



УДК 101.9Р.Декарт[001:2-335:141.30/.31]

DOI 10.35433/PhilosophicalSciences.2(94).2023.66-76

ОЦІНКА ФІЛОСОФІЇ РЕНЕ ДЕКАРТА В РАННІХ ПРАЦЯХ ЕТЬЄНА ЖИЛЬСОНА ТА ЖАКА МАРІТЕНА

А. О. Шиманович*

Застосовувана методологія та систематизовані напрацювання розвідок Рене Декарта заслужено вважаються переламною віхою в історії західної філософії та науки. Водночас неотомістський рух першої половини ХХ ст. став парадигмальним прикладом концепції, що ставила собі за мету подолати хаотизацію філософського дискурсу й нестримне множення вчень, обґрунтовуючи легітимність і неопозбуну валідність синтезисв. Томи як вічної універсальної філософії, яка заразом є цілком інклюзивною і містить в собі й досі вповні не реалізовану внутрішню потенцію до плідної взаємодії з новітніми світоглядними системами. Попри очевидну значущість Р. Декарта як засадничого теоретика й фактичного засновника проекту Просвітництва, уся сукупність методів його філософської роботи переважно сприймалася провідними неотомістами як своєрідна точка неповернення, що спричинила подальшу деформацію автентичного філософування на імпліцитно християнській основі. Ба більше, в сучасній культурі унормованої фрагментації й вузької тематичної спрямованості філософських розвідок нерідко відчувається жага повернутися до цілісної візії світу, наново віднайти всеохоплююче розуміння людини – її історичного становлення, телеологічного призначення, онтологічної сутності та її інтенційної спрямованості на пізнання Буття. До того ж дається взнаки брак інтегральних концепцій, що базуються на стабільній метафізичній структурі реальності, але які водночас спрямовані на креативне перетворення соціальних реалій, повсякденного людського життя.

В результаті проведеного дослідження є всі підстави зробити наступний висновок: погляди кожного з двох досліджуваних філософів-неотомістів – Е. Жильсона та Ж. Марітена – дозволяють виразити основні пункти їхньої фундаментальної незгоди із проектом Р. Декарта. Три основні аргументи кожного з неотомістів щодо згубності Декартової філософії, які лише частково перегукуються між собою, ґрунтуються на одній фундаментальній претензії, яка є наступною: методологічна спрямованість Декарта на розсічення цілісної реальності задля дослідження окремих партикуляризованих царин, позбавлення їх сув'язей та традиційних взаємних реляцій, унормували фрагментоване мислення, спричинивши доглибне подрібнення усталеного впродовж століть бачення реальності й інтерпретації Буття.

Ключові слова: Августин, Аквінат, картезіанство, раціоналізм, модерн, неотомізм, неосхоластика.

* Кандидат філософських наук, докторант кафедри богослов'я, релігієзнавства та культурології (Український державний університет ім. Михайла Драгоманова, Київ, Україна) schimanovich@ukr.net

ORCID: 0000-0002-3046-4645

THE ASSESSMENT OF RENÉ DESCARTES' PHILOSOPHY IN THE EARLY WORKS OF ÉTIENNE GILSON AND JACQUES MARITAIN

A. O. Shymanovych

René Descartes' applied methodology and systematized explorations are deservedly considered a turning point in the history of Western philosophy and science. At the same time, the neo-Thomist movement of the first half of the 20th century became a paradigmatic example of the concept that set itself a goal of overcoming the chaoticization of philosophical discourse and the unstoppable multiplication of teachings by means of substantiating the legitimacy and permanent validity of St. Thomas' synthesis as an eternal and universal philosophy, which may be regarded as completely inclusive and, as such, having the unrealized internal potential for fruitful interaction with the latest worldview systems. Despite the obvious importance of Descartes as a fundamental theorist and the actual founder of Enlightenment project, the entire set of methods of his philosophical work was mostly perceived by leading neo-Thomists as a kind of point of no return, which had caused the further deformation of authentic mode of philosophizing on an implicitly Christian basis. Moreover, in the modern culture of normalized fragmentation and narrowed focus of philosophical explorations, there is often a thirst to return to the holistic vision of the world, to rediscover a comprehensive understanding of human being, historical formation of a person, his/her teleological purpose, ontological essence and inner intentional focusing on the knowledge of Being. In addition, nowadays there is an undoubtful lack of integral concepts, which are based on a stable metaphysical structure of reality and at the same time are aimed at creative transforming the social realities of everyday human life.

