ВОЛОДИМИР ОЛЕКСЮК

ДО ПРОБЛЕМ ДОБИ ОБМАНУ МУДРОСТИ

diasporiana.org.ua

ДО ПРОБЛЕМ ДОБИ ОБМАНУ МУДРОСТИ
ЗБІРКА
ФІЛОСОФІЧНИХ СТУДІЙ

Цю працю присвячую
моєму Батькові, моїй Матері,
моїй дружині Маргареті і моєму вчителеві
— великому християнському філософові —
проф. Ж. Марітенові.

Автор

WOLODYMYR OLEKSIUK, Ph. D.
c. m. American Catholic Philosophical Association, by
The Catholic University of America, Washington, D. C.

AGE OF THE BETRAYAL OF WISDOM

COLLECTION OF PHILOSOPHICAL STUDIES

Introduction:

Prof. Dr. Gregory Luznycky

Ukrainian Catholic Academic Society "OBNOVA"

Chicago **1975**

Д-р ВОЛОДИМИР ОЛЕКСЮК
д. ч. Т-ва Католицьких філософів Америки, при
Католицькому Університеі Америки, Вашінґтон, Д. К.

ДО ПРОБЛЕМ ДОБИ ОБМАНУ МУДРОСТИ

ЗБІРКА ФІЛОСОФІЧНИХ СТУДІЙ

Вступ:

Проф. д-р Григор Лужницький

Українське Католицьке Академічне Об'єднання „ОБНОВА"

Чікаго **1975**

Written Edited and Copyright
by W. OLEKSIUK

All Rights Reserved

Всі права застережені за Автором

Оформлення обкладинки Любомира Рихтицького

Library of Congress Catalog Card Number: 75-33867

Друкарня Видавництва Миколи Денисюка

Printed by
Mykola Denysiuk Publishing Company
2226 W. Chicago Ave., Chicago, Illinois 60622 — USA

MANUFACTURED IN THE UNITED STATES of AMERICA

ВСТУП

„КОЖНИЙ У СВОЇЙ ВІЛЬНІЙ ДЕРЖАВІ І ВСІ РАЗОМ В ХРИСТІ..."

У передмові до збірки філософічних студій, п. н. „До проблем доби обману мудрости", Автор, д-р Володимир Олексюк пише:

„Ця збірка філософічних студій не є проповідями, що більше, вона не є якоюсь абстракцією про щось далеке і невловиме... вона є про все те, що найбільше тривожить нашу українську думку в добі обману мудрости, тобто про наше національне самозбереження української субстанції, не тільки індивідуально, але передовсім політично-суспільно і релігійно-церковно..."

Ключем до цих проблем, що їх розглядає Автор є Християнська філософія, (тому започатковує розгляд цих проблем есей про Гр. Сковороду), тобто розуміння причин, цілей та законів людського життя, в якому то розумінні об'єднуються віра, людський природний інтелект і поміч Божої ласки, без чого не до осягнення є дійсна правда і мудрість. І тому ціллю цієї збірки є те, над чим треба „роздумувати, що треба обмірковувати й що треба розсуджувати з користю для себе самого, свого довкілля і українського суспільства".

І тут слід підкреслити, що на цьому відтинку фронту, що його відкрив для знищення української духовости сучасний марксизм-ленінізм, а йому до помочі стали лібералізм чи „сакентизм", у нас, серед українського розсіяння у вільному світі лише тут і там блимають вогники спротиву й то, нажаль, у більшості незорганізовано. Вина в тому може не так у роз'єднанні наших громадських сил та напрямків спротиву, як перш усього в тому, що в цьому крутіжі, в якому опинилось людство, найшлася і ця, постійна від віків опора духовости, Християнська Церква.

Тому саме ми вважаємо, що ця збірка філософічних есеїв і роздумів д-ра В. Олексюка „До проблем доби обману мудрости" з уваги на основні проблеми, що їх проаналізовує Автор, хоч споводно призначена для вужчого кола читачів, по-

винна зацікавити наш широкий загал. Пізнання першої Правди, першого Буття — Бога, сьогодні, як справедливо підкреслює Автор, не є лише привілеєм філософії, чи скажім, старо-українським означенням „любомудрія", не привілеєм чи обов'язком лише богословів чи духовенства, це привілей а то навіть обов'язок кожного віруючого християнина. Зокрема обов'язком кожного сьогоднішнього віруючого християнина — українця є бути свідомим, що він живе в добі „обману мудрости" в якій і обман і неправда є просто „якоюсь нерушимою догмою" і в якій „марксизм-ленінізм намагається зліквідувати однаково, як традиційно-національне, так і трансцендентно-божественне" у нашому житті. Що більше, кожний віруючий християнин (а зокрема, повторюємо, ми українці!) мусимо бути не лише обзнайомлені із різними, в цьому випадку допоміжними, з метою знищення духовости, напрямками, такими як: „християнський атеїзм" — (Бог помер — „теологія" Альтезера), чи таким же „вченням" французького єзуїта — Ісусовця Тільгарда де Шардіна, для якого „кожний католик мусить бути марксистом в такому розумінні, що християнська богословська концепція має еднатися з філософією марксизму", — але також ми мусимо усвідомити собі, що „московські аґенти в священичих рясах" пішли до Риму не лише політично чи дипломатично добре підготовані, але й філософічно вишколені. І тут перед читачем Автор розкриває цілу низку праць совєтських дослідників присвячених християнській філософії, зокрема т. зв. „томізмові" чи радше „неотомізмові", тобто найбільш може реальній, у сьогоднішній добі синтезі християнської філософії св. Томи з Аквіну. Адже ж тут іде гра про найважливіше, про душу людини, про тисячолітню християнську духовість, яку муситься знищити до кореня. Про це зовсім одверто заявляє совєтський дослідник-філософ М. Ліфшиц: „Ми є абсолютно проти Бога й проти якої-небудь релігійної концепції, але ми розуміємо, що цього не можна побороти тільки словами. Тому ми повинні шукати союзу з християнством та з послідовниками Томи з Аквіну з умовою, що цей союз є тільки на те, щоб побороти твердиню всієї буржуазної реакції"...

А цією „твердинею реакції" є саме Християнська Філософія у Дії.

У низці філософічних есеїв під спільним заголовком „До проблем доби обману мудрости", Автор розглядає низку сучасних болюче-життєвих питань: Чи це буде християнська філософія українського філософа Гр. Сковороди („Григорій Сковорода"), що його філософію навипередки спростачують сучасні совєтські „дослідники", чи проблема звихненого екуменізму, що розвалює Церкву зі середини, допомагаючи ліквідації християнства, (Доброчестя, екуменізм і претенденти глобального режиму), чи вчення „тільгардизму" яке до речі таке ж отруйне, як компромісове, чи скажім радше безпринципне намагання „пристосування до існуючої доби" („Вчення Тільгарда де Шардіна і совєтський енкляв у Ватикані"), чи можливість наладнання внутрішних наших проблем („Про нашу Церковну єдність УКЦ, УПАЦ, УГПЦ", — й „Національно-політичні партії і форма державного правління"), чи врешті аналіза стисло філософічних проблем (як „Християнська філософія — як дія" і „Метафізична дійсність різниці між суттю та існування Буття") — цілу цю низку есеїв, як в основній концепціяльності так і в цілеспрямованості, незалежно чи в кожній заторкненій проблемі зокрема чи в цілості, об'єднує і в'яже в одно Християнська Філософія, в осередку якої є вічні слова „Я є Той, Хто є!"

І зовсім справедливо підкреслює Автор, що чомусь у нас існує фалшивий погляд начебто творцями християнської філософії є, чи повинні бути, лише богослови, під час коли по суті не хто інший а саме світські філософи під цю пору вдержують християнську філософію в силі, та дають їй дій належне місце в опорі проти наступаючого лібералізму, часто із скритим в ньому марксизмом-ленінізмом.

І таким світським українським філософом, та в повному значенні цього слова „томістом", в сучасному поняттю синтези, яка походить із філософії св. Томи з Аквіну, є д-р Володимир Олексюк, Автор виданої недавно праці „Томізм" (Чікаго 1970), яка то праця є першим нарисом „Томізму" в українській мові.

У збірці „До проблем доби обману мудрости", Автор, стоячи на становищі побудови Української Самостійної Соборної Держави на принципах християнської філософії, тобто в чис-

тому розумінні Христових слів „Віддайте кесареві, що кесареве а Богові — що Боже", поширює своє зацікавлення цими явищами нашого життя, що їх він справедливо зве „тупцюванням в нікуди". Для Автора християнська філософія це не теорія а практика, не статика а дія. І таким чином він стоїть у перших рядах цих християнських філософів „відваги й безкористи", яких не спокушує „особиста амбіція загальної популярности", цих християнських філософів сучасности, для яких „правдива мудрість не може співіснувати з неправдою і слабістю духа".

І в тому найбільша цінність праці д-ра Володимира Олексюка.

Проф. д-р Григор Лужницький

ПЕРЕДМОВА

Наша доба в сучасному історичному процесі, представляє собою два світи. Один — світ обману, другий — світ розгубленості. Причиною такого становища в сучасному світі є ніщо інше як те, що з одної сторони, є діючий обман філософічної ідеології марксизму-ленінізму, а з другої, є брак філософічної ідеології як дії, за винятком кабінетного філософування, дієве місце якого, зайняла технологія і технократія.

Ці два світи, маючи в своїх руках владу, виключили з арени історичного процесу третій світ — світ християнства, та християнську філософію — як дію. І хоч діялектичний матеріялізм і західний саєнтизм думають, що вони вже остаточно зліквідували Бога і християнство, однак, їх дуже непокоїть — як вони кажуть — „хвиля відродження середньовікового релігійного забобонства". Тому вони вживають всіх засобів модерної пропаґанди на те, щоб висміювати і дискредитувати християнство.

Але це їм не помогло і не поможе, бо християнство, як божественна діюча сила існування є — як внутрішньо духово кваліятивно, так й зовнішньо суспільно-соціяльно квантитативно — не переможним.

Тому, Українська Нація, вже із свого чистого історично-християнського процесу, не може ідеологічно прийняти ані перший, ані другий світ, якщо, вона хоче вдержатись як діюча сила свого незалежного буття. Для того, вона мусить знайти свою життєдайність в цьому третьому світі — світі безупинної християнської революційної ідеї, яка ще ніколи не програла і не програє, бо вона повсякчасно містить в собі існуючу божественну діючу силу і мудрість, про яку, в найбільш почитній книжці (Біблії), пишеться ось що:

„Могутньо простягається вона від краю до краю і керує усім доладно. . . .Коли багатство — набуток, у житті пожаданий, то що ж від мудрости багатше, яка все чинить? . . .Коли ж хто бажає ширшого знання, то вона знає давнє і вгадує майбутнє, відає слів звороти й загадок розгадки, знаки й чудеса наперед знає, події діб і часів. . .Роздумавши так сам із со-

бою і міркувавши в своїм серці, що безсмертя існує в поєднанні з мудрістю... і зрозумівши, що інакше її не осягну, якщо Бог мені її не дасть, — і це вже належало до розсудливости: знати чий вона дар... бо якщо вони змогли стільки знати, щоб спромогтись досліджувати світ, то чому раніше не знайшли Володаря його? ...Бо з величі та краси створінь через уподібнення можна дійти до пізнання Творця їх". (Мудр. 8:1, 8:8, 8:17, 8:21, 13:5, 13:9.)

Тепер дозвольте запитати як часто Ви, дорогий читачу, роздумували, міркували і розсуджували у Вашій думці і Вашому серці, десь на самоті чи на лоні затишної природи, про Ваше і наше життя і буття? Якщо ні — то чи не пора це зробити сьогодня? А це тому, щоб ми могли роздумувати разом, бо я не говорю до Вас з проповідниці. Також ця збірка філософічних студій не є якимись проповідями. Що більше, вона також не є якоюсь абстракцією, про щось далеке і невловиме. Якраз навпаки - - вона є про все те, що найбільше тривожить нашу українську думку в добі обману мудрости, тобто: про наше національне самозбереження української субстанції, не тільки індивідуально, але передовсім політично-суспільно і релігійно-церковно.

Це не значить, що я знайшов розв'язку на всі проблеми та маю спасаючий і готовий рецепт на загоєння усіх ран. *Ні, — я тільки розглядаю тут певні проблеми та даю пропозиції, над якими треба роздумувати, міркувати і розсуджувати кожному зокрема і всім разом. А підставою такого роздуму, міркування і розсудливости є християнська філософія. Тому ж і починаю мій власний роздум, міркування і розсудливість від філософії Григорія Сковороди, нашого першого українського християнського філософа.*

Є у нас ще деякі люди, що уважають християнську філософію „катехизмом", а в найкращому випадку „теологією". Це однак, є тим віковим упередженням, яке мало місце від 17-го до початку 20-го століття. Але про те, які зміни щодо розуміння християнської філософії відбулися в 20-му столітті, у нас, на жаль, мало відомо. Для прикладу доречно подати тут одно речення, яке є цитовано на відповідному місці в цій книжці. Воно становить одно з дуже важливих тверджень Слуги Божого Митр. Андрея та звучить так: *„Провідна влада*

походить від Бога, бо вона є природною консеквенцією природи суспільного життя." *) Оскільки це твердження є надзвичайно важливе в кожному відтинку людського буття і життя, постає питання: на підставі якої філософічної системи побудована філософічна концепція вище згаданого твердження? Відповідь на це питання ясна: це твердження походить із системи християнської філософії та є побудоване в принципі на філософічній концепціяльності християнської метафізики, епістемології (теорії знання), і соціології (християнської соціяльної справедливости).

Для того, щоб ми могли належно зрозуміти згадане твердження, ми мусимо користуватися принципами християнської філософії, суттю якої є філософічне розуміння, в якому віра і людський природний інтелект з'єднюються в спільну силу досліду філософічної правди. Або, іншими словами, людський природний розум, в своїм роздумі, міркуванні і розсудливості шляхом концепціяльности християнської філософії, одержує поміч світла Божої ласки, без якої дійсна правда і мудрість не були б ніколи повністю осягнені. В такому розумінні і є написана ця збірка філософічних студій. З надією, що кожний серйозний читач знайде багато дечого, над чим він буде роздумувати, міркувати і розсуджувати з користю для себе самого, своєї рідні і свого українського суспільства.

А модерністам, скептикам і усім тим, хто ставиться до християнської філософії з упередженням, поручаю прочитати знаменитий трактат нашого визначного науковця проф. І. Раковського під назвою „Новий світогляд сьогочасної науки". З нього вони довідаються про доказ того, що Фізика, Антропологія, Біологія, Хемія, Геологія, Ботаніка і Зоологія, тобто усі природничі науки стали на боці християнської філософії — її метафізики. Проф. Раковський наводить твердження таких визначних фізиків і природознавців як: Цімера, Бавінка і Піперка. Перший з них, Цімер каже: „Це є і залишається помилкою, коли позитивіст думає, що запереченням того, чого ми не можемо спостерігати, можна виключити метафізику. Власне в запереченні існування світу поза змисловими спостереженнями лежить метафізичне твердження: змислові вражен-

*) Всі підкреслення у цій книжці — автора В. О.

ня, а радше, скажім загальніше, переживання, є одинокими справжніми дійсностями." А Бавінк каже: *„Науки про природу стали сьогодні на шляху, що веде до релігії і тому вони зобов'язані співпрацювати з нею позитивно, як передше працювали над її знищенням"*. І врешті Піперк каже: „Розумово-духові чинності є посередині між людським надхненням і тваринним інстинктом, при чому надхнення є духовою природою... злучений з пошаною подив духових проявів людини, це передумова людської внутрішньої духової зрілости — це так важна духова чинність, що її людина мусить навчитися, а першим кроком до цього мусить бути поворот до внутрішнього, духового життя... *Ми приходимо до цього переконання, що ми були на фалшивій дорозі життя, бо відвернулися від справжньої природи і від всього, що Боже, та потонули в уявному, неправдивому світогляді*... Вертаймося до безпосереднього переживання природи, до цього переконання, що справді існує самостійний світ, поза межами туземного матеріяльного і розумного, а утворимо передумови зрозуміння для поважних і преважних моральних і релігійних цінностей... *Нема нічого в цьому світі, що було б в силі заступити це глибоке внутрішнє ущасливлення, що постає із свідомости єдности з Творцем всього світу, праосновою всіх творів і проявів природи та із надії вічного спочинку в Ньому"*. [1]).

Коментуючи вищезазначене, проф. Раковський каже так: „Справді, нас вихованих в старій матеріялістичній школі, дивно вражає такий виклад науковця-природника, що в першій хвилі робить враження церковної проповіді, але сьогочасні науки природознання вважають цілу природу — видиму, і невидиму — великим храмом Господнім, чудовим твором Всемогутнього Бога, перед яким дослідник клонить голову,... а матеріялістом сьогодні може бути хіба той, що не знає сьогочасних здобутків природознання або, хто цих здобутків не в силі зрозуміти". Я не буду затримуватися з наведенням цитат з творів таких великих науковців нашої доби як Гейзенберґ, Бролій, Шредінґер, Бор, Дірак, Плянк, і Едінґтон, а поручаю читачеві згаданий трактат.

---

1) Проф. д-р І. Раковський. Новий світогляд сьогочасної науки. Зальцбурґ, 1947, ст. 58-61.

Однак, коли б вищенаведене видавалось комусь „застарілим", тоді нехай послужить нам ще інший, хоч дуже короткий приклад із 1975-го року, а саме: „...Як Гюме так й Кант пробували опрацювати філософію науки, але вони робили це тільки в контексті клясичної механіки, тому їх намагання виявилося безплідним на те, щоб правильно оцінити вимогу походячу із високої енергії фізики. Відкриття великої кількости чисел так званих „елементарних часточок", з не клясичними властивостями які не дають себе зобразити навіть у принципі, вказує на те, що сучасні науковці є тепер контра Гюма і Канта, і де факто (в дійсності) застосовують каузальне розумування, яке трансцендентує змисловий досвід, щоб таким способом вглибитися в онтологічне вияснення фізичности універсу. Саме такі науковці, а не сучасні філософи емпірики і логічні аналітики, є мислителями які розвивають підстави демонстративного висновку, який можна уживати на те, щоб установити існування і атрибути суті яку не можна обсервувати змислово. В цьому вони мають дуже багато спільного з Томою з Аквіну, та з тим родом розумування який він уживав до детального розроблення „П'ятьох шляхів" (Quinque Via).[2])

Або ще інший короткий приклад — доклад Президента Американського Т-ва Психологів, Д. Т. Кампбеля на цьогорічній (1975) конвенції в Чікаґо — в якому (докладі) він стверджує своє переконання, що „Первородний гріх, Десять заповідей і сповідь", тобто, що релігія і моральні традиції є не тільки ужиточні, але й також науково важними. Для того, „любов ближнього" і „шанування вітця свого й матір свою", є абсолютними і безкомпромісовими заповідями, які становлять порядок балансу біологічного упередження протилежних напрямків. Тому „вони є так само важними в нашій добі, як вони були важними в добі Мойсея". Дальше, атакуючи сучасну домінуючу психологію, він заявив, що „вона є індивідуалістично-гедоністична, яка навчає, що мовляв, всю людську поведінку можна вияснити висловом індивідуальної насолоди чи болю й індивідуальної потреби та домагань. Вони (сучасні психологи) описують людину, що вона не тільки є еґоїстично мотивована, але що згідно їх вчення, вона повинна „безсумнівно такою бу-

2) W. A. Wallace, The Thomist, Vol. XXXIX. No. 2, 1975. p. 382.

ти". Тому він закликає до повороту підставової мудрости, яку дає нам життєва моральна традиція, „яка є досконалим критерієм в порівнянню до психологічно-психіятричної спекуляції як треба жити". (Дивись — Morals Make a Comeback. Time, 1975)

З цього приводу було б для нас значно кориснішим роздумувати, міркувати і розсуджувати над вченням згаданих вище мислителів та тих, хто буде згаданий позитивно далі в цій збірці, ніж захоплюватися там в Україні Марксом і Леніном з одного боку та тут Геґелем, Шопенгавером, Ніцше, Ґюйо, Спенсером і їм подібними з другого. Чи навіть тепер для декого модними Штерном, Муніє і Дільтаєм. Бо вони не дали і не дадуть нам ніколи нічого доброго. Якраз навпаки — вони були, є і будуть нашою руїною.

І врешті, оскільки я вже подав попередньо основні принципи і ціль цієї збірки, залишається ще сказати, що деякі праці цієї збірки були частинно публіковані попередньо, деякі були частинно доповідями. Тільки тут вони є значно поширені і доповнені, а деякі з'являються вперше. До написання цієї збірки заохочували мене деякі читачі і слухачі. Особливо наполегливим заохотником був читач пан І. Степанець, свідомий і щирий українець та прикладний християнин. За його зрозуміння поважности порушених в цій збірці проблем, та за його моральну підтримку я складаю йому тут щиру подяку! Всі переклади цитат з Англійської, Німецької і Латинської мови в цій книжці, є мої, В. О.

Наприкінці хочу ще сказати ось що: коли ми так часто голосимо: „Бог і Україна", та кажемо що ми є „християнською нацією", то нехай ці слова і це твердження не будуть порожнечою і труїзмом, а стануть дійсністю у нашій думці і в нашому серці, шляхом революційної ідеї — християнської філософії в дії!

Д-р Володимир Олексюк
Чікаго, Квітень 1975 року.

ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА — ХРИСТИЯНСЬКИЙ ФІЛОСОФ

РОЗДІЛ І

В 1972-му році, ми відзначували 250-річчя (1722-1794) народження нашого великого філософа, українського Сократа, Григорія Сковороди, якого „світ ловив але не спіймав". Г. Сковороду не спіймав світ тому, що він не хотів підпорядкувати себе ніякій світській матеріяльній спокусі, незалежно від того, чи ця спокуса була репрезентована московським окупантом, чи будьякою іншою світською суттю, бо він у принципі служив істинному змістовно-вартісному буттю і життю в природному світі, створеному Богом.

Однак, перед нами стоїть ще і досі не розв'язане питання: якою є в основному філософія Г. Сковороди? Адже є добре відомо, що філософію Сковороди, чи радше Сковороду як філософа, визначають по різному. Наприклад, твердять що він був теологом (богословом), а якщо не теологом, то вже напевно філософом серця. А якщо ані те, ані друге, тоді вже він певно є персоналістом. А коли вже ані перше, друге, і трете — тоді він є звичайний мандруючий містик-мораліст, філософія якого є еніґмою (загадкою). І, нарешті, це все завершують совєтські „дослідники", які твердять, що Г. Сковорода — це пантеїст, і тому його філософія є пантеїзмом.

До речі, за останні 10 років в совєтській Україні появилася велика кількість книжок і статтей про філософію Сковороди, точніше сказати — не так про його філософію, як про його життя. Ми тут не будемо торкатися опису життя Сковороди, бо про це писалось і пишеться багато. Також біографія мислителя сама в собі ще не є його філософією. Тому на цьому місці є більш доцільним застановитися над самою філософією Сковороди та провести бодай короткий аналітичний дослід його філософської мислі.

Іншими словами, перед нами стоїть завдання намагатися ствердити, якою в дійсності є філософська думка Сковороди: та яким є остаточне становище його філософії між іншими філософами світу?

Проф. П. Біланюк має повну рацію, коли пише в своїй статті (Богословія Том XXXIV) що „треба ствердити, що Григорій Сковорода — це майже вповні ‚недосліджена земля', одначе за досліди якої треба братись у першу чергу науковцям-богословам, бо Сковорода не стисло філософ, а таки богослов-мораліст, або християнський мислитель. Дослідники з виключним філософським... потенціялом... стоятимуть безрадні перед цією великою постаттю." [1])

Твердження проф. Біланюка, що Сковорода і його філософія є „недослідженою землею", є цілком слушним. Однак постає питання: Чому саме тільки богослови є уповноважені робити науковий дослід філософії Сковороди? І чому власне не можуть цього робити сучасні християнські філософи? Також чому вони мали б бути безрадні?

Адже саме такі сучасні християнські філософи Заходу, як Жільзон, Марітен, Фабро, Гайзер і інші, були тими, хто дослідив і виявив як найглибше християнську філософію Заходу, з християнською філософією схоластики включно. Вони також устійнили її дефініцію — що християнська філософія є тою, яка вдержує порядок різниці між філософією і богослов'ям. Однак, незалежно від цього, християнське об'явлення є незаступимою поміччю для розуму. Бо коли ми за словами Жільзона — „підносимо нашу думку до розгляду поняття Того, Хто є, тоді християнство об'явило для метафізики правдиву природу свого відповідного об'єкту. І коли християнин робить з Аристотелем дефініцію метафізики як науки про єство як єство, тоді ми можемо бути певні, що він (християнин) розуміє це завжди як науку Буття, як Буття. „Id cuius actus est esse," — це значить, ми кажемо, що це є Бог."[2])

Оскільки (як це опісля ми будемо бачити з тексту філософії Сковороди) „Я Той Хто є" (Вихід 3: 14), [3]) є головною і основною підставою всієї його філософії, остільки Сковорода уважав Боже об'явлення як поміч світла Божої ласки для свого людського природного розуму, щоб пізнати це Буття як Буття метафізично. А це тому, що правдивим об'єктом метафізики є не

---

1) Стаття. П. Біланюка в Богослові, Рим. Том XXXIV, ст. 253.

2) E. Gilson, Spirit of Medieval Philosophy, (N. Y. Scribners, 1940) p. 80.

3) Сковорода помилково подає „Исаій", „Аз есмь, сий". Має бути (Вих. 3:14)

тільки яка-небудь правда, але в першу чергу її об'єктом є Перша і Абсолютна Правда.

Іншими словами, це ім'я: „Я той хто є" — є першою об'явленою і дійсно існуючою Чистою Дією Буття, поняття якої можна осягнути шляхом метафізично-філософічного досвіду не тільки а пріорі, але й також а постеріорі, і тим самим пізнати це Буття як першу Правду і Мудрість, яка є рівночасно початком і кінцем людського буття і щастя. Це одне, а друге це те, що Сковорода ніколи не писав ніяких богословських трактатів про Патрологію, Христологію, Есхатологію, Літургіку, Каноніку, і т. д. Тому тут немає підстави на те, що тільки богослови є уповноважені досліджувати філософію Сковороди. А коли це так, тоді Сковорода ніколи не був і не є богословом, а тільки, і виключно, християнським філософом. Бо пізнання першої Правди і першого Буття — Бога, не є привілеєм тільки богословів (теологів) — воно є також привілеєм, а одночасно і обов'язком, кожного віруючого християнина. Тому кожний дійсний християнський філософ не буде безрадним перед постаттю нашого першого великого українського філософа — Григорія Сковороди.

Однак, найбільшою причиною контроверсії визначення становища філософії Сковороди є те, що його філософія не є якоюсь системою чи якимсь послідовним структурально-прецизним трактатом. Власне, саме в цьому і полягає унікальність та оригінальність його філософії. Це, знову, само собою спричинює скомплікованість її інтерпретації. Тому кожний інтерпретує її по-своєму. Бо коли хтось наводить велику кількість цитат з Біблії, — це повинно означати, що Сковорода — богослов. Згадає багато разів про серце, тоді Сковорода — філософ серця. Напише слово „натура" (природа), тоді філософ — уже пантеїст. Напише автограф до філософської праці „Нарцисс", „узнай себе" — і Сковорода стає персоналістом. А коли ствердить, що „Имя мое и естество есть то же: ‚Аз есмь сий' " — тоді це стара біблійна метафізика, до якої сучасні модерні філософи, і певні кола „модерної теології",.ставляться з погордою і очевидним упередженням, як до чогось, чого не можна брати поважно під увагу, бо це є „старим пережитком".

Це все звучить так само, якби ми сказали, що споконвічно-містичне вже не є споконвічним, — і це тільки тому, що воно є

перед-наукове і перед-філософічне. І тому його не можна брати під увагу. І це саме, тоді, коли без цього споконвічного перднаукового і перед-філософічного не є мислима жадна філософічна правда буття і мудрість. Коли б ми хотіли оминути це споконвічне, тоді це було б подібне тому, якби ми прийшли до порогу якогось дому але з якогось упередження цей поріг ніколи б не переступили. Через це ми не знали — і ніколи не будемо знати — що є всередині того дому. А це тому, що це споконвічне є нашим внутрішньо-істинним зразком знання, і в цьому знанні філософічна мудрість є відображенням свого власного коріння.

Тому, що сучасні вчені і „мудрі світу цього" оминають і не переступають поріг цього коріння, нам немає чого дивуватися, чому людство живе вже понад чотириста років (а особливо в цьому XX-ому столітті) в безперестанному жорстоко-детерміністичному „науковому гуманізмі", який є нічим іншим, як безприкладним історичним обманом мудрости.

Тут необхідно зазначити, що все наведене вище, ні в якому разі не стосується попередньо цитованого проф. Біланюка. Стверджую це тому, щоб не утворилося помилкового враження відносно наведеного. Не погоджуюся тільки з питанням, хто повинен досліджувати філософію Сковороди, але це не значить, що богослови є виключені від цього досліду. Все інше наведене стосується як вже було згадано, сучасних „модерних" філософів і філософій.

Продовжуємо далі наше міркування про Сковороду і його філософію. Про це можна багато спекулювати, припускати, догадуватися і дивуватися: чому така високоосвічена і надзвичайно здібна людина, яка в своїй глибокій свідомості мала повне філософічно-метафізичне поняття існування Чистої Дії Буття (як трансцендентно-іманентного Чинника — всього що є і Творця людської істоти) не спромоглася створити власної суцільної філософічної системи? З цього приводу постає питання: чому Сковорода обмежився висловити все це в прозовім і віршованім стилі? Із зафарбуванням містичної загадковости, а не в методологічно-систематично послідовнім трактаті чи трактатах? Чому ми знаходимо стільки повторювань одного і того самого різними словами, та брак покликування на джерела цитованого матеріялу, за винятком імен чи якоїсь назви? Для цього могли бути різні причини, але, спекулюючи, можна припус-

кати, що одною з головних причин були примушені обставини мандрування з одного місця на друге. Як відомо, Сковорода був звільнений з праці учителя в Харкові в 1766 році і через це загубив своє (досить скромне) матеріяльне забезпечення та постійний житловий притулок. Йому довелося мандрувати з місця на місце як якомусь жебракові. Московська імперська окупаційна влада подбала про те, щоб великий український філософ не мав можливости вести нормальне життя і займатися науковою творчістю. Також тодішнє українство (інтелегенція) не виявило належного розуміння для свого філософа. (Це, зрештою, у нас уже така традиція — починаємо згадувати наших великих людей по їх смерті, на панахидах. До цього ми їх не знаємо. Це в свою чергу, є наслідок того, що ми віками не маємо своєї вільної і незалежної держави, яка б дбала про своїх визначних людей будьякої професії, даючи їм матеріяльну і моральну підтримку).

Саме бездержавність була і є тою причиною, що Сковорода залишився „недослідженою землею". Бо поза творами Багалія, Чижевського, і Мірчука та поодинокими невеликими розвідками у нас нічого про Сковороду не написано. А те, що написане там (в УРСР) є цілковитим спотворенням філософії Сковороди. Тому, коли чужинці пишуть щось про Сковороду, джерелом їм служить „Історія російської філософії", або теперішні совєтські видання АН УРСР. На підставі цих джерел сучасний американський філософ проф. Дж. Л. Кляйн пише, між іншим, ось що: „З філософічної точки зору, кульмінаційним пунктом ранньої Київської школи була особа Григорія Сковороди (1722-1794), „російського Сократа" який був першим правдивим і оригінальним російським філософом. Хоч хронологічно він прожив своє життя в XVIII-тому сторіччі (тобто після реформи Петра I), незалежно від того, він репрезентує клімат ранішого періоду який походить з Київської Академії з полудневої Росії. І хоч Сковорода в ті часи ставився критично до деяких церковних інституцій, однак його філософія є релігійною філософією. Він намагався створити синтезу з певних ідей і доктрин, які походили зі стародавньої філософії (особливо платонізму і стоїцизму) і західного схолястицизму, з зафарбленням стихійної містики російського спіритуалізму і Біблії. Його мова і його стиль думання є унікатом російської філософії подвійно: по-

перше, тому що він був „першим" російським філософом, і по-друге, тому, що філософічні ідеї, які він впровадив, не були наслідувані іншими філософами." [4])

Ось так американський філософ зробив з українського філософа „русскаго Сократа" з „южной Расіі", хоч проф. Кляйн знає дуже добре, що Сковорода був українець, народжений у селі Чорнухи в Україні. Також відомо йому і те, що Київ є столицею України, а не якоїсь „южной Расіі", бо така насправді не існує. Це однак, не є для нас чимсь новим. Нам вже відома традиція американських інтелектуалів і науковців: на 99,9% нехтувати історичну правду і користуватися московською „науковою брехнею" навіть тоді, коли вони прекрасно знають, що це брехня. На жаль, неправда стала для американців якоюсь ненарушимою догмою, або так неначе б якогось сліпця вела невидима рука, на ім'я якій є „Єдіная і нєділімая матушка Россія" (в теперішній назві — СССР).

Згаданий філософ Кляйн у своїм досліді про Сковороду в англійській мові [5]) користувався „Історією російської філософії" В. Зенковського і совєтським виданням книги „Григорій Сковорода, Твори в двох томах" (Київ, 1961 р.). І хоч він інколи намагається бути об'єктивним, все ж видно, що, називаючи Сковороду „російським Сократом" і російським філософом", він говорить очевидну неправду, тому над його висновками немає потреби застановлятися. Хотілось би тільки знати — що сказав би Кляйн, коли б ми назвали Дж. Дюї „російським Сократом" і „російським філософом"?

РОЗДІЛ II

Як було вже згадано повище, філологи і філософи совєтської України 60-их років цього століття почали займатися досліджуванням „Україніки" XVIII століття. Дивно те, що чомусь ці досліди дуже рідко сягають перед це століття і не цікавляться також пізнішим періодом. Нам це зрозуміло: досліджувати добу Хмельницького дуже небезпечно, а про добу Мазепи їм і

4) G. L. Kline, Russian Philosophy, (Quadrangle Books, Chicago, 1965) p. 8.

5) Ibid. p. 16

подумати страшно. Тому „найбільш демократична" совєтська влада в Україні обмежила українських наукових дослідників до часу після доби Мазепи і перед добою Шевченка. При цьому особливу увагу приділено Сковороді — і не так його філософії, як його біографії. Тому тут було б відповідним приглянутися бодай коротко, що ці дослідники пишуть, чи радше — як вони інтерпретують філософію Сковороди.

Совєтські „досліди" почалися ще підчас II-ої світової війни. Тоді поет П. Тичина писав, що „Сковорода був гострим противником німецького фашизму". [6]) Інший дослідник, М. Редько, каже, що Сковорода був „атеїстом і матеріялістом" [7]), та що до цього причинилися статті Ломоносова, які мали „вплив" на Сковороду. Все це пишеться так, щоб воно відповідало комуно-московській лінії і так званому совєтському „історичному процесові" філософічної перемоги атеїзму над релігією і матеріялізму над ідеалізмом. Це приводить до „братерства" росіян і українців і закликає жити спільно „в країні рад — СССР".

Що це має спільного з філософією Сковороди — про те знають хіба тільки магіки марксизму-ленінізму і вірні вислужники московського імперіялізму. Більш безприкладного обману правди не знайдеш ніде в цілій історії людства.

Інший знов, „дослідник" П. Попов, (згідно Гарвардської „Рецензії" Р. Гунтули), пише: що „Сковорода був демократ, гуманіст і представник працюючого люду. Та що вся праця Сковороди полягала в тому, щоб виявити хижі закони і звірячі обличчя правлячої кляси, і знищити гніт людини над людиною. І що Сковорода „стремлів рішучо до матеріялізму", з вірою в розум і працю, засуджуючи феодалізм і „релігійні забобони", а його одинокою мрією було: створити нове і вільне суспільство без гніту і експлуатації." [8])

Отаким займаються „справжні совєтські дослідники" філософії Сковороди. По їхньому виходить, що двісті років тому назад Сковорода не робив нічого іншого, як тільки вивчав на пам'ять марксизм-ленінізм і сталінізм та писав в московських

---

6) П. Тичина, Григорій Сковорода, Вісті АН УРСР, 1945, ч. 2-3.

7) М. Редько, Філософія Г. Сковороди, Львів, 1967,. Дивись також, Гарвардська „Рецензія" в Англійській мові, Том. II. ч. I. П. Гімка.

8) П. Попов, Г. Сковорода, Літературний Портрет, Київ, Дніпро, 1969 р. Як також згадана Рецензія, Том. II. ч. 2, Р. Гунтула.

„Вопросах философии" оди і тиради „О великой Октябрской Революції".

Правда, були в УРСР також деякі дослідники, що намагалися хоч трохи бути об'єктивними, але — як опісля побачимо — КГБ з совєтського щоденника „Комуніст України" подбали про те, щоб і цю половинчасту об'єктивність припинити. Цими дослідниками були: Валєрія Нічек, І. Іваньо і Л. Махновець. Валєрія Нічек є авторитетною дослідницею філософічної традиції Київської Академії, і її статті на цю тему під назвою „Від Вишенського до Сковороди", були публіковані у „Філософській думці" (1969-1974). В них вона змагала устійнити злуку обірваної нитки Української філософічної традиції та порівняти ідеї Сковороди з ідеями його попередників, а саме: М. Козачинського, Ф. Прокоповича, Г. Конїського, Д. Туптала, І. Гізеля і С. Яворського.

В своєму досліді пані Нічек бере під увагу різні філософічні напрямки, які лягли в основу формування Київської традиції, а саме: ортодоксальну патрологію, ренесанс і його гуманізм, ісламську містику, стародавню грецьку філософію та філософію Вольфа і Ляйбніца. Вона намагається довести як формувалося в думках попередників Сковороди гасло „пізнай себе", а особливо, як це було у Д. Туптала. Все це вона пов'язує з улюбленим Сковородою „самопізнання". Вона також твердить, що погляди М. Козачинського і Сковороди про вищість внутрішнього життя людини над зовнішнім були однозгідні. Пишучи про протилежності між Київськими філософами і Сковородою про питання відношення Бога до світу, пані Нічек твердить, що попередники Сковороди уважали Бога тільки творцем світу, тоді, коли Сковорода уважав Бога іманентною присутністю. І врешті, в опінії В. Нічек, найбільшою заслугою Сковороди є його ідея людського щастя на землі, як також його думка, щоб кожний міг працювати згідно зі своїми здібностями.[9])

Дослідниця Валєрія Нічек, маючи доступ до архівів Київської Академії, намагалася бути об'єктивною — наскільки це є можливо в підсовєтській дійсності. І здавалося, що вона буде і далі продовжувати свої досліди цінного, нам невідомого матеріялу про стару Українську Альма Матер — Київську Академію.

---

9) Валєрія Нічек, Філософська Думка, Київ, 1969-71, ст. 56-122., як також Рецензія, Том. IV. ч. 2, П. Гімка, ст. 4, 5, 10.

Однак серія її статтей, на жаль, обірвалася з 2-им числом „Філософської думки" в 1974 р. Ми можемо здогадуватися, що трапилось, бо в тому ж самому виданні „Думки" згадувалося, що журнал переведе відповідну ревізію дослідного матеріялу згідно з критицизмом „Комуніста України".

З цієї причини пані Нічек більше не друкувала своїх об'єктивних дослідів. Натомість, в числі 3-ому „Філософської думки" за 1974 рік, згідно з ревізією „самокритицизму", вона каже щось цілком інакше, а саме: „Ми відкидаємо твердження буржуазних націоналістів, що філософія Київської Академії була якимсь виключним і унікально-національним феноменом, це є необхідно підкреслити, що вона була дуже близько сполучена з прогресивними соціяльними думками Російської і Білоруської націй, з якими Українська нація була з'єднана спільною історичною долею і релігією, близькою подібністю мови, і загальною психологічно-духовою культурою.[10])

Як бачимо, В. Нічек дуже скоро знайшла нову „об'єктивність", а саме — що Київська Академія не була чисто українсько-національним феноменом, бо таке поняття Академії є видадкою „буржуазних націоналістів". Навпаки, за її твердженням, Академія була близько сполучена „з прогресивно-соціяльними думками Росії." В цьому випадку хотілося б запитати В. Нічек: з чиїми „прогресивними думками" Єлисавети чи Катерини II-ої? Хіба ж це не була та сама Росія, яка власне була ліквідатором Київської Академії, а не її прогресом? Це є історичні факти, а не якісь вигадки „буржуазних націоналістів".

Також і в дослідника І. Іваньо, який здавалося хотів бути об'єктивним, „об'єктивність" швидко зникла в чистилищі марксизму-ленінізму. Іваньо каже, що байки Сковороди тісно зв'язані з його алегорично-символічною космологією. Та що сковородинське поняття космології припускає три світи: макрокозм, тобто Творця і творчість; мікрокозм, тобто індивідуальну людину, і символікозм, як світ символів. Провідним напрямком до цього символікозму була Біблія та інша література того часу, які вели до такої алегоричної (зображуючої) інтерпретації світу.

Іваньо також твердить, що в добі Сковороди були популяр-

10) В. Нічек, Філософська Думка, Київ, ч. 3, 1974.

ні книжки містичної символіки, яким філософ надавав літературної форми і які він включав у свої філософічні твори, що остаточно становило його символізм. Тому останні п'ятнадцять байок Сковороди є символікою, і моральність в них поширюється в інтерпретації попереднього символу". [11])

Свого часу твердив Іваньо і те, що філософи і науковці мусять сказати своє слово про зв'язок спадщини Сковороди з культурою Барокка. На його думку, нам сьогодні повинно бути ясно, що це не є тільки літературною та історичною, а також і філософічною проблемою. Не взяти цього під увагу було б „однозначним з виключенням пізнання важливого становища поглядів мислителя". [12])

Цікаво простежити, як швидко все те змінилося. Вже в своїй післямові до „Філософії Григорія Сковороди" (ст. 303) Іваньо каже про Барокко ось що: „Для нас концепція Барокка Чижевського та його метода ілюмінації поглядів Сковороди є до не приняття". Бо ж як Іваньо може прийняти твердження проф. Чижевського, який є зарахований до фабрикантів „буржуазного націоналізму". Далі Іваньо описує, як Сковорода в молоді роки формував свої погляди на прикладах „прогресивної російської культури". І це саме в той період, коли Сковорода знаходився в Московщині і з огірченням писав, що він „в дворской службі стірял столько". (Том. І. ст. 77-78)

Також і в своїому вірші „De Libertate" Сковорода писав:

Что то за вольность? Добро в ней какое?
Пни говорять, будто золотое.
Ах, не злато, если сравнить злато.
Против волности еще оно блато.
О, когда би же мнѣ в дурнѣ не пошитись,
Даби волности не могл как лишитись.
Будь славен вовѣк, о муже избранне.
Волности отче, герою Богдане!

Однак Іваньо чомусь цього не бачить. Натомість він каже, що етична концепція Сковороди формувалася на підставі впли-

11) І. Іваньо. Про Українське Барокко. Рад. Літ. Знавство. 1970, ч. 10, 41-3.
12) І. Іваньо. Питання Історичної Філ. Оцінки. Київ, ст. 27.

ву „репрезентативної російської демократичної інтелегенції" 50-70-их років XVIII-го століття — таких як В. Золотницький, С. Гамалія, Ф. Хальчинський і Г. Політика. І це саме тоді, коли проф. Чижевський удовіднив, що Золотницький, Гамалія і Політика були українськими філософами.[13]) Особливо активну участь в українському патріотичному русі брав Г. Політика. І врешті, Іваньо зводить філософію Сковороди до „емоційного раціоналізму і логічної реторики пантеїстичного пасторалізму і простої проповіді самопізнання".[14]) Ось тобі вся „об'єктивність" совєтського наукового дослідника українського філософа Сковороди.

Третій дослідник — Л. Махновець, автор твору „Григорій Сковорода" Біографія.[15]) Його книжка (на 254 сторінки) присвячена виключно життєпису Сковороди. Видно, що Махновець дослідив велику кількість архівного матеріялу про життя Сковороди аж до смерті. Він написав свій твір з особливим захопленням. Про його дуже великий респект до Сковороди свідчать такі його слова: „Кирило Ляшевецький знайшов у Сковороді людину „отлічних дарованій и учености". Ще б пак! Добре знаючи сьогодні учений і письменницький світ середини XVIII ст., можна без найменшого перебільшення сказати, що рівного Сковороді тут не було — і по універсальності знань (гуманітарних), і по всебічній обдарованості (філософ-мислитель, поет, прозаїк, композитор, музика, співак, педагог), і по суспільно-історичній значущості його діяльності для свого часу та для часу майбутнього. Сукупність же цих ознак і є, як відомо, дефініцією генія (талантом називаються видатні здібності для творчого виконання людиною певної діяльності).[16])

У вищенаведеному Махновець сказав про Сковороду дійсну правду. За це він мусів дорого заплатити, бо його зняли з праці в АН УРСР після гострого критицизму його книжки про Сковороду в журналі „Сучасність" за 1974 р., (ч. 1. ст. 123). А критикувати було таки за що. Бо ж як міг Л. Махновець писати про „прогресивних росіян" ось таке: „Сковорода навчав цього своїх

---

13) Д. Чижевський, Нариси з Історії філософії на Україні, Прага, 1931 р.

14) І. Іваньо, як попер. цит.

15) Л. Махновець, Григорій Сковорода, Біографія, Наукова Думка, Київ, 1972, р.

16) Там же, ст. 126.

учнів. А над його життям знову зависла загроза. Замість Крайського білгородським єпископом 28 грудня 1768 р., призначили добре нам відомого „соученика" Сковороди Самуїла Мирославського, того самого, що сьогодні співав панегірики дегенерату Петру III, а завтра тій, що його вбила — Катерині II. Безпринципний єзуїт, який у житті дбав лише про одне — кар'єру, він на ходу не раз міняв орієнтацію. Тепер же, за царювання Катерини II, коли великодержавницька політика набрала повної сили, коли на Україні знищувалися рештки державності, запроваджувалося масове закріпачення селянських мас, винищувалася культура і наука, „землячок" Мирославський і став одним із безпосередніх душителів українського слова, школи, науки. Мирославський невігласом не був, він був освіченим суб'єктом, а саме такі вірнопіддані освічені кати, які б уміло брали за горло народ, і потрібні були Катерині II." [17])

Кожний, хто прочитає вищенаведений параграф з книжки Л. Махновця, може його застосувати до сьогоднішньої дійсності в Україні, яка знаходиться в „щасливому союзі" з „братнім російським народом" під назвою СССР, тобто в комуно-московській імперії, яка є набагато жорстокішою супроти всього українського, ніж була царська імперія Катерини II. Тільки тепер, замість Катерини II, маємо тов. Брєжньова, а замість Мирославського — московського вислужника тов. Щербицького. Останній, очевидно, не міг простити Махновцеві його мимовільне порівнювання закріпачення українського народу в минулому з теперішнім, та нищення всього, що українське. Тому Махновця вигнали з АН УРСР. І навіть твердження Махновця, що Сковорода був пантеїстом, йому не допомогло.

РОЗДІЛ III

Тепер, нижче подаємо досить великий уривок з одного філософського твору Сковороди. Це необхідно зробити для того, щоб читач міг відразу заглянути до оригіналу і перевірити, що було написано перед певними цитатами і що після них. Бо послуговуватися цитатами, вихопленими з контексту (як це часто

17) Там же. ст. 202.

