

Соціально акція, соціально питанє і соціалїзм.

Уваги над пастирським посланієм митрон. А. Шентицького
„О квестїї соціалній“.

I.

Отсеми рядками я бажав би звернути увагу ширшого загалу на інтересну брошуру „Посланіє пастирське Андрея Шентицького Митрополита... до Всечестного Духовенства епархїї о квестїї соціалній.“ Чиню се очевидно не для реклями — праця видана з офіціалним характером пастирського посланія не потребує журналістичної реклями. Мені хотїлось би допомогти читачам серіозно вдумати ся в погляди і практичні поради, подані архиpastирем нашої церкви в першій рядї духовенству, але в дальшій рядї й усїй 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 щастем, найвисшим ідеалом“ (стор. 54).

Та поперед усього кілька слів... як би то сказати?... оправданя, виясненя. Дотепершні наші „князі церкви“ не привичаїли нас до того, щоб їх прилюдні манїфести, їх пастирські посланія будили якийсь відгомін у пресі, були піддавані прилюдній, серіозній дискусїї. 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 курренти та пастирські листи майже зовсім поминені. Ся мовчанка сьвітської преси про такі многоважні прояви церковного житя, як пастирські й архиpastирські листи мала свою причину: ті листи з малими виєм-

ками не визначали ся блиском інтелігенції ані розумінем народнього життя ані актуальністю порушених справ. З виємком 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 виємком тих листів та курренд, що будили радше соблазнь 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 привичаїли нас до такого лішнєства думки, до такої шабльонової аргументації та заплісвілої мови, що треба незвичайного панованя над собою, формальної саможертви, щоб читати їх. Навіть найвизначнійша праця на тім полі, посланіє Йосифа Сембратовича „Про високу гідність людську“ при всій похвальности її тенденції на стілько шабльонова, книжкова, абстракційна, сьвідчить про таке мале знаєє нашого народа і його житєвих обставин у автора, що читаючи її ані разу не чуєш того теплого подиху любови та енергії, що виявляє за словами живу людину.

Єпископ, а тепер митрополіт Андрій Шептицький від самого свого вступленя на єпископство почав привичаювати нас до иньшого тону, иньших форм, иньшого характеру, який панує в його посланіях. Почати в того, що замісь заплісвілої псевдо-церковщини, якою промовляли його попередники, тоб-то дивоглядної мішанини церковно-славянської лексики в новочасноу морфольогієку, він пише свої листи чистою, галицько-руською народньою мовою, а декуди, прим. у голоснім посланію до Гуцулів, не цурає ся промовляти навіть діялектом — річ доси нечувана у наших церковних достойників, які в своїм обмеженю вважали себе мабуть не лише владиками душ, але також владиками мови, яку вважали дозволеним калічити та перекручувати по своїй уподобі. Митроп. Андрій іше в однім пункті явив ся новатором. Він не промовляє, так як його попередники, в висока, авторітетно, напушеним і ніби маєстатичним тоном, не ходить на ходільницях і не „возвіщає“, а говорить по просту, як рівний до рівних, як чоловік до людей, радить, упоминає, иноді й полає, не лякаючись ужити енергичного слова, де річ того вимагає. Він любить ілюструвати свою промову прикладами з життя, фактами з власної обсервації, і се все дає його посланіям

те „живе дихане“, без якого всяка моралізація завсіди лишається мертвою. І нарешті, що найважніше, митроп. Андрій без порівняння більше знає життя, його дійсних інтересів і конфліктів, ніж його попередники, фахові теологи та „римські доктори“. При тім він далеко ширше познайомлений і з сучасною наукою і не береться до обговорювання складних житєвих питань із тою дитячою невинністю або тим засобом не стільки здорового, скільки „простого хлопського“, тоб-то зовсім некультурного і неотесаного розуму, який так немилу вдаряв у ніс кожного хоч троха до науки причасного чоловіка в давпійшій нашій пасторальній літературі. Митроп. Андрій говорить про ті річи як Європеець, він сам думає і силує думати кожного, хто хоче розмовляти з ним. Він старається — перший признак справді мислячого чоловіка — класти дістінкції, розрізняє між річами та поняттями, не мішати різнородного, не робити заключень і потоптанем основних правил льогіки, не заслонювати браку власних думок і власних понять цитатами з Письма сьвятого або з отців церкви. І коли вже згадано про цитати, то ще одно порівняне: коли в давпійших курендах ті цитати бували звичайно головним їх змістом, а вислови самих архи-пастирів були немов водиця, в якій плавали ті цитати, то у митроп. Андрія цитатів не багато і вони являють ся звичайно завершенем, льогічним заостренем його думки, значить, органічно звязані з нею. Де сього не можна осягнути, там автор волить обходити ся без цитатів, не боячи ся, що його писане задля того видасть ся менше поважним та менше церковним.