As a result of the conducted research, there is every reason to draw the following conclusion: the views of each of the studied neo-Thomist philosophers – É. Gilson and J. Maritain – allow us to highlight the main points of their fundamental disagreement with the project of R. Descartes. The three main arguments of each of the neo-Thomists regarding the perniciousness of Descartes' philosophy – which only partially echo each other – are based on one fundamental claim: Descartes' methodological focus on dissecting the whole reality in order to study separate particularized areas, depriving them of their connections and traditional mutual relations, in fact resulted in normalizing the divided and thus narrowed thinking, causing further in-depth fragmentation of the vision of reality and interpretation of Being that had been established over the previous centuries.

Key words: Augustine, Aquinas, Cartesianism, rationalism, modernity, neo-Thomism, neo-scholasticism.

Постановка проблеми. Наявність потужної традиції декартознавства як одного з найбільш розвинених напрямів історико-філософських студій західного світу не скасовує того факту, що на мапі українських богословських та релігієзнавчих розвідок постать Р. Декарта і вплив здійсненої ним ревізії усталених модусів філософування й досі не набули ґрунтовного академічного розгляду. Видається імовірним, що дана стаття, присвячена аналізу оцінки й рецепції Декартової інтелектуальної програми ключовими представниками католицького неотомізму ХХ ст., стане ефективною спробою бодай частково заповнити

згадану лакуну в сучасній українській гуманітаристиці.

Ступінь наукової розробки. З-поміж українських дослідників цієї та дотичної тематики передусім варто згадати А. Дахнія, А. Баумейстера та С. Шевченка. Якщо А. Баумейстер у своїй монографії 2012 р. "Тома Аквінський: вступ до мислення" детально розгорнув вчення самого Аквіната, лише побіжно розкривши феномен неотомізму, а С. Шевченко переважно здійснив розвідки щодо співвідношення католицької інтелектуальної традиції та екзистенціалізму ХХ ст., то 3-й розділ праці А. Дахнія за 2015 р., використаний у даній статі, містить в

собі цінний матеріал щодо засадничих етапів креативної адаптації томістської системи у новому культурно-інтелектуальному контексті ХХ ст. Втім, ключову роль при написанні даної статті було відведено першоджерелам досліджуваних мислителів та працям англомовних знавців неосхоластики, таких як Дж. Маккул, Р. Макінерні, Ф. Кер, М. Манчіні, Р. Фафара, С. Мен та Ф. Мерфі.

Метою дослідження є встановлення того, у яких сконденсованих тезових положеннях може бути викладена загальна оцінка переламного філософського проекту Р. Декарта з боку Ж. Марітена та Е. Жильсона (як найбільш репрезентативних ідеологів неотомізму) саме на початках їхньої дослідницької роботи, коли відбувалося формування фонові філософської ментальності обох мислителів.

Дискусія та результати.

Етьєн Жильсон.

Вже на початках свого філософського становлення молодому медієвісту Етьєну Жильсону (1884-1978) судилося подолати ту зневагу до середньовічної схоластики, яку неприховано сповідували деякі з його наукових наставників. Зокрема, Люсьєн Леві-Брюль (1857-1939) – вчитель Жильсона і видатний спеціаліст з філософії Девіда Г'юма – був одним із найменш зацікавлених у Середньовіччі філософів початку ХХ ст. Він, як свого часу й засновник позитивізму Огюст Конт (1798-1857), взагалі не вбачав у витіюватих системах середньовічних докторів бодай якоїсь філософської цінності. Згідно з переконаннями Леві-Брюля, традиційна католицька схоластика й властива їй метафізика навіть не були варті того, аби марнувати час на їх ретельну інтелектуальну деконструкцію. Філософ вважав, що з-поміж багатьох мертвих історичних доктрин з царини філософії та теології, томістська схоластика була безнадійно мертвою і непридатною до воскресіння [2: 3].

Втім, Жильсон не пройнявся ідеями свого вчителя і згодом став одним із тих, хто оновив католицьку теологію через відродження середньовічної схоластики томістського штибу до нового життя у новітніх історичних та ідейних контекстах. Щоправда, заради наукової точності доречно зауважити, що першу чверть століття Жильсон працював переважно як історик – чи то історик філософії – із використанням відповідної методології, і лише згодом його покликання філософа на всю потугу заявило про себе. Себто прагнення не просто досліджувати хронологію подій чи навіть історію розвитку ідей, а виходити на рівень власних узагальнених філософських інтерпретацій посіло чільне місце з-поміж усіх інших інтелектуальних прагнень Жильсона лише після набуття ним чималого академічного досвіду.

