

УДК 111/129:141:27-183]:159.923.2](4-15:4-13)«12/18»:141.30:27-277](450)«19»  
DOI: <http://doi.org/10.30970/vps.2026.3301.04>

## «ПАРАЛЕЛІЗМ РОЗБІЖНОСТІ»: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ КОНЦЕПЦІЙ СВОБОДИ Ґ. В. Ф. ГЕГЕЛЯ ТА СВ. ТОМИ АКВІНСЬКОГО КРИЗЬ ПРИЗМУ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ КОРНЕЛІО ФАБРО

с. Марія Радість Гриник

*Український Католицький Університет, Колегіум УКУ  
вул. Козельницька, 2 м. Львів, 79026  
e-mail: [sestra.radist@ucu.edu.ua](mailto:sestra.radist@ucu.edu.ua)  
ORCID ID 0009-0004-5855-3676*

У статті здійснено ґрунтовний порівняльний аналіз концепцій свободи у філософських системах Ґ. В. Ф. Гегеля та св. Томи Аквінського крізь призму інтерпретації видатного італійського неотоміста ХХ століття Корнеліо Фабро. Дослідження ґрунтується на матеріалах лекції Фабро 1970 року, де він пропонує оригінальний методологічний підхід – «паралелізм розбіжності». Автор розкриває, як обидва мислителі, визнаючи християнство джерелом сучасного поняття свободи, приходять до діаметрально протилежних висновків. Проаналізовано критику Фабро гегелівського ідеалізму, який, замикаючись у «принципі іманентності», тобто маючи відправною точкою людську свідомість, парадоксально призводить до розчинення конкретної особистості в безликому русі історії та держави. На противагу цьому, висвітлено томістичну візію свободи як «найглибшої сутності духу». Особливу увагу приділено фабіанському розумінню «свободи акту» як здатності людини до радикального вибору Абсолюту. Доведено, що для Томи Аквінського онтологічна залежність людини від Творця не пригнічує її автономію, а навпаки, стає єдиним надійним фундаментом для справжньої незалежності та екзистенційної відповідальності. У статті підкреслено, що свобода не є лише теоретичною проблемою, а реалізується через особисте рішення суб'єкта у його відношенні до Абсолюту.

*Ключові слова:* свобода, Корнеліо Фабро, Тома Аквінський, Ґ. В. Ф. Гегель, суб'єктивність, Абсолют, принцип іманентності.

### Вступ

У той чи інший спосіб питання свободи виринали у всі часи та у всі епохи, проте, на появу поняття свободи у сучасному розумінні цього слова, тобто свободи як незалежності та права вибору, потрібно було чекати багато століть. Як влучно зазначає Гегель, справжнього поняття свободи не мали ні греки, ні римляни, ні Платон, ні Арістотель, для яких свободним з політичного погляду вважали громадянина, на відміну від невільника раба. Етична ж

свобода полягала у можливості діяти відповідно до власної людської природи та чеснот, керуючись розумом, а не пристрастями. Натомість, поняття свободи як сутнісної характеристики людини як такої, на думку німецького філософа, прийшло завдяки християнству:

«Ця ідея увійшла у світ завдяки християнству, згідно з яким індивід як такий має нескінченну цінність, оскільки він є об'єктом і метою Божої любові, призначений для того, щоб мати абсолютне відношення до Бога як Духа, щоб цей Дух мешкав у ньому, тобто щоб людина сама по собі була призначена до найвищої свободи»<sup>1</sup>.

І все ж *libertas* у патристиці, починаючи від святого Августина, а потім і у схоластиці, зокрема і у святого Томи, розумілася в широкому, теологічному та моральному сенсі як «досконала» свобода, тобто здатність творити добро без перешкод з боку гріха, тоді як психологічна та онтологічна структура людини, яка забезпечувала їй здатність обирати називалася *liberum arbitrium*, щоб чітко вказати на залежність акту волі від раціонального судження. Отже, для християнських філософів та богословів воля була тісно пов'язаною з раціональним судженням, вона вибирала благо, яке показував їй розум.

Вирішальний крок до сучасного розуміння свободи робить волюнтаризм, зокрема Дунса Скота, який повністю звільнює волю від раціонального судження та Вільяма Оккама, який через поняття *libertas indifferentiae* позиціонує свободу як чисту та абсолютну силу здійснювати власний ні від чого не залежний вибір. Згодом, під впливом ідей гуманізму, свобода з засобу для досягнення об'єктивного Блага (Бога), зміститься на засіб самореалізації суб'єкта, а згодом, з Кантівським поняттям автономії морального закону, перетвориться на здатність волі встановлювати закон самій собі.

Можна було б продовжувати цей аналіз, проте він вийшов би далеко за межі мети, яку ми ставимо перед собою у цій статті – проаналізувати зміст лекції, яку К. Фабро<sup>2</sup>, один із найвагоміших томістів ХХ століття, прочитав у

---

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 482, *Sämtliche Werke*, Bd. 5 / hrsg. von G. Lasson, (переклад власний), Verlag von F. Meiner, Leipzig, 1930, 417–418.

