

Соціална акція, соціалне питає і соціалїзм.

*Уваги над пастирським посланієм митроп. А. Шептицького
„О квестії соціалній“.*

I.

Отсеми рядками я бажав би звернути увагу ширшого загалу на інтересну брошуру „Посланіє пастирське Андрея Шептицького Митрополита... до Всечестного Духовенства епархій о квестії соціалній.“ Чиню се очевидно не для реклями — праця видана з офіціалним характером пастирського посланія не потребує журналістичної реклями. Мені хотілось би допомогти читачам серіозно вдумати ся в погляди і практичні поради, подані архипастирем нашої церкви в першій ряді духовенству, але в дальшій ряді й усій суспільности, оцінити їх по справедливости і тим самим причинити ся до вироблення того духа єдности і солідарности, якого так бажає автор посланія, ставлячи його „найвисшим щастєм, найвисшим ідеалом“ (стор. 54).

Та поперед усього кілька слів... як би то сказати?... оправданя, вясненя. Дотеперішні наші „князі церкви“ не призвичаїли нас до того, щоб їх прилюдні маніфести, їх пастирські посланія будили якийсь відгомін у пресі, були піддавані прилюдній, серіозній дискусії. По найбільшій часті їх уважано цілком інтерними, внутрішніми актами церковної адміністрації, в яких обговорюване, а тим більше критику пресі було незручно входити. Пригадаю характерний факт, що навіть у Галицько-руській бібліографії Ів. Левицького широка галузь друків — церковні курренди та пастирські листи майже зовсім поминені. Ся мовчанка сьвітської преси про такі многоважні прояви церковного житя, як пастирські й архипастирські листи мала свою причину: ті листи з малими виєм-

ками не визначали ся блиском інтелігенції ані розумінням народнього життя ані актуальністю порушених справ. З висемком хіба звісного листу Литвиновича про народній язик із р. 1858, листу, що зрештою дуже слабо вязав ся з церковними справами і був у значній мірі впливом політики, і то навіть не політики самого Литвиновича, а урядових сфер, та з висемком тих листів та курренд, що будили радше соблазнъ ніж серіозну думку, як численні листи обох Сембратовичів у справі біжучої преси, читалень і т. и., всі иньші прояви сеї нашої церковної літератури не будили ширшого інтересу не то серед сьвітської публіки, але навіть серед самого духовенства. Наші давнійші пастирі призвичаїли нас до такого лїнивства думки, до такої шабльонової аргументації та запліснїлої мови, що треба незвичайного панованя над собою, формальної саможертви, щоб читати їх. Навіть найвизначнійша праця на тїм полі, посланіє Йосифа Сембратовича „Про високу гідність людську“ при всїй похвальности її тенденції на стїлко шабльонова, книжкова, абстракційна, свідчить про таке мале знанє нашого народа і його житєвих обставин у автора, що читаючи її ані разу не чуєш того теплового подиху любови та енергії, що виявляє за словами живу людину.

Єпископ, а тепер митрополїт Андрїй Шептицький від самого свого вступленя на єпископство почав призвичаювати нас до иньшого тону, иньших форм, иньшого характеру, який панує в його посланїях. Почати з того, що замісь запліснїлої псевдо-церковщини, якою промовляли його попередники, тоб-то дивоглядної мішанини церковно-славянської лексики з новочасною морфологією, він пише свої листи чистою, галицько-руською народньою мовою, а декуди, прим. у голоснім посланїю до Гуцулів, не цурає ся промовляти навіть діалектом — річ доси нечувана у наших церковних достоянників, які в своїм обмеженю вважали себе мабуть не лише владиками душ, але також владиками мови, яку вважали дозволенєм калїчити та перекручувати по своїй уподобі. Митроп. Андрїй іше в однім пунктї явив ся новатором. Він не промовляє, так як його попередники, з висока, авторітетно, напущеним і ніби масстатичним тоном, не ходить на ходїльницях і не „возвіщає“, а говорить по просту, як рівний до рівних, як чоловік до людей, радить, упоминає, иноді й полає, не лякаючись ужити енергїчного слова, де річ того вимагає. Він любить ілюструвати свою промову прикладами з життя, фактами з власної обсервації, і се все дає його посланїям

те „живе диханє“, без якого всяка моралізація завсїди лишаєть ся мертвою. І нарешті, що найважнїше, митроп. Андрій без порівняннєа бїльше знає житєа, його дїйсних інтересїв і конфлїктїв, нїж його попередникї, фаховї теологї та „римські доктори“. При тїм він далеко ширше познайо́млений і з сучасною наукою і не береть ся до обговорюваннєа складних житєвих питань із тою дитинячою невиннїстю або тим засобом не стїльки здорового, скїльки „простого хлопського“, тоб-то зовсїм некультурного і неотесаного розуму, який так немилу вдаряв у нїс кожного хоч троха до науки причасного чоловїка в давнїйшїй нашїй пасторальнїй лїтературї. Митроп. Андрій говорить про тї рїчї як Европеець, він сам думає і силує думати кожного, хто хоче розмовляти з ним. Він стараєть ся — перший признак справдї мислячого чоловїка — класти дїстїнкції, розрїзнєннєа мїж рїчима та понятїями, не мїшати рїзнородного, не робити заключень і; нотоптанєа основних правил лєогїки, не заслонювати браку власних думок і власних понять цитатами з Письма святаго або з отцїв церкви. І коли вже згадано про цитати, то ще одно порівнанєа: коли в давнїйших курєндах тї цитати бували звичайно головним їх звїстом, а вислови самих архи-пастирїв були немов водиця, в якїй плавали тї цитати, то у митроп. Андрїя цитатїв не багато і вони являють ся звичайно завершєнєа, лєогїчним заостренєа його думки, значить, оргїанїчно звязанї з нею. Де сього не можна осягнути, там автор волить обходити ся без цитатїв, не боячи ся, що його писанєа задля того видаєть ся менше поважним та менше церковним.

Все те, як бачимо, добрі лїтературнї прикмети писань митроп. Шептицького. Їм відповідають також не малї рїчевї прикмети: трафнїсть житєвих спостережень і трафнїсть оцїнки житєвих фактїв, горяча прихильнїсть до людїв в загалї і особливо до простого люду та дбанєа про його пїдвєсенєа, і смїслїсть, із якою він пїдвладному собї духовєнству при всїй своїй прихильности ви-тикає його хиби. Приклади тих добрих прикмет побачимо далї, а тепер обернемо ся до остатнього його посланїя, мабуть найважнїйшого з усїх виданих доси, такого, що порушує безмїрно широке і сконплїкованєа тєв. соцїальнєа питанєа і в популярнїй формї, в тїснїм обємі пробує подати і його теоретичнєа освїтленєа, і критику рїзних проб його розвязаннєа і практичну програму подїктовану певним рїзко означєнним свїтоглядом, який сам автор називає „клерикалїзмом“ (стор. 56). З оглядїв чисто методичних, їдучи від про-