Першим вагомим кроком Жильсона на шляху до ре актуалізації томістського вчення стала його докторська дисертація, присвячена інтелектуальним витокам філософії Рене Декарта (1596-1650) [4], до написання якої молодого дослідника спонукав Л. Леві-Брюль. Робота над проектом тривала довгих дев'ять років, а вибухова сутність цієї праці полягала у її двох характерних особливостях. По-перше, у цьому дослідженні Жильсон залишив на маргінесах т. зв. картезіанство – постдеркартівський інтелектуальний рух, який на початок ХХ ст. вже був наскрізно просочений позитивістськими та ідеалістичними інтерпретаціями. Натомість Жильсон здійснив небезрезультатну спробу розглянути систему ідей Картезія історично і контекстуально (задля досягнення цієї мети, у своїй дисертації Жильсон пропонує ґрунтовний аналіз того, за якими підручниками вчився Декарт у єзуїтському коледжі, з'ясовує, наскільки його друзі на правду були августиніанцями, наскільки томізм був у пошані серед Декартових вчителів та професорів і т. ін.). По-друге, Жильсон майстерно продемонстрував сутнісну

спорідненість між середньовічною схоластикою та раціоналізмом Декарта, тим самим наново акцентувавши увагу сучасників на непересічному значенні середньовічної філософії і повернувши її на поле інтелектуальних дискусій. І саме цей аспект Жильсонового відкриття чимала кількість дослідників акцентує як першорядну, засадничу причину стрімкого навернення філософа у глибини середньовічної схоластики (огляд основних ідейних ліній Жильсонової дисертації пропонує Ф. Мерфі у дослідженні "Мистецтво й інтелект у філософії Етьєна Жильсона" [14: 33-47]). Відтак, дисертаційне дослідження Жильсона – це насправду переламний етап, який став справжнім прозрінням і переворотом у інтелектуальному житті молодого дослідника, коли народився Етьєн Жильсон таким, яким він назавжди закарбувався в католицькій думці ХХ ст., – майстром з інтерпретації середньовічної філософії і, передовсім, загально визнаним фахівцем із вчення св. Томи Аквіната.

У своїй дисертації Жильсон пропонує доволі сміливу гіпотезу щодо подібності духу Декартівської метафізики до "неоплатонічної теології, присутньо оновленої отцями і, понад усе, св. Августином" [4: 160]. Щоправда, згодом, через майже 20 років, Жильсон дещо підкорегував своє бачення цієї спорідненості і в іншій своїй розвідці дійшов висновку, що із розгортанням свого філософського проекту Декарт певною мірою таки покладався на Августинову метафізику, але із неминучою її трансформацією, оскільки філософ "прагнув досягнути радикально антиавгустиніанських цілей" [3: 290-291]. Як виклав це сам Жильсон, "оточений августиніанцями, Декарт потребував не більше ніж короткої розмови, щоб побачити, як перед ним відкривається метафізичний шлях, яким його метод міг би прямувати далі" [3: 200]. С. Мен підсумовує цю лінію Жильсонового аналізу наступним чином: "Коли Декарт підпорядковує цю

[Августинову] метафізику обмеженням свого наукового методу, що виключає злиття віри з розумом, він руйнує дух Августинової метафізики" [13: 9]. Але, визнаючи очевидну відмінність між глибинним "духом" філософії Декарта та вченням Августина, Жильсон водночас докладно обґрунтовує тяглість між двома концепціями і доводить беззмістовність припущення щодо схожості двох систем як результату нібито суто випадкового історичного збігу, а не присутнього впливу з боку північно-африканського єпископа V ст. на французького філософа-раціоналіста XVII ст. [3: 289-294]. Втім, проведення Декартом рішучого розмежування між вірою та розумом радше наближує його модель філософування до синтезисв. Томи, аніж до мислення в категоріях і дусі св. Августина та св. Бонавентури (як провідного августиніанця часів Аквіната). Як висновує С. Мен, для Жильсона "томізм це єдина завершена чи то наукова християнська філософія. Августинізм є присутньо неповним, його цінність полягає не у якихось наукових внесках, а саме у нагадуванні нам про недосконалість людського розуму. Августинівська філософія важлива через її "дух", як вправління в інтелектуальній відданості, але коли вона (як це трапилося у її картезіанських версіях) залишає обабіч цей "дух", презентує себе як точну наукову систему і, відповідно, суперника томізму, Жильсон не зволікає із викриттям її зісутості" [13: 9].

