

перебирає тепер на себе редакційний Комітет та його працю підпирає свідома своєї мети організація українських адвокатів. Не повинно бути ніодного українського правника, що не докинувби свою пайку до спільної наукової праці! „Життя і Право“ мусить стати на чолі національних та культурних стремлень нашого народу.

Наша культурна боротьба за здобуття власної святині науки витворила вже два осередки, в яких ґрунуються наші наукові сили: Львів і Прагу. Наукова праця та її організація не обмежуються, як раніш, на одну або декілька одиниць. При університетській праці не стоять уже виїмкові одиниці, але вона обняла поважне число одиниць, що стануть у своєму фаху провідниками наукової праці. Ці провідники мусять бути звязковими між старшими правниками та університетською молодю, без якої і сьогодні не зможемо вдержати як слід самостійного наукового органу. Природно, що саме практичні правники повинні взяти активну участь в „Житті і Праві“. Вони мусять вносити щораз нові елементи живучого права до нашої науки й у сполучі з теоретиками класти основу під правну конструкцію нашої майбутности.

Д-Р ВОЛОДИМИР СТАРОСОЛЬСЬКИЙ.

ПРО ЦІННІСТЬ ПРАВА.

I.

Всілякі причини складаються на це, що проблема цінности права має знова актуальне значіння. В практичній області війна і революція захитали суспільними та психологічними основами правовости. В царині теоретичного розважування зайшли події, що захитали наше розуміння її, та наше відношення до неї: неоднo стало спірне, що раніше здавалося зовсім ясне, просте, — що, як здавалось, не надавалося взагалі до теоретичної дискусії. До таких питань належить м. і. питання про це, чи та яку цінність уявляє собою право.

Не будемо тут зупинятися на практичній проблемі правовости. Нашою метою вказати на принциповий бік проблеми, при чому виходимо з факту, що для сучасної теоретичної думки цінність права є далеко не аксіомом, але вона навпаки дуже серйозно оспорена, так що з різних боків поставлено коло неї знак запитання.

На передодні „модерної“, „конституційної“ держави повстало учення про „правовість“ держави. Воно народилося як конечна реакція проти суспільних та політичних відносин середньовіччя та абсолютистичної держави. Дякуючи цій історичній конечности, це учення стало одним з ключів,

що провозжали боротьбу за „конституційну“ державу та творення її, — і разом з тим як скріпилося його практичне значіння, воно стало просто „клясичним“ ученням, яке приймали апріорно, і треба признати — не досить критично теоретики „конституційної“ держави та пануюча „ідеалістична“ теорія права. Уважалося за річ просто самозрозумілу, що держава по своїй істоті не тільки повинна, але мусить бути правовою та що правовість є постулятом конечним, якого конечности не треба доказувати.

Реакція проти цієї теорії виходила з всіляких теоретичних міркувань. Зпоміж численних теоретичних течій, що звертаються проти неї, визначаються головню дві. З одного боку, виступив проти клясичного юридичного ідеалізму **Людвік Гумпльовіч**. Один з творців сучасної соціології, що підійшов до згаданої проблеми з „реального“, себто із соціологічного становища, і поставив питання, чи та оскільки ідеалістична теорія може устоятися перед форум дійсности. Відповідь випала негативно. Дійсність — вчив Л. Гумпльовіч — показує, що держава, яка „є творцем права“, „та гарантує його“, ніколи не може сама визнати себе за звязану правом. Навпаки, вона мусить по своїй істоті та природі берегти в першу чергу своє існування та свій інтерес і вона перша сама порушить право кожний раз, коли це буде потрібне для її інтересів. Про правовість (в межах, які визначає її інтерес держави) може йти розмова тільки в області приватного права, — в публичному праві вона немислима, а говорить про неї все тільки з метою закрити дійсність, яка не має з правовостою нічого спільного. Таким чином Л. Гумпльовіч перечеркнув не тільки те розуміння правовости проти якого виступав, але і саму „ідею“ правовости. Він зовсім слушно вказав на те, що не можна оборонити учення про правовість, коли визнаватимемо державу за творця та оборонця права — і то виключного —; коли признаємо її льогічне першенство перед правом. Але він не добачив, що таке розуміння відносин поміж правом та державою не є необхідне; що це тільки догматика права для своїх цілей, а іменно в інтересі льогічної конструкції дивиться так власне на ці взаємини, але це становиско догматики не мусить бути обовязуюче для теорії права взагалі. Л. Гумпльовіч не добачив, що можна признати існування права незалежно від волі держви, — та що тоді і справа правовости буде стояти зовсім інакше.