роблять совєтські дослідники, які наводять тільки те, що відповідає їхній інтерпретації, зовсім не турбуючись про збереження правди), нерідко приводить до перекручування ідей твору. Тому в нашому випадку є необхідно подавати цілий уривок з тексту або довші цитати, особливо тоді, коли вони є нуклієм філософії Сковороди.

РАЗГОВОР ПЯТИ ПУТНИКОВ О ИСТИННОМ ЩАСТИИ В ЖИЗНИ

(Разговор дружескій о душевном мирѣ [18]).

Григорій. Сумнительно, чтоби могло войтить во уши Божіи [19]) столь безтолковное желаній...

Яков. Зачим?

Григорій. Затѣм, что не желаем и желать не можем.

Афанасій. Почему?

Григорій. Потому что не разумѣем в чем оно состоит. Голова дѣлу то, чтоб узнать отсюду родится желаніе, от желанія иск, потом полученіе; вот и благополучіе, сѣрич полученіе, что для тебя благо. Теперь понимай, что значит премудрость.

Яков. Я часто слишу слово сіе: премудрость.

Григорій. Премудрости дѣло в том состоит, чтоб уразумѣть тое, в чем состоит щастіе...

Яков. Так что тебѣ сказать?

Григорій. Обявите главное ваше желаніе.

Яков. Наше желаніе верховное в том, чтоб бить щастливими.

Григорій. Гдѣ ж ти видал звѣря или птицу без сих мислей? Ти скажи, гдѣ и вчем искомое тобою щастіе? А без сего, родний ти слѣпец: он ищет отцовскаго замка, да не видит, гдѣ он. Знаю, что ищет щастіе, но, не разумѣя, гдѣ оно, падает в нещастіе. Премилосердньйшее естество всѣм без вибора душам открило путь к щастію.

Афанасій. Постой! Сіе слово, кажется, воняет ересью-всѣм без вибору!

Яков. Пожалуй, не мешай, господин православний суевѣр:

---

18) Григорій Сковорода, Вибрані Твори, в двох томах, Дніпро, Київ, 1972, ст. 12, 13, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 27, 32, 36, 77, 41, 42, 43, 65, 66, 69, 73,

19) Слово Бог, пишу з великої букви, в оригіналі воно писане з малої.

все-на-все родилось на добрий конец. А добрий конец-разумѣй щастіе. Так можна ли сказать, что не всякому диханію открила путь всеобщаю мати наша натура к щастію?

Афанасій. И твоя натура пахнет идолопоклонством. Лучше сказать: Бог открил, не язичиская твоя натура.

Яков. Здраствуй же, олховий богослов! Естли я, називая Бога натурою, здѣлался язичником, то ти и сам давно уже приобразился в идолопоклонника.

Афанасій. Чего ради?

Яков. Того ради, что сіе имя (Бог) есть язическое названіе.

Афанасій. Пускай и так, но христіянѣ уже здѣлали оное своим.

Яков. Для чего ж ти боишся Бога називат натурою, естли первіе христіянѣ усвоили себѣ язическое називаніе сіе (Бог)?

Афанасій. Много ти болтать научился.

Яков. Развь ти не слихал никогда, что височайшее существо свойственнаго имени не имѣет?

Афанасій. Не имѣет? А что ж то имя ему било у жидов? Какое-то Егова, разумѣеш ли?

Яков. Не разумѣю.

Афанасій. Вот то-то оно, что не разумѣеш.

Яков. Знаю толко то: у Исаій на многих мѣстах написано так: „Аз есм, аз есм, аз есм сий..." Оставь господин богослов, толкованіе слова для еврейских словотолковаников, а сам виемли, что то за такое, что означается тѣм именем (сий). Не велика нужда знать, откуду сіе слово родилось: хлѣб-от хлѣба или от хлопот, а в том толко сила, чтоб узнать, что чрез тое имя означается. В том-то жизнь состоит временная-естли достать его.

Ермолай. Бог помочь! Что у вас за спор? Я давно пришлушиваюсь.

Афанасій. Здраствуй, друг!

Яков. Пожалуй, будь судьею нашей ссори.....

Ермолай. Не спорю, друг мой, пускай все вещественное родилось так точно. Для чего жь всю тварь заключающим именем, то есть натурою, не назвать того, в коем весь мир с рожденіями своими, как прекрасное, цвѣтущее дерево, закривается в зернѣ своем и оттуда ж является? Сверх того, и слово сіе—натура—не точію всякое раждаемое и премѣняемое существо значит, но и

тайною економію той присносущной сили, которая вездѣ имѣет свой центер, или среднюю главнѣйшою точку, а околичности своей нигдѣ, так как шар, которим оная сила живописью изображается: кто яко то Бог? Она називается натурою потому, что все, наружу происходящее, или раждаемое от тайних неограниченних ея нѣдр, как от всеобщей матери чрева, временное свое имѣет начало. А понеже сія мати, раждая, ни от кого не принимает, но сама собою раждает, називается и отцом, и началом, ни начала, ни конца не имущим, ни от мѣста, ни от времени не зависящим. А изображают ея живописци колцом, перстенем или зміем, в коло свитим, свой хвост своими жь держащим зубами.

Сія повсемиственния, всемогущія і премудрія сила дѣйствіе називается тайним законом, правленіем, или царством, по всему матеріалу разлитим безконечно и безвременно, сирич нелзя о ней спросить, когда она началась — она всегда била, или поколь она будет — она всегда будет, или до коего мѣста простирается — она всегда вездѣ есть. „На что ти — говорит Бог к Мойсею — спрашиваешь о имени моем, естли можеш сковзь матеріальний мрак прозрѣть тое, что всегда вездѣ било, будет и есть — вот мое имя и естество". Имя в естествь, а оно в имени; одно другаго не рознится, тож одно и другое обое вѣчное. Кто вѣри оком чрез мрак мене видіт, тот и мое имя знает, а кто ищет о моем знать имени, тот, конечно, не знает мене и мое имя — все то одно; имя мое и я — одно то. Оз есмь том, что есм. Аз есмь сий. Естли кто знает Бога, чем ні есть именует его сердце почитателево, все то дѣйствительно и доброе имя. Нѣт ничого, что один знает артос* а другій панус**, толко би в разумѣ не порознились. Мойсей и Исаія именуют его сий. Им подражая, Павел говорил: „Вчера и днесь той же вовѣки, а богослов другое имя дает: Бог — любовь есть". Любовію називает тое, что одинакое и несложное единство вездь, всегда, во всем. Любовь и единство — есть то же. Единство частей чуждое есть, посему разрешится ему есть дѣло лишнѣе, а погибнути — совсѣм постороннѣе. Иремѣя зовет мечем, а Павел словом именует живим, но оба то ж разумѣют. Сей меч всю тлѣнь разит, и вся, яко риза, обветшают, а слова закона и царствія его не мимо идут...

---

* хліб (грецьке)
** хліб (лат.)

Яков. Доволен ти сим мнѣніем?

Афанасій. Тепер доволен...

Григорій. Но то бѣда, что не ищем знать, в чем оно точно имѣет свое поселеніе. Хватаемся и беремся за то, как за твердое наше основаніе, что одним толко хорошим прикрилось видом. Источником нещастія есть нам наше безсовѣтіе: оно-то нас плѣняет, представляя горкое сладким, а сладкое горким. Но сего б не било, естли би ми сами с собою посовѣтовали. Поразсудимся, други мои, и справимося, к доброму дѣлу приниматся никогда не поздно. Поищем, в чем твердость наша? Подумаймо, таковая дума есть та самая сладчайша Богу молитва. Скажите мнѣ, что такое для вас лучше всего? Естли тое сищете, тогда и найдете и щастіе точное; а то время до него и добрατся можно...

Ермолай. Так сам ти скажи, в чем состоит истинное щастіе?

Григорій. Первіс узнай все тое, в чем оно не состоит, а, перешарив пустіе закаулки, скорѣе доберешся туда, гдѣ оно обивает.

Яков. А без свѣчи по темним углам — как ему искать?

Григорій. Вот тебѣ свѣча: премилосерднѣйшій Отец наш всѣм открил путь к щастію...

Афанасій. Кто ж на стом подпишется?

Григорій. Но естли б сторона существом или ессенціею щастю била, непремѣнно нѣлзя би не бить всѣм щастливим. Во всякой статьи есть щаслив ли и нещастлив ли. Непривязал Бог щастія ни к временам Авраамовим, ни к предкам Соломоновим, ни к природним дараваніям Давидову, ни к наукам, ни к статьям, ни к природним дарованіям, ни к изобилію: по сей причинѣ не всѣм к нему путь открил и праведен во всѣх дѣлах своих.

Афанасій. Гдѣ ж щастія искать, естли оно ни тут, ни там, нигдѣ?...

Григорій. Но не родние ли Иши всѣ ми есьми? Ищем щастія по сторонам, по вѣкам, по статьям, а оное есть вездѣ и всегда с нами, как риба в водѣ, так ми в нем, а оно около нас ищет самих нас. Нѣт его нигдѣ, затѣм что есть вездѣ....

Лонгин. Я и сам часто удивляюсь, что ми в посторонних околичностях чрезчур любопитни, рачителни и проницательни: измѣрили море, землю, воздух и небеса и обезпокоили брюхо земное ради металлов, размежевали планети, доискались в лунѣ гор, рѣк и городов, нашли закомплетних миров неисчетное мно-

жество, строим непонятния машини, засипаем бездни, воспящаем и привлекаем стремленія воднія, чтоденно новия опити и дикія изобрѣтенія.

Боже мой, чего не умѣем, чего ми не можем! Но горе, что привсем том кажется, что чегось великаго недостает. Нѣт того, чего и сказать не умѣем: одно только знаем, что недостает чогось, а что оно такое, не понимаем ... Сіе явное души нашей неудоволствіе не может ли нам дать догадатся, что всѣ сіи науки не могут мислей наших наситить?... Математика, медицина, физика, механика, музика с своим буими сестрами; чем изобилнѣе их вкушаем, тѣм пуще палит сердце наше голод и жажда, а грубая наша остолбенѣлость не может догадатся, что всѣ они служанки при госпожь и хвост присвоей головь, без которой весь тулуб недействителен. И что неситѣе, безпокойнье и вреднье, как человѣческое сердце, сими рабинями без своей началници вооруженное? Чего ж оное не дерзает предпиять? Дух неситости женет народ способствует, стремится за склонностію, как корабель и коляска без управителя, без совѣта, и предвидьнія, и удовольствія. Взалкавши, яко пес, с ропотом вѣчно глотая прах и пел гибнущій, лихви отчуждени еще от ложеси, заблудивше от чрева, минув существенную исту над душевною бедною внутрь нас гремлящаго сіе: „Аз есмь, аз есмь сій" А понеже не исравилися в чем для них самая нужньйшая надабность и что такое есть предѣл, черта и край всѣх-на-всѣх желаній и намѣреній, даби всѣ свои дѣла приводить к сему главнѣйшему и надежнѣйшему пункту, затѣм пренебрегли и царицу всѣ служебних сил духов или наук, от земли в землю возвращающихся, минув милосердную дверь ея, отверзаюшую исход и вводящую мисли наши от низових подлостей тѣни к пресвітлой и существенной исть неувядающаго щастія... не слушая Христа: „ищите..." ... Сіе-то есть бить щастливим — узнать, найтить самого себе. Лицемѣри (говорится к нам), лицо небесное подлинно хорошо ви разбирать научились, а для чего не примѣчаете знаков, чтоб вам, как по слѣду, добрался до имьющей ощастливить вас истини? Все ви имѣете, кромѣ что вас же самих ви найтить не знаете, и умѣете, и не хочете..... Вот же вам верхушка и цвѣток всего житія вашего, внутренній мир, сердечное веселіе, душевная крѣпость. Сюди испраляйте всьх ваших дьл теченіе... Коль многіе по тѣлу здорови, сити, одѣти и спокой-

ни, но я не сей мир хвалю — сей мир мирской, он всѣм знатен и всѣх обманивает. Вот мир! — в упокоеніе мислей, обдарованіе сердца, оживотвореніе души ... „О мирѣ! — вопіет Григорій Богослов — Ти Божій, а Бог твой".

Афанасій. Так видно, что ошибся Григорій: он пред сим сказал, что добродѣтель трудится сискать щастіе, назвал ея поеллинскому и римскому крѣпостію и мужеством, но когда крѣпость означает мир, то она сама и щастѣем есть. На что ж ее искать и чего? Вѣдь крѣпость и сила — все то одно?

Лонгин. Вот какое лукавство! Когда б ти бил столь в сисканіи мира хитр, сколь проворний в посмѣхь и в примѣчаніи чужих ошибок! Сим ти доказал, что синове вѣка сего злаго мудрѣе синов Божіего свѣта. Не знаеш ли ти, что и самой щастія истиннаго иск есть то шествіе путем Божіим и путем мира, имѣющим свои многія степени? И не начало ли сіе есть истиннаго щастія, а чтоби находится на пути мирном? Не вдруг восходим на всеблаженнѣйшій верх гори, именуемой фазга, гдѣ великій Мойсей умре с сею надписью: „Не отемнѣсте очи его, ни истлѣста уста его, " ...

Григорій. Перестаньте, други мои спорить: ми здесь собрались не для хвастливих любопрѣній ... Поощряет к сему всѣх нас сам Павел, вот. „Всегда радуйтеся, неперестанно молитеся, о всем благодарите,". Велит всегда питать внутрѣ мир и радость сердечною и будто в горящую лампаду елей подливать. И сіе-то значит — непрестанно молитеся, то есть желайте его вседушно, ищите — и обрящете. Я знаю, что клеветник всегда, безпокоит душу вашу, даби вам роптать и ничем, от Бога посилаемим, не доволствоватся, но ви лукавого сего искусителя, то есть мучителя, отганяйте, любя, ища и храня мир и радость. Сей день жизни и здоровя душ ваших: потоль ви и живи, поколь его храните в сердцах своих. О всем зрѣлим разумом разсуждайте, не слушая шипотника диявола, и уразумѣете, что вся економія Божія во всей вселенной исправна, добра и всем нам всеползна есть. Его именем и властію все-на-все на небеси и на земли дѣлается; говорите с разумом: „Да святится имя твое, да будет воля твоя" ... И избавит вас от лукаваго. А как только здѣлаетесь за все благодари, то вдруг сбудутся на вас сіи слова: „Веселіе сердца — живот человѣку" ...

Лонгин ... „Душа наша прейде воду непостоянную": про-

ницает мислію в самую силу и царство таящейся в прах его десници вишнего и кричит: „Господь защититель живота моего, от кого устрашуся? Блаженни, яже избавил и пріял еси Господи... „Щастливий, перелетѣвшій в царство блаженной натури! О сем-то Павел: „По земль ходяще, обращеніе имами на небесѣх". Сей же мир и Соломон пишет: „Праведних души в руцѣ Божіей, и не прикоснется им мука".

Сіе же тайно образует церемонія обрѣзанія и крещенія. Умереть со Христу есть то оставить стихийную немощною натуру, а перейти в невидимая и горняя мудроствовать. Тот уже перешол, кто влюбился в сій сладчайшій слова: „Плоть ничто же". Все то плоть, что тлѣнное. Сюда принадлежит пасха, воскресеніе и исхода в землю обѣтованою. Сюда взидоша колѣна Израилева пред Господа. Тут всѣ пророки и апостоли во градѣ Бога нашего, в горѣ святѣй его, мир на Израиля".

„РАЗГОВОР"

Називаемий Алфавіт Или Букварь Мира
Милостивому Государю Владимиру Степановичу Его Благородію Тевяшову".

Милостивий Государь!

Один „Разговор" уже к вам пришел. Вот же нашол вас брат перваго. Когда мене жалуете, пріймите милостиво и сего и положите братнюю сію двоицу пред лицем дражайшого вашего родителя как образ и память усреднего моего почитанія. В обох написано то, что говорено в бесѣдах с здѣшними пріятелями. Они ж и бесѣдующими поставленни в обоих. Первий испитует с Давидом небесния круги, повѣдающія славу вѣчнаго: „Лѣта вьчная помянух", и назван „Колцом", а вторий, узнав безначальное начало из нетрудних начатков, будьто из алфавита, Богу послѣдовать побуждает и назван „Букварем". Предревньйшее слово есть сіе: Гноті Сеавтон, nosce te ipsum — „Узнай себе самого".

И теперь оно всѣм во устах, но не многим во вкусь. Думают, что начальник слова сего бил древнѣйшій мудрец Фалис. Вѣрю. Кто что нашел и любит, тое своим ему бить может, а истина безначальна. Пишет Плутарх, что на Аполлоновом делфійском

храмѣ било написано: „Узнай себе". Древніе египтяне слово сіе високо почитали. Что значит сфинкс, изѣяснено в первим „Разговорѣ". Имя его значит связь, или узол. Гаданіе сего урода утаевало ту ж силу „Узнай себе". Нерозвязать сего узла — била смерть мучительная, убійство душѣ, лишеніе мира. Для сего египтяне онаго урода статуи поставляли по улицам, даби как многочислнния зеркала, вездѣ в очи попадая, сей самонужнѣйшее знаніе утаевающій узол на память приводили.

Потомки их били не такови. Отнялась от них глава мудрости; долой пала чистая часть богочтенія; остались одни художества с физическими волшебствами и суевѣріем. Монумент, напоенний всеполезнѣйшим для каждаго совѣтом, обратился в кумир, уста имущій и не глаголющій, а только улици украшающій, — и будьто источник в лужу отродился.

Так и всѣ богословкія тайни превращаются в смѣшние вздори и суевѣрния сказки.

Во времена авраамскія дѣлали сіе филистини, а нинѣ дѣлают не вѣдюшіе себе и Бога. В божествеенном мракѣ мойсейских книг почти 20 раз находится сіе: „Воньми себѣ". „Внемли себе", и вмѣсто ключа ко всему предвручается то же, что „узнай себе".

И не диво, что древнніе египтяне, евреи и еллени високо почитали сіе. Знать — то от познанія себе самого входит в душу свѣт вѣдѣнія Божія, а с ним путь щастія мирний. Что компас в кораблѣ, то Бог в челоѣкѣ. Компасная в средѣ корабельном стрѣла есть тайний язик, глава, око и царство корабельное.

Библія тоже именуется стрѣлою, яко начертанная тѣнь вѣчнаго закона и тма Божія. Не тот мнѣ знаток в кораблѣ, кто перечол и перемѣрил каюти и веревки, но кто познал силу и природу корабля: тот, разумѣя компас, разумѣет путь его и всѣ околичности.

А что ж есть Бог, если не вѣчная глава и тайний закон в тварях? Истину сказует Павел: „Закон духовен есть".

Закон же сей есть что есть, если не владѣющая тлѣніем господенственна природа, названа у древних отцов: „Трібеліос монас каі психе-трислонечное единство и естество"? Сія единица всему глава, а сама безначальная, ни временем, ни мѣстом, ни полом не ограниченная, не именем.

Сія-то мати и отец отвѣчает Мойсею, что ей имени нѣт. Кто-

де ищет моего имени, тот не видит естества моего. Имя мое и естество есть то же: „Аз есмь сий", Я тот, что есмь вездѣ, всегда во всем, и не видно мене, а прочтее все видно, и нѣт того ничого. „Плоть ничто же" Я — древо жизни, а другое все — тѣнь моя. И не напрасно еллени к обоему полу прилагали слово сіе — Теос! (Бог). И не без толку у некоторих христіян дают имя: мущинь с мужеским и женское, например: Юзеф-Марія. Сюда-то смотрит острое павловское слово: „Нѣсть мужеск пол, ни женск..." Итак, не прекрасний Нарьцисс, не хиромантик и не анатомик, но увидѣвшій внутрь себе главний машини пункт — царствіе Божіе, — сей узнал себе, нашед в мертвом живое, во тмѣ свѣт, как алмаз в грязи и как евангелская жена имперал в горничном ссорь. „Радуйтеся со мною..." Сей точно узнал человѣка и может похвалиться: „Вѣм человѣка".

Вот вам нѣсколько знатоков:

Авраам: „Видѣ и возрадовася".
Навин: „Видѣ человѣка стояща".
Іов: „Нинѣ же око мое видѣ тя".
Давид: „Везведох очи мои вгору".
Исаіа: „Видѣ славу его".
Даніил: „Видѣл и се муж един".
Захаріа: „Возведох очи мои и видих, и се муж, и в руцѣ его".

Вот еще дюжина. Взгляньте на гору Галилею! 11 апостолов: „Видѣвши его, поклонишися". И Стефан: „Се вижу небеса отверста", и как „мудраго очи его во главь его", так „очи безумних на концах земли".

С лица человѣка примѣтить можно, но не с подошви. „Ти и пяту мою соблюдут".

Сколь о многих можно сказать: „Ви кланяетеся, его же не вѣсте". О всѣх сих, подло ползущих, написано: „Блюсти будеш его пяту".

Вся библіа дишет сим вкусом. „Узнай Себе".

Развѣ ж Бог в человѣкѣ точію? Никак! Но кто слѣп дома, тот и в гостях, и, не имѣя сам себѣ, не найдет и в пищѣ вкуса. А тогда можно смѣло отважиться и на глибину библейную с тѣм, кого слушает вѣтер и море.

Знать его есть чувство премудрости. Любить и слишать

есть дух вѣри и благочестія. Руководство блаженния натури всей своей мудрости виною ставит Катон Цицеронов. Но ключ к сему чертогу сей есть: „Вонѣми Себѣ", Цем болѣе кто себе узнает, тѣм вишше восходит на Сіон мира.

Нѣт легче послѣдовать Богу, как в пищѣ, в дружбѣ, в званіи. Тут приобучивийся может подняться и на крутия мѣста, поколь сбудется: Положу стропотная их в гладкая. „А я желаю вам итить от сили в силу! Половину здѣлал, кто хорошо начал.

Окончу рѣчь любезного моего Фалиса словом: „Архе апантон каі телос поіе теос" — Началом и концом во всем тебѣ будь Бог".

И пребуду, милостивий государь, Вашего благородія
нижайший слуга, Любитель священния библіи,

Григорій Сковорода

1775 года, генв. 1 дня, в Липцах.

РОЗДІЛ IV

Прочитавши уважно текст філософії Сковороди, ми перш завсе стверджуємо, що цей текст є Першою філософією, або, як загально принято називати — метафізикою.

Вважаємо за необхідне наяснити тут трохи, що являє собою метафізика. Саме слово „Метафізика" нас якось відстрашує, а це тому, що його не вживається у щоденній мові, і воно не є завжди і кожному належно зрозуміле. Це слово походить зі стародавньої грецької філософії, і його творцем був філософ Аристотель. Він вперше вжив слова „та мета та фізика", які означають, що мова йде про щось, що є поза фізикою, тобто щось не фізичне, а тому і не матеріяльне. Від цього пішла наука, яка почала займатися дослідом єства як єства. Тобто, метафізика займається наукою, відмінною від тих, які тільки частинно досліджують буття. Інші науки не роблять універсального досліду про буття. Вони обкроюють буття і досліджують його тільки частинно, як наприклад, математичні науки. Метафізична наука, проте, глядить за першим принципом і основною причиною всього. Це значить, що ми розглядаємо якусь природу, яка сама собою мусить бути причиною, однаково, матеріяльного, так і нематеріяльного. Людська субстанція не є тільки якимсь „Психо-

аналітичним лібідом" і „комбінацією психічно-хемічних елементів", (як це сучасні науки її називають), але передовсім, і вперш у чергу композицією матерії і форми, тобто духа і матерії. І тому людина називається раціональною, бо вона має розум, який походить від інтелектуального духа людини. Інші тварини, хоч вони також є з матерії, є ірраціональними тваринами, бо вони не мають розуму.

Ось чому кожна людина має в собі перед-філософічну метафізику, яка походить від того, що ми називаємо споконвічним і перед-науковим. І хоч не кожна людина є свідома своєї метафізичности, однак метафізика — в той чи інший спосіб, свідомо чи не свідомо — стає дійсною часткою людини, і це знову ставить виклик людині до вибору якоїсь остаточної і абсолютної вартости, як свого остаточного щастя, в якому людина змогла б пізнати цілковиту внутрішню гармонію свого інтелектуального духового життя, як самопізнання природно людського і надприродно божественної Існуючої Дії Буття і свого Творця — Бога. Іншими словами, метафізика підноситься понад велику кількість різнородного буття, яке ми знаходимо в сенсуальнім досвіді щоденного життя природи, тому вона шукає одинокої і незмінної дійсности розуміння єства, яке є відокремлене від матерії.

Але ми знаємо, що згадане поняття метафізики як науки про єство як єство вже довгі століття дескредитоване і перемінене на науковість (саєнтизм), що само собою стало метафізикою. Бо кожна наука змагає до чогось абсолютного. Тому ми маємо метафізику наукової технології або просто технократії. Також маємо метафізику матеріялізму. Між цими двома родами метафізики є тільки одна різниця — хто і як її практикує — чи західний демократичний капіталізм, чи тоталітарний режим комунізму. В обидвох випадках їхньою остаточною ціллю є продукція матеріяльних ресурсів та їх використування, що, врешті, само собою мало б бути кінцем остаточного щастя людини. Різниця полягає тільки в тому, що на Заході це проводиться шляхом індивідуального, вільного і необмеженого пермісивізму, а при диктатурі пролетаріяту (державного капіталізму) — примусовим терором.

Хоч людина на Заході живе у люксусі, має гарні доми, автомобілі, елегантне вбрання і їсть, скільки захоче, вона,

однак, не може знайти спокою. Її все іритує та злостить, і вона шукає завжди чогось нового. Коли ж не знайде того, чого бажає, вдається до алькоголю, розпусти, та наркотиків. А коли і те не допомагає, тоді вона божеволіє або кінчає життя самогубством. Тоталітарний режим, натомість, знайшов для своїх кріпаків іншу методу. Він створив міт ідолопоклонства мумії Леніна, як „бога" абсолютно-непомильної комуністичної партії, в режимі якої кріпаки мають знайти своє остаточне щастя.

Сподіваємося, що це коротке пояснення поняття метафізики дасть можливість зрозуміти філософію Сковороди, ціллю якої було: знайти „Истиное Щастіи в Жизни, і Душевной Мир" ... Про те, як знайти щастя, каже Григорій в діялозі „Разговор пяти путников ... ось що: „Премудрости діло в том состоет, чтоб уразумьть тое, в чем состоет щастіе". (Ця, і всі наступні цитати відносяться до поданих сторінок залученого тексту). Отже, мудрість полягає в тому, щоб ми могли зрозуміти, з чого складається або в чому міститься людське щастя. І коли Григорій каже, що Найвище Буття відкрило всьому без вибору шлях до щастя, Яків відповідає йому з сумнівом, що може матір природа не всьому відкрила шлях до щастя. На це Афанасій каже, що ця „натура" пахне єриссю. Тоді Яків пояснює, що тут немає чого боятися називати Бога природою, бо ця назва походить від ранніх християн.

З цього ж приводу вже дуже давно Зенковський [20]) називав Сковороду пантеїстом, не говорячи вже нічого про цитованих вище совєтських авторів. Бо це ніби вже вся філософія Сковороди, і на тім кінець. На жаль всі ті дослідники, які називали і називають Сковороду пантеїстом, ніколи не завдавали собі труду дослідити дальнішу розмову в діялозі. Це зрештою, для декого не було зрозумілим або було небезпечним, а дехто просто не мав взагалі поняття, якою в дійсності є філософія Сковороди. Коли Сковорода говорить про „натуру" Бога, тобто про природу, тоді, без найменшого сумніву, він має на думці „Божу природу". Бо Бог є своєю власною і ні від кого, і ні від чого незалежною існуючою Чистою Дією Буття. Він є також своєю власною Божою природою. І тому Сковорода каже устами Якова, що на багатьох місцях є написано: „Я Той хто є" (Вих. 3:

20) Зенковський, История Росийскои философии. Москва, ст. 35.

14). Тут справа, однак, полягає не в тому, звідки це ім'я походить, а в тому, що це ім'я означає. (Не велика нужда знать, откуду сіе слово родилось... а в том толко сила, чтоб узнать, что через тое имя означается).

Далі Сковорода каже устами Ермолая, що ця Божа природа є само існуюча, і вона називається Отцем і початком, (архе). В ній немає ні початку, ні кінця; вона не залежить також ні від місця, ні від часу. Тому ця всевміщуюча, всемогуча і мудра сила є божественним діючим законом в усьому. Вона не є визначена часом, бо вона завжди була і буде. Ця Божа дія є завжди і всюди присутньою. Тому Бог каже до Мойсея, коли той питав Бога про Його ім'я що Його ім'я є суттю, що Боже ім'я є в суті і суть в імени. Одно від другого не різниться, бо одно і друге є вічні. Тому Його ім'я і Він є однозначні: „Я Той Хто Є", (Вих. 3 : 14).

Цим Сковорода доводить без найменшого сумніву існування вічної Дії Буття — Бога. В Ньому і через Нього людина, пізнавши Його і Його божественні закони, може знайти своє щастя. Тому на запит Ермолая, в чому можна знайти правдиве щастя, Сковорода відповідає, що перш за все а постеріорі треба знати, в чому воно не є, а, узнавши це, побачимо світло Наймилосерднішого Отця нашого, який відкрив усім шлях до щастя. Людина, однак, шукає щастя завжди там, де його немає — по краях, по віках, по становищах, в той час, коли воно є завжди і всюди з нами. Як риба в воді, так ми є в нім. Навіть більше — воно є завжди коло нас, шукаючи нас самих. Нам же тільки здається, що його немає ніде, саме тоді, коли воно є завжди і всюди.

На цій самій сторінці тексту за нашим тлумаченням, Сковорода каже: „Дивіться, ми спроможні усе зробити! Але сумним є те, що в усьому тому що ми робимо, бракує величі. Щось бракує, але ми навіть не знаємо назви того що нам бракує. Ми тільки знаємо, що нам щось бракує, але що це є — ми не знаємо. Хіба ж душевно ми не відчуваємо, що всі наші науки не можуть нас задовольнити? І чим більше ми вивчаємо математику, медицину, фізику, музику, і всі інші споріднені їм науки, тим більше наші серця наповнюються голодом і жадобою. І в нашім приголомшенні ми навіть не добачуємо, що хвіст служить голові, а ціле наше тіло залишається бездіяльним... Тоді це стає

подібним до корабля або воза, який виряджається в дорогу без керівної руки та без обміркованого пляну, і тим самим без внутрішнього задоволення... З тої хвилини, коли ми залишаємо нутро матки ми гарчимо, як ті скажені пси у божевільному ґальопі, і оминаємо істотну правду, яка лунає понад нашу душевну безодню — Я той хто є... Хіба ж ви не чули Христа: шукайте!... Оце-то значить бути щасливим, знати і пізнати самого себе... Бо є багато здорових тілом, ситих, зодягнутих і заспокоєних, але я не цей спокій хвалю — цей спокій світський, він все знає і всіх обманює... Бо спокій (мир) — це відродження духа... і тоді ти Божий, а Бог твій. Що компас для корабля, те саме є Бог для чоловіка... І так то — не прекрасний Нарцис, не романтик, не атом, але пізнавший в своїм нутрі головну ціль — царство Боже — той пізнає сам себе".

Вважаємо ще за необхідне навести також один довший параграф з діялогу Сковороди — „Алфавіту мира" В ньому Сковорода устами Якова каже що: „Тогда би ти бил родной Павлових времен афинянин. Скажи мнѣ, кая мудрость бить может в не познавших естества Божія? Одно тлѣнное естество в сердцах их царствувало. Зѣвали они на мірскую машину, но одну только глинку на ней видѣли: глинку мѣрали, глинку считали, глинку существом називали, так как неискусний зритель взирает на картину, погрузив свой тѣлесний взор в одну красочною грязцу, но не свой ум в невесчественний образ носящого краски рисунка, или как неграмотний, впервшій тлѣнное око в бумагу и в чернило букв, но не разум в разумѣніе сокровенния под буквами сили. А им і на ум не всходило сіе нетлѣннаго нашего человѣка чудное слово: *„Плоть — ничто же, дух животворит"*. У них тое только одно било истиною, что ощупать можно. Глиняние душки — ть их защитники. Каждое мнѣнійцо — то их божок, а каждиі божок — то их утѣшенійцо. Собачаю охотою чествовали Діану, математикою — Юпитера, или Діа, мореплавніем — Нептуна. Инаго бога чтили оружейним брязком, иних великольпними пирами и уборами и прочтая.

Одно точію осязаемое било у них натурою, или физикою, физика — филисофією, а все неосязаемое — пустою фантазією, безмѣстними враками, чепухою, вздором, суевѣрієм й ничтожностью. Кратко сказать, все имѣли и все разумѣли, кромѣ что,

не узнав нефизическаго, нетлѣннаго Бога, с ним потеряли нѣчтось, разумѣй, „мир душевний".

А хотя чувсвовали, что как-то, что-то, чем-то, тайним коем-то ядом жжет и мятежит сердца их, но оно как неосязаемое, так и презираемо било дотоль, доколь сія искра виросла в пожар неугасаемий. Бивает же сіе в каждом, что хотя весь мір прибрѣсть удастся, однак неизглаголанними воздизаніями сердце внутрь вопіет о том, что еще что-то недостает нѣчтось и будьто странная и ненатуралная больного жажда не утоляется.

Так же то и с афинянами: они чувствовали, что вся вселенная мудрость их прославляет, коею, будьто богатими товарами, род человѣческій снабдѣвали. Но при всем том принуждени внимать тайному сердечному воплю. Начали догадиваться, что досель не все-на все перезнали и что, конечно, нужни еще какія-то колеса для коляски.

Сей недостаток своего хвальнаго и прехвальнаго одной только іезикіилевских колес вѣчности непонимающаго разума поставленним монументом признали пред цѣлим свѣтом. Кромѣ любезнѣйших своих богов, кои вся их мудрость, будьто ложние камни столп, почастно составляли, построили храм тому богу, которого сіянія, как очи, кровію играющія, солнечнаго свьта понять и снесть не могли. Храм тот бил с сею надписью: „Невѣдомому богу".

Павел наш, между множеством кумирниц сей храм примѣтив, ухватился за желанний повод к благовѣстію. Начал предсловіе, что афинского шляхетства мудрость по всему видна, но что еще ньчтось к совершенной их мудрости недостает однак, сами в сем благородною оною надписью признаваются. Сего ж то де вам благовѣствую. Стал странник сей разгребать физическій пепел, находит в нем божественною искру и тое господственное естество, кое им, кромѣ пепелное натури, понятно не било: показивать, что пепелное или глиняное естество, в коем сердце их обитало, есть идол . . . " Том II. (ст. 94-95-96).

РОЗДІЛ V

Вищенаведений параграф має свою особливу вагу і значення. В ньому Сковорода не тільки зміцнює і завершує все сказа-

не перед цим, але також і розкриває нам широту та глибину однаково — його знання Біблії, і стародавньої грецької філософії, починаючи від Талія і Демокрита, і кінчаючи софістами, стоїками, раннім християнством, і філософією схолястицизму.

Тому кожний, хто знає грунтовно і послідовно історію філософії, мусить подивляти глибоке знання філософії та велику мудрість нашого першого великого українського філософа. А ця мудрість полягає в тому, що в лябіринтах розвитку філософії людства мала людина з обмеженим знанням філософії могла легко заблудитися, оминаючи християнський ідеалізм, і впасти жертвою того чи іншого „ізму" (матеріялізму, пантеїзму, софізму, стоїцизму, файдеїзму, деїзму, критичного і діялектичного ідеалізму, аґностицизму, соліпсисткого песимізму та психо-неврозного скептицизму). А в сучасному це є: атеїзм, позитивізм, праґматизм, емпіризм, аналітичний лінґвізм, християнський атеїзм, персоналізм, екзистенціялізм, формальний і символічний логізм, і горезвісний марксизм-ленінізм.

Це все тісно пов'язано з тим, хто і як розуміє філософію Сковороди. І чи саме не з цього приводу, як було згадано на початку, Сковороду називають по-різному, як тільки кому сподобається: матеріялістом, пантеїстом, Барокко-емблемним елеґориком, філософом серця, богословом, персоналістом, мандрівним філософом, моралістом, містиком, і хто знає, ще чим? З цього всього можна легко зробити неправильний висновок, що Сковорода не мав якогось виразного філософічного світогляду. Іншими словами, це означало б що в нього не було нічого постійного, що б оприділило його до якогось одного незмінного і систематичного напрямку, про який можна б було сказати, що це є його одним і неподільним світоглядом.

З цього приводу тут треба зазначити, що з таким становищем ніяк не можна погодитися. Тому тут твердимо і будемо твердити, що Сковорода був виключно християнським філософом, і що вся його філософія була християнською!

Чому? По-перше тому, що Сковорода ніколи не був, і не міг бути, матеріялістом, будь воно взірцем античних матеріялістів Демокрита і його послідовників-атомістів, чи якої-небудь іншої школи матеріялістів. Всю іншу, слідуючу по Демокриті грецьку мудрість він сприймав так само, як всі інші християнські філософи і богослови, настільки, наскільки це відповідало

об'явленій Божій правді і людській природі, в сполуці божественних і людських природних законів, пізнаних людським єством через світло Першої існуючої Дії Буття — Бога.

Грецька стародавня мудрість, за словами філософа Б. Расселя, зводилась ось до чого: „що Демокрит був непохитним матеріялістом, який уважав, що людська душа походить з атомів, а людська думка є тільки фізичним процесом. Та що універс не має ніякої цілеспрямованости. І все що тільки існує, є атомами рухане механічними законами. Софісти знову, як Протаґорас, і інші, змагали радше до того як ми знаємо, а не як набути нового знання. Сократ прив'язував особливе значення до етики. Платон натомість, відкидав світ сенсуальности, в заміну на самотворчий світ чистої думки. Аристотель критикував Платона, та створив основні правила концепції науки". [21]).

Це коротка характеристика того, як греки осягнули висоту людської мудрости, про яку говорить Сковорода в цитованім попередньо параграфі, яка, не могла їх задовольнити, з усіма їх богами. Тому вони здвигнули пам'ятник з написом „Невідомому Богові". Тільки з приходом християнства і Божим об'явленням вони прозріли, що „плоть — нечто же, дух животворить". З цього повинно стати кожному ясно, що Сковорода ніколи не був і не міг бути матеріялістом.

По-друге, приписування Сковороді пантеїзму є безпідставним і неправдивим твердженням тих, хто шукає у філософії Сковороди того, чого там немає. Але в першу чергу ми повинні знати, що таке є пантеїзм?

Доктрина пантеїзму полягає в тому, що Бог і світ є одно і те саме. Та що все, що є в світі, є частиною Бога. Тобто, що між Богом і світом немає ніякої різниці. Клясичним прикладом послідовників пантеїзму був Голяндський філософ Барух де Спіноза, (1634-1677). У нього "Deus sive Natura" — Бог і природа є одно", [22]). Отже, Бог і природа не різняться між собою, вони є одно.

Особливо підхоже для совєтських авторів називати Сковороду пантеїстом: мовляв, дивіться, — наш український філософ

---

21) B. Russell, A History of Western Philosophy, (Carlton Book, N. Y. 1945) p. 72, 73

22) F. Copleston, A History of Philosophy, Vol. 4, (Image Book, N. Y. 1963) p. 220, 228.

ще в XVIII столітті проповідував що Бог і світ є одно, а релігія — це залишки старого забобонства. Відповіддю на це можуть служити слова самого Сковороди: „Чудо, что досель не могут тебе тронуть сіи слова": „Ищите прежде царствія Божія" Ищи и день и ночь-вопли: „Да пріидет царствіе Твоє". А без сего наплюй на всѣ дѣла твои, сколько ни хороши они и славни. Все то для тебе худая пища, что не сродная, хотя би она и царская. Ах! Гдѣ ти мнѣ сищеш чоловѣка, чтоб, избирая стать, сказал: „Да будет воля Твоя". Сей-то небесний Отец, приводя нас по святой Своей волѣ к тому, к чему нас родил, Сам и совѣтами утверждает сердце наше, ежеденно оние, как пищу, в душу нашу посилая. И тогда-то дѣло нашей должности имѣет свое существо и силу. Если ж постигло уже тебе царствіе Божіе, взглянь на оное и ужаснися. Проси о оставленіи долгов твоих за то, что, похитив височайшую власть, досель правил житіем твоим по совѣтам слѣпой твоей натури, не по руководству царственного естества. Сіе есть родное искушеніе, разумѣй, мученіе твое, раждаемое от лукаваго духа, в скатской твоей натурѣ царствующаго.

Не думай никто, будьто от нашей воли зависит избрать стать или должность. Владѣет вишній царством человѣческим, и блажен сему истинному царю послѣдующій. Сіе-то есть бить царствій Божій и в щасливой странѣ твердого мира". (Том II, ст. 80-81)

Отже, Нехай прийде царство Твоє, і нехай буде воля твоя, і прости нам довги наші, за то, що ми жили відповідно до нашої сліпої природи, а не користувалися волею нашого небесного Отця. Бо тільки небесний Отець приведе нас по своїй святій волі до того, до чого ми народилися.

Де ж тут хтось зможе знайти якийсь пантеїзм? Які ще потрібні докази на те, що Сковорода не був і не міг бути якимсь „пантеїстом". Також його філософія не є, ніколи не була і не може бути ніяким „пантеїзмом".

По-третє, Барокко було стилістичним засобом складання віршів у XVIII-му столітті, і ним Сковорода користувався, коли писав вірші своєї збірки „Сад Божественних Пісень" та „Харківські Байки". Кожний поет користується в своїй поетичній творчості різними ознаками чи символами і метафорами, за допомогою яких хоче висловити якесь почуття, змалювати якусь

уяву або красу. Сковорода, натомість, в своїй поетичній творчості висловлює Божественну трансцендентність:

Щаслив тот и без утѣх, кто побѣдил смертний грѣх.
Душа его — Божій град, душа его — Божій сад.
О Боже мой, ти мнѣ — град! О Боже мой, ти мнѣ — сад!
Невинность мнѣ — то цвѣти, любов и мир — то плоди...

Освяти струи и нам, змію сотри главу,
Духа твоего, Христе, росу даждь и славу,
Да не потопит нас змій. И ми всѣ от земна края,
Да почити полещем до твоего раю...
О Христе! не даждь сотлѣть во адѣ!
Даждь мнѣ в твоем жить небесном градѣ,
Да не повлечет мя в свой слѣд
Блудница мір, сей темний свѣт!
О милости бездна!. (Том I, ст. 15-19-37)

Отже, полетіти і жити в Божім Христовім саду і раю є нашою людською трансцендентністю людського безсмертного духа. Це Сковорода висловлює в своїй віршованій поетичній творчості. Тому для нього релігія і віра не були ніяким „забобонством", як це намагаються пришити Сковороді совєтські „дослідники".

По-четверте, що значить філософ серця? Може це кажуть тільки тому, що серце є центром людського відчуття? І може тому, що Сковорода згадує багато разів „сердце". Однак, його основна філософія є метафізикою, тому тут немає ніякої підстави для того, щоб його називати „філософом серця".

По-п'яте, чи Сковорода був богословом (теологом)? Адже в історії філософії ми не знайдемо ніде ані одного філософа, який би міг оминути питання існування чи не існування Бога, віри і релігійного життя людини. Це, власне, є питанням філософічної антропології людського буття на землі. Хіба ж тоді всі філософи не були філософами, а тільки богослозами? І хіба Сковорода є тільки тому богословом, що він цитував чи згадував багато разів Біблію? Але це ще не є богословіє, бо кожний віруючий християнин знає, чи повинен знати, Святе Письмо. Сковорода знав його прекрасно, але, як вже було сказано раніше, він ніяких богословських трактатів не писав.

Щоб зрозуміти дійсне відношення філософа до Бога і релігії, вважаємо за необхідне навести тут думки філософа і великого математика Ляйбніца. Ось що він написав, роздумуючи про цю справу: „Замість студіювати серйозно Святе Письмо і божественні та людські закони, я звернув пильну увагу на студії математики, і вона дала мені велике задоволення... В міжчасі моє занедбання божественних законів мене засмутило, і я дуже жалував, що точні науки вивчають більше ніж науки про ясність і порядок. Я бачив як найвидатніші люди минулих часів св. Тома з Аквіну, св. Бонавентура... створили не одну чудову теорему Першої філософії, яку можна було демонструвати з найбільшим ґеґором. Я пізнав, як природне богословіє, яке було так славно створене цими людьми, було затоплене по-варварському в темноті.... Ґеометрія вияснила форми і рухи; і як наслідок цього ми відкрили ґеографію землі і напрям зірок та збудували машини... Але ми занедбали науку, яка розрізняє між справедливістю і несправедливістю людини, і через яку таємність ума є вияснена, і якою будується шлях до щастя.

Ми маємо демонстрацію кола (круга), але тільки припущення про духа; закони руху є представлені з математичною точністю, але ніхто не користується такою ж точністю досліду таємниці людської думки. Причина людського нещастя полягає в тому факті, що людина присвячує свою думку всьому іншому, за винятком найвищого добра людського життя...' Він також каже що: „тільки обмежене філософічне знання спрямовує людський ум до атеїзму, а натомість, глибоке знання філософії приводить людський ум до релігії".... Далі він продовжує: „Це саме я можу сказати про нашу добу: вартість філософії релігії буде пізнана тими, хто до неї повернеться, а математику будуть уживати часткою на те, щоб мати більше досконале судження... Ми ґльорифікуємо математику, як філософічну новину, та вбираємо її в різні прикраси коштом божественної правди. Однак це є безсумнівний факт, визнаний також Аристотелем, що все в природі походить від розміру, форми, і руху... але найглибша внутрішність природи руху ще не є наявною з причини занедбання Першої філософії, з якої ці закони походять. Бо це є завданням Метафізики займатися безперервно перехідною модифікацією в універсі, по-

скільки рух є тільки одним родом модифікації. І поскільки природа руху є не зрозумілою, деякі філософи приписали суть матерії тільки до її поширення. З цього постало нечуване перед тим поняття про тіла яке не привело до справедливого розсудку ані феномену природи, ані містерії віри... Це все являється очевидним в принципах Декарта, оскільки він уважає рух чисто відносним та оскільки він видумав якийсь рід тіл, які не різняться нічим від порожнечі... Він також майстерно оминув містерію віри, претендуючи на те, що він займається тільки філософією, а не релігією. Це ніби так якби філософія не була сумісною з релігією, або так якби релігійна правда була в опозиції до правди, яку знаходимо в інших місцях". [23]).

Наведені цитати з Ляйбніца стверджують проблему його доби. Ці ж самі проблеми були в часи Сковороди, а ще більше — вони є і в нашій сучасній добі. Однак за метафізику і дослід божественних законів ніхто не називає Ляйбніца богословом. Так само і Сковорода займався повністю і дослівно тим, про що говорить Ляйбніц. То ж на якій підставі ми повинні називати Сковороду богословом? Підстав для цього немає ніяких. Тому він був християнським філософом, а не богословом.

