

НАУКОВИЙ ВІСНИК ЧЕРНІВЕЦЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ

Рік заснування 1996

Випуск 706 – 707

Філософія

**Збірник
наукових праць**

Чернівці
Чернівецький національний університет
2014

Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наук. праць. Випуск 706 – 707.
Філософія. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2014. – 335 с.

*Naukovi Visnyk Chernivetskoho Universitetu: Zbirnyk Nauk. Prats. Vypusk 706 – 707.
Filosofia. – Chernivtsi: Chernivtsi National University, 2014. – 335 s.*

Досліджується проблематика, пов'язана з актуальними проблемами сучасної методології науки, гуманітарними вимірами філософії наукового знання, науковими парадигмами в контексті гуманітаристики, історією філософської думки України та світу, історико-теологічними та релігійознавчими розвідками, етикою, естетикою, філософією культури та освіти.

Для викладачів, аспірантів і студентів, усіх небайдужих до сучасної світоглядно-метафізичної та гуманітарно-методологічної думки.

Scientific bulletin investigates issues related to the problems of modern methodology of science, human dimensional aspects of philosophy of scientific knowledge, scientific paradigms in terms of the human sciences, history of philosophical thought in Ukraine and the world, historical, theological, and religious studies concepts, various aspects of ethics, aesthetics, philosophy of culture and education.

For scientists, teachers, postgraduate students, high scholars, and those who are interested in contemporary worldview, metaphysical, and the human sciences methodological reflection.

Редколегія випуску:

Марчук М. Г. – доктор філософських наук, професор (головний редактор).
Балух В. О. – доктор історичних наук, професор (заст. головного редактора).
Рупташ О. В. – кандидат філософських наук, доцент (відповідальний секретар).
Гасяк О. С. – кандидат філософських наук, доцент.
Докаш В. І. – доктор філософських наук, професор.
Кисельов М. М. – доктор філософських наук, професор.
Козьмук Я. Р. – кандидат філософських наук, доцент.
Починок Б. В. – кандидат філософських наук, доцент.
Сидоренко М. М. – доктор філософських наук, професор.
Филипович Л. О. – доктор філософських наук, професор.
Чуйко В. Л. – доктор філософських наук, професор.

Рекомендовано до друку вченою радою
Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича

Збірник входить до переліку фахових видань ВАК України

Свідоцтво Міністерства юстиції України
про державну реєстрацію засобу масової інформації
Серія КВ № 15876-4348Р від 28.10.2009 р.

Загальнодержавне видання

Адреса редколегії:
кафедра філософії, філософсько-теологічний факультет,
національний університет, вул. Коцюбинського, 2,
м. Чернівці, Україна, 58012.
Тел.: (0372) 58-48-78. E-mail: animus@ukr.net

ОСНОВНІ РИСИ НЕОСХОЛАСТИЧНОЇ ДУМКИ

У статті проведений аналіз формування неохоласичного типу мислення у філософії та богослов'ї; показана роль римських пап у поверненні до середньовічної думки. З'ясовані культурні та світоглядні зміни, які вплинули на формування визначальних рис неохоласичної думки. Показані провідні ідеї видатних представників цього типу філософствування, зокрема Папи Лева XIII, Е. Корета, Д.-Ж. Мерсьє, Ж. Марітена, Е. Жильсона та інших. Ключові слова: неохоласика, Папа Лев XIII, Е. Корет, Д.-Ж. Мерсьє, Ж. Марітен, Е. Жильсон.

Вагомою віхою розвитку католицького богослов'я XX століття стала неохоласика. Вона ніколи не була стовідсотковим відродженням чистого томізму. Неохоласики XX століття сприймали філософію і богослов'я св. Томи крізь призму сучасних для них філософських учень і намагалися прокласти містки між традиційним середньовічним томізмом і течіями сучасної філософії. Так, Е. Корет відзначався схильністю до кантіанства, Ж. Марітен – до екзистенціалізму. Неохоласика була відкритою до діалогу і взаємопроникнення з новими філософськими течіями. Основним атрибутом, який відзначав неохоласику, була відданість догматам християнського віровчення.

У ході нашого дослідження ми посилатимемося на праці філософів і богословів неохоласичної традиції [2, с. 4], на дослідження, які допомагатимуть проникнути у зміст неохоласичного доробку [5] та на праці, які дозволять провести порівняльний аналіз неохоласичної думки та інших напрямків філософії [1; 3; 6; 8; 9].

Перед нашим дослідженням поставлена **мета** виділити основні передумови формування неохоласичної думки та порівняти її доробок з іншими напрямками філософії, які розвивалися паралельно до неї.