стійшого до більше зложеного і від конкретного до абстрактного я роздивляти-му зміст посланія починаючи з кінця і йдучи до початку, отже почну від тої практичної політики, від тої соціальної акції, яку посланіє рекомендує нашому духовенству, а в дальшій лінії й усім інтелігентам, що бажають працювати серед народа і для піддвиження народа. Отже тут поперед усього важне те, як митроп. розріжнює у священника його душпастирський уряд від його приватного і горожанського жита і з яким натиском підносить, що священникови по за обсягом церкви і душпастирства вільно, а навіть треба займатися політикою. „В посланю виданім тому два роки „О місіях і духовних вправах“ я написав, що священник лиш в приватнім житю може бути політиком, але не сьміє ним бути ані в церкві, ані в сповідальниці, ані в жаднім відношеню пароха до вірних“. Декотрі з Преп. Отців мене тоді не зрозуміли. Думали, що в загалі уважаю всяку політику за негідну зі станом, священника. Так не єсть. Я протиставив священника в його приватнім житю не його житю публичному, горожанському, але його житю священничому. Священник не може бути політиком в церкві, не сьміє політики мішати до проповіді ані до жадних відносин його яко душпастиря з вірними. Може, часом впрост повидець брати уділ в житю горожанськїм, але не сьміє надуживати проповідальниці ані сповідальниці до ціли політичної. Таке надужите єсть злочином, спрофанованем річий святих. А до того крайним нетактом, знаком певного браку священничого духа, пастирського благородумія, єсть знаком крайної глупоти, незорієнтованя в положеню, незнаня своїх обовязків. Зглядом вірних се те саме, як сторонничість у судії в його урядованю, що несправедливість, котрої допустив би ся професор даючи пр. злу клясу Русинови для того, бо він Русин“ (стор. 62—63).

Дуже добре робить митроп. Андрій, остерігаючи руське духовенство перед надуживанем релігії та душпастирських функцій до сьвітських, політичних чи загалом партійних цілий. Хоча в загалі можна сказати, що ся органічна хвороба новочасного клерикалізму, що прим. у західній Галичині вже ціле десятилітє затроє відносини між лат. духовенством і мазурським людом, не знайшла ще доступу до ширших кругів нашого духовенства, то все таки спорадично вона прориваєть ся й у нас. Особливо реформовані Єзуїтами Василяни, у яких оте мішанє релігії з політикою доходило деколи аж до конфліктів із обовязковими законами, повинні

взяти собі до серця ті розумні слова архипастиря і твердше як доси держати ся золотого правила: *Ne misceantur sacra prophanis.*

Зазначивши отак рішучо своє високе і чисте розумінє душпастирського обовязку священника, митроп. говорить докладніше про ту ролю, яку може, а іноді й повинен грати священник у суспільно-політичнім житю свого народа. „По за церквою вільно священникови брати удїд у горожанськїм житю, вільно йому бути яких хоче пересвідчень політичних під двома умовами: 1) що ті пересвідчення його горожанського житя ні в чїм не будуть в суперечности з наукою Христа, котру в церкві голосить і о котрій зложив торжественну присягу, що так вірить і так визнає; 2) що не буде занедбувати своїх церковних обовязків, котрі в першїм рядї мусить сповнити, як не хоче бути дармоїдом і галапасом. Священник, котрий би більше займав ся політикою, хотяй би доброю, чим катехизованєм дїтїй у школі, був би злим священником і народови не приносив би хїсна, а шкоду. То само відносить ся до праці економічної, котра єсть средством до спасеня душ, помагає до душпастирської праці, але її не заступить“ (стор. 63—64). Певна річ, *et haec facienda, et illa non omittenda*, а головна річ, щоб священник справді був діяльним, продуктивним (і в економічнім і в духовім огляді) членом суспільности, а „не дармоїдом і не галапасом“. Що-ж до горожанської, поза-душпастирської діяльности, то митроп. Андрій, як бачимо, кладе дуже широкі межі, допускає різкі напрями і не вдає ся ні в яку партійність та не вважає відповідним наказувати її духовенству. І се мусимо також піднести як річ дуже розумну і людяну, в противенстві до деяких латинських, спеціально польських архипастирів, що ведуть самі і підвладне собі духовенство змушують вести завзяту війну прим. проти польського „*stronnictwa ludowego*“, хоча ся партія ніколи не виступала проти церкви, не заявляла себе занадто ліберальною аві навіть занадто антишляхецькою. Хто знає, скілько сорому і компромітацій причинила ся політична боротьба латинському духовенству, яку глибоку прірву поклада вона між більшістю латинського духовенства і найосвіченішим, передовим польським селянством, той з правдивим задоволенєм прочитає висше цитовані слова митроп. Андрія і признає йому повну рацію.

Всяка політика, а тим більше соціальна, вимагає обережности, от тим то й митроп. у дальшїм тязї своїх виводів накликає наше духовенство до обережности і вживає для сього дуже харак-

терних аргументів. „Хто для з'єднання собі людей підхлібляв би їх пристрастям, хто говорив би їм лишень про їх права, а замовчав би їх обовязки; хто пускав би узду людським пристрастям; хто під повором розбудження духа утримував би в народі вічний фермент незадоволення і хоть несвідомо провадив людей до задрости, гордості, ненависти; хто толерував би зло, щоби лиш не паразити ся; хто на своїй повазі опирав би ся, а не на доктринальній повазі церкви; хто агітував би в якимсь невідповідним повазі сьвященства фервором і в справах суспільних мав ревність, котрої би не мав в катехизацію дітей і справованку Тайн, тому певно треба би повторити слова ап. Якова: „Як між вами єсть терпка зависть і сварні партійні, не хваліть ся і не беріть ложно такої ревности за ревність Божу, бо не такою єсть мудрість з неба. Така мудрість, то мудрість земска, пристрасна, диявольска, бо де зависть і сварня, там непорядок і всяке зле діло.“ Нагоду до такого неблагорозумного поступування могла би нам передовсім дати ріжниця пересвідчень політичних чи народних, котрі на жаль між нами находять ся. Міг би хтось уважати собі прим. за заслугу мішати ся до справ сусіда і під повором доброго діла, якоїсь пр. акції суспільної, заложеня читальні або подібної установи підкопувати у вірних повагу пароха, аби себе тим способом вивисшити або навіть свої засади пропагувати“ (стор. 64—65).