Після розгляду Жильсонового порівняння філософій Августина й Картезія, варто поглянути на його ж зіставлення Декартової моделі філософування із античною та середньовічною традиціями. Дж. Маккул відтворює суть Жильсонової позиції з даного приводу наступними словами: "Декартовий нескінченний суцільний Бог, всемогутній, вільний Творець, який заклав основи буття світу Своєю дієвою каузальністю, був незнайомим для думки Платона й Аристотеля. Декартова безсмертна людина не була смертною людиною

Аристотеля. Дійсно, ані Бог, ані людина, які з'явилися у системах Декарта (1596-1650), Ляйбніца (1646-1716) або Спінози (1632-1677), не поставали у обмеженому світі грецьких філософів, заснованому на самому собі" [11: 135]. Тож якщо ідея єдиного, унікального, безкінечного особистісного Творця є цілком чужою для Платона й Аристотеля, то вона є незамінною для будь-якої схоластичної системи – чи то Аквіната, чи то Іоанна Дунса Скота, чи то Вільяма Оккама, чи то Франциско Суареса. Так само не оминає своєю увагою цей результат Жильсонової розвідки й Р. Фафара: "У своєму новаторському дослідженні Жильсон авторитетно встановив, що Декартова ідея Бога, а також ідея про людей як тих, хто створені за образом Божим із духовною складовою та безсмертною душею, мають у якості свого джерела не філософські трактати греків, а праці середньовічних схоластів" [2: 7].

У своїй праці, присвяченій філософії Картезія, молодий французький медієвіст також звинувачує єзуїта Франциско Суареса (1548-1617) у негативному впливі на філософування Декарта. Саме у Декартових запозиченнях із напрацювань Суареса Жильсон вбачав основну причину метафізичної редукції, здійсненої Картезієм, себто нерозрізнення ним категорій сутності та існування (цю дистинкцію чітко проводив св. Тома), що А. Дахній вдало позначає як "деекзистенціалізацію сутності" [1: 461].

В результаті свого багаторічного дослідження філософії Декарта, Жильсон дійшов невтішного для засновника просвітницького раціоналізму узагальнюючого висновку: "Думка Декарта, у порівнянні з джерелами, на які вона спиралася, у набагато більшій мірі є втратою, аніж здобутком" [5: 88–89].

Жак Марітен.

Піднесення томізму до статусу офіційного філософського вчення Католицької Церкви, здійснене папою Римським Левом XIII у 1879 р., мало на меті створити опозицію

модерністським тенденціям та подолати інфільтрацію багатьох популярних філософських вчень у католицький інтелектуально-освітній простір. Зокрема, однією з основних цілей томізму було перетворитися на "терапію проти картезіанства" [6: 18], яке докорінно переформатувало усталені моделі філософської рефлексії. Реноваційне переутвердження томістської доктрини вважалося Марітеном життєво необхідним завданням саме через кардинально помилковий шлях, яким людство прямувало на той момент впродовж трьох століть, з часу поширення Декартової раціоналістичної теорії.

Не буде перебільшенням ствердити, що наскільки Марітен був переконаним томістом, настільки ж він був непохитним ідейним антикартезіанцем. На сторінках праці "Три реформатори: Лютер, Декарт, Руссо" (1925) заочна полеміка Марітена із Декартом сягає рівня епічного протистояння [10: 53–89]. Вибір автором саме цих постатей у якості об'єкту свого дослідження обумовлений вирішальними змінами, які кожен із мислителів спричинив, відповідно, в царинах релігії, філософії та етики [10: 4]. Через потужний наголос розглянутих Марітеном мислителів на істотності людської індивідуальності, сам французький дослідник ставив їм у провину те, що почали вони із ігнорування такого вагомого чинника як реляційна природа людини та її інтенційна спрямованість на встановлення стосунків із Богом, а завершили розведенням у різні кути християнства та решти складових європейської культури. Р. Макінерні з цього приводу доречно зауважує: "Розум, який постав із Декарта, відсік себе і від того, що було над ним, – надраціонального, і від того, що було під ним, – нижчераціонального. Такий гуманізм вимагав, щоб людина була сама собі спасителем і власними зусиллями створила земний рай" [12: 144]. На сторінках цієї емоційно забарвленої праці не помічений у надмірній дипломатичності у своїх

спробах дати оцінку впливу Декартових напрацювань. Згідно з баченням дослідника, своїми раціоналістичними ідеями Декарт вчинив "первородний гріх сучасної філософії" [10: 77] і "зняв покривало з обличчя монстра, котрого сучасний ідеалізм вшановує під ім'ям Думки" [10: 54].