По-шосте, не знаємо, на якій підставі можна називати Сковороду персоналістом. Як відомо, його філософія ніяк не відповідає Картезійському індивідуалізмові соліпсисткої епістемології XVIII-го століття. Не відповідає вона і В. Штерну, персоналізм якого змагає побороти противоріччя між спільною сенсуальністю, яка — з одного боку — вірить у віддільну особовість — Бога, чи в якусь життєдайну силу, а — з другого боку — в не особовість науки, яка уважає цілий світ як систему індивідуальних одиниць, а всіх індивідуалів — як психо-хемічний складник. [24]). Сковороду не можна також порівняти і до Дільтая, який покладався на емпіризм, історичні факти, біографії, і соціяльні інституції. Одним словом, на саму історичність, яка мала дати відповідь; чим є в дійсности людина. Чи до Р. Квана, персоналізм якого зводиться виключно до значення соціяльної

---

23) Leibniz Selection, (Scribner, N. Y. 1951) p. 58, 59, 62, 63.

24) D. Runes, Treasury of Philosophy, (Phil. Library, N. Y. 1955) p. 1143, 1144

фактичности. [25]). Неговорячи вже нічого про Шопенгавера, для якого мудрість Веди, Упанішади, і Буддизму перевищували християнську мудрість.

Незалежно від того, як би ми цю філософію собі тлумачили, чи інтерпретували, вона ніяк не має безпосередньо нічого спільного з філософією Сковороди. А коли ходить про індивідуальну особистість, то кожна людина є індивідуальністю і заслуговує на свою людську гідність. На таку гідність заслуговує також особливо і Сковорода. Це, однак, не означає що його філософія є персоналізмом.

По-сьоме, кожний християнський філософ є рівночасно моралістом. Приймаючи Боже об'явлення, він приймає моральностичні цінності божественних законів. Тому було б дуже дивним, коли б християнський філософ не був також рівночасно філософом християнської моралі. Отже, саме тому Григорій Сковорода і є дійсним християнським філософом.

РОЗДІЛ VI

Тут необхідно хоч коротко навести аналогію християнської філософії Заходу. Насамперед треба відзначити, що наскільки платонізм, неоплатонізм, аристотелізм, і стоїцизм увійшли в християнську філософію, наскільки є це також і у філософії Сковороди. Але тому, що Сковорода не творив особливих систем та не покликався точно на того чи іншого стародавнього або схолястичного філософа, його філософія дуже скомплікована. Він, так би мовити викладав з пам'яті філософічну антропологію стародавніх греків в розмові з приятелями, згадуючи про їх звичаї і обичаї вірування в різних божків. Для невігласів це було єресю, бо хто ж смів би говорити про якусь „натуру"? Оскільки ми вже довели попередньо якою в дійсності є філософія Сковороди, та подали дефініцію тієї ж, постільки, як відомо, християнська філософія не стоїть на місці, а знаходиться в постійному русі розвитку. Взяти, наприклад тільки одно слово „участь", тобто брати участь в чомусь або бути учасником чогось. Це слово впроваджувало віками велику компліка-

25) R. C. Kwan, Phenomenology of Social Existence, (Duquesne Univ. Press Pittsburgh, Pa. 1965) p. 60, 158.

цію від часів Платона і до наших днів. Бо в платонівській традиції назва „участь" означає основний зв'язок однаково як структурально і залежно в діялектичному розумінні багатьох у відношенню до одного, так і іншого у відношенню до ідентичного. Це ж саме слово „участь" у християнській філософії означає тотальну залежність сотворіння до свого Творця. Вже це одиноке слово відіграло велику ролю з часів ранньої патристики і схолястики, та ще й до тепер про його значення ідуть дебати. Вищенаведене є тільки один короткий приклад, якою скомплікованою є справа розвйтку християнської філософії.

Тепер, тільки для аналогічного порівняння, подаємо основні принципи „Того хто є", що у філософії Сковороди є одним з найглибших принципів. Отже, Дамаскин каже, що „Я той хто є", є основне із усіх уживаних імен Бога. Бо воно є збагненням всього, і непідпорядкованим океаном субстанції. [26]).

Св. Августин каже про це так: „Я той хто є" означає Буття в теперішності, і тому це є понад усе інше відповідним імени Бога. Бо це є Буття, яке не знає минувшини або майбутности. [27]).

А св. Тома з Аквіну каже: „Це ім'я, „Я той хто є" є найбільш відповідним ім'ям Бога, як у відношенні до свого джерела, а саме, Буття, так і у відношенні до своєї моди означуючого і співозначуючого. Як уже було сказано. Як також воно означає Божественну природу ... бо це не є конечним щоб божественне ім'я було споріднене із створінням, але щоб створіння зв'язувалося з досконалістю яка пливе від Бога до створіння. І цією досконалістю є це перше Буття, від якого походить це ім'я — „Я той хто є". [28]).

У сучасного християнського філософа Жільзона, знаходимо такі слова: „Релігійні чесноти полягають в тому, щоб віддавати Богові належне йому служіння. Але коли ми говоримо про релігію, ми дефінітивно залишаємо на боці порядок етики, в заміну на богословіє. Однак це є фактом, що св. Тома запозичив свою дефініцію від Ціцерона. І це є достатнім на те, щоб вказати, що для нього релігійні чесноти не залежать виключно на християнськім об'явленні. Бо Ціцерон був релігійною людиною. І хоч його релігія була поганською, тому він не припус-

26) De Fide Orthodoxa, 9 (PG 94, 833)
27) Peter Lombard, Sent., 1, VIII, 1 (1, 58)
28) Summa Theol., 1. q, 13. a. 11.

кав божественної ласки. Одначе, він був переконаний що „божественна природа" існує, і оскільки вона існує, вона має право на людське Богослужіння. І ті чесноти, які дають можливість осягнення обов'язку є, для того, тими моральними чеснотами, які відносяться до справедливости. Тому, моральні науки є досконалими на те, щоб вдержувати порядок людської поведінки. [29]).

Так як дослівно розуміє християнську філософію філософ Жільзон. Так розумів її і Ґригорій Сковорода. І саме так інтерпретував філософію Сковороди бл. п. проф. І. Мірчук коли він казав, що „Сковорода, український Сократ, душевне життя якого було рефлексією всієї національної психічної характеристики українського народу, виявив своє відношення до релігійних речей дуже простою формулою, яка була може за простою для філософа:" „Поганські храми були також виявом християнської віри, на яких видніли надписи як мудрі святі слова "gnoti seauton, nosce te ipsum" (Пізнай себе). Згідно Сковороди, Бог не об'явив свою правду тільки християнам і гебреям, але також і поганам. Тому моральність не можна вважати виключним монополем християнського світу, бо вона (моральність) мала визначних захистників націй античного світу". [30]).

З усього аналогічного вищенаведеного стає ясно, *що Сковорода знав однаково прекрасно як історію філософії, так і християнську філософію Заходу.* Тому він стояв високо понад голови не тільки тодішньої української інтелеґенції, але передусім понад голови російсько-царських „прогресивних" мошеників, незалежно від того, де вони були — чи в Москві, Петербурзі і Загорську, чи в окупованій ними Україні та в її столиці — Києві.

І врешті, ще кілька слів про суспільно-політичні погляди Сковороди. Читаючи його діялоги і інші твори, стає цілком ясним і очевидним що Сковорода болів за долю свого поневоленого українського народу — своєї Української Державної Нації. Він сам мусів мандрувати з місця на місце, без сталого житла і без матеріяльно-фінансових засобів для життя. Не дивлячись на це, він не хотів, і не міг іти на службу до окупан-

29) E. Gilson, The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas, (Random House, N. Y. 1956,). p. 334.

30) I. Mirchuk, Ukraine and Its People, (Munich, 1949) p. 45.

та України — Москви, яка на його очах, руками Катерини II-ї, ліквідував залишки вільної Української Козацької Держави.

І власне з цього приводу Сковорода пише з великим болем серця вірш під назвою „De Libertate".

„Будь славен вовѣк, о муже избране.
Волности отче, герою Богдане"!

Жаль тільки, що він не написав, хоч би тільки діялогом (як уже не системою) своєї політично-суспільної думки. Припускаємо, що він був ознайомлений з твором Аристотеля „Політика", певним однак є, що він знав його „Поетику".

Але, на жаль, такого діялогу чи трактату він не написав. І саме може з цієї причини його філософія була так довго нами занедбана і не досліджена до цього часу. Здається, що філософія Сковороди буде правдиво і об'єктивно досліджена тільки у вільній і незалежній Українській Державі. Однак велич Сковороди як першого українського філософа і, взагалі, як філософа Східної Европи, була і залишиться неперевершеною. Тому ми повинні бути горді з нашого великого українського християнського філософа Григорія Сковороди. *„Світ ловив" його, але „не спіймав" бо він повсякчасно знав у своєму серці Того хто є!*

ДОБРОЧЕСТЯ ЕКУМЕНІЗМ І ПРЕТЕНДЕНТИ ҐЛЬОБАЛЬНОГО РЕЖИМУ

РОЗДІЛ І

Можливо, що за останню декаду писалося про Екуменізм більше ніж колинебудь в цілій історії людства. В тому числі і в наших публікаціях. Але тепер, за останні три роки, пишеться про нього все менше і менше. Невже ж екуменізм помалу завмирає? А якщо так, то чому? Правда, в цьому 1975-му святому році буде ще багато мови про екуменізм, але той початковий запал, який існував зараз по II-му Ватиканському Соборі, ледве чи ще колись повернеться.

В цій праці ми розглянемо природу екуменізму з історичної перспективи та застановимося над значенням цього руху в світі, як також, осібно, над нашим українським католицько-православним об'єднанням.

РОЗДІЛ II

Назва руху — „Екуменізм" походить від грецького слова „Екуменікос", яке греки вживали ще перед Христовою добою. Воно означає: об'єднання в одну і неподільну цілість або одність.

Коли ми говоримо про якусь цілість, то перш за все ми повинні знати, з яких частин ця цілість складається. Або, іншими словами, ми повинні знати, яка є композиція цієї цілости. Є очевидним, що тут іде мова про один рід (вид) людини, тобто людської природи, як раціональної тварини. Тому, що людська істота як така є композицією матерії і форми (при чому форма, або інтелектуальна душа людини, є тим чинником, який відзначає людський рід осібно від всього іншого тваринного роду в світі) і людина є створена по подобі Божій — здавалося б, що немає великої причини, чому ця людина не могла б об'єднатися з їй подібними в одну і спільну цілість. І це тим більше, що мова тут іде про християнську людину і про хри-

стиянський світ, який повинен створити одну цілість, щоб „Всі були одно".

На перший погляд виглядає цілком логічно, що таке об'єднання можна легко здійснити. Але це тільки так здається. На перешкоді до об'єднання стоять інші дуже важні чинники, які є також складовою частиною кожної людини. Це — чинники психічно-індивідуальні, родинні, історично-традиційні і громадсько-національні, соціологічні і ґео-політичні. З ними докорінно пов'язана кожна людина, так само, як і зі споконвічним релігійним, творячи разом одно доброчестя або пієтизм, що є особливим додатком до композиції людського єства як роду. Тому якийсь американець чи француз не дорожить тим, що є українське, так само, як українець не уболіває за тим, що є американське чи французьке, але в першу чергу він дорожить тим, що є своє рідне, церковне, громадське, і національне.

Тому, власне, цей особистий, релігійно-національний пієтизм стояв завжди на перешкоді, і напевно буде стояти в майбутньому природною перешкодою в справі цілковитого і дійсного християнського об'єднання.

Але навіть і в такому випадку це не було б ще так зле, коли б ми мали тільки один, християнський рід екуменізму, бо у нас була б завжди надія, що якесь щире взаємне християнське порозуміння є можливе, а з ним також і осягнення певного поняття, щоб „всі були одно". Однак, не треба забувати про існування противаги християнському екуменізму, а саме: комуно-атеїстичного „екуменізму". Він має на меті не тільки ліквідацію християнства, але також і побудову ґльобального комуністичного режиму. В той час, коли Вселенська Церква змагає тільки до єдности всіх християн, не мішаючися до нічийого політично-національно-державного життя (бо християнський екуменізм не є якимсь політичним рухом, а тільки, і виключно, духово-християнським), комуно-атеїстичний рух — рух політичний — прямує до цілковитої ліквідації християнства, бо воно перешкаджає побудові, тоталітарно-ґльобального режиму, з його „богами" Марксом і Леніном. Метою цього атеїстичного руху є — поставити на місце Христа — „бога" третього Риму — Леніна.

Славна Христова дуальна розсудливість „Віддайте кеса-

реві, що кесареве, а Богові — що Боже". (Марк. 12 : 17) устійнила екстремність границь людського природного і надприродного, а саме це є для ґльобального комунізму найбільшою перешкодою. Тому він і поборює так жорстоко християнсько-релігійний і національний пієтизм.

РОЗДІЛ III

Тепер, в зв'язку зі сказаним вище, необхідно навести з історії певну аналогію цієї проблеми, яка є дуже подібною, але рівночасно і протилежною до сучасної. Краще сказати, що в принципі вона є ідентична, але обернута іншим боком. В роках 400/399 перед Христом, в малій державі-місті Атенах реставрований демократичний уряд, після повалення олігархії Альківіяда, судив чоловіка на ім'я Сократ. Прокуратор Мелетій оскаржував Сократа за такі провини: 1. Оскаржений відмовляється ісповідувати тих богів, які є законно і традиційно ісповідувані державою. II. Сократ підбурює молодих людей проти Атенської демократії. Однак, головною і особливою провиною Сократа була справа богів. Це тому, що Сократ мав сумніви щодо богів Ораклів з Делфі і вважав, що ці малі боги ледве чи мають ту мудрість, яку може мати якийсь універсальний бог.

Так вперше в історії людства було зареєстровано велику подію, а саме: що держава обороняла побожну відданість до своїх громадсько-державних богів перед якимсь чужим ґльобальним богом, створеним в голові Сократа. Філософ не тільки посмів думати, що цей ґльобальний бог, чи боги, мудріші від традиційних богів, яким поклонялися атенці та їх предки, але ще й хотів щоб атенці відреклися від своїх богів і стали поклонятися невідомому їм богові. Тому лава присяглих, голосами в 280 — 220, засудила Сократа на смерть. (Апологія, 26-б, 27-ц).

Питання щодо богів було також для філософа Платона головною проблемою його філософії. Платон у своїх творах „Республіка" (470-Е, і 499-С-Д) та в „Законах" (884-А, і 907-Б), намагається теоретично підпорядкувати громадсько-державних богів одному ґльобальному або космічному богові,

бо в його колективній державі не було місця для поклоніння малим місцевим богам. Він уважав, що ґльобальні боги, або бог, посідають вищу божественну мудрість, ніж малі місцево-громадські боги. Однак, він був тої думки, що непотрібно ліквідувати цілковито місцевих богів. Краще було б натомість підпорядкувати їх ґльобальному богові, бо для того щоб забезпечити перемогу філософії державного колективізму, насамперед треба позбутися місцевого релігійно-національного піетизму або звести його до такого рівня, щоб він не мав майже ніякого авторитету.

В цьому питанні Аристотель не погоджувався з Платоном. Коли його учень Олександер Великий завоював світ та хотів, щоб Греція асимілювалася спільно як один гомоґенітет імперії, де не було б різниці між греками і варварами, Аристотель побачив, що його рідня, приятелі і Греція є йому ближчі, ніж якісь перси, і втік до Стаґіри перед погрозами Олександра.

Щоб зрозуміти в чому саме полягає аналогія наведеного до сучасного, необхідно з'ясувати собі, про яких богів, чи бога, говорили Сократ, а особливо Платон. Сократ, а ще більше його ученик Платон, мали на думці вищу божественну мудрість від тої яку посідали місцеві боги. Вона міститься в Однім і Добрім умі інтелектуально-нематеріяльного єства, мудрість якого керує цілим універсом. Про це розмірковує також св. Авґустин і каже, що: „коли Платон був в Єгипті, тоді він як невтомний студент, користувався послугами перекладача Єгипетської літератури, і міг також таким способом знати щось про Святе Письмо. А це тому, що Платон в Тімає 31-б, розглядає початок творення світу, і каже що в перше Бог злучив землю з огнем. З цього є ясно, що Платон розумів огонь в небесах, і це відповідає словам Біблії: „На початку створив Бог небо і землю". (Буття, I : I).

Доказом того, що Платон був ознайомлений зі святими книжками, може служити ось таке: коли Мойсей запитав ангела, хто його післав, він почув таку відповідь: „Той, хто є — Ти повинен сказати дітям Ізраіля: Той, хто є, післав мене, наче б, в порівнянню з Тим хто, будучи незмінним, є правдиво, а всі змінні речі є так, якби їх не було. Тепер, Платон мав пристрасне пізнання правди і ніколи не був змучений цю правду вивчати. Однак я сумніваюся чи цю ідею могли знати попередники

Платона, за винятком того, що є в текстах: „Я той хто є", і ти повинен сказати їм: Він хто є послав мене до вас". [1]).

Повище міркування св. Августина має певну підставу, бо, як відомо, багато чого з платонізму і неоплатонізму увійшло в християнську філософію. Вищецитоване, однак, має своє співвідношення до попередньо обговореного, тобто є аналогічне до сучасного. Воно допомагає в тому, що Сократ, так тим більше Платон, мали на думці Бога, який був Найвищою мудрістю. Як каже Платон: „Найстарше і найглибше божественне буття, ум якого управляє універсом". [2]). Але для атенців в той час це не було зрозуміле. Тому Сократа і засудили на смерть. Опісля греки здвигнули пам'ятник „Невідомому богові" — саме такому, про якого мав певну ідею Сократ, а ще більше Платон.

Все це не означає, що людське природне прив'язання до традиційно-рідного можна коли-небудь зневажати і ним легковажити. В сучасному, натомість, марксизм-ленінізм намагається зліквідувати однаково: як традиційне громадсько-національне, так і трансцендентально-божественне, а також перетворити людину в божество, а Бога — в антропоморфа. Цим самим він намагається створити свій рід „екуменізму" і побудувати ґльобальний режим.

Це є причини, чому Українська Нація понесла найбільші в історії людства жертви під час 55-річного ґеноциду, безприкладного кривавого терору, включно з кривавою ліквідацією Української Католицької Церкви. В такий спосіб Москва хоче зробити з кожного українця та українки якусь неозначену і безкорінну людину, назва якої є — „совєтська людина".

РОЗДІЛ IV

Неправильно було б думати, що комунізм існує сам по собі. Він має на Заході союзника — ліберально-науковий гуманізм, який має свій початок від Ф. Бейконя і Декарта. Подвижники ренесансу дискредитували християнську філософію схо-

1) St. Augustine, City of God, (De Civitate Dei) (Image Book, N. Y. 1958) Pp. 160-61.

2) Plato, Laws 966-d 9-E4.

ластицизму тому, що вона, мовляв, не могла визволити себе від споконвічно-перед-філософічного упередження, а саме — релігії і віри. Вона, на їх думку, не була правдивою наукою і мудрістю, і тому вона гальмувала людський прогрес. До вищезгаданих прилучилися опісля Гюм, Кант, Геґель і врешті сучасні нео-позитивісти, логічні лінґвісти, емпірики, праґматики і екзистенціялісти, ідучи на поміч марксизму, щоб остаточно „очистити" філософію від перед-філософічного упередження.

Модерна наука сучасних представників інтелектуалізму є філософією, яка вірить в те, що вона виграла двобій проти релігійного громадсько-суспільного пієтизму. До речі, ця модерна філософія поділена на дві культури: „гуманізм" і „саєнтизм", які, властиво, мають мало чого спільного. Але наука потребує цих гуманістів на те, щоб удержувати людину від релігійних „забобонів", які ніби гальмують наукову мисль людини. Це є, власне, ті „гуманісти", які стережуть науковців від перед-наукового „фанатизму". Бо коли б не дай Боже, науковець не був „очищений" від релігійного переконання, перед тим як він переступає поріг залі викладів чи лябораторії, — це було б катастрофою.

І ось ці „очищені" від „релігійного" науковці створили свою власну концепцію людини, яка є якимсь тільки „електро-протонним комплексом" або якоюсь „комбінацією психохемічної стихії", або „твариною, спорідненою мавпі", або „фройдеївським лібідо", чи просто, „стихійною економічною силою — робітником" (Homo faber).

Невже ж тільки в цьому полягає людська природа? Де ж тоді є основні властивості людського єства як унікального створіння? І на диво, багато хто приймає ці твердження, не уявляє собі, що означає така деґрадація людини. Адже людина є створена по подобі Божій, вона є також представником найвищої вартости в цьому світі — Божим людом.

Натомість, однак, ці гуманісти за рецептом дюївської „філософії реконструкції" і інших, „очистили" науковців від „релігійного упередження" для того, щоб встановити цього-світське спасіння, шляхом метафізичного матеріялізму земного дочасного добра для „кожного", через демократично-праґматичний атеїзм в ЗСА з одної сторони, а з другого — через історично-діялектичний матеріялізм тотальної диктатури компар-

тії СССР. Це є спосіб, щоб ґарантувати людству так зване „право людини" ґльобального маштабу і таким чином стабілізувати еґалітарне ґльобальне суспільство до „останньої" людини, в гармонії „екуменічного" розуміння, модерного гуманістично-атеїстичного саєнтизму.

Якщо екзистенціялісти говорять про „відчуження людини", тоді це є ніщо інше, як розпач особистої і громадсько-національної духовости, яку комунізм і еґалітаризм відлучують від пістизму до всього докорінно-рідного, в джунґлях меґальополій ґльобально орієнтуючих режимів. Бо людська душа, як форма людського тіла, походить від трансцендентного буття — Бога, який метафізично дає людській субстанції дію існування, і тому психологічно і епістемологічно людський природний закон є співучасником у вічному божественному законі. Саме цей закон і є перед-філософічним і перед-науковим законом, тобто, у повному значенні цього слова, це є „Неписаний Закон". А це тому, що „Все знання правди є певного роду відображенням і співучасником у вічному законі, який є незмінною правдою". [3]). Саме з цього приводу про споконвічне перед-філософічне і перед-наукове в Діяннях Апостолів пишеться: „Переходячи через ваше місто і приглядаючися до ваших святощів, я знайшов жертовник, на якому було написано: Невідомому Богові". (Діян. 17 : 23).

Тому, що гуманістичний саєнтизм і діялектичний матеріялізм позбавили всього власного і заперечили корінність людського духа, ця людина модерного ґльобалізму утратила свідомість своєї інтелектуальної духовости. Вона стала бездушним роботом, замінявши духовість на так зване особисте „я". І це „я" відрізнюється цілковито від людського духа та стає в основному бездомним. В своїм відчуженні воно починає творити якийсь власний притулок, ба навіть якогось власного „бога" чи „героя" з рури телебачення, і тоді критерієм цього „я" стає необмежена свобода і опозиція до всього морально-етичного і державного правопорядку.

Про еґалітарне „я" дбає щоденно права рука саєнтизму і технократії — всемогутнє і ніким, ані нічим не обмежене середовище преси, радіо і телебачення. Воно є кероване закулісною

3) Summa Theol., I-II, q. 93, a. 2.

ліберально-еґалітарною „елітою" і не несе ні перед ким моральної відповідальности. Для нього добрі новини не є новинами, бо вони не є сенсаційними. Це середовище зацікавлене тільки в тому що є неморальне, насильницьке і сексуальне, прикрашене в перервах ілюзорною реклямою, яка приносить величезні прибутки. І таким чином воно (середовище) є прикладним представництвом „нації продавців" (сейлесменів).

Однак, хоч вищезгадане середовище вже довгі роки намагається зрівняти всіх і все до ближче неозначеної ідентичности того „я", воно дуже перерахувалося, бо стрінулося з великою для нього несподіванкою. Замість розтопитися в топильному казані (мелтінґ паті) це неозначене „я" віднаходить помалу свою ідентичність в етнічній спадщині. Рівночасно з цим почало відроджуватися його коріння духа і традиції, а з тим, також, і релігійний і громадсько-національний пієтизм. Тільки тут за це не садять нікого до в'язниць, до лікарень для умовохворих та концтаборів, так, як це робиться в совєтській імперії руками всесильного КҐБ. Рух відродження дуже непокоїть вождів в Кремлі, бо вони відчувають, що їм ніколи не побороти релігію і націоналізм поневолених народів. Тому надії на осягнення атеїстичного „екуменізму" ґльобального режиму є утопією.

РОЗДІЛ V

Як же виглядає справа екуменізму Вселенської Церкви — Ватикану? Коли ми говоримо про нову еру екуменізму, яку започаткував папа Іван XXIII, не можемо забувати про те, що в дійсності папу Івана випередив на більше як пів століття наш Митрополит Слуга Божий Андрей Шептицький. На заході чомусь про це ніхто не згадує.

Якщо взяти за підставу те, що папа Іван XXIII був тим двигуном світового руху екуменізму, основою якого була його Енцикліка „Pacem in Terris" (Мир на Землі), в цьому випадку необхідно буде запізнатися з цією Енциклікою, порівняти її до так званої „Екуменічної Конференції Миру на Землі" 1967 року, та ствердити, що на тих конференціях не тільки не взято під увагу цю Енцикліку, але як раз навпаки — її цілковито зіґноровано, наче б вона ніколи не існувала. В цій Енцикліці, як основі принципів християнського індивідуально-родинного

і суспільно-політичного розвитку людського буття і життя, папа Іван XXIII пише ось що:

„Кожне людське суспільство, якщо воно має бути відповідно впорядковане, мусить мати в своїй основі слідуючі принципи: кожне людське єство є особою, природа якої є наділена інтелегенцією і свобідною волею. Згідно з цим, людина має свої права і обов'язки, походячі безпосередно і рівночасно з її природи, яка є універсальною, не порушною і не заперечуючою" ... „Порядок, через який суспільство осягає свої цілі, є з природи мораль. Оскільки її основою є правда, вона мусить діяти відповідно до норм справедливости. І повинна бути надхненням і удосконаленням шляхом взаємної любови, що в кінці привело б до все більшого і кращого балансу людської свободи" ...

„Тепер, всякий порядок цього роду, принципи якого є універсальні, абсолютні, і незмінні, має своє первісне джерело в одному правдивому Богові, Який є особою, і трансцендентує людську природу. І оскільки Бог є першою Правдою і найвищим Добром, Він, і одиноко, є тим глибоким джерелом з якого людське суспільство може одержати свою життєздатність, якщо це суспільство хоче бути відповідно упорядковане, корисне, і удержуване згідно людської гідности. Бо св. Тома з Аквіну каже, що: Людський розум є тою нормою людської волі, відповідно якої є міряне його добро, а це тому що людський розум походить від вічного закону який самий собою є божественним розумом. Це доводить, що доброта людської волі залежить на багато більше від вічного закону чим від людського розуму" ... „Бо врешті модерний світ, порівнюючо до минувшини, прибрав цілком інший вигляд соціяльного і політичного життя, і оскільки всі нації осягнули, або є на шляху до осягнення своєї незалежности, тому в короткім часі світ не буде поділений на нації які володіють над іншими націями, або які є суб'єктом інших".

„Бо люди в цілому світі мають тепер — або вже скоро будуть мати звання громадян, в своїх незалежних національних державах. Бо ж сьогодня вже ніхто не хоче бути суб'єктом чужої політичної сили, з поза його власної країни чи етнічної групи. Бо в нашій сучасності таке становище є віджилим, незалежно від того що воно тривало до тепер довгі століття" ...

„...Прямуючи таким шляхом, людина зможе пізнати краще правдивого Бога, Який є трансцендентною особою. Таким чином людина звязує себе близько до Бога, як до міцного фундаменту і найвищого критерія свого життя, однаково, як в її внутрішній глибині власного духа, так й в тім яке об'єднує її до інших людей суспільства".

„...І поскільки ця абсолютна система, яку ми вивчили шляхом здорового розуму, і особливо з правд Христової віри, не може мати ніякого іншого походження за винятком в особі Бога, який є нашим Творцем, на цій підставі ми приходимо до висновку, що гідність Державного авторитету до деякої міри, є зумовлена своєю співучастю в авторитеті самого Бога... Бо служити Богові, значить управляти... оскільки ми мусимо насамперед слухати Бога ніж чоловіка... В іншому разі, авторитет тратить свою вартість і перетворюється в насильство. Ось чому св. Тома з Аквіну вчить: Людський закон має правдивий природний закон тільки так далеко як він кореспондує з справедливим розумом, тому він походить із вічного закону. Однак, так далеко як він не є однозгідним із справедливим розумом, такий закон є злим і не моральним законом; для того, такий закон, є радше певного роду законом насильства". [4]).

Цитовані вище принципи, які лягли в основу Енцикліки „Мир на Землі", як дороговказу християнського екуменізму другої половини XX століття, говорять самі за себе. Коли ми застановимося уважно над цими принципами, тоді для кожного з нас стане самодовідним, що саме за такі принципи борється вже століттями Українська Церква, так само, як Українська Нація змагається, за свою незалежність. За ці ж самі принципи, як сказав Його Блаженство Кардинал Сліпий, „Українська Нація положила гори трупів і пролляла ріки крови".

Тепер, про що саме говорилося на так званих перших двох „Екуменічних Конференціях" під назвою „Мир на Землі" в Женеві в 1967 році? Говорилося там про такі речі, як те, що „Америка — це варварська, брутальна і нецивілізована країна та що „одинокою миролюбною" країною є „Совєтський Союз". Навіть газета „Нью Йорк Таймс" писала про цю подію, вказуючи на те, що на конференції „Миру на Землі" замість яко-

4) Pope John XXIII, Enc. Pacem in Terris, (Paulist Press, N. Y, 1963) pp. 8, 16, 17, 20, 21.

гось екуменічного діялогу було багато анти-американської пропаґанди. Також католицькі колюмністи писали що „Енцикліка папи Івана XXIII була безприкладно експлуатована комуністами і секуляристами, та що одиноким голосом протесту проти такого „діялогу" „Миру на Землі" був американець П. МкКівер. Це однак, не подобалося лівим католицьким отцям. В своїй публікації „The Sign" [5]) в якій пишеться про повищецитоване, вони також застерігали МкКівера уважати на те, що він говорить, щоб не „бойкотувати діялогу". „Бо, — за їхніми словами — хто бойкотує цей діялог, виконує роботу варвара". [6]).

Щоб мати краще поняття про кризу Римо-Католицької Церкви, яка наступила після II-го Ватиканського Собору і стала безпосередньою причиною для відмови Патріярхату Українській Католицькій Церкві, необхідно розглянути коротко ці події. На жаль, в наших католицьких і національних публікаціях їм не присвятили серйозної уваги, гадаючи, мабуть, що це нас мало обходить. Це трапилось саме тоді, коли криза заподіяла нашій Церкві і взагалі нашій національно-визвольній справі велику шкоду. У нас є навіть люди, які кажуть, що це для нас не є важливим, або що це взагалі не наша справа. В такому випадку треба пригадати, що роблять представники протилежної нам ідеології. Наприклад, ще не так давно, католицькі священики і сестри брали участь у протидержавних демонстраціях з в'єтконґськими прапорами, штурмували державні установи і палили документи. Все це було на користь місцевим комуністам, а тим самим на користь Москві. Ми, однак, не бачили, щоб хоч один з цих священиків демонстрував проти Московської кривавої ліквідації Української Католицької Церкви. Це тільки один з прикладів. Безумовно, що майже все те, що діється в католицькім і протестантськім світі, стосується безпосередньо і нашої Церковної і Національної справи.

Необхідно пам'ятати, що вже при кінці 50-х років, а особливо під час і після II-го Ватиканського Собору, так звані ліберально-ліві католицькі кола промощували шлях вченню Т. де Шардіна, як „нової науки", щоб уподібнити католицьку

5) The Sign, National Catholic Mag. (July 1967) p. 31
6) Ibid

Церкву до модерного саєнтизму, еволюції і пантеїзму. (Про це буде більше сказано після цієї хронології). З другого боку протестантський світ висунув теологію Альтезера, під гаслом „Бог помер" і так званий християнський атеїзм. Ці обидві події самі собою створили в другій половині 60-х років майже гістерію. З приводу цього писалися, наприклад, такі речі: „Прінцентонський теолог П. Рамсей каже, що це є нашим намаганням зареєструвати перший раз в історії людства, побудову нової культури, виходячої з засновку, що Бог Умер". [7]) А в Методистському студентському журналі „Motive" був поміщений „некролог" „Атлянта, Дж., 9-го Листопада, Бог, Творець універсу, основне божество Жидівського світу, і остаточна дійсність Християнства, і найвище знаменне божество, помер учора під час операції коректи масово-зменшуючого впливу. „... Реакція великих цього світу, і малих людей вулиці, була одноманітно недовірливою... З Індпенденс, Міссурі, екс Президент Труман, який одержав цю відомість у місті Кансас, сказав: мені завжди жаль як хтось помре, це, вибачте, за слово, є ганьбою". [8]). Інший „Батько, Світової Ради Церков" — Дж. Гандспікер, казав що Бог „страждає на за багато намаганих не дефінітивних дефініцій". [9]).

Гістерія під назвою „Бог помер" між 1965-1969 роками зникла так швидко як швидко постала. Однак, замість неґативних наслідків викликала в життя позитивний науково-дослідний рух доказу існування Бога, Томи з Аквіну, тобто його „Quinque Via" (П'ять шляхів). І можна з певністю сказати, що в цілій попередній історії не було стільки дослідів і коментарів відносно „П'ятьох шляхів" як за останні 8 років, не говорячи вже про 1974 рік, коли католицький світ обходив сімсоті роковини Томи з Аквіну. Тоді велика кількість філософічних журналів присвятили цілі видання виключно християнській філософії та теології св. Томи.

Це, однак, не значить, що попередньо згадане вчення де Шардіна, або як назагал прийнято його називати „Тільгардизм", — згинуло так швидко як швидко щезла „гістерія" „Бог

---

7) Time, (April 1966) p. 82
8) ibid, p. 82
9) ibid, p. 86

помер". Хоч від початку 70-х років Тільгардизм починає втрачати силу, однак, „ліберальні" — тобто ліві-католицькі кола намагаються і дальше його дуже наполегливо пропаґувати.

З Тільгардизмом необхідно запізнатися грунтовно, щоб зрозуміти, як сильно він потряс Римо-Католицькою Церквою і Східною Конґреґацією. Також необхідно буде звернути увагу на те, що він має спільного з екуменізмом та з претендентами на ґльобальний режим. Аналіз Тільгардизму буде поданий нижче. Тепер, ще продовжимо дальшу хронологію подій. Отже, вже в 1967 році Дітріх фон Гільдебрант, у своїй книжці „Trojan Horse in The City of God", пише: „Коли ми звернемося до кількости статтей писаних католицькими священиками і мирянами, які були публіковані, ми не можемо відвернутися від враження, що ці письменники не тільки що втратили свою католицьку віру, яка в своїй основі походить від Божого об'явлення... Особливо дуже небезпечним є писання о. Тільгарда де Шардіна, бо його поетичність стає переконливою для не зрілих умів. Тільгардівська теологічна фікція не має місця, ані для первородного гріха, ані для спасіння... Ідея цих прогресивних реформістів, замість бути цілеспрямованням трансформації в Христі, як свідчення християнського об'явлення, вони змагають до того, щоб католик не відрізнявся від гуманістичного філянтропа". [10]).

З того ж (1967 р.) існує в Англії (під впливом Тільгардизму) група під назвою „Slant". Провідним членом цієї групи є Н. Міддельтон, бувший член комуністичної партії і директор видавництва „Шед і Вард" в Лондоні. Ця екстремна лівиця складається з католицьких студентів Камбріджського Університету, представників соціялістично-радикального руху, основою якого є філософія марксизму, відґенштайнізму і тільгардизму. Вони твердять, що кожний католик „мусить бути марксистом", в такому розумінні, що християнська теологічна концепція має з'єднатися з філософією марксизму. [11]). Ось, о це коротка характеристика подій в Римо-католицькім світі, як наслідку Тільгардизму, ближчий аналіз якого слідує.

---

10) D. von Hildebrant, Trojan Horse in the City of God. (Franciscan Press 1967) passim.

11) The Sign, op. cit, passim

ВЧЕННЯ ТІЛЬГАРДА ДЕ ШАРДІНА І СОВЄТСЬКИЙ ЕНКЛЯВ У ВАТИКАНІ

РОЗДІЛ І

Кожному з нас дуже добре відомо, що у Ватикані, особливо ж у Східній Коґреґації, діються речі про які ще 10-12 років тому ніхто не посмів би подумати. Тому, що наша УКЦ є під опікою цієї Східної Конґреґації і тому, що дипломатична маніпуляція Конґреґації була основною причиною чому не було затверджено право Патріярхату Української Католицької Помісної Церкви (згідно відвічних прав Церкви України і згідно постанов II-го Ватиканського Собору про Східні Церкви) постає питання: що стало причиною такого становища Східної Конґреґації? В минулому вона стояла завжди в обороні УКЦ з часів Берестейської Унії аж до 1963 року. Однак, за останні десять років, як це стверджує о. І. Нагаєвський „зайшли зміни, через які наші провідники, як церковні і світські, не можуть вийти з дива, що така боговгодна справа, як піднесення Києво-Галицької Митрополії до гідности патріярхату, знайшла цілу плеяду ворогів явних і неявних, і т. зв. „ніби-екуменістів". [12]).

На протязі вищезгаданого часу постав у Ватикані так званий „Совєтський Енкляв", про який Італійський Журнал „Іль Боґезе" пише ось що: „Понтифікальна Колегія" „Руссікум" змінила свою назву без дозволу папи і тепер називається „Русский дом" (Ля Каса Русса). Її ректора, французького езуїта о. Павла Маплє називають тепер „Червоним папою" через його великі впливи на Східну Конґреґацію. В „Русском Домі" живуть три московські духовні особи, які, нібито, студіюють латинський обряд, а насправді втягають Ватиканські кола в большевицьку орбіту. За словами автора статті, один добре обізнаний і шанований ватиканськими колами пан, казав йому не давно, що Східна Конґреґація видає тепер величезні суми грошей єзуїтам, які займаються Московською Церквою. Ніко-

12) о. І. Нагаєвський, Патріярхати, їх Початки, і значення в Церкві, та Український Патріярхат, (Укр. Богосл. Наукове Тов. Н. Й. 1973) ст. 94

ли до цього часу Апостольська Столиця не давала стільки грошей католицьким країнам, як вона видає тепер „православним" москалям.

„. . Червоний папа" посилає всюди своїх людей на ключеві місця, як наприклад, у Східній Конґреґації, в Університеті пропаґанди, до Атенауму в лятерані тощо. Ось так приятелі большевиків опанували ситуацію в Східній Конґреґації, як також ватиканську дипломатію, а в Григоріянському Університеті викладають Маркса і Леніна; в Біблійному Інституті говорять про поблудження папів, а в Інституті Орієнтальних Студій возвеличають московський імперіялізм і націоналізм.

Недавно, під впливом „червоного папи" відбулося зібрання єзуїтів в Ріо де Жанейро (Бразилія), при співучасті їх генерала о. Арупе. На цьому зібранню було вирішено допомагати соціялізації продукції і культури, домагатися ліквідації приватної власности і подавати допомогу революціонерам Південної Америки. Як бачимо, єзуїти в тих краях не говорять про богослов'я, а займаються матеріялістичною антропологією і соціологією . . .

Єзуїти стали знаряддям у большевицьких намаганнях просякнути навіть в протикомуністичні ряди скитальців. В їхніх так званих „Місіях" працюють 345 священиків . . . а в „Русскому домі" живуть большевицькі шпигуни . . . Італійська поліція перехопила чи мало листів отих „папіс" до ректора „Русского дому" чи червоного папи, що йшли туди з Бельгії, Бразилії, Німеччини, Арґентини, Франції та Італії . . . Для більшої конспірації „червоний папа" наказав змінити назву „Місія" на назву „Екуменічні Центри". [13]).

Вищенаведене говорить само за себе. Все це менше чи більше, відомі речі. Однак, ще завжди залишається питання: звідки все це взялось? Адже ці події, як у Ватикані, так і в інших краях, не створились просто так, з повітря. Тому, що Енцикліка „Миру на Землі", яка мала бути принципом Екуменічного руху, взагалі зіґнорована (наче б вона ніколи і не існувала), цей прокомуністичний рух в нутрі Римо-Католицької Церкви і екуменічного „детанту" з Москвою мусів мати, чи має, якісь

13) Там же ст. 150, 151, 153.

нові принципи, в заміну тих, які були наведені вище з Енцикліки „Миру на Землі".

Коли хтось здає свої вікові принципи і заступає їх новими, це може бути тільки на підставі якоїсь нової ідеї та її науки. Те, що тепер діється в Римо-Католицькій Церкві і в Східній Конґреґації, було перед Ватиканом II-м не до подумання. Отже вся ця зміна постала вже після Ватикану II-го. Виникає питання — чому і на підставі чого це сталося? Відповідь на це, безсумнівно, така, вся внутрішня і зовнішня криза Римо-Католицької Церкви і Східної Конґреґації походить від вчення Тільгарда де Шардіна — тобто від тільгардизму. На доказ цього ми звернемося тут до джерел його вчення.

РОЗДІЛ II

Француз Пієр Тільгард де Шардін (1881-1955), вступив до чину Єзуїтів, маючи десять років. По закінченні студій був висланий до єзуїтського Каледжу в Каїро викладати фізику і хемію. По кількох роках він повертається до Суссексу, де продовжує студії ґеології, теології, а особливо палеонтології, якій присвячує ціле своє життя. Він стає дослідником палеонтології і еволюції, а це уможливлює йому подорожі по Африці, Азії і Китаю. Там він перебуває довгі роки в зв'язку з дослідами палеонтології.

В цей період де Шардін пише нариси про різні аспекти еволюції людини. Вершиною його творчости був манускрипт „Le Phenomene Humain" (Феномен Людини) (1938 р.). Католицька Церква ніколи не давала дозволу на публікацію цього твору, і через це де Шардін дуже страждав, бо вважав свій твір за нове пророцтво. Тільки після його смерті з'явилася (без дозволу Церкви) його книжка в оригіналі в 1955 році, а в англійському перекладі під назвою „The Phenomenon of Man" в 1959 р. Через де кілька років вийшли в світ його дві наступні книжки: „The Future of Man" (1964) і „Hymn of the Universe" (1965).

У вступі до твору „Феномен людини" Тільгард пише так: „Якщо ця книжка мала б бути відповідно зрозумілою, тоді вона не може бути читана як якийсь метафізичний твір, і ще менше як якийсь рід теології, але як чистий і простий науковий

трактат". [14]). Коли ж Тільгард каже, що його твір є „науковим трактатом", тоді ми повинні розуміти, що автор хоче довести, або науково доказати, що його дослід є абсолютною правдою. Якщо це так, як же ми тоді повинні розуміти такий „науковий доказ" де Шардіна: „Земля народилася *ПРАВДОПОДІБНО ВИПАДКОВО;* але, згідно з законом загальної еволюції". [15]). Адже *„правдоподібно"* і *„випадково"* не є ніяким науковим доказом, а тільки загальною гіпотезою, припущенням, що щось і десь могло бути або не бути. Хіба таке можна вважати за науковий доказ?

Тому, що ціла книжка „святої еволюції" де Шардіна (за винятком правильности поняття другого закону термодинаміки і степеневого вичерпання енергії універсу, згідно принципу Ентропії.) [15a]) є безконечною гіпотезою і здогадами, ми не можемо прийняти його науку як щось „науково доказане". А особливо тоді, коли він у висновку своєї еволюції приходить до такого твердження: *„І врешті, щоб покласти раз і назавжди страх перед „ПАНТЕЇЗМОМ" проти якого безустанно ведуть боротьбу певні кола традиційної духовості відносно еволюції, як же тоді ми не могли б не добачити справу зведення універсу до одної точки, так як я це описав, який є далеко від того щоб він був народжений з безладним злиттям елементарних центрів з яких він складається, універсальний центер об'єднання як точний мотив колективної функції, який мусить бути зрозумілий як перед-існуючий і трансцендентний. І направду дійсний „ПАНТЕЇЗМ", а якщо вам подобається то таки в дослівно етимологічному значенню цього слова „АБСОЛЮТНИЙ ЛЕГІТИМНИЙ ПАНТЕЇЗМ" — бо кінцевим засобом відображення центральности світу, є ефективність однозначна з Богом".* [16]).

Отже Бог, за де Шардіном не був творцем світу, але світ створив Бога. Тому світ і Бог є однозначні. А раз воно так, тоді Боже об'явлення не має для де Шардіна жадного значення, і тому він ніколи і ніде ним не користується. Коли він говорить

---

14) P. Tilhard de Chardin, The Phenomenon of Man, (Harper & Row N. Y. 1959) p. 29.

15) ibid. p. 74.

15a) ibid. p. 66.

16) ibid, p. 309, 310. (Всі підкреслення у цій праці, є мої, В. О.)

про „космічного Христа", то не як про Божого Сина, бо якщо світ створив Бога, а не Бог створив світ, тоді є очевидним, що Христос не міг бути Божим Сином. Тому де Шардін каже, що: Христос вміщує себе в маєстат його творчости". [17]). Де Шардін ніколи і ніде не каже що Христос є Божим Сином. А це тому, що коли Бог і світ є однозначні, тоді, Христос і світ є також однозначні. З цього виходить, що між Христом і людиною немає різниці, бо вони однаково походять з матеріяльної еволюції світу. За словами де Шардіна „При кінці своєї конструкції, біологія, якщо вона візьме під увагу логічний висновок, мусить собі признати у своїм думаючім буттю, що вона находиться в кінцевій формі еволюції. Ми находимо людину на самому дні, людину на вершку, і понад все людину в самому центрі — людину, яка живе і змагається в нутрі нас, і навкола нас". [18]). З цього виходить, що еволюція універсу є однозначною з Богом і Христом, так само і з людиною, і саме це є „Абсолютним і легітимним пантеїзмом" де Шардіна.

Вищесказане було безсумніву, відоме папі Пієві XII, і тому він видав Енцикліку „Humani Generis", в якій пишеться: „Кожний, хто досліджує стан справи поза лоном християнства, може легко відкрити напрям загального принципу яким користуються багато вчених мужів. *Вони необережно і нетактовно вважають, що еволюція, яка ніколи не була повністю доведена навіть в області природничих наук, вияснюють походження всіх речей, та сміливо удержують МОНІСТИЧНУ і ПАНТЕЇСТИЧНУ опінію, що світ є в продовжуючій еволюції".* [19]). Ось чому де Шардін ніколи не міг одержати дозволу для публікації свого Манускрипту. Це стало можливим після його смерті.