Все те, як бачимо, добрі літературні прикмети писань митроп. Шептицького. Їм відповідають також не малі річеві прикмети: трафність житєвих спостережень і трафність оцінки житєвих фактів, горяча прихильність до людей в загалі і особливо до простого люду та дбане про його піднесенє, і сьмілість, із якою він підвладному собі духовенству при всій своїй прихильности витикає його хиби. Приклади тих добрих прикмет побачимо далі, а тепер обернемо ся до остатнього його посланія, мабуть найваж-нйшого з усіх виданих доси, такого, що порушує безмірно широке і скомпліковане тав. соціяльне питанє і в популярній формі, в тіс-нім обемі пробує подати і його теоретичне освітленє, і критику ріжних проб його розвязаня і практичну програму подіктовану певним різко означеним сьвітоглядом, який сам автор називає „кле-рикалізмом“ (стор. 56). З оглядів чисто методичних, ідучи від про-

стійшого до більше зложеного і від конкретного до абстрактного я роздивляти-му зміст послання починаючи з кінця і йдучи до початку, отже почну від тої практичної політики, від тої соціальної акції, яку послання 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 митрон. розріжнює у сьвященника його душпастирський уряд від його приватного і горожанського житя і з яким натиском підносить, що сьвященникови 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 сьвященник лиш в приватнім житю може бути політиком, але не сьміє ним бути ані в церкві, ані в сповідальниці, ані в жадлім відношеню нароха до вірних“. Декотрі з Преп. Отців мене тоді не зрозуміли. Думали, що в загалі уважаю всяку політику за незгідну зі станом сьвященника. Так не єсть. Я протиставив сьвященника в його приватнім житю не його житю публичному, горожанському, але його житю сьвященничому. Сьвященник не може бути політиком в церкві, не сьміє політики мішати до проповіді ані до жадних відносин його jako душпастиря з вірними. Може, часом впрост повинен брати уділ в житю горожанськім, але не сьміє надуживати проповідальниці ані сповідальниці до цілі політичної. Таке надужитє єсть злочином, спровокованєм річий сьвятих. А до того крайним нетактом, знаком невного браку сьвященничого духа, пастирського благорозумія, єсть знаком крайної глупоти, незорієнтованя в положеню, незпаня своїх обовязків. Зглядом вірних се те саме, як сторонничість у судії в його урядованю, що несправедливість, котрої допустив би ся професор даючи нр. злу клясу Русини для того, бо він Русин“ (стор. 62—63).

Дуже добре робить митрон. Андрій, остерігаючи руське духовенство перед надуживанєм релігії та душпастирських функцій до сьвітських, політичних чи загалом партійних цілій. Хоча в загалі можна сказати, що ся органічна хвороба новочасного клєрикалізму, що прим. у західній Галичині вже ціле десятилітє затрокує 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 Сауїтами 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 роуміне душпастирського обовязку священика, митроп. говорить докладніше про ту роль, яку може, а іноді й повинен грати священик у суспільно-політичнім житю свого народа. „По за церквою вільно священикови брати уділ у горожанськім житю, вільно йому бути яких хоче пересвідчень політичних під двома умовами: 1) що ті пересвідчення його горожанського життя ні в чім 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 першім ряді мусить сповнити, як не хоче бути дармоїдом і галапасом. Священик, котрий би більше займав ся політикою, хочай би доброю, чим катехизованем діттей у школі, був би злим священиком і народови не приносив би хісна, 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 священик 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 різні 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 війпу прим. проти польського „*stronnictwa ludowego*“, хоча ся партія ніколи не виступала проти церкви, не заявляла себе занадто ліберальною ані навіть занадто антишляхецькою. Хто знає, скільки сорому і компромітацій причинила ся політична боротьба латинському духовенству, яку глибоку прірву поклала вона між більшістю латинського духовенства і найосвіченішим, передовим польським селянством, той з правдивим задоволенем прочитає висше цитовані слова митроп. Андрія і признає йому повиу рацію.