Якщо започаткована М. Лютером європейська Реформація для Марітена є великим німецьким гріхом, то картезіанська революція це великий французький гріх в історії модерної думки [10: 86]. Марітен ставить в провину Декарту "натуралістичний і утилітарний напрям його мудрості" [10: 83], який призвів до зміни порядку пізнання через інструменталізацію метафізики та її розташування на початку когнітивного процесу, що перетворило її лише на допоміжний вступ до механіки, медицини та етики [10: 82]. За Марітеном, картезіанська наука заподіює насилля по відношенню до реальності [10: 76], її нередукованого багатства та неосяжної глибини. Трагічним наслідком картезіанської революції Марітен вважає загальну "матеріалізацію науки" [10: 66], її зневагу до вищих категорій буття, коли "розум відвертається від вічного і скеровується на вивчення творіння" [10: 82]. У висновках видатного неотоміста Декарт постає як "впертий роздільник, котрий не лише відокремив сучасне від древнього, а й налаштував усі явища одне проти одного – віру й розум, метафізику й науки, знання й любов" [10: 89].

На думку Марітена, наслідки Декартової редукції позначилися на сприйнятті матеріальних елементів оточуючого світу лише як об'єктів людського пізнання, позбавлених самоцінності й незалежного існування, без реляційної віднесеності до суб'єкту пізнання і його свідомості: "Іншими словами, не береться до уваги до- і позалогічне, до- і позанаукове існування (те, що у Гуссерля отримало назву життєвого світу – нім. *Die Lebenswelt*), існування, як

воно, за логікою неотомістів, виходило "з рук Творця", тобто знищується річ у справжньому сенсі слова" [1: 433]. Себто різниця між двома поняттями є наступною: *річ* є явищем автономним, самототожним, вона існує без будь-якої сутнісної прив'язки до свідомості суб'єкта, що здійснює когнітивний акт; натомість *об'єкт* не є самостійним, але пізнаваним, він нерозривно пов'язаний зі свідомістю суб'єкта, котрий спрямовує на нього своє пізнання. Марітен прагнув подолати цей постдекартівський антагонізм через утвердження гносеологічної установки на цілісне, концептуальне сприйняття (1) природного *буття речі* і (2) речі лише як формального *об'єкту* пізнавального процесу. Здійснював він це через впровадження власного концепту *інтенціональності*, який був покликаний зняти цю штучно створену опозицію через перенесення матеріального об'єкту на рівень нематеріальності й надсуб'єктивності [1: 434]. Зрештою, Р. Макінерні не дарма узагальнено назвав різнобічну Марітенову критику філософії Декарта "не простяганням оливкової гілки до сучасності, а замахом сокирою на корені сучасної культури" [12: 143]. Тож не буде перебільшенням визначити працю Марітена "Три реформатори" як палкий контркультурний маніфест виразно антигуманістичного й антипросвітницького стибу.

У вступі до іншого збірника текстів під назвою "Сон Декарта" [9] Марітен, визнаючи значущість картезіанських перетворень для подальшої інтелектуальної історії, все ж погоджується із оцінкою Е. Жильсона і узагальнено ідентифікує філософування Картезія як "трагічний досвід" [9: 9]. Власний вирок Ж. Марітена щодо подальших наслідків цього досвіду є наступним: "Сучасні люди мають дуже повчальний привілей спостерігати за історичним провалом трьох століть раціоналізму. Було б самогубством звинувачувати розум. Але вони можуть побачити всюди, навіть в економічному устрої те, що

породжується вимогою нав'язати матерії панування розуму, який сам відмовляється керуватися найвищими й найсуттєвішими реальностями, задовольняючись лише поверховою ясністю. Будь-яка раціоналізація неминуче призводить до абсурдних результатів, якщо вона не є роботою цілісного розуму, який дотримується порядку мудрості та природи" [9: 10]. В останній частині книги – "Картезіанська спадщина" – Марітен віддає належне непересічній постаті Декарта і здійсненій ним революції. Незгода із істотною частиною картезіанської реформи не заважає Марітену визнати очевидну значущість особи ідейного фундатора Просвітницького раціоналізму: "Загальновживаним є твердження, що Декарт був геніальним філософом, мав надзвичайно наполегливий інтелект, був своєрідним героєм, одним із тих видатних людей, чия думка породжує цілий світ; і, на додачу, він був чудовим ініціатором і творцем у галузі фізико-математичних наук" [9: 164]. Вочевидь, це "загальновживане твердження" не спричиняє у Марітена внутрішньої незгоди.

