

УДК 141.30/31:272/272-048.37:2-335(091)"653"
DOI: 10.17721/sophia.2023.21.19

А. О. Шиманович, канд. філос. наук
ORCID: 0000-0002-3046-4645
e-mail: schimanovich@ukr.net

Національний педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова, Київ, Україна

НЕОТОМІЗМ ПІСЛЯ II ВАТИКАНСЬКОГО СОБОРУ

Проаналізовано процес поступової втрати з боку неотомістського проєкту панівного впливу на католицьку теологію та освітню систему. В основу розвідки покладено напрацювання таких вітчизняних і західних дослідників католицької думки, як А. Дахній, Ю. Бохеньський, Ф. Коплстон, Дж. Маккул, Ф. Керр, Т. Роуланд, П. Мюррей, Р. Шрайтер, Б. Шенлі та Е. Ламбертс. Запропоновано огляд поступового переосмислення томізму як фіксованої системи ідей під впливом виникнення постмодерністської релятивізації усталених авторитетів, деконструкції класичних систем та концепцій, а також посилення ролі постметафізичних патернів мислення. З'ясовано, що вагомість зрощення інклюзивності всередині неотомістського руху була обумовлена усвідомленням нетотожності між синтезом самого св. Томи та схоластичними системами періоду другої схоластики (Каєтан, Суарес, Баньєс). Висновується, що задля збереження своєї релевантності в сучасному ідейно-плюральному світі неотомізм не зможе оминати процеси, спрямовані на зміцнення власної відкритості, діалогічності та здатності до подолання властивої неотомістської монолітності.

Ключові слова: Акви́нат, Середньовіччя, католицизм, неосхоластика, оновлення, постмодернізм.

Постановка проблеми. Неспростовно доведеним історичним фактом вважається те, що для Католицької церкви ХХ ст. II Ватиканський собор (1962–1965) став епохальною подією, яка докорінно змінила домінуючі форми богословствування та сутнісно переформатувала традиційний інтелектуальний ландшафт західного богословського світу, легітимізувавши більшу відкритість Католицької церкви як до тогочасних викликів, так і до нового переосмислення власної традиції перших століть. Однією з найбільш знакових змін, здійснених II Ватиканським собором, варто визнати усунення з панівних позицій усталеної впродовж століть неосхоластичної парадигми мислення, що стало неминучим наслідком невпинно зростаючої нерелевантності церковної керигми, самозамкненості, закапсульованості Церкви у своїй внутрішній проблематиці, а також очевидної для багатьох спостерігачів кризи інтелектуальної креативності Церкви в новопосталому контексті безпрецедентної ідейної плюральності.

Актуальність дослідження. Розглядувана тема заслуговує на особливу увагу з огляду на інтенсифікацію соціального запиту щодо активної розбудови єдиної помісної Православної церкви України, творення її ідентичності, осмислення її припустимої діалогічності та відкритості щодо інших церков та громадянського суспільства в цілому. Певна річ, подібні справедливі прагнення українського суспільства (особливо на тлі російсько-української війни) не можуть бути ефективно реалізовані без ретельно відрефлексованого досвіду вибудовування іншими церквами своєї ідентичності в контексті післявоєнного буття в ХХ ст., а далі – на тлі поширення численних інтелектуальних викликів, пов'язаних із постанням і укріпленням постмодерністського проєкту.

Аналіз досліджень і публікацій. В українському філософському полі праця А. Дахнія "Нариси історії західної філософії ХІХ-ХХ ст.", ідеї якої використані в цій статті, наразі видається єдиним надійним і вичерпним джерелом, що містить глибокий авторський аналіз історії неотомізму ХХ ст. (розд. 3), переважно здійснений на основі розгорнутого дослідження філософського шляху ключових для цього напрямку постатей – Ж. Марітена та Е. Жільсона. Тож здебільшого у статті використані напрацювання таких західних дослідників історії католицької теології, як: Ф. Коплстон, Дж. Маккул, Ф. Керр, Т. Роуланд, П. Мюррей, Р. Шрайтер, Б. Шенлі та Е. Ламбертс. Проте в українському інтелектуальному просторі лишається остаточно не вирішеним і належ-