З іншого виходячи становища нанесли клясичному юридичному ученні удар „представники матеріалістичного розуміння історії“. В результаті їх розуміння явищ суспільного життя, а іменно домінуючої та рішаючої ролі економічних відносин, отримала в них проблема права тільки другорядне значіння. Наслідком цього було, що в пребогатій теоретичній літературі Марксизму, ми майже не находимо

творів присвячених проблемі права. Властиво праця **Карнера** „Про соціяльну функцію правових інститутів“ („Die soziale Funktion der Rechtsinstitute“, 1904.) була недавно поодиноким спробою вирішення проблему права зі становища Марксизму. Після дуже довгої перерви, тільки недавно появилася знова праця марксиста, присвячена цій темі: **Е. Пашуканіса** „Общая Теорія Права и Марксизм“ (Москва, 1924). Остання праця тим головно цікава, що вона в супереч пануючому (хоча не все ясно висказаному) поглядови визнає та підчеркує самостійне значіння проблеми права. А пануючий погляд, по якому право займало тільки друге місце в соціяльному житті, тягнув за собою обезцінювання права та усеї його проблематики. Це не було конечним льогічним висновком „матеріялістичного розуміння історії“, але воно було історично зовсім природне, бож марксизм був звернений як раз проти цього напряду думання, що признавав тільки „ідеальні чинники та поміж ними право за одиноко рішаючі“. Та якби воно не було, а напрям про який мова, навіть не полемізуючи з „клясичним“ ученням про правовість та про „ціну“ права, наніс йому сильний удар.

Але не тільки течії, що зверталися проти клясичного учення, підкосили його значіння. Далеко більшу ще шкоду нанесли йому представники течії, що такби сказати, по своїй істоті повиннаб якраз закріпити те учення. Маю на думці представників ідеалізму в праві, а передовсім представників неокантизму в правознавстві. З великим еляном проголосив, властиво відновив **Краббе** догму про супремачію права („Die moderne Staatsidee“ 1919). На становищі тієї супремачії станули також неокантийці: наймаркантийший поміж сучасними теоретиками права **Ганс Кельзен** та його школа в особах **Зандера**, **Вайра** і і. Але висновки, до яких вони прийшли далеко не ті, до яких додумався **Краббе**, та які представляють собою саму суть правовости. **Кельзен** та **Зандер**, (перший головно в капітальній своїй праці „Hauptprobleme der Staatrechtslehre“ та другий в обемистому творі „Staat und Recht“) прийшли до висновку, що право і держава це тільки ріжні боки одного і тогож явища. Признаючи — згідно з правовим позитивізмом — тільки визнане державою право, вони разом з тим уважають, що держава це нічо інше, як „єдність правової системи“. Таким чином, признаючи за одинокого „носія“ об'єктивного права державу, вони рівночасно заперечують реальне існування цього носія. Право висить у воздуху, бо не має нікого, хто визнававби його за своє та оберігав його. Але ця теорія не тільки відбирає праву реальні гарантії. Вона відбирає самому розумінні правовости який небудь зміст. Наближаючися непомітно дуже близько до теорії **Л. Гумпльовіча** — **Кельзен** вчить, що держава є не тільки одиноким „джерелом“ права, але, що усе, що робить держава, з льогічною неминучістю мусить бути правне, тому

власне, що походить від держави. Держава не може зробити безправства. Коли якийсь акт є формально актом держави, — він є правний. Коли державний орган перейшов межі своєї компетенції, тоді акт не є актом держави, тільки безправством органу. Практично це значить, що коли збережено межі компетенційні, то кождий акт влади є правний. Правда, Кельзен поширює дуже розуміння цього, що названо тут компетенцією. Але не зважаючи на це, є очевидне, що його учення відбирає весь зміст та практичне значіння пануючій теорії правовости. Історично повстала ця теорія власне як захист „суспільства“ перед необмеженням своєвіллям „держави“ і практично досі осередком кожного розуміння правовости є (і буде) звязаність держави правом, при чому ця звязаність мусить бути реальна, дійсна, а не тільки формальна та абстрактна.