Якщо в своїй першій книжці „Феномен людини" де Шардін устійнив „святу еволюцію" і „доказав науково" свій „абсолютно-легітимний пантеїзм", як нове „євангеліє", то в наступних книжках він змагає до відповідного упорядкування світового суспільства, побудованого на таких засадах: Гомонізація, і Планетозація Біосфери, Колективізація, Соціялізація і Тоталізація. Кульмінаційним завершенням цього усього є „Ноосфе-

17) ibid, p. 297
18) ibid, p. 281
19) Pius XII, Enc. Humani Generis, (Paulist Press, N. Y. 1950) p. 6

ра", як точка осягнення „Омеґи". При цьому колективізація, соціялізація і тоталізація є концепцією ґльобально-тотального суспільства, а „Ноосфера" (що означає „однакомисліє") є критерієм структуральности Космо-Гео — і соціо-стратифікації людства на вершинах остаточного—Омеґи. Де Шардін стверджує це такими словами: „Основою всієї поверховно змінної сучасної історії являється великої ваги одинока денна дійсність, а саме: постання мас з її природним висновком — Соціялізація Людства. Бо людське найвище заінтересування і значення полягає в процесі того факту, що коли ми проведемо наукову аналізу, тоді ми можемо бачити що цей ґін є не поборний у двох напрямках: по-перше у планетарному сенсі, бо в цьому вміщується асоціяція закінченої форми землі, і механічної ґенерації психічних властивостей людської матерії. І по-друге, у космічному сенсі, бо це є виявом і продовженням споконвічного процесу, завдяки якого, у найвищій скрайності з розкладом атому народжується психічна сила Універсу, яка росте безперервно через сприяння з все більшим скомплікованим угрупуванням матерії. І проєктуючи наперед, цей закон повторювання становить для нас можливість передбачити майбутнє становище Землі, в якій людська свідомість осягне кульмінаційний пункт (точку) своєї еволюції, досягаючи максиму комплексу, і, в наслідку, тотальну рефлекцію (або планетозацію) самого себе в самому собі.

І хоч наш індивідуальний інстинкт постає проти цього насильного гону до колективізації, то однак цей спротив і бунт є даремний і неправильний. А даремним він є тому що ніяка сила в світі не зможе нас оминути від того що є само собою силою світу. І неправильний тому, що реальна природа цього імпульсу спрямовує нас в сторону до вищого степеня організації, яка приведе нас до більшої, і цілковитої людськості". [20]).

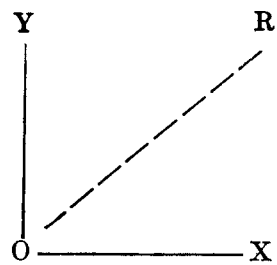
РОЗДІЛ III

З вищенаведеного є цілком ясно, що ми маємо до діла зі спекулятивною утопією, яка тут заступлена фразеологічною

20) P. Tilhard de Chardin, The Future of Man, (Harper & Row, N. Y. 1964) pp. 129,130

термінологією. Однак тут виникає питання: на підставі якого „наукового" доказу все людство прямує до „щасливої" колективізації і соціялізації планетарно-космічного маштабу? За твердженням де Шардіна, цього вимагає механічність людської матерії, (в матерії, а не в душі. Читач можливо вже зауважив, що де Шардін ніде тут не згадує про людський дух) в якій людська свідомість осягне кульмінаційний пункт „святої еволюції" і нарешті пізнає сама себе.

А коли б, не дай Боже, якийсь індивід, а з ним його родина, громада і нація пробували постати і боротися проти демонівсько-детерміністичної колективізації і соціялізації, їх „спротив і бунт" згідно де Шардіна буде „даремний". Чому? Тому, що відносно цього де Шардін подає понижчу діяграму, яка, згідно його твердження, представляє собою сучасну проблему в світі, та її розв'язку. Він каже:



„Координат ОУ (вертикально) представляє собою християнський імпульс, а координат ОХ (горизонтально) представляє собою комуністичний або марксистський імпульс. Вони є просто тим чим являється сьогоднішний день в світі. Тоді виникає питання: як тепер виглядає ситуація між цими двома опозиційними силами? „За словами де Шардіна", *Церковна влада ігнорує, зневажає, і осуджує марксівську антропоґенезу, а не шукає її розуміння. З цієї причини, і тільки з цієї, ХРИСТИЯНСТВО МУСИТЬ ПРОГРАТИ БО ХРИСТИЯНСТВО НЕ Є В СПРОМОЖНОСТИ СПРИЙНЯТИ ВСЕ ТЕ, ЩО ЛЮДСЬКЕ НА ЗЕМЛІ, БО ВОНО НЕ МАЄ ПАЛКОЇ ЖИВУЧОСТИ І ПОВНОЇ ПРИТЯГАЮЧОЇ СИЛИ. І БУДУЧИ В ЧАСІ НЕ ЦІЛКОВИТО ГУМАНІЗОВАНЕ, ХРИСТИЯНСТВО НЕ БУДЕ ДАЛІ В СПРОМОЖНОСТІ ЗАДОВОЛИТИ НАВІТЬ СВОЇХ ПОСЛІ-*

ДОВНИКІВ... БО КОЖНА РОЗМОВА ЯКУ Я МАВ З КОМУНІСТИЧНИМИ ІНТЕЛЕКТУАЛАМИ, ЗАЛИШИЛА В МЕНІ ДЕЦИДУЮЧЕ ВРАЖЕННЯ, ЩО МАРКСИСТСЬКИЙ АТЕЇЗМ НЕ Є АБСОЛЮТНИМ, ОДНАК ВІН ПРОСТО ЗАПЕРЕЧУЄ ЗОВНІШНЮ ФОРМУ БОГА, Deus ex machina ІСНУВАННЯ ЯКОГО МОЖЕ ТІЛЬКИ ПІДРИВАТИ ПОВАГУ УНІВЕРСУ, ТА ОСЛАБЛЮВАТИ ДЖЕРЕЛО ЛЮДСЬКОГО ЗУСИЛЛЯ, БО КОРОТКО КАЖУЧИ, СЬОГОДНІ ВЖЕ НІХТО НЕ ХОЧЕ „ПСЕВДО БОГА" І МЕНШ ЗА ВСЕ САМІ ХРИСТИЯНИ. [21]).

Отже, згідно де Шардіна, об'явлений Бог, „Я той хто є" (Вихд. 3 : 14) є „псевдо Богом", який „підриває повагу універсу" і „ослаблює джерело людського зусилля" якого марксизм не визнає, і якого повинні позбутись також християни, та заключити з марксизмом союз для здійснення теорії тотальної колективізації всього людства. Це є очевидним, що де Шардін не міг знайти для цього кращих партнерів. Адже Кремлівські вожді, і їх компартія, мають понад п'ятидесятилітню практику в тотальній колективізації поневолених народів. Це ясно. Але як де Шардін прийшов до висновку, що *„християнство мусить програти, бо воно не має палкої живучости"*, — залишилось його таємницею. Бо християнство не тільки проіснувало вже дві тисячі років, а воно було також безпосередньою причиною розвалу та занепаду Римської імперії. *Тому не можна мати найменшого сумніву, що ніщо інше, а знов таки християнство буде в майбутньому безпосередньою причиною розвалу та загибелі і сучасної імперії третього Риму — тобто Москви.* Вона існує так довго тільки завдяки підтримці американського ліберального капіталізму та атомового шантажу.

Далі, де Шардін виспівує також гимн до матерії, кажучи: „О, я вітаю тебе, матеріє, як мельодійне джерело води, звідки походить людська душа, і як прозорий кришталь з якого постає модний і Новий Єрусалим... Твоя дійсність містить в собі спокійну висоту, де святі думають тебе оминути — але твоє тіло є так очевидним і звинноспритним що тебе не можна відрізнити від душі. То ж піднеси мене вгору о матеріє... аж по-

21) ibid, pp. 276, 278, 279.

ки і остаточно це буде можливим для мене обійняти тебе, універсе, в досконалій невинності. [22]).

Отже, згідно з де Шардіном, людська душа не походить від творця — Бога, а з матерії. На жаль, де Шардін не завдає собі найменшого труду пояснити, як же починається буття та як воно існує. Бо „мельодійне джерело води", як ми думаємо, є зимною водою. А коли ми хочемо напитися гарячої кави, нам потрібно набрати зимної води до горщика та поставити на вогонь, щоб вода закипіла. В наслідок цього будемо мати з зимної води гарячу. Отже, зимна вода має тільки потенціял бути гарячою. Її природна властивість є натомість — бути зимною, і нам необхідно мати якийсь інший чинник — в цьому випадку вогонь — щоб довести зимну воду до активної гарячі, до кип'ятку. Хотілось би запитати де Шардіна, яким чином з цього „мельодійного джерела води" постає людська душа. Якщо нам треба якогось іншого чинника на те, щоб зимна вода стала дієво гарячою, то наскільки вищої і всемогутньої творчої сили потрібно на те, щоб з матеріяльної потенції (гиломорфічної первинної матерії універсу) створити композицію матерії і форми, як субстанції існуючого буття в дії, тобто існування раціональної людини! Причиною існування є дія, а це тому, що дія різниться від потенції, бо вона є активізатором. І цим активізатором (дією) в чисто метафізичнім розумінні є інтелектуальна душа людини, яка походить від Бога! а не від „мельодійного джерела води" „святої матеріяльної еволюції" Тільгарда де Шардіна. Поскільки де Шардін не подає жадного наукового доказу, звідки походить людська душа, за винятком припущення матеріяльної еволюції, і поскільки само припущення не є жадним науковим доказом, доводиться вірити де Шардінові на слово.

Якщо це так, то чому ми не можемо вірити Божому об'явленню, про яке ми з певністю можемо сказати, що воно є непомильне, та Отцям Христової Церкви, як також науково метафізичним доказам існування Бога св. Томи з Аквіну — і взагалі християнським філософам теїстам?

Ніде правди діти, а воно таки виходить що де Шардін і його сучасні послідовники мають тільки одну мету, а саме: як

22) P. T. de Chardin, Hymn of the Universe, (H. & R. N. Y. 1965) pp. 68, 71

можна швидше наблизитися до марксизму-ленінізму, заключити з ним „святий союз" та ущасливити все людство в тоталітарно-колективнім детермінізмі ґльобального режиму. Цим шляхом вони сподіються осягнути тільгардівську „Ноосферу", тобто однорідність свідомости ума всього людства *(що є дуже однозначне з поняттям одномислія „совєтської людини" комуно-московської імперії)* як остаточний кінець осягнення — точки „Омеґа", як щастя в тоталітарно-ґльобальній державі, в якій все людство як колективна отара овець співала б екстатично „Ґимн" до „святої еволюції" — Універсу.

РОЗДІЛ IV

Тепер, треба б сказати дещо про те, як ставиться до вчення де Шардіна теперішний католицький і некатолицький світ філософії. (Тут іде мова про професійно-дійсних філософів, а не про „псевдо-філософів і псевдо-теологів" і марксистів, незалежно від того, де б вони не були). Отже, до речі Католицькі філософи теїсти, тільгардівського вчення не приймають і його осуджують. І на щорічних з'їздах т-ва Католицьких Філософів Америки ніхто ані одного разу не читав докладу про тільгардизм. Також в Католицько-філософічних Журналах дуже рідко з'являється щось на цю тему, а коли і з'явиться — то тільки для того щоб вказати на шкідливість вчення де Шардіна.

Так само стоїть справа і з некатолицькими філософами. Прикладом може служити щойно видана книжка „Logical Analysis and Contemporary theism" (Fordham Univ. Press, N. Y. 1972). Двадцять філософів з двадцяти різних університетів, які беруть участь в цій книжці, розглядають в ній такі проблеми: Доказ існування Бога зі становища метафізичної, онтологічної, і космологічної аргументації. Крім цього, такі справи, як поняття існування необхідного Буття, Божественне перед-знання, людська свобода, філософія релігії і творчість з Нічого, та інші.

Упадає в око те, що між сто двадцятьма філософами історії людства, на яких автори твору покликаються, яких цитують та з якими ведуть полеміку, немає ані імени Тільгарда де Шардіна, ані одного слова цитати з його творів. Чому це так? По-

перше тому, що де Шардін не був ані філософом-метафізиком, ані теологом, а тільки палеонтологом. Його твори — це просто поетика еволюції, яка змагає до тотальної колективізації всього людства. По-друге тому, що філософи не є такі наївні, щоб захоплюватися тільгардизмом.

РОЗДІЛ V

Нас також цікавить питання, як це вчення де Шардіна могло пролізти на Собор Ватиканський II., та як змогло знайти місце в декреті „Церква в модерному світі" і загально в „екуменізмі"? Дізнаємося, що протягнув його на Собор близький приятель, приклонник і оборонець вчення де Шардіна, французький єзуїт і теолог Г. де Любак. Він є peritus (експерт) Соборової Теологічної Комісії, як також консультантом Секретаріяту для нехристиян, і Секретаріяту для невіруючих. Де Любак написав аж дві книжки в обороні де Шардіна і книжку про соціялізм і буддизм. За його твердженням, де Шардін належить до „великих докторів християнства" і це саме тому, що він не був професійним теологом. [23]).

Другим подвижником тільгардизму є протестант Т. Альтезер, починатель течії „Бог помер". Необхідно звернути особливу увагу на такі його слова: *„Коли християнська теологія говорить про смерть Бога, вона говорить про повний революційний рух нашої історії.... В сучасному мене підтримує той факт, що це був Римо-католицький мислитель, Тільгард де Шардін, який осягнув найбільш радикальну Христологічну концепцію божественного життя енергії. Є потішаючим знати, що це є Римо-католицький світ, завдяки якого сьогоднішня теологія є найбільш революційною і живою".* [24]).

З Альтезером немає про що дискутувати, бо вищенаведені слова та факти говорять самі за себе. Натомість наведемо відповідну до цього цитату англійця Епштайна, який в своїй книжці під назвою „Has The Catholic Church Gone Mad?" („Чи

---

23) P. Granfield, Theologians at Work, (The Macmillan Co, London, 1967) p. 174.

24) McLean, Religion in Contemporary Thought, (Alba House, N. Y. 1973) pp. 201, 202.

Католицька Церква зійшла з глузду?") пише ось що: *Теологи, під впливом вчення де Шардіна і Протестантських ідей екзистенціялізму віддали на поталу підставову Католицьку доктрину тільки на те, щоб задоволити невіруючих, протестантів, і цілий секулярний світ. Багато з цих теологів, в руках яких знаходилася вся сила формування політики II Ватиканського Собору, покинули свою ролю науковців і стали пропаґаторами своїх власних ідей". [25]).*

Отже, з усього сказаного стає ясно чому Римо-католицька Церква переживає таку велику внутрішню кризу. Вона впустила в своє нутро тільгардівського Троянського коня, в якім в'їхали єзуїти і вся католицька лівизна. І коли вже цитований о. І. Нагаєвський каже: *„що у Ватикані і в Східній Конґреґації зайшли зміни, через які наші провідники, церковні і світські, не можуть вийти з дива", тоді причина цієї зміни лежить в основному ніде інде, як тільки в тільгардизмі. Його вчення є відповідальним за велику і несправедливу кривду супроти Української Католицької Церкви на чолі з його Блаженством Кардиналом Сліпим. Воно було також посередньою причиною того, що нашій Помісній Церкві було відмовлено право на Патріярхат.*

Нехай ніхто тепер не говорить про те, що, мовляв, Ватикан не має війська з сотні дивізій і тому не думає починати атомову війну, щоб дати українцям їхню Українську Католицьку Церкву та гарантувати нам державну незалежність. Ніхто сьогодні не є такий наївний, щоб хотіти, чи змагати до атомової війни — а з тим до знищення цілого людства. Але це не значить, що хтось має здати свої відвічні природні і надприродні принципи і права на свою віру і незалежність, права бути вільною людиною в своїй хаті і своїй власній державі. Коли хтось покликається на слова Ісуса Христа „любити ближнього як самого себе", і любити навіть ворога, він каже правду. *Але правдою є також те,* (і це ми дуже часто забуваємо), *що наш Спаситель Ісус Христос категорично відмовився мати щось спільне з дияволом. На пропозицію диявола поклонитися йому за певну винагороду* (а обіцяв немало — усі царства світу!)

---

25) J. Epstein, Has the Catholic Church Gone Mad? (N. Rochele, N. Y. 1971) p. 21

Ісус відповів: „Геть, сатано! Написано бо: Господу, Богу твоєму, поклонишся і йому єдиному будеш служити. Лишив тоді його диявол". (Мат. 4 : 10, 4 : 11).

Вищенаведені слова показують, що Христос не вів якогось „екуменічного діялогу" з дияволом. Якраз навпаки; Божий син не тільки показав нам, що все має свої границі — Він раз на завжди визначив ці границі і казав нам не йти на компроміс з антихристом. Господь викупив нас Своєю кров'ю, через Свої страждання на хресті та через своє Воскресіння. Диявол, навпаки, шукає тільки нашого фізичного та духового знищення. *Тому ніхто не може рівночасно служити Христові і дияволові.*

РОЗДІЛ VI

Коли вже йде мова про диявола (про якого, до речі, майже вже ніхто сьогодні не говорить), то на цьому місці необхідно навести знаменну довшу цитату з твору „спеціяліста" в цій справі. Це не є слова якоїсь духовної особи, чи навіть звичайного віруючого християнина, а бувшого справжнього марксиста і погромника католицизму в Польщі, теперішнього марксистського ревізіоніста — філософа Л. Коляковського. Тепер пан Коляковський перебуває на еміграції в Англії. Зняли його у Варшаві з університетської посади і вигнали на еміграцію за статтю, написану в 1963 році. Вже сама назва статті є інтригуючою: „Стенографічне звідомлення метафізики диявола на пресовій конференції у Варшаві 20. XII. 1963". В ній Коляковський пише ось що: „... Ви перестали вірити в мене, і я це добре знаю... Але мені не залежить на тому щоб моє існування було визнане; усе що є для мене важним це те, щоб моє руйнування не втратило на силі... Я іду де коли до церкви, і слухаю проповідей дуже уважно і спокійно. Але дуже рідко, навіть дуже і дуже рідко якийсь проповідник — навіть десь на глухій провінції — пригадає мене з проповідниці. І чому ви думаєте що воно так є? Тому що це його бентежить. Бо ж ніби хто ще сьогодня вірить в якусь чарівну казку, і недотримує кроку модерного духа часу, що, до речі, неоминуло також Цер-

кви. Так, неоминуло, бо теологи додержують кроку духа часу — а деколи навіть його попереджують — і не бояться реформи. А ця вся реформа не є в містичному ядрі, не в самій вірі, і не в пошані до Бога, але тільки в зовнішній формі мови. Що ж це все означає панове теологи? І що станеться зі мною — якщо ви дозволите мені це вам пригадати — хоч, як я сказав, ця ціла справа мене необходить... Питанням одначе є: чи диявол є нічим іншим, а тільки формальною реторикою?... Хіба ж це не є правдою панове, що він репрезентує повністю незаперечну дійсність, визнаний традицією, об'явлений Святим Письмом, і описаний Церквою протягом двох тисяч років як справжня і конкретна реальність? Чому ви панове мене уникаєте? Боїтеся насмішок скептиків? Боїтеся бути посміхом в кабаретах? Від коли віра тремтить перед осміюванням поган і єретиків? Куди ж це все вас заведе? Якщо ви змагаєте ухилитися від основ віри з страху перед осміюванням, де ж тоді ви опинитеся? Якщо сьогодні це є диявол, то завтра жертвою вашого страху буде не існування Бога. Панове, ви дали довести себе до ідолопоклонства модернізму... Церква, стала глухою через змаганням з часом, вона хоче бути модерною, прогресивною, гігієнічною, утилітарною, продуктивною, добре тренованою, моторизованою, електрифікованою, науковою, і енергічною... Що є властиво тим, від чого ви хочете відректися щоб здобути апробату цього світу? Диявола? О так, диявола. Невже ж, ви думаєте, що воно на тім скінчиться? Панове, ви вже не боїтеся ані не віри, ані єресі, і навіть диявол вам вже нестрашний. І тому ви вже не боїтеся Бога: ви боїтеся тільки одного, а саме; щоб хтось не міг вам сказати що ви є відсталими, або образити вас порівнянням до середньовіччя... Ви називаєте себе Християнами? Християнами без диявола?... Зло є річчю, так само, як кожний інший об'єкт. Але ні, ви не хочете нічого про це знати. ... Бо ви вже не вірите в диявола". [26]).

Коли порівняємо вищенаведене з поданим раніше матеріялом, побачимо, що навіть марксистський ревізіоніст зумів чудово збагнути „прогрес" тільгардівсько-єзуїтського духа теперішнього часу.

---

26) L. Kolakowski, Reader, (Tri-Quarterly, Northwestern Univ. Evanston, III, No. 2., Fall 1971) pp. 139, 141, 142, 144.

РОЗДІЛ VII

Про все це, видно, забули сірі еміненції Ватикану і Східної Конґреґації. Вони вдають, що все, що вони роблять, є в ім'я „християнської любови", „екуменізму" „саєнтизму" „співіснування" „детанту" і всякої іншої гіпокритії. Це, однак, не заважає їм засідати з великою повагою і спокоєм в купі з аґентами КҐБ. В той час, коли вони, начебто, обговорюють справу „миру на землі" вони топчуть всі принципи, які лягли в основу Христової Церкви, і Енцикліки „Pacem in Terris — справжнього Миру на Землі.

Такий „Екуменізм" не є, і ніколи не буде справжнім екуменізмом. Цей рух ще від самого початку не мав виглядів на якийсь успіх, бо правдивий *„Екуменізм" буде можливий тільки при умові, коли всі країни стануть вільні від тоталітарно-ґльобальних режимів. І тільки тоді, шляхом християнської національно-державної незалежности, можливо буде наблизитися до поняття: щоб „Всі були одно" — кожний в своїй вільній державі і всі разом — в Христі!*

ПРО НАШУ ЦЕРКОВНУ ЄДНІСТЬ — УКЦ, УПАЦ, і УГПЦ.

РОЗДІЛ І

Коли ходить про об'єднання українського християнського світу в одну і неподільну Церкву, кожний мусить признати, що ніхто коло цієї справи не трудився ціле життя більше, ніж Слуга Божий Митрополит Андрей Шептицький. Він написав про це об'єднання так багато, що напевно не залишилось більше нічого такого, щоб можна було ще додати. Справа тільки в тому, що й до сьогодні в цьому напрямку нічого не було зроблено і нічого не робиться. І це тоді, коли ми маємо так багато можливостей.

А на те, що ми маємо все необхідне для об'єднання, вказують такі слова Великого Митрополита: *„А спільного маємо багато, усі ми маємо один Символ Ісповідання Віри, одні книги Св. Письма Старого і Нового Заповіту, однаково хочемо бути християнами, визнавати Христа своїм Богом і Спасителем. Крім того, як православні, так і гр. католики, маємо ті самі обряди, форми Богопочитання, ті самі Богослужби, ті самі Св. Таїнства Христові і ті самі форми принимання їх та уділювання"*.... „Коли після цілого століття, чи навіть і цілих століть, у яких ділили нас кордони, маємо оце нагоду сходитися і порозуміватися, то ми тепер супроти себе взаємно зобов'язані: ми повинні тепер щиро зі собою поговорити про релігійні справи... У всіх тих несущих питаннях взаємне пізнання може наші поняття і наш спосіб бачення та інтерпретування Божої науки тільки збагатити або й поправити в тих усіх дрібніших квестіях, в яких не йдеться про засади. Тому видається річчю для обох сторін бажаною пізнати якраз, і то до дна пізнати, ті різні поняття про християнство, про які, говорять, що нас ділять, признаючи одначе, що ділять не в ПРИНЦИПАХ... Ідеться лише про те, щоб ця дискусія не утруднила порозуміння, себто, щоб була ведена так чемно і з такою любов'ю ближнього, щоб ніхто не міг почуватися обидженим"... Думаю, що вона є просто патріотичним обов'язком духовенства, як православ-

ного так і греко-католицького. Обов'язок цей випливає з обов'язку зробити все, що можливе, щоби порозумітися і причинитися до національної єдности. Бо як же порозумітися не сказавши всього чого треба до взаємного пізнання". [27]).

Уже тільки з повищенаведеного (а таких цитат можна наводити десятки і сотні сторінок) є ясно, що в принципі між обома Церквами немає ніякої різниці. Але що з того, коли вікові упередження з обох боків, які походять з причини вікової окупації різних частин України різними державами, а особливо Москвою і Польщею, зробили все можливе, щоб нас порізнити. Окупанти вигадували всілякі легенди та наводили різні „історичні докази", що одна або друга сторона є відступниками, єретиками, відпадниками, і т. д. Все це так укорінилось в нашій психіці, що нічого вже ніяк не можна зрушити з місця. Від останньої спроби Митрополита об'єднатися минуло понад тридцять літ, але ми не зробили навіть одного кроку вперед, ми навіть майже цілковито про це забули. І це робиться саме тоді, коли обидві Церкви на рідних землях є цілковито зліквідовані, а те, що ще залишилося, підпало під „опіку" московського „Патріярха" Пімена.

РОЗДІЛ II

Невже ж труд цілого життя Слуги Божого Андрея був даремний? Українські Помісні Церкви і їх Ієрархії, які знаходяться у вільному світі, повинні змагати до того, щоб все те, чого навчав нас наш Митрополит стало дійсністю. Але цього ніколи не буде, якщо ми не візьмемося негайно до конкретної праці та не доведемо діло до успішного завершення. Для цієї справи нам необхідно мати здоровий та логічний плян, який повинен бути вироблений на таких засадах (подається тут як загальна пропозиція) : По-перше, Ієрархії УКЦ, УПАЦ, і УГПЦ, повинні створити комісію „Церковної Єдности", в склад якої входили б по троє вчених з кожної Церкви, а саме: по одному богословові, по одному крилошанинові і по одному ми-

27) Твори Слуги Божого Мит. Андрея Шептицького, (Укр. Бого. Наук. Тов. Торонто, 1965) ст. В-106, В-107.

рянинові — історику. Це буде ставити разом дев'ять вчених. Вони будуть досліджувати об'єктивно все, що торкається Церкви, почавши від перших сімох Вселенських Екуменічних Соборів до теперішнього часу.

По-друге, по дворічній дослідній праці ці три групи вчених повинні зійтися разом (на 6-12 місяців), щоб устійнити точно всю дослідну документацію та звести її до спільного знаменника.

По-третє, ця комісія вчених має виготовити остаточний документ Церковної єдности та предложити його кожній своїй Ієрархії на розгляд їх Синодів. Після цього Синоди мають вирішити, чи прийняти повністю, чи спочатку зробити в ньому якісь поправки і доповнення.

По-четверте, по остаточному затвердженні документу „Церковної Єдности" усі три Ієрархії повинні спільно визначити час і місце врочистої злуки, як також вибору Патріярха Української Об'єднаної Церкви.

По п'яте, вибір Патріярха Української Об'єднаної Церкви не мусить залежати від того, чи Апостольська Столиця його затвердить, чи ні. Коли говоримо про затвердження, то маємо на думці ось що: коли Апостольська Столиця буде в той час існувати на принципах і традиціях усіх попередних Соборів і Енциклік, з Енциклікою папи Івана XXIII, „Миру на Землі", включно, тоді вона напевно затвердить наш Патріярхат без проволоки.

Якщо ж, однак, в міжчасі Апостольську Столицю опанують тільгадівські єзуїти (що є неправдоподібне, але хто може знати) і проголосять його „Пантеїзм", тоді це була б очевидна єресь, яка уневажнила б усе те, що було принципом і традицією як Заходу-Риму, так Сходу-Візантії. А через це Берестейська Унія утратила б також свою важність, бо ані українська Ієрархія, ані вірні української Церкви ніколи не зможуть прийняти тільгардівсько-єзуїтський пантеїзм, в якій би то не було формі. Також вони ніколи не можуть бути під їх зверхністю. А це тому, що Апостольська Столиця перестала б тоді бути Наслідництвом Христа на Землі, згідно з Божим Об'явленням і згідно з Отцями Церкви, їх перших сімох Вселенських Екуменічних Соборів, та всіх наступних Соборів і традицій як Східної, так і Західної Церкви.

Сподіємося, що подана загальна пропозиція замінить багато сторінок реторики про єдність. Нам не потрібна ніяка реторика, а негайно є потрібна дія. Не знаємо, чи ця пропозиція буде ким запримічена і взята до уваги відповідними чинниками, чи ні, хочемо тільки висловити свою думку в цій справі, уважаючи, що при добрій волі, Божій помочі і серйозній праці, єдність нашої Церкви може бути не тільки мрією, але й також конкретною дійсністю — живих діючих людей, для добра нашої Церкви і нашої національної єдности.

НАЦІОНАЛЬНО-ПОЛІТИЧНІ ПАРТІЇ І ФОРМА ДЕРЖАВНОГО ПРАВЛІННЯ

РОЗДІЛ І

Минуло вже тридцять років від великого виходу з рідних земель України. Перед навалою московського окупанта України залишали свою Батьківщину молоді і старі, жінки і діти. Залишали усе, що мали і йшли світ за очі — в невідоме. Ніхто з них не був якимсь або чиїмсь „коляборантом" все, що вони хотіли, стати, на решті, вільною людиною. Майже всі надіялися на те, що західні демократії не дозволять віддати Східну і Середню Европу в руки комуно-московського молоха. Однак, це були марні надії. Захід, так як і по Першій світовій війні, не мав нічого іншого на думці, як тільки розгрому і безкомпромісової капітуляції третього Райху Гітлєра. А саме це і утворило той вакум, в який посунула совєтська навала. Не стримана ніким, Москва пересунула свої кордони далеко на захід.

Опинившись на чужині, провідники політичних партій продовжували свою діяльність. І здавалося, що може по сумних подіях останньої війни провідники політичних партій змудріють, та створять спільно один сильний державно-політичний центр представництва української незалежности в екзилю. Але до цього на жаль, не дійшло ще й дотепер. Натомість партії розколювалися, і число їх постійно зростало, так що тепер навіть не відомо, хто є хто, скільки існує тих партій і хто саме їх репрезентує. Найсумніше є те, що кожна партія зокрема декларує, що вона — і тільки вона — є справжнім представником українського визвольного руху.

З цього приводу вважаємо за корисне звернути увагу на два об'єктивні позапартійні голоси, які мали місце між 1941 і і 1949 роками.

РОЗДІЛ ІІ

СЛУГА БОЖИЙ МИТРОПОЛИТ АНДРЕЙ

У своїх писаннях під заголовками „Як будувати рідну хату" (1941 р.) і „Про єдність" (1943 р.) Митрополит Кир Андрей

Шептицький розглядає з глибокої історичної перспективи різні форми державного правління, починаючи від Аристотеля і кінчаючи нашою добою. Митрополит часто покликається на вчення грецьких філософів та на схолястиків. В першу чергу Митрополит виходить із засади що „провідна влада походить від Бога, бо вона є природною консеквенцією природи і суспільного життя". [1]). Далі Митрополит аналізує різні форми правління як то: монархію, олігархію, і демократію. На його думку „при монархії, олігархії чи демократії державна влада може вважати себе за всемогучу і допроваджувати одиниці до цілковитої неволі, або одиницям залишати свободу, що доходить до крайности". [2]). Аналогічно, ці ж форми держави розглядають Аристотель і Тома з Аквіну". [3]).

Продовжуючи дискусію про різні форми правління Митрополит пише: „Досвід Европи, може, від віків навчив нас, що незвичайно трудно знайти одного монарха, який би не став бодай з часом тираном і все поступав би за чеснотою, і „служив би" за приписами Євангелія. Оскільки ж трудніше осягнути те, щоб усі громадяни брали участь у державній власті за приписами чесноти". [4]). „Тому й форма демократична, в якій участь громадян до голосування і до принципу виборчих урядів аж до найвищого, приступна до найзагальніших спокус. До неї треба мати високо кваліфіковану, виховану суспільність ... Можна зробити ще й ту заввагу, що коли олігархія спирається на одну партію, або на один народ, спокуса надуживати власти для гноблення інших партій чи національностей є більша ... Тому, несправедлива влада, чим більше є в ній єдности, тим більше народові шкодить. Тиранія більш небезпечна, ніж зіпсута аристократія або олігархія, а ця знова гірша і небезпечніша від демократії. З усіх лихих організацій влади зла демократія, яку називають загально демагогією, ще найменше шкідлива, а зіпсута монархія, що її називають тиранією, найбільше шкідлива ... В демагогії, коли множество вбогих переслідує багатіших і гнете їх силою числа, метою такого поступування є бодай добро більшого числа. А коли олігархія ро-

1) Логос, 1950, (Том I. кн. 4). ст. 244
2) Там же, ст. 244.
3) Aristotle, Politics, (Book III. c. VII. 1279 b)
4) Логос, 1951, (Том I. кн. 4,) ст. 247.

бить те саме, робить те саме для добра тільки одного. Це все є тільки пояснення християнського принципу, що влада зобов'язує до служби". [5]).

Коли йде мова про те, яка форма правління відповідає українському народові, то Слуга Божий Мит. Кир Андрей пропонує демократію, „бо демократія і свобода, і навіть далеко йдуча участь усього народу в виконуванні керівної власти, може йому запевнювати мир, добробут і щастя, але коли в виконуванню цієї свободи і прав нарід мав би йти за фальшивими гаслами революції чи соціялізму, якщо обманутий ложними надіями домагався б перебільшеної свободи без уважнення тих основних законів, на які спирається кожний громадський порядок, то безпосереднім наслідком так зрозумілої свободи чи демократії мусіла би бути анархія, а вслід за нею неволя, нужда і руїна". [6]).

При цьому Митрополит стверджує, що: „Наша наука не досліджує, ба навіть ще не знає багатьох питань, що відносяться до будівництва держави"... В тому також і світова наука „находиться від дуже давна, бо від кінця VIII ст. під суґестією соціологічних і філософічних теорій французької революції. У противенстві до їх індивідуалізму й лібералізму перекинулись інші дослідники до соціялізму і державного тоталізму. Як наука, так і держави з одної крайности перекинулись в другу, може в дечому і тому, що попередній терен поміж тими двома крайностями не був досить науково перестудіований".[7])

З цієї ж причини теорія Руссо (Соціяльний Контракт), на думку Митрополита, мусіла довести до хаосу, і „Таким робом матеріялізм перейшов із сфери космополітичної на соціологію і політику. Після усунення Бога і Його закону, на що ж можна було сперти державну владу, як не на всемогутність множества і на тих, що в імені тієї більшости говорили з тією перевагою, яку дає сила" і дальше: „З них ми перейшли в соціялістичну державу, з монархічною, аристократичною, чи демократичною формою, яку принимає держава, в якій владу має диктатор і партія чи монопартія". [8]).

---

5) Там же, ст. 247.
6) Там же, ст. 245.
7) Там же, ст. 246.
8) Там же, ст. 246.

З наведеного стає цілком ясно, що Митрополитові відповідає середня теорія між двома скрайностями, тобто між крайнім індивідуалізмом з одного боку і тоталітарним режимом з другого. Далі Митрополит повчає: „Завдання українського народу буде в тому, щоб створити такі суспільно-християнські обставини, які запевняли б громадянам правдиве і стале щастя та мали досить внутрішної сили, щоб поборювати тенденції внутрішнього розкладу і успішно захищати межі від зовнішніх ворогів". [9]).

Відносно „єдности" Митрополит каже ось що: „мусимо собі поставити питання, звідки і чому людина стається ворогом людини. Звідки роздори, сварні, звідки партійність, трудність порозуміння і ті процеси, яких ніколи не можна довести до кінця". Митрополит стверджує також факт браку досліду цієї проблеми і каже, що: „або надзвичайно мало, або зовсім немає філософів, або моралістів, які досліджували б нашу національну психіку ... Я не мав ніколи нагоди перечитати не то поважної розправи про цю національну язву, але й не памятаю, чи взагалі є в цілій нашій літературі хоч би тільки короткі, а глибоко обдумані спостереження над тією язвою. Коли боротьба між тими двома партіями в нашому краю була найбільше завогнена, ні з одної ні з другої сторони майже не чулося поважнішого суду про взаємні відносини чи наміри цих двох партій. Взаємно лаялися, закидали собі взаємну зраду, а нікому й на гадку не прийшло спитати, які причини заставляють противників так думати, як думають". [10]). І дальше, „Ми міримо патріотизм не розумом, а серцем. Його температура заступає в наших очах усі інші прикмети ... Чому кожне непорозуміння між Українцями, яке як здається, можна б легко усунути, переходить так часто у хронічний стан антагонізмів, спорів, яким нема кінця?. [11]).

Отже, слуга Божий Андрей, в часі, коли на землях України горіла страшна війна двох чужих тоталітарних режимів і двох окупантів, мав багато клопоту з управою Церкви. Однак, він ще знаходив час вести переговори в справі церковної єдно-

9) Там же, ст. 247.
10) Декрет, Архиєп. Собору („Про Єдність" 1943) ст. 979.
11) Там же, 979.

сти, та дискутувати сумні події партійної боротьби ОУН. Він уважав за необхідне писати про це, сподіючись, що може партійні провідники обох ОУН і інших партій схаменуться та знайдуть спільну мову. Але чи хтось прислухався до його голосу? Очевидно, що ні. І це було не тільки тоді, але залишилося так і надалі.

Виникає питання — чому Митрополит починає розгляд структуральної форми державного правління саме від Аристотеля? Відповідь на це така: якщо історія політичної теорії і державного правління мала б бути глибоко-науково досліджена, вона не може починатися від Драгоманова, Липинського і Донцова. Жаден з них не був науковим дослідником історії філософічного і політичного розвитку людства, античної Греції, Римської імперії і схоластицизму, як систематичного вивчення і вдосконалення синтези, яку б можна було застосувати, чи радше, яка б найбільше відповідала будівництву державного правління незалежної Української Держави... При цьому було б необхідно врахувати специфіку природи українського народу історично, психологічно, соціологічно і релігійно-церковно, як субстанціяльної цілости нації й її синтези, яка б знову становила основний і остаточний документ державного правління, тобто конституцію законодавчих, виконавчих, і судових органів держави, як закону, на підставі якого могли б функціювати політичні партії.

Саме з цієї причини Митрополит Шептицький починав від Аристотеля, а не тільки від ренесансу і енляйтементу, як це робили Драгоманів, Липинський і Донцов. При цьому Драгоманів цікавився тільки соціялізмом, Липинський монархізмом, а Донцов — волюнтаризмом. Отже, жаден з них не змагав до цілости державно-конституційної синтези, а тільки, і виключно, до партійно-політичної ідеології.

При цьому кожний з них уважав свою політично-партійну ідеологію за рівнозначну державному правлінню. Саме з таких джерел походить горезвісна винниченківщина: „Якщо не буде такої України, як я хочу, то нехай не буде ніякої".

Слова Шевченка: „Коли ми діждемось закону Вашінґтона" — є доказом того, що поет знав про конституцію ЗСА. Та

про те, що першим хто її підписав, був Джьордж Вашінґтон. З цього приводу було б корисно пригадати дещо про цю конституцію. Цікава вона саме тим, що не постала з якоїсь одної політичної ідеології і її не укладав тільки один ідеолог. Ця конституція постала на підставі славних тепер „The Federalist Papers" (Федеральних документів), авторами яких були Джей, Гамільтон і Медісон. Вони починали дослід історії політичних суспільств від стародавньої Греції до їх доби. Цей твір, який огортає понад п'ятсот п'ятдесят сторінок, користується і сьогодні дуже великою пошаною серед дослідників політичних наук. Про нього висловлюються сьогодні слідуючо: „Цей твір є найбільшим політично-науковим твором, який коли-небудь був написаний і ледви чи буде колись написаний в майбутньому... тому його справедливо зараховують до клясиків політичної теорії... В теперішних роках повага до цього твору перетворилася в захоплення. Його вартість сьогодні є не тільки талановитою обороною якоїсь особливої хартії, але також роз'ясненням певної незмінної правди про конституцію державного правління. Цей твір став дослівною пристрастю політичних науковців в цілому світі і тому він був переведений на багато чужих мов." [12])

Ці кілька речень говорять самі за себе. І хоч ЗСА за останні двісті років переходили різні серйозні кризи — громадянська війна в 60-х роках минулого століття і „Ворен Кортом" (Судом Ворена) і „емпічментом" (доганою) Президента Ніксона — однак, вони встояли завдяки тільки синтезі цього документу — Конституції. Можна з певністю сказати, що тільки завдяки цього документу ЗСА вдержались в минулому і вдержаться в майбутньому, перед навалою ліберального пермісивізму, а особливо перед навалою внутрішнього і зовнішнього комунізму.

Ось чому і великий Митрополит Слуга Божий Андрей також говорить про подібну конституційну демократію, відповідну до специфіки українського народу та його незалежного державного правління.

---

12) The Federalist Papers, (Mentor Book, N. Y. 1964) p. VII.

РОЗДІЛ ІІІ

УКРАЇНСЬКА СИНТЕЗА ЧИ УКРАЇНСЬКА ГРОМАДЯНСЬКА ВІЙНА

Під такою назвою говорить голос — бл. п. д-р М. Шлемкевич. Підхід Шлемкевича до цієї проблеми є дещо відмінним від того, що було обговорюване повище. Він починає від княжої доби і пише ось що: „Споконвіку діють в українському світі три творчі сили, що намагаються організувати, підводити на щораз то вищий щабель українську соціологічну масу, нарід. Ті сили — це українське єдиновладство (монархія), українське народовладство (демократія) і українське провідництво. Всі вони творчі, організуючі сили... Насувається питання: як пояснити дивне явище, що всі три творчі сили нашої історії так часто не дорастали до сили безвладного спротиву маси, а то й перемагалися анархійним царем — голотою. Відповідь покаже основний гріх нашої історії: — творчі її сили дуже рідко виступають однозгідно, однонапрямно. Вони найчастіше перебувають у стадії скритої а то й отвертої громадянської війни. З неї користає зразу рідний цар — голота, а за ним йде чужа влада". [13]) Далі автор намагається схарактеризувати історичний розвиток українського суспільства від княжої доби до теперішних днів та під кінець приходить до висновку, що „або українська синтеза, або національна смерть". [14]).

Однак, на нашу думку, д-р Шлемкевич у своїй науково-дослідній праці про цю серйозну проблему вийшов з неправильного становища, яка вже лежить в самій назві твору. Що властиво ми маємо розуміти під назвою „Українська синтеза чи українська громадянська війна"? Яка українська синтеза — українських політичних партій? Але кожна політична партія має свою власну синтезу, яка є оголошена в програмі даної партії. И коли б ми хотіли звести усі політичні партії до одної спільної синтези, тоді це була б монопартія.

З цієї причини ми повинні, насамперед, говорити не про синтезу політичних партій, а про синтезу конституційно-прав-

---

13) М. Шлемкевич, Українська Синтеза, чи Українська Громадянська Війна, (Німеччина, 1949) ст. 10, 11-21.

14) Там же, ст. 63.

ного документу державного правління, якому документу мусять підпорядкуватися всі політичні партії та згідно з яким повинні діяти законно-правним порядком. Він зобов'язує однаково — як кожну політичну партію, так і кожного громадянина і цілу націю — працювати для спільного добра всіх громадян. Шановний автор говорить натомість цілий час про українську синтезу в такий спосіб: „Короткі прогулянки по нашій історії доказали, які давні і які рідні нам народовлада і монархійна ідеї. Чи можна вичитати із української історії подібний доказ і для провідницької ідеї? Питання, що на нього наш демократичний світ двадцятих і тридцятих років звичайно вудповідав одним коротким „ні". Він, слушно поборюючи німецькі, чи італійські, чи інші іноді цілком смішні в роді французьких де-ля -роківських моди, одночасно заперечував оправданість української провідницької ідеї взагалі. Вона, як і ті, була для офіційних демократів тільки чужою модою. Є в такій поставі щось із почуття меншецінности, що конечно хоче у всьому бачити тільки корисний, чи шкідливий відблиск чужини. Вкінці доходить до того, що і нашу демократію починаємо виводити тільки із французької революції, а наш кооперитизм обов'язково тільки від родчельдських піонерів.

Одначе по-правді провідницька — у нас звичайно отаманська — ідея така ж наша і така ж давня, як і дві, про які досі була розмова... Що перше наявне: три творчі ідеї голосяться одна по одній, а не разом, до будови державности. Коли ж і є спроба помирити хоч дві з них, як у 1917 році отаманську ідею, що саме прокидалася у вільнім козацтві, і демократію, в 1918 році демократичний Національний Союз із монархією; в 1919 році провідництво з демократією в лоні Директорії, — ці спроби зустрічали великі труднощі, відбувалися в підсонні глибокого недовір'я і після короткої злагоди розпадалися, порізнюючи договірників ще більше... Знову ж ідеалістична віра в щирість чужих, головно московської, демократій, ідеалістичне зречення всякого мілітаризму, — тільки освячувало цю поставу. За те дотеперішна привичка звертала демократію, зорганізовану в Центральній Раді, до методики переговірного базарювання, відторговування прав, до визвольної, а не державницької методики... Вона не веде, вона дається вести подіям... Кожне з тих трьох систем уявляє собою залежне від

часу і простору, не конечне, тільки акцидентальне сповнення однієї з тих вимог. То значить: не можемо сказати, що тільки демократія ґарантує розумність влади, тільки провідництво силу і тільки монархія — тяглість. Але утверджуємо, що демократія кладе головну вагу на розумність ладу і влади: провідництво на її силу й волеву спроможність, монархія на тяглість, постійність. В самім понятті доброго ладу й доброї влади мали ми всі три вимоги, висунуті одночасно. Тож уже в самім понятті міститься імплікація вимоги синтези розумности, що її хоче осягти демократія, і сили, що її обіцяє дати провідницька метода, і тяглости, що її забезпечує дідична монархія, — значить у понятті доброго ладу й доброї влади міститься вимога синтези наших трьох ідей." [15])

Якщо три творчі ідеї зголошуються одна по одній, а не разом, до державного будівництва, тоді вони уявляють собою три різні поняття державного ладу. Іншими словами, кожна з цих трьох ідей хоче накинути народові силою свою власну політично-партійну програму, яка є рівнозначна з державним правлінням. І якщо згідно автора одна має розум, друга силу, а третя так звану тяглість, як же вони можуть міститися в одній синтезі трьох ідей? Власне саме це, є причиною громадянської війни, а не синтези. Тоді синтезою державного правління може бути тільки глибоко історична досліджена і об'єктивно обгрунтована Конституція, яка вже згори враховує всю історично-національну ідею специфічну даної нації. З цього постає синтеза конституційного документу як форми державного правління. Вона є абсолютним національно-державним документом на підставі якого може функціювати кожна політична партія (за винятком комуністичної), будь вона з розумом, з силою, чи тяглістю. Кожна з них буде брати участь в законодавчих і виконавчих органах державного конституційного правління, згідно з правним мандатом партії здобутим у всенароднім, вільнім і таємнім голосуванні. При цьому партія, яка одержала рішаючу більшість голосів громадян своєї держави, стає при кермі виконавчих органів на каденцію, яка є визначена конституцією, а партія (чи партії) яка одержала меншість голосів, залишається в законодавчих органах держави, в льояльній опо-

15) Там же, ст. 21, 22, 29, 49, 50.

зиції до партії при владі. Тим самим партія (чи партії) є позитивним чинником, бо вона стереже за тим щоб керуюча партія не зловживала владою. Саме в такому розумінні ми і змогли б мати українську синтезу, яка не допустить свого народу до громадянської війни.

Другим є те, що автор, говорячи про ідею сили, має на увазі партію українських націоналістів і стверджує, що ця провідницька сила є також рідною українською як і ті дві інші. Якщо це так, то чому автор в іншому місці пише ось що: „Не можемо забувати злощасного зразку 1941 року... Що принесе нова еміґрація: чи український владний мир, чи нову братовбивчу війну? Це питання життя і смерти, навіть більше: питання честі і безчестя. Чи має наша еміґрація вкінці почути один присуд народу й історії, що вже несміливо проривався у відношенню до поворотців 1941 року, страшний присуд, висловлений Шевченком: Ох як би то сталось, щоб ви не вертались, щоб там і здихали, де ви поросли! Не плакали б діти, мати б не ридала, не чули б у Бога вашої хули..." [16])

Хіба такий підхід до якоїсь синтези є об'єктиним і справедливим? Особливо тоді, коли сам д-р Шлемкевич в іншому місці стверджує, що дві інші ідеї ніяк не терпіли опозиції. Це одне. А друге — хіба ж не робили ті самі помилки ці дві інші ідеї в 1917-1921 роках підчас наших визвольних змагань?