Виникнення неохоласики мало довгу передісторію і стратегічну ціль. Історія неохоласики сягає своїм корінням до середньовічних схоластичних богослов'я і філософії. Середньовічний католицизм переживав низку конфронтацій, які впливали на європейську історію. Лише на перший погляд середньовічний католицизм міг втішатися спокоєм і стабільністю. Насправді Церква перебувала в умовах постійних протистоянь, у деяких з яких перемагала, а в деяких зазнавала поразки. Однією з перших важливих проблем середньовічної Католицької Церкви була боротьба за інвеституру, яка розгорілася між Папою Григорієм VII та німецьким імператором Генріхом IV в XI столітті. У цій боротьбі переміг Папа: Церква звільнилася від намагань державної влади впливати на вибори єпископів. Завершенням цієї боротьби став Вормський конкордат, підписаний Папою Калістом II та імператором Генріхом V. Ця боротьба мала в основному політичний характер і не тягла за собою інших наслідків, як лишень двосторонні спроби утвердити свою владу.

Гуманітарні науки кінця XIX та початку XX століть зазнали вагомих змін. Кінець епохи німецької класики у філософії та вихолощення богословських систем призвели до розсіяння європейської думки. Філософи й богослови втратили методологічну опору, зникли домінуючі парадигми, в межах яких вони могли б почувати себе комфортно. Така ситуація стала причиною оглядання назад – до того часу, коли у богослов'ї і філософії існувала єдина панівна система, яка забезпечувала стабільність і поступальний розвиток. Так ностальгія за міцною опорою думки скерувала вчених до середньовічної схоластики, яка свого часу об'єднувала під своїм могутнім омофором всю наукову еліту. Схоластичні дискусії носили повністю відмінний характер від тих, які знає сучасність: вони скеровувалися радше до удосконалення системи та її утвердження, аніж до боротьби розсіяних шкіл і напрямків.

Термін "неохоласика" вперше з'явився у 1862 році у творах німецьких католицьких богословів і філософів Якоба Фромахера (1821–1893) і Альоїса фон Шміда (1825–1910). У їхніх творах цей термін окреслював схоластичну філософію після Реформації. Згодом термін "неохоласика" почав означати відроджену середньовічну філософію. Основним імпульсом для розвитку неохоласики стали два важливі церковні документи – Енцикліка "Aeterni Patris" Папи Лева XIII 1879 року та Енцикліка "Pascendi Dominici gregis" Папи Пія X 1907 року.

Папа Лев XIII (Вінченцо Джоакіно Печчі) перебував на папському престолі у 1878–1903 роках, попередньо виконуючи служіння Апостольського Нунція в Бельгії та Єпископа в Перуджі.

Отримавши добру освіту та захистивши дисертацію на здобуття наукового ступеня "Doctor iuris utriusque" (доктор обох прав), він був гарним спеціалістом як в канонічному, так і в державному законодавстві. Однак в історію Церкви він увійшов не як юрист, а як видатний діяч, що залишив свій слід у найрізноманітніших царинах церковного життя. Папа Лев XIII схилився до старовини. Він захоплювався зрілим середньовіччям, його культурою і мистецтвом. Саме за ініціативи Лева XIII у храмовій архітектурі розвинулась неоготика, метою якої було увіковічнити найкращі досягнення середньовічної культури. При цьому понтифік не ігнорував виклики сучасності. Саме він став фундатором католицького соціального вчення, початок якого він заклав Енциклікою "Rerum Novarum" 1891 року. За це народ увіковічнив його пам'ять іменем "Папа робітників". Саме на його долю випало випробовування, відоме як Kulturkampf, ініційоване німецьким райхсканцлером Отто фон Бісмарком. Понтифік багато зробив для ущільнення зв'язків з державами на європейському та американських континентах. Він також відіграв визначальну роль для початку екуменічного діалогу з православними і протестантськими Церквами.

Однак його захоплення пізнім середньовіччям виявлялося в його діяльності. Воно відобразилося передусім у пошуках розв'язання проблеми модернізму. Світоглядна дискусія його часу була перейнята вірою у всемогутність розуму та науково-технічний прогрес. Ці переконання проникали у християнство, інколи навіть набираючи опозиційних налаштувань до християнського віровчення. Проблема нових віань була не в тому, що з'явилися нові філософські основи, а в тому, що з'являлися богослови, які були готовими використовувати ці філософські ідеї для ревізії християнства, іншими словами: деякі богослови намагалися підтягнути богослов'я до філософії, а не філософію до богослов'я. Саме в цьому Лев III бачив найбільшу проблему. Його Енцикліка "Aeterni Patris" була покликана відродити філософію св. Томи, оскільки вона була прикладом релігійного патріотизму, при якому будь-яке філософсько-наукове досягнення використовувалося для добра віри, а не навпаки.

Папа звернувся до католицького світу словами Енцикліки та ствердив, що філософія повинна оцінюватися за правилом католицької віри, а причиною зла в сучасному світі є хибна філософія. Такі твердження Папи зрозумілі з позиції його часу і його ситуації. Друга половина XIX століття ще дуже добре пам'ятала Велику французьку революцію, яка пролила ріки крові, і символом якої стала гільйотина. Ця революція була б неможливою без філософії Просвітництва. Утиски християн в Німеччині також обґрунтовувались політично-філософськими ідеями доби Бісмарка. Безперечно, ставити філософські ідеї та воєнні чи тоталітарні жорстокості у прямий причинно-наслідковий ряд неможливо. Однак так само неможливо заперечити, що такий зв'язок, хай навіть непрямої, все ж таки був. Остерігаючись нових небезпек та відчуваючи власну відповідальність за християнський світ, Папа Лев XIII звернувся зі своїми пропозиціями профілактики проблеми.