<sup>2</sup> Корнеліо Фабро (1911–1995) – видатний італійський католицький священник (орден стигматинців), філософ та один із найвпливовіших представників неотомізму ХХ століття. Основними напрямками його діяльності та внеском у філософію є: 1. Переосмислення метафізики Святого Томи Аквінського: Фабро став першовідкривачем поняття «участі» (*participatio*) як центрального вузла томістичної системи. Він акцентував увагу на розумінні буття як акту (*actus essendi*), що дозволило звільнити томізм від формалізму та наблизити його до екзистенційних питань. 2. Аналіз сучасного атеїзму: 1959 року він заснував у Римі перший у Європі Інститут історії атеїзму. Фабро критично аналізував корені сучасного безвір'я, вбачаючи його причини в «принципі іманентності» новочасної філософії (від Декарта до Гегеля), який замикає людину в межах її власної свідомості. 3. Філософія свободи: Фабро розвивав учення про свободу як фундаментальний акт вибору Абсолюту, пов'язуючи метафізичну структуру

Бергамо 5 листопада 1970 року під назвою «Свобода у Гегеля та святого Томи»<sup>1</sup>. Цей вступ слугує нам для того, щоб побачити, наскільки нелегке та сміливе завдання ставить перед собою отець Фабро, коли прагне здійснити порівняльну конфронтацію між цими двома велетнями двох суміжних епох: Гегелем – вершиною ідеалізму, та Святим Томою – вершиною християнської думки.

Чи можна порівнювати Тому та Гегеля? Чи є щось, що справді їх об'єднує? Чи може бути щось дійсно спільне між цими двома мислителями – представниками двох таких різних історичних епох, з таким відмінним поняттям свободи? Відомою є різка критика, яку К. Фабро висловлює філософам модерну, щодо їхнього вкорінення у принципи іманентності<sup>2</sup>, який, на його думку, призвів до атеїзму всю модерну та сучасну думку. У своїй статті *Святий Тома і свобода* наш автор доходить такого висновку:

«Як би не трактувалися або не інтерпретувалися відносини між класичною та сучасною думкою, беззаперечним видається той протилежний рух, який ці дві радикальні форми людської думки здійснюють для утвердження свободи: у класичній думці, і насамперед у християнській думці, свобода стоїть на вершині розгляду буття, тоді як у сучасній думці вона є на початку, оскільки є самою сутністю або внутрішньою силою cogito»<sup>3</sup>.

Проте, ось спільна похвала, яку наш автор висловлює цим двом гігантам філософської думки:

«Два з найвищих духів, яких коли-небудь мало людство, і два з найсамотніших. Можна сказати, що вони подібні до тих неприступних вершин, перед якими, здивований і приголомшений, зупиняється людський дух, і, можливо, лише той, хто зуміє піднятися на них, отримує ніби своєрідне освячення Абсолюту в тій повній ізоляції, якої вимагає наш пошук істини»<sup>4</sup>.

---

буття з особистою відповідальністю людини. 4. Дослідження творчості Сьорена К'єркегора. Фабро переклав його твори італійською та довів, що думка К'єркегора – це не ірраціоналізм, а глибокий ресурс для християнської метафізики та розуміння суб'єктивності. Крім того, Фабро брав участь у підготовці **Другого Ватиканського собору** як експерт-консультант. Його інтелектуальна спадщина налічує близько 30 книг і понад 900 статей.

<sup>1</sup> Лекція була опублікована у журналі «*Sacra doctrina*»: С. Fabro, «Libertà in Hegel e san Tommaso», *Sacra Doctrina*, 66, 4 (1972), 165–186. Переклад усіх цитованих уривків є власним.

<sup>2</sup> Для Фабро принцип іманентності полягає у переході від філософії «**буття**» до філософії «**свідомості**». Для детальнішого ознайомлення з цією темою див.: С. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Ed. Studium, Roma, 1964, 1017 р.

<sup>3</sup> С. Fabro, «San Tommaso e la libertà», *L'Osservatore Romano*, 7 marzo 1969, 3 (переклад власний).

<sup>4</sup> С. Fabro, «Libertà in Hegel e san Tommaso», 166.

Тож чи можна, власне, говорити про порівняння між Гегелем і Святим Томою?

Фабро використовує дуже влучну метафору, щоб виразити парадоксальне зіставлення, якому присвячене його дослідження: «паралелізм розбіжності або паралельна конвергенція»<sup>1</sup>. *Паралелізм* – бо їхній філософський шлях схожий на дві лінії, що йдуть паралельно одна поруч з іншою, на зразок рейок залізничної колії, що проходить через ті самі станції, але ніколи не перетинаються; *розбіжності* – тому що точка відправлення і точка прибуття є абсолютно протилежними. «Ми побачимо, що ці два духи мають розбіжний рух: один виходить з іманентності і, в іманентності, намагається охопити всю сукупність реального як найвищу реалізацію свободи: Гегель; інший – Св. Тома, виходить з трансцендентності і, в трансцендентності кінцевої мети, намагається заснувати свободу як суб'єктивність»<sup>2</sup>. І все ж обидві позиції вимагають, «щоб свобода не була просто властивістю людської природи, а виражала *найглибшу суть людського буття*»<sup>3</sup>, тобто саму суть людського духу.