Чому ж тоді націоналізм, який, за твердженням самого автора, є рідною ідеєю сили, мав би бути виключений від участи державного будівництва конституційно-правного державного правління? Таке становище автора зводиться до прямого ворожого становища, яке заняв один з членів партії УРДП. Останній казав нам ще в Німеччині, що для того щоб збудувати Українську Державу, потрібно насамперед повісити всіх націоналістів: бандерівця — на одну гілляку, мельниківця — на другу, угаверівця — на третю, і так далі. Ось тобі демократ і демократія! Поминаючи слова цього останнього, треба дивуватись, що в одному місці автор уважає націоналізм рідною силою, а вже на другому, він є безчестям, і було б добре щоб він подох. Хіба таким способом можна творити синтезу визвольних сил нації?

---

16) Там же, ст. 62.

РОЗДІЛ IV

Тепер, необхідно застановитися над чисто філософічним міркуванням д-ра Шлемкевича про важливий філософічний розвиток людської мислі. Автор представляє це дуже фраґментарно, а не дослідно, — не розмежовуючи окремих понять метафізики і епістемології. Через це він — на нашу думку — приходить до неправильних висновків не тільки українського націоналізму, але в першу чергу про поняття християнської філософії. Пізнати в чому саме лежить справа, можна вже з таких слів автора:

„Але є ще другий потойбічний світ, світ ідей, досконалих прообразів буття і цінностей. Ідеї — як Перменідове буття — непорушні, незмінні, вічні. А сполучує ті два світи, світ справжнього буття і світ земних тіней — туга всього земного до ідей, тугу, що в поетичній уяві й поетичнім мисленні Платона втілюється в великого демона кохання — Ероса. — Оце синтеза, що нею жили і заспокоювалися сторіччя грецької духової історії. Це їх верх.

В середньовіччі знайомство зі старовинними грецькими і латинськими культурами джерелами де-далі викликало грізне роздвоєння свідомости. Світські і релігійні її первні-здавалося-непримиренно одні поруч, а то одні проти одних. Святе Письмо, навчання Церкви з одного боку. Аристотелівська філософія з другого. І оце на верхах мислення тієї епохи , в великій Сумма Теологіае Томи з Аквіну, находиться синтеза, і то знову ж, як у Платона, через повне признання обидвох пізнань і одночасно ясне розмежування їх важности. Для земного світу дійсна логіка Аристотеля і його метода пізнання. Але вище цього світу є ще другий світ ласки. В ньому важні вже мислі Святого писання і приписи Церкви. Такий лад і спокій душ середньовіччя.

Новіша европейська свідомість розчепилася була на два напрямки, що поборювали себе завзято: емпіризм, що мав свою найсильнішу кріпость в англійськім мисленні, і раціоналізм, що найсильніших представників знайшов на континенті. Для одного джерелом пізнання був досвід і тільки досвід: для другого так званого вроджені ідеї розуму. І знову довголітня суперечка

знайшла вирішення в синтезі Канта, в його славнім: — поняття (себто розумові форми) — без змислових відчувань (себто без первнів досвіду) — порожні; змислові ж відчування без понять — сліпі. Тільки їх синтеза дає справжне пізнання. Така основна теза кантової критики, що в її тіні розвивається мислення 19-того сторіччя.

Досить цих трьох прикладів із старовинної, середньовікової й новітньої історії, щоб виявити неоправданість, а то може досить, поважну необдуманість полемічної постави наших учителів тридцятих років. В кінці ні мисленню Геґеля, ані його марксівському виворотові трудно ж закинути слабість і безхарактерність. А саме вони вбачають увесь поступ духа, чи господарських відношень, у постійнім переході від тези в антитезу і в їх зливанні в синтезу, що стає вихідною точкою дальших еволюцій. Наш націоналізм тридцятих років і його епіґони за всяку ціну прагнуть зупинити українську історію на антитезі, на вічному „ні", вічній неґації, на перманентній революції, вічному Нон — А. А це при всім крику про поступ і молодечість — саме заперечення поступу і росту. Якщо говорити тут про молодість, то хіба про хоробливий інфантилізм. Це не плідна революція, заперечення минулого в ім'я нового, будучого, не розвал в ім'я творчости. Це вічне бунтарство раба з його нестерпним почуттям меншецінности, з його неулічальним комплексом кривди і безсилля і його неспроможністю.

Отже або українська ідейна синтеза, або українська громадянська війна... В американському президентові бачимо виборного провідника. В ньому хочуть іноді спізнати колишнього англійського монарха з необмеженою владою... В християнській синтезі знову ж теоретичні проблеми блідли в обличчі живої віри, в обличчі любови Бога і ближнього і царства небесного в душі і в вічності. Примат теології й етики визначає вже сам собою ґієрархійний порядок вищого пізнання з віри і нижчого пізнання з розуму.

Коли б кантівська синтеза спинилася на теоретичному примиренні досвіду з розумом, вона не мала б того рішального впливу на мислення наступного сторіччя. Але вона зроблена з погляду нового принципу, а саме практичного розуму, котрий в моральній свідомості здійснює ідеї безсмертности душі, Бога,

ідеї недосяжні для досвіду, що плутали розум суперечними й однаково доказальними поглядами." [17])

З наведеної вище довгої цитати видно, що д-р Шлемкевич намагався в фраґментарно-популярний спосіб схарактеризувати в кільканадцятьох реченнях цілу історію філософії, створюючи враження, що вся попередня філософія аж до Канта перестала мати якусь вартість, і що тільки Кант, а опісля Ґеґель і Маркс, осягнули вершини синтези. Їм, як каже автор, „трудно закинути слабість і безхарактерність — саме вони вбачають поступ духа — в постійнім переході від тези в антитезу і в їх зливанні в синтезу". І зараз же по цім твердженні д-р Шлемкевич атакує український націоналізм тридцятих років, який за його словами, хотів „за всяку ціну зупинити українську історію на антитезі, на вічному „ні" і запереченні поступу і росту."

РОЗДІЛ V

Тепер, насамперед, треба звернутися до трьох прикладів д-ра Шлемкевича зі стародавньої, середньовікової, та новітньої філософії. Перше це те, що автор ніде не покликається на автентичні тексти тих філософів, про яких він говорить, та збуває загальними висловами. Також замість зосередитися над політичною теорією Республіки Платона, він займається теорією пізнання та зводить Перменіда і Платона до синтези Ероса. Коли ж ходить про ідею незмінности Перменіда, тоді за словами Коплестона „Це є історичний факт, що Платон взяв тезу Перменіда, яка відносилася до незмінности буття ідентифікуючи це буття з самоіснуючою об'єктивною ідеєю... Тому Перменіда можна назвати батьком ідеалізму... Що більше, Платон зробив велике ужиття з Перменідової різниці між світом розуму і світом сенсуальності або уявлення... намагаючися зробити з цих двох елементів синтезу, або комбінацію того, що є правдивим в обидвох... Але остаточну синтезу цього ж опрацював Аристотель. Тобто, що Буття треба розуміти як остаточну нематеріяльну дійсність — Бога, який є незмінним самоіснуючим Умом — „Ноезіс Ноезеос". Тоді коли ма-

17) Там же, ст. 44, 45, 47.

теріяльне буття є суб'єктом зміни... і тим самим розв'язав матеріяльну ділему Перменіда поняття потенційности". [18])

З цитованого видно, що тут говориться про справу метафізики, а не „ероса", як це каже автор, — тому його висновок щодо відносної синтези не є правильний. Не менш неправильним є висновок автора про синтезу Томи з Аквіну. Бо твердження автора, що „Тома з Аквіну знаходить таку ж синтезу як і у Платона, через повне признання обох пізнань" є наочним доказом про його цілковите незнання філософії Томи з Аквіну. Відомо, що ніхто не зробив такого ясного розрізнення між філософією Платона і Аристотеля, як Тома з Аквіну. Це стверджує автор цієї праці в своїй книжці під заголовком „Томізм" такими словами: „Платон позбавляв буття конститутивно-правної причини дійсного існування. Що він обмежував людський інтелект до такого роду знання про буття, яке в суті речі існувало тільки в інтелекті, та що інтелект був автором цього буття. Що він виелімінував (виключив) світ свідомости до такого розміру, що він не був в спроможності вивести це буття з абстрактних форм й ідей, які нібито мали бути причиною буття. Що він будував між думкою і світом таке розуміння, яке було непереможною бар'єрою есенції (суті) — бар'єрою, яку людський інтелект незміг би ніколи переступити. Ціллю Томівського критицизму Платона, було збереження дійсного людського інтелекту, та самого життя інтелекту, від своєрідної надмірної абстракції. Аристотеля натомість, св. Тома уважав за такого який мав краще розуміння активности людського інтелекту, тобто, присутність активної реальності." [19])

Отже, твердження Шлемкевича, що томістична синтеза є такою як у Платона, є безпідставне. Д-р Шлемкевич також не згадує ані одним словом політичну теорію і форму державного правління Томи з Аквіну, наче б вона і не існувала. Він збуває все банальним твердженням, що мовляв, для св. Томи „важні тільки мислі Святого Письма і приписи Церкви, і такий є лад і спокій душ середньовіччя". І це автор твердить саме тоді, коли св. Тома присвятив політичній теорії і формі дер-

18) F. Copleston, A History of Philosophy (Image Book, N. Y. 1965) Vol. I. pp. 69, 70.

19) В. Олексюк, Томізм, (Чікаго, 1970) ст. 27, 28.

жавного правління багато систематичного наукового досліду. Держава, як для св. Томи, так і для Аристотеля, „була природною інституцією, заснованою на природі людини". В трактаті „De Rigime Principum" св. Тома доводить що: „...людина є з природи соціяльно-політичним буттям, уродженим жити в суспільстві зі своїми співгромадянами. В дійсности, людина потребує більше суспільства, ніж усі інші тварини. Природа забезпечила тварину одягом, і засобом оборони, і т. д., а людину залишила незабезпеченою і в таких обставинах, що вона мусить турбуватися сама за допомогою свого розуму. Це людина може робити тільки в співпраці з іншими людьми... Однак найбільш доказовим законом соціяльної природи людини є її здібність висловлювати свою ідею іншій людині за допомогою мови... Тому суспільство є природне для людини, але, якщо суспільство є природне для людини то так само природною є держава. Таким чином, де є велика кількість створінь із спільним наміром осягнення добра, там мусить бути спільна управляюча влада." [20])

Також в своєму „Трактаті Закону" Тома з Аквіну пише: „...Закон є міркуванням практичного розуму. Тепер, треба зауважити що такий самий процес відбувається в практичнім і спекулятивнім розумі, бо кожний продовжується від принципу до висновку... Таким чином, ми приходимо до висновку, що так як в спекулятивнім розумі, з природно знаних недовідних принципів ми робимо висновки різних наук, знання яких не є дане нам природою але набуте зусиллям розуму, так теж мається з правилом природного закону, що із загальних і недовідних принципів, людський розум потребує переходити до більшого особливого вирішування певних справ. Ці спеціяльні рішення, пляновані людським розумом, називаються людським законом... закон, власне кажучи, відноситься в перше і найголовніше до розпорядку спільного добра. Тепер, щось розпоряджувати для спільного добра належить до цілого народу. Отже, встановлювання законів належить до цілого народу, або до публичної особистості яка піклується цілим народом; бо в усіх інших справах, спрямування чого-небудь до кінця

20) Там же. ст. 170. дивись також: De Rigime Principum, I. 5., ad Summa Theol. I-II q. 90. a. 1.

відноситься до того, кому кінець належить". [21]). Де ж тоді у вищенаведеному можна знайти твердження Шлемкевича про „Святі писання і приписи Церкви, які були ладом, в якому був спокій душ середньовіччя"?

Далі автор робить велике „відкриття", стверджуючи, що „. . .знову довголітня суперечка знайшла вирішення в синтезі Канта". І знову ми стрічаємося з наївним, і неправдивим твердженням автора. Кантівська синтеза, яка претендувала бути незрушимою, вже давно втратила свою непорушність, так само, як і фізика Нютона, на якій він будував свою синтезу. Кант намагався оперти свою синтезу на осуді*), рівночасно синтетичному і а пріорному, в традиційному розумінні що „все знання мусить пристосовуватися до об'єкту". Але такий осуд виявився цілковито неможливим. А це тому, що Кант не розрізнював — як це стверджує філософ Пейфер ——" між модою і змістом інтелектуального знання, він уважав інтелект як щось що є само собою конститутивним елементом змісту своєї думки. Й хоч це є правдою що об'єкт інтелектуального знання є у інтелекті відповідно з становищем інтелекту, і що форма універсальності даного об'єкту є тим як вона є в інтелекті, однак, це не є правдою що суб'єктивна форма вступає в зміст знаючого об'єкту. Бо одержування змісту думкою є безпосередним знанням, але спосіб змісту буття в думці був продукований думаючим." [22]) Немає більше потреби застановлятися далі над цим. Ми тут не є зацікавлені вести дискусію на тему теорії знання, а зацікавлені в основному тільки теорією державного правління. Поскільки автор чомусь говорить про тео-

---

21) Там же, ст. 112, 113, 117, 118, ad. M. Adler, The Development of Political theory and Government, (Encl. Brit. Chicago 1959) pp. 76, 77.

*) Тут звертаємо увагу читачеві на те, що слово „Осуд" треба розуміти в чисто логічно-модальному поняттю, тобто „аподектичного осуду", бо тільки через спостерігання й досвід приходимо до пізнання, що щось є дійсно так. Отже, аподектичний осуд внутрішньо доказує те, що представляється через досвід як дійсність і необхідність цього чогось. Тому слово „осуд" не можна заступити іншим словом як: „судження", „розсудливість" і т. п. І поскільки з словом „осуд" стрінемося ще багато разів, тому просимо про це пам'ятати, що слово „осуд" означає кульмінаційну дію нашого думання, в якім приходимо до якогось абсолютного заключення.

22) J. Peifer, The Mystery of Knowledge, (Magi Book, Albany, N. Y. 1964) p. 21

рію знання, треба було його твердження арґументувати і спростувати.

РОЗДІЛ VI

Однак, найбільш дивним висновком автора є його таке твердження: „Вкінці ні мисленню Геґеля, ні його марксівському витворові трудно ж закинути слабість і безхарактерність. А саме вони вбачають увесь поступ духа, чи господарських відношень, у постійнім переході від тези в антитезу і в зливанні в синтезу, що стає вихідною точкою дальших еволюцій". Тут автор, дослівно в двох реченнях, розв'язує всю проблему шляхом геґелівсько-марксистської синтези, з наступною безпосередною атакою на український націоналізм. При цьому автор не завдає собі найменшого труду сказати хоч в кількох словах, що це за синтеза. Вона за його твердженням є „вихідною" точкою дальших еволюцій". Але яких і чиїх еволюцій? Це дивно ще тому, що Шлемкевич писав цю працю вже по другій світовій війні, і йому очевидно, було дуже добре відомо, чим і якою стала „виворотна марксистська синтеза" геґелівської лівиці. Або принаймні, як до неї дійшло.

А тим більше, що це писав наш доктор філософії, та ще і про таку справу, як він сам каже — „або українська ідейна синтеза, або українська громадянська війна"*). Тому вважаємо за необхідне цю справу хоч трохи роз'яснити, щоб принаймні знати, про що йде мова. Коплестон каже, що: „Зараз по смерті Геґеля постали праве і ліве крило філософії Геґеля. Ліве крило, яке було особливо революційне, репрезентували так звані молоді геґелівці, на чолі якого стояли Фаєрбах і Маркс. Вони змагали до трансформації метафізичного ідеалізму Геґеля, на їх діялектичний матеріялізм. Фаєрбах був першим трансформатором геґелівської філософії шляхом радикального критицизму, замінюючи геґелівське поняття теології на антропологію. Коли Геґель починає від Буття і субстанції споконвічного Фаєрбах уважає, що змістом буття є природа, і замінює геґелівську Абсолютну державу і духа на абсолютне божество — людину. Бо абсолютна держава може бути тільки тоді, коли

*) М. Шлемкевич, як попер. цит. ст. 45.

замість Бога буде — людина, а замість теології — антропологія." [23])

Ось таку то концепціяльну трансформацію створив Фаєрбах. Маркс тільки пристосував її опісля до свого „Комуністичного маніфесту" і до теорії „диктатури пролетаріяту", яку сформулював в такій діялектиці: „Якщо я знаю релігію, як відчуження самосвідомости, тоді це є ствердженням того що релігія не є моєю самосвідомістю, саме протилежно, це є ствердженням мого самосвідомого відчуження від неї. Таким чином я самий, і моя самосвідомість, яка є моєю суттю, не стверджується в релігії, але в її знищенню. І таким способом я звільняю себе самого від релігії... і що... Атеїзм як ліквідація Бога є появою практичного гуманізму, а комунізм, як ліквідація приватної власности є ствердженням дійсного життя людської властивости. Тому, це останнє є також появою практичного гуманізму. Бо атеїзм як середник ліквідації релігії є самий собою гуманізмом, а комунізм як середник ліквідації приватної власности є також самий собою гуманізмом". [24]).

Ленін, вторуючи Марксу, писав ось що: „Геґель, як приклонник діялектики, не міг розуміти діялектичної транзиції від матерії до руху, і від матерії до свідомости — особливо це друге. Але Маркс виправив помилки містика." [25]) В наведеному міститься в основному вся псевдонауковість „діялектичного матеріялізму" в якому Маркс, за кількома почерками пера зліквідував Бога, релігію і приватну власність, трансформуючи це все в атеїстично-комуністичний гуманізм. Тому це не має нічого спільного з геґелівською тезою, антитезою і синтезою, саме навпаки — її протилежність. Як рівнож там немає якоїсь „синтези" історичного процесу розвитку людської мислі — а її цілковите заперечення. Тому Маркс починає всю філософію від себе самого, пристосовуючи переверненого Фаєрбахом Геґеля до свого ірраціонального місіянізму, який зміг знайти свою реалізацію тільки в голові хитрого Леніна, як засобу утримання і поширення московського шовіністичного імперіялізму III-го Риму, про який не могли навіть мріяти московські царі.

---

23) Copleston, op. cit. vol VII. part. III. pp. 60, 72.
24) Marks, Econ. Philos. Manuscript, p. 43.
25) Lenin, Philos. Note Book, p. 318.

РОЗДІЛ VII

На місце московсько-царського абсолютизму прийшла абсолютна диктатура компартії. А на місце царської „охрани" прийшли ЧЕКА, НКВД, МВД, і теперішне КГБ. Ці нові „охрани" є правою рукою компартії, і вони мають необмежену владу. Правлять з виключною жорстокістю всіма народами, зібраними в одну імперію під назвою СССР, але проти українського народу як нації виявляють особливу жорстокість. Українську націю Москва винищує систематично і пляново вже п'ятдесять п'ять років. Цей ґеноцид переводиться чотирома способами: перший — фізична ліквідація провідних сил української інтеліґенції; другий — масовий вивіз молоді України до Московщини, Сибіру і на Далекий Схід; третій — цілковита русифікація українського населення, і четвертий — масова кольонізація України москалями. Цей московський ґеноцид української нації відбувається певними етапами. Перший відбувся в другій половині двадцятих і першої половини тридцятих років, коли було криваво зліквідовано тих, хто домагався українізації (на чолі з Скрипником і Хвильовим — які покінчили життя самогубством) — взагалі велику частину української інтеліґенції. Тоді ж насильною колективізацією і штучним голодом Москва зліквідувала понад шість мільйонів українських селян.

Другим етапом була загальна ліквідація комуністичної верхівки партії та армії в 1937-1940 р. Цей засіб був необхідний для вдержання необмеженої влади в руках Сталіна. З другого ж боку, під час II-ї Світової війни було штучно викликане „відродження" московсько-царського дворянства часів Петра I та Катерини II, як пануючої кляси над поневоленими народами, але очевидно під назвою диктатури пролетаріяту, з його „богом" ленінською компартією СССР.

Третий етап — 1945-1953 роки. Це був період цілковитого знищення українського підпілля ОУН і УПА та ліквідація Української Католицької Церкви з Його Блаженством Кардиналом Сліпим на чолі. Кардинал Сліпий каравсь 18 років в московських концтаборах, в яких тримали також тисячі інших католицьких і православних священиків. В цей етап входить також другий великий голод в Україні.

Між 1953-1960 роках наступає деяка відлига або так звана десталінізація. В тім часі підростає молода ґенерація України, а з нею народжується новий український сфінкс — Шестидесятників. Однак, Шестидесятники та їх наслідники — сучасні дисиденти ні в якому разі не були ані петлюрівцями, ані гетьманцями чи оунівцями. Вони були і залишилися правдивими ідеалістичними послідовниками марксизму-ленінізму, як також комсомольцями і членами компартії. Але в їхніх жилах відізвався поклик природної української крови споконвічного, що само собою є певним родом українського пієтизму, який, на їх думку, не суперечить теорії і практиці марксизму-ленінізму. Тому вони в своїх скаргах до високих совєтських урядовців цитують Маркса і Леніна, заявляючи, що вони діяли згідно законів вчення Леніна і Совєтської конституції. При цьому, вони наголошують той факт, що порушниками законів совєтської влади є не вони, а КҐБ.

Щоб не бути голословним відносно поглядів Шестидесятників і дисидентів, подаємо нижче дещо з їхньої програми та їхніх творів. Поскільки Симоненко є головним представником Шестидесятників, вважаємо за необхідне показати обидві сторони медалі думки Симоненка, а не тільки одну. Наприклад, у вірші „Україні" Симоненко пише ось що:

„Коли мечами злоба небо крає
І крушить твою вроду вікову,
Я тоді з твоїм ім'ям вмираю
І в твоєму імені живу". [26]).

Однак у своїй збірці „Тиша і Грім" Симоненко каже зовсім протилежне, а саме:

„Куди б мене дороги не манили
І хто б мене звернути не хотів,
У мене хватить розуму і сили
Іти по тій, що Ленін заповів". [27]).

---

26) Симоненко, Берег Чекань, Пролог, 1965, ст. 102.
27) Вітчизна, ч. 3, 1967.

Так пише представник Шестидесятників, і всілякі коментарі відносно його слів є зайві. Затримаємося трохи довше над проблемою представника дисидентів Лук'яненка. У своїй скарзі до прокурора Руденка Лук'яненко пише таке: *„Наслідком моїх студій Совєтської дійсності було те, що я в 1960 році перевів ревізію моєї попередньої програми та почав думати, що незалежність Української РСР не була необхідна на те, щоб поліпшити життя населення, але ліквідація бюрократії.* А ліквідація бюрократії буде можлива тільки тоді, коли буде дано ширший кругозір соц-демократії... Це ніколи не було моєю ціллю замінити депутатів радянських робітників — як політичної маніфестації диктатури робітничої кляси — на якийсь інший режим, однаково, ані перед, ані опісля відділення УРСР від СССР.... *бо згідно мого становища відносно історичного матеріялізму, я був, і є прихильник соціялістичної економії тепер, і комуністичної в майбутньому*... ми навіть ніколи не думали бути якоюсь групою яка б поборювала теорію марксизму-ленінізму". [28]).

Якщо це так, — то за що тоді ця марксистсько-ленінська диктатура пролетаріяту засудила Лук'яненка на смерть (замінивши опісля цю кару на 15 років концтабору)? Адже ж він марксист-ленініст, він стоїть за диктатуру робітничої кляси, він не хоче відділювати УРСР від СССР, а коли б навіть таке і сталося, то він все одно буде стояти за побудову комунізму в Україні.

Лук'яненко ніколи не думав вести боротьбу проти марксизму-ленінізму. Все, що він хотів — це „ширший кругозір соціялістичної демократії і ліквідація бюрократії". З цього приводу, Лук'яненко представляє собою клясичний приклад жертви ірраціонального місіонізму комуністичної диктатури пролетаріяту. Теоретично це мала б бути найбільш демократична форма управління держави, але в практичній дійсності це найжорстокіша диктатура в історії людства. Ось чому жертвою цього безприкладного ірраціоналізму впало сімдесят мільйонів людей.

Очевидно Лук'яненко не помічає того, що СССР не є раєм

---

28) M. Hayward, Ferment in Ukraine, (Crisis Press, Woodhaven, N. Y. 1973) pp. 37, 39, 40.

на землі, як то твердить совєтська пропаґанда, а є в дійсності найлютішою тиранією яка коли-небудь існувала перед тим на нашій планеті. Диктатура компартії, яку він апробує, будь вона в СССР чи УРСР, не може ні в якому разі допустити навіть до найменшої тіні якоїсь демократизації, бо тоді це було б однозначне з ліквідацією комуністичної диктатури — це було б її смертю! Тому комунізм не терпить навіть думки про демократію, а не то що якоїсь соц-демократизації та ліквідації КҐБ і бюрократії — саме тих органів які його вдержують при владі. Якась серединна альтернатива Лук'яненка зовсім не є можливою. Тільки цілковитий розгром комунізму і комуністичної диктатури може забезпечити побудову незалежної Української Держави, на підставі Конституції державного правління і державно-демократичного правопорядку, з участю національно-політичних партій в законодавчих, виконавчих і судових органів держави.

Тут ми вважаємо також за необхідне розглянути справу ще одного представника дисидентів, жертви комунізму і героя серед нашої еміграції — В. Мороза. Тепер, коли дисидентська гістерія досягнула свого зеніту, напрошується само собою таке питання: Чому у всі ті довгі роки, коли в московських концтаборах карались і гинули десятки тисяч людей з українського підпілля (незалежно від того, чи вони були бандерівці, мельниківці, чи угаверівці), як також тисячі священиків з цілою ієрархією УКЦ, на чолі з Його Блаженством Кардиналом Сліпим, — ніхто ніде не робив голодівок і маніфестацій і ніхто не поміщував в щоденній пресі знимок потерпілих. Тепер же всі кричать і пишуть про ув'язненого Валентина Мороза. З цього виходить, що В. Мороз є одиноким і виключним борцем за Україну. Якщо ми припустимо, що Мороз був взятий як символ, як представник борців за визволення свого народу, то тоді виникає питання: за яку Україну він змагається? Чи радше — за яку форму державного правління України?

З цього приводу і на цьому місці ми категорично заявляємо, що ми розглядаємо справу як Шестидесятників, так і справу дисидентів не з якогось партійно-політичного становища, а з становища чистої об'єктивности — філософічного, християнського, українсько-національного, конституційного і державно-правного. І хоч у нас немає сумніву про щиру любов

всіх вищезгаданих до поневоленого українського народу, також і ми не менш любимо цей нарід. Однак між ними і нами є велика різниця, а саме: вони виступають за комуністичну форму державного правління України, тобто за абсолютну диктатуру атеїстично-комуністично монопартії, філософією якої є діялектичний матеріялізм марксизму-ленінізму, як доґми, „богом" якої для них є Ленін. Ця філософія заперечує всебічний і свобідний розвиток людського духа і його культурно-соціяльного прогресу і тому ми розглядаємо її як статично-архаїчний пережиток, в кожному відношенні людського буття і життя на землі.

Ми стоїмо за побудову Української Самостійної Соборної Держави на принципах християнської філософії (оскільки українська нація є християнською) — тобто в чистому розумінні того, щоб „віддати кесареві, що кесареве, а Богові — що Боже". Ми вважаємо, при цьому, що держава не є ані Богом, ані антихристом, і тому вона повинна бути відділена від Церкви, але побудована для загально-спільного добра всіх громадян, на принципах природно-людських і божественних законів. На підставі цих законів існує необмежена можливість свобідного розвитку як індивідуальної, так й національної духовости і культури, та цілковита соціяльна справедливість для всіх громадян. Тому повторяємо ще раз: форма державного правління української держави повинна бути побудована на підставі державної конституції, яка б гарантувала як кожній політичній партії, так і кожному громадянинові однакові права та накладала певні законно-правні обов'язки шляхом демократично-авторитетного правопорядку. Отже, для нас принципом державного правління є християнська філософія, а нашим Богом, як нашої само-трансцендентності, є об'явлений Бог, ім'я Якого є: „Я той хто є" (Вих, 3 : 14).

РОЗДІЛ VIII

Тепер ми повернемося знову до справи Мороза. Читаючи Морозові есеї, особливо ж його „Хроніку опору", не можна не хвилюватись з приводу щирого дійсно українського духа про рідний нам Гуцульський Космач, який для декотрих з нас осо-

бисто є таким рідним і близьким. Всі інші есеї Мороза є також насичені волею людського духа і любов'ю до всього рідного українського. Але як тоді, з другого боку, розуміти „Заяву" Мороза до першого секретаря ЦК КПУ Шелеста від 2-го Травня 1968 року, в якій він між іншим пише: „Є елементарна політична мудрість, обов'язкова для всякої суспільної сили, яка хоче втриматися на поверхні життя і не потрапити під колеса історії... звільнитись від тенденцій, що тягнуть на дно... Питання життя і смерті для політичного організму — звільнитися від сили минулого, які з усієї сили виставляють себе друзями і захистниками існуючого ладу ... КГБ готує нову розправу. Знову прозвучать фальшиві слова „Іменем Української РСР" .. порушники закону розправляються з тими, хто викриває їх злочин... Той, хто визнає антирадянським документом, спрямований проти шовінізму, сталінщини і беззаконня — той утотожнює радянську владу з шовенізмом, сталінщиною і беззаконням. Той, хто переслідує людину яка викриває злочин — той бере злочин під захист. *Чи міг би найзапеклішій антикомуніст вигадати ефективніший спосіб позиції комунізму в ідеологічній боротьбі з Заходом?*... В центрі ідеологічного поєдинку між Сходом і Заходом стоїть проблема свободи... В ідеологічній боротьбі перемагає не той, хто придумує більше напівцензурних виразів ... *Сьогодня дійсність поставила перед українськими комуністами* (отже і для Мороза, і він тут оприділює себе виразно як комуніста. — Примітка автора. В. О.) *ту ж саму проблему, яка стояла 50 років тому перед Леніном: національне відродження.* Тоді теж не бракувало Артимів і Пятакових, які кричали, що „українізація" вмерла з Петлюрою. Ленін розумів (Та ще й як розумів, тільки не так, як це думає Мороз. — Примітка автора, В. О.), що прийняти цю точку зору — значить спрямувати могутній потік (національний фактор) на млин противника... Є й інший приклад. Комуністи Чехословаччини показують комуністам усіх країн, як потрібно викидати за борт те, що стало баластом, і відкривати шлюзи тим силам, які гарантують перспективу. *Чи зуміють комуністи України (у власних інтересах) засвоїти цей урок?*... КГБ готує нову розправу... Кому це вигідне? Невже ЦК КПУ (Центральний Комітет Комуністичної Партії України) *і на цей раз не спинить тих, хто своїми діями послаблює позиції комунізму?*

Невже люди, які вважають політичну мудрість своєю професією, можуть не розуміти елементарної істини — істини самозбереження? В. Мороз (підпис)". [29]).

Наведений вище документ має для нас надзвичайну вагу, бо він виявляє нам справжні погляди В. Мороза. З нього недвозначно видно, хто він і за що він бореться. Крім того, ми бачимо, що Мороз писав цю „Заяву" не на те, щоб себе обороняти, але в основному на те, щоб повчати Шелеста, як вдержати комуністичну владу в боротьбі із Західними демократіями, чи, як він каже, з Західними ідеологіями. Мороза турбує те, що, на його думку, КГБ своєю поведінкою послаблює комуністичний режим в Україні до тої міри, до якої (за його словами) не міг би здобутися навіть найзапекліший антикомуніст, щоб послабити позиції комунізму в боротьбі із Заходом. Тому він і ставить питання: „чи зуміють комуністи України у власному інтересі (так обов'язково у власному інтересі) засвоїти цей урок? Дізнавшися, що КГБ готує нову розправу, Мороз запитує: Кому це потрібно? — і журиться, що це послабить позиції комунізму! Отже, коли б це було навіть правдою, що КГБ послаблює позиції комуністичного режиму в Україні, тоді Мороз є проти такого послаблювання.

Клясичним прикладом у Мороза є справа Чехословаччини, про яку він думав, що вона вже викинула за борт свій баласт. Йому треба було почекати тільки два місяці від часу написання „Заяви", щоб побачити, як „доблесна Червона Армія" пішла „визволяти" Чехів і Словаків від „буржуазного демократизму гнилого заходу". Хто ж тоді дав наказ ЧА „визволяти" Чехословаччину КГБ? Очевидно що ні. Цей наказ прийшов від вождів компартії СССР, з Брежньовим і Шелестом на чолі. Тому все, що робить КГБ, робиться із наказу комуністичної партії, позиції якої так запопадливо обороняє таки сам Мороз.

Чому ж тоді Мороз сам себе обманює? Невже ж він не розуміє того, що діється? Виходить, що не розуміє! Бо інакше чому він простягає руки до свого „божка" Леніна, який ніби так

---

29) Валентин Мороз, Есеї, Листи, і Документи, (Сучасність, 1975) ст. 165, 166, 167, 168, 169, 170.

ревно піклувався національними справами? О так, — Ленін ними піклувався, але тільки до того часу, коли вони попали до московської пащі. Також піклувався справами тих країн, куди ще не сягала Червона Армія та руки КҐБ. Десь там у Еспанії чи в Портуґалії. З цього приводу Ленін писав: „Націоналізм не можна зберігати, зміцнювати або ним дорожити, але його перемагати, пережити і трансформувати в інтернаціоналізм. Марксизм не може бути злучений з націоналізмом, бо марксизм вкладає в кожний націоналізм інтернаціональність, як злиття усіх націй у вищу єдність." [30]) Ось пане, чи пак тов. Морозе, так вчить про націоналізм Ваш „божок"' — Ленін, і цього „вчення" додержується стисло Ваш комуністичний режим та його права рука — КҐБ. Ці факти є історично довідними і правдивими, і ніхто і ніколи не зможе їх заперечити. Однак Ви цього не бачите або не хочете бачити.

На підставі того, що було обговорено, постає поважне питання, а саме: хто, кого і куди веде? Тобто, чи провід еміґрації веде дисидентів, чи дисиденти ведуть еміґрацію? Іншими словами: чи голова веде хвіст, чи хвіст веде голову? У всякому разі ця справа стоїть у цілковитому хаосі і ґістерії. Тому це не відомо, хто є хто та що є що. Ця неясність і дезорієнтація ще раз доводить, що не ми керуємо подіями, а що хтось створює події, які ведуть нас. Іншими словами: Ми ніколи не ведемо, тільки хтось завжди веде нас, тобто замість бути у проводі ми завжди плентаємось в чийомусь хвості.

Але, найважнішим є те, що наш провід, чи проводи і взагалі ті люди, які є відповідальні за внутрішню політичну дію нашої визвольної справи, не завдали собі найменшого труду дослідити справу дисиденства, щоб кожний міг добре знати, що ми повинні розуміти під назвою дисидент? Коли ми візьмемо цю назву в чисто американському розумінні, тоді це слово означає тільки звичайне незадоволення певної групи людей, яким не подобається та чи інша дія існуючої влади і тому вони протестують, висловлюючи таким способом свої опозиційні погляди. Але в ніякому разі вони не хочуть ліквідації конституційного право-порядку існуючих законодавчих, виконав-

30) Wolfe, The Three Who Made Revolution, (Time & Life Book, N. Y. 1964) Vol. II. p. 320.

чих і судових органів — тобто конституційної влади яка існує. (За винятком і очевидно — комуністів).

Саме в такому розумінні — згідно документів — наші дисиденти не хочуть цілковитої ліквідації існуючого тоталітарного комуністичного режиму, а тільки — як вони кажуть — КГБ і бюрократії. З цього приводу постає питання: де, і які є докази на те, що ціле українське суспільство в Україні є такої самої думки як ця горстка дисидентів, про яку в Україні ніхто нічого не знає?

Адже, українська нація, так само як і кожна інша нація, є універсальним принципом існування. А цей принцип існування буття є дією кожного контиґентно-конкретного єства, тобто істоти, яка вміщує в собі категорії своєї індивідуальності, яка в своїм внутрішнім буттю становить своє особисте — споконвічно перед-філософічне і перед-наукове, ґносеологічно-метафізичне, тобто не матеріяльно-духове і трансцендентне, ґенетично-родинно-расове, мовне-літературно-культурне, релігійне само-трансцендентне і Церковно-обрядово-традиційне, емблемо-метафоричне, соціологічно-стротифікаційне, національно-географічне і ґеополітичне, тобто прив'язання до свого родинного місця народження — всі ці психологічно-феноменологічні категорії в історичному процесі, становлять в індивідуальній істоті свідому або підсвідому приналежність до свого до корінно-рідного народу — нації. Що знову, само собою, на протязі тисячоліть остає в своїй основі незмінним, бо воно є надприродно і природно свобідне, а не механічно-детерміністичне. А одержима дія існування єства є ефективною функцією і активізатором, яка приводить потенцію істоти до дії і динаміки життя, та її візії свого призначення в часі і просторі минувшини, теперішности і майбутности. Це все разом — будь воно а пріорі, чи дослідно а постеріорі — є дійсністю синтези кожної істоти, як індивідуально-соціяльно, так й суспільно-політично-національно-державно. І оскільки це є — однаково, як надприродно-духове кваліятивне, так й природно-фізичне квантитативне — свобідне, та історично-демонстративне як факт, тоді ще раз треба запитати: де, коли і хто має докази на те, що українська нація в Україні зреклася з усього свого споконвічного вищенаведеного, та нараз, не знати коли, захотіла стати добровільно невільником і погноєм московського імперіяліз-

му? Тим більше, що тут справа не тільки в самому КГБ і бюрократії, а в першу чергу, в самій філософії діялектичного матеріялізму — марксизму-ленінізму — як механічного детерміністичного колективізму диктатури пролетаріяту, та, так званого без клясового суспільства, який, шляхом московського імперіялізму, змагає до тотального ґльобального режиму, для якого КҐБ, бюрократія компартії і мілітарно-атомова сила шантажу, є знаряддям до осягнення повищої цілі.

Саме з цього приводу постає це постійне питання: хто є ці дисиденти? А це тому, що ця ціла справа не є нікому ясна. Бо ж нікому не є з певністю відомо, чи вся їх література є автентична і правдива, чи кимось спрепарована. Ми навіть не знаємо напевно чи всі ті документи є правдиві, а чи може також кимось спрепаровані в такий спосіб, щоб з одного боку вважати дисидентів правдивими марксистами-ленінистами, а з другого — правдивими борцями за вільну Україну.

Наприклад, що ми маємо розуміти про це, коли читаємо, що вони завжди будуть „Іти по тій що Ленін заповів", або журяться тим, що „КҐБ і бюрократія послаблює позиції комуністичного режиму в Україні", з Шумуковими „пасаніями" включно? Чи це має бути нашим „дороговказом"? А з другої сторони, читаємо про їх щиру любов до України, і т. д. Це, як бачимо, не аби яка загадка, чи радше, це є певний рід абстрактної дуальности, щоб ні одне ні друге, не було нікому ясне, і таким чином, створювалося б на еміґрації певне непорозуміння та порізнення поглядів, щоб одні були за, а другі проти, тобто якраз те, що зараз на еміґрації існує. А воно існує тільки тому, що ми до сьогодні не маємо одного центрального проводу, який би був одиноким відповідальним чинником інтерпретації подій в Україні, та інформував би українське суспільство на еміґрації правдиво і відповідально, хто є хто, і що є що, і тим самим діяв би кожночасно відповідно до подій і обставин, які були б правдиві і корисні для визвольної справи нашого суспільства.

Натомість, зараз існує певний рід хаосу і гістерії, бо кожна партія, організація чи поодинокі особи, діють на свою власну руку, щоб доказати свій патріотизм будь воно за, чи проти, і незалежно від того, чи воно є корисне і правдиве. Висновок з

усього вищенаведеного: Нам потрібна одна центральна і спільна дія усіх сил і не колись і десь, — а зараз, сьогодні!

РОЗДІЛ IX

Продовжуючи далі нашу аргументацію з працею д-ра Шлемкевича, хочемо насамперед завважити, що довга аргументація про марксизм-ленінізм, — в тому числі також про дисидентів — була необхідною. Її не можна було позбутися кількома словами, так як це робив автор, вбачаючи в марксизмі-ленінізмі „увесь поступ духа" і то саме тоді, коли він в християнській синтезі вбачає тільки саме негативне. Це видно з таких його слів „В християнській синтезі теоретичні проблеблідли в обличчі живої віри, в обличчі любови Бога і ближнього і царства небесного в душі і вічності... Примат теології і етики визначує вже сам собою гієрархійний порядок вищого пізнання з віри і нижчого пізнання з розуму" (як під реф. ч. 17 ст. 47).

Але, християнська синтеза як така, в чистім понятті християнської філософії, особливо ж в царині форми державного правління, була визначена самим Христом: „Віддайте кесареві, що кесареве, а Богові — що Боже" (Мар. 12: 17). Але як ми повинні це розуміти? Тобто, як треба розглядати ці два кінці людини — один душевний і понад-світський, другий природний і є з цього світу — і як це впливає на людину, якій ця подвійна доля є призначена? Одну з оригінальних відповідей на це безвпинне і завжди ще не розв'язане питання, дає папа Павло VI кажучи, що: „Намагання повторювання заперечити одне або друге, або абсорбування обох в свого роду монізм, може бути з одної сторони наслідком тимчасової теократії, або з другої сторони тоталітарним ляїцизмом. Коли б одно або друге стало дійсністю, свобода в обох випадках — але двома різними способами — була б серйозно правопорушена, а тим самим цивілізація і мир. Тому славна дуальна розсудливість Христа, віддати Богові — що Боже, а кесареві — що кесареве, установила екстремність границь, у межах яких, людське суспільство може мати дійсно вільний і упорядкований розвиток". [31])

---

[31]) В. Олексюк, Томізм, ст. 14. ad. Pope Paul VI, Dialogues, (Simon & Schuster N. Y.) 1968, p. 12.

З вищенаведеного є ясно, що всяка монопартія — будь вона теократична чи тоталітарно ляїстична — не може бути доброю формою державного правління, бо тоді людська свобода і справедливість були б правопорушені. Отже не екстреми, а тільки конституційно-правне державне правління, може забезпечити своїм громадянам справедливий та свобідний розвиток — як соціяльний, так і релігійний.

Тут, однак, завжди стоїть дальніше питання — визначення категорій буття. Якщо форма державного правління, в яку входять також попередньо цитовані природні закони людини, є ясно визначена, як тоді треба розуміти існуючу Дію Буття — Бога та існуючу дію буття — людини? Чи однаково як в понятті метафізичного і трансцендентного, так і в понятті конкретно — контиґентного? Відповідь на це питання ми можемо знайти в прицизно філософічному понятті, яке зводиться до самого Творчого Існуючого Буття в Дії, а саме: що в світі існувань духово-інтелектуального є дві категорії існування буття: Перше, Боже, яке є Чистою Само-існуючою та ні від кого і ні від чого незалежною дією Буття. І друге — людина. Хоч і само-існуюча, вона, однак, є залежною і ограниченою дією буття з приводу свого конкретно-контиґентного — яке може бути і може не бути — та яке у відношенні до Першого є рівночасно подібною і протилежною різницею. А це тому, що Перша Чиста Дія Буття різниться від інших принципів створеного буття тим, що не зважаючи на те, що вона є іманентністю існування, вона тотально трансцендентує людське визначення, існуюча дія якої є залежна і обмежена, бо вона є дочасна. Тобто, дія буття людини є обмежена тим, чим вона є приведена до діючого існування. Хоч вона і є іманентністю творчого буття, вона, однак, значно різниться від Першої Дії Буття, яке є беззастережно трансцендентне і Само-Існуюче.

Але не залежно від того, сама існуюча дія єства людини, є чистою актуальністю сама в собі і вільною від всіх зовнішніх обмежень та визначень. Рівночасно вона є також ознакою подібности до Чистого Само-існуючого Буття в Дії і тим самим, як чиста актуальність, не може бути більше і дальше активізована. Також ніщо більше не може бути до неї додане, так, як це маємо в тім випадку, коли актуальність є додана до потенції. Ця подібність і протилежність різниці між створеною

дією єства — людиною і Само-існуючою Дією Буття — Бога, шляхом аналогії, є ключевим поняттям християнської філософії та її метафізики, яка в своєму висновку приводить до осуду визначення дії буття, як дії усіх дій буття і досконалістю досконалого. Через це вона є життєдайною відповіддю на сучасне філософічне шукання поняття людини і Бога, з рівночасним респектуванням різниці, без того, щоб з людини робити божище, а з Бога — антропоморфа людину. Таким чином, в цій сучасній християнській філософії знаходиться той людський радикально-природний дар наснаги само-трансцендентности, в якій людська пізнавальна дія розумового кругозору є необмеженою дійсністю і очевидним розумінням обох — людини і Бога. Тому попередньо цитоване твердження д-ра Шлемкевича про християнську синтезу є горезвісним віковим упередженням, яке само собою стало вже статично-архаїчним пережитком.

Подібне маємо також з епістемологією — теорією знання. Християнська філософія знання випередила не тільки Декарта, Лока і Гюма, але також і Канта, що є сьогодні доказане завдяки наполегливим дослідам християнських світських філософів за останнє 50-річчя. Удовіднено, що християнська філософія знання не є тільки якимсь безконечним спекулюванням про теорію знання, але що вона є в дійсності тим, чим є людське знання. Це знання зводиться коротко до такого поняття: Порядком того, щоб знати буття, це не є те саме щоб осягнути певного роду зовнішній аналогізм зіткнення одного матеріяльного об'єкту з другим, але щоб осягнути реальність дійсної єдности з буттям шляхом одержування його ментально, формуючи виглядність і роблячись його ідентифікацією. В такому знанні знаючий стає знаною річчю, не суттєво, але появно-представляючо в умі.

Хоч це є дуже таємниче, однак, це є факт. Бо таким шляхом знання виявляє діючу силу на висоті чистої сенсуальности, яка є також притаманна нераціональним тваринам. Але в людському бутті воно діє на висоті духовости, яка проникає в інше буття, і хоч не фізично, то все таки реально і дійсно, передаючи цим способом певний вияв, а вияв приходить до своєї найвищої точки взаємного зв'язку духа з чимсь іншим. Оскільки ж людина є композицією духа і матерії, остільки це є не тільки дуже таємниче але також і дуже скомпліковане. З цього приводу, в

нашому інтелекті не має нічого такого, щоб не було вперше в сенсі, тому наш ум звертається негайно і безпосередньо до сенсової репрезентації, але, просто як ум, як інтелект, як дух, — і тоді стає появно-представляючо в умі — усіма речами. (Nihil in intellectu quod non prius in sensu; mens convertit se ad phantasmata; mens quodammodo fit omnia.) [32])

Отже, згідно з доктриною вищеподаного, можна ствердити, — і це вже є сьогодні доведено, — що теорія знання, яка походить з принципів християнської філософії сучасної томістики є ключем також для інших теорій. Вона прямо рятує емпіризм від надмірного сенсуалізму, а екзистенціялізм від надмірного суб'єктивізму, не говорячи вже нічого про марксизм-ленінізм, який тліє в своїй догматиці діялектичного матеріялізму. Тому найбільшою небезпекою для нього є свобідна думка і мисль людини, для того, маси колективних невільників мусять тільки насліп слухати „божків" комунізму.