Понтифік вважав, що філософія повинна бути провідницею до Євангелія. Вона, за умови своєї правильності, повинна акумулювати ті знання, які людина спроможна здобути, для того, щоб показати людині шлях до Бога. Деякі істини одкровення можуть бути доведеними філософією. Вона також може довести розумність віри, спрощує розуміння віровчення, та підсилює слово проповіді. Однак філософія не може протиставлятися віровченню, оскільки вона сама не позбавлена помилок, а віра не є супротивником розуму. Прикладом істинного філософа Папа вважав св. Тому Аквінського, якого називав "князем схоластів". Підтвердженням величчя постаті св. Томи є те, що він досягнув великих знань у всіх філософських напрямках, показав гармонію віри і розуму, його заслуги славлять всі католицькі школи, він отримував похвалу від попередніх понтифіків, його вихваляли Собори, і навіть вороги Церкви визнають велич його духа. Однак філософія XVI століття почала відвертатися від св. Томи. Для порятунку ситуації Папа в Енцикліці дав чіткі розпорядження єпископам. Він наказав, щоб усі кандидати до священства вивчали св. Тому. Знання томізму показує, наскільки розумною є віра людини. Енцикліка "Pascendi Dominici gregis" належить перу Папи Пія X. Вона скерована безпосередньо проти модернізму, який на той час вже мав певну кількість прихильників. Папа прямо називає модернізм "omnium haereseon conlectum" (збір усіх єресей).

Така інтенсивна підтримка Ватикану не могла не спричинити відродження схоластики. Оскільки Папа Лев XIII зобов'язав єпископів пильнувати за викладанням богослов'я і філософії та допускав їх викладання виключно на основі творів св. Томи, духовні семінарії, богословські факультети та академії, виконуючи папський наказ, перейшли на визначене в документі викладання. Принциповим моментом таких заходів стало встановлення єдиної офіційної християнської філософії. Католицька Церква не знала такого явища ані до Лева XIII, ані після Івана XXIII. Епоха інтенсивного розвитку патристики визначалася плюралізмом думок. Церква

застосовувала свою духовну і світську владу в богословсько-філософській дискусії тільки тоді, коли з'являлася ересь. Схожа ситуація зберігалася і в Середньовіччі. Філософія Середніх віків не знала якоїсь єдиної структури. Св. Тома, який часто презентується як символ середньовічної філософії, належить до XIII століття, тобто до пізнього середньовіччя. Від часу Ізидора Севільського та Беди Вєнерабіліса до пізнього середньовіччя спостерігається активна філософська дискусія, в якій змінюються не тільки результати розмислів, а й основи, на які спиралася мислителі. Ані платоністи Іван Скотт Еріугена та св. Анзельм Кентеберійський, ані аристотеліки Альберт Великий і св. Тома Аквінський не були офіційними філософськими речниками. Церква користалася придатними для євангельської проповіді напрацюваннями з найрізноманітніших філософських течій. Аж боротьба проти модернізму сформувала офіційну католицьку філософію.

Перші ідеологи відродження схоластики походили з оточення Лева XIII. Серед них видне місце займав Дезіре-Жозеф Мерсьє (1851–1926), який після повернення з Риму до рідної Бельгії став професором філософії у Лювєнському католицькому університеті, а згодом став кардиналом, архієпископом Мехелєнським та примасом Бельгії. Д.-Ж. Мерсьє став одним із фундаторів неосхоластики. XIX століття визначалося двома протилежними філософськими течіями: ідеалізмом, проголошеним працями Й.Г. Фіхте, Г.В.Ф. Гегеля, Ф.В. Шелінга та іншими, а також позитивізмом О. Конта і Г. Спенсера. Ці два напрямки полонили розуми сучасників Д.-Ж. Мерсьє: один – висотою злету думки, а інший – невідривністю від повсякденної реальності. Однак бельгійський священик не приймав аргументів жодної з цих шкіл. Він вважав, що ані позитивізм, ані ідеалізм, неспроможні відповісти на основні філософські питання. І свідченням цього є їхня роздробленість на конкурентні напрямки. Ані позитивізм, ані ідеалізм не сформували єдиної школи. Цими назвами іменують радше стилі мислення, які об'єднували неоднорідні школи. В цій роздробленості Д.-Ж. Мерсьє вбачав філософську неспроможність обох напрямків. Єдиним можливим шляхом розв'язання філософських проблем, на його думку, була схоластика. Філософ однак не враховував, що й середньовічна схоластика не була цілісним напрямком, а охоплювала часто конкурентні школи. Тут варто пригадати принаймні дискусії між послідовниками св. Томи Аквінського та Іоана Дунса Скотта.