В успіху Декартового проекту, як пояснює Марітен, є часткова провина і схоластичної традиції, що втратила чутливість до вимог часу, не дозволяла вивільнити внутрішню накопичену динаміку для здійснення наукового поступу: "В часи Декарта історія наук була заблокована приголомшливою сонливістю схоластики, яка була затьмарена власним самовдоволенням, педагогічною рутинною і покладанням на авторитети" [9: 165]. Наостанок, методологічна жага Декарта до радикальної партикулярності, розтотожнення й розщеплення не оминула прискіпливої уваги дослідника-неотоміста, взірцевим прикладом для якого був протилежний хист Аквіната до здійснення гармонійної синтези віддалених одне від одного понять, категорій, елементів та концептів. Тож Марітен висновує: "Св. Тома зближує, Декарт розщеплює та роз'єднує, до того

ж у найбільш жорсткий догматизований спосіб" [9: 166]. За влучним спостереженням М. Манчіні, у дослідженнях Марітена Декарт змальований як "свавільна людина, що майже інтоксикована своїми прекрасними помилками" [7: 40]; одна з цих помилок полягає в тому, що французький раціоналіст розсік навпіл цілісну структуру людського єства, створивши дві окремі, взаємовідчужені й автономізовані царини – сферу *інтелекту* і сферу *протяжності* (під якою Декарт розумів сукупність властивостей людського тіла). Відколи відбулася ця фрагментація природи людини, "реінтеграція людської особистості стала завданням філософії" [7: 43]. Але найзухваліший з усіх розривів, здійснених Декартом, – маніфестований розрив із інтелектуальною традицією, конфронтація відносно до авторитетів, заснування індивідуалістичної моделі модерного філософування та прагнення радикального новаторства. Щоправда, жага Декарта перетворити себе на нового Аристотеля була завчасно приречена на фіаско через брак чогось радикального нового та імпліцитне збереження тягlosti зі схоластичними мислительними канонами. Сучасним Аристотелем Декарту стати не судилося, проте чимала кількість наступних поколінь філософів *a priori* можуть вважатися картезіанцями, позаяк вони, взоруючись на Декарта, набули відтоді непозбутньої звички релятивізувати чи то стигматизувати традицію, презентуючи себе і свою філософію у якості буцімто абсолютно нової відправної точки, досі незнаного тлумачення реальності, ковтка свіжого повітря після тривалого перебування у задушливій кімнаті.

Слід звернути увагу, що існують істотні підстави стверджувати, що властиві філософській програмі Марітена поляризація і протиставлення одне одному вчень св. Томи і Декарта є необігрунтовано поверховим

тлумаченням картезіанства, що не надто відповідає історичним реаліям. Багатьма сучасниками Марітена синтеза св. Томи здебільшого сприймалася не стільки безпосередньо з корпусу творів самого Аквіната, скільки через призму інтерпретацій найвидатнішого представника пізньої (т. зв. барокової) схоластики – філософа-метафізика Франциско Суареса, котрий був виразно модерним мислителем не в меншій мірі, аніж сам Декарт. Крім того, навіть за межами досліджень Жильсона і Марітена нерідко обстоюється небезпідставна гіпотеза, що ступінь значущості того ймовірного розриву, котрий існує між Декартом і схоластикою, надто перебільшена. Так, на думку видатного бельгійського історика-медієвіста Моріса де Вульфа (1867-1947), картезіанський раціоналізм є органічним та цілком природним продовженням (хоча й творчо переосмисленим) схоластичної традиції, а "Декарт і Локк знаходяться у набагато більшому боргу перед схоластикою, аніж зазвичай прийнято вважати" [15: 298]. Попри свою ранню критику раціоналізму Декартового штибу, однією з найвагоміших характерних ознак філософії Аквіната та основою її вагомості для ХХ ст. французький мислитель вважає саме її раціональність та внутрішню несуперечливість: "Розглянута як формально сконструйована філософія, томістська філософія – я не кажу томістська теологія – є цілком раціональною: жодні роздуми, що випливають із віри, не влітаються у її глибинну тканину. Внутрішньо вона походить лише від розуму та раціональної критики і її ґрунтовність як філософії повністю базується на експериментальних або інтелектуальних свідченнях та на логічних доказах" [8: 15]. Як зауважує Марітен, на відміну від Декарта й Спінози, св. Тома був цілком задоволений набагато менш самовпевненою ідеєю людського розуму, саме тому навіть досягнення філософської мудрості він сприймав як

справу цілком і повністю *раціональну*, але водночас зовсім не вихолощено *раціоналістичну* [8: 14].