ним чином не відрефлексованим питання щодо можливості врахування українськими християнськими спільнотами як благодіючого, так і негативного досвіду Католицької церкви з ревізії стрижневої для неї томістської системи, а також не надано вичерпної оцінки процесу переосмислення Римською церквою ступеня припустимої еластичності томістської традиції задля підсилення ефективності взаємодії Церкви зі світом.

Мета дослідження. У межах здійснюваної розвідки першорядною метою є з'ясування основних історичних причин спочатку посилення ролі неотомістського проєкту на початку ХХ ст. у якості католицької філософії *par excellence*, а згодом – його ж поступового занепаду, внутрішньої декомпозиції й фрагментації, що стало неминучим наслідком рішень II Ватиканського собору та взятого ним курсу на оновлення життя, мислення й форм самопрезентації Католицької церкви в сучасному світі. На прикладі засадничої концептуальної системи томізму у статті вивчається ступінь можливого компромісу між інклюзивною діалогічністю Церкви та невинуватим розмиттям власної ідентичності, баланс між вірністю своїм духовним витокам та відкритістю до чужого досвіду, межа між збереженням Традиції та ухилом у заскнілий традиціоналізм на межі фундаменталізму.

Виклад основного матеріалу. Одним із пояснень феномена томістського ренесансу в першій половині ХХ ст. варто визнати виснаження від різноманіття новітніх теорій, постання й переможного маршу нігілістичних вчень, стрімкої секуляризації, хаотизації суспільно-політичного життя або ж, як припускає А. Дахній, це була невігійна "втома чи, радше, "алергія" на ірраціоналізм" [1, с. 402]. Скасування попередніх авторитетів, доглибна ревізія традиційної християнської антропології, демонтаж усталених впродовж століть цілісних картин світу, які зрештою не могли не спричинити тугу європейської людини за трансцендентним, – усі ці та інші глобальні зрушення стали імпульсом до пошуку перевіреного часом, впорядкованого й завершеного філософського вчення, що зведене на міцній метафізичній основі і містить узгоджену, стабільну й умосяжну структуру реальності. Щоправда, заради справедливості А. Дахній додає, що "загалом атмосфера ХХ ст. мало сприяла тим напрямкам, які у своїх основних положеннях намагалися спиратися на традиційні ідеї" [1, с. 402]. А отже, ХХ ст. стало епохою безпрецедентного, цілеспрямованого розриву з усіма попередніми категоріями мислення, світоглядними установками, релігійними пе-

реконаннями та соціальним укладом життя. Певна річ, на тлі таких умонастроїв та загального культурного ландшафту спроба наново утвердити в ХХ ст. філософсько-богословську систему ХІІІ ст. заздалегідь мала примарні перспективи.

На думку Т. Роуланд, після ІІ Ватиканського собору більшість католицьких теологів були майже суголосні в їхньому бажанні залишити в минулому неомізм як монолітну інтелектуальну систему. Вони виявляли дивовижну однаковість в усвідомленні необхідності остаточного подолання та зняття цього прикрого досвіду, утім, не маючи такої ж солідарності в питанні щодо альтернативних шляхів подальшого поступу Церкви в нових культурних умовах [11, с. 91]. П. Мюррей, перелічуючи такі постаті, як Р. Гвардіні, М.-Д. Шеню, І. Конґар, А. де Любак, Ж. Данієлу, К. Ранер, зараховує їх до табору тих, хто "сміливо, наполегливо й творчо присвятили себе пошуку способів більш глибокого й одухотвореного виразу віри, аніж дозволяли панівні неосхоластичні категорії" [10, с. 268]. І якщо напередодні собору панування томізму в системі вищої освіти Католицької церкви було майже всеосяжним і безальтернативним, а католицькі науковці нарікали на те, що їм доводиться працювати в "концептуальній гамівній сорочці" [11, с. 7], то в післясоборний період, на думку Ф. Керра, неосхоластична теологія, "від якої відмовилися в семінаріях та університетах майже повсюдно, не відродилася" [6, с. 203]. У багатьох своїх рішеннях, публічних заявах, офіційних документах ІІ Ватиканський собор переглянув попередній досвід фіксації томізму як єдиної панівної системи, ставши на бік до того упосліджених, але після 1965 р. реабілітованих, представників руху *nouvelle théologie* (з фр. – нова теологія), котрі вбачали нагальну необхідність у поверненні до біблійних витоків віри, древньої літургії епохи нерозділеної Церкви та грецьких отців перших століть.