Всяка політика, а тим більше соціяльна, вимагає обережності, от тим то й митроп. у дальшій тязі 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 позором розбудження духа утримував би в народі вічний фермент незадоволення і хоть несвідомо провадив людей до заздрости, гордості, ненависти; хто толерував би зло, щоби лиш не наразити ся; хто на своїй повазі опирав би ся, а не на доктринальній повазі церкви; хто агітував би з якимсь невідповідним повазі сьвященства фервором і в справах суспільних мав ревність, котрої би не мав в катехизованю дітей і справовапю 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, діявольска, бо де зависть і сварня, там непорядок і всяке зле діло.“ Нагоду до такого неблагорозумного поступування могла би нам передовсім дати ріжниця пересвідчень політцихних чи народних, котрі на жаль між нами находять ся. Міг би хтось уважати собі прим. за заслугу мішати ся до справ сусіда і під позором доброго діла, якоїсь пр. акції суспільної, заложєня читальні або подібної установи підкопувати у вірних повагу пароха, аби себе тим способом вивєшити або навіть свої засади пропагувати“ (стор. 64—65).

І тут, розумієть ся, у вєсьому суццному мусимо і зі становища сьвітського признати рацію митрополитови, особливо там, де він виступає проти „невідповідного фервору в агітованю“ — знов таки поява чужа широкому загалови нашого духовенства, але новішими часами імпортована надто меткими учениками заходу. Правда, дещо в тих упізнєнях 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, ухибляв би проти справедливости, але чому-ж митроп. Андрій не згадає й про противне ухиблєнє? Адже у пас 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 зовєсім 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-

равити ся“, але як же погодити се з обов'язком „благорозумія“, який велить сьвященникови толерувати прим. надужитя свого су-сїда, не мішати ся в його дїла, аби не підконувати у вірних його поваги? Тяжко зрозуміти натомість вини того сьвященника, який „хоть несьвідомо провадив би до заздрости, гордості, ненависті“. Яка то етика карає несьвідомі вчинки? І чи чоловік у загалі може бути свідомий усіх наслідків, які може потягнути за собою кождий його вчинок, кождий крок? Та тут ми вже входимо в філософічні основи міркувань митрон. Андрія; лишаючи собі їх обговорене на лотому ми вернемо до дальших його практичних рад і острого.

„Рішучо фальшивим і шкідливим єсть напрям заведбуваня сторопи суспільно-економічної. Церков тих річий дочасних і матеріальних не заведбує, бо через них веде до віри і моральности. Сьвященник, що навіть на жаданє парохіян не хоче утворити читальні, склепик, шпихлїра громадського і т. и. і всім подібним установам єсть противний, не відповідає свому 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 загално хосенні установи, се звичайно найліпші елементи в селі“ (стор. 66—67).

„Так як скрайністю і пересадою єсть схліблюване богатшим і триманє панської клямки, а недопусканє селянина по за поріг кухні, так само пересадою того самого типу хоч впрост противною — цілувати ся на оба лиця з кождим селянином, а показувати погорду кождому, хто лиш має троха маєтку. Перша пересада вінесе цілу працю душпастирску, бо яже-ж мають люди мати за отця і душпастиря чоловіка, що ними гордить, показує їм легковаженє, а ніколи ані крихітки зичливости і любови? Друга пересада відбере сьвященникови всяку повагу і можливість перестереження людей перед злом і можливість зробленя з якимсь авторітетом 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 ненависті“ (стор. 67—68).

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

мав нераз нагоду бачити душнастирів першої категорії, тих масеньких та покірненьких перед паном колятором, тих, що то аби не наразити ся дворови, толерували в селі дворацьку деморалізацію і систематичне ширене пиянства як головного жерела панського доходу. Такі слова з уст такого архипастира повинні мати подвійне значіне. Правда, святих 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, трафили їм до серця. Кого засвербить, нехай чухаєть ся.