І тут, розумієть ся, у всьому суцному мусимо і зі становища сьвітського признати рацію митрополитови, особливо там, де він виступає проти „невідповідного фервору в агітованку“ — знов таки поява чужа широкому загалови нашого духовенства, але новішими часами імпортована надто меткими учениками заходу. Правда, дещо в тих унімненнях митроп. Андрія немов не договорене або не додумане до кінця. Певна річ, сьвященник, який говорив би народови тільки про його права, а не говорив би нічого про обовязки, ухлібляв би проти справедливости, але чому-ж митроп. Андрій не згадає й про противне ухлібленє? Адже у нас про обовязки народа говорено від віків і говорить ся й доси на тисячні лади, а про права почало ся говорити дуже недавно і дуже скромно. То як думає митроп. Андрій: чи ті пастирі, що товкли народови тільки про його обовязки, а про права зовсім мовчали, сповняли як слід свій пастирський і горожанський обовязок? Дуже гарно і досадно докоряє митроп. Андрій тим, „хто для з'єднання собі людей підхлібляв би їх пристрастям“, „хто толерував би зло, аби лиш не на-

разити ся“, але як же погодити се з обов'язком „благорозумія“, який велить священникови толерувати прим. надужитя свого сусіда, не мішати ся в його діла, аби не підкопувати у вірних його поваги? Тяжко зрозуміти натомість вину того священника, який „хоть несьвідомо провадив би до заздрости, гордості, ненависти“. Яка то етика карає несьвідомі вчинки? І чи чоловік у загалі може бути сьвідомий усіх наслідків, які може потягнути за собою кожний його вчинок, кожний крок? Та тут ми вже входимо в філософічні основи міркувань митроп. Андрія; лишаючи собі їх обговорене на потому ми вернемо до дальших його практичних рад і осторог.

„Рішучо фальшивим і шкідливим єсть напрям занедбування сторови суспільно-екопомічної. Церков тих річий дочасних і матеріальних не занедбує, бо через них веде до віри і моральности. Сьвященник, що навіть на жадане парохіян не хоче утворити читальні, склепик, шпихліра громадського і т. н. і всім подібним установам єсть противний, не відповідає своему становищу. Се майже річ неможлива, щоб мав у селі правдивий вплив і щоб не мав противниками найліпших з поміж своїх парохіян; бо люди по селах, що упоминають ся о того рода загально хосенні установи, се звичайно найліпші елементи в селі“ (стор. 66—67).

„Так як скрайністю і пересадкою єсть схлібловане богатшим і тримане панської клямки, а недопускане селянина по за поріг кухні, так само пересадкою того самого типу хоч впрост противною — цілувати ся на оба лиця з кожним селянином, а показувати погорду кождому, хто лиш має троха мастку. Перша пересада віспеує цілу працю душпастирську, бо якже-ж мають люди мати за отця і душпастиря чоловіка, що ними гордить, показує їм легковажене, а ніколи ані крихітки зичливости і любови? Друга пересада відбере сьвященникови всяку повагу і можливість перестереження людей перед злом і можливість зробленя з якимсь авторитетом хоть би малої уваги. Зайва фаміліярність не підносить вірних до сьвященника, але його знижає до них. Погорда оказана убожшому — знак дурної гордості; погорда показана богатшому — знак заздрости і пустої амбіції. Обі скрайности — знаки браку любови ближнього, обі несправедливі. Одна повна згляду людського, друга веде до соціальної ненависти“ (стор. 67—68).

Уваги наскрізь вірні, і хоч троха пахнуть старим квітте, то все таки в устах митрополита вони набирають особливої ваги. Особливо в устах митрополита, що родив ся в графськїм дворі і певно

мав не раз нагоду бачити душпастирів першої категорії, тих нас-
неньких та покірненьких перед паном колятором, тих, що то аби
не наразити ся дворови, толерували в селі дворацьку деморалі-
зацію і систематичне ширене панства як головного жерела пан-
ського доходу. Такі слова з уст такого архиєпископа повинні мати
подвійне значінє. Правда, є священників другої схарактеризованої
митроп. Андрієм категорії, тих занадто фаміліярних із селянами
мені якось не доводило ся бачити; може вони де й є, але мабуть
дуже рідко посіяні по краю. Натомість тих із першої категорії,
тих „rozządnych“ маємо спору пачку і можемо тільки бажати, щоб
золоті, хоч і дещо приперчені слова митроп. Андрія, трапили їм до
серця. Кого застерить, нехай чується ся.

Дуже інтересне і дуже „благоразумно“ обережне те, що го-
ворить митроп. Андрій про відносини руського духовенства до пра-
вительства і його органів. „Очевидно треба нам і себе і нарід бо-
ронити перед можливими надужиттями, мусимо о свої права упоми-
нати ся, бо „vigilantibus jura“, але з многих зглядів не можемо
зачинати борби з властю. Не дозволяє нам на те принцип віри, бо
„ність власти, аще не от Бога“ (ст. 68). Правда, супроти сього
„принципа віри“, який для самої церкви ніколи не був ніяким прин-
ципом, бо вона все і всюди вміла протестувати і бороти ся проти
нелюбих їй властей, митроп. Шептицький зараз спішить дати дуже
важну оговорку: „Послух для справедливих розказів власти,
се так суцний закон божий, що в жаден спосіб не можемо його
не повторяти“ (ст. 68). Сказавши по правді, не потрібно аж власти,
щоб змусити християнина слухати справедливого розказу; він
же обовязаний слухати такого розказу без огляду на те, відки-б
він походив, сповняти справедливість і без розказу. А ось у тім
питанє: хто має осудити, чи якийсь розказ справедливий? Адже
звісно, що в людських річах трапляють ся такі випадки, і сам
митроп. Андрій на иньшій місці живо ілюструє їх, коли „не раз
і на правду людска справедливність може бути несправедливістю,
кривдою“ (стор. 42). А друге питанє: що-ж робити священникови,
коли якийсь розказ власти, якийсь закон він признає несправед-
ливим, незгідним зі своїм сумлінням? Говоримо виразно про розказ
власти або закон, а не про надужитє якогось поодинокого органа
власти, проти якого посланіє дозволяє священникови боронити себе
й нарід. Візьмімо прим. закон про репрезентацію, що так і бе в очи
всякому почутю справедливости. Або тисячу иньших законів чисто

-світського змісту. Митроп. Андрій благоразумно промовчує про сей випадок, а властиво говорить на здогад сього щось таке не зовсім зрозуміле і не зовсім передумане. „Дух непослуху для вла-сти, котрий в наших часах загально в Європі розширяє ся і росте через розширене теорії пересадної свободи і абсолютної рівности, а для котрого кожде надужите власти через її органи і кожда не-легальність і несправедливість єсть оливою доливаною до огня, єсть одною зі сторін революційного духа, котрий і у нас має своїх приклонників, а котрий евентуально міг би пхнути наш парід в безодню нещастя“ (стор. 69). Митроп. Шептицький очевидно кець-ський історик і повторяє чужі фрази про надмірне розширене в су-часній Європі „духа непослуху для власти“, хоча кождий історик міг би сказати йому, що ніколи в історії людськості ще не було часу, коли б зарядження властий виконували ся такими великими масами людности так добровільно, з меншим примусом, коли-б па-нуючи чули себе серед підвладних так безпечними, коли-б почуте легальности було так широко розвинене, як у остатнім сто-літтю. Забуреня, революції, вапади на пануючих були в сьому сто-літтю викликувані майже без всяка ініціативою самих властий, державними замахами, систематичними надужитями та довголітнім гнобленем сущних інтересів і справедливих почувань людности. Сей „дух непослуху“ кормить ся, як зовсім вірно зазначає сам митроп. Андрій, „нелегальностями та несправедливостями“ тих, що повинні стояти на сторожі легальности і справедливости. Його жерелом є не „розширене теорії пересадної свободи і абсолютної рівности“ (про ті теорії поговоримо ще далі), а власне зріст у ши-роких масах почутя справедливости, почутя тої „загальної етики, незалежної від волі людий, опертої на природі і на праві Бога“, яку сам митроп. на иньшій місці (ст. 44) з таким апломбом про-тиставить сухій, формальній легальности. І коли митрополіт осте-рігає руське духовенство перед тим „революційним духом“, що кор-мить ся нелегальностями, несправедливостями та надужитями вла-стий, то тут раптом із „сідла злата“ високої етики пересідає в „сідло кошієво“ опортунізму: сей дух, ся боротьба в імя спра-ведливости і легальности могла би „пхнути наш парід в безодню нещастя“. Та тут, звісно, можна би задати нашому архипастиреви декілька нескромних питань: чи гнути ся під нелегальностями і над-ужитями є щастем, чи нещастем? Чи здавлювати в собі почуте справедливости і легальности є щастем, чи нещастем? Чи таке