На час початку собору неомістський проект перебував у стані поступової, але невпинної здачі своїх інтелектуальних позицій. Уже перші засідання й дискусії свідчили про наміри з боку Ватикану щодо докорінного перегляду засадничих принципів католицького богослов'я, не обіцяючи майбутнього переможного повернення неомізму як сучасної католицької філософії *par excellence*: "Скликання собору Іоанном ХХІІІ з метою пастирських рефлексій та церковного оновлення, а також неприйняття єпископатом попередніх проектів документів на користь документів більш біблійно-вкорінених і пастирських за своєю тональністю, дало офіційну санкцію на крок за межі неосхоластичної як єдиного надійного способу католицької богословської рефлексії" [10, с. 271]. Відтоді увесь томізм – внутрішньо подрібнений, із багатьма тематичними підвидами та відгалуженнями – зазнав радикальної реконфігурації, втративши статус аксіоматичної концептуальної системи (вичерпний огляд історії внутрішньої фрагментації єдиного неомістського руху див. в [8]). Неомізм не був маргіналізований чи остаточно деконструований, він не набув тавра неживого археологічного експоната чи хрестоматійного прикладу безнадійно нерелевантної архаїки. Він продовжував цілком органічно вкладатися в розмаїтий ландшафт католицької теології, утім, лише як одна можлива опція з-поміж багатьох інших, як окремий сегмент витіюватої мозаїки або ж як перевірена століттями методологія інтерпретації реальності, але лише на тлі багатьох інших рівноправних способів богословсько-філософської рефлексії.

Згідно зі спостереженнями Дж. Маккула, серед цілого спектра причин, які призвели до того, що неомізм втратив свою непохитну цілісність, монументальність і внутрішню злагодженість, важливе місце посідають академічні розвідки представників цього руху, спрямовані на скрупульозне дослідження історії своєї ж традиції [9, с. 153]. У результаті тривалих наукових пошуків, історики-неомісти остаточно зняли дискусію та досягли майже однакового консенсусу стосовно такого історичного факту: немає жодних вагомих підстав отожднювати автентичне вчення св. Томи із системами доби т. зв. другої (або барокової) схоластики, сплеск якої відбувся в ХVІ-ХVІІ ст. (Т. Каетан, Ф. Суарес, Д. Баньєс). Суаресіанство (вчення Франциско Суареса, похідне від Аквінатового синтезу) та власна система св. Томи зазнали чіткого розрізнення, остаточного розтожнення й почали сприйматися як відмінні вчення. Дж. Маккул доводить легітимність такого сміливого висновку за допомогою наступних прикладів: "Жільсон та інші історики довели, що у їхній філософії пізнання та буття, два видатних домініканські томісти – Каетан і Баньєс – відхилилися від вчення самого Томи. Анрі де Любак встановив, що схоластична теологія природи та благодаті ХVІ ст., розроблена Каетаном і потім підхоплена Суаресом, помітно різнилася із теологією благодаті та природи, яку обстоював св. Тома" [9, с. 153]. До того ж буття в онтології Ф. Суареса втратило свою динамічність і більше не означало "екзистенції", натомість його розуміння було звужене до "сутності", що істотним чином відрізняється від Аквінатового вчення [9, с. 144].