У цій статті, зосередимося лише на двох пунктах, які автор розкриває у своїй конференції: порівняльному аналізу цих двох авторів та ключових моментах фабіанської інтерпретації концепції свободи у Святого Томи. Щодо останнього, варто зауважити, що наш автор цілком свідомий деякої інноваційності його інтерпретації свободи тому пояснює, що вона, хоча і не будучи безпосередньо присутньою у текстах Аквіната, все ж віртуально міститься в його принципах<sup>4</sup>.

### Святий Тома *adversus* Гегеля

Як пояснює сам Фабро: «тут не йдеться про те, щоб показати відповідність поглядів святого Томи до поглядів Гегеля; ані Гегеля до святого Томи», а про «спільну основу» всіх так званих «сутнісних філософів», що допоможе реалізувати це порівняння парадоксального характеру.

Але що це за спільна основа?

«У житті духу існують підземні канали та пророчі передчуття, завдяки яким духи, проходячи крізь різні епохи, зустрічаються в тій найвищій точці, до якої кожен з нас прагне дістатися, і яка є тотожністю істини та свободи. Філософії не існує, якщо в істині не шукають свободи і не прагнуть до свободи через істину. Зі статичного погляду не існує тотожності між істиною та свободою, але з динамічного погляду – формування глибинного «я», тобто з погляду структурування моєї особистості та особистості кожного: справжня істина – це та, яка веде нас до свободи, бо досягнення істини неможливе без свободи»<sup>5</sup>.

*Спільні риси.* Слідуючи за розвитком думки отця Фабро, спробуємо виокремити деякі риси, притаманні обом філософам.

---

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Поп. С. Fabro, «Libertà in Hegel e san Tommaso», 166–167.

<sup>5</sup> Ibid., 166.

Перш за все обидва «сприймають це глибинне ядро абсолютної суб'єктивності як властиве життю духу»<sup>1</sup>. Як пояснює Фабро, «суб'єктивність» – це «приналежність до власного «я», тобто, до того найглибшого, непередаваного та конститутивного ядра, яким є саме наше «я». Отже, Фабро стверджує, що обидва автори вбачають у свободі те найглибше ядро нашого «я», той конститутивний елемент нашої особистості.

Крім того, обидва «відносять цю абсолютну суб'єктивність людського духу до всемогутнього Абсолюту, яким є Бог»<sup>2</sup>. Обидва автори згодні також у тому, що найвища свобода, якою володіє людина, ця «суб'єктивність», завдяки якій вона може вирішувати щодо свого буття, не є її власною, а була їй дана і надається їй завдяки вкоріненню в Абсолюті. Йдеться про те, що людина утверджується у свободі лише завдяки приналежності до Абсолюту, у відношенні до Абсолюту, інакше вона ризикує впасти у свавілля, у частковість, у випадковість.

І знову ж таки, обидва вони бачать християнство як колиску справжнього поняття свободи та як його перше втілення. Це видається дуже логічним і зрозумілим для тих, хто знає вчення святого Томи, але важко вивести це твердження з гегелівської системи, і все ж ми його читаємо в юнацьких працях Гегеля, де він приписує першовідкриття свободи саме християнству:

«Безумовно, – пише Гегель у своїй *Історії філософії*, – суб'єкт був вільною особистістю, але усвідомлював себе такою лише в єдності зі своєю сутністю: афінянин усвідомлював себе вільним лише як афінянин, так само як і римський громадянин – як *ingenuus*. Але те, що людина є вільною сама по собі, згідно зі своєю сутністю, що вона народилася вільною як людина: цього не знали ані Платон, ані Арістотель, ані Цицерон, ані навіть римські юристи, хоча саме це поняття є джерелом права. У християнському принципі вперше особистий індивідуальний дух має по суті нескінченну, абсолютну цінність; Бог хоче, щоб усім людям допомагали»<sup>3</sup>.

Отже, для Гегеля основною рисою людини є той факт, що вона – вільна, і тому вся історія людства є історією пошуку свободи, і кожному наступному доведеться її продовжувати. Однак християнство, на думку Гегеля, хоча й відкрило справжнє поняття «свободи», не змогло досягти її втілення, і як доказ своєї позиції він наводить той факт, що рабство не закінчилося з приходом християнського суспільства. Таку реалізацію він, навпаки, приписує німецькому ідеалізму, який зумів подолати дуалістичні відносини Творця і творіння, ствердивши тотожність між скінченим і Нескінченим, між Одним і багатьма, між явищем і реальністю...

Зрештою, обидва, як Св. Тома так і Гегель, приймають фундаментальний елемент грецької думки: «логос» (розумний аспект реальності) і

<sup>1</sup> Ibid., 167.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> G. W. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, Michelet, Berlin 1840, 63 (переклад власний).