Д.-Ж. Мерсьє розглядав типово схоластичні питання, які середньовічні мислителі перейняли від Аристотеля, а саме відношення форми й матерії, акту й потенції, душі як *forma substantialis corporis*, докази існування Бога, проблему Бога як *actus purus*, теорію причин, серед яких традиційно виділяв *causa materialis*, *causa formalis*, *causa efficiens* та *causa finalis*, тощо. Проте в його доробку з'являлися й оригінальні ідеї. До таких належить його розробка проблеми істини. Мислитель вважав, що проблема істини є основною у філософії, проте не повністю розкрита у філософській дискусії. Визначення істини залежить від правильності вибору критерію. Д.-Ж. Мерсьє поставив перед собою мету обрати критерій визначення істинності. Таким критерієм стала для нього відповідність суб'єкта і предиката судження. Якщо суб'єкт і предикат взаємно відповідні, тоді судження істинне. Отже, з критеріології Д.-Ж. Мерсьє випливає, що істинність закладена у судженні. Логічно, що такі міркування породжують нові питання, а саме: наскільки терміни судження (суб'єкт і предикат) відповідають дійсності, адже мета пізнання – охопити зовнішню щодо людини дійсність, а не судження, яке вона сама творить? Д.-Ж. Мерсьє вважав, що відповідність суб'єкта і предиката закладена в речах дійсності; ми їх розділяємо в процесі чуттєвого пізнання, а згодом заново з'єднуємо в судженні. Це поєднання може бути істинним або хибним. Перевіркою істинності поєднання суб'єкта і предиката є застосування судження до дійсності. Критеріологія Д.-Ж. Мерсьє є нічим іншим, як переосмисленням відомої з античності та середньовіччя кореспондентної теорії істинності. Вперше її висловив Аристотель у "Метафізиці". Він писав "Казати про суще, що його немає, або про не-суще, що воно є, – значить говорити хибно; а казати, що суще є і не-сущого немає, – значить говорити істинно" [1, с. 141]. Перефразовуючи Аристотеля, св. Тома визначав: "*Veritas est adaequatio rei et intellectus*" (Істина є відповідністю речі та інтелекту). Однак і св. Тома у цьому визначенні також не був оригінальний. Він перейняв це визначення від народженого в Єгипті єврейського філософа-неоплатоніка Ісаака бен Салома Ізраелі, а той визначав істину саме так, перебуваючи під впливом арабського філософа Аль-Кінді [5, с. 739].

Теорія кореспондентності істини отримала у філософії загальне визнання. Її відтворював Карл Маркс у другій тезі про Фюєрбаха, де він писав: «Питання про те, чи має людське мислення предметну істинність, – зовсім не питання теорії, а практичне питання. У практиці повинна людина довести істинність, тобто дійсність і могутність, посеїбичність свого мислення, яке ізолюється від практики, є чисто схоластичне питання» [3, с. 1]. В аналітичній філософії теорія кореспондентності істини була прийнята майже беззастережно. Людвіг Вітгенштайн, який у "*Tractatus logico-philosophicus*" висловив переконання про те, що мова є відбитком істини, писав:

«Відбиток відповідає дійсності або ні, він є правильним або неправильним, істинним або хибним» [9, с. 11]. Аналогічного переконання дотримувався і Бертран Рассел. У праці «Розвиток моєї думки» він писав: «Кожна думка чи переконання, які творяться не як простий імпульс до дії, має характер відображення, який комбінується з відчуттям згоди або заперечення. У випадку, коли він комбінується з відчуттям згоди, тоді він є істинним, коли існує факт, який перебуває щодо нього у відношенні схожості, відомому нам зі схожості між відбитком і тим, що він відбиває. Якщо ж відображення комбінується з відчуттям заперечення, то він є істинним, коли відображеного факту немає» [8, с. 194].

Проблема дефініювання істини як *adaequatio rei et intellectus* викликає питання про напрямок відповідності. Що повинно відповідати чому: *rei* до *intellectus*, чи *intellectus* до *rei*? Коли йдеться про істинність судження, про яку говорив Д.-Ж. Мерсьє, тоді судження повинно відповідати речі. Однак навіть у побутовій мові часто вживаються висловлювання про істинні речі. Від часу Платона істинною вважається та річ, яка відповідає своїй ідеї. Цю проблему піднімав Г.В.Ф. Гегель, визначаючи істину як відповідність поняття до дійсності. Він писав: «Предмети є істинними, якщо вони є тим, чим вони повинні бути, тобто якщо їхня реальність відповідає їхньому поняттю» [6, с. 423]. Схожого переконання дотримувався і Мартін Гайдегер, який у праці «Буття і час» писав: «Не висловлення є первинним "місцем" істини, а навпаки... Первинна "істина" є "місцем" висловлювання та онтологічною умовою можливості того, що висловлювання можуть бути істинними або хибними» [7, с. 217].

