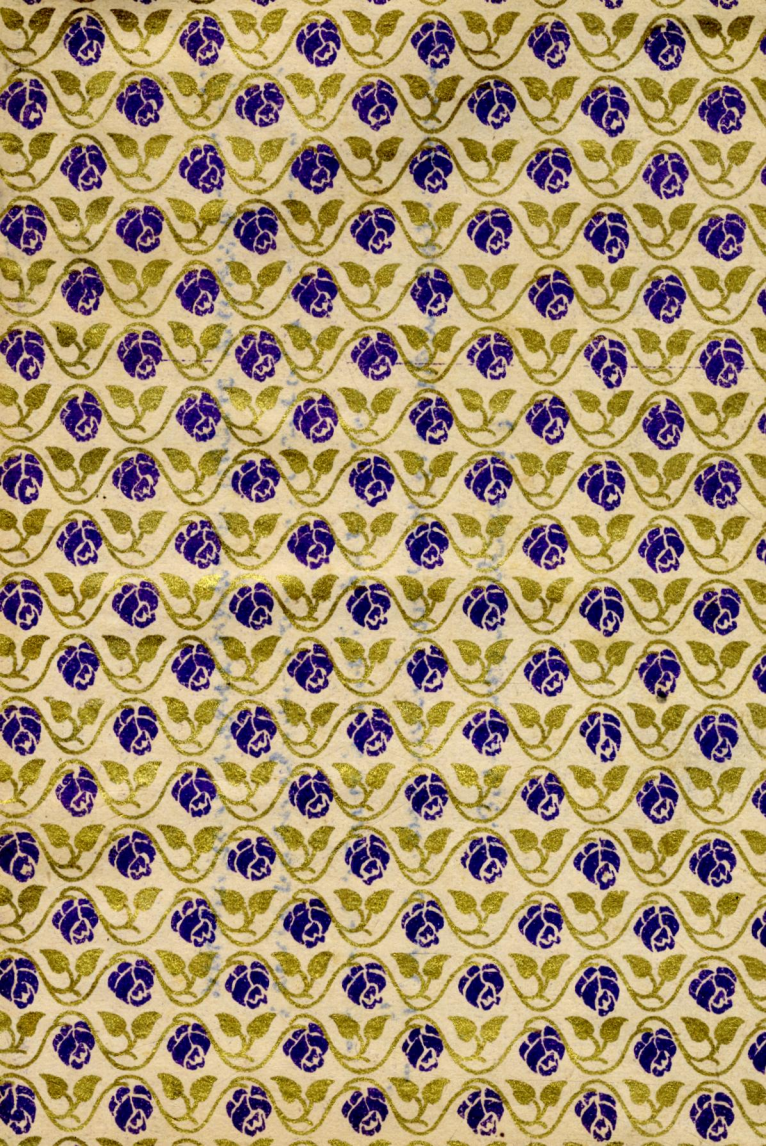
Річна передплата для заграниці 2 ам.
долляри

Адреса:

Адміністрація „Поступ“ у Львові,
Сикстуська ч. 39. А.







PA 5907 y
Гр 40 44 2001 (1986?)

113