здавлюване в собі того почуття не деправує душі, не провадить при довшій практиці до зникну того почуття, особливо коли ми здавлюємо його задля причин зовсім матеріальної натури? І чи таке ведене народного життя посуває нас наперед до того „божого й людського ідеалу“, який має перед очима митроп. Андрій, чи може віддалює нас від нього? А з другого боку до якої то такої безодні нещастя вело би наш нарід шлекане того духа, безоглядної (хоч, розуміть ся, не безумної і не безтямної) боротьби проти усякої несправедливості та нелегальності? Адже коли грозить ся такою безоднею і радить ся задля неї здавлювати в собі найкраще і найсвятіше добро душі, то слід би заглянути хоч одним оком у ту безодню і сказати нам, які-ж то такі страшні дракони грозять на її дні?

В загалі відносини нашого духовенства до властей в архиєпископському посланію визначені якось неясно. Митрополіт хитаєть ся між правом божим і правом людським — і навіть не правом, а простим опортунізмом, хитаєть ся до тої міри, що волить „благоразумно“ промовчати деякі дуже дразливі річи, щоб не дати в них духовенству такої директиви, яка-б могла знадто ярко перечити тим його високим ідеям про гідність і задачу душпастирства, що були висловлені вище. Він тут стоїть на становищі анальогічнім до євангельського „віддайте цареві, що царське“, хоча відомо, що ся приказка зовсім не вичерпує відносин чоловіка до держави. І наш митрополіт із особливим натиском підносить один бік справи: „не зачинати духовенству боротьби з правительством“ і „поступати благоразумно з органами правительственними“. Признаємо вповні рацію обом сим порученням, але все-ж таки кажемо, що вони справи не вичерпують і навіть омивають найдразливійші річи. Митрополіт пише: „При наших масвих уставах, котрими признана правительству власть противна праву божому — мішаня ся у всі обставини церковного життя, відносини могли би стати ся невиносимими і могло би прийти до правдивого переслідуваня церкви. Правительству признане право протестованя проти інституції пароха, право замкнення належної конгруї і т. и. Тому з коичности нашого положеня не можемо борби зачинати і мусимо конечно затримувати якийсь *modus vivendi*, бо инакше могли-б ми своєю непрозорливістю наразити на шкоду церков і нарід“ (стор. 69). Признаю ся, для мене сі уваги зовсім неясні. Або масві закони противні божим

законам, а в таких разі з тими, хто їх виконує, не може бути у прихильників божого закону ніякого *modus vivendi*; або треба би докладно вяснити, коли, в яким випадку божі закони уступають перед людськими і очистити сумління тих, що хотіли би справді серйозно держати ся принципів, що божі закони йдуть перед людськими. І чи-ж боротьба проти несправедливих законів, противних божому запові, мусить зараз бути „непроворливістю“, „списією“? Чи митроп. Андрій не чував ніколи про легальну боротьбу, про можливість змінювати несправедливі закони легальною дорогою без найменшої списії з виконавчою властю? Правда, заціговані митроп. Андрієм масві закони, хоч із давна є сілю в оці західним клерикалам, по нашій думці не зовсім щасливо дібрані. В наших часах парох є не лише душпастирем, але й урядником державним, якого урядоване вяже ся тісно з дуже важкими актами горожанського і цивільно-правного житя, і тому держава має повне право мішати ся в урядоване пароха власне там, де воно не виключно церковне, а горожанське, має право контролювати і евентуально й карати його. І для того інгеренція держави до інституції пароха та до виплати йому конгрії по нашій думці і по думці широкого загалу суспільности вповні оправдана і не противить ся ніякому запові божому, бо в евангелію ані про парохів і парохії, ані про ведене метрик, ані про конгріу та ерекцію не говорить ся нічогосінько. А ось цікаво, чому се митроп. Андрій, говорячи про інституції противні праву божому, ані словечком не заикнув ся про право презентів, сей останок найобскурнійшого фєвдалізму, про інституцію, що в дуже богатых випадках веде за собою тайну, а то навіть майже явну симонію (диви найсвіжіший факт із примарем краєвого шпиталю др. Чижевичем!), а ще частійше ставить сьвященника в примусове положене гнути ся перед людьми, для яких не чує ні прихильности ні пошани? Мені здаєть ся, що предмет: соціальна політика руського духовенства — тема: право презентів повинна би стояти на самім чолі, бо се-ж перша основа для того, щоб здобути нашому духовенству поважанє в його власних очах, без чого ніяка иньша горожанська діяльність неможлива. І знов кажемо: боротьба проти того соромного і перестарілого права не мусить бути ані нерозважна, ані непрозорлива, ані в загалі небезпечна для церкви; в тій боротьбі весь нарід, уся суспільність стане по стороні духовенства; в ній воно знайде по своїм боці широкі симпатії й по за межами нашої нації, коли на-

впаки, не знайде їх у фантастичній боротьбі проти маввих законів, що були першою пробою внеманципуваня Австрії з під клерикального верховодства, ще більше противного „божим і людським правам“, ніж самі ті закони.

II.

Суспільна акція духовенства, якої головні нариси ми за митроп. Андрієм начеркнули висше, має бути відповідю на велику болячку нашого часу — на соціяльну квестію. Що таке соціяльна квестія?