Надалі напруга лише посилювалася і світоглядне розмежування ставало немінучим між, з одного боку, тими томістами, котрі сповідували історично-контекстуальне філософування й богословствування, активно реалізуючи своє прагнення віднайти й підсилити голос самого Аквіната (Е. Жільсон, М.-Д. Шеню, А. де Любак), та, з іншого боку, тими неосхоластами, котрі виборювали право лишатися вірними усій більш пізній лінії розвитку томістської традиції попри будь-які її історичні трансформації, такими як Педро Дескок (1877–1946) та Реджинальд Гарріґу-Лагранж (1877–1964). Тож в останньому абзаці своєї розвідки Дж. Маккул доходить висновку, що в 60-ті роки неомізм як єдиний організований рух припинив своє існування, модифікувавшись у декілька філософських та богословських напрямів, витоки яких хоча й можна знайти в ранньому неомізмі ХІХ ст., проте їхня тематична та ідейно-засаднича фрагментованість являє собою небачену до того варіативність [9, с. 157]. Ще однією проблемою неосхоластичного проекту стало те, що він був глибоко вкорінений у класичній традиційній метафізиці як вченні про граничні, всевизначальні основи єдиної цілісної реальності. Певна річ, новочасна криза метафізики, перегляд її класичних категорій та поставлення під сумнів її доцільності як такої, не могли не похитнути ту чітко структуровану, багатоповерхову інтелектуальну конструкцію неомістського синтезу, яка була зведена на ній.

Траєкторія поступової трансформації післясоборного неомізму пролягала в напрямі посилення внутрішньої варіативності та зрощення зовнішньої діалогічності для подолання очевидної дисконунікації з новітніми філософськими концепціями та сучасним світом загалом: "Після ІІ Ватиканського собору (1962–65), який узяв курс на католицьке "оновлення" – "аджорнаменто", виразно означилась антропоцентрична переорієнтація неомізму, що вимагала, у свою чергу, звернення до напрацьованих категорій та інструментарію феномено-

логії, екзистенціальної герменевтики, антропології, персоналізму тощо" [2, с. 272]. Але подібні спроби свідомої антропологічної редукції були не надто ефективними в їхньому прагненні пролонгувати столітнє панування неосхоластичного дискурсу в католицькій теології. Е. Ламбертс вбачає одну з причин втрати цікавості самої Католицької церкви щодо неотомізму в поступовому заниженні її власних амбіцій у процесі вибудовування взаємин зі світом. За висновком Е. Ламбертса, після Ватикану II Католицька церква "просто бажала бути присутньою у світі без будь-якого домінування в ньому" [7, с. 38]. Про зазіхання Римської церкви на монополію у встановленні єдиного, універсального, всеохоплюючого соціального вчення на імпліцитно християнській етичній основі, або ж цілісної структурної візії Божого світу вже не йшлося.

Потужний контркультурний (зокрема, антимодерністський) наголос, неприхована опозиційна ментальність, резистентність до будь-яких впливів з боку сучасності, свідомо обрана герметична непроникність, нечутливість до новітніх викликів і запитів суспільства, – усе це призвело неотомістів першої половини ХХ ст. до закапсульованості й відчуженості як від світу, так частково й від життя самої Католицької церкви з розмаїттям новопосталих філософських підходів та методів богословствування. Тож виникає закономірне питання: чи можна у випадку з неотомізмом ХХ ст. (звісно, до його внутрішньої фрагментації та сталого занепаду після Ватикану II) говорити про нього, як про своєрідний фундаменталістський рух? Здавалося б, це поняття передовсім вживається для позначення радикально-консервативного крила протестантського богословського табору, утім, Р. Шрайтер вдало й лаконічно визначає фундаменталізм як "вибирання певних (часто виразно антимодерністських) елементів Традиції і піднесення їх до рівня ключового критерію ортодоксії" [12, с. 87]. Тож у світлі цієї дефініції неотомізм вповні може вважатися прикладом фундаменталістського прочитання Традиції та історичною спробою безпелляційно абсолютизувати одну з її складових.