Річ ясна, що представлені висновки Неокантіїців для теорії правовости більш небезпечні, як наведені на вступі течії. Вони зводять *ad absurdum* весь її практичний сенс. Тому власне проблема правовости стала знова актуальною і маєтья потребу перевірити її, запитати, чи правильно її поставлено та де треба шукати її розвязки.

II.

З фактом, що проблема права та правовости є сьогодні знова відкритою, вьжеться другий: що сьогодні тільки виїмово можна зустріти дослідників, які уважалиб, що право представляє ціль само для себе. *Communis opinio doctorum*, пануючий погляд, за яким є також і автор цих стрічок, є такий, що право не уявляє собою абсолюту, який „оправдував би сам себе“ і не вимагавби для себе іншого, зовнішнього оправдання. Право мусить служити цілям, що лежать поза ним і тільки цею службою, здійснюванням означених „функцій“, воно оправдує себе, стає з простого соціального факту, фактом „додатним“, корисним, а дякуючи цьому й бажаним. Це відноситься до права взагалі, до права, „як такого“, як також і до кожного конкретного права. Оправдати себе мусить так право взагалі, як і кожна конкретна правова норма. Кожде конкретне право оправдується тим, що його зміст є кращий, від змісту іншої правної норми, з якою воно конкурує. Оправданням права як такого може бути тільки ця соціальна функція, яку воно виконує, — а оправдати себе воно може тільки тим, що воно виконує цю функцію краще від інших чинників, які повинні виконувати ту саму функцію.

Якаж це функція, та з чим мусить суперничати право як її виконавець? Про соціальне значіння та ролю права існує ціла велика література. Фільозофія та соціольогія права присвячені в першу чергу цій проблемі. І самозрозуміле, що існують на цій як раз точці дуже глибокі засадничі розходження поміж представниками теоретичного розважування

про право. Та всеж мож вказати функцію, яка очевидно висувається на перший план, як основна соціяльна функція права. Це є роля права як чинника, що порядкує, уможливує і облекшує соціяльне життя.

Скаля поглядів на цю ролю права є дуже широка. З одного боку зустрічаємо погляди, що явище усупільнення виступає передусім там, де соціяльний звязок існує незалежно від зовнішнього примусу, без тієї зовнішньої форми, якою є право. З другого боку „раціоналісти“ уважають, що навпаки, щойно право творить суспільство, та що тільки група утворена та звязана в одну цілість правними нормами уявляє собою справжнє суспільство. Клясичним речником останного погляду на право та на суспільство є **Р. Штаммлер**. (Гл. „*Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*“, — „*Die Lehre vom richtigen Rechte*“). Оба становища об'єднує в справді творчій концепції **Тенієс**: „*Gemeinschaft und Gesellschaft*“. Він розрізняє два типи „усупільнення“: „спільноту“ („*Gemeinschaft*“), в якій звязуючим чинником є стихійна, араціональна воля, і „спілку“ („*Gesellschaft*“), механічний, звязаний зовнішно, раціональною волею соціяльний звязок. Не вводячи тут в розгляд цієї концепції, яка зустріла в світі соціологів тільки виїмково негативне відношення (М. Адлер) та якої категорії „спільноти“ та „спілки“ стали дуже широко вживатися в сучасній літературі, — ми мусимо вказати на те місце, яке в повищому розріжнюванні призначене для права. Не може бути ніякому сумніву в цьому, що місце права є між цими формами „волі“ (в широкому розумінні), що творять „спілки“, в тім значінні, в якому вживає цього слова Тенієс. Право звязує людей в соціяльну групу зовнішно, воно заставляє їх ділати в означений спосіб, не питаючи їх, чи те передбачене та наказане правною нормою діяння находить їхнє одобрення, чи воно відповідає їх внутрішньому переконанні, чи воно є згідне з їх бажанням чи ні. Штаммлер додачує в цьому власне істоту права, і називає його норми — у відріжненні від норм етики — нормами, що вяжуть зовнішно („*Soziale Regeln, als Normen eines äusserlich korrekten Verhaltens*“). Цю „зовнішність“ правового порядку бачив ясно **Жан Жак Руссо**: допускаючи можливість розходження поміж індивідуальною та „загальною“ волею. Він находив поміст поміж ними в тім, що мовляв, хоч я не хочу цього, чого вимагає „загальна“ воля, то всеж хочу, щоб „загальна воля“ ділала.