Дуже інтересне і дуже „благоразумно“ обережне те, що говорить митроп. Андрій про відносини руського духовенства до правительства і його органів. „Очевидно треба нам і себе і нарід боронити перед можливими надужитями, мусимо о свої права упоминати ся, бо „vigilantibus jura“, але з многих зглядів не можемо зачинати борби з властію. Не позволяє нам на те принцип віри, бо „нїсть власти, аще не от Бога“ (ст. 68). Правда, супроти сього „принципа віри“, який для самої церкви ніколи не був ніяким принципом, бо вона все і всюди вмїла протестувати і бороти ся проти нелюбих їй властей, митроп. Шептицький зараз спішить дати дуже важну оговорку: „Послух для справедливих розказів власти, се так сущний 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, відкиб він походив, сповняти справедливість і без розказу. А ось у тім питане: хто має осудити, чи якийсь розказ справедливий? Адже звісно, що в людських річах трафляють ся такі випадки, і сам митроп. Андрій на иньшій місці живо ілюструє їх, коли „нераз і на правду людска справедливість може бути несправедливістю, кривдою“ (стор. 42). А друге питане: що-ж робити святих, коли якийсь розказ власти, якийсь закон він признає несправедливим, незгідним зі своїм сумлінєм? Говоримо виразпо про розказ власти або закон, а не про надужите якогось поодинокого органа власти, проти якого посланіє позволяє святих боронити себе й нарід. Візьмімо прим. закон про репрезентацію, що так і бе в очи всякому почуттю 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 власти, 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 нелегальність 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 нарід в безодню нещастя“ (стор. 69). Митроп. Шептицький очевидно кепський історик і повторяє чужі фрази про надмірне розширенє в сучасній Європі „духа непослуху для власти“, хоча кождий історик міг би сказати йому, що ніколи в історії людськості ще не було часу, коли б зарядження властей виконували ся такими великими масами людности так добровільно, з меншим примусом, коли б пануючі чули себе серед підвладних так безпечними, коли б почутє легальности було так широко розвинене, як у остатнім століттю. Забуреня, революції, напади на пануючих були в сьому століттю викликувані майже без виємка ініціативою самих властей, державними замахами, систематичними надужитями та довголітнім гнобленем суцних 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 „розширенє теорії пересадної свободи і абсолютної рівности“ (про ті теорії поговоримо ще далі), а власне зріст у широких 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 анльомбом протиставить сухій, формальній легальности. І коли митрополіт остерегає руське духовенство перед тим „революційним духом“, що кормить ся нелегальностями, несправедливостями та надужитями властей, то тут раптом із „сїдла злата“ високої етики пересїдає в „сїдло кощієво“ опортунізму: сей дух, ся боротьба в імя справедливости і легальности могла би „пхнути наш нарід в безодню нещастя“. Та тут, звісно, можна би задати нашому архиєпископу декілька нескромних питань: чи гнути ся під нелегальностями і надужитями є щастєм, чи нещастєм? Чи здавлювати в собі почутє справедливости і легальности є щастєм, чи нещастєм? Чи таке

здавлюване в собі того почуття не деправує душі, не провадить при довшій практиці до зникнутого почуття, особливо коли ми здавлюємо його задля причин зовсім матеріальної натури? І чи таке ведене народнього 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 плекане того духа безоглядної (хоч, розуміється, не безумної і не безтямною) 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?

Взагалі відносини нашого духовенства до властей в архієпископських посланіях визначені якось неясно. Митрополіт хитається між правом божим і правом людським — і навіть не правом, а простим опортунізмом, хитається до тої міри, що волисть „благоразумно“ промовчати деякі дуже дразливі річі, щоб не дати в них духовенству такої директиви, яка-б могла западто ярко перечити тим його високим ідеям про гідність і задачу душпастирства, що були висловлені вище. Він тут стоїть на становищі аналогічним 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 зачіпати духовенству боротьби з правительством“ і „поступати благоразумно з органами правительственными“ Признаємо вповні рацію обом сим порученням, але все-ж таки кажемо, що вони справи не вичерпують і навіть омипають найдразливіші річі. Митрополіт пише: „При наших маєвих уставах, котрими признана правительству власть противна праву божому — мішаня ся у всі обставини церковного життя, відносини могли би стати ся невинними і могло би прийти до правдивого переслідування церкви. Правительству признане право протестування проти інституції пароха, право закнення належної конгруї і т. и. Тому з конечности нашого положення не можемо борби зачіпати і мусимо конечно затримувати якийсь *modus vivendi*, бо инакше могли-б ми своєю непрозорливістю паразити на шкоду церков і нарід“ (стор. 69). Признаю ся, для мене сі уваги зовсім неясні. Або маєві закони протівні божим