Поставлена проблема отримала розгортання у творах ще одного мислителя, якого небезпідставно залічують до неосхоластів, – австрійського єзуїта Емеріха Корета. Він визначав істину як *Übereinstimmung zwischen dem Wissen und dem Seienden* (відповідність між знанням та сущим) [1, с. 350]. Однак у цьому він розрізняв два напрямки, а саме *logische Wahrheit des Wissens* (логічна істина знання) та *ontische Wahrheit des Seienden* (онтична істина сущого).

Основну роль у розвитку неосхоластики відіграв французький мислитель Жак Марітен (1882–1973). Йому належить авторство специфічного напрямку, іменованого інтегральним гуманізмом. Ж. Марітен ставив собі за мету узгодити і поєднати томізм із французьким екзистенціалізмом Ж.-П. Сартра, Г. Марселя, М. Мерло-Понті, А. Камю та інших, використовуючи крайнощі та помилки останнього. Ж. Марітен прагнув гуманізму, однак не такого гуманізму, який розвивався в Європі від часу Ренесансу. Європейський гуманізм як піднесення людини до рівня найвищої цінності, стимулював людину зацікавитися на собі. Людина перестала бачити цінності поза собою, навіть такі цінності, які потрібні для розвитку власної особистості. Саме тому гуманістичні ідеї європейської філософії породили крайнощі французького екзистенціалізму, який бачив у людському житті лише безглузде очікування смерті; марксизму, який витворив систему знищення людини задля примарного щастя людини; просвітницького раціоналізму, який переконав людину в тому, що вона сама собі бог; ніцшеанства, яке проголосило смерть Бога заради звільнення людини. Ж. Марітен не бачив перспективи гуманізму, сепарованого від духовності. Людина може розвивати свої найбільш сутнісні задатки тільки у зв'язку з Богом. Так, інтегральний гуманізм став поєднанням християнського світогляду з антропологічним налаштуванням сучасної філософії. Про важливість досягнень Ж. Марітена можна робити висновок принаймні з того, що Папа Павло VI в Енцикліці "Populorum progressio" назвав інтегральний гуманізм ціллю, до якої прагне Католицька Церква.

Ще одним важливим представником неосхоластики був Етьєн Жильсон (1884–1978). Саме його перу належать виклади аналізу томістичного розрізнення сутності (*essentia*) та існування (*existentia*). Е. Жильсон вважав, що розрізнення цих понять і їх розвиток у філософській дискусії є заслугою виключно св. Томи. Платон і Аристотель, на думку Е. Жильсона, наголошували лише на сутності, а екзистенціалісти ХХ століття – на існуванні. І тільки св. Тома прогледів їхню відмінність. Філософ дискутував з неотомістами Лювєнського університету, які починали свої розмисли з гносеології, з якої переходили до метафізики. Він вважав, що такий підхід неправильний. Метафізика є обґрунтуванням епістемології, а не навпаки. У християнському віровченні Е. Жильсон виокремлював дві групи істин. Перша з них – це богословські істини, які надані людям через одкровення і не можуть бути досягнутими лише людським розумом. Інша група істин – це філософські істини. Їхня особливість у тому, що вони досягнуті людським розумом, однак історично вкорінені в одкровенні та збережені завдяки йому. Філософ підкреслював, що християнські філософські істини можуть бути досягнуті розумом, але тільки в особливих умовах, якими є християнське середовище Божої присутності. До таких істин належать існування Бога, свобода людини тощо. Ці істини не потребують об'явлення Божого, щоби їх усвідомити. Однак для їх пізнання потрібне середовище, в якому загострюється духовне відчуття.

Про розрізнення істин, які людський розум може пізнати самотійно, і тих, які даються людині виключно через Боже одкровення, писав ще св. Тома. Однак Аквінат не згадував про духовне середовище, в якому ці істини можуть осягатися і, що особливо важливо, зберігатися.

Неосхоластика поширилася не тільки у франкомовному просторі. Вона охопила весь католицький світ. Не менше, ніж франкомовні філософи, до розвитку неосхоластики спричинилися й німецькомовні мислителі. Одним із найвідоміших німецьких філософів, який вніс свою вагому лепту у розвиток неосхоластики, був єзуїт Йоганнес Баптіст Лотц (1903–1992). Його позиція формувалася під впливом Й. Марешаля і в опозиції до І. Канта. Й. Б. Лотц намагався запresentувати томізм у світлі екзистенціалізму, і цією концепцією побороти кантіанство. Протилежні засади визначали погляди австрійського єзуїта Емеріха Корета, який у своїх творах намагався поєднати томізм і кантіанство. Метафізичні розмисли Е. Корета починаються з епістемологічних засновків у стилі І. Канта, і лишень після їх ретельного осмислення переходять до томістичної метафізики.