„Много обставин склало ся на витворенє того замотаного питання“, — відповідає нам митроп. Андрій. „Наглий, неприготований переворот у способі продукцій, машини парові, котрі змінили значіне і вартість ручної праці і надали капіталови иньшу вартість, средства комунікацій, що розвиваючи ся ненормально, скоро отворили двері всесвітовій конкуренції. То все при загальнім відступленю людей від Бога і віри, при запикненю понятя справедливости і затраченю почутя любови ближнього і при капіталістичній теорії ліберальній з її уставодавством, все то разом витворило устрій суспільний запевняючий капіталови таку перевагу над працею, що всі здаємо собі днесь справу з несправедливости того стану. Се річ певна, що в нашім теперішнім устрою легко може убогим діяти ся кривда, та що кривда нераз справді й дїє ся. А сьвітові капітали скуплені в руках немногих потентатів сьвіта фінансового ростуть так, що зачинають неможливым способом тиранізувати людськість. В їх руки переходять поволи всі міжнародні навіть відносини, від них зачинає залежати сукокій або війна, від них істнуванє або упадок держав або правительств. Пожираючи всі менші капітали, доходять до такої сили, що ніщо перед ними не може остояти ся, тим більше, що взаїмна борба кипить між усіми меншими капіталами, а їх всіх знов з працею. З того іде взаїмна ненависть верств суспільних, сьвідома і несьвідома несправедливість з одного, оправдана і неоправдана заздрість з другого боку“ (стор. 6—7).

Ось якими словами митроп. Андрій характеризує причини й основу сучасної соціяльної квестії. Властиво характеризує її економічний підклад, а про саме соціяльне питанє, що виростає на тім підкладі, не каже нічого. А шкода, бо беручи ся гоїти со-

ціяльні болячки все таки треба би дати про них якийсь елементарне поняття, про їх вигляд, розмір, причини, зріст і його темпо. Бо-ж не в тім суть сучасного соціального питання, що продукція і комунікація дізнали перевороту, що витворили ся великі капітали, що заострила всесвітна конкуренція, а в тім, що наслідком тих і многих иньших економічних фактів переминив ся давній устрій суспільности починаючи від сім'ї, а кінчачи державою, повстали всенародні армії, мільони свобідного пролетаріяту наділеного горожанськими правами, могуті коаліції, що силкують ся впливати на хід продукції і конкуренції і т. и. Митроп. Андрій не бачить сього всього, не уявляє собі докладно, в чім лежить суть сучасної соціальної квестії і для того й подає на її болячки ліки в значній часті наївні та анахроністичні, такі, які можна було рекомендувати давній, передкапіталістичній, фєвдально-панщизняній суспільности, але які тепер не знаходять властивого адресата. Митрополіт прим. багато говорить про власність, про право приватної власности і то спеціально на землю і представляє те право як щось незмінне, оперте на самій природі людській (стор. 20). Тимчасом він забуває, що прим. цілі середні віки не знали приватної власности землі, що вся земля в краю вважала ся власністю корони, зглядно пануючого, який одначе не сьмів користувати ся нею сам, для приватного вжитку, а мусів для забезпеченя послуг державних віддавати її в володінє вазалам. Власне одна з найважнійших революцій, які спричинили перехід від середніх віків до нових, се була побіда римського права над середньовіковим і заведенє приватної власности землі. Се й був властивий початок капіталізму. І що-ж показало ся? Власне сей новий порядок відразу, можна сказати, заострив соціяльні антагонізми, а властиво породив такі їх форми, яких не знали середні віки (пролетаріят). Та він відразу приніс із собою на сьвіт і червяка, що підточує його власне істнованє: раз земля зробила ся товаром, вона й почала підлягати всім тим флюктуаціям спекуляції та конкуренції, що й иньші товари і чим раз більше з приватної власности почала знов робити ся суспільною — вже не державною, а властиво і державною — стільки, о скільки держава також виступає як соціяльна сила. І що-ж бачимо сьгодні? Бачимо таке — розуміть ся, ті, що вмійють і хочуть бачити — що приватна власність землі єсть тільки юридичною фікцією, а дійним власником землі є зовсім не той, хто записаний у ґрунтових книгах. Поперед-

усього дійсним власником єсть держава, яка тягне з тої землі ґрунтовний податок; високість того податку в кождім поодинокім краю означає рівночасно міру, до якої дійсна власність землі належить державі. Далі власником єсть місцевий капітал у формі довгів, гіпотечного та векселевого обтяження землі, а нарешті, щоб поміняльному власникови не лишити вигляду й на будуще, приходять інтернаціональний капітал, який у формі державного довгу поклав руку на приватній власности грядучих поколінь. Хто нині говорить про природне право чоловіка до приватної земельної власности і бачить у ньому якийсь лік на соціальні болячки нашого часу, а не знає і не бере на увагу отих елементарних фактів, той не знає азбуки соціальної квестії і добре зробить, коли не пожалує праці познайомити ся з нею ближше.

Друга підвалина, в якій митроп. Андрій бачить лік на соціальні болячки нашого часу, се сім'я. „Суспільність родини, се найпервіснійший і найприроднійший елемент, в котрого складає ся всяка суспільність людська. Се суспільність природнійша, первіснійша від усякої держави“ (стор. 26). Та говорячи далі про природні права і обовязки родини автор посланія мабуть і не підозріває, що понятє „родина“, „сім'я“ в ріжних часах і у ріжних народів містило в собі зовсім неоднакові форми співжиття людей, а львишими словами, що той „найпервіснійший і найприроднійший елемент“ протягом віків відбував і доса відбував ненастанну еволюцію, що сім'я римська основана на patria potestas зовсім не те, що сім'я грецька, семітська, або що сім'я первісних народів основана на родовім принципі, і не те, що сучасна європейська сім'я основана на праці або капіталі. Правда, церков від часів римського цїсарства й доси не перестав говорити про сім'ю таку, яку бачили перед собою Климент Александрійський та Августин, про сім'ю моногамічну та патріархальну, не вважаючи на те, що та сім'я давно стала ся пережитою історичною формою, і коли істнує доси дебудь у чистій формі, то хиба в якихось глухих закутках не зачеплених іще новочасною культурою — і в законодавстві як юридична фікція, так само фікційна, як юридична приватна власність землі. Капіталізм основуючи весь суспільний лад на продукції і продукційности людської праці тим самим підкопав у самій основі понятє римської patria potestas, давши можливість кождому членови сім'ї своєю працею здобути собі незалежне житє. Він підкопав римське понятє підчинености жінки і породив великий

еманципаційний рух жіноцтва. Заводячи публичні обов'язкові школи він обмежив до мінімуму батьківську опіку над дітьми (західно-європейський клерикалізм давно відчув се і виступав дуже завзято проти того загального обов'язкового обученя, бачучи в ньому також „ein Stück moderner Tyrannei!“). Патріархальна сім'я, основана на перевазі чоловіки і поневоленю жінки, сплodiла проституцію, яка й тягне ся протягом усіх віків червоною ниткою як нерозлучний коррелят моногамічної сім'ї. Капіталізм, розбивши монополі чоловіки і давши жінці можливість рівноправности з чоловіком на основі рівнозначности її в суспільній продукції, розширив проституцію, викидаючи мільйони жінок нарівні з чоловіками в ряди пролетаріату і роблячи проституцію явним та легальним, або лише по фарисейськи толерованим промислом, способом заробкованя. Витворюючи конкуренцію між чоловіком і жінкою на робітницькому ринку капіталізм виплodiв такі соціальні явища, як пролетарську сім'ю, де жінка являєть ся головним продуцентом і заробляє на удержанє, а батько займає ся домашньою послугою, або де чоловік живе на удержаню жінки і т. и. Говорити сьогодні про „рoдину“ як про паллядію соціального порядку, а не знати, або не згадати про всі ті новочасні явища — не одиничні, а загальні, се значить повтаряти оклепані фрази, а не дати жадної реальної вказівки про те, що окружає нас і з чим св'ященник, навіть у нас у Галичині і навіть у селах, особливо поблизу промислових центрів і більших міст, мусять стрічати ся чим раз частійше й частійше. А таке відчуженє церковних поучень від дійсних життєвих обставин родить у чим раз більших мас народу чим раз більшу байдужність до голошеного в церкві й по за церквою слова, бо воно далеке від життя, абстрактне і звичайно на практиці несповнише.