Тепер, вважаємо також за важливе розглянути бодай коротко — соціяльне поняття, яке є сьогодні домінуючим чинником. Оскільки усі соціяльно-політичні ідеології походять з якогось підставового становища, яке вони опісля намагаються перевести практично відповідно пропонованої ними методики, так само і християнська філософія, як ідеологія, не може оминути людської соціяльної проблеми. З одного боку маємо капіталізм, який походить з еґоїстичної концепції людини, пропонуючи вільне змагання чи конкуренцію, як шлях до соціяльної гармонії, з другого боку — марксизм-ленінізм, який діє на зарозумілості діялектичного матеріялізму шляхом диктатури пролетаріяту, а в дійсности це державний капіталізм в руках нової кляси комуністичних вождів, які мають необмежену владу експлуатації цілого колективного суспільства, де колгоспник і робітник, в суті речі, є кріпаком, а не вільною людиною.

Між цими двома екстремами християнська ідеологія соціяльної розв'язки являє собою середню альтернативу. Вона змагає до дійсної соціяльної справедливости кожної людини та спільного добра для кожної нації, а тим самим — для усього людства.

Християнська філософія і її ідеологія соціяльної справед-

32) E. Mascall. The Openness of Being, (London, 1971) p. 190.

ливости не є тепер якоюсь тільки церковною теологією часів феодалізму і раннього капіталізму, коли Церква дбала тільки про рай в небі та підтримувала феодальні і капіталістичні режими. Це наприклад робило московське православіє, яке попередньо було на службі царів, а тепер є на службі комунізму. Перший революційний крок в цьому напрямку зробив папа Лев XIII, своєю соціяльною Енциклікою „Rerum Novarum" 1891 року. З того часу зроблено однак, величезний прогрес, в повному розумінні того, що християнська концепція соціяльної справедливости виключає кожну соціяльну експлуатацію людини людиною, і кожну біологічну, расову, клясову і релігійну тоталітарність.

Цілеспрямованість християнської соціяльної інституції існує для того, щоб забезпечити матеріяльні, моральні і культурно духові умови, в яких громадяни даного суспільства могли б здійснювати свій людський ріст і прогрес, без експлуатації великим капіталом і без визиску невільників тоталітарним комунізмом, чи якого-небудь іншого тоталітарного режиму.

Крім того, завжди треба пам'ятати також про те, що хоч Бог не є безпосереднім об'єктом такого політичного суспільства, все ж за людиною мусить залишатися її природне право само-трансцендентности до Абсолютного, як морально-етичного чинника кожної людини, родини, громади і нації, як запоруку доброго і справедливого суспільства, для кожного зокрема і для всіх разом. Від державного правління законодавчих, виконавчих і судових органів починаючи та на одиниці кінчаючи, і навпаки. Ось саме в такому загальному розумінні і представляється християнська ідеологічна концепція соціяльної справедливости.

РОЗДІЛ X

Наближаючись до кінця нашого обслідування історії та пошуку фактів істини, треба ствердити таке: Незалежно від того, чи твердження д-ра Шлемкевича були правильні чи неправильні, систематичні чи фрагментарні, досліджені чи недосліджені, найважнішим є те, що автор журився долею нашого державного будівництва та намагався пробудити еміграцію з блаженного сну партійного задоволення. *Він ударив дзвін на*

сполох, питаючи: „Чи здобуде еміґрація скарб своєї мудрости і свого порядку і чи принесе рідному краєві внутрішній український мир, передумову державної сили і зовнішнього владного миру"? [33])

Що ж було зроблено в цьому напрямку з того часу, як Слуга Божий Митр. Андрей в 1941-1943 роках закликав наші політичні партії і ціле суспільство шукати шляхів до створення мудрої і стабільної державно-визвольної єдности? І що зроблено від часу 1947-49 років, коли д-р Шлемкевич кинув клич: „або українська синтеза, або національна смерть?" Що ж з того часу було зроблено? Абсолютно і дослівно нічого! Ще гірше — не тільки що нічого в цій справі не було зроблено, але з того часу партійні міжусобиці ще більше усіх поділили і посварили.

Доказ такого сумного стану знаходимо на сторінках газети „Свобода" число 19, від 29 Січня 1975 року, в якій читаємо таке: „Коментуючи на цьому місці кілька днів тому виступ відомого коментатора „Н. Й. Таймсу" С. Л. Солцберґера на тему зовнішніх і внутрішніх політичних турбот Кремля та згадку про „український арґумент" як головну причину тих „внутрішніх турбот" Москви, поставлено рівночасно реторичний запит: „чи і на скільки українці у вільному світі готові і спроможні використати коньюнктуру і активно включитися в розвиток подій та мати на цей розвиток бодай якийсь вплив". Відповідь на цей запит у згаданому коментарі залишено часові. Все ж таки хотілося б звернути увагу і пригадати бодай деякі з основних передумов, від яких ця „відповідь часу" може рішально залежати."

Далі, передова „Свободи" перелічує всю високу патріотичність і жертвенність української еміґрації, як наприклад пам'ятник Шевченкові у Вашінґтоні, українські студії в Гарварді і продовжування акції в обороні Мороза. Але особливо важливим в цій „передовій" є таке: „Значить, вільні українці в своїй масі до кожної такої акції готові. Тим самим запит щодо „нашої готовости" звужується до нашого проводу. Але, замість відповісти на цей запит, краще поставити один конкретний постулят, що його можна вважати в кожному відношенні за ви-

33) М. Шлемкевич, попер. цит. ст. 63.

могу часу. За таку вимогу вважаємо необхідність одного авторитетного, диспозиційного політичного центру, який міг би і мав би всі права говорити в імені української політичної еміґрації без виїмку і без застережень з будь-якого боку."

Перше, що примусило нас навести згадану цитату з „Свободи" було те, що порушена нею справа відноситься безпосередньо до цієї праці. По-друге — це є ще одним доказом нашої 30-тирічної бездіяльности щодо створення одного центрального політичного проводу. І по-третє те, що редактора „Свободи" спонукав до його статті чужинець з „Н. Й. Таймсу" — і це трапилося після 30 років бездіяльности наших провідників. Чому заклики Слуги Божого Андрея і д-ра Шлемкевича не викликали не то що якоїсь конкретної дії в цій справі, але навіть найменшого відгуку? Чому ми звертаємо увагу тільки на те, що кажуть нам або про нас чужинці, а коли заклик походить від своїх, про це ніхто не бажає навіть щось сказати або написати?

Після усього обговореного тут приходимо до таких висновків: Найголовнішим і найповажнішим є те, що ми загубили 30 років часу на топтання без цілі на одному місці, без центрального політичного проводу. Через це ми утратили ініціятиву проводу подій в Україні.

На запит, яку саме провідну ініціятиву до подій в Україні могла б мати політична еміґрація, можна відповісти ось чим: Коли б наприклад, в 50-их роках вчасно постав один провідний центр усіх політичних партій, на підставі специфічного конституційного документу Українського Державного правління, в якому б кожна політична партія, а також і кожний український громадянин — були зобов'язані до спільної боротьби за визволення України з під московської комуністичної окупації. Коли б у цій конституції було б подано точно, артикул за артикулом і параграф за параграфом, на якій демократичній підставі має бути побудована Українська Вільна Держава під кожним оглядом, зі специфічним соціяльним становищем включно. Коли б цю конституцію передавали в Україну всякими можливими засобами і шляхами, з радіо передачею включно, і коли б вона опинилася в руках молодої ґенерації України, тоді ми могли б напевно сказати, що таким дисидентам, як Лук'яненко і його група, не потрібно було складати нарис про-

грами визволення чи відділення України від СССР. Вони б вже мали в своїх руках готовий цінний документ, який би відображував наші поняття Української незалежної держави. Але Лук'яненко і його група такого документу не мали. Вони мусіли самі самотужки, десь ночами, складати версію чогось подібного до конституції, якоїсь програми, яка була б для них провідною підставою для боротьби.

Отже, наші провідники політичної еміґрації не дали молодому поколінню в Україні нічого, тому воно не може на них надіятись. Навіть більше — воно їх не знає! Наша політична еміґрація цим ніколи не журилася, а тільки вела тут свою внутрішню партійну боротьбу. І все це — саме в той час, коли Москва своєю розкладницькою пропаґандою докладала всіх зусиль на те, щоб дескредитувати всю українську визвольну боротьбу. При цьому вона вживала відому московську лайку, називаючи наш визвольний рух „буржуазним націоналізмом". Також намагалася вона залякати українське суспільство в Україні і вільний світ за кордоном, такими вигаданими жахами як: наприклад: Петлюрівські шибениці, Гетьманські петлі та Оунівські криниці трупів. Увесь цей московський психологічний терор, в додаток фізичного терору супроти українського народу в Україні, спрямований на те, щоб вбити в свідомості кожного українця його національний й історичний патріотизм та його козацьку гордість вільної людини. *Довести кожного українця до того, щоб він навіть стидався своєї рідної мови і зрікся її, як мови петлюрівських, гетьманських і оунівських „бандитів", а натомість щоб він приняв „панівну" мову „велікаґо русского народа".*

Не на багато краще стоїть справа і молодого покоління на еміґрації. Еміґрантські політичні провідники не тільки не мали найменшого впливу на молодь в Україні — вони навіть не подбали тут про свою молодь. І знову причина та ж сама: відсутність центрального авторитетного політичного проводу за кордоном. Наша молодь на еміґрації з одного боку, не була зацікавлена в міжпартійній боротьбі і гризні, з другого ж боку вона чогось шукала. А, шукаючи, пішла чужими стежками і попала на лівацькі дороги троцькізму, маонізму атеїзму і всього іншого. Тільки завдяки нашій Церкві вдалося вдержати поважну більшість нашої молоді, і вона залишилась високо-

патріотичною і жертвенною, працюючи для добра народу і Церкви.

На підставі усього, що було обговорено від першої сторінки цієї праці до цієї, ми приходимо до остаточного висновку, а саме: Нам необхідно негайно створити центральне авторитетне Представництво Політичної Еміґрації — але не таке, яке пропонує „Свобода" у згаданій передовій. Думка „Свободи", що таким центром „вже завтра міг би стати Державний Центр Української Народної Республіки в екзилі" не є слушним. Коли цей „Центр" не зумів з'єднати в собі центрального проводу за останніх 30 років, то він напевно не зробить цього не то що завтра, а мабудь, ніколи.

Необхідний нам центр може постати тільки на нових, глибоко обґрунтованих конституційних основах. Тобто на конституції, яка б стала синтезою підстави українського державного правління в майбутній незалежній Україні, а тут — підставою центрального політичного проводу усіх сил еміґрації. Щоб укласти таку конституційну синтезу Української Держави, треба негайно створити конституційну комісію, з 12-ти визначних українських науковців: істориків, філософів, політичних науковців, соціологів, економістів — як також правників і дипломатів, та з 3-ох представників наших Церков (по одному від кожної) останні будуть служити як дорадники в справі відношення Церкви і Держави. Хоч Церква є відділена від Держави, вона повинна, однак, тісно співпрацювати з останньою. Члени згаданої комісії дослідили б усе необхідне відносно цієї справи та все те, що стосується самого тексту конституції (коло 500 сторінок), на підставі якого було б остаточно узгіднено прецизний Державно-Конституційний Документ на приблизно 16-20 сторінок.

Організацією такої комісії повинна зайнятись спеціяльно створена Екзекутива з усіх самостійницько визвольних сил української еміґрації, яка, повинна покликати до життя вищезгадані високо кваліфіковані наукові сили, які повинні виконати першу частину своєї праці в часі 6-ох місяців, а в наступних 2-ох місяцях, ця комісія повинна узгіднити остаточний текст конституції. В міжчасі, ця спеціяльна Екзекутива повинна приготовити відповідну програму з'їзду усіх представників самостійницько визвольних сил — політичного, на-

укового, церковного і громадсько-провідного світу цілої української еміґрації, до затвердження та врочистого підписання Нової Конституції, як Національної Синтези Української Незалежної Держави, й як форми її Державного Правління.

По підписанні Конституція набрала б відразу сили для реорганізації цілої структури Центрального Державного Представництва, в якому повинні взяти негайну участь усі еміґраційні національні і визвольні сили.

Можливо, що це все виглядає з одного боку дуже просто, а з другого — неможливим до переведення. Хочемо тут наголосити, що це є не тільки можливим, але і абсолютно необхідним, особливо тепер, коли ми в дійсності щиро змагаємо до єдности і до правопорядку спільної дії, яку ми зобов'язані виконати згідно історичного процесу визвольної боротьби за незалежність України. *Щоб ВЕСТИ, а не бути веденим. ЩОБ СПІЛЬНО ДІЯТИ, а не сваритися. Та щоб майбутні покоління в Україні могли про нас сказати, що ми на еміґрації зробили все, що було можливе в наших силах для добра Гордого і Вільного Козацького Народу — Української Нації і для її НЕЗАЛЕЖНОСТИ!*

ХРИСТИЯНСЬКА ФІЛОСОФІЯ — ЯК ДІЯ

РОЗДІЛ І

В попередніх есеях ми розглядали поодинокі проблеми як то: проблему нашої філософії, тобто філософію Григорія Сковороди, справу екуменізму і тільгардизму, що відносилося також безпосередньо до нашої Церкви та її єдности. Також розглядали справу запропонованої форми нашого державного правління. В ході обговорювання тих проблем було згадано, в той чи інший спосіб, християнську філософію, з її дефініцією включно. Тепер ми хочемо ще застановитися над самою християнською філософією, як філософією дії. Про неї в нас відомо дуже мало. Також її дуже часто вважають за катехизм або в найкращому випадку, за теологію. Ми знаємо особисто декого з наших високоосвічених людей які саме так думають. Це є, на жаль, рівнозначне, з цілковитим незнанням ані суті філософії, ані її призначення.

На кожному кроці ми називаємо себе християнами та всюди пишемо про українську християнську націю, з кличем „Бог і Україна" включно, але це у нас є радше символічне ніж справжнє. Іншими словами, слово „християнин" служить нам дуже часто тільки заслоною, тільки вивіскою, а за нею нерідко стоїть повна порожнеча. Яскравим прикладом цього може послужити тут справа філософії Сковороди. Є серед нас немало таких, хто намагається зробити Сковороду персоналістом, а з його філософії — персоналізм, щоб у такий спосіб оприділити себе до якогось західного модернізму. Найважніше бути зарахованим до модернізму, а чи то служить правді, чи ні — це не так важно.

Наші досліди філософії не сягають далі як XVIII-XX століття, і то тільки відповідно формули модернізму. Кажучи це, ми не маємо на думці нашої УКЦ, яка одинока змагає до об'єктивного досліду філософічного знання, під проводом і особистим доглядом Його Блаженства Кир Сліпого. (Вони вже видали кілька томів творів, а решта буде видана в недалекому

майбутньому). Тут іде мова про наших світських філософів, які багато чого говорять, але майже нічого не пишуть. Бо від часу Багалія, Чижевського, його Блаженства Кард. Сліпого, о. д-ра Конрада і проф. Мірчука ледви чи появилося щось серйозного. Але і те, що, згідно повідомлень преси, має незабаром появитися, не звучить дуже обіцяючо.

У нас також говорять про те, що дійсний філософ не може бути одночасно і християнським філософом. З цього виходить, що він може бути тільки катехитом або теологом, а не філософом. Це значить стільки, що коли б християнин хотів стати „дійсним філософом", тоді він мусів би насамперед зректися свого християнства, інакше він не може бути „дійсним" філософом. З цього то приводу деякі люди вважають, що християнський філософ чи мислитель є нічим більше, як тільки теологом. Таке становище є наявним доказом того, що той, хто так думає, не має найменшого поняття, що властиво є християнська філософія, а тому і не знає її розвитку. Утотожнювання сучасної християнської філософії з теологією є однозначне віковому упередженню до доби схоластиків і схоластицизму. Так, якби з тих часів зовсім нічого не змінилося. Те ж саме ми бачили попередньо і у Шлемкевича. Отже, про величезні зміни, в цій справі, які наступили в XX-ім столітті, нам нічого не відомо. Хоч ми завжди і всюди зараховуємо себе до західної культури і до її розвитку, християнська філософія є нам чомусь чужа і далека. Багатьом вона взагалі не є відома. В цьому автор цієї праці переконався після публікації його книжки „Томізм". Термін „Томізм" не відомий, і саме слово великій більшості нашого суспільства здається якимсь чужим, ненашим. Тут треба коротко сказати, що сучасну християнську філософію не створили самі теологи священики, але таки світські філософи. Прикладом може бути француз, Жак Марітен, бувший протестант, який на початку цього століття студіював філософію по французьких і німецьких університетах, розчарований, він в 1906 році прийшов до висновку, що коли він не знайде у філософії нічого глибшого крім кантіянізму і раціонального матеріялізму, тоді не варто жити. В той час він став пильно студіювати томістику, прийняв католицизм, і став світової слави модерним християнським філософом. Про це він казав сам, підчас своїх викладів на Прінцетонському універси-

теті в 1952 році. Були й інші як: француз Жільзон, німці Гайґер і Пейфер, італійці Фабро і Маззеі, американці Адлєр і Крихе та багато інших, всі вони світські сучасні християнські філософи.

Це особливо повинно бути для нас важним тому, що кожний з нас опинився на чужині таки з причини філософії, а точніше висловлюючись — філософічної ідеології марксизму-ленінізму, яка є головною причиною сучасного хаосу в світі. З нею ми боремось, але для того, щоб поборювати якусь філософію, треба мати арсенал своєї власної філософії, тобто нам потрібна філософія дії, яка б була значно сильніша від марксизму. Іншими словами, нам потрібна філософія дії, яка була б не тільки якоюсь вузькою і замкненою ідеологією, але також філософією візії, правдою і мудрістю. Де ж ми знайдемо таку філософію в сучасності? В емпіризмі, нео-позитивізмі, праґматизмі, нео-кантиянізмі, феноменологізмі, логіко-лінґвістичнім аналізмі, чи в екзистенціялізмі і персоналізмі? В їх безконечнім філософуванні в нікуди? Чи у вивченню їх все більше і більше, а знаючи все менше і менше? Ми цілком правильно відкидаємо абсолютно марксизм-ленінізм, як філософію діялектичного матеріялізму і як засіб тоталітарного атеїзму, тобто як їх дієвої підстави тоталітарного комуністичного режиму. Але ми мусимо знати, що їх успіх був можливий тільки тому, що вони вживали цю філософію як філософію дії, а не як кабінетне філософування.

Крім того, марксистська філософія дії була накинута людині насильно терором, інакше ніхто б її не приймив, бо вона в своїй суті була і є ірраціональним місіонізмом і обманом правди людських природних і божественних законів. Але з другого боку це саме і є Ахилевою п'ятою московського імперіялізму. Кремлівські вожді знають про це дуже добре, тому їх дуже непокоїть, як вони кажуть, „відродження буржуазної філософії середньовікового томізму" і „томістичної діялектики". Не кожному з нас є відомо те, що в Москві вивчають тепер „томізм", щоб знати як його поборювати. Всіми іншими вищенаведеними філософіями вони цілком не журяться, бо вони Москві більше допомагають як шкодять, тільки той „томізм" їх непокоїть, тому вони його вивчають на те, як його поборювати.

Щоб не бути голословними, нижче подаємо головніші наз-

ви совєтських праць присвячених „томізмові" (досліди вони ведуть від другої половини 50-их років): А. Бронзов, „Аристотель и Фома Аквинский в отношении к их учению". О. Трахтенберґ. „Очерки по истории средневековой философии" (Москва, 1957). И. М. Кичанова, „Философия Фоми Аквинского" (Вопроси философии, 1958). Я. Боргош, „Фома Аквинский (Москва, 1966). М. Ліфшит, „Либерализм демократия и религия" (Москва, 1968). Т. Ойзерман, Проблема отчуждения и буржуазная легенда о марксизме" (Москва, 1965). А. Оґурцов, „Перспектива практики как философическая категория" (Москва, 1967).

Просимо звернути особливу увагу на перші три назви: „Аристотель і Тома з Аквіну", „Філософія Томи з Аквіну" і „Тома з Аквіну". Це найголовніші дослідні совєтські праці про томізм, написані між 1955-1970 роками. Кожному з нас ясно, що Москва не досліджує філософію Томи з Аквіну з великої любови до нього. Вона досліджує християнську філософію тільки на те, щоб знати, як її поборювати. Важливо також звернути увагу на час досліду. Він був розгорнений саме тоді, коли тільгардизм і екуменізм відчинили широко двері для совєтських аґентів в нутро Ватикану та до Римо-католицької Церкви, при так званих „екуменічних центрах". Не кажемо вже нічого про Світову і Американську Раду Церков.

Отже, московські аґенти в священичих рясах ішли до Риму і повсюди вже добре підготовані. Про це виразно пише згаданий Ліфшит: „...Ми є абсолютно проти Бога, і проти якої-небудь релігійної концепції, але ми розуміємо, що це не можна побороти тільки словами. Тому ми повинні шукати союзу з християнством та з послідовниками Томи з Аквіну, з умовою, що цей союз є тільки на те, щоб побороти твердиню всієї буржуазної реакції".

Думаємо, що до цього не потрібно ніякого коментару, бо Ліфшит з'ясував усе дуже добре у двох реченнях. Слова совєтського дослідника є доказом того, що Москву непокоїть розвиток і значення сучасної християнської філософії. В ній вона вбачає силу філософічної дії, яка є вища і сильніша від марксизму. Тому вона її поборює. Оскільки все те, що Москва поборює, є і повинно бути нашим союзником в боротьбі проти неї, з цього приводу постає питання: хто, коли і де з наших політичних ідеологів чи філософів цю справу досліджував? Про

цю справу в нашій політично-філософічній літературі ми не читали ніде ані одного слова. Хіба нашим політично-партійним провідникам не є цікаво про це знати? А може це буде цікавим також і для загального українського читача?

РОЗДІЛ II

Тому, що в заголовку сказано: „Християнська філософія — як дія", тобто, що це є філософія дії, вважаємо за необхідне подати тепер коротко хронологію розвитку, а опісля — сучасне дефінітивне становище християнської філософії як такої. Насамперед треба ствердити, що творцем синтези християнської філософії був Тома з Аквіну. Хоч св. Тома був одночасно і філософом і теологом це не значить, що ми будемо тут займатися теологією. Тут іде мова виключно про християнську філософію. Також хочемо ствердити той факт, що вже за часу Томи на Паризькому університеті в 13-тому столітті йшла мова про ясне відділення філософії від теології і навпаки.

Про обставини 13-го століття та про саму філософію Томи з Аквіну читач може довідатися з твору Його Блаженства Кард. Сліпого, під назвою „Св. Тома з Аквіну й Схоластика" (Рим 1969), як також з книжки автора цієї праці під назвою „Томізм" (Чікаґо, 1970). Ця коротка хронологія подається тільки для того, щоб мати поняття, як постала сучасна християнська філософія. Отже до речі: В міжчасі XIV-XVIII століть, особливо в 1570-1775 роках, з'явилося багато видань творів Томи з Аквіну. Переписувачі цих творів нерідко вносили різні неправильні інтерпретації і перекручували оригінальні тексти, чим спотворили правдиве поняття томістики. Однак найбільшої шкоди томістиці завдав єзуїт Суарез (1548-1617). Нерозуміючи належно метафізики св. Томи, він створив неправильні тези, і ці тези стали домінуючим чинником в університетах протягом двох століть (XVII-XVIII). Коли ж ми врахуємо до цього розвиток в ті часи модерних філософій Декарта, Лока, Гюма і Канта, ми зрозуміємо, чому вже в першій половині 19-го століття навіть клир захоплювався раціоналізмом та матеріялізмом, і ціла католицька Церква переходила певну кризу.

Коли в 1879 році на папський престіл сів Папа Лев XIII, його першим понтифікальним актом була Енцикліка „Aeterni Patris", в якій він доручив розпочати негайно нові і точні досліди томістики. З цього приводу відразу постала „Леонінська комісія" на чолі з Кард. Заґліярія, який покликав до комісії найкращих наукових дослідників томістики, за винятком єзуїтів, бо саме єзуїти і спотворили твори св. Томи на протязі століть. Леонінська комісія діє безперервно до тепер. В період від 1880-1948 року було видано 16 томів томістики, які є відомі під назвою „Леонінське видання", а оригінали мають заголовок: „S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, Iussu Leonis XIII edita, 16 vol. Rome 1882-1948. А від 1948 року, Леонінська Комісія видала до 1971 року наступних 32 томи, тобто разом XLVIII (48) томів творів Томи з Аквіну, а наступних 4-ри томи зараз у підготові. І від 1949 року існує чотири центри дослідів томізму, а саме: Перший у Римі, другий в Оттаві (Канада), третий у Парижі, і четвертий у Єлейському університеті в Америці. Крім того існують ще два інші — у Валєнції і Барцельоні. З цієї коротенької хронології видно, як прийшло до нового розвитку томістики, та як він продовжується.

РОЗДІЛ III

Тепер необхідно розглянути, що ми розуміємо під назвою „Християнська філософія — як дія", тобто як чиста філософія дії, яка сама собою є визначена у процесі історичної дійсності. Але що означає вираз — у процесі історичної дійсності? Щоб дати на це відповідь, почнемо з історичних доказів. Першим з них, не є якась чужа, а таки наша історична дійсність. Ось що ми читаємо про минуле в „Історії України" М. Грушевського: „Літописці й інші письменники підносять переміну, яка наступила в Володимирі з охрещенням: його вдача зовсім змінилася, не той чоловік став ... він ... закладає нові підвалини під свою державу, більш культурні, духові, добровільні. Володимир заразом пильнує зробити відносини власти і громадянства більш лагідними, дбає про зближення з громадянством, про кращі порядки. Літописець оповідає, що у другій половині свого князювання Володимир мало воював, жив в згоді з сусіда-

ми, більше дбав про внутрішній порядок, часто роздумував з дружиною, з духовенством, і з „старцями" — поважнійшими громадянами про кращі закони і установи, „про устрій земський і устав земський"... убогим роздавали гроші, а для хворих і калік по домах розвозили всяку страву. Взагалі показував велику ласку людям, особливо убогим... Літописець то кладе на вплив християнської науки на Володимира по його охрещенню. Але в цім лежала також глибока політична думка, новий напрям державного життя". [1]).

Отже, жорстокий варвар Володимир змінюється на цілком іншу людину, — і не тільки як індивідуальна особа, але і як керівник держави. Тобто з охрещенням і прийняттям християнської релігії не тільки він змінився духовно, а змінилися і його погляди на державне життя. Тому саме коли ми говоримо, що українська нація є християнською нацією, ми приводимо абсолютний історичний факт, в повному розумінні його слова. Це, в свою чергу є доказом визначення християнської філософії в історичному процесі, як дійсність в історії українського народу. І не тільки в самій релігії і Церкві, але також як державно-правний чинник української нації.

Іншими словами — це була нова революційна ідея людини і держави, тобто нова філософія людського життя яке проявило себе у славній Христовій розсудливості історичного визначення: „Віддайте кесареві, що кесареве, а Богові — що Боже". (Марк. 12 : 17). Коли б ми застановилися над цим на одну хвилину та пройняли нашою рефлективною думкою історичний процес з кінця 9-го століття до сучасного 20-го століття, *особливо від приходу так званої „Октябрьской революції" Леніна, і порівняли дві історичні особистості (Володимира Великого і Володимира Леніна) як представників двох різних філософічних революцій, то усвідомили б собі ось що: Християнська революція, як християнська філософія правди і мудрости, перетворила жорстокого варвара в повноцінну людину і на високовартісного управителя держави, в той час, большевицька революція, як філософія дії діялектичного матеріялізму та атеїзму Маркса, перетворила людину в жорстокого варвара,*

1) М. Грушевський, Історія України, (Вид. Чарторийських, Н. И. 1967) ст. 81, 82.

а державне управління — в жорстокий тоталітарний режим і невільництво.

Коли ж ми тепер у нашім відображенні історичних подій звернемося до попередньо цитованого в цій книжці твердження Слуги Божого Митр. Андрея, а саме що: „Провідна влада походить від Бога, бо вона є природною консеквенцією природи і суспільного життя", — тоді ми зможемо належно зрозуміти значення і вагу тверджень великого Митрополита Андрея, яке є ще одним доказом визначення християнської філософії як дії, — дії історичного процесу. Цю християнську дію історичного процесу наслідували усі покоління України. Її особливим виявом була Могилянська Академія у Києві, і це стверджує у своїх дослідах його Блаженство Кард. Сліпий такими словами: „З упадком Царгороду осередок нез'єднаної богословії пересунувся на Київ . . . І як в Греції, так і в нас богословську науку здвигнув Тома і на нім спочивала бодай посередньо Могилянська Академія. Що вплив Аквіната (Томи з Аквіну, примітка моя, В. О.) на з'єднаних богословів мусів бути сильним, це ясно. Митр. Рутський побіч Івана Дамаскина поклав Теологічну Сумму як основу богословського образування . . . Не меншу зависимість від Томиної теології слідно і в нез'єднаних. Петро Могила здобув освіту на Заході і туди посилав і своїх кандидатів на професорів Академії. І звідти ціла установа академічна була переведена на окцедентальний лад. . . . Найперше в філософічному курсі, що тривав два роки, викладано аристотелівську філософію — до якої послуговувалися поясненнями Томи. Виклади проф. Інок. Поповського носять наголовок: Universa philosophia commentariis scholasticis illustrata, doctrinam peripatheticam complectenes . . . Волчанського — Philosophia universa doctrinam peripatheticam ad mentem principis philosophorum Aristotelis Stagyritae complectenes commentationibus scholasticis illustrata."

. . . До Сумми приготовляли професори на зразок західних схоластів . . . . Щойно під впливом Московщини почала „перечищуватися" київська традиція. . . . по призванню Греків, братів Йоанікія і Софронія Лєхудів, зачалася московська реформа. „Вінець віри" Полоцького заборонено, бо він сплетений „і з Скотових, Аквінових, Ансельмових і тим подібних блудословій". . . . Та заперши браму схолястиці — московські теольоги

отворили їх протестантизмові. Це гідне завваги, що на Україні більше чим на півночі в Москві відчували вчені вагу теологічної спекуляції. Російські теологи уважали розумове уняття і обяснювання правд віри противним традиції старої Церкви. *АЛЕ якраз Схід — грецькі отці будьто при помочи аристотелівської філософії (антіох. школа), будьто платонової (александ. школи) старалися розумом оскільки тільки можна вглибитися в обявлені ПРАВДИ".* [2]).

З наведеного ми бачимо, що українські професори в Київській Академії дбали про всеобіймаюче філософічне знання, якими послуговувалися в той час, однаково, як на Сході, так і на Заході. В основі цього знання була християнська філософія (хоч вона в той час, за загальним правилом, була тісно зв'язана з теологією). Коли ж, однак, московський варвар, прикриваючись гаслом „допомоги християнам", поневолив Україну, він почав систематично ліквідувати все, що могло загрожувати московській імперії, бо, будь вона царська чи комуністична, — вона однаково завжди боялась і боїться справжнього християнства і пов'язаних з ним правди і свободи людської мислі. Але незалежно від того, правда залишається правдою: українська нація була, є і завжди буде вірна своїй християнській вірі та християнській філософії в дії, яка походить від Володимира Великого. Це є історичний факт. Тому ніхто не зможе знищити цю націю навіть горами трупів і ріками крови, ані викорінити з її духа й ума її відвічне право бути вільною і незалежною у своїй вільній Україні.

РОЗДІЛ IV

В попередньому розділі ми розглядали загальний історичний процес християнської філософії як дії. Тепер нам необхідно розглянути цю назву більш специфічно, так, як вона є зрозуміла в сучасності. Жільзон, один із сучасних визначних філософів і мирянин, у своїх довголітніх наполегливих дослідах над цією проблемою, стверджує це так: „Я називаю християнською кожну філософію, яка, хоч і розрізняє дві формальності,

2) Твори Кир Йосифа Верховного Архиєп. І Кард. (УКУ, Рим, 1969) том. II, ст. 89, 91.

однак, не зважаючи на те, розглядає також християнське об'явлення як необхідну допоміжність нашого розуму". І далі,: Суть християнської філософії є в такому розумінні філософування, в якім віра і людський інтелект з'єднуються в спільну силу досліду філософічної правди". [3]).

Що це все означає? Це означає, що Жільзон додержується формального порядку різниці між філософією і теологією. Тобто, що у формальній філософії ми розглядаємо суть речей шляхом світла природного розуму, тоді коли теологія розглядає суть речей шляхом світла об'явлення. Отже, це є та формальна різниця між філософією і теологією. Важним для християнської філософії є те, що її дослід відбувається не в чисто абстрактному, а в конкретній історичній дійсності, яка і є змістом цієї філософії. Вона не є абстрактною порожнечею, бо вона відкриває і досліджує правду завдяки об'явленню, яке є поміччю для нашого розуму. Це однак не значить, що таким шляхом ми сплутуємо філософію з теологією, але що християнська філософія спричинює позитивну додатковість, яку філософія одержує із становища християнського існування. Так скоро, як правда була вказана вірою, християнський філософ має змогу досліджувати її раціональну основу, бо завданням кожної філософії є досліджувати походження, природу і призначення людини, а з тим і її відношення до Бога. Тому, в цьому розумінні, християнська філософія має до розпорядження відповідний матеріял і за його допомогою може успішно виконати своє завдання. Бо правдива філософія, як формальність сама собою, може встояти або впасти в залежності від своєї власної раціональности. А така філософія, яка не впала ще й до сьогодні, не була створена без помочи об'явлення, яке діє як необхідний моральний чинник в допомозі розумові. Доказом цього є сама історія, бо коли ми зважимо історичний рух розвитку метафізичного через об'явлене, тоді дійсність християнської філософії шляхом історичної демонстративности є очевидною. Це твердження про демонстративність християнської філософії як історичної дійсности читач може ще раз порівняти до попередньо поданого факту нашої історичної дійсности

3) E. Gilson, The Spirit of Medieval Philosophy, (Random House, N. Y. 1955) p. 35., ad, what is Christian Philosophy? A Gilson Reader, pp. 177-79

— про справу Володимира Великого, його охрещення та увесь дальніший розвиток нашої історії. Коли б ми добре поміркували над цим твердженням, нам стало б ясно, що жадна інша філософія, ані ідеологія, не є в стані дати цій історичній дійсності краще і глибше пояснення і розуміння так, як це дає християнська філософія дії.

РОЗДІЛ V

Коли ж ми звернемося до другого великого християнського філософа нашої доби — Жака Марітена, ми знайдемо в його філософії не тільки історичний рух розвитку метафізичного через об'явлене, як дійсність християнської філософії шляхом історичної демонстративности, але також і вершини самопізнання існуючого (екзистенціяльного) буття в дії, шляхом структуральної степеневости знання, яке знаходить своє метафізичне завершення у четвертому вимірі духа християнської мудрости. [4])

Марітен вказує на перші сліди філософічної деґрадації, почавши від Декарта, який вперше намагався звести усе знання до одности шляхом критерія математичної певности. Таким чином, першою жертвою стала теологія, яка була виключена з поля науки, бо вона не могла бути математичною певністю. Після картезійської революції наступила революція Канта, який уважав метафізику тільки як знання а пріорі, а не як знання демонстративного. Врешті прийшли позитивісти зі своїм цілковитим запереченням філософії як науки. Позитивісти аналітичної школи виключили метафізику з поля науки ніби тому, що вона не має ствердкуючого значення.

Неоцінимою заслугою Марітена є те що він виправив і привернув правну позицію філософії у ієрархії знання науковости. Він невтомно працював над системою Томи з Аквіну, доказуючи демонстративно в сучасній технологічній добі вартість філософії як науки з становища критики людського знання. Він також доказав демонстративно, що знання як одність не є, як це думав Декарт, одновисловним, а є аналогічним й ієрархальним, в якому різні степені знання становлять дефіні-

4) J. Maritain, A Preface to Metaphysics (N. Y. 1939) c. III, s. 2.

ціювання наукової реальности, відрізнюючись одне від другого відповідно до рівня зрозумілости. І це є так тому, що ми маємо до діла з об'єктами знання, зрозумілість яких є внурена в матерії, і тому, що без матерії такі об'єкти не можуть ані існувати, ані бути зрозумілими. Це і є власне та реальність природних наук та філософії природи. По-друге, ми маємо до діла з об'єктами знання, зрозумілість яких є відділена від матерії навіть тоді, коли такі об'єкти не могли б існувати без сенсуальної матерії. Такі об'єкти становить сфера математики і споріднені до неї науки. Врешті, ми маємо до діла з об'єктами знання, зрозумілість яких є цілковито відділена від матерії. Такі об'єкти можуть існувати без матерії, або вони цілковито і ніколи не існували у матерії. Це є сфера метафізики або Першої філософії. Таким чином, у ієрархії наук філософія займає найвищу позицію і є справді королевою наук. Щоб ствердити такий ієрархальний поділ наук, Марітен іде слідом історичного розвитку філософії старинної Греції, схоластики і сучасного модернізму та систематично доводить це доказами.

Марітен також стверджує ось що: „Працю інтелекту можна порівняти до нематеріяльної дії (її не можна бачити. Приміт-ка автора, В. О.) що в течії поодиноких контингентних речей становить дану оцінку наших сенсів, в першому відблиску яких наш інтелект виявляє світ тілесних субстанцій та їхню властивість. Другий відблиск виявляє цілком інший універс, світ ідеї простягаючих чисел. А третій відблиск відкриває ще щось, цілковито інакший універс, — як світ буття як буття і всю трансцендентальну досконаліть спільноти духа і тіл, в чому ми можемо осягнути духову дійсність, і найвищий принцип всієї дійсности." [5]) Отже, шляхом критики знання Марітен відкриває принципи розрізнювання людських наук в степеневости абстракцій, оприділюючи кожну науку відповідно до нематеріяльности її об'єкту. Тому філософія, передовсім Перша філософія або метафізика є наукою, яка є дійсною формою людського знання. Тому вона не є якимсь продовженням емпіріологічних наук, ані якимсь родом мітології, щоб тільки задоволити нашу емоційність. Саме навпаки — філософія є не тільки наукою, вона є також Мудрістю.

---

5) J. Maritain, The Degrees of Knowledge (N. Y. 1959) p. 72.

Таким чином, християнська філософія — завдяки невтомним довголітнім дослідам і студіям томістики світськими філософами Марітеном, Жільзоном, Ґайґером і Фабром, та багатьох інших, одержує цілком нове, перед тим не знане і не відоме становище поняття існуючого буття в дії, тобто основне і центральне поняття томістичного „Esse". Але що є „Esse"? Хоч про це буде широко мова в наступній праці цієї книжки, то однак, на цьому місці треба коротко сказати, що це слово означає дію існування, через яку буття перемагає ніщоту. Бо дія існування є підставою і центром структурального розуміння всього дійсного. Це тому, що метафізичний концепт існування (Esse) формується після осуду, або інакше, після уважної розсудливости про існування, і починається від нього. Оскільки ж інші осуди припускають концепцію, яку вони приймають як предикат, така концепція є формована абстрактно від обставин різного степенювання. Метафізичний концепт існування, натомість, є осудом інтуіції буття в оригінально-інтелектуальнім порядку незредукованих обставин, саме так, яким є чисте існування онтологічно.

Це є саме те, що Тома називає „Intellectus Principiorum" що означає безпосереднє знання, коли наш ум осягає найвищий принцип розуму як закону буття і самої оцінки буття. В цьому ми бачимо порядок різниці між тезою томізму і тезою кантіянізму, коли іде мова про вислів „інтелектуальна інтуіція буття". Це також відноситься до платонічної і картезійської інтуіції „ідеї". А це тому, що людський інтелект для Томи з Аквіну не є десь там в ангельських хмарах, а він є зв'язаний з внутрішньою духовою дією в співіснуючим розумінні знання. Це розуміння концепційно-інтелектуальним і метафізичним шляхом, в сполуці із споконвічним та інтуітивно-віруючим, осягає своє людське самопізнання, як і пізнання присутности Чистої Дії Буття, яке сповіщає людині через об'явлення: „Я той хто є".

Таким шляхом Марітен осягає „четвертий вимір духа", в якому людина осягає свобідно свою життєву і ясну одність, самої себе і всіх ресурсів свого знання. За словами Марітена це значить, що „хоч оперативність людського інтелекту є у часі, й є суб'єктом часу, то однак це є тільки в зовнішньому розумінні з причини матеріяльного окруження і сенсуальної уяви, (бо

ніщо не є в інтелекті, чого б перше не було в змислі). Але духово вона є понад часом, бо вона задержує в буттю духову дію інтелекції, яка не є суб'єктом часу. Тому чиста думка не є у часі, але у кваліфікованому розумінні, вона є у вічності." [6])

З цього ми бачимо наявно, що сучасні християнські філософи не є філософами моди. Особливо не був ним Марітен, бо він боровся ціле своє життя за правду, а правда не має нічого спільного з модою. Коли б хтось змагав бути модним, він навіть не був би в спроможності вдержати кроку з модою. Бо тепер він є Картезійцем, завтра Кантіяном, після завтра Геґелівцем або марксистом, а може Берґсонівцем, а якщо не одне чи друге попереднє, тоді він є або лінґвістичним аналістом, феноменологічним екзистенціялістом або емпіріко-персоналістом, і так без кінця. Тому дослід правди вимагає від філософа відваги і безінтересовности в світських тимчасових користях. Правдивого філософа не може спокушувати особиста амбіція загальної популярности і тимчасової вигоди. Для справжнього філософа інтелектуальна чеснота є більш цінною і необхідною, ніж вона є для звичайного науковця, поскільки правдива мудрість не може співіснувати з неправдою і слабістю духа.

Тому велич філософа полягає не тільки в його інтелектуальній геніяльності, але в кругозорі філософічної візії. Великий філософ мусить сприйняти у своєму інтелекті і серці цілість універсальної дійсности, і тому все, що є менше від цього, не є для нього достатнім. Ми знаємо з історії про багатьох філософів, які — як у минулому, так і тепер — ішли неправильним шляхом, замінюючи цілість дійсности на частину. І тому такі філософи мали тільки частинну візію, будучи сліпими відносно цілости. З цього приводу їх філософічне вчення було тільки половиною або четвертиною дійсного, що не вело людину до цілковитого поняття буття та інтеґральної (суцільної) правди.

РОЗДІЛ VI

Коли ми тепер застановимося над тим, що було розглянено в усіх попередніх студіях, то побачимо, що необхідно докладні-

6) Ibid, p. 77.

ше відповісти на таке питання: До чого це все нас унапрямлює, тобто яка є цілеспрямованість усього попередньо сказаного? Хоч ми в багатьох місцях цієї праці відповідали на поставлене вище питання, однак тут подаємо ще раз поширену і остаточну відповідь, а саме: Що Українська нація та її українсько-національний політичний провід мусить знайти нову і життєдайну філософію, на якій він міг би побудувати свою нову ідеологічну програму. Філософію, яка б не була якоюсь „філософією чину" тупцювання в нікуди, а яка б дала новий і широкий життєдайний динамічний розвиток вільної людської думки і кругозір філософічної візії.

Такою філософією для української християнської нації є християнська філософія дії. А для політично-партійного проводу є християнська ідеологія, що походить з християнської філософії, тобто з її метафізики, з її теорії знання та з її соціологічної основи — соціяльна справедливість. Тому усі наші праві національні партії з гетьманською включно, повинні створити одну „УКРАЇНСЬКУ НАЦІОНАЛЬНУ ПАРТІЮ ХРИСТИЯНСЬКИХ ДЕМОКРАТІВ".

Ми тут не збираємося писати програму такої партії, а тільки вказуємо на майже необмежені можливості, які дає нам християнська філософія як дія, як також на великі можливості для утворення РЕВОЛЮЦІЙНОЇ політичної партії — УНПХД. Найважливішим у цій справі буде те, що в такій партії зможуть знайти спільну мову і єдність усі розсварені і порозколювані націоналістичні партії, не пригадуючи одна одній усі попередні помилки та хиби.

Наш заклик до всіх українських правих партій та окремих безпартійних українців: Залишіть панове усі минулі чвари і свари та ставайте в одну сильну активну партію УНПХД, в якій будете мати необмежений розвиток людської мислі, та дійсну динамічну революційність в боротьбі з комуно-московським окупантом України. Така Українська Національна Партія Християнських Демократів знайде підтримку і довір'я переважаючої більшості українського суспільства не тільки тут на еміґрації, але, головно і основно в думці і серцю десяток мільйонів в Україні сущих. Тоді нас ніхто не обвинуватить в диктаторстві монопартії. Ми не сміємо ніколи забувати, що ук-

раїнський народ є вже з своєї природи християнський і демократичний!

Останнє слово не означає, що наш нарід хоче якогось розперезаного демократичного „гуляйпілля". Він хоче мати авторитетну конституційну демократію та сильний авторитетний провід державного правління. Тому маємо тут багато місця і для других партій, як, наприклад, національної партії Соц-демократів і УРДП, які повинні також злучитися в одну Українську Національну Партію, як льояльна опозиція до УНПХД. Це кажеться на той випадок, коли б, наприклад, УНПХД прийшла на підставі конституції до державної влади, і навпаки.

Можливо що все це виглядає для когось романтикою чи утопією. Можливо що наш голос — є „голосом вопіющого у пустині". Однак, коли б наші національні провідники захотіли хоч трохи заглибитися в історичний процес минулого, сучасного і майбутнього, вони б побачили, що в нашій пропозиції немає ні романтики, ні утопії. При бажанні багато чого тепер недосяжного могло б стати в дуже короткім часі дійсністю.

Коли б сталося таке чудо, і наша пропозиція утворення нової конституції Українського Державного Правління була б втілена в життя, тоді УНПХД, Соц-дем. і УРДП, були б готові стати в новому національно-визвольному проводі державного правління, в єдности і згоді. А маючи дійсний провід, ми були б тими, хто ВЕДЕ, а не тими, кого ведуть.

Коли йде мова про українські праві партії, тобто про націоналістів, особливо ж про ідеологію „Українського Націоналізму", тоді треба сказати, що сьогодні є дуже легко їх критикувати. Але пригадаймо собі насамперед, що Українська Нація, по двох віках неволі увійшла в цю модерну добу 10-их і 20-их років цього століття, обнаженою з усього. Та по катастрофі визвольних змагань опинилася знову під чотирьома окупаціями. Тоді з жалю, люті і розпачі Донцов, Липинський, Вассиян та інші шукали якогось виходу, якогось нового відродження національного духа. Чогось, що могло б сколихнути український дух і серце до чину і до чинної дії.