законам, а в такім разі в тили, 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 серіозно держати ся припціпа, що божі закони йдуть перед людськими. І чи-ж боротьба проти несправедливих законів, противних божому запові, мусить зараз бути „непрозорливістю“, „сцисією“? Чи митроп. Андрій не чував ніколи про легальну боротьбу, про можливість змінювати несправедливі закони легальною дорогою без найменшої сцисії з виконавчою властю? Правда, зацитовані митроп. Андрієм маєві 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 важними актами горожанського і цивільно-правного життя, і тому держава має повне право мішати ся в урядованє пароха власне там, де воно не виключно церковне, а горожанське, має право контролювати і евентуально й карати його. І для того інференція держави до інституції пароха та до виплати йому копїруї по нашій думці і по думці широкого загалу суспільности вповні оправдана і не противить ся ніякому запові божому, бо в євангелію апі про парохів і парохії, апі про ведене метрик, апі про копїруу та ерекцію не говорить ся нічогосінько. А ось цікаво, чому се митроп. Андрій, говорячи про інституції противні праву божому, апі словечком не заикнув ся про право презенти, сей останок пайобскурнійшого фєвдалізму, про інституцію, що в дуже богатых випадках веде за собою тайну, а то навіть майже явиу симонію (диви найсвіжійший факт із примарем краєвого шпиталю др. Чижевичем!), а ще частійше ставить сьвященника в примусове положенє гнути ся перед людьми, для яких не чує ні прихильности ні пошани? Менї здаєть ся, що при темі: соціяльна політика руського духовенства — тема: право презенти 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 апі нерозважна, апі непрозорлива, апі в загалі небезпечна для церкви; в тій боротьбі весь нарід, уся суспільність стане по стороці 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 маєвих законів, що були першою пробою виеманципуваая Австрії з під клерикального верховодства, ще більше противного „божим і людським правам“, ніж самі ті закони.

II.

Суспільна акція духовенства, якої головні париси ми за митроп. Андрієм начеркнули вище, має бути відповіддю на велику болячку нашого часу — на соціяльну квестію. Що таке соціяльча квестія?

„Много обставин склало ся на витворенє того замotanого нитаня“, — відповідає нам митроп. Андрій. „Наглий, неприготований переворот у способі продукцій, машини парові, котрі змінили значінє і вартість ручної праці і надали капіталови иньшу вартість, средства комунікацій, що розвиваючи ся ненормально, скоро отворили двері всесвітвий конкуренції. То все при загальнім відступленю людей від Бога і віри, при закиненю 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 діє ся. А сьвітові капітали скуплені в руках немногих потентатів сьвіта фінансового ростуть так, що зачинають неможливим способом тиранизувати людськість. В їх руки переходять новолі всі міжнародні навіть відносини, від них зачинає залежати супокій або війна, від них істпованє 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 усіма 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 темп. Бо-ж не в тім суть сучасного соціального питання, що продукція і комунікація дізнали перевороту, що витворилися великі капітали, що заострила всесвітна конкуренція, а в тім, що наслідком тих і многих інших економічних фактів переминівся давній устрій суспільности починаючи від сім'ї, а кіпчачи державою, повстали всенародні армії, мільйони свобідного пролетаріату наділеного громадянськими 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, феодално-папизняпій 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 смів користувати ся нею сам, для приватного вжитку, а мусів для забезпечення послуг державних віддавати її в володіння вазалам. Власне одна з найважніших революцій, які спричинили перехід від середніх віків до нових, се була перемога римського права над середньовіковим і заведення приватної власности землі. Се й був властивий початок капіталізму. І що-ж показало ся? Власне сей новий порядок відразу, можна сказати, заострив соціальні антагонізми, а властиво породив такі їх форми, яких не знали середні віки (пролетаріат). Та він відразу приніс із собою на світ і червяка, що підточує його власне існування: раз земля зробила ся товаром, вона й почала підлягати всім тим флюктуаціям спекуляції та конкуренції, що й інші товари і чим раз більше з приватної власности почала зпов робити ся суспільною — вже не державною, а властиво і державною о стільки, о скільки держава також виступає як соціальна сила. І що-ж бачимо сьогодні? Бачимо таке — розуміть ся, ті, що вміють і хочуть бачити — що приватна власність землі єсть тільки юридичною фікцією, а дійсним власником землі є зовсім не той, хто записаний у ґрунтових книгах. Поперед

усього дійсним власником єсть держава, яка тягне з тої землі ґрунтовий 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 номінальному 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 соціяльні болячки нашого часу, а не знає і не бере на увагу отих елементарних фактів, той не знає азбуки соціяльної квестії і добре зробить, коли не пожалує праці познайомити ся з нею ближше.