Але митроп. Андрій не обмежаєть ся на сих двох підвалинах, і кладе ще третю, головну, загальну, а нею має бути справедливість. На його думку „поняте якоїсь стислої справедливости поза гробом, якогось суду, якоїсь нагороди або кари мусять бути підставою кожної етики. Без тих понять цілий світ і живе мусять бути непонятою тайною“ (стор. 33). Справедливість, се „підстава закону божого. Віддати кождому, що йому належить ся, кожде його право пошанувати, се підстава всякого ладу, до котрого веде наука церкви“ (стор. 35). Все се було би дуже ясне й гарне, як би ми в кождім або хоч би в яким будь одним випадку знали, що кому

належить ся і яке його „кожде право“. Може не тайне се для митроп. Андрія, що кожде людське діло, кожде слово, кожда думка, се продукт безмірно скомплікованих впливів вроджених здібностей і налогів (иводі аномальностей і хороб), вихованя, пристрастий, окруженя, економічного й соціального положеня, свідомих і не-свідомих чинників. Щоб осудити абсолютно справедливо те діло, ми мусли би знати і оцінити всі ті чинники, а се очевидно неможливе. Отже ми прикладаємо до них певні традиційно усталені міри, усталені знов таки під впливом найріжнійших чинників — здібности та більшого або меншого розвою чутя, вихованя, окруженя, пануючих доктрин і поглядів і т. и. Се буде наша, людська етична міра, наша справедливість. Може й се буде не тайне для митроп. Андрія, що та людська міра з часом міняєть ся, що кождий вік, кождий ступінь цивілізації має свою справедливість, свою етику, яка для иньших може видавати ся цілком несправедливою і неетичною. Коли прим. держанє рабів в счач Христа і його апостолів було ділом справедливим і натуральним, було інституцією, без якої вони не уявляли собі суспільности, проти якої не протестували, хоч і силкували ся змягчити її тяжкість, то для нас сама інституція, само понятє рабства видаєть ся чимось огидним і соромним, і капіталістична суспільність не пожалувала мільярдів коштів і соток тисяч людських жертв, аби знівечити ту інституцію.

„Кожде його право“... Ну, а візьмімо право дитини. Адже в патріархальній сім'ї вона не мала ніякого права, доки батько виразно не надав їй його, і се тоді нікому не видавало ся безправем. Або право жінки! Адже християнська церков і доси вважає її нерівноправною з мужчиною, недостойною прим. займати ніяке місце в церковному культі; для неї недоступна теологічна наука, недоступна казальниця. І на якій підставі? На підставі одного апостольського реченя „taceat mulier in ecclesia“, реченя, що було впливом може індивідуального настрою або популярної опії даної хвилі, але зрештою не мотивоване ніяким „божим“ ані людським законом. Або право недужого. Адже за Христових часів божевільних вязали та заковували в ланцюхи; Христос уздоровлював їх, але ми віде не бачимо, щоб він протестував проти їх заковуваня. Се тоді була зовсім натуральна річ, а для нас тепер се видаєть ся варварством, ми прикладаємо до сього иньшу мірку, вироблену — знов треба раз на все піднести — не католицькою церквою,

але силами посторонніми, а подекуди навіть такими, які вона вважає ворожими собі.

Або право еретиків, недовірків, атеїстів. Адже на підставі етики, якої центром, жерелом і метою єсть Бог, церков півтори тисячі літ уважала своїм правом і обов'язком нищити та переслідувати таких людей, уважала їх винятими з під усякого права, з одиноким хіба правом на ганебну смерть „без розливу крови“, тоб то на огняному кострі, при чім одначе роблено маленький вимок хіба задля тих інтелігентних злочинців, що вміли читати й писати, висмок такий, щоб перед смертю відрубати їм руку і вирвати язик. Се по тодішньому було право і була справедливість, було зовсім консеквентно і не нарушувало нічийого сумління, а сьогодні навіть самі репрезентанти церковної політики і клерикалізму не люблять признавати ся до того і все повторюючи фрази про незрівняно високу християнську етику, від якої висшого нічого не може придумати людський ум, преспокійно живуть собі в атмосфері новочасної, гуманістичної етики, якої розширенню і виробленню церков довгі століття ставила завзятий опір і яку ще й доси загальними формулами не перестає осуджувати та проклинати, старанно закриваючи те, що сама вона завдячує їй поглиблене власних доктрин, повстанє і витворенє власних чоловіколюбних (на скрізь новочасних!) організацій і загалом усі свої новочасні триумфи.

„Підставою кожної етики“ по думці митроп. Андрія мусить бути „понятє якоїсь беззглядної і стислої справедливости поза гробом, якогось суду, якоїсь нагороди і кари“ (стор. 33). Мусить або не мусить. За часів Рамзеса II або й троха пізнійших єгипетських династій певно що було. На численних папірусах та камяних стінах маємо змальований суд Озіріса з небесними писарями і нотарями, з оборонцями і прокураторами, з вагою і мечем. Але від того часу минуло вже стілько літ, що пора було, здасть ся, піти троха далі. Коли не помиляємо ся, то Христос поклав зовсім иньші підвалини під християнську етику, такі, як „люби Бога всім серцем, а ближнього як себе самого“, як „не судіть, щоб вас не суджено“, як „хто з вас без гріха, нехай перший кине на неї каменем“. Про суд і кару в тих Христових етичних науках не чуємо нічого, а навпаки, виразно чуємо „не судіть“. Не „беззглядна справедливість“, а всеобіймаюча любов (коли не помиляємо ся) повинна бути основою християнської етики. Правда, розвій християнської церкви пішов

нишою дорогою, вона лишила на боці Христову основу і уґрунтувала свою есхатологію а з тим разом і свою етику на єгипетських бюрократично-судівничих поглядах та традиціях і не перестав ї доси видавати їх за найвищий вищівит божеської мудрости. Вона не вагаєть ся переносити наші грубі, антропоморфічні форми в сферу найвищих понять і вірувань, сама не тямлячи, як суперечні ті форми з тим розумінєм тих найвищих понять, до якого дійшла сучасна людськість. „Беззглядна і стисла справедливість!“ Чи подумав митроп. Андрій, як основно противоричить сьому понятю всяке понятє надгороди і кари! Адже „беззглядна і стисла“, божеська справедливість при осуді кожного діла, слова, помислу людського мусить углянути всі ті міліони свідомих і несвідомих чинників, із яких складаєть ся те діло, мусить до найглубших тайників зрозуміти його. А чейже не будуть невідомі митроп. Андрієви такі реченя, як французьке „tout comprendre est tout pardonner“ (все зрозуміти значить усе вибачати) або Шекспірове „нема в сьвіті винуватих“. Ось на які сліди наводить міркуване про „беззглядну справедливість“, а зовсім не на понятє „кари і надгороди“. Сі понятя, се зовсім людські, земні, а не божеські, і осноувати на них ніякої висшої етики вже давно не можна.