До того ж Р. Шрайтер закликає пам'ятати очевидний історичний факт: християнство почалося саме як рух оновлення всередині існуючої релігійної традиції – юдаїзму епохи другого храму. З огляду на це, дослідник підмічає, що такий контекст виникнення надав християнству притаманної йому інтелектуальної невгамовності, яка багаторазово виявляла себе впродовж двох тисяч років у вигляді виникнення креативних підходів до розв'язання будь-якої новопосталої проблематики: "Неодноразово впродовж всієї історії групи всередині християнства відповідали на заклик до реформ знов і знов: пустельники IV ст., засновники чернецтва, лідери мирянських рухів, реформатори XVI ст. і II Ватиканський собор. Вкоріненість християнства у реформі надає йому пильності, яка подекуди перетворюється на занепокоєння якістю віри. Якщо бути точним, усі християни турбуються про вірність, але ті, хто не забувають про реформу як невід'ємну частину їхньої ідентичності, відчують це найбільш гостро" [12, с. 65]. Утім, Р. Шрайтер також висуває припущення, що в найближчому майбутньому, після десятиліть інтелектуального хаосу, кризи авторитетів, деконструкції класичних систем, радикального перегляду понятійної богословсько-філософської бази та інших тектонічних зсувів, повернення до класичних категорій мислення і традиційних світоглядних систем цілком може стати нагальною потребою: "Швидкість та тиск глобалізації є такими, що вона, імовірно,

продовжить провокувати появу нових фундаменталістських рухів. Дестабілізація ідентичностей зустрінеться зі спротивом і довгоочікуваним поверненням до більш стабільних часів", – прогнозує дослідник [12, с. 87].

Не можна оминати увагою й те прочитання томізму, згідно з яким концептуально-холістичну систему св. Томи не варто сприймати як непохитну, раз і назавжди зафіксовану інтелектуальну конструкцію з чіткими межами, вихід за котрі нібито категорично заборонений і неможливий без втрати сутнісного ідейного ядра. Певна річ, корінь та базовий виток томізму на будь-якій фазі його розвитку не може бути віднайдений поза ретельно вивіреним, історично коректним, контекстуальним прочитанням творів самого св. Томи. Проте, як справедливо зауважує Б. Шенлі, так само, як Аквінат творчо переосмислив, адаптував та продовжив Аристотелеву й Августиніву традиції, створивши свій неповторний синтез в контексті викликів XIII ст., життєздатність самого томізму як одного з найвищих досягнень християнської інтелектуальної культури залежить від його здатності до самоосмислення в нових умовах, від ступеня його відкритості та діалогічності щодо будь-яких новітніх інтелектуальних течій [13, с. 232].

Видається цілком очевидним, що будь-яка філософська чи богословська система ідей, яка претендує на свою абсолютність, досконалість, остаточну завершеність, є нічим іншим, як ідолопоклонством. Згідно з традиційною християнською епістемологією богопізнання є процесом потенційно нескінченним. Попри свої спроби до підвищення власної когерентності й інклюзивності, неотомізм ХХ ст. багато в чому перетворився на негнучкий та герметично-непроникний тоталізуючий дискурс, який жорстко регламентує нормативність мисленнєвих категорій і витискає з ідейного поля альтернативні візії, скасовуючи їхнє право на відмінну інтерпретацію реальності та будь-яке інакше, неунормоване тлумачення Божого одкровення. Певна річ, низький рівень чутливості до вимог часу призвів до виникнення чітко окреслених контррехоластичних рухів всередині католицького богослов'я, провідним з яких, безсумнівно, є напрям *nouvelle théologie*. Г. Бьорсма стверджує, що не що інше як концептуалістське розуміння християнської доктрини представниками неосхоластичної програми, створеної ними виключно раціональна апологетика, просування ними суто логічної інтерпретації догматичного розвитку християнського вчення разом з юридичною, можливо навіть авторитарною еклезіологією, – усе це разом стало тим потужним рушійним імпульсом, який спонукав таких мислителів, як А. де Любак, І. Конґар та Ж. Даніелу розпочати розробку богословського мислення нового стибу, вкоріненого в Біблії, древній літургії епохи нерозділеної Церкви та грецьких, а не виключно латинських отців [3, с. 20].