захищають його проти фідеїзму: святий Тома проти фідеїзму шкіл августиніанського походження, а Гегель – проти фідеїзму Лютера, проти «раціональної віри» Канта тощо.

Такою є спільна основа у баченні Фабро, проте, як було вже зазначено, співвідношення між цими двома великими філософами є скоріше паралелізмом, де неможливо знайти справжню точку дотику, як буде показано у наступному пункті.

*Розбіжності.* Серед спільних рис було сказано про те, що Святий Тома та Гегель збігаються у розумінні суб'єктивності як найглибшої сутності духу, проте дуже важливо зазначити, що вони розходяться у значенні, яке надають цій «суб'єктивності» і це центральна точка, яка визначає сутнісну розбіжність між двома авторами.

Спершу Гегель. Фабро пояснює, що гегелівський ідеалізм завершує великий спекулятивний цикл, розпочатий Декартом із введенням принципу іманентності, цикл, який «хоче охопити в людській думці внутрішній рух духу, який поглиблює в собі себе самого, у розширенні саме цього духу, що з партикулярного стає універсальним»<sup>1</sup>. Гегелівська суб'єктивність, відсилає до трансцендентальної свідомості як «апріорі щодо буття та істини»<sup>2</sup>. Гегелівське «трансцендентальне» – це те, що належить людській свідомості та походить від неї. Людська свідомість має первинну (апріорну) структуру, яка передедує будь-якому досвіду і від якої майже повністю залежить кожен досвід. Отже, стверджено фундаментальну пріоритетність апріорного (структур свідомості) над буттям та істиною. І саме це є причиною, того, що Гегель позиціонує реальну тотожність пізнання та буття. Як пояснює Фабро: «буття – це спосіб існування суб'єкта, а спосіб існування суб'єкта полягає у пізнанні; отже, буття збігається зі способом пізнання суб'єкта, так що буття об'єкта впливає з пізнання суб'єкта»<sup>3</sup>. Тут ми наближаємося до суті модерної проблеми свободи: тому, що «пізнання» для Гегеля не має первісного значення «розуміти», а «брати», тобто заволодівати реальністю, гегелівське пізнання, є творчим пізнанням, і тут ми маємо не лише реальну тотожність пізнання та буття, а й пізнання та волі<sup>4</sup>. Спробуймо це трохи пояснити.

У загальному уявленні існує чітке розмежування між необхідністю та свободою. Перша (необхідність) – це «те, що не може не бути», друга (свобода) – це «те, що (для людини) може не бути». Проте Гегель у своїй системі, яка прямує до абсолютної тотожності не робить даного розрізнення, але навпаки стверджує, що «коли людина досягає своєї свободи, тобто коли вона ставить себе як абсолютний принцип і рухається в рамках вимоги абсолютного принципу, необхідність і свобода збігаються. Свобода є вільною відповідно до вищої необхідності самого духу»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> С. Fabro, «Libertà in Hegel e san Tommaso», 169.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Пор. Ibid., 170.

<sup>5</sup> С. Fabro, «Libertà in Hegel e san Tommaso», 170.

Позиція святого Томи є діаметрально протилежною до такого уявлення про реальність та свободу, бо для нього суб'єктивність не є основоположною; навпаки, вона має своїм підґрунтям створений акт буття, який походить від реального та трансцендентного Бога, *Ipsum Esse Subsistens*, а поведінка суб'єкта ґрунтується на тому як реальність постає перед ним. Фабро стверджує: «Я не можу вимагати, щоб реальне відповідало моїм думкам: реальне не є істинним тому, що я кажу, що воно істинне, але моя думка є істинною тому, що реальне постає переді мною як істинне»<sup>1</sup>.

У святого Томи суб'єктивність не є центром, вершиною та абсолютним орієнтиром, вона не заволодіває реальністю, для нього свобода – це відкритість до реальності, до якої вона у певному сенсі пристосовується і на якій ґрунтується. Одне – це пізнання, тобто сприйняття реальності, інше – свобода як здатність обирати та діяти щодо цієї реальності. Одне – це необхідність буття, інше – свобода особи.

На жаль, ми не можемо простежувати тут різні етапи розвитку думки цих двох «духів, що належать до найвищих», але разом з отцем Фабро хочу зазначити лише фінальну точку подорожі їхньої думки, яка, на перший погляд, може здатися трохи парадоксальною.

Отож, як ми побачили, Гегель (як і зрештою майже вся філософія модерну) почав з програми свободи, поставивши людину в центр усієї реальності, або, краще сказати, змусивши всю реальність обертатися навколо людини. Проте, у підсумку він не приходить до нічого іншого, як до розчинення конкретної свободи конкретної людини «у безликому становленні історії»<sup>2</sup>, помістивши життя окремої людини у реалізацію держави та історії. У гегелівській свободі немає сенсу говорити про вибір та необхідність, бо все є плодом спонтанності єдиного абсолютного духу, що проходить різні етапи самосвідомості.