Друга підвалина, в якій митроп. Андрій бачить лік на соціяльні болячки нашого часу, се сім'я. „Суспільність родини, се найпервіснійший і найприроднійший елемент, з 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 снівжитя людей, иньшими словами, що той „найпервіснійший і найприроднійший елемент“ протягом віків відбував і доси відбуває 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 перестає говорити про сім'ю таку, яку бачили перед собою Климент Александрійський та Августин, про сім'ю моногамічну та натріархальну, не вважаючи на те, що та сім'я давно стала ся пережитою історичною формою, і коли ієтнує доси дебудь у чистій формі, то хіба 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 жите. Він підкопав римське понятє підчинености жінки і породив великий

еманципацийний рух жіноцтва. Заводячи публичні обовязкові школи він обмежив до мінімуму батьківську опіку над дітьми (західно-європейський клерикалізм давно відчув се і виступав дуже завзято проти того загального обовязкового обученя, бачучи в ньому також „ein Stück moderner Tyrannei!“). Патріярхальна сім'я, основана на перевазі мужчини і поневоленю жінчини, сплодила проституцію, яка й тягне ся протягом усіх віків червоною ниткою як нерозлучний коррелят моногамічної сім'ї. Капіталізм, розбивши монополію мужчини і давши жінчині можливість рівноправности з мужчиною на основі рівнозначности її в суспільній продукції, розширив проституцію, викидаючи мільйони жінщин нарівні з мужчинами в ряди пролетаріату і роблячи проституцію явним та легальним, або лише по фарисейськи толерованим промислом, способом заробкованя. Витворюючи конкуренцію між мужчиною і жінчиною на робітницькому ринку капіталізм виплотив такі соціяльні появи, як пролетарську сім'ю, де жінка являєть ся головним продуцентом і заробляє на удержанє, а батько займає ся домашньою послугою, або де мужчина живе на удержаню жінки і т. и. Говорити сьогодні про „родину“ як про паллядіюм соціяльного порядку, а не знати, або не згадати про всі ті новочаспі появи — не одиничні, а загальні, се значить повтаряти оклепані фрази, а не дати жадної реальної вказівки про те, що окружає нас і з чим сьвященник, навіть у нас у Галичині і навіть у селах, особливо поблизу промислових центрів і більших міст, мусить стрічати ся чим раз частійше й частійше. А таке відчуженє церковних поучень від дійсних житєвих обставин родить у чим раз більших мас народа чим раз більшу байдужність до голошеного в церкві й по за церквою слова, бо воно далеке від житя, абстрактне і звичайно на практиці не-своєнне.

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 мусить бути підставою кожної етики. Без тих понять цілий сьвіт і жите мусить 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 якім будь одним випадку знали, що кому

належить ся і яке його „кожде право“. Може не тайне се для митрон. Андрія, що кожде людське діло, кожде слово, кожда цумка, се продукт безмірно скомплікованих впливів вроджених здібностей і податків (и поді аномальностей і хороб), вихованя, пристрастей, окруженя, економічного й соціального положеня, свідомих і несвідомих чинників. Щоб осудити абсолютно справедливо те діло, мѣ мусли би знати і оцінити всі ті чинники, а се очевидно неможливе. Отже ми прикладаємо до них невні традиційно усталені міри, усталені знов таки під впливом найріжнійших чинників — здібности та більшого або меншого розвою чутя, вихованя, окруженя, пануючих доктрін і поглядів і т. и. Се буде наша, людська етична міра, наша справедливість. Може й се буде не тайне для митрон. Андрія, що та людська міра в часом міняеть 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 досп 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 оиії даної хвилі, але зрештою не мотивоване ніяким „божим“ апі людським законом. Або право недужого. Адже за Христових часів божевільних вязали та заковували в ланцюхи; Христос удоровлював їх, але ми ніде 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 посторопії, а подекуди навіть такими, які вона вважає ворожими собі.