Ні, соціяльне питаєє наших днів далеко більше скомпліковане і важке, ніж се здаєть ся митроп. Андрієви. Його діагноза того питаєє не сягає йому, можна сказаати, ані до колін, а його терапевтичні погляди застарілі на цілі столітя, коли ї не більше.

III.

Значчу часть свого посланія митроп. Андрій присьвятив полеміці в двома ідейними напрямми, а власне в лібералізм і в соціялізм. Що до лібералізму, то в ньому не подобаєть ся авторови посланія „теорія пересадної свободи“ і „теорія праці“, що будім то „боронить яко справедливої такої низької платні, що рівнає ся в найкрайнійшю нуждою“ (ст. 36). Що до теорії „пересадної свободи“ то автор посланія на жаль не висловив докладнійше, яку свободу він уважає пересадною, і тому ми ї не можемо нічого сказаати, на скілько оправданий його суд у тім пунктї. Що-ж до ліберальної теорії праці, то здаєть ся, тут у автора посланія якась непорозуміне. Лібералізм, як відомо, в економії характеризуєть ся прінципами свобідної конкуренції, свобідної торгівлі, свобідного

найму і принципом невмішування держави в економічні транзакції та рівночасно державної охорони прав капіталіста. Се ліберальні економічні теорії в їх найчистійшій формі. Робітничови обіцяють ся справедливу, тоб то свобідною конкуренцією урегульовану платню. Цілі ряди ліберальних економістів виспівували справедливість, красоту, гармонію того порядку. В дійсности і автор посланія стоїть на тій самій основі, коли зараз же, осудивши ліберальну школу, як її протиставлене показує християнську теорію платні, що полягає ось на чім: „робітник обов'язує ся віддати працьодавцеві свої услуги за умовлену плату, а працьодавець обов'язує ся за роботу дати справедливе умовлене винагороджене“ (стор. 37). Але-же се око в око ліберальна теорія платні, навіть не виключаючи многоцінного слова „справедливе“. Та лихо надало, що в часом прийшли деякі економісти теоретики, в яких одні зовсім не були ліберальні (Мальтус), иньші такі, що їх ліберали швидко відцурали ся (Рікардо), а иньші й зовсім соціялісти (Маркс, Консідерац), які а posteriori; аналізуючи готові вже факти, не як девідерат, а як сумну дійсність вияснили, що се ліберальна теорія платні криє за собою зовсім недліберальний закон, а власне тзв. закон про вагане мінімума платні раз понизше того, що потрібне до удержання робітника в сім'ю, то знов повисше. Як сказано, ті економісти викрили в обсервованих ними суспільних і економічних відносинах такий закон, виказали, що при даних обставинах (пролетаріят із одного і капітал із другого боку, особиста свобода всіх і невмішуване держави для оборони слабших) він мусить неминуче проявляти ся, але ніхто з них ніколи не думав боронити його гуманности або справедливости. Навпаки, віднайдене того закона найбільше причинило ся до банкруцтва ліберальної школи, бо керманічі державні зрозуміли копечність вмішання держави в суспільно-економічні справи в інтересі самої суспільности. Вияснене того закона було, можна сказати, вихідною точкою соціялістичних агітацій і організацій з одного, а соціяльної політики держави і по троха й церкви з другого боку. Не знати сього не вільно сьгодні нікому, хто береть ся говорити про сучасний стан соціяльної справи і соціяльної політики в Европі.

Далеко більше закидів підносить автор посланія проти соціялізму. Він закидає йому чотири головні хиби: 1) признаване релігії і моральности приватною справою кожного чоловіка; 2) касоване приватної власности; 3) змагане до абсолютної рівности між людьми

і 4) нехтоване родини. Я не маю наміру боронити тут соціалізм але мушу завважити, що соціалізм як щось одноцільне взагалі не існує, що були й єсть різні соціалістичні теорії від Плятона до найновіших часів, що ті погляди та теорії дуже сильно різнилися і різняться між собою вже хоч би тому, що кожда була будована на інших премогах, була немов відбитим у вігнутім зеркалі суспільного ладу сучасного даному авторови, отже иньшого у Плятона, иньшого у Моруса, Кампанеллі, Кабе, Морреллі, иньшого у Фурієра та Сен Сімона, а иньшого у Бельмі та Уельса. Далі теорія про відділене церкви від держави і признане віри ділом приватним не є зовсім ніяка соціалістична теорія і в теперішню добу під сю програму горнуть ся зовсім не самі соціалісти. А признане моральности на рівні з релігією ділом приватним, се — вибачить мені автор посланія — не є ані соціалістична, ані взагалі ніяка теорія, тільки чистий абсурд, бо-ж моральність, се певний кодекс постулатів що до поступування чоловіка з иньшими людьми, отже річ сама собою суспільна, яка не може бути зроблена річю приватною. Мабуть автор посланія думав тут про змагане новішої суспільности (в науці се вже зроблено давно) відділити етику від релігії, але-ж се зовсім не те саме, що зробити етику ділом приватним, тай винуваті в сьому змаганю зовсім не самі соціалісти, а дуже широкі круги освічених людей (пор. прим. широко розповсюджене в Німеччині „Етичне товариство“ засноване за почином Егіді на взір подібних організацій у Америці).