З іншого боку, маємо концепцію Святого Томи, яка, слідом за класичною та християнською позицією, виходить з об'єктивності, з Бога, як *Ipsum Esse Subsistens*, який творить усю реальність, для того щоб вона могла постати перед людською свідомістю, щоб та могла досягнути найвищої суб'єктивності. Як зазначає Фабро, для святого Томи Всемогутній Бог, який створив усе з нічого, може зробити все, навіть знищити світ, але «не може знищити свободу, не може замінити чи перешкодити моему акту свободи. Отже, свобода стоїть на вершині всіх цінностей»<sup>3</sup>.

Саме таку концепцію свободи, запропоновану нашим автором, намагатимемося розглянути у другій частині цієї статті.

### **Свобода згідно зі Святим Томою**

Як відомо, більшість коментаторів та дослідників Ангельського Доктора трактують його у раціоналістичному ключі, стверджуючи, що на

---

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> Ibid., 171.

<sup>3</sup> Ibid.

основі текстового аналізу, цілком зрозуміло, що розум має беззаперечну перевагу над волею. Фабро ж, завдяки глибшому дослідженню текстів Святого Томи, у різних книгах та статтях пропонує трохи інше бачення даного питання<sup>1</sup>. Ми ж обмежимося лише коротким викладом, запропонованим під час вищезгаданої конференції, який буде здійснений у наступних трьох пунктах.

*Свобода як «найглибша сутність духу».* Цей вислів: «найглибша сутність духу» – не зустрічається в текстах святого Томи. Більше того, за словами о. Фабро, той, хто читає його твори неуважно та поспішно, може навіть дійти до протилежного висновку, так само як і той, хто вважає святого Тому сліпим та пасивним послідовником Арістотеля, бо буде схильний думати, що він повністю пов'язує свободу з інтелектом. І це також, здавалося б, логічно випливає з деяких його текстів, як-от: «*tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet...*» («вся рація свободи залежить від способу пізнання»), і ще «*unde totius libertatis radix est in ratione constituta*» («звідки випливає, що корінь усієї свободи знаходиться у розумі»)<sup>2</sup>.

Але Фабро рішуче відкидає таку інтерпретацію: «Не «*tota ratio*», ні! Розум готує вольовий акт так само, як око готує акт любові до прекрасної по-статі. Тоді все залежить від ока? Ні, все залежить від привабливості, чарівності, тяжіння любові. Ось чому навіть для святого Томи свобода є найглибшою сутністю життя духу (...)»<sup>3</sup> і продовжує пояснювати, що свобода радше стосується акту волі. Об'єктом волі та свободи є добро, щастя, яке, зрештою, є об'єктом не лише волі, але стає об'єктом усієї особи, і саме тому воля є «загальною здатністю цілісної особи»<sup>4</sup>. Чогось подібного не можемо сказати ні про розум, ні про чуттєвість, оскільки вони розбивають реальність, сприймаючи лише певні її аспекти, тоді як любов, навпаки, об'єднує та організовує всю людину.

Тоді як інтелект є здатністю об'єктивності, тобто здатністю, яка пізнає сутність матеріальних речей, воля – це здатність відповідальності, бо, роблячи свій вибір, вона вирішує долю людини в її цілісності. Саме тому Святий Тома стверджує, що добрим є не той, хто має добрий інтелект, а той, хто має добру волю<sup>5</sup>.

*Суть свободи – це свобода дії.* Свобода, як випливає з вищесказаного, є нічим іншим, як цілісним актом усієї особистості. Але це не будь-який акт, це не будь-яке бажання:

---

<sup>1</sup> Пор. напр.: C. Fabro, «La dialettica d'intelligenza e volontà nella costituzione dell'atto libero», *Doctor Communis*, 30, 2, 1977, 163–191; C. Fabro, *Riflessioni sulla Libertà*, Ed. Maggioli, Rimini, 1983, 349 p.

<sup>2</sup> Thomas Aquinas *Quaestiones disputatae De veritate*, 24, 2 / *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, т. 22, 3/1, Romae, 1973, 685 (переклад власний).

<sup>3</sup> C. Fabro, «Libertà in Hegel e san Tommaso», 180.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Пор. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I–II, 56, 3 / *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. 6, Polyglotta, Romae, 1891, 357 (переклад власний).

«я можу хотіти те чи інше, вивчати медицину чи хімію, літературу чи філософію: це все *свободи об'єкта*, і це не є основною чи найглибшою свободою. Свобода, фундаментальна воля, насправді є не волею об'єкта, а *волею акту (дії)*, це *хотіти хотіти*»<sup>1</sup>.

Перш ніж бажати чогось конкретного, я повинен наважитися *хотіти*! І, можливо, це одна з найбільших бід, які ми бачимо сьогодні серед сучасної молоді і не тільки... За своєю природою всі люди прагнуть щастя, але треба вирішити, обрати щастя «для себе», конкретно вирішити, у чому полягає моє щастя.

«Стати великим професором, фінансистом, промисловцем (...)? Ні, це *радикальний вибір*, і саме цей вибір освячує свободу в її екзистенційній конкретності; саме тут кожен з нас надає собі той внутрішній духовний образ, який визначає його в порядку свободи»<sup>2</sup>.