У відріжненні від права, норми етики вяжуть „внутрішню“. Етика вимагає від людини не тільки зовнішнього пошанування своїх норм, але також внутрішньої згоди з ними. Людина повинна внутрішню приноровити свою волю до приписів та наказів етики, — інакше вона не булаб в згоді з етикою, навіть поступаючи зовнішно згідно з нею, але без тієї внутрішньої згоди з її приписами. В тім значінні говоримо

про автономність етичних норм: вони вимагають в кожному конкретному випадку індивідуального одобрення з боку суб'єкту, якого одобрення не потребує право.

По часті в зв'язку з цією автономністю остає ще одна риса, яка відрізняє норми етики від норм права. Вказав на неї з великим натиском передусім **Петражицький**: в області права, обов'язкові одній людині відповідає право другої, — в області етики, обов'язок не родить нічийого права. Коли право є системою суб'єктивних прав та обов'язків, то етика є системою самих тільки обов'язків. І ця обставина поруч з автономністю етики зазначає „індивідуалістичний“ характер етики. Людина, що поступає згідно з етикою, ділає все вільно, в згоді з собою, не підчиняє свого „я“ чужому, зовнішньому наказови. Ці різниці треба мати на увазі, при вирішенні питань: чому, праву чи етиці, треба признати першество.

III.

Не має ніякого сумніву, що з абсолютного становища, етика мусить йти перед правом. Вартість права ми міряємо м. і. етикою, питаючи, чи та о скільки зміст правової норми відповідає вимогам етики, — навпаки, ми не питаємо, чи якась етика відповідає вимогам права, і не робимо її вартості залежною від її правовості. Коли питаємо про вартість людини, то маємо на думці все передусім її етичну вартість. В можливому конфлікті поміж правом та етикою, ми тримаємо за етикою більшу силу і т. і. Врешті, якби існувало суспільство, в якому сила етики булаб така велика, що для права не залишилась ніяка практична функція, то ми ставилиб таке суспільство дуже високо. Уявлення „золотого віку“ є зв'язане з уявленням такого суспільного стану. Наслідком цього повстає нахил, обезцінювати взагалі ролю права в порівнанні з етикою, і те обезцінювання може іноді йти дуже далеко.

В цілім ряді праць вказав великий наш правник, пок. **Б. Кистяковський** на те, що в російському суспільстві загально не доцінювано права, якраз на основі його „низшости“ в порівнанні з етикою (зібрані в „Соціальні науки и право“, Москва, 1916). І мало цього, що не доцінювано права: те недоцінювання уважалось за щось особливо добре, за доказ безсумнівної висшости російського суспільства, порівнюючи з суспільством Західної Європи. Дуже в цьому відношенні характерні вислови різних визначних представників російської мисли. Так н. пр. **Герцен** каже, що правова незабезпеченість була школою руского народу, та що „росіянин, якої він не був професії, обходить або нарушує закон всюди, де тільки можна зробити це безкарно, і зовсім таксамо поступає уряд“. **Михайловський** признавав тільки зовсім другорядне значіння проблемі суб'єктивних прав. Він просто не добачував її поза проблемою „суспільної справедливості“.

Такийже погляд заступав і **Вл. Соловєв**, який уважав, що держава є „собирабельно-организованная жалость“. Ясна річ, що таке розуміння держави відсуває далеко на задній плян проблему її правості. Як тут пропагується думка, що держава повинна руководитися не правом, тільки етичним принципом „жалости“, так інший висказ констатує таке відношення до права та етики як пануюче серед російського суспільства. Іменно **Леонтієв** сказав: „російський чоловік скорше може бути святим ніж чесним“. **Константин Аксаков** програмово заявив, що в політичному устрої не треба ніяких правних гарантій, тільки довіря. Коли читати недавно видані „Основы философии права“ **Алексеева**, то і в цього ученого, що писав свою працю вже поза межами Росії, в центральній Європі, ми всеж відчуваємо такийже настрій у відношенні до права та етики.