Або право єретиків, недовіроків, 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 випятими з під усякого права, з одиноким хіба правом на ганебну смерть „без розливу крові“, тоб то на огняному кострі, при чім одначе роблено маленький вишмок хіба задля тих інтелігентних злочинців, що вміли читати й писати, вишмок такий, щоб перед смертю відрубати їм руку і вирвати язик. Се по тодішньому було право і була справедливість, було зовсім консеквентно і не порушувало нічийого сумління, а сьогодні навіть самі репрезентанти церковної політики і клерикалізму не люблять признавати ся до того і все повторяючи фрази про незрівняно високу християнську етику, від якої висшого нічого не може придумати людський ум, преспокійно живуть собі в атмосфері повочасної, 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, повстане і витворене власних чоловіколюбних (па скрізь повочасних!) організацій і загалом усі свої повочасні тріумфи.

„Підставою кожної етики“ по думці митроп. Андрія мусить бути „поняте якоїсь безглядної і стислої справедливости поза гробом, якогось суду, якоїсь нагороди і кари“ (стор. 33). Мусить або не мусить. За часів Рамзеса II або й троха пізійших єгипетських династій певно що було. На численних папірусах та камяних стіпах маємо змальований суд Озіріса з небесними писарями і потарями, 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 павпаки, виразно чуємо „не судіть“. Не „безглядна справедливість“, а всеобіймаюча любов (коли не помиляємо ся) повинна бути основою християнської етики. Правда, розвій християнської церкви пішов

иньшою дорогою, вона лишила на боці Христову основу і уґрунтувала свою есхатолоґію а в тим разом і свою етику на єгипетських бюрократично-судівничих поглядах та традиціях і не перестає й доси видавати їх за найвисший вицьвіт божеської мудрости. Вона не вагаєть ся переносити наші грубі, антропоморфічні форми в сферу найвисших понять і вірувань, сама не тямлячи, як суперечні ті форми з тим розумінем тих найвисших понять, до якого дійшла сучасна людськість. „Безглядна і стисла справедливість!“ Чи подумав митроп. Андрій, як основно противорічить сьому понятю всяке понятє надгороди і кари! Адже „безглядна і стисла“, божеська справедливість при осуді кожного діла, слова, помислу людського мусить узгляднити всі ті мільйони 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 світі винуватих“. Ось на які сліди наводить міркуванє про „безглядну справедливість“, а зовсім не на понятє „кари і надгороди“. Сї понятя, се зовсім людські, земні, а не божеські, і основувати на них ніякої висшої етики вже давно не можна.

Ні, соціяльне питанє наших днів далеко більше скомплікowane і важке, ніж се здаєть ся митроп. Андрієви. Його діагноза того питаня не сягає йому, можна сказати, ані до колін, а його терапевтичні погляди застарілі на цілі столїтя, коли й не більше.

III.

Значну часть свого посланія митроп. Андрій присвятив полеміці з двома ідейними напрямима, а власне з лібералізмом і з соціалізмом. 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 з найкрайнійшою нуждою“ (ст. 36). Що до теорії „пересадної свободи“ то автор посланія на жаль не висловив докладнійше, яку свободу він уважає пересадною, і тому ми й не можемо нічого сказати, на скілько оправданий його суд у тим пункті. Що-ж до ліберальної теорії праці, то здаєть ся, тут у автора посланія якась ненорозуміне. Лібералізм, як відомо, в економії характеризуєть ся принципами свобідної конкуренції, свобідної торгавлі, свобідного

найму і принципом невмішування держави в економічні транзакції та рівночасно державної охорони прав капіталіста. Це ліберальні економічні теорії в їх найчистішій формі. Робітникові обіцяється справедливість, тобто свобідною конкуренцією урегульовану платню. Цілі ряди ліберальних економістів виспівували справедливість, красоту, гармонію того порядку. В дійсности і автор послання 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 винагородженне“ (стор. 37). Але-ж се око в око ліберальна теорія платні, навіть не виключаючи многоцінного слова „справедливе“. Та лихо падало, що з часом прийшли деякі економісти теоретики, з яких одні зовсім не були ліберальні (Мальтус), інші такі, що їх ліберали швидко відцурали ся (Рікардо), а інші й зовсім соціялісти (Маркс, Консідеран), які а posteriori, аналізуючи готові вже факти, не як дезидерат, а як сумну дійсність вияснили, що ця ліберальна теорія платні криє за собою зовсім неліберальний закон, а власне тзв. закон про вагане мінімуму 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 в них ніколи не думав боронити його гуманности або справедливости. Навпаки, відпайдене того закона найбільше причинило ся до банкруцтва ліберальної школи, бо керманічі державні зрозуміли конечність вмішання держави в суспільно-економічні справи в інтересі самої суспільности. Вияснене того закона було, можна сказати, вихідною точкою соціялістичних агітацій і організацій в одного, а соціяльної політики держави і по троха й церкви в другого боку. Не знаги сього не вільно сьогодня нікому, хто береть ся говорити про сучасний стан соціяльної справи і соціяльної політики в Європі.