Вибір про який говорить Фабро – це той вибір, який керує і надалі керуватиме всіма одиничними та конкретними діями людини та визначатиме її моральність, вибір конкретної кінцевої мети. Ця радикальна свобода, хоча і є атрибутом, спільним для всіх людей, не є статичним атрибутом, як, наприклад, те, що ми маємо очі, щоб бачити, але «повинна виявлятися, повинна реалізовуватися, повинна поглиблюватися у *ризик вибору*»<sup>3</sup>. Ризик, тому що рішення приймається щодо нас самих, і на кону стоїть те дороге цінне благо, яким є ми самі. Це власний вибір конкретного щастя (а не загальної природної схильності), вибір між скінченням і Нескінченням, навчанням чи практичною діяльністю, сім'єю чи ідеалом богопосвяченого життя.

«Отже, суть свободи – це свобода акту: це бажання бажати, це рішення вирішити, ця розмова наодинці: «я» перед Богом, цей непередаваний трепет, цей момент, який, можливо, вирішує все наше життя і в якому ми не можемо мати жодної співпраці»<sup>4</sup>.

*Момент вибору Абсолюту.* Отже, разом з отцем Фабро ми приходимо до висновку, що суть свободи полягає у свободі дії. Але, нам треба зробити ще один крок вперед: суть свободи дії полягає у моменті вибору Абсолюту.

У Гегеля це дуже чітко простежується, проте під Абсолютом він розуміє сукупність людської історії, життя Вселенського Духа, тоді як для святого Томи, Абсолют – це трансцендентна Особа, а краще Трійця Осіб, яка творить людину та світ. Але чому необхідний вибір Абсолюту? – Запитує Фабро. І відповідає:

«Тому що лише вибравши Абсолют як перший об'єкт або погодившись, як Марія, я можу протистояти спокусам скінченного, можу оцінювати

<sup>1</sup> С. Fabro, «Libertà in Hegel e san Tommaso», 181.

<sup>2</sup> С. Fabro, «Libertà in Hegel e san Tommaso», 181.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Ibid.

різні об'єкти, бо маю абсолютний критерій оцінки, тобто критерій, який виходить за межі всіх скінченних спокус, маю точку опори, яка гарантує позитивність мого вибору»<sup>1</sup>.

Для того, щоб могли здійснити вибір, завжди потрібен критерій. Критерій, на основі якого я можу оцінювати різні об'єкти, що постають переді мною. Але якщо таким критерієм є я сам, або щось моє, як-от моя свідомість, моя спонтанна воля, мої бажання, мої пристрасті, то це завжди буде скінченний критерій, бо я – обмежена та скінченна істота. Тож єдиний спосіб стати вільним, судити про речі такими, якими вони є насправді, – це обрати Абсолют, Того, хто, перебуваючи нескінченно вище за будь-який скінченний об'єкт, може дати міру кожному з них.

«До чого ж зводиться ця свобода? Часто кажуть, що свобода – це таємниця, але той, хто до вас говорить, не вірить у таємниці в філософії. (...) Щодо мене, то якщо є щось очевидне, ясне, настільки ясне, що іноді викликає тремтіння і найвищу радість бути людиною, то це свобода. Проблеми інтелекту іноді занурюють нас у темряву: те, що вважалося правдою, потім виявляється правдою лише до певної міри, а іноді навіть – неправдою. Але це усвідомлення, яке нас об'єднує – навіть якщо ми зустрічаємося вперше – і дає нам відчуття, ніби ми знали одне одного завжди, пояснюється тим, що ви зроблені з того ж тіста, що й я, маєте ті самі проблеми, ті самі потреби, ту саму впевненість і, скажімо, ту саму справедливу гордість бути вільними, відчувати в собі те невимовне “я”, яке має лише наше ім'я. Наше хресне ім'я є вигаданим, справжнє ім'я – це те, що всередині, те, що боїться і сподівається, що бажає і лякається, що хоче і зупиняється..., те спинення і кидання, якого є свідомі лише ми. Це – те “я”, яке не піддається передачі. Воно занадто велике, щоб його можна було дати, воно занадто велике, щоб давати його всім. Це – *непередаваність свободи*»<sup>2</sup>.

Але на чому ґрунтується ця очевидна непередаваність свободи? У «*De Potentia*» святий Тома говорить про «...*circulatio quaedam in operibus intellectus et voluntatis*»<sup>3</sup> – духовний обмін між інтелектом і волею. Розум презентує, пропонує об'єкт, а воля дивиться на нього, вибирає і рухає розум для його досягнення: «*intelligo enim quia volo; et similiter utor omnibus potentiis et habitibus quia volo*» («розумію, тому, що хочу, і також використовую всі інші сили та здатності тому, що хочу»)<sup>4</sup>. Розум об'єктивно рухає волю, але воля, зі свого боку, рухає розум, а також усі інші сили: почуття, пристрасті, але насамперед воля рухає саму себе.