А. Дахній не вбачає у філософії Марітена однозначно негативної налаштованості по відношенню до новітніх ідейних програм. Здійснюючи огляд Марітенової оцінки сучасних для нього філософських напрямків, Дахній зауважує, що "Марітен володіє достатньо диференційованим і нюансованим поглядом для того, щоб побачити як деструктивні моменти, так водночас розгледіти, вловити слушні інтуїції сучасників" [1: 425]. Так, у якості доказової бази український дослідник пропонує наступні аргументи:

1. Теза Марітена про процес богопізнання, початок якого вкорінений у екзистенційному переживанні людиною своєї кінцевості, перегукується із філософією існування, надто із раннім екзистенціалізмом Гайдеґера.

2. Марітен вбачав певну цінність у Берґсоновій епістемології, яка наголошувала на вагомості інтуїтивної складової у процесі інтелектуального осягнення світу та піддавала справедливій критиці науково-раціональне мислення (втім, не на користь примітивної ірраціональної інтуїції).

3. Французький неотоміст визнавав слушність виявленого Фройдом безсвідомого чинника в духовно-душевному житті людини, щоправда піддаючи критиці радикальний "пансексуалізм" віденського психіатра, який, на думку Марітена, став недолугою антропологічною редукцією та базувався на ігноруванні або применшенні ролі інших витоків людських бажань [1: 425-426].

Тож Дахній висновок, що "неотоміст аж ніяк не схилявся до тотального заперечення усіх тих напрацювань у сфері західної думки, які з'явилися впродовж ХІХ-ХХ століття. З огляду на глибоке знання цього матеріалу, Марітен умів виявити слабкі і сильні сторони тих чи тих філософських ідей, вчень, концепцій, був здатний, так би

мовити, відділити зерно від полови... Критерієм для розрізнення цінного та деструктивного в усіх цих розумових спробах для Марітена служив, річ ясна, *аристотелівсько-томістський підхід*, який, на переконання мислителя, виражав – у сконденсованому вигляді – найбільші здобутки усїєї західної філософської думки" [1: 426-427].

Висновки та перспективи подальших досліджень. Насамперед Ж. Марітену належить посутньо персоналістична претензія до невинуватеної індивідуалізації Декартом людської особистості, до нівелювання її діалогічності, непозбутньої онтологічної націленості на встановлення взаємин. До того ж Декартова соліпсизація розуму була розцінена Марітенем як штучне й насильницьке вилучення людського *ratio* із цілісної, злагодженої та гармонійної метафізичної структури всесвіту, притаманної томісткові. По-друге, непростиму Декартову редукцію Марітен вбачав у звуженні цілей природничих дисциплін та в інструменталізації метафізики. Третім небезпідставним закидом з боку Марітена варто визнати об'єктивізацію Декартом предметів матеріального світу, себто усічення природи оточуючих речей через позбавлення їх самоцінності й звуження до статусу лише об'єктів для людського пізнання. Важливо зауважити інтелектуальну чесність Марітена, котрий визнає, що часткова провина в успіху Декартового проекту має бути покладена на знерухомлену схоластичну традицію, яка знехтувала об'єктивними вимогами часу й до певної міри втратила свою релевантність в новому, належним чином не відрефлексованому інтелектуально-культурному контексті.

З-поміж найважливіших висновків, яких дійшов Е. Жильсон у процесі дослідження спадщини Р. Декарта, варто визнати три засадничі здобутки французького медієвіста, що можуть бути покладені в основу подальших наукових розвідок. По-перше, Жильсон розгледів у застосовуваній Декартом методології посутньо неоплатонічні

метафізичні начерки, що зазнали оновлення у філософсько-богословському синтезі св. Августина і саме в такому вигляді були реципіювані Декартом. Щоправда, невизнання Декартом віри у якості легітимної епістемологічної категорії варто визнати неусувною відмінністю між його філософським проектом та системою св. Августина. По-друге, похідним відкриттям ранніх розвідок Жильсона став той факт, що середньовічна схоластика була базовою – хоча й імпліцитно присутньою – світоглядною парадигмою для Декарта та його сучасників. Водночас традиційно наголошуваний розрив між середньовічною схоластиком і отцем-засновником раціоцентричного просвітницького проекту виявився занадто перебільшеним. По-третє, Жильсон з'ясував, що неабиякий вплив на філософію Декарта мала редукована томістська метафізика, викладена Ф. Суаресом і позначена спрощеним злиттям категорій сутності та екзистенції. Це спостереження Жильсона має вагоме значення, позаяк надалі постдекартівська філософія Нового часу на тривалий час сприйняла у якості нормативної цю усічену картезіанську метафізику й категорію чистої сутності, звільненої від будь-яких зв'язків із екзистенціальними коренями.