Іронізуючи на тему такого відношення до права, написав **Б. Н. Алмазов** свій доволі широко відомий вірш:

„По причинам органическим Мы совсѣм не снабжены
Здравым смыслом юридическим, Сим исчадієм сатаны.
Широки природы русскія, Нашей правды идеал
Не влѣзает в формы ускія Юридических начал.“

Б. Кистяковський вказує на те, що російський нарід не має ані одного твору юридичного змісту, який увійшов би в загальний культурний доробок російського народу і став його духовною власністю до тої міри та в тому розумінні, як стали власністю Англійців, Французів чи Німців деякі юридичні по своїйому змісті твори. І справді. Не має в російській літературі ані одного твору, який можна би рівнати щодо впливу та загального значіння для нації з творами **Гоббса**, **Лока** та **Мільтона в Англії**, з книжкою **Монтескїє** „про духа законів“ або епохальним твором **Руссо** „про суспільний договір“ у Франції, з працею **Ієрінга** про „Ціль в праві“ або про „Боротьбу за право“. Хоч **Кистяковський** не звертає уваги на звязок цього прояву з пануючим в бувшій Росії політичним устроєм, (чим те явище без сумніву у великій мірі пояснюється), то його зауваження дуже цінне. Воно має не тільки теоретичне, але і глибоко практичне значіння. Та як раз приходять **Кистяковський** до такого висновку: „Русска інтелігенція складається з людей, що не дисципліновані ані індивідуально ані соціально. А це остає в звязку з тим, що русска інтелігенція ніколи не поважала права“.

IV.

Повисшим цитатом ми випередили в деякій мірі висновки, до яких покищо не мали ще права. Заки їх зробити, ми повинні ще раз зупинитися над правом та етикою, конкретизуючи ріжниці, що існують поміж обома. І так ми мусимо констатувати, що етика має перевагу над правом своїм змістом

та силою, з якою вона ділає. Норми етики ділають абсолютно, — норми права мають, порівнюючи, тільки релятивне значіння. Норм права мож придержуватися в повному пересвідченні про їх невдатність або й помилковість, — норми етики вимагають, щоб ми були переконані про їх доцільність та незамінність іншими. За те своєю формою, право стоїть значно вище від етики. Дякуючи цій формальній виробленості права радив **Kohen (Kohen)** мати його на увазі при творенні системи етики. Ця формальна виробленість права остає без ніякого сумніву в звязку з його характером „зовнішно ділаючої“ норми. Етика, що хоче підчинити собі людські душі, їх життя, відчування ними життєвих ситуацій, „становище“, яке вони вони повинні займати супроти цих ріжних ситуацій — є з природи своєї індивідуалістична. Вона може пропагувати тільки загальні „настрої“, н. пр. любов ближнього, почуття клясової чи національної солідарности, тощо, — але вона не може приписувати, як ці настрої повинні проявлятися в одиницях та в означених ситуаціях. З огляду на безконечну (в принципі) ріжнородність людини та безконечну ріжнородність життєвих ситуацій, етика мусить резигнувати вже з гори зі спроби охопити своїми „приписами“ ті одиниці та ті ситуації, залишаючи людині індивідуальне вирішення в кождому конкретному випадку, як має вона виявити свій етичний настрій. Пробувати — нормувати конкретні випадки — етика може не інакше, як одиноким тільки шляхом казуїстики, — і ми бачимо, що справді етика хвилює поміж найзагальнішими вказівками, в роді наведених вище, і казуїстикою.

Навпаки право. Воно не має бажання нормувати внутрішнє життя людини; не старається входити в безконечну ріжнородність людських одиниць та творених життям ситуацій. Воно зовсім свідомо резигнує з узгляднювання цих залежних від конкретної індивідуальности ріжнородностей і зовсім свідомо творить тільки загальні норми, отже по своїй істоті творить воно приписи шабьонові, трафаретні. Ясне, що дякуючи цьому право насилує до деякої міри людську індивідуальність, нехтуючи усе те, чим людина виходить поза та понад шабьон загальної норми.