---

<sup>1</sup> Ibid., 182.

<sup>2</sup> С. Fabro, «Libertà in Hegel e san Tommaso», 183.

<sup>3</sup> Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae De potentia Dei*, 9, 9 / M. Pession (ed.), *Quaestiones Disputatae*, т. II, Marietti, Taurini-Romae 1953, 249.

<sup>4</sup> Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae De Malo*, q. 6, a. un / *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, n. 23, Commissio Leonina-J. Vrin, Roma-Paris, 1982, 149 (переклад власний).

Але як воля рухає волю? Фабро дає нам кілька натяків на «таємний і глибокий момент» любові, пояснюючи, що ця тема, хоч і є такою глибокою та важливою, не була докладно досліджена в томістичній традиції.

«Є любов, що походить від бачення, є любов, що походить від пізнання... але є любов попередня, любов конститутивна, що передує пізнанню, любов, про яку часто говорить свята Катерина Сієнська і про яку говорить також святий Тома, та любов, що відрізняє окремі суб'єктивності. Справжня відмінність – це не розум, це не істина: це та нескінченна, невимовна, часом незбагненна сила, якою є сама потуга любові»<sup>1</sup>.

Отець завершує, цитуючи святу Катерину, яка стверджувала, що людина просякнута любов'ю, нествореною, радикальною любов'ю, «тією любов'ю, яка є самим тремтінням нашої екзистенційної суб'єктивності». Кожна людина у своєму житті несе відповідальність за прийняття цієї любові, осяяної та керованої розумом і очищеної через рух волі.

Вона має бути втілена саме в тому почутті відповідальності, яке людина бере на себе, дивлячись вниз і вгору, праворуч і ліворуч, пильно спостерігаючи за знаками часу і запитуючи себе, як і наскільки вона здатна захищати істину та поширювати любов<sup>2</sup>.

### **Висновок**

Думаю, що з усього вище сказаного можемо зробити подвійний висновок. Перший, стосується самої ідеї здійснити порівняльний аналіз Святого Томи та Гегеля щодо теми свободи, а другий – щодо поняття людської свободи як такої.

Щодо першого, бачимо як незважаючи на певні спільні риси, ідентифіковані о. Фабро як притаманні обом філософам, потрібно ствердити, що їх філософський шлях проходить у двох паралельних площинах, між якими ніколи не може бути справжньої спільної точки дотику. Відправною точкою Гегеля є свідомість і всередині самої свідомості він хоче дати основу для діалектичного руху свободи. І все ж, яким би парадоксальним це не видавалося, виходячи з самодостатності людської свідомості, яка саморозвивається аж до розширення в абсолют, можна дійти лише до розчинення окремої людини в безликість держави. Тоді людина, конкретна людина стає рабом історії як діалектичного розвитку Абсолюту.

Відправною точкою святого Томи, як і отця Фабро, є абсолютна, первинна залежність людини у бутті та здатності до дії від трансцендентного та абсолютно досконалого Бога, який створив цей світ та людську свідомість і керує ними відповідно до власного провидіння, ведучи їх до кінцевої мети. І знову ж таки, яким би парадоксальним це не видавалося, кінцевою точкою цього шляху є конкретний вибір конкретної людини, який вона у часі реалізує для вічності. Отже, абсолютна онтологічна залежність людини від її Творця

---

<sup>1</sup> С. Fabro, «Libertà in Hegel e san Tommaso», 184.

<sup>2</sup> Ibid.

стає підґрунтям для абсолютної незалежності людини у реалізації її власного вибору через свобідний акт волі.

Що ж до другого нашого висновку, думаю, найкраще буде зробити його, цитуючи слова самого отця Фабро: «проблема свободи не вирішується на кафедрі філософії чи тим більше на якійсь конференції, вона вирішується лише у рішенні, яке кожен повинен прийняти самостійно, у той невимовний момент життя, в якому ми не можемо допустити жодного співучасника»<sup>1</sup>. Кожен з нас покликаний вирішити особисто для себе питання фундаментального вибору власної свободи, бути морально добрим чи поганим, героєм чи боягузом, святим чи грішником.

Зрештою, ми повинні стверджувати, що людина справді вільна, вільна аж до героїзму або безчестя; але вона вільна не сама по собі й не завдяки самій собі: вона вільна, тому що її поставив Тим, хто є Найвищою Свободою, і хто вільно, у величі Своєї доброти та всемогутності, ділиться з нею Своєю досконалістю, підносячи її до гідності справді вільної істоти, здатної визначати та рухати саму себе до дії.