Розчаровані матеріялістично-статичним раціоналізмом Драгоманова і його послідовників, вони не писали філософічно-дослідних систем, але писали те, що на їх думку було в той час одиноким виходом. Тому як у Донцова, так і у Липин-

ського ірраціональна стихія нації мала дати відповідь на всі проблеми. І хоч Вассиян, Андрієвський, Ольжич, Бойко та багато інших критикували Донцова, уважаючи, що вони краще розуміють концепцію націоналізму, то однак в їх внутрішній ідеологічній боротьбі є знаменне слідуюче твердження Бойка, а саме: „Націоналізм шукає гармонії світу і гармонії людини в ньому, шукає втраченої від геленістичних часів синтетичної мудрости. Клясицизм Ольжича, Маланюкові шукання візії, в якій єдналась би правічна геленістична традиція української культури із римською державною бронзою, не є випадковими, а виражають спроби внутрішньою істотою інстинкту, інтуіції схопити єство світу, що має прийти. Всі основні складники розуміння дійсности переоцінюються, найпильніше переглядаються. Людина як моральна істота, стає в центрі уваги. Всі елементи її душі важливі, але йдеться про реабілітацію тих, значення яких перекреслив матеріялістичний вік XIX-ий." [7])

Коли ми зважимо, що вищецитовані слова Бойко писав у 1951 році, тобто по майже чверть століттю існування націоналізму і по катастрофі II-ої світової війни, ми побачимо, що своїми словами він стверджує дуже важливий чинник, а саме: що ідеологія націоналізму не тільки що не знайшла ще і до сьогодні свого остаточного завершення, але що вона ще й тепер його шукає, та ще і де — у „геленістичній синтетичній мудрості" і „римських бронзах". При цьому (як читач це вже завважив) він ніде і ні одним словом не згадує християнство, наче воно і не існує. *Чомусь Бойкові не приходить навіть на думку, що самс ця „геленістична мудрість" (платонізму й аристотелізму), в сполуці з християнським об'явленням, знайшла завершену синтезу людської мудрости в системі Християнської філософії.* Тому, ця філософія відкриває широко свої двері для кожного, хто хоче її пізнати. А для української нації вона має необмежену можливість знайти свій горизонт візії, як свого дороговказу, який сполучує минуле, теперішне і майбутнє в одну синтезу мудрости — але про неї наш націоналізм чомусь не хоче нічого знати, за винятком порожнього клича „Бог і Україна".

Вже давно слід нам опам'ятатися та врешті зрозуміти дійс-

---

7) Ю. Бойко, Основи Українського Націоналізму, 1951 р. ст. 66-67.

не поняття і значення твердження Слуги Божого Митр. Андрея, що „Провідна влада походить від Бога, бо вона є природною консеквенцією природи суспільного життя". І це твердження, як уже було сказано попередньо, є побудоване на синтезі християнської філософії, тобто геленістично-природної і християнсько-об'являючої мудрости, яка становить разом одну і неподільну синтезу — *синтезу ХРИСТИЯНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ в ДІЇ.*

То як довго ми ще будемо поборювати один одного? Чому краще не використати наш час і наш запал, щоб разом з іншими приступити до розбудови одної Української Національної Партії Християнських Демократів? А ми могли б побудувати її власне на тій мудрості, яку ми ще й досі тут шукаємо, а саме: *На революційній ідеї ХРИСТИЯНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ в ДІЇ!*

МЕТАФІЗИЧНА ДІЙСНІСТЬ РІЗНИЦІ МІЖ СУТТЮ ТА ІСНУВАННЯМ БУТТЯ

(De metaphysica distinctionis realitate inter essentiam et existentiam entis)

ВСТУП

У цій студії розглянемо одну із дуже важливих ділянок Християнської Філософії св. Томи з Аквіну — його Метафізику. Хоч від часу її появи минуло багато століть і в міжчасі наступили великі зміни у всіх сферах людського буття і знання, однак філософія св. Томи не втратила своєї наукової вартости, і після Енцикліки „Aeterni Patris" розвиток томізму безупинно продовжується.

Перш за все, хочемо зауважити, що до написання цієї студії спричинилися такі два головні чинники: Перший — дослід найновішого розвитку томістичної метафізики, як основи християнської філософії, яка полягає в істинному понятті єства в дії. Тобто не в тому, що є віджиле і статичне, або є тим, що вже давно втратило свою життєдайну вартість, але в тому, що є основною динамікою усього життя — істинної Дії Єства (буття). Другий чинник — історично-філософічний дослід даної проблеми. Він є рівночасно дуже важливий чинник для розвитку української християнської філософії. (Коли кажемо „українська християнська філософія", то маємо на думці те, що українська нація, є християнською нацією, і що вона має в своїй основі свою особливу християнську прикмету, для якої християнська універсальна філософія має своє особливе значення.).

Це не значить, що в одній праці можна вичерпати все те, що стосується вищезгаданої проблеми. Тому ця студія є радше початком, а не кінцем, бо ця проблема сягає початків перед-сократової доби і проходить червоною ниткою протягом цілої історії до теперішнього часу. А в сучасній добі атому, простору і технології вона має ще більше значення, ніж вона мала будь-коли попередньо.

Тому, що про цю проблему написано сучасними авторами сотні томів і тисячі есеїв, ми повинні тримати крок із Західним світом і продовжувати студії томізму, розпочаті ще Митр. Могилою та Митр. Рутським. По довгій перерві ці студії розпочав наново його Блаженство Кардинал Сліпий. Ось що він пише у своїй праці „Св. Тома з Аквіну і Схолястика": „Цілий католицький світ і передовсім богослови радісно святкували 600-літні роковини канонізації св. Томи з Аквіну... З пошаною й почестю стрічали і ми це велике свято, не лиш як вірні сини Церкви, але й України... Бо зі студіями над Томою відроджувалася і росла теологія на Україні... Історичні досліди над схолястикою мають неоцінене значення для філософії, а ще більше для теології. Вони прояснили подекуди ґенезу новочасної філософії (Декарта, Спінози, Ляйбніца) і деяких її проблемів... було б прямо одчайдушним хотіти злегковажити і неузгляднити Сумми в новочасній богословській творчости на Сході." [1])

Про сучасний розвиток томізму пише сучасний американський філософ В. А. Воллес таке: „Третій етап розвитку томізму був у значно більшім вияснюючім змислі, ніж попередній другий етап. Я вже згадав попередньо про праці Лювенських діялогів з Кантом; тепер я хочу ще згадати Ґарріґі-Ляґранже і Марітена, як учасників не менше глибокого діялогу з Берґсоном і тих, що шукали у Бльонделя (персоналісти і екзистенціялістичні філософи), шукаючи за новим вглядом у Християнську Філософію.

Але тут були ще інші — Жільзон, Ґайґер і Фабро — які з спонуки цього розвитку звернулись до оригінальних текстів Томи. І вони знайшли у цих оригінальних текстах більше, ніж це було знайдено в попередніх століттях. Вони знайшли у томістичній структурі надзвичайно цікаві теми, такі як „Ipsum Esse" та „Ipsum Intelligere", які щойно тепер є піддані дослідній аналізі, щоб в них знайти промінь світла, яке могло б освітити сучасну проблематику." [2])

Про значення розвитку томізму за останнє 50-ліття можна писати багато і наводити велику кількість довідок і цитат, але

---

1) Твори Кир Йосифа Верховного Архиєпископа і Кардинала, Том II. Український Католицький Університет, Рим 1969, стор. 37-45-92.

2) W. A. Wallace, O. P. Presidential Address, Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, Vol. XLIV, 1970. p. 11.

коли іде мова про сучасну проблему, тоді тут маємо до діла з „філософією існування єства", тобто: хто і що є дійсно-діючим чинником існування єства? Відповідь на це питання дає нам християнська філософія св. Томи з Аквіну у понятті спекулятивно-діялектичного „Ens — Esse" по лінії платонізму — аристотелізму як противагу яка є в спроможності стати віч-на-віч зі спекулятивно діялектичним „Sein — Seindes" (Кант-Геґель-Гейдеґґер).

Для приблизного вияснення цієї проблеми, розглянемо у першій частині томістичне поняття єства (буття), у другій — контроверсію цього поняття, а в третій екзистенціялістичне його поняття.

I

ПОНЯТТЯ ДЕФІНІЦІЇ ТВОРЧОЇ ДІЇ ІСНУВАННЯ ЄСТВА

Для того, щоб мати повне поняття про те, що є чистою й дієво-творчою дією існування єства, мусимо зрозуміти найперше, що це є чиста метафізична концепція, яка вимагає дефінітивного уточнення: що це значить „бути" й „існувати". Тому необхідно звернутися до певних джерел, в яких ця дефініція знаходиться, а саме:

Аристотель у своїй метафізиці пише: „Ми маємо науку, яка займається дослідженням єства як єства (буття як буття) і тих атрибутів, що своєю прикметністю належать до самого буття." ... Бо... „питання, яке було поставлене давно, є поставлене нині і буде поставлене завжди із загадкою, а саме; „Що є Єство?" ... Тому... „хто досліджує основу всього що є, фактично досліджує перші принципи, бо основа єства мусить бути основою самого буття не прибутнево (акцидентно). І саме таким шляхом ми мусимо розуміти основу єства як єства." [3])

Цю дефініцію аристотелівської метафізики як вчення про єство як єство св. Тома з Аквіну прийняв з тою різницею, що він розумів „єство" в сильному існувальному змислі дійсно творчої дії в природі або суті і відповідно у такому змислі, в

3) The Philosophy of Aristotle, by R. Bambrough, and A. E. Wardman, The New American Library, New York, 1963,. Book IV. 58, I. ad. Book VII. 81, I.

якому це було протилежністю до „res", тобто до речі або реальности.

Ось саме тут наступає різниця неоднакової дефініції буття св. Томи і Аристотеля, а з тим і великі труднощі і непорозуміння, які тривають віками до сьогодні. Ці труднощі постають тому, що у св. Томи є підставова метафізична різниця між річчю й єством. Оскільки реальне походить від „res" — речі — і повинно означати щось інше, ніж те, чим є буття, і воно не може бути визначаючим об'єктом метафізики, домінуючим чинником дійсності якії є існування. Тому св. Тома вияснює цю протилежність між „річчю" й „єством" на підставі точного відрізнювання між суттю природи й існуванням, бо якийсь об'єкт називається річчю за рахунок своєї природи, а буття — за рахунок свого існування.

Для Томи кінцевість реального є у такім змислі, в якім вона є протилежністю до існування, і тим самим вона (ця кінцева реальність) є тотально позбавлена буття." [4])

Ця томістична дефініція різниці створила цілий ряд непорозумінь і суперечностей, які тривають до тепер. Це непорозуміння томістичного поняття різниці вніс спершу Жіле з Риму, який уважав цю різницю фізично, тоді коли для св. Томи вона є метафізична. Тобто для нього „суть" та існування є двома конститутивними метафізичними принципами кожного кінцевого єства." [5]) А це тому, що — як це стверджує св. Тома „тільки у самому Господі суть та існування є ідентичні: Бог існує необхідно тому що його суть є існування; все інше одержує або є „причасним" в існуванні, і тому те, що одержує, мусить бути відрізнене від того що є одержане. [6]) Св. Томі приписують, що він повторяв думки Аристотеля — (як це наприклад твердить Гейдеґґер, про що буде мова пізніше). Дехто знову закидає св. Томі, що він, неначебто, створив мозаїку із запозичених і неузгіднених доктрин. І врешті — як це твердить один із визначних дослідників томізму Е. Жільзон — „Навіть ті, що правильно його інтерпретують, все-таки деколи не добачують томістичного

---

4) De Ente et Essentia. c. III. ed. Roland-Gosselin, pp. 25-26. ad.
In I. Sent. d. 25. q. 1, a. 4., Solut. (ed. Mandonnet) I. 611-612, ad.
In II. Sent. d. 37, q. 1, a. 1. Solut (II, 944) ad.
In IV Metaph., lect. 2. (Cathala-Spiazzi no. 533)

5) A History of Philosophy, Vol. II. Part 2, by F. Copleston, S. J. Image Books, New York, 1962, p. 52.

6) Ibid.

поняття єства, а це тому, що це дуже трудно до схоплення, тим більше, що після того, як воно схоплене, воно є ще трудніше до задержання." [7])

А це тому, що в латинській мові св. Тома знайшов до свого вжитку три відмінні вислови. Один „Ens", який означає єство, а другий — „Esse", що означає існування в дії, тобто, „чисту дію буття", і третій вислів — „Essentia" — означає істоту, яку схоплюємо шляхом досвіду наших змислів як цілість, і вона означає „Субстанцію".

Необхідно зауважити, що тут маємо до діла з двома поглядами дійсного, які метафізична аналіза мусить уважно відрізнювати один від одного. Отже, для того, щоб розуміти фундаментальну різницю між цими поняттями точно і ясно, не можна перекладати томістичне „Esse" як „єство", але натомість треба перекладати „Ens" як „єство", а „Esse" як існування в дії, тобто, як Дію-Буття". [8])

---

7) E. Gilson, The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas, Random House, New York, 1956, pp. 29-31-41.

8) Ibid, ad. D. Banes, O. P., Scholastica Commentaria In Primam Partem S. Thomae Aquinatis, ed. Luis Urbano, Madrid-Valencia, 1934., commentary in S. T. I. q. 3, 4, pp. 139-160. ad.
Del Prado, O. P., De Veritate Fundamentali Philosophiae Christianae, Fribourg (Switzerland) 1911, pp. XXVI- XIX. c. I. 1. pp. 7-11. ad.
J. Maritain, A Preface to Metaphysics, Lecture on Being, New York, 1940, pp. 20-24. ad. The Primacy of Existence in Thomas Aquinas, by Dominic Banez, a Commentary in Thomistic Metaphysics, Translated by B. Ilamson, Henry Regency Co. Chicago, 1966.

Тут треба зауважити, що св. Тома мав якийсь досвід передчуття про силу вислову „Esse" коли він уживав це у його повному значенні існувального змислу. Тому в цитатах, які будуть опісля слідувати, будемо вживати „Ipsum Esse" як підкреслення „Самого існування в дії", тобто, самої дії-буття, а це тому, що „esse" повинно бути здібне означувати ту дію існування, з якої походить корінь „Ens" і „Essentia". Св. Тома наполягає на тому, щоб удержувати спільність цієї групи слів та їх споріднене значення, яке вони в собі вміщують. Це тому, що „esse" є само собою найбільше досконалим, і без нього „ens" і „essentia" не були б діючим існуванням. (Див. S. T. I. q. 4, a.1, 3.

Також комплікує справу те, що не завжди можна перекладати „ens" з незмінною гнучкістю. Сам св. Тома дуже часто вживає „ens" у змислі „esse", але ніколи не перекладає „esse, а ще менше „ipsum esse" як „ens" Хіба тільки тоді, коли він бажає зберегти термінологію і методологію Аристотеля, або там, де це є цілком поза його власним становищем. Він також уживає „esse" для означення субстанції. Однак, він був дуже обережним і зазначав, що в тому або іншому випадку це слово не означає „esse" абсолютно а тільки „per accidens". (Особливо у S. T. I. q. 104, a. 1 та у S. C. G. II. c. 21.)

Тому, ідучи методологічним способом св. Томи, ми повинні починати від „Essentia", тобто від єства, яке приходить до нас шляхом досвіду, і ми повинні означати це словом „Субстанція", бо кожна субстанція формує цілість, яка має свою структуру. Цю структуру необхідно аналізувати як конститутивну онтологічну одиницю, яку можна окреслити. Якщо субстанція може бути зрозумілою і окресленою, вона називається „Суттю". Ось таким чином суть є тим, за допомогою чого дефініція визначує субстанцію. А це тому, що вживаючи термінології Аристотеля, св. Тома вносить свою третю назву опису дійсного. Щоб визначити ясно, що є субстанція, треба відповісти на питання „quid sit" (що це є), щоб таким способом було висловлено дефінітивно (окреслюючо). Тому суть називається також „quiddita" (істотою). Таким чином, Суть та істота є Субстанцією, яка становить собою онтологічну одність і береться до уваги насамперед окремо, як гіпостатична дефініція, а вкінці обидві разом виначуються дефінітивно.

Оскільки складові елементи суті так далеко, як вони є знані, є субстанцією, остільки ця остання (quiddita) повинна бути включена в цілість буття і мати тіж складові елементи, з яких складається цілість. Це тому, що субстанція є деколи визначена як „єство само через себе". Це не є неточно, але і не є цілою правдою, бо це є відносно завершення цієї формули, щоб ми були в спроможності відкрити відповідний змисл поняття суті. Насправді субстанція була б немислима, і через те не була б визначеною, якщо б ми не думали про неї, що вона є рішучо дана субстанція. І це є власне причина, чому „буття само через себе" не може існувати без завершеного визначення. Бо в загальному сама суть постачає це визначення. Тому субстанція мусить бути визначена як суть, або як існуюча суть сама по собі, тобто, сама собою, завдяки своїй власній існуючій дії свого буття. [9])

9) S. T. I. q. 3 ad. 5., Томістична різниця суті та існування міститься в томістичній концепції і дефініції поняття субстанції. Іншими словами, коли ми говоримо про це абсолютно, тоді тільки Бог є „Ens" per se тобто, буття Суть Якого є Його Власною дією буття. Як також Бог не є „субстанцією", яка завжди означає суть або істоту, і яка існує тільки завдяки існуючої дії „esse", дійсно відрізненої від своєї суттєвости. Ось чому дефініція людини має бути субстанцією, суть якої є визначена як „раціональна тварина" і яка є тільки наділена існуючою дією „esse", а не самим чистим існуванням. Бо тільки Бог є чистою і однорідною дією-буття, який наділяє або дає субстанції людини дію існування.

Ми можемо це розуміти набагато краще, коли ми дослідимо значення формули „буття само через себе". Ми знаємо, що людина існує само по собі, бо вона представляє собою онтологічну одиницю, яка є відрізнена від інших та вміщує в собі цілість визначення, потрібного для її існування. Проте, не всі визначення існують в ній під тою самою назвою, ані в однаковий спосіб. Бо перш за все, там є те, без чого вона не може називатися людиною. Властиво, це є дефініція, яка висловлює ці визначення. У цьому прикладі субстанція є людиною тому, що це є розумна тварина (істота).

Тепер, припустімо, що така субстанція є правильно зрозумілою. Тоді цілість завершуючого визначення буде рівночасно зрозумілим засобом цього завершення. Бо людина є твариною, і вона мусить мати певний кольор і форму, також вона займає необхідне місце у просторі і певну відносну позицію. Тоді поставимо назву „субстанція" на суб'єкт людини „біла", як додаткове визначення „біла", яке, само собою є випадкове і називається прибутнем (акцидентом). І хоч у межах нашого досвіду немає субстанції без прибутнів, ані тим більше тут немає прибутнів без субстанції, однак це є прибутень, який належить до субстанції, а не субстанція до прибутня.

Крім того, тут треба звернути особливу увагу відносно цієї структури, бо саме тут можна зробити велику помилку, яка може задержати раз на завжди одинокий шлях розуміння томізму. Такі помилки робили в минулому, і їх роблять і тепер багато інтерпретаторів томізму.

З цього приводу чується дуже часто повторювання, що ця філософія складається з уявленої структури дійсного, відповідно до людської мови. Бо наші фрази є створені з суб'єкту і предикату, і нібито на підставі цього св. Тома приходив до висновку, що дійсне є створене з субстанції, прибутень якої є предикатом, і що ця прибутневість є атрибутом субстанції. Така формула є побудована на цілковитому нерозумінні мислі св. Томи, і через це вона викликає безладдя його логіки з його метафізикою. Щоб сконстатувати відповідне становище до проблеми буття і визначення типовости знаного буття як субстанції, треба в першу чергу бути цілковито заанґажованим в містерії діючого існування.

А це тому, що аналітична мова, яку ми вживаємо для зо-

браження цього, противорічить якійсь даній об'єктивності, яка є моделлю знання, однаково, як мови, так і метафізики. Коли ми говоримо про щось існуюче як „субстанція", це не може бути зрозумінням всіх існуючих груп прибутнів, обмежених якимсь родом зв'язку до суб'єкту. Це власне є протилежне, тобто тут треба сказати, що прибутні вміщують самі себе в існуючу одиницю, і тоді ці всі групові конститутивні елементи, взяті разом, становлять собою шляхом одної і тої самої дії існування суть та істоту субстанції або те, що є субстанцією. Бо прибутневість як така не має свого власного існування, яке б можна було додати до субстанції для того, щоб її завершити. Прибутні не мають іншого існування як те, що має субстанція, бо для них (прибутнів) розуміння слова „існувати" означає „існувати у субстанції", або, іншими словами, їх буття є „бути" у субстанції. [10])

Таким шляхом ми охоплюємо і висловлюємо повний змисл значення „бути само собою", і в цьому висловлюється вся глибина того, яке є „буттям само собою". А це тому, що сама субстанція у цьому змислі не існує, бо вона не має причини для існування. Тільки сам Бог існує без причини, і тому Він не є субстанцією. Субстанція, як така, існує сама тільки у такому змислі коли в ній щось є, що належить до неї через прикмету поодинокої дії існування та є підставою цієї дії як причини, чому вона існує.

Така аналіза, яка дає нам підставове ядро дійсного, може бути абстрагована від прибутневости, позбавленої всякого власного буття, за винятком того, що є прикметною характеристикою спрямованою до субстанції. Тільки такі субстанції мають одиноку відзначуючу властивість, тому вони можуть бути розподілені на кляси, і кожна з них як об'єкт одного концепту. Бо щоб об'єкт концепту, як дійсність, був зрозумілим, необхідно, щоб дане нашому досвідові розуміння було здібне до процесу концепції, тобто, щоб природне розуміння вело до свідомости значення концепції. Наприклад, призначімо якусь відрізняючу

---

10) „Nam accidentis esse est inesse" In Metaph. V. 9., 894, p. 286. Отже, випадковості мають тільки релятивне запозичене існування. „Esse enim album non est simpliciter esse, sed secundum quid." op. cit. VII. I. 1256, p. 377.

Тому, випадковості не є буттям, але буттям буття; non dicuntur entia, sed entis entia, sicut qualitas et motus" op cit. XII. I. 419. p. 683.

назву до того, що є дійсне і що, шляхом свого концепту, становить наше знання можливим і ми назвемо це формою субстанції. Тоді ми кажемо, що кожна субстанція становить якусь форму, і що завдяки цій формі субстанція є кваліфікована і визначена ґатунком, [11]) концепт якого визначує дефініція. Але, оскільки в індивідуальнім мусить бути якийсь інший елемент поза формою, щось, що відрізняє однакові члени ґатунку одне від одного, ми можемо призначити якусь відмінну назву для цього нового елементу дійсного і назвати це матерією. Тоді ми кажемо, що кожна тілесна субстанція є існуючою одиницею, яка в тому самому часі і неподільно є одністю з матерії і форми. [12])

Питаємо себе, що дає нам підставу казати про цю субстанцію, що вона є єством? Це значить, що ми мусимо питати себе, чи те, з чого вона складається, є матерією чи формою, або чи вона є композицією їх злуки. Але ми знаємо, що матерія не є тим, чим є субстанція, а це тому що матерія не може існувати окремо від форми. Бо це є завжди матерія субстанції, яка, маючи форму, є об'єктом концепції і дефініції. Це менше чи більше є так, чому матерія може вступати в композицію субстанції без порушення її існуючої злуки. Однак, взята чисто як матерія цілком відокремлено від того, частиною чого вона не є, вона не існує. Бо в дійсності дія-існування „Esse", є дією чогось, про що ми можемо сказати, що ця або та річ існує. Тепер ми не кажемо про матерію, що вона існує, бо це є тільки субстанція яка є тим, що існує. [13]) Отже, не маючи свого власного існування, матерія не може бути причиною існуючої субстанції. Ось чому це не є завдяки матерії, коли ми кажемо про якусь субстанцію, що це є буття, а завдяки творчості. Іншими словами: матерія як така не існує, хіба за винятком творення, бо творчість є продукцією цілости єства, а не тільки матерії. [14])

Коли ж ми звернемося в бік форми, тоді одержуємо майже такий самий вислід з тої самої причини. Однак одне є певне, що

---

11) In Metaph. II. 4. 320. 109.

12) "Relinquitur ergo quod nomen essentiae in substantiis compositis significat id quod ex materia et forma componitur." De Ente et Essentia, c. II. ed. M. D. Roland-Gosselin, Paris, 1926, p. 8. 11., 13-14.

13) S. C. G. II. c. 54.

14) S. T. I. q. 45, a. 4.

форма є більш благородним елементом субстанції ніж матерія, оскільки це є форма, яка визначує і надає розуміння субстанції. Отже, форма людської індивідуальності, наприклад, Сократ, є тим, через що матерія є матерією цього даного організованого тіла, яке називається людським тілом. Матерія є тільки потенцією визначена формою. Таким чином, форма є тою дією, через яку матерія має бути матерією тої чи іншої визначеної субстанції. З цієї причини відповідною ролею форми є: встановлювати субстанцію. Тому, що матерія — за словами св. Томи — „не може бути звана тим, що є. Радше, це є сама субстанція, яка є тим, що є." [15])

За таким розумінням, форма є тим, через що субстанція є тим, чим вона є. Ми пізнаємо тут цю різницю від традиції Боеція, „quo est" і „quod est". [16]) В томістичній доктрині ця різниця відограє велику ролю, де вона одержує інше і глибше значення ніж те, яке було в доктрині Боеція. Це, власне, є дуже важливе тому, що ми мусимо розуміти цілком ясно, в якій площині св. Тома ставить цю проблему, коли він досліджує її з погляду відношення до субстанції. Бо це, що ми зараз розглядаємо, є кінцевістю і існує тільки в субстанціях. І кожна з них є композицією матерії і форми, „щось яке є", якийсь специфічно визначений „Ens". Тому проблема відносно порядку субстанції підпадає своїм повним правом в площині буття, але воно не може перейти цю границю. Щоб пояснити єство як субстанцію, значить сказати, чому єство „є тим, чим воно є".

Очевидно, що вже це само було значним досягненням. Але, хоч св. Тома і оцінив високо Платона і Аристотеля з приводу їхнього досягнення цієї метафізичної висоти, то все ж таки тут залишалося ще завжди знайдення пояснення яким способом воно існує? Щоб бути точним, тут треба також вияснення: Що є творчою дією його існування? Та як може постати існування з чогось, що не існує? Оскільки ж ані Платон, ані Аристотель на це відповіді не дали, це епохальне завдання припало св. Томі.

Коли іде мова про те, що саме св. Тома взяв від Платона і що від Аристотеля, ми повинні ствердити, що св. Тома користу-

15) S. C. G. II. c. 54.
16) De Ente et Essentia, ed. M. D. Roland-Gosselin, Paris, 1926, p. 137-205.

вався однаково як Платоном, так і Аристотелем та їх інтерпретаторами, приймаючи від них тільки те, що було правдиве, бо правдиве є добре, та те, що було в загальному сумісне із теїстичним поняттям як божественного, так і природно-людського. І зокрема: Коли св. Тома підносить „Esse" до першенства метафізичного, ставлячи „Esse" понад „Одне" і „Добре". Цим він з одного боку переступає платонізм, а з другого — підносить „дію", яка означає „Ipsum Esse", перевершуючи Аристотеля, котрий ігнорує „Esse" як дію, яка мусить бути відокремленою від форми або істоти і мусить продукувати реальну композицію з формою і суттю.

Таким чином, ця трансцендентність і іманентність становлять в томістичній системі інтеґрацію одного з другим шляхом інтензивної (напруженої) інтерпретативної синтези або „інтензивної герменевтики", яка не є історично-статичним еґзеґетизмом, але є діялектично-спекулятивним прогресом завершування. Що ж це означає? Це означає, що томістичне „Esse" є місткістю, яка представляє те, що є Першою і Основно-первинною Дією, і як дія кожної іншої дії і кожної форми та досконалости — ба, навіть чисто душевної форми, яка у відношенні до „Esse" є зредукована до потенції. Тому, це і є найбільшим несподіваним і важливим наслідком зустрічі платонізму і аристотелізму в томізмі. Іншими словами, св. Тома взяв від платонізму формальність пріорітету існування (Esse) як „Prima causa rerum creatarum". А від аристотелізму — реальність абсолютної необхідности існування (Esse) як дії (Actus), бо існування в дії мусить бути пріорним і вільним від всякої потенції. Ось таким шляхом св. Тома осягає Найвищу Досконалість, ім'я якої є — Бог.

По цій причині „Esse" мусить бути узгляднене як абсолютна ориґінальність в змислі верховної синтези платоністичного формально-тотального і аристотелівського дієво-необхідного, і тим самим не може бути зредуковане до жадного з обидвох. Фактично, це не є припадковістю, що ані Платон, ані Аристотель, ані навіть їх послідовники не осягнули того, що осягнув св. Тома, а саме: Ipsum Esse Subsistens — Бога. [17])

17) C. Fabro, Platonism and Thomism, in The New Scholasticism, Vol. XLIV, No. 1., 1970, pp. 90-94. ad. K. Kremer, Die neuplatonische Seins-philosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin, Leiden, 1966.

ПЕРШІСТЬ ІСНУВАННЯ

Оскільки доктрина першости існування є в томізмі центральною, тобто, Першою і Основною-первинною Дією, тому ми повинні затриматися настільки як це потрібно, щоб збагнути її зміст та відчути її багатозначність. Отже, стверджування факту, що дія-буття визначує дію відносно самої форми „ad ipsam formam comparatur esse ut actus" є радикальним твердженням першенства існування понад суттю. Наприклад, біле не є тим, чим воно є, воно навіть не існує, за винятком того, що там існує єство, яке виконує дію білого буття. Також форма не становить білу субстанцію тим, щоб бути, бо вона існує тільки завдяки своїй існуючій дії, яка становить це буття існуючо-дійсним. [18]) І коли ми розуміємо це докладно, тоді ми знаємо, що дія існування лежить в самому центрі серця або інакше — в самому корінні існувально-дійсного. Тому це є принципом принципів істинної дійсности, тобто, воно є перше і абсолютне, і тому воно попереджує навіть (як ми бачили вище) платонівське „Одне" і „Добре", та аристотелівське „дієво-необхідне", бо буття існує тільки завдяки „Ipsum esse", яке дозволяє нам сказати, що це є існуюче єство. [19])

Крім того, щоб цю доктрину розуміти у відповідному контексті, необхідно пригадати, що „Esse" — так як і кожне дієслово — означає дію, [20]) а не тільки становище. Бо становище, в яке „Esse" ставить те, що одержується, є становищем „Ens", то значить, що це є тим, чим є „буття". А це тому, що суть є відповідним об'єктом людського розуміння, бо ми маємо нахил ступати вниз від рівня дії-буття, до речей. Це, як звичайно, є природним нахилом, але метафізик мусить робити все можливе, щоб піднести, тобто, щоб виразно підкреслити, що єство має

---

18) "Tertio, quia nec forma est ipsum esse, sed se habenet secundum ordinem; comparatur enim forma ad ipsum esse sicut lux ad lucere, vel albedo ad album esse." S. C. G. II. c. 54.

19) "Omne ens, in quantum est ens, est bonum. "S. T. I. q. 5. 3., „Esse est actualitas omnis formae, vel naturae; non enim bonitas, vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse; oportet igitur quod ipsum esse comparatur ad essentiam, quae est aliud ad ipso, sicut actus ad potentiam." S. T. I. q. 3, 4. "Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est in actu; unde manifestum est, quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens; esse enim est actualis omnis rei." S. T. I. q. 5. 1.

20) "Esse actum quemdem nominat" S. C. G. I. c. 22.

значення тільки в залежності до дійсного існування.[21]) Позатим, що є найбільшою досконалістю і має найбільшу глибину існуючо-дійсного, там нема нічого.

Таким чином, те, що є найбільше досконалим, є існуючою дією — буття (Ipsum Esse), оскільки воно є споріднене до всього, що є, як їх дія. Фактично, ніщо не має якоїсь дійсности за винятком того, що існує. Отже, дія-буття (Ipsum Esse) є діяльністю всього іншого, включаючи навіть форму. Ось чому її відношення до інших речей не є як приймаюче до вміщуючого, але як вміщуюче до приймаючого. В дійсності, коли ми говоримо про чоловіка або коня, чи про щонебуть інше, яке існує, тоді дія-буття (Ipsum Esse) являється як формальне і вміщуюче, а не як те, до чого дія-буття належить.[22]) Св. Тома робить тут очевидне зусилля, щоб підкреслити особливе значення цієї формули та щоб висловити унікальний характер „Ipsum Esse" і його трансцендентности. Але дослівно, тому, що це є вершина існувально-дійсного, воно є також ядром і центром серця. Бо дія-буття є більше інтимною до всього, що тільки є і що може бути, ніж те, що це визначує.[23])

Те, що ми тут розглядаємо, не є легким, бо це не є легко мати повне поняття про метафізичне існування в його більшій повноті і в більшій усвідомлюючій силі, як це є в справі метафізичної доктрини св. Томи з Аквіну. І це є власне те, що робить цю доктрину важкою до вивчення без ризики впасти жертвою обману. Ми можемо обманювати або зраджувати її в першу чергу тоді, коли ми представляємо її собі як філософію, яка є зайнята принципово формами, і це саме тоді, коли вона ніколи не говорить про них, хіба за винятком того, що є конститутивними елементами фактичного буття. Але в цьому міститься

---

21) "Nam cum ens dicat proprie esse in actu." S. T. I. q. 5. 1.

22) "Hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum... Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectionum. Nec intelligendum est quod ei quod dico esse; aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans sicut potentiam; esse enim quod huyusmodi est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum. "Quaestio Disputata de Potentia., 7. 2. ad 9.

23) In Sent., I., 4. ed. Mandonet, II. 25.

щось більш серйозне, бо ми обманюємо себе ще більше, коли ми замінюємо форму на існуючу дію-буття як верховну конститутивність буття. Тому ця помилка не приносить ніде більшої шкоди, як в питанні, яке ми тут обговорюємо. Століття дали свій осуд про томістичну різницю між Суттю та Існуванням, і тому здається, що жадна інша доктрина не була так гостро полемізована і так мало зрозуміла. (Про опозицію цієї різниці буде мова пізніше). Бо говорити про різницю між суттю й існуванням так, наче б то існування було само суттю й істотою дії буття, означало б, не менше і не більше, як розглядати саму дію неначе б то вона була якоюсь річчю.

Однак, це не є така проста справа, бо, як уже було сказано вище, воно йде до самого серця дії-буття. Коли б ми взяли за основу таку дію без іншого визначення, тоді це було б ніщо інше, як брати за основу абсолютність, яка є цілістю дії-буття і становить в основі унікальність, оскільки ніщо не може бути зрозуміле як буття, яким Чиста Дія-Буття не є. Якщо б ми говорили про таку дію-буття, тоді не було б проблеми суті й існування, бо це відноситься безпосередньо до того, що є Богом, тобто, „Ipsum Esse Subsistens". Існування, яке ми тут розглядаємо, є іншого роду. Тут іде мова про конкретність субстанцій як об'єкту досвіду нашого розуміння. Але жадне з них не є нам знане як Чиста Дія-Буття. Бо ми знаходимо, що кожний ґатунок (вид) відрізнюється один від одного як: „існуюча тварина" або „існуюча людина" і т. п. Це специфічне визначення існуючого в дії є через їхні форми, які оприділюють кожну з них до дефінітивних ґатунків і є дослівно тим, що ми називаємо їхньою суттю або істотою.

Тепер, в справі єства, яке ми знаємо тільки емпірично, постає проблема його існування, що ставить виклик нашій мислі. Бо те, чи Чиста Дія-Буття існує, тобто, чи Бог існує — ми у цій стадії не розглядаємо. Але одно є певне — таке Буття (Бог) існує своїм власним правопорядком, і воно є тим існуванням, Сама Суть якого є, щоб існувати. Тому проблема відношення сутті до її дії-буття „Esse" є проблемою кожного єства, суть якого не є, щоб існувати.

Ось тут ми бачимо, що є так звана різниця між суттю й існуванням, яку можна також назвати різницею між суттю

„essentia" і дією існуючого буття „esse". Тому немає сумніву, що така різниця є дійсною, але вона постає тільки в метафізичному порядку дії і потенції, а не в фізичному порядку відношення частин в сфері цілости матерії. І саме з цієї причини це не є так легко сприйняти, бо саме тут ми вступаємо в сферу різниці метафізичного й фізичного. Ця різниця є дійсною в найвищому степені, оскільки це є наявним фактом, що єство, суть якого не є його дією буття, не може існувати і не має само собою необхідности до існування. Ми знаємо тільки з досвіду, що таке єство існує, оскільки воно є знане нам безпосередньо. Але ми також знаємо, що воно не існує своїм власним правопорядком. Брак його існуючої потреби є природжений, і його існування в бутті є так довго, як довго воно триває. І так довго, як це буття існує, воно залишається буттям, існування якого не знаходить виправдання в його власній суті. Це і є тим, що робить різницю між суттю і дією-існування. Але тому, що це є глибоко-дійсне, воно становить проблему кінцевого буття.

Тому що вона (проблема) стоїть в площині дії-буття, різниця не перестає виключати одність або спільність субстанції. Саме навпаки — вона вимагає цього з такої причини: концепціяльна природа нашого знання запрошує нас природно збагнути існування, як невизначену вартість, до якої є додана суть із зовні для того, щоб вона була визначена. Ось тут ми можемо бачити ту причину, яка сягає до границь можливого та з якою св. Тома мав труднощі, бо не міг знайти словесного виразу для цього відношення. Це означає, що як людська досконаліть, так й її мова є ограниченою.

Але тут існує загальне правило, що в кожному відношенні між визначуючим і визначеним визначене є в потенції, а визначуюче є тим, що є в дії. Це правило, однак не можна застосувати до цієї справи, бо незалежно від того, що ми собі уявляємо, воно визначує якусь дію буття — будь вона формою або матерією — і не може бути чистим ніщо. Ось чому це є щось, що належить до буття у вартості якоїсь дії-буття. Таким чином, не є можливо, щоб визначуюче якоїсь дії-буття походило із зовні, тобто з чогось, що не є само собою. Тому в дійсності істота кінцевого буття складається „тільки з буття", та з тої або іншої дії-буття „esse", а не з Чистого і Абсолютно-Унікально-

го „Esse", про яке була мова раніше[24]). Таким чином, кінцевість дії-буття є вказана через те, що є її браком, так що там є потенція, яка визначує дію принаймні в такому розумінні, що її відповідний степінь потенційности є відображений в кожній кінцевій дії-буття.

Ця сильна формула, вжита св. Томою, вказує власне на границю мови, а з нею і на ограничення буття. Бо кожна суть встановлюється через дію-буття, якою вона не є і яка включає її як своє власне визначення. Тому поза чистою дією існування, як такої, ніщо не може існувати, за винятком обмеженої дії-буття. Отже, це є ієрархія суттєвостей, які встановлюють і керують цим буттям, і кожна з них виявляє тільки відповідну ділянку певної дії-буття.

ОСУД РОЗУМІННЯ ІСНУВАННЯ ЄСТВА

Тепер, необхідно ще зупинитися над тим, як наш ум приходить до осуду (звертаємо увагу, що поняття слова „осуд" було вияснено попередньо на іншому місці) інтелектуального розуміння існування єства: та як і яким способом ми пізнаємо єство? Св. Тома дає на це таку відповідь: Єство є найглибшим у всіх речах і найбільшою основною присутністю в речах, оскільки воно є формально репрезентоване в усьому що знаходиться в речах. [25])

Тому все те, що ми собі уявляємо, ми розуміємо як щось, що

---

24) "Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non ens, quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. Nam in definitione formarum ponuntur propriae materiae loco differentiae, sicut cum dicitur quod anima est actus corporis physici organi. Et per hunc modum hoc esse ab illo esse distinguitur, in quantum est talis vel talis naturae." Quaest. Disput. de Potentia, 7. 2. ad. 9. Отже, оскільки дія-буття включає все дійсне, вона необхідно включає також своє власне визначення. Й включаючи себе, вона в той самий час відрізнює себе від того до чого вона є включена.

25) Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundis omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt". S. T. q. 8, a. 1. ad. "Primo in intellectu cadit ens." (In Metaph. II. 46. p. 16)... "est aliquot primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens." (op. cit. IV. 6. 605, p. 202.) "Sic ergo primo in intellectu nostro cadit ens..." (op. cit. X. 4. 1998, p. 571.) "Ens et non ens, qui primo in consideratione intellectus cadunt..." (op. cit. XI. 5. 2211, p. 632.)

є або може бути. Ми можемо сказати без сумніву ось що: тому, що поняття про єство є абсолютно першим, воно супроводить все те, що нам представляється. Така відповідь є правдива з умовою, що наше розуміння є відповідне у відношенні до „Ens" з рівночасною дбайливою охороною права існування „Esse". При цьому ми повинні розуміти раз назавжди, що „Ens" є і може бути тільки так далеко, як воно відноситься безпосередньо до існуючої дії-буття. Тому „Ens" означає „habens esse". [26])

Далі, оскільки наше природне розуміння в щоденному житті не запримічує, чи радше так би сказати, дизертирує рівень дії-існування та іде в долину до змислової суті, причиною такого стану є те, що наше розуміння рухається швидше і свобідніше в сфері абстрактної концепції суті ніж в сфері дієвоіснуючого. Тому св. Тома відрізняє ці два процеси розуміння. Перший є той який Аристотель називає Intelligentia indivisibilium. Він складається з сприйняття істотного і творить одне і неподільне. Другим є той який є комбінацією істот між самими собою або відокремлює їх, формуючи пропозицію. Цей другий процес св. Тома називає „compositio". Тобто осуд сполуки чогось, про що ми роздумуємо. Ці два різні процеси відносяться до дійсного, але вони не вглиблюються однаково далеко. Наша свідомість осягає суть, яку визначення формулює, а осуд осягає саму дію існуючого-буття. „Prima operatio respicit quidditatem rei secunda respicit esse ipsius". [27]) Отже, коли ми говоримо

---

26) "Hoc nomen ens... imponitur ab ipso esse." In Metaph. IV. 2. 558, p. 187. (В цьому тексті стосується до „Ipsum Esse", тобто до дії існування) "Ens dicitur quasi esse habens." In Metaph. XII. I. 2419 p. 683. (Як також назва суті є зв'язана зі схожістю дієслова існування)
"Quidditatis vero nomen sumitur ex hoc quod diffinitionem significat; sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse." De Ente et Essentia, I. Roland-Gosselin ed. p. 4.
Для того, щоб це було зрозуміло точно і ясно, тоді це не значить що суть наділяє або дає існування субстанції, але що за посередництвом суті субстанція одержує існування. Ми можемо в цьому впевнитися зі слів св. Томи де він говорить про форму.
"Invenitur igitur in substantia composita ex materia et forma duplex ordo; unus quidem ipsius materia ad formam, alius autem ipsius rei jam compositae ad esse participatum. Non enim est esse rei neque forma ejus neque materia ipsius sed aliquod ad eniens rei per forma." De Substantiis Separatis, VI Mandon. I. 97.

27) In Sent., I. 19, 5, 1, ad. 7. p. 489.

про єство, тобто про яке-небудь єство „ens", ми говоримо про щось що має дію-існування (habens esse). Бо те, що приходить першим до нашого розуміння, є в основі єство „ens", але воно ще не є дією, завдяки якій воно є або існує.

Бо „бути" — значить виконувати якусь дію, а дія вимагає свого вислову. Статичний характер суті відповідає визначенню, представленому інтуіції інтелекту. А характер динаміки діючого існування відповідає осудові, що, як діюча оперативність, може висловити свою енергію, дія якої генерує буття, забезпечуючи йому існуючу одність. І це є власне те, чому діюче є початком осуду, зв'язок якого є завжди дієсловом „є". Отже, осуд, який вирішує щось остаточно, тобто осягає абсолютне заключення, він ставить все своє відношення в значінні існуючого, а це тому, що його відповідною функцією є означати дію існуючого.

Це все стає очевидним, коли йде мова в справі осуду існуючого. Наприклад: Сократ є. Таке твердження через саму свою композицію, висловлює ясно композицію субстанції Сократа та його існування в дійсності. В інших реченнях, як, наприклад: „Сократ є людиною" або „Сократ є білий" — дієслово „є" не відограє більшої ролі, ніж ролі зв'язку. Воно просто означає, що це є суть Сократа бути людиною, або прибутень „білий" — є в субстанції Сократа. Отже, в цьому розумінні вартість існуючого „є" є менш безпосередня, і в наслідку менш наявна. Однак, як ми це побачимо, дієслово „є" відограє співозначуючу і важливу ролю. Перш за все, як вказує св. Тома, зв'язковість „є" відноситься завжди до предикату „Semper ponitur ex parte praedicati".[28]) Отже, в наступному, вже не до суб'єкту, як це є в справі існуючого осуду, бо в реченні „Сократ є білий" це не є в дальшому існування Сократа, але означає те, що Сократ є білий. Тому зв'язковість дієслова „є" не береться вже дальше в її принциповім і повнім означенні як того, що дійсно існує, але в другорядному означуванні, не зважаючи на те, чи воно походить від принциповости, чи ні, воно є першим представленням нашій думці, коли ми кажемо „є" — є само дією існування, тобто, це є та абсолютна дієвість, якою є дійсне існування. Таким чином, поза дійсною

28) In Peri Hermeneias, 3, 5, 8. Leonine ed. I. p. 35.

дією існування, яке є його принциповим визначуванням, це дієслово визначує також всі другорядні дійсності в загальному, з формою включно, будь вона субстанційна чи прибутнева.

Тепер, формувати осуд — значить означувати якусь певну форму, а це тому, що певна дія є дійсно-існуючою в суб'єкті. Вислів „Сократ є людиною" свідчить про те, що форма „людина" є втілена в Сократі як конститутивна дія субстанції. А „Сократ білий" свідчить дійсне визначення суб'єкту Сократа через цю прибутневість форми „білий". Отже, те, що цей зв'язок призначує акуратно, є завжди композицією і вже не є далі тільки тим, що є суттю та існуванням, а тим, що є формою, визначеною разом із суб'єктом. І так, ця композиція належить до форми в дійсності, так і дієслово „є" визначує принципово дійсність, щоб її природно визначити.[29]) Ось чому це дієслово є тільки одним, яке відограє важливу ролю вищеобговорюваного зв'язку. А це тому, що дієслово „є" перш за все означає дійсне, а опісля воно може означати також і друге, або, як каже св. Тома, воно є „consignificat" — тобто співозначенням композиції кожної форми з суб'єктом, який є в дії. Така формула, в якій ця композиція є висловлена, є точно тим, що є рішучим заключенням осуду.

Отже, тепер ми розуміємо, чому саме слово осуд може проникати до самого існування. Бо щоб формувати наш досвід, в якім всі його об'єкти є композицією субстанції, наша думка мусить бути сама композицією. А щоб висловити активність принципів, які визначають цю субстанцію, наша думка мусить подвоювати зовнішню дію форми шляхом внутрішньої дії дієслова. Це тому, що самий корінь дійсного є в дії, і тільки самий акт осуду може осягнути дійсне в його корінні.

Ця кваліфікація осуду відносно дійсно-існуючого томіс-

---

29) "Ideo autem dicit sc. Aristoteles quod hoc verbum Est consignificat compositionem, quia non eam principaliter significat, sed ex consequenti. Significat enim primo illus quod cadit in intellectus per modum actualitas absolute; nam Est, simpliciter dictum, significat in actu esse; et ideo significat per modum verbi. Quia vero actualitas, quam principaliter significat hoc verbum Est, est communiter actualitas omnis formae, vel actus substantialis vel accidentalis, inde est quod cum volumus significare quamcumque formam vel actum actualiter inesse alicui subjecto, significamus illud per hoc verbum Est." Jacques Maritain, An Introduction to Logic, New York, Sheed and Ward, 1937, pp. 51-54.