Насамкінець слід здійснити наступне підсумкове узагальнення: і Ж. Марітен, і Е. Жильсон були суголосні в тому, що центральною й першорядною проблемою Декартового філософування є його сутнісна спрямованість до партикулярності, розтотожнення, розщеплення й фрагментації, що визнавалося обома дослідниками як методологічно некоректний ухил від (взірцевої для них) томістської традиції, націленої на тактичну дистинкцію заради досягнення стратегічної єдності, – традиції, що завжди була спрямована на далекоюсяжне органічне примирення, синтезування та конструктивне вбирання у єдину цілісну систему на позір різнорідних та

важко узгоджуваних структурних елементів.

ЛІТЕРАТУРА

1. Дахній А. Нариси історії західної філософії XIX-XX ст. Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2015. 488 с.
2. Fafara R. Etienne Gilson: Formation and Accomplishment. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2018. 38 p.
3. Gilson É. Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien. Paris : J. Vrin, 1930.336 p.
4. Gilson É. La Liberté chez Descartes et la Théologie. Paris : Félix Alcan, 1913.452 p.
5. Gilson E. The Philosopher and Theology. New York: Random House, 1962.236 p.
6. Kerr F. After Aquinas: Versions of Thomism. Oxford: Blackwell Publishing, 2002.viii + 254 p.
7. Mancini M. J. "Maritain's American Illusions". *From Twilight to Dawn: The Cultural Vision of Jacques Maritain*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990.P. 39–47.
8. Maritain J. An Essay on Christian Philosophy. New York: Philosophical Library, 1955. xi + 116 p.
9. Maritain J. The Dream of Descartes: Together with Some Other Essays. Port Washington, NY: Kennikat Press, 1969. 220 p.
10. Maritain J. Three Reformers: Luther, Descartes, Rousseau. New York: Charles Scribner's Sons, 1929.234 p.
11. McCool G. A., SJ. The Neo-Thomists. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 2021. 160 p.
12. McInerny R. The Very Rich Hours of Jacques Maritain: A Spiritual Life. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2003.viii + 235 p.
13. Menn S. Descartes and Augustine. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. xvi + 415 p.
14. Murphy F. A. Art and Intellect in the Philosophy of Étienne Gilson. Columbia, MO: University of Missouri Press, 2004. ix + 363 p.
15. Wulf M. de. Philosophy and Civilization in the Middle Ages. Princeton: Princeton University Press, 1924. x + 312 p.

REFERENCES (TRANSLATED & TRANSLITERATED)

1. Dakhniy, A. (2015). *Narysy istorii zakhidnoi filosofii XIX-XX st.* [Essays on the history of Western philosophy of the 19th-20th centuries]. Lviv: LNU imeni Ivana Franka. (in Ukrainian).
2. Fafara, R. (2018). *Etienne Gilson: Formation and Accomplishment*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies. (in English).
3. Gilson, É. (1930). *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris : J. Vrin. (in French).
4. Gilson, É. (1913). *La Liberté chez Descartes et la Théologie*. Paris : Félix Alcan. (in French).
5. Gilson, E. (1962). *The Philosopher and Theology*. New York: Random House. (in English).
6. Kerr, F. (2002). *After Aquinas: Versions of Thomism*. Oxford: Blackwell Publishing. (in English).
7. Mancini, M. J. (1990). "Maritain's American Illusions". *From Twilight to Dawn: The Cultural Vision of Jacques Maritain*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 39–47. (in English).
8. Maritain, J. (1955). *An Essay on Christian Philosophy*. New York: Philosophical Library. (in English).
9. Maritain, J. (1969). *The Dream of Descartes: Together with Some Other Essays*. Port Washington, NY: Kennikat Press. (in English).

10. Maritain, J. (1929). *Three Reformers: Luther, Descartes, Rousseau*. New York: Charles Scribner's Sons. (in English).
11. McCool, G. A., SJ. (2021). *The Neo-Thomists*. Milwaukee, WI: Marquette University Press. (in English).
12. McInerny, R. (2003). *The Very Rich Hours of Jacques Maritain: A Spiritual Life*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press. (in English).
13. Menn, S. (2002). *Descartes and Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press. (in English).
14. Murphy, F. A. (2004). *Art and Intellect in the Philosophy of Étienne Gilson*. Columbia, MO: University of Missouri Press. (in English).
15. Wulf, M. de. (1924). *Philosophy and Civilization in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press. (in English).

Receive: September 05, 2023

Accepted: September 26, 2023