### Список використаних джерел

1. Fabro C. *Introduzione all'ateismo moderno*. Roma : Ed. Studium, 1964. 1017 p.
2. Fabro C. *La dialettica d'intelligenza e volontà nella costituzione dell'atto libero. Doctor Communis*. 1977. Vol. 30, No. 2. P. 163–191.
3. Fabro C. *Libertà in Hegel e san Tommaso. Sacra Doctrina*. 1972. Vol. 66, No. 4. P. 165–186.
4. Fabro C. *Riflessioni sulla Libertà*. Rimini : Ed. Maggioli, 1983. 349 p.
5. Fabro C. *San Tommaso e la libertà. L'Osservatore Romano*. 7 marzo 1969. P. 3.
6. Hegel G. W. F. *Geschichte der Philosophie*. Berlin : Michelet, 1840. Bd. 1. 535 S.
7. Hegel G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, § 482. Sämtliche Werke*. Bd. 5 / hrsg. von G. Lasson. Leipzig : Verlag von F. Meiner, 1930. 604 S.
8. Thomas Aquinas. *Quaestiones disputatae De Malo. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*. Roma–Paris : Commissio Leonina – J. Vrin, 1982. Vol. 23. 455 p.
9. Thomas Aquinas. *Quaestiones disputatae De potentia Dei. Quaestiones Disputatae / M. Pession (ed.)*. Taurini-Romae : Marietti, 1953. Vol. 2. 930 p.
10. Thomas Aquinas. *Quaestiones disputatae De veritate. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*. Romae, 1973. Vol. 22, 3/1. 872 p.
11. Thomas Aquinas. *Summa Theologiae. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*. Romae : Polyglotta, 1891. Vol. 6. 470 p.

### References

- Fabro, C. (1964). *Introduzione all'ateismo moderno*. Roma: Ed. Studium.
- Fabro, C. (1969). *San Tommaso e la libertà. L'Osservatore Romano*, 7 marzo 1969, 3.
- Fabro, C. (1972). *Libertà in Hegel e san Tommaso. Sacra Doctrina*, 66, 4, 165–186.

---

<sup>1</sup> C. Fabro, «Libertà in Hegel e san Tommaso», 173.

- Fabro, C. (1977). La dialettica d'intelligenza e volontà nella costituzione dell'atto libero. *Doctor Communis*, 30(2), 163–191.
- Fabro, C. (1983). *Riflessioni sulla Libertà*. Rimini: Ed. Maggioli.
- Hegel, G. W. F. (1840). *Geschichte der Philosophie* (Bd. 1). Berlin: Michelet.
- Hegel, G. W. F. (1930). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 482. In G. Lasson (hrsg.), *Sämtliche Werke* (Bd. 5). Leipzig: Verlag von F. Meiner.
- Thomas Aquinas. (1891). *Summa Theologiae*. In *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita* (Vol. 6). Romae: Polyglotta.
- Thomas Aquinas. (1953). *Quaestiones disputatae De potentia Dei* In M. Pession (ed.), *Quaestiones Disputatae* (Vol. 2). Taurini-Romae: Marietti, 1953.
- Thomas Aquinas. (1973). *Quaestiones disputatae De veritate*. In *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita* (Vol. 22, 3/1). Romae: Polyglotta.
- Thomas Aquinas. (1982). *Quaestiones disputatae De Malo / Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita* (Vol. 23). Roma–Paris: Commissio Leonina – J. Vrin.

**“PARALLELISM OF DIVERGENCE”: A COMPARATIVE ANALYSIS OF  
THE CONCEPTS OF FREEDOM IN G. W. F. HEGEL AND ST THOMAS  
AQUINAS THROUGH THE LENS OF CORNELIO FABRO’S  
INTERPRETATION**

s. Mariia Radist Hrynyk

*Ukrainian Catholic University, UCU Collegium  
Kozelnytska Str., 2, Lviv, 79026, Ukraine  
e-mail: sestra.radist@ucu.edu.ua  
ORCID ID 0009-0004-5855-3676*

This article presents a thorough comparative analysis of the concepts of freedom in the philosophical systems of G. W. F. Hegel and St Thomas Aquinas, viewed through the lens of the interpretation offered by the eminent 20th-century Italian neo-Thomist Cornelio Fabro. The study is based on materials from Fabro’s 1970 lecture, in which he proposes an original methodological approach – “parallelism of divergence”. The author reveals how both thinkers, whilst recognising Christianity as the source of the modern concept of freedom, arrive at diametrically opposed conclusions. The paper analyses Fabro’s critique of Hegelian idealism, which, by confining itself to the ‘principle of immanence’ – that is, taking human consciousness as its starting point – paradoxically leads to the dissolution of the concrete individual in the faceless movement of history and the state. In contrast, the Thomist vision of freedom as the “deepest essence of the spirit” is examined. Particular attention is paid to Fabro’s understanding of “freedom of the act” as the human capacity for a radical choice of the Absolute. It is demonstrated that, for Thomas Aquinas, the ontological dependence of the human person on the Creator does not suppress their autonomy but, on the contrary, becomes the sole reliable foundation for true independence and existential responsibility. The article emphasises that freedom is

not merely a theoretical problem, but is realised through the subject's personal decision in their relationship with the Absolute.

*Keywords:* freedom, Cornelio Fabro, Thomas Aquinas, G. W. F. Hegel, subjectivity, Absolute, principle of immanence.

Отримано / Received: 02.05.2026

Прийнято до друку / Accepted for publication: 18.06.2026

Опубліковано / Published: 30.06.2026