Неосхоластика XX століття була радше набором шкіл і напрямків, а не групою абсолютних однодумців. Більшість неосхоластів у своїх міркуваннях опиралися не лише на св. Тома Аквінського. Вони ставали фундаторами спроб синтезу томізму і новочасної філософії. Найбільший крок у напрямку від традиційного томізму здійснив французький філософ і богослов Ж. Марешаль, новаторство якого утвердилося у філософській традиції як трансцендентний поворот неосхоластики. Концепція Ж. Марешаля мала неабиякий вплив на філософські погляди австрійського філософа, єзуїта Емеріха Корета, який з гордістю декларував свою приналежність до неосхоластичної філософії. У вступі до "Основ метафізики", яка є скороченим варіантом його "Метафізики", він писав: «У ній, хай більше ніж через три десятиліття, я заявляю про свою прихильність до попередніх духовних джерел і напрямку думки, до традиції схоластичної філософії...» [2, с. 5], однак відразу ж додає: «...особливо трансцендентального повороту з часу Ж. Марешаля» [2, с. 6]. Цей наголос, зроблений Е. Коретом, показує, що його схоластика є специфічною. Це радше спроба заново витлумачити християнські істини, висловлені схоластами, однак у новій формі. Саме цю зміну форми К. Ранер, за свідченням Е. Корета, назвав «кінець справжньої неосхоластики та перетворення способу мислення» [2, с. 6].

Оскільки К. Ранер напрацювання Е. Корета, а отже і свої власні (позаяк, К. Ранер і Е. Корет, хоч і працювали у різних напрямках досліджень, проте були ідейно дуже близькими) назвав кінцем справжньої неосхоластики, його вже було б некоректно зараховувати до цього напрямку думки. Для істориків філософії і богослов'я класифікація поглядів Е. Корета і К. Ранера є проблемною. Їхні погляди дуже схожі і ґрунтуються на спільній світоглядній платформі. З одного боку, Е. Корет заявляє про свою прихильність до неосхоластики, а з іншого – К. Ранер називає ідеї Ж. Марешаля та Е. Корета кінцем неосхоластики. Ця проблема приводить до висновку, що перехід від неосхоластичних богослов'я і філософії до нового трансцендентально-антропологічно типу богословствування відбувався поступово, а не революційно. А тому тут не може бути й мови про чітку межу, яка б відділила неосхоластів від наступного покоління мислителів. Така межа уявляється немислимою ще й тому, що різні групи згадуваних мислителів об'єднуються загальним родовим поняттям "християнські". Як неосхоласти, так і їхні наступники, а зрештою і всі мислителі всіх епох, які міцно стояли на фундаменті Христової благовісті, єдині у цілі своєї діяльності. Їхньою метою є інкультурація Христового Євангелія. А засоби її досягнення є похідними, а тому й не настільки принциповими.

Як видно з перелічених концепцій Е. Жильсона, Ж. Марітена, Й. Б. Лотца та Е. Корета – а ці концепції виказують загальну картину, що склалася в неосхоластиці – цю філософську течію визначає певний синкретизм. Як і кожне "нео-", неосхоластика не стала простим повторенням чи позбавленим креативності продовженням своєї попередниці. Вона також не стала монолітною філософською концепцією. Це радше збір мислителів, відмінних за своїми поглядами, яких щоправда об'єднує спільний атрибут – спроба сягнути схоластичного спадку. Кожен філософ-неосхоласт переосмислював доробок св. Томи. Однак дивився на нього крізь призму напрацювань якось сучасної для нього філософської школи, під впливом якої він перебував, або яку вважав виразником сучасного світогляду. Так, Ж. Марітен та Й. Б. Лотц спиралися на екзистенціалізм, а Е. Корет – на трансцендентальну філософію І. Канта. Зрештою, ціллю, яку неосхоластики ставили перед собою, було виразити зміст християнської філософії за методом, близьким до того, який використовував св. Тома. Однак форму висловлення цього змісту потрібно було обрати таку, яка б відповідала сучасному світогляду і найкраще піддається для інкультурації євангельської істини. Саме в цьому й полягав метод св. Томи – донести до слухача вічну істину мовою, йому зрозумілою. Цього рання неосхоластика, періоду Д.-Ж. Мерсьє, ще не розуміла. Однак зріла

неосхоластика добре засвоїла цей принцип і зуміла його реалізувати. Саме це зробило неосхоластику не бездумним повторенням сказаного в минулому, а творчим теоретизуванням світогляду, до якого входять вічні релігійні істини і сучасні світоглядні ідеї. Примирити їх – було завдання неосхоластики, яке вони успішно виконували, зумівши сказати своє гучне слово у загально-філософській дискусії.