Коли зі становиска сказаного висше ми подивимося на право та етику як на засіб звязувати в одно людську громаду та робити її здатною до одностайних, упорядкованих, „організованих“ виступів та до ділання, то ми мусимо прийти до висновку, що значіння їх з тієї точки погляду далеко неоднакове. Без сумніву, коли однакове етичне відчування, спільність етичного настрою, одно і те саме етичне переживання звязує якусь людську групу, тоді на основі такої етичної одностайности та звязаности існує можливість дуже одностайного та дуже сильного колективного виступу. Численні приклади таких виступів маємо в царині релігійного життя: релігійні рухи та відрухи, це є вислови тієї внутрішньої звязаности, яку при-

носить етика. Але, констатуючи цю велику інтензивність „зв'язаності“, яку вона приносить, ми мусимо разом з тим констатувати ось що:

Цінність етики як соціально дисциплінуючого чинника є дуже обмежена. Про неї мож говорити та сподіватися її мож тільки там, де сила етичного переконання до тої міри охоплює людей, що не залишає місця для ріжниць та розходжень. Це є можливе тільки в межах деяких загальних питань, що дякуючи відносним обставинам, н. пр. релігійній боротьбі, полеміці, переслідуванні і т. п. стали загально відомими та в яких така або інша відповідь набрала значіння загально-об'єднуючого клича. Поза цими межами в справах практичного діяння, вже хочби в справі практичної боротьби за інтереси якоїсь релігійної групи, показується недостаточність виключно тільки етичного зв'язання людей. Ми бачимо, що скрізь, де якесь віроісповідне суспільство переходить межі виключно ідейної пропаганди, де воно починає організувати життя взагалі, — скрізь там релігійне суспільство перетворюється в політичне. В таких випадках, релігійна група починає невдоволятися вже самим тільки внутрішнім зв'язанням своїх членів етикою, але воно починає зв'язувати їх для цілого, великого комплексу справ чисто зовнішно. Не питаючи їхньої внутрішньої згоди з нормами, які ставить їм суспільство, воно вимагає від своїх членів, щоб вони всеж таки шанували ці норми. А ці нові норми, це вже не норми етики, тільки норми правові; вони — це вже право. Два моменти роблять такий перехід від самої тільки етики до права необхідним. Раз те, що існує ціла дуже широка область життя, де етика зовсім мовчить. Мож сказати, що переважна навіть частина справ, які вимагають колективного упорядкованого ділання є етично індиферентна: етика зовсім мовчить про це, як вони повинні бути вирішувані. Розуміється, що в таких справах мусять прийти до слова приписи права, та що в цій царині вони зовсім без конкуренції з боку етики. Але і там, де етика розтягає свою владу, не може ніяке суспільство обмежитися до самих тільки етичних норм, коли воно хоче бути справді зорганізованим. Причина для цього лежить в обставині, на яку вже ранше вказано, а власне в моменті „автономії“ етики. Істота зорганізованого суспільства лежить в цьому, що його існування та дієздатність є незалежні (розуміється назалежні релятивно, в певнім означенні розумінні) від волі одиниць. В осягненні тієї незалежності лежить ціль та значіння організації. І тут власне проявляється значіння права, його практична висіть над етикою. Через право мож осягнути цю незалежність, цю організованість, якої не може дати етика. Етично ділаюча одиниця ділає все згідно з власною волею, слухаючи та виконуючи те, що її диктує власне етичне переконання. Через те етика є для суспільно організованого ділання небезпечна там, де індивідуальне переконання розходиться зі змістом „загальної“ волі і протиставиться їй. Прикладів на це досить дають нам усі ви-

падки конфлікту нашої етики з існуючим та ділаючим суспільним і політичним ладом. Там знова, де етика зовсім нічого не каже людині в справах, які для суспільства мають значіння, там етика є для суспільної організації та порядку без ніякої користи, вона не дає суспільній організації нічого.

На основі сказаного, організуюча та дисциплінуюча ролі права зовсім ясна. З повним правом міг Б. Кистяковський сказати: „Соціальну дисципліну творить тільки право; дисципліноване суспільство та суспільство з розвитим правовим порядком — це тотожні поняття“. І слушно каже Г. Й. Гельд („*Das Fundamentalproblem der Wissenschaft vom Staate*“): Засобом *κατ'εξουχην*, щоби більше, в певнім розумінні одиноким засобом організувати людей, себто тривало звязати їхні надособові риси для плянового здійснення суспільної здатности та для кермування нею, — є право“.