гичної метафізики осягає саму глибину коріння дійсно-існуючого. Цим самим вона (як уже було згадано вище) підноситься з одного боку понад платонівське „Оде" і „Добре" та його „Mundus intellegibilis", а з другого — понад аристотелівське дієво-необхідне, тобто те, що вже є, мінус саме існування, тобто не „Esse", але „quod est". Отже, не існування, а тільки те, що вже цю дію існування посідає „rem habentem esse".

І врешті, метафізичне зусилля св. Томи осягає свого вершка, коли він відокремлюється цілковито від платонівської „ідеї" та аристотелівського „акту". Це відокремлення і визволення висловлене вперше і понад все в „томістичній концепції
як дії і як самого існування в дії, та в наступстві як концепції „Онтологічної різниці" або, дослівно, дійсної різниці між Суттю та Існуванням в Створіннях." [30])

АБСОЛЮТНА І САМО-ІСНУЮЧА ДІЯ-БУТТЯ

Те, що ми розглядали в цій частині, є перше Першого і Абсолютне. Бо метафізика св. Томи є концептом буття, яке формується в нашім умі само собою на підставі осуду існуючого, яке є достатнім вглибленням душевного через наявну обставину даного існуючого в самім контиґенті створеного буття. В якому існування є „понад суттю" і є джерелом і центром всього, що не можна порівнювати чи міряти ні з чим іншим, бо воно походить від „Ipsum Esse Subsistens", тобто — Бога, який об'явив Себе людині, кажучи: „Я Той Хто є" (Вих. 3:14). Бог — Котрий Своєю Творчою Дією дає існування буття іншим, щоб бути. Тому правдивий томістичний концепт буття є оснований на осуді існуючого і не є абстрактною концепцією порожнього буття. Іншим словами, томістична метафізика спрямовує нас до Абсолютної і дійсно Само-Існуючої Дії-Буття, від якої походить існування нашого буття. Тобто — від Бога.

II
ОПОЗИЦІЯ ДО ТОМІСТИЧНОЇ ДІЙСНОЇ РІЗНИЦІ

В першій частині ми розглянули і ствердили метафізичне поняття дійсної різниці між суттю та існуванням буття Томи

30) C. Fabro, In The New Scholasticism, Vol. XLIV. No. I. p. 89.

з Аквіну. Але ми також знаємо, що існує контроверсія з цього приводу і що це становище є здавна заперечуване. Тому тут необхідно зупинитися трохи над тим, що і чому викликає заперечування, або інакшими словами, — якими аргументами опозиція хоче доказати, що між суттю та існуванням немає ніякої різниці. Першою буде розглянута опозиція Суареза.

Про опозицію Суареза та її причини пише Ф. Пеккоріні сучасний американський філософ ось що: „Коли б Суарез розумів "esse" як рішаючу дію або досконалість індивідуала так, як це розумів св. Тома, тоді він би не займався безпідставними концепціями. Але він не міг збагнути дійсної мети ключевого слова томістичної метафізики, може тому, що це помилкове розуміння вніс уперше Жіле з Риму, який уважав „esse" за якусь річ. „...Так само робив Окам до Суареза. Він уважав „esse" тільки за становище суті, сподіючися, що цим він покладе кінець томістичній „дурниці". „...Якби воно не було, одне є певне, що Суарез не був здібним розуміти „esse" як дію." [31])

Головною причиною такого становища Суареза був страх перед „ніщо", тобто ніщотою. Головним критерієм Суареза в розрізнюванні дійсного буття від потенційного буття і „нічого" є становище, яке має стояти „поза причиною" — щоб у такий спосіб оминути неозначене і „ніщо". Бо суть, згідно Суареза, є конкретним і кінцевим існуванням. Тому поза цим конкретним немає іншої дії, яку б можна було додати до того, що ця кінцева конкретна суть вже посідає. Тому quod est є реальне і визначуюче, яке є повним конститутивним „esse". І коли б ми відрізнювали дійсне існування „realiter", тоді ми мусіли б відрізняти „esse" дійсної суті від „esse" дійсного існування — і так далі до безконечності помножуючи суть без кінця. [32])

Далі, згідно Суареза, одною з очевидних користей вдержування однакової ідентичности суті та існування (і тим самим браку дійсної композиції в системі буття) є — звільнитися від необхідности признання всякого внутрішнього принципу причини буття, за винятком того, що є природною компо-

---

31) F. L. Peccorini, In Suarez's Struggle with One and the Many, The Thomist, Vol. XXXVI, No. 3, 1972, p. 468.

32) Franciscus Suarez, Disputatione Metaphysicae, XXXI, Sect. 4, 6o. 5, p. 236, In The Thomist, Val. XXXIV, No. 2, 1970, by H. P. Kainz, pp. 290-304.

зицією матерії і форми, і всяких форм матеріяльного буття. [33]) Суарез каже: „Ми повинні прийти до висновку, що створіння, продукуючи „hoc", продукують також „esse" і тим самим суть, і оскільки ці принципи є ідентичні, вони встановлюють цим принцип і спорідненість причини." [34])

Коли йде мова про Божу участь в „Esse", Суарез каже що: „Бог надає „esse qua esse, per se primo;" створіння, натомість, здійснюють тільки те чи інше „esse". Це не значить, що Бог не приводить в кожній „esse" своє ціле визначення, здійснюючи тільки деякі „esse". Однак, в той же самий час Він не здійснює в цьому „esse" все, що міститься в „ens commune", яке є суб'єктом нашої абстракції. „. . .non efficiat in illa omnem communem rationem essendi, qua a nobis abstrahi potest." [35])

Отже, ми наочно бачимо, що підхід Суареза до метафізичної проблеми існування „esse", і дії-буття „Ipsum esse", є цілком інший від становища св. Томи, як рівнож його „суб'єктивна потенція" має цілком інше значення ніж та, про яку говорить св. Тома. Перш за все, в Суареза є якісь різні „esse" як: „esse essentiae" „esse existentiae" „esse materiae". Бо „суть" Суареза має якусь свою власну внутрішню „esse", щось подібне до насіння, яке вміщує свою власну дію і всю потенцію існування. Таким чином, це мусіла б бути якась активна потенція, що продукує повноту існування.

Таке поняття потенції є цілком протилежне поняттю св. Томи. У нього вона складається з первинної матерії і може бути активізована тільки завдяки дії-буття „esse", тобто існування, яке постає тільки в метафізичному порядку дії і потенції. Бо відносно пріорітету потенції і дії св. Тома каже ось що: „Тепер, чим більше якась річ є досконалою в дії, тим більше її дія є постеріорною в процесі генерування, бо дія є постеріорною в часі до потенційності в одній і тій самій речі, яка переходить від потенції до дії. . . Тепер, ця дія є буттям генерація і увесь рух котрої є скінченим, оскільки кожна форма і дія є в потенції перед тим, як вона одержує буття. Тому це нале-

33) Ibid, Sect. 8.
34) Ibid, Sect. 9.
35) Ibid, Sect. 9.

жить до самого Бога бути своїм власним буттям, так само, як це належить тільки до Нього бути першою діючою силою." [36])

Отже, ми наочно бачимо, в чому полягає різниця потенції св. Томи і Суареза. Для Суареза суть є дійсною потенцією і, дослівно, такою потенцією, яка відповідає самому існуванню. Бо, як він каже: „Воду наливають до вже існуючого горщика, прибутневість одержується вже до існуючої субстанції, форму одержується в ледве ще існуючій матерії. Тому існування мусить бути одержуване якоюсь вже існуючою суттю або потенцією, що має принаймні якийсь рід існування, тобто, „esse essentiae", бо як же інакше його можна одержувати в щось, що є чистим ніщо?" [37])

Але, як ми бачили попередньо, св. Тома оприділює потенцію до її відповідного становища. Потенція, так далеко як вона є потенцією, не може мати навіть зовнішнього вигляду плодотворної дії, бо ніяка творчість не є закінчена, за винятком того, що є її відповідною дією. І тому дія є постеріорною в часі до потенційности, бо дія є активізатором пасивної потенції, і тільки дія завершує дійсне існування буття.

Далі, на іншому місці, св. Тома каже: „Ніщо є належним чинником бути пріорним через свою природу в кожній особливій речі (але не через тривалість), як те, що постає одиноко з самого створіння і не „ab alio". І це є, власне, та природна і кінцева „прогресивність", яка знаходиться в кожнім створінні і є для нього найбільш основним. Так що потенція, як релятивне не-буття, є в цьому змислі природно пріорним до дії якого-небудь особливого створіння, а це тому, що потенція „доставляє" перед-вимагаючу потребу Бога перед тим, як Він творить, і саме це перед-вимагаюче є тим, що називається чистим ніщо. Тому тільки „Esse" встановлює специфічне визначення суті, даючи їй форму та основну ознаку до потенції, тобто „Esse" активізує потенційність суті, надаючи їй дійсну дію існування." [38])

Отже, не розуміючи томістичної дійсної різниці, Суарезові і його послідовникам (Essentialist) залишилась тільки оди-

---

36) S. C. G. II. c. 52.

37) H. P. Kainz, Suarez and the real Distinction, The Thomist, Vol. XXXIV, No. 2, 1970, p. 302.

38) In Sent. I. I. 5.

нока позиція, на підставі якої вони могли осягнути своєї мети і оминути „ніщо" як принцип. Але це „ніщо" не є якоюсь загрозою метафізики. Це тільки означає, що Суарез не розумів прецизности метафізичної науки та не добачив трансцендентности існування — тому він не міг зрозуміти дійсної різниці між суттю та існуванням буття.

Ф. А. КУННІНҐГАМ С. ДЖ. ТА „ДІЙСНА РІЗНИЦЯ"

Одною з найбільш немилосердної опозиції до „дійсної різниці" в сучасності є опозиція єзуїта Куннінґгама, котрий в Журналі: „Journal of the History of Philosophy" [39]), запитує сам себе чому його опозиція до „дійсної різниці" є така жорстока „savage", і що оборонець цієї різниці Квідрот є йому винен?

Після цього запиту він пише ось що: „Томісти встановлюють „дійсну різницю", але там немає згоди відносно значення цих слів. Жіле з Риму розумів дійсну різницю як дві речі „duas res", Каєтан був згідний прийняти дійсну різницю, яка мала тільки одну назву. Дійсна різниця Квідрота була радше іншою ніж та, що була в св. Томи. Капреолі витрачав час на відрізнювання між суттю Бога і створінь. Жільзон думає, що він відкрив дійсну різницю, яка була загублена за останні сімсот літ. Ці „томісти" не говорять мовою святого. Вони говорять тільки про „дійсну різницю", і це є їхнім гаслом. Але іронія полягає в тому, що св. Тома цілком не вживав такого вислову. І все, чого він дотримувався, що б це не було, не є тим, чим він називає." [40])

Наводячи кінцеві висновки Куннінґгама, ми бачимо, що він не подає жадних конкретних доказів проти дійсної різниці. Він просто повторює те, що згадувалося в тексті його праці десятки разів, тобто те, що говорили або писали ті чи інші інтерпретатори. І коли він каже, що св. Тома в зв'язку з цим (дійсною різницею) не вживав такого вислову, він знову не дає для цього ніякого доказу. Це одне. А друге є те, що він

39) F. A. Cunningham, s. j., Real Distinction, In Journal of the History of Philosophy, Vol. VIII. No. I. 1970, pp. 10-28.
40) Ibid. p. 27-28.

оскаржує Жільзона, який начебто, „думає", що він відкрив дійсну різницю, загублену за останнє сімсотліття.

Але, як ми бачили в першій частині, ані Жільзон, ані хтось інший не були якимись винахідниками. Вони тільки дослідили те, що є і що було з самого початку в текстах св. Томи. Бо якщо чогось не було в текстах сімсот літ назад, тоді його взагалі не могло бути. А через це не було б і мови про якусь дійсну різницю. (Тут мусимо мати завжди на увазі, що говориться про дійсну різницю суті та існування буття, що розглядалось в першій частині.).

Далі Куннінґам атакує також одного з найбільших наукових дослідників томізму Монс. М. Ґрабманна, котрий посвятив ціле своє життя дослідові всіх текстів св. Томи в оригіналах і всіх історично-автентичних документів відносно томізму. На підставі цих документів Ґрабманн пише ось що: „Ця дискусія велася в Парижі п'ять років після смерті Ангельського Доктора, і в мене немає найменшого сумніву про дефінітивний доказ того, що св. Тома вчив про дійсну різницю між суттю та існуванням, що є наявним у вказаних текстах." („Mihi autem dubium non est, quin nostra disputatio Parisensis, quinque annis post Doctoris Angelici mortem sanctam habita, hos textus afferendo ipsum distinctionem essentiae ex existentiae realem docuisse enucleate pronuntiaverit.") [41])

На це Куннінґам відповідає, що монс. Ґрабманн вичитує з цих документів більше, ніж вони про це говорять. І це спотворення не є важливим. З цього видно, що для Куннінґама взагалі ніщо не є важливим. Тому немає ніякої потреби вести з Куннінґамом якусь дискусію, бо про підстави дійсної різниці було подано в першій частині. Однак, оскільки Куннінґам оскаржує Жільзона за відкриття дійсної різниці, необхідно навести деякі зауваги Жільзона як відповідь, яка була написана задовго перед оскарженням Куннінґама та інших.

Жільзон пише ось що: „Буття як концепт є заразом найбільш універсальне і з всього найбільш абстрактне. Його поширення дуже багате і його розуміння найбільш бідне . . .

41) "Doctrina S. Thomae De Distinctione Reali inter Essentiam et Esse ex documentis ineditis saeculi XIII illistratur," Acta Hebdomadae Thomisticae, Romae: Academiae S. Thomae Aquinatis, 1924, pp. 131-142-190.

Щоб воно було зрозуміле, інтелектуальне поняття не вимагає конечно особливих здібностей, але метафізик мусить мати особливе світло інтелекту, яке б вказувало йому на метафізичний досвід відчуття... Але можливо, що тут існує необхідність особливих здібностей, бо ми тут стрічаємося більше з релігійною ласкою ніж природним світлом метафізика. Це правда, що всі люди мають однакове природне світло, проте одні осягають цим світлом більше ніж інші. Бо коли ми зосереджуємо себе на відповідній системі метафізики, ми перш за все помічаємо, що концепт буття займає в ній упривільоване і перше місце... Тому характеристика томізму є тим, що кожний концепт якоїсь речі означає дію існування. А томістична метафізика буття як буття „consignificat" (співозначає) існування в дії. Але вона це не „означає", якщо там немає точного вжиття другого процесу розуміння і використання всіх ресурсів осуду. І то з великим відчуттям із такою справедливістю в самому собі, щоб універсальний концепт буття був протилежністю порожнього поняття, і щоб він знайшов там своє виправдання. Багатозначність цього складається перш за все в осуді існуючого, яке фактично це все вміщує і означує. Що більше, він дає постійний доказ безконечної і багатозначної дійсности чистої дії існування. І це є тим чому метафізика св. Томи іде слідом суті буття до найвищого існування — Бога." [42])

До цього, було б необхідно подати ще одну відповідь Жільзона Есенціялістам в оригіналі, а саме: „Having overlooked the transcendence of existence, essentialism has entertained the curious illusion that, since, in order to be, a being must at least be possible, the root of being lies in its possibility. But possibility is a word of several meanings. It may mean the simple absence of inner contradiction in an essences. And, in such cases, all non-contradictory combination of essences are equally possible but none of them is one step nearer its actualization than another one. It may also mean that an essence is fully determined, so that it is actually capable of existing. Such possibles are in the condition which Scholastics would have called that proximate potency to existence... But, if we do, the being of the cause is the reason why the possible is a possible being. „Omne ens ex ente"; all being comes from

42) The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas, by E. Gilson, Random House, New York, 1956, pp. 44.

another being, that is, not from a possible, but from an existent.

To overlook this fact is completely to reverse the actual relation of essences to existence. In human experience, at least, there are no such things as fully determined essences prior to their existential actualization. Their „esse" is a necessary prerequisite to the fullness of their determination." [43])

Відповідь Жільзона Есенціялістам є ясна. Щоб такі критики дійсної різниці, як Куннінґгам і інші не казали, оригінальні тексти св. Томи говорять самі за себе. Треба їх тільки правильно тлумачити та розуміти, і тоді дійсна різниця між суттю та існуванням буде очевидною.

III

ТОМІЗМ І ЕКЗИСТЕНЦІЯЛІЗМ

Стріча томізму з екзистенціялізмом не є сама по собі великим парадоксом, так, як це декому видається на перший погляд, особливо тоді, коли йде мова про філософію і метафізику св. Томи та філософією екзистенціялізму М. Гейдеґґера. Бо це не є припадково, що Гейдеґґер критикує св. Тому та приписує йому повторювання Аристотеля. І хоч ця критика є радше опінією, а не правдою, однак одно є певне, що як св. Тома, так і Гейдеґґер є заняті одною і тою самою проблемою, а саме: проблемою буття як буття та його існування (екзистенції).

Критика Гейдеґґера того, що св. Тома повторяв Аристотеля, полягає ось в чому: (Подаємо в оригіналі, з огляду на важливість тексту і німецької термінології) „Der ontisch-ontologische Vorrang des Daseins wurde schon früh gesehen, ohne das dabei das Dasein selbst in seiner genuinen ontologischen Struktur zur Erfassung kam oder auch nur dahinzielendes Problem wurde. Aristoteles sagt: e psiche ta onta los estin. Die Seele (des Menschen) ist in gewisser Weise des Seiende; die „Seele" die das Sein des Menschen ausmacht, entdekt in ihren Weise zu sein „aistesis und noesis", alles Seiende hinsichtlich seines Das-und So-seins, d. h. immer auch in seinem Sein. Diesen Satz, der auf die ontologische These des Parmenides zu-

43) Gilson, Being and Some Philosophers, Toronto, 1949, p. 56.

rückweist, hat Thomas v. Aquin in eine charakteristische Erörterung aufgenommen.Innerhalb der Aufgabe einer Ableitung der „Transzendentien", d. h. der Seincharaktere, die noch über jedem „modus specialis" entis hinausliegen und die jedem Etwas, mag es sein, was immer, notwendig zukommen, soll auch das verum als ein solches transcendens nachgewiesen werden. Das geschieht durch die Berufung auf ein Sieendes, das gemäs seiner Seinsart selbst die Eignung hat, mit jeglichem irgendwie Seiende, das „ens, quod natum est convenire cum omni ente", ist die Scele (anima) „... die griechische Definition und der theologische Leitfaden, zeigen an, das über einer Wesen bestimmung des Seienden „Mensch" die Frage nach dessen Sein vergessen bleibt." [44])

Ця критика Гейдеґґера проти св. Томи є подвійно несправедливою. По-перше тому, що св. Тома, як нам уже добре відомо, піднісся значно вище аристотелівського розуміння буття. Аристотель стверджує тільки реальну необхідність онтологічного, того що є мінус сама дія-буття Ipsum Esse. Бо „Ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum" [45]) (Дія існування є дієвістю всього що є, в тому числі навіть самих форм.) Що було стверджено вище.

По-друге, Гейдеґґер каже, що питання про буття людини залишається забутим. Однак, це є якраз навпаки. Ми знаємо, що перший твір св. Томи „De Ente et Essentia" був про буття, та що в першому його розділі пишеться: „Essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse" [46]) Тому християнська філософія св. Томи є рішучим оприділенням дії існування в серці реального як дії. Бо буття є тим, що є, тобто те, котре має діюбуття. „Бо першим овочем Божого діяння у всьому є самоіснування." [47]) Тому томізм має право називатися „філософією буття".

Але оскільки Гейдеґґер розглядає буття тільки феноменологічно-онтологічно і початок буття знаходить в „A-letheia", тобто в незахованій або відкритій „правді", він займається виключно суттю і істотою людського буття в світі — то, що є, тобто — самого конкретного буття, а менше самої дії-буття.

---

44) Sein und Zeit, von Martin Heidigger, Max Niemeyer Verlag, Tubingen, 1967, pp. 14-49.
45) S. T. I. q. 4, 1, ad. 3.
46) De Ente et Essentia, c. I, 3.
47) Comp. theol. I. 68. No. 119.

Через це він оминає цілковито проблему існування першого само-існуючого буття — Бога. Ось як Гейдеґґер це тлумачить: „Буття, яке в певному розумінні є існуванням, є людиною. Бо тільки сама людина існує. Дерево є, але воно не існує. Кінь є, але він не існує. Бог є, але Він не існує"... А однак „ми є завжди в метафізиці". [48]).

Відносно цього Дж. Коллінс робить такі зауваги: „Гейдеґґер як філософ не робить жадного рішення про теїзм. Бо якщо там є божественна діяльність, вона трансцендентує то, котре є, а тим самим також само буття, і таким чином вона знаходиться поза вглядом мислителя. Але Гейдеґґер обстоює свій погляд, що його фундаментальність онтології відкриває розмір, в якому проблема теїзму може бути розглянена. І можливо, що це є тою причиною, коли він завважив в розмові з Шерером, що він (Гейдеґґер) може погодитися з ліберальним томізмом." ...Бо оскільки само буття становить людину в її істоті як те що вона є, і бере в бутті участь, це є дуже близько до томістичної доктрини як існування та є відповідною дією Бога, як активної сили або дієвої причини. Але Гейдеґґер утікає від цієї томістичної метафізики та її не розглядає". [49])

Гейдеґґер утікає від розгляду томістичної метафізики так, як перед тим робили Кант і Геґель. Кант вірив, що його головною прислугою для філософії було те , що він вказав, в чому полягає ілюзорний характер метафізики. [50]) Геґель своїм принципом осягнув те, що Чисте буття і чисте ніщо є одно і то ж саме. [51]) Гейдеґґер потверджує геґелівське ніщо, кажучи, що Геґель має рацію, і що „Буття і Ніщо належать одне до одного разом, але не тому що обидвоє — з точки погляду геґелівського концепту думки — є однією їх невизначеного і безпосереднього. А тому, що само буття є кінцеве в своїй істоті і є тільки виявлене в трансцендентності існування як проєкт в Ніщо." [52]

За Гейдеґґером, „Метафізика є підставовим феноменом існування. Бо вона сама є існуванням... з цього виходить, що

48) Was ist Metaphysik? von M. Heidigger, Klostermann Frankfurt A. M. 1969, p. 15. and p. 41.
49) James Collins, The Existentialist, Gateway, 1968, pp. 193-205.
50) Kant, Prologomena, n. 2. pp. 14-19.
51) Hegel, Wissenschaft der Logik I. Buch, W. W. III. p. 74.
52) Heidigger, Was ist Metaphysik, pp. 39-40.

ніяка наукова дисципліна по своїй поважності і значенню не може досягти серйозности метафізики. Також і філософія ніколи не може бути міряна мірилом ідеї науки." [53]) В цьому випадку хочеться запитати Гейдеґґера яка з цього користь, коли він не переступає порога, за яким знаходиться філософічне знання про Бога? А раз він цього не зробив, тоді то буття, про яке він говорить, є порожнім буттям. Тому воно є тільки як „Dasein in-der-Welt Seins". Так само, як діялектичний Begriff (поняття) Ґеґеля є порожнечою в часі і просторі моністичного пантеїзму.

Тому християнська філософія св. Томи з Аквіну є одинокою філософією, в якій композиція участи дії (яка є „Esse" та участь суб'єкту, яке є суттю) становлять: композицію суті і „esse", що постає з найвищого з'явлення духовости в природі та з абсолютного з'явлення „esse" як дії суті, яка її вміщує. Ось чому томізм є „томізмом" тобто це є метафізика дії, в якій, як ніколи перед тим, протилежності і скрайності сходяться разом і себе взаємно стабілізують. Тому св. Тома є більше в стані вести діялог з модерними філософами, ніж який-небудь інший християнський мислитель.

ЗАКІНЧЕННЯ

У цій праці ми розглянули намічену проблему, яку в обмеженню одної студії намагались задовільно насвітлити. На кінець, ще слід сказати, що коли св. Тома каже, що: „Philosophia prima unitur omnium scientiarum documentis." [54]) Це останнє речення означає: що Перша філософія (метафізика) послуговується вченням усіх наук і таким чином, вона реалізує свою об'єктивність. Так було тоді, тим більше воно є так сьогодні, коли метафізика не тільки користується всіма іншими науками, але вона дає також реалістичну оцінку іншим наукам. Ось що каже про це сучасний філософ-метафізик Дж. Овенс: „Дійсність, як оперативне поняття, дає метафізиці можливість розглядати науку і мову в їх суцільности. Бо між чистим люд-

53) Ibid. p. 41.
54) S. C. G. II. c. 4.

ськими дисциплінами тільки одинока метафізика є зобов'язана до ґльобального досліджування усього, призначуючи кожний ґатунок речі до відповідної науки, і до її відповідальної функції, яку вона має в значенні цілости універсу.

Тому сьогодні ми відчуваємо велику потребу такої наукової оцінки. Бо, до речі, кожна ділянка науки є сьогодні свідома своєї неспроможности бачити речі поза своїм власним критицизмом та шукає порад від інших наук, щоб розуміти своє визначення, та вдержувати речі в балансі. Для того, потреба дисципліни з універсальним кругозором є очевидна. І в цьому полягає повага наукової сфери, яку дає метафізика." [55])

Вище сказане говорить само за себе, тобто воно стверджує в чому полягає суть метафізики, як науки.

55) J. Owens, Reality and Metaphysics, (The Review of Metaphysic, 1972) Vol. XXV, No. 4, p. 653.

ЕПІЛОГ

Розглядаючи низку сучасних проблем нашої доби, автор цієї збірки намагався поглибити суть нашої думки, з надією, що кожний читач-читачка, у своїому роздумі, міркуванні і розсудливості, знайде свій власний докорінний горизонт візії минувшини, теперішности і майбутности. Та зіллється духово із процесом української історії і християнсько-божественної вічности.

Коли б тільки це одиноке було осягнено, тоді цілеспрямованість цієї збірки була б виконана. І це навіть тоді, коли автор не претендує на якусь досконалість, бо абсолютну досконалість має тільки одиноке досконале Буття — Бог!

Таким чином, автор є тільки таким, як і кожний інший звичайний смертельник, який намагається зрозуміти свою співучасть в історичному процесі свого рідного народу і християнсько-божественної вічности.

По-друге, поскільки у передмові було сказано, що автор не має спасаючої рецепти на загоєння всіх ран, постільки автор також не претендує на „всезнайство", але тільки змагає розглянути певні проблеми, та ставить певні пропозиції, які, очевидно, не є остаточні, а тільки — так би сказати — представлені до розгляду кожному, хто хоче потрудитися та пірнути думкою в глибину свого нутра, свого народу і своєї Церкви, для свого власного добра і для добра свого народу. Ось, це й було завданням цієї збірки.

Однак, для тих людей, які, замість вглиблюватися в розгляд порушених проблем можуть сказати, що це все є „категоричною апріористикою" або „аподектичністю єдиної спасаючої філософії" і „статики", та що нам треба сьогодні „струнокої і до детайлів виробленої філософічної концепції світу", тоді автор стверджує: що тут не пишеться про якусь „до детайлів вироблену філософічну концепцію світу", а це тому, що сьогодні вже ніхто не провадить війни між наукою і релігією про філософічну концепцію світу, бо жадна з них не має на це остаточної відповіді. Поскільки поняття структури універ-

су, — згідно тверджень сучасних космологів, — змінюється що пів року.

Крім того, коли хтось має якусь „Нову, всезнаючу і спасаючу філософію", яка б нас краще просвітила, то ж ради Бога, чому ж її ще до тепер не опубліковано?

Далі, коли хтось скаже, що християнська філософія є „статикою" тоді це значить, що хтось не уважає Бога творцем універсу, але що Бог і універс є тотожні, тобто, це є горезвісний пантеїзм. І хоч ніхто нікому не заперечує бути пантеїстом, то однак, тут треба сказати, що сучасна фізика із теорією релятивности включно, доказали, що матерія універсу є кінцева. Іншими словами, це значить, що Космос мав початок у часі, і оскільки він мав початок у часі, постільки він буде мати також кінець. Це знову, є доказом того, що матерія не є вічною, тобто, що матеріяльна вічність не існує. Тому Бог і універс не можуть бути тотожні, бо тільки творець універсу — Бог є вічний, який, існував перед створенням універсу, і буде існувати після нього. Іншими словами, існує тільки одна і одинока вічна суть — і цією вічністю є Бог.

Оскільки ж творчість є дією, остільки це є очевидним, що Бог є вічно-творчою дією всього що є. Але коли б наприклад, хтось сказав, що схід і захід сонця є статикою, бо тут ніби нічого не змінюється, тоді ми повинні пам'ятати, що соняшна система зуживає денно 350 мільйонів тон своєї власної субстанції для енергії світла, щоб ми жили. Хіба ж це є статика? Так воно мається також з людським життям, яке, так довго як воно існує, воно є в дії.

Статикою натомість, є тільки те, що зупиняє свобідний розвиток людської думки. Такою філософією є сьогодня марксизм-ленінізм, який зробив з людини божище, а з Бога антропоморфа, та замкнувся в своїй комуно-диктаторській доґмі, і живе в безперервнім страху перед розвитком вільної людської думки. Для того, всякий вільний розвиток людської інтелектуальної мислі, є смертію для всякого тоталітарно-диктаторського режиму, в тому числі, і особливо, для так званої диктатури пролетаріяту, яка, без статичної доґми і терору компартії і її правої руки КҐБ, не могла б ніколи вдержатися при владі.

Християнська філософія натомість, не тільки що не заковує вільний розвиток людської думки і її духової культури,

— саме навпаки — вона відчиняє широко свої двері досліду і розвитку вільної людської дії в царині науки, релігії, філософії одним словом, усіх наук людського життя і буття. Як також, християнська філософія не боїться втрати влади, бо провідна влада походить від Бога, шляхом божественних законів, які є дані людині для її внутрішнього правління як: моралі, етики, доброчестя, любови і справедливости. А природні людські закони, є дані людині для її фізичного самозбереження, та для її економічного і державно-суспільного правопорядку. Ось тому, християнська філософія, є філософією ДІЇ, а не статики.

Врешті, ще треба сказати, що автор цієї збірки є свідомий того, що ще завше залишається багато місця для дальшого досліду, удосконалення і розвитку розгляданих тут проблем. Тому всяка здорова і творча критика, чи доповнення є завжди дуже побажана і потрібна. Але, не залежно від того, автор сподівається, що кожний серйозний читач і читачка, прочитає цю збірку із користю для себе. А прочитавши, не заложить рук, але в своїому роздумі зосередиться над тим, що буде уважати за найбільш необхідну дію, яку треба виконати зараз, сьогодні, а не колись і десь.

Тому, нехай кожний читач і читачка напише короткого листа до тих чинників, які повинні негайно діяти в тій справі, яку читач і читачка уважають за найбільш важну, будь вона в справі одного центрального проводу, чи Церковної єдности і т. д.

Отже, не закладайте рук, а дійте щоб інші діяли — пишіть — пишіть, до Центральних Проводів, до Ієрархії наших Церков, до преси, або просто до автора, на адресу:

W. Oleksiuk
854 N. Oakley Blvd
Chicago, Illinois 60622 — USA

За ваш труд і дію, автор буде Вам щиро вдячний!

RESUME IN ENGLISH

This collection consists of Seven Philosophical Essays. In these Essays from A. to G., the Author considers:

A) The philosophy of "The Ukrainian Socrates" — Gregory Skovoroda (1722-1794), the first Ukrainian philosopher of the XVIII century, whose philosophy is controversial, for instance; some say, that Skovoroda was a theologian, or plain mystic. Others say, that he was a philosopher of heart, or personalist. Soviet authors are telling us, that Skovoroda was a materialist and pantheist. In this work, the Author is pointing out, that none of these are true, because, according to the authentic text of Skovoroda's philosophy by way of hermeneutic, there is no doubt, that Skovoroda was a Christian philosopher, and none other.

B) Pietism, Ecumenism, and those philosophies, which are striving to achieve a totalitarian global Regime. For instance: from one side atheistic marxism-leninism, and from the other, scientific humanism and egalitarianism to the "last man". But, in their way stands religious and national pietism. This is the problem from the time of Socrates and Plato, only in reverse. Therefore,we have two kinds of Ecumenism (ecumenicos), one, that All should be united in Christ, and the other, atheistic totalitarianism, or humanistic egalitarianism. But, the true Ecumenism may exist only on the principles of Pope John XXIII Encyclical "Pacem in Terris", which nowadays is in all circles completely disregarded.

C) The teaching of T. de Chardin, which created a crisis in the Roman Catholic Church, especially in the Eastern Congregation, which has had indirect influence on the denial for Ukrainian Catholic Church the right to Patriarchate. Also, his teaching undermine the basic principles of traditional Christianity as we know it. Because, in his books: "The Phenomenon of Man" and "The Future of Man", de Chardin proclaims his, as he says, "Absolutely Legitimate Pantheism". Also, he is predicting the fall of Christianity, because he says that revealed God is: "a deus ex machina" whose existence can only undermine the dignity of the Universe and weaken the springs of human endeavor — a "pseudo-God" in short, whom no one in these days any longer wants."

Moreover, he wants to create a collectivisation and totalisation of all mankind in his "Noosphere" and in "Omega" point. Therefore, the Author rejects his poetic evolutionary teaching.

D) Unity of all Three Ukrainian Churches in one Patriarchate, according to the teaching and long striving for unity, by the Servant of God, Metropolitan Andrey Sheptycky.

E) National political parties, and the form of National Government, that is, their distinction, and their participation in a Constitutional Government, as National Synthesis of Legislative, Executive and Judicial structure of Government. And to create a New Ukrainian Constitution, similar to the Constitution of the USA, but according to specific consideration of the Ukrainian Nation.

F) Christian Philosophy — as Act, that is, by way of historical demonstration. For instance: Christian Revolution converted Wolodymyr the Great, from a savage barbarian to a moral human being, and a Great Ukrainian Statesman. But, nine centuries later, the bolshevic marxist-leninist Revolution converted Vladymyr Lenin to a savage barbarian, and his followers Stalin, and all others to tyrany. In this example, we may see the meaning of our age as a Betrayal of Wisdom. Also, the Author is pointing out, that Christian Philosophy hold its formal distinction between philosophy and theology.

G) Metaphysical real distinction between essence and existence of Being, is a research work on Thomistic metaphysics of being, as a speculative dialectic of Ens-Esse, in comparison to the Kant-Hegel-Heidegger Sein-Seindes. And the opposition to the real distinction by Suarez and others.

This, in short, is, what this book is all about in the Ukrainian language.

W. Oleksiuk

БІБЛІОГРАФІЯ

„Богословія". Том XXXIV. Рим, 1970.
Бойко Ю. Основи Українського Націоналізму. 1951.
„Вітчизна". Київ, 1967.
Грушевський М. Історія України. Нью Йорк, 1967.
Донцов Д. Націоналізм. Мінхен, 1952.
Драгоманів М. Чудацькі думки. 1891.
Зеньковський В. История Росийской философии. Москва, 1912.
Липинський В. Листи до Братів Хліборобів. Відень, 1921.
„Логос" Том І. 1950. Том І. 1951.
Махновець Л. Григорій Сковорода. Бібліографія. Вид-во Наукова Думка. Київ, 1972.
Мороз В. Есеї, Листи і Документи. 1975.
Нагаєвський І. о. Патріярхати їх початки і значення в Церкві, та Український Патріярхат. Н. Й. 1973.
Олексюк В. Томізм. Чікаго, 1970.
Попов П. Григорій Сковорода. Літературний портрет. Вид-во Дніпро, 1969.
„Радянське літературознавство". Київ, 1970.
Раковський І. Новий Світогляд сьогочасної науки. Зальцбург, 1947.
Редько М. Філософія Григорія Сковороди. Львів, 1967.
Симоненко В. Берег Чекань. 1965.
Святе Письмо. Рим, 1963.
Сковорода Г. Вибрані Твори в Двох Томах, Вид-во Дніпро. Київ, 1972.
Сліпий Й. Верховний Архиєпископ і Кардинал. Твори. Рим, 1969.
Тичина П. Григорій Сковорода. Вісті АН УРСР. 1945.
„Філософська Думка" Київ, 1969-1974.
Чижевський Д. Нариси з Історії філософії на Україні. Прага, 1931.
Шептицький А. Митрополит. Твори. Торонто, 1965.
Шлемкевич М. Українська Синтеза чи Українська Громадянська Війна. Німеччина, 1949.

Adler M. The Development of Political Theory. 1959.
Banes D. Scholastica Commentaria in Primam Partem S. Thomae Aquinatis. Madrid, 1934., ad. A Commentary in Thomistic Metaphysics. Chicago, 1966.
Collins J. The Existentialist. N. Y., 1963.
Copleston F. A History of Philosophy. Image Book, N. Y. 1963.
De Ente et Essentia. Roland-Gosselin ed.
Epstein J. Has the Catholic Church Gone Mad? N. Y., 1971.
Fabro C. Platonism and Thomism. The New Scholasticism. vol. XLIV. No. I., 1970.
Granfield P. Theologians at Work. London, 1967.
Gilson, E. The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas, 1956.
Gilson E. Spirit of Medieval Philosophy. N. Y., 1940.
Gilson E. Being and Some Philosophers. Toronto, 1949.
Hayward M. Ferment in Ukraine. N. Y., 1973.
Hegels Samtliche Werke. Stuttgard, 1930.
Heidigger M. Sein und Zeit. Tubingen, 1967.
Heidigger M. Was ist Metaphysik? Frankfurt, 1969
Hildebrant D. von. Trojan Horse in the City of God. N. Y., 1967
Journal of the History of Philosophy. vol VIII. No. I., 1970.
Kants Werke. Berlin, 1918.
Kline G. Russian Philosophy. Chicago, 1965.
Kolakowski L. Reader. Evanston, 1971.
Kwan R. Phenomenology of Social Existence. Pittsburgh, 1965.
Leibniz. Selection. N. Y., 1951.
Lenin W. Philosophical Note Book., 1965.
Marx K. Economic and Philosophic Manuscript., 1961.
Maritain J. A Preface to Metaphysics. N. Y., 1939.
Maritain J. The Degree of Knowledge. N. Y., 1959.
Mascall E. The Openness of Being. London, 1971.
Metaphysic IV. lect. 2. Cathala-Spiazzi ed.
McLean. Religion in Contemporary Thougt. N. Y., 1973.
Mirchuk I. Ukraine and its People. Munich, 1949.
Niesche Werke. Munchen, 1956.
Padro D. De Veritate Fundamentali Philosophiae Christianae. Fribourg, 1911.
Peccorini F. Suarez's Strugle with the One and the Many. The Thomist vol. XXXVI. No. 3., 1972.
Peifer J. The Mystery of Knowledge., 1964.

Peri Hermeneias. Leonine ed.
Pius XII. Enc. Humani Generis. N. Y., 1950.
Recenzija. vol. II., vol. IV. Harvard., 1972, 1973.
Runes D. Treasure of Philosophy. N. Y., 1955.
Russel B. A History of Philosophy. N. Y., 1945.
St. Augustine. City of God. (De Civitate Dei) N. Y., 1958.
S. Thomas Aquinatis. Opera Omnia. Iussu Leonis XIII edita. 16 vol. 1882-1948.
Sent. I. Sent. II. Solut-Mandonnet ed.
Summa Theologiae. I-II.
Summa Theologiae. I. q. a. 3., 5., ad. q. 45. a, 4.
Summa Contra Gentiles. II. c. 54.
Suarez F. Disputatione Metaphysicae. The Thomist. vol. XXXIV. No. 2., 1970.
The Basic Work of Aristotele. N. Y., 1941.
The Dialogues of Plato. N. Y., 1937.
The Federalist Papers. N. Y., 1964.
The Politics of Aristotele. Oxford, 1962.
The Review of Metaphysic. Vol. XXV. No. 4., 1972.
Tilhard P. de Chardin. The Phenomenon of Man. N. Y., 1959.
Tilhard P. de Chardin. The Future of Man. N. Y., 1964.
Tilhard P. de Chardin. Hymn of the Universe. N. Y., 1965.
The "Sign". National Catholic Magz., 1967.
"Time". 1966.
Wallace W. Proceedings of the American Cathol. Philos. Ass'n. vol. XLIV., 1970.
Wolfe D. The Three Who made Revolution. N. Y., 1964.

ІНДЕКС ІМЕН

Авґустин, св. 49, 56.
Адлєр, М. 124.
Альківіяд, 54.
Альтезер, 6, 63, 75.
Андрієвський, 138.
Аристотель, 43, 46, 55, 85, 88, 94, 96, 97, 98, 148, 149, 150, 166.
Арушпе, о. 124.
Бавінк, 11.
Багалій, 19, 122.
Бейконь, Ф. 46.
Берґсон, 135.
Біланюк, П. 16.
Бойко, 138.
Бонавентура, св. 46.
Бор, 12.
Борґош, Я. 125.
Брежнєв, 126, 108.
Бронзов, А. 125
Бролій, 12.
Вассиян, 137, 138.
Вашінґтон, Дж. 89.
Володимир Великий, св. 128, 130.
Вольф, 22.
Воллес, В. 141.
Гамалія, С. 25.
Гамільтон, 89.
Гандспікер, Дж. 63.
Грушевський, М. 127.
Геґель, 14, 57, 95, 96, 100, 101.
Гейдіґґер, М. 166, 167, 168, 169.
Гейзенберґ, 12.
Гімка, П. 21.
Гюм, 13, 57, 114, 124, 126.
Гунтула, Р. 21.
Гайґер, 16, 134, 141.
Грабманн, монс. 164.
Гюйо, 14.
Дамаскин, 49.
Декарте, 47, 56, 114, 132, 141.
Демокрит, 442.
Дільтей, 14, 47.
Дірак, 12.
Донцов, Д. 88, 137, 138,
Драгоманів, М. 88.
Едінґтон, 12.
Епштайн, 75.
Жільзон, Е. 16, 50, 124, 131, 132, 134, 141, 163, 164, 165, 166.
Заґліярія, Кард. 127.
Зенковський, В. 20.
Золотницький, В. 25.
Іван XXIII, папа, 59, 60, 62, 82.
Іваньо, І. 22, 23, 24.
Кван, Р. 47.
Квідрот, 163.
Кампбель, Д. 13.
Кант, 13, 57, 95, 96, 99, 114, 126.
Каєтан, 163.
Капріолі, 163.
Катерина II., 51.
Киканова, М. 125.
Коллінс, Дж. 19.

Коляковський, Л. 77.
Кониський, Г. 26.
Конрад, о. 123.
Коплестон, Ф. 96.
Крайський, 26.
Куннінґгам, 163, 164.
Лев XIII, папа. 116.
Ленін, 14, 38, 53, 101, 103, 107, 108, 109, 128.
Ліфшит, М. 5, 125.
Ляйбніц, 22, 46, 47, 66, 141.
Ляшевецький, 26.
Липинський, В. 88, 137.
Лужницький, Гр. 8.
Лук'яненко, 103.
Лок, 114, 126.
Любак де, о. 75.
Мазепа, 20, 21.
Маззеї, 124.
Маланюк, 138.
Марітен, Ж. 16, 132, 133, 134.
Маркс, К. 14, 53, 66, 96, 101, 103.
Маплє, П. 65.
Маскалл, Е. 115.
Махновець, Л. 22, 25, 26.
Мелетій, 54.
Мірчук, І. 19, 50.
Могила, П. Мтрп. 141.
Мороз, В. 105, 106, 107, 108.
Мирославський, 26.
Муніє, 14.
Нагаєвський, І. о. 65.
Ніцше, Ф. 14.
Ньютон, 99.
Овенс, Дж. 169.
Ойзерман, Т. 125.
Огурцев, А. 125.
Олександер, Вел. 55.
Ольжич, 138.
Павло VI, папа. 112.
Пеккоріні, 169.
Пейфер, 99, 124.
Перменід, 94, 96, 97.
Петлюра, С. 107.
Піперк, 11
Петро, І. 102.
Пій XII, папа. 69.
Платон, 43, 49, 54, 55, 56, 94, 96, 97, 149, 150.
Плянк, 12.
Політика, Г. 25.
Попов, П. 21.
Поповський, інок. 129.
Протаґорас, 434.
Раковський, І. 11, 12.
Рамзей, 63.
Рассель, Б. 43.
Редько, М. 21.
Руссо, 86.
Рутський, В. Митроп. 129, 141.
Сковорода, Г. 5, 7, 10, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 38, 43, 44, 45, 48, 50.
Скрипник, М. 102.
Сліпий, Й., Патріярх і Кард. 61, 102, 122, 123, 126, 129.
Сократ, 19, 20, 434, 54, 55, 56, 158.
Сольцберґ, С. 117.
Симоненко, В. 103, 107.
Спіноза де, 43, 141.
Сталін, 102.
Суарез, 126, 160, 161, 162.
Талій, 42.
Тахтенберґ, О. 125.
Тичина, П. 21.

Тільгард де Шардін, 6, 62, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 94.
Тома з Аквіну, св., 13, 46, 49, 60, 63, 73, 85, 94, 97, 125, 126, 132, 140, 142, 152, 169.
Труман, през., 63.
Туптало, Д. 26.
Фабро, 124, 134, 141.
Хальчинський, Ф. 25.
Хвильовий, М. 102.
Хмельницький, Б. 20.
Цімер, 11.
Ціцерон, 49.
Чижевський, Д. 19, 24, 25, 49.
Шевченко, Т. 21, 88, 117.
Шептицький, А., Митроп., 10, 59, 80, 85, 86, 87, 89, 117, 118.
Шлемкевич, М. 90, 93, 96, 97, 99, 100, 112, 116, 118.
Шелест, П. 108.
Шерер, 168.
Шопенгавер, 14, 48.
Шредінґер, 12.
Штерн, 14, 47.
Щербицький, 26.
Яворський, С. 22.

ЗМІСТ

ВСТУП — Проф. д-р Гр. Лужницький 5

ПЕРЕДМОВА 9

ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА — ХРИСТИЯНСЬКИЙ ФІЛОСОФ 15

ДОБРОЧЕСТЯ ЕКУМЕНІЗМ І ПРЕТЕНДЕНТИ ГЛЬОБАЛЬНОГО РЕЖИМУ 52

ВЧЕННЯ ТІЛЬГАРДА ДЕ ШАРДІНА І СОВЄТСЬКИЙ ЕНКЛЯВ У ВАТИКАНІ 65

ПРО НАШУ ЦЕРКОВНУ ЄДНІСТЬ — УКЦ, УПАЦ І УГПЦ 80

НАЦІОНАЛЬНО-ПОЛІТИЧНІ ПАРТІЇ І ФОРМА ДЕРЖАВНОГО ПРАВЛІННЯ 84

ХРИСТИЯНСЬКА ФІЛОСОФІЯ — ЯК ДІЯ 122

МЕТАФІЗИЧНА ДІЙСНІСТЬ РІЗНИЦІ МІЖ СУТТЮ ТА ІСНУВАННЯ БУТТЯ 140

ЕПІЛОГ 171

РЕЗЮМЕ В АНГЛІЙСЬКІЙ МОВІ 174

БІБЛІОГРАФІЯ 176

ІНДЕКС ІМЕН 179

E r r a t a

(Друкарські помилки)

Стор.	Рядок	Написано:	Має бути:
29	24	Оз есьм том	Аз есьм тот
112	10	пробле-	проблеми