Неосхоластика, з одного боку, стояла на противазі до формування новітніх філософських віянь, оскільки підтримувалася керівним ресурсом Католицької Церкви і створювалася з ціллю побороти модерністські ідеї. Однак, з іншого боку, вона відкривала шлях новим ідеям, які визрівали в її лоні. Більшість богословів, які формували погляди Другого Ватиканського Собору та християн після Собору, вийшли із середовища неосхоластів. Вони пішли далі, аніж їхні вчителі. Однак вони, на відміну від модерністів, не намагалися протиставлятися церковній традиції, а від усіх попередників зуміли зібрати найкраще. І К. Ранер, і Г.У. фон Бальтазар, і А. де Любак та інші навчалися, формувалися як богослови, і починали свій науковий шлях в неосхоластичному середовищі. Між неосхоластикою та новітнім богослов'ям не було революції, і немає чіткої демаркаційної лінії. Це радше плавний перехід і визрівання до нового, яке міцно стоїть на плечах попередників. Саме тому ідентифікувати когось з католицьких філософів і богословів ХХ століття як неосхоласта або як не-неосхоласта, практично неможливо. Скільки завгодно можна дискутувати, був Е. Корет неосхоластом, чи ні, належав до цього табору К. Ранер, чи ні, однак чіткої відповіді тут знайти неможливо. Можна лишень афористично узагальнити, що вони ногами міцно стояли на старих фундаментах, які дозволяли їм головою сягати нових і досі незведаних просторів думки.

Підсумовуючи аналіз феномену неосхоластики у християнській філософії та богослов'ї, можна зробити **висновок**, що неосхоластика була спробою зберегти метод філософсько-богословського аналізу, застосованого св. Томою та його однодумцями. Суть цього методу в тому, щоби підкорити філософські розмисли єдиній меті – проповіді Євангелія. Для цієї цілі могла бути використана будь-яка філософська концепція. У схоластичній концепції можна виділити три аспекти: зміст (незмінна євангельська істина), форма (філософське вчення, через яке виказується зміст) і метод (формування християнського вчення при абсолютному збереженні змісту і довільному використанні форми). Перед неосхоластикою постало завдання відтворити метод схоластики, і цим сформувати альтернативу до модерністського богослов'я, в якому разом із формою замінювався й зміст.

Література

1. Аристотель. Метафизика / Аристотель // Сочинения в четырех томах ; [ред. В.Ф. Асмус.] – М. : "Мысль", 1976. – Т. 1. – 550 с. – (Философское наследие).
2. Корет Э. Основы метафизики / [пер. с нем. В. Терлецкого, под ред. В.А. Демьянова]. – Киев : Тандем, 1998. – 248 с.
3. Маркс К. Вибрані твори в трьох томах / К. Маркс, Ф. Енгельс. – Т. 1. – К. : Видавництво політичної літератури України, 1977. – VI. – 588 с.
4. Coreth E. Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung. / Emerich Coreth. – Innsbruck: Tyrolia, 1964. – 584 S.
5. Großes Werklexikon der Philosophie. Bände 1 und 2 / [Herausgegeben von F. Volpi.] – Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1999. – 1733 S.
6. Hegel G.W.F. System der Philosophie. Erster Teil: Die Logik. / [Herausgegeben von H. Glockner]. – Bd. 8. der Jubiläumsausgabe. – Stuttgart, 1929. – 452 S.
7. Heidegger M. Sein und Zeit / Martin Heidegger. – Zwölfte, unveränderte Auflage. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1972. – 437 S.
8. Russel B. Philosophie. Die Entwicklung meines Denkens. / Bertrand Russel. – München, 1973. – 131 S.
9. Wittgenstein L. Tractatus logico-philosophicus / Ludwig Wittenstein. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1963. – 115 S.

Summary

Shepetyak O. The Main Features of Non-Scholastic Views. The article considers the formation of non-scholastic type of thinking in philosophy and theology; the role of the popes in return to medieval thought. Cultural and attitudinal changes that influenced the formation of distinctive features of non-scholastic thought are clarified. The main ideas of prominent representatives of this type of philosophizing including Pope Leo XIII, E. Coreth, D.-J. Mercier, J. Maritain, E. Gilson and others are represented. **Keywords:** neoscholastic, Pope Leo XIII, E. Coreth, D. Mercier, J. Maritain, E. Gilson.

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ МЕТОДОЛОГІЇ НАУКИ

Петрушенко В. Складники когнітивного процесу та їх екзистенційне значення	3
Мозгова Н. Асиметрія логічного доведення та спростування: історико-філософський екскурс у минуле	9
Ратников В. О рациональности нарративного объяснения	13
Владленова И. Проблема трансформации оснований науки в революционно-эволюционной и дискретной моделях	20
Починок Б. Плюрализм як принцип постпозитивістської філософії науки (стаття перша)	27
Возняк С. Теоретико-методологічні підходи до вивчення мислення у світовій філософській думці	31
Кучерук Г., Рошкулєць Р. Переосмислення класичної і некласичної методології в сучасному філософсько-науковому дискурсі	36
Омельчук І., Калинчук М. Потенціал застосування синергетичної методології в гуманітарних науках	42
Ткачова Ю. Комунікативні виміри філософського дискурсу ХХ століття	47
Онуфрійчук Р. Проблема структури реальності в контексті інформаційного підходу	52
Казаков М. Теоретичні засади лженауки та постмодерністська епістемологія	58

ГУМАНІТАРНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФІЇ НАУКОВОГО ЗНАННЯ