Що до права власности, то вже висше було сказано, що тут треба робити деякі розрізнення, що право приватної власности на землю — річ зглядно нова і фікційна. Зрештою й сама теперішня суспільність чим раз більше обмежує се право, все далі розширяючи право експропріяції для громад та держави, як се бачимо при будові залізниць, при копальнях, при будові публичних закладів. Не від соціалістів вийшли також пляни й переведенє удержавленя почт, телеграфів, залізниць, копалень соли; до удержавленя лісів, копалень вугля і иньших, мешкальних домів по містах і навіть управної рілі в краю змагають по різних краях різні групи людей, протестанти й католики, соціалісти й несоціалісти (агітація Джорджа в Англії, Фліршайма в Німеччині і т. и.). Що-ж до иньшої приватної власности, то й тут автор пастирського посланія говорить занадто загально, щоб можна було мати підставу до спеціальної дискусії. Власність розрізняємо двояку: продукційну і консумційну, себ то таку, що

з природи своєї має громадський характер, і таку, що в природи своєї має індивідуальний характер. Коли я маю в приватній власності фабрику або копальню, де zatrudнюю тисячу робітників, то се зовсім не те саме, як коли я маю в жмені шматок хліба, який я зараз же ї з'їм, або маю в скрині одержину призначену для мене на зиму, хоч тепер у літі ї не ношу її. При помочи першої власности серед даних суспільних обставин я можу, зовсім не виходячи з рам легальности, а навіть із рам тої „людської й божої справедливости“, як її розуміє автор пастирського посланія, висискувати (не кривдити, а легально висискувати) тисячу людей, а при помочи другої власности я не можу пошкодити нікому (розуміється, з висиком виразного злого наміру, коли замість з'їсти хліб я набю ним мойому ближньому гулю на лобі, або замість вкרוїти хліба ножем я затоплю той піж у груди мойого сусіда). Отже соціалісти майже всіх шкіль і відтінків розрізняють чинно власність консумційну, позиткову, від власности продукційної (средств продукції, фабрик, копалень, землі), і домагаючи ся у суспільненія (не конче удержавленя) сеї другої, полишають уладжене власности позиткової взаїмному порозуміню тих, кого се буде найближше обходити. Чи се противне законам божим і людським, про се можна ще дискутувати; та в усякім разі говорити, що соціалісти зносять усяку приватну власність, значить не розуміти зовсім доктрин соціалізму.

Те саме треба сказати й про ті устуні, де автор посланія говорить про абсолютну рівність між людьми, якої буцім то домагають ся соціалісти. Абсолютна рівність, се такий абсурд, якого й збивати нема потреби; адже-ж уже сама природа творить нас абсолютно нерівними, бо-ж нема двох людей абсолютно однакових. Але-ж нерівність буває двояка: природна і суспільна. І коли природної нерівности ми не в силі вирівняти, ба навіть вона в значній мірі являєть ся добром для людей, то з суспільними нерівностями діло стоїть інакше; тут розвій з одного боку витворює і побільшує, а з другого вирівнює та влагоджує їх. Феодальний устрій зніс суспільну нерівність між паном і невольником і поклав натомість нерівність між феодалом і вазалом, між паном і підданим. Капіталізм зніс ту нерівність, але витворив нову — між капіталістом і пролетарієм. Чи автор посланія думає, що ті нерівности вічні, наказані самим Богом і незмінні? Інтересно, що митроп. Андрій, говорячи про суспільні нерівности видимо почуває якесь заженоване

і говорячи про богачів уживає терміну „ті, котрих доля наділила богатствами“ (стор. 49). І кілька разів у своїм посланію він уживає терміну „доля“. Чоловік по його думці власними силами „зміняє свою судьбу, поправляючи або псуючи те, що природа і доля дала“ (стор. 30). Церков „учить людей зносити те, що невідмінна доля приносить“ (стор. 29). Читаючи такі вислови ми раптом зацукуємося, немов би в розмові з нами інтелігентний чоловік ХХ-го віку починав заговорювати язиком орієнтального фаталіста або фетишіста. Бо й яке значіне має „доля“, „судьба“ в християнській теології? Новочасний інтелігентний чоловік вичеркнув ті слова зі свого лексикона, — в яким же значіню уживає їх новочасний теолог? Було-б дуже цікаво знати, що він розуміє під сим терміном? Чи се божа, чи диявольська сила, чи щось незалежне від них обох? Папа Лев XIII в своїй енцикліці *Regum potentum* те саме висловляє так: „Хто в божої ласки дістав більшу обильність дібр“ (у тім самім листі паст. стор. 51). Коли богатство — божа ласка, то цікаво, як погодити з тим слова Христові, що „неудобь богатый выидеть въ царствіе небесное“. Значило-б се, що сама божа ласка ставить чоловікови перешкоди в осягненю спасеня. Тай не в самім богатстві тут діло. Адже в нашій суспільности лишило ся ще стілько нерівностей феодальних та національних, що аж кишить. Чи й ті нерівности, привілеї нічим незаслужені одних, а понижене других треба приймати як щось вічне, уставлене божою волею, чи ні? І тут знов скажемо, що не самі лише соціялісти змагають до усуненя тих соціальних нерівностей, сплджених не вродженими здібностями, працею, пильністю, а унаслідженням іменем, титулами, національністю, кастою. А з другого боку соціялісти в основу своїх програм зовсім не кладуть якоїсь фікційної абсолютної рівности, а тільки усунене соціальних нерівностей, нерівних шанс праці та заробкованя, зовсім не стоячи на тім, щоб і результати праці кожного чоловіка, значить і його здобутки та заслуги були однакові.

„Хто підкопує звязи родинні, бурить основи людського щастя“ — каже зовсім справедливо митроп. Андрій (стор. 61). Він додає, що „звязи родинні суть з природи і права божого святими“, але забуває додати, які спеціяльно звязи. Отже чи святые підчинене жінки, чи святые безправність дитини, чи святый абсолютизм батька? „Соціялізм, що ті правди перечить, то секта ворожа Богови, церкві, вірі, ворожа народному добру“ (стор. 61). Але-ж соціялізм не перечить ані одній правді, а натомісь митроп.

Андрій має зовсім невірне розуміння соціалізму. До того невірне, що одну з основних тез соціалізму він ничтоже сумняся приймає за свою, за християнську, за католицьку, говорячи, що „природне право справедливості, висше і сьвятійше від усякої умови жадає, аби була захована рівність між працею і платою, т. є. між тим, що робітник працьодавцеві, а тим, що той робітникові дає“ (стор. 37). От то, то! Се й єсть основа соціалістичної доктрини. Як звісно, на постійній і неминучій при теперішніх суспільних порядках нерівності між здобутком праці робітника і платою, яку дає йому працьодавець, на тій „теорії надвишки вартости“ оснував Маркс свою критику капіталізму і свій погляд про генезіс капіталу. Щоб усунути ту нерівність, соціалісти добивають ся усуспільнення продукційної власности, щоб та надвижка вартости, яку плодить праця, не попадала в приватні руки, а йшла на користь загалу.

На сьому кінчимо свої уваги над посланієм митрон. Андрія. Ми не починали їх для пустої полеміки, але для серйозної дискусії про справи важні, життєнні для нашого народу, порушені тим посланієм. І ми не можемо сказати, щоб ми в есенціональних річах не згоджували ся з позитивними тезами висловленими в посланію. Що в екскурсах на поле теорії автор посланія менше щасливий і виявляє дуже слабе познайомленє з предметами, які порушує, се ми піднесли не в докір йому і не в ущерб його авторітетові, бо-ж він і сам із натиском підносить, що в справах політики і науки сьвященник (а тим самим і архієрей) повинен виступати лише як приватний чоловік і тут він за висловлені ним погляди відповідає своїм іменем і силою своїх аргументів, а не авторітетом свого уряду. Та ми були-б раді, як би наші уваги викликали живійше зацікавленє соціалним питанєм власне в тих кругах, для яких призначене посланіє.

Іван Франко.