V.

Вказуючи на велике значіння права в житті людського суспільства не мож не добачувати великої трудности, з якою переймається суспільство ідеєю правовости. Перемогти муситься в першу чергу вплив тих міркувань, які підчеркують не вигідність правовости для індивідуальних інтересів людини на випадок, коли право наложить тим інтересам стрим, обмежить їх або просто порушить. Це примітивна небезпека для правовости: егоїзм загроженої нею одиниці. Крім неї існує небезпека друга, серіознійша, бо менш примітивна і звязана з високими якістьми людської душі. Це є ця небезпека, на яку вказано вище і якій присвячені в головному ці уваги: небезпека, яка пливе звідсі, що право має тільки релятивну, не абсолютну вартість; що воно невдатне та що йому чуже те „тепло“ внутрішнього переживання, яке так інтензивно відчувається в справах етики. Принада права далеко менша, чим принада етики та боротьби за етику. Перенятися ідеєю правовости трудніше, чим перенятися ідеєю етики, дякуючи цим власне обставинам. Це „переняття“ вимагає від людини великої зрілости розуму та волі, особливої дисциплінованої рівноваги душі, тому, бо воно відбувається при докладній свідомості можливих недомагань права. (И. Ильин „О приятіи права“).

Тому мож сказати, що переняття ідеєю правовости є бодай в деякій мірі мірилом і доказом високої суспільної культури. Воно можливе тільки там, де свідомість недомагань права, його релятивности рівноважиться пересвідченням про його незамінимість нічим другим в суспільному житті, про його важну соціальну функцію та про його велику дисциплінуючу та організуючу ролію.

Я повинен рахуватися з можливим закидом, що отсі уваги, з якими я рішився виступити — зайві, бо вони доказують

те, що загально признане та чого ніхто не перечить. На це я маю вказати з одного боку на те відношення до проблеми права, яке підніс я вже висше. Воно показує, що порушені тут справи всеж таки не такі неспірні, якби це могло здаватися. З другого боку я мушу вказати на небезпеку, яка існує всюди там, де ведеться боротьба за право в змислі боротьби проти права, яке являється та яке визнається чужим правом. В таких ситуаціях існує все небезпека, що така боротьба може принести з собою, навіть проти бажання учасників, ослаблення поваги для правовости взагалі. В таких ситуаціях не може бути зайвою річю пригадати значіння правовости, її цінність та соціяльну роль. Маючи це на увазі, ми вестимемо боротьбу все тільки проти конкретного права і все в ім'я нового, кращого, більш справедливого, більш „правдивого“ права, — не ослаблюючи, а скріплюючи саму ідею правовости.

Д-Р МАРІЯН ГЛУШКЕВИЧ

АДВОКАТ І СУСПІЛЬНІСТЬ.

Коли ліберальні ідеї почали проникати з західно-європейської вітчизни до середньої і східної Європи, старі сили — царі, королі, князі, шляхта і всяка інша власть заховали повний спокій, покладаючи велике довіря в тих арсеналах насилля, які находились в їх розпорядимости. Вони не вважали потрібним духа просвічення і лібералізму поборювати духовим оружям. Більше надійними засобами їм здавалися: гнет, переслідування, тюрма і сліпо а справно функціонуючий апарат насилля: військо і поліція. За пізно зауважали вони зі страхом, що нова ідеологія, здобуваючи за суспільністю і духа урядовців і жовнірів, витрутила у них це оружя з рук. І щойно програна, якої в боротьбі з лібералізмом зазнала стара система, переконала її прихильників, що нема нічого могутнішого у світі, чим ідеологія та ідеологи, та що з духом можна боротись тільки з помічю духа. Вони зрозуміли, як нерозумно було надіятись на оружя, бо уоруженим мож приказувати тільки тоді, коли у них є готовість слухати, та що основа всякої влади і панування носить передовсім ідеологічний характер. Пізнання ідеологічних основ всякої влади і сили було одним з тих соціологічних досягнень, на котрих була побудована політична ідеологія лібералізму.

Наука про суспільний договір (Руссо — 1762), згідно з індивідуалістичним поглядом, що оправдане є існування тільки такої держави, про котру дається подумати, що повстала в той спосіб, що її горожане, члени суспільности при-