Мелков Ю. Людиномірність як характерна риса постнекласичної науки	68
Солонько Л. Про проект апофатичної антропології	74
Радзіняк Т. Ціннісний потенціал процесів гуманітаризації в сучасній науці	78
Наконечна О. Філософія як мудрість і життєтворчість	84
Гаєвська С. До проблеми співвідношення типів знання в горизонті онтології людського існування	88
Рупташ О. Герменевтична та феноменологічна інтерпретації смислу	93
Руснак І. Методологічний потенціал герменевтичної логіки	99
Мозгова Т. Соціокультурні та лінгвістичні характеристики японської ієрогліфіки як знаково-символічної інформаційної системи	103
Домбровська Ю. Ціннісно-сміслова сфера як імперативна ознака людини	109
Доманська О. Концептуальне осмислення поняття “національний культурний простір”	113
Починок І., Токарік О. Проблема самоідентифікації України в контексті сучасних глобалізаційних трансформацій	118
Малик В. Особливості формування характеру українців	121

НАУКОВІ ПАРАДИГМИ В КОНТЕКСТІ ГУМАНІТАРИСТИКИ

Петрушенко О. Позитивна утопія в контексті сучасних цивілізаційних процесів	125
Повторева С., Савельєв В. Парадокси європейської політкоректності	129
Вышинский С. Европейский проект: между традицией и (после)модерном	134

Терентьева Л. Реляционная и атрибутивная структура в двойственном системном моделировании	138
Остринська Л. Біофілософія як міждис- циплінарна галузь знання	142
Путров С. Функції біосоціальних технологій впливу на здоров'я людини	147
Слухенська Р. Світоглядно-філософські та методологічні засади наукової парадигми здоров'я людини	153
Шуст Н. Соціальна парадигма інноватики	158
Ковтун Н. Взаємозалежність соціальної апатії та вольової активності індивіда і суспільства	163
Дичковська Г. Архетипно-базовий, сценарний та інструментально-подієвий рівні функціо- вання політичної ідеології: методологічна призма концепції Н.Пезешкіана	167
Матюшко Б. Християнський позитивізм М. Ф. Федорова (стаття перша)	172

707

З ІСТОРІЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ УКРАЇНИ ТА СВІТУ

Паткуль А. Деструкція идеи субъективности в онтології М. Хайдеггера	177
Carrión R. Nietzsches philologische Genealogie als Methode für die historischen und theologischen Studien	183
Гоян І. Філософія Ф. Ніцше у контексті проблеми філософського психологізму	189
Матюшко Б. Християнський позитивізм М. Ф. Федорова (стаття друга)	191
Горбань Р. Ознаки української етнопсихології екзистенціалізму Миколи Бердяєва та його релігійно-філософської концепції серця як духовного центру особистості	196

Козьмук Я., Тymoшенкo У. Нелінійний проект постмодернізму Ж. Дериди	203
Свищo В. Філософська своєрідність творчості Д. Овсянико-Куликовського	208
Шмат Р. Платон про справедливу державу	214

ІСТОРИКО-ТЕОЛОГІЧНІ ТА РЕЛІГІЄЗНАВЧІ РОЗВІДКИ

Шкрібляк М. «Церковний Переяслав» 1686 року як політико-ідеологічна стратегія розширення Московського патріархату	218
Возняк О. Типологія православного богослов'я ХХ століття	226
Шепетяк О. Основні риси неосхоластичної думки	233
Мизак Н. Догналізм – релігія «ню-ейдж» у духовному просторі України	239
Мизюк І. Вплив культурно-релігійних цінностей на науковий розвиток суспільства	245
Клімук І. Релігійна ідентичність: сутність і етапи розвитку	249

ЕТИКА, ЕСТЕТИКА, ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА ОСВІТИ

Мелков Ю. Етичний вимір постнекласичної науки: проблема суб'єктності цінностей	254
Шушкевич Є. Людвіг Вітгенштайн: чи можлива етика як наука?	259
Гасяк О. Етичний потенціал парадигмального знання	265
Слухенська Р. Етична парадигма медико- біологічного знання: методологічні засади і міждисциплінарний статус	271
Мах Я. Естетичний потенціал гносеології Ф. Шелінґа	278
Мізіна Л. Діалектика внутрішнього і зовнішнього в мистецтві	282
Головей В. Феноменологічна та онтологічна специфіка сакрального мистецтва	289

Ірдиненко К. Філософсько-естетичні пошуки в мистецтві Франції ХХ століття	294
Пронюк-Возна Н. Боротьба за національні традиції у галицькому мистецтві кінця ХІХ – початку ХХ ст.	298
Доманська О. Культура як фактор безпеки особистості та держави	305
Зазуляк О., Манчул Б. Філософська інтерпретація консюмеризму в контексті сучасного розвитку суспільства	310
Ібрагімов М. «Філософія олімпізму» у феномено- логічному концепті сучасної кроскультури	314
Шуст Н. Соціальна реальність інноваційного простору освіти	319

РЕЦЕНЗІЇ

Мовчан В. Антропологический дискурс и духовность (размышления над книгой)	324
---	-----

НАШІ АВТОРИ	328
--------------------------	-----