Далеко більше закидів підносить автор послання 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 у але мушу завважити, що соціалізм як щось одиоцільне 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 иньших премісах, була немов відбитєм у вигнутім 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 Белемі 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 ноступуваня чоловіка з иньшими людьми, отже річ сама собою суспільна, яка не може бути зроблена річю приватною. Мабуть автор посланія думав тут про змаганє 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 осьвічених 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 розріжнення, 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 велізниць, при копальнях, при будові публичних закладів. Не від соціалістів вийшли також пляни й переведенє удержавленя почт, телеграфів, велізниць, 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 розріжнюємо двояку: продукційну і консумційну, себ то таку, що

з природи своєї має громадський характер, і таку, що з 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 й з'їм, або маю в скрині одежину призначену для мене на зиму, хоч тепер у літі й 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, визискувати (не кривдити, а легально визискувати) тисячу людей, а при помочи другої власности я не можу пошкодити нікому (розуміється, з висмиком виразного злого наміру, коли замість з'їсти хліб я набю ним мойому ближньому гулю на лобі, або замість вкרוїти хліба ножем я затоплю той ніж у груди мойого сусіда). Отже соціялісти майже всіх шкіл і відтінків розрізняють пильно власність консумційну, позиткову, від власности продукційної (средств продукції, фабрик, копалень, землі), і домагаючи ся у суспільненя (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 раяї говорити, що соціялісти зносять усяку приватну власність, значить не розуміти зовсім доктрін соціялізму.

Те саме треба сказати й про ті уступи, де автор посланія говорить про абсолютну рівність між людьми, якої буцім то домагають ся соціялісти. 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 зпосити 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 лексікона, — в яким же значіню уживає їх новочасний теолог? Було-б дуже цікаво знати, що він розуміє під сим терміном? Чи се божа, чи діявольська сила, чи щось незалежне від них обох? Папа Лев XIII в своїй енцикліці *Regum novarum* те саме висловляє так: „Хто з 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 видеть вь 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, прівілеї нічим незаслужені одних, а понижене других треба приймати як щось вічне, уставлене божою волею, чи ні? І тут знов скажемо, що не самі лише соціалісти змагають до усуненя тих соціяльних нерівностей, сплджених не вродженими здібностями, працею, пильністю, а унаслідженим іменем, титулами, національністю, кастою. А з другого боку соціалісти в основу своїх програм зовсім не кладуть якоїсь фікційної абсолютної рівности, а тільки усунене соціяльних нерівностей, нерівних шанс праці та заробкованя, зовсім не стоючи на тім, щоб і результати праці кожного чоловіка, значить і його вдобутки 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 спеціально звязи. Отже чи свята підчинене жінки, чи свята безправність дитини, чи святий абсолютизм батька? „Соціалізм, що ті правди перечить, то секта ворожа Богови, церкві, вірі, ворожа народному добру“ (стор. 61). Але-ж соціалізм не перечить ані одній правді, а натомісь митроп.

Андрій має зовсім невірне розуміння соціалізму. До того невірне, що одну з основних тез соціалізму він нічого сумня ся приймає за свою, за християнську, за католицьку, говорячи, що „природне право справедливости, висше і сьвятійше від усякої умови жадає, аби була захована рівність між працею і запла-тою, т. є. між тим, що робітник працьодавцєви, а тим, що той робітникови дає“ (стор. 37). От то, то! Се й єсть основа соціалістичної доктрини. Як звісно, на постійній і неминучій при теперішніх суспільних порядках нерівности між здобутком праці робітника і платою, яку дає йому працьодавець, на тій „теорії надвишки вартости“ оснував Маркс свою критику капіталізму і свій погляд про гєнезіс 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 митроп. Андрія. Ми не починали їх для пустої полєміки, але для серіозної дискусії про справи важні, жизненні для нашого парода, порушені тим посланієм. І ми не можемо сказати, щоб ми в есенціональних річах не згоджували ся з позітивними 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 авторітетови, бо-ж він і сам із натиском підписить, 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 арґументів, 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.