Психологічно цілком зрозумілою є схильність людини до раціоналізації та концептуалізації як інтелектуального, так і містичного досвіду, її прагнення впорядкувати розрізнені уривчасті інтуїції, духовні осяяння в цілісну, структуровану та внутрішньо несуперечливу систему. Водночас відомий історичний факт щодо незавершеності *Summa Theologiae* св. Томою на момент його смерті (1274) імпліцитно містить натяк на потенційну відкритість його великого синтезу до подальшого доповнення і творчої адаптації Аквінатових напрацювань у нових інтелектуальних та культурно-історичних реаліях. Те саме варто сказати і про найамбітніший богословський задум ХХ ст., "Церковну догматику" (1932–1968) Карла Барта. Цей проєкт, попри свій чималий обсяг, так

само залишився недописаним. Б. Шенлі, із прикрістю констатує відсутність завершеної версії "Суми теології" самим автором, пропонує розуміти це як провіденційну вказівку Небес на принципову неможливість інтелектуального осягнення й ґрунтового осмислення всієї повноти Божої реальності однією людиною впродовж її земного життя [13, с. 234]. Подібне завдання є чимось, що цілий ряд поколінь видатних теологів робить із вдячністю щодо тих, хто працював до них, розвиваючи їхні інтелектуальні осягання та духовні прозріння, та з надією на тих, хто здійснюватиме свої розвідки після них, передаючи до рук представників наступних поколінь свої спроби інтерпретації базових наративів християнства в межах церковної традиції.

Важко не погодитися із узагальнюючим висновком Р. Чессаріо, стосовно того, що томізм, як "інтелектуальний рух, що триває впродовж більш ніж семисот років, заслуговує місце з-поміж великих традицій західної думки. Є всі підстави говорити про томізм із таким самим придигом, як і про аристотеліанство, платонізм (з усіма його підвидами) та августиніанство" [4, с. 94]. Щоправда, в сучасному ідейно-розмаїтому світі невідгойдні амбіції томізму щодо презентації всеохоплюючої системи видаються, щонайменше, проблемними й не цілком адекватними наявному культурному контексту. Для того, аби розкрити сутність новітньої ситуації та першорядної причини напруженої несумісності між томізмом та множинністю новітніх філософських дискурсів, А. Дахній вдається до напрохуд вдалого понятійного нововведення (*плюралістична доповнювальність*), водночас апелюючи до прагнення самого Томи органічно інтегрувати й увібрати у свій синтез усі найгеніальніші здобутки людської думки й духу: "Питання про те, чи може якась одна мислительна система (ідеться, річ ясна, про томізм) вповні виражати все багатство теологічно-філософських скарбів християнства, навіть якщо ця система ввібрала у себе здобутки багатьох століть антично-середньовічної духовної культури, в цих нових умовах отримує негативну відповідь. Іншими словами, в сучасних умовах особливої значущості набуває чинник *плюралістичної доповнювальності*. Водночас широта погляду Томи Аквінського і далі може слугувати при цьому еталоном: все ж не забуваймо, що свого часу видатний схоласт, скажімо, усвідомив необхідність зустрічі, більше того, плідної взаємодії християнства з юдаїзмом, ісламом і греко-латинською філософською культурою" [1, с. 400]. Як приклад такої неосхоластики, яка спроможна на глибоку внутрішню трансформацію задля підвищення власної релевантності вимогам часу, Дахній згадує знамого неотоміста Ю. Бохеньського [1, с. 401–403] і його відомий нарис "Духовна ситуація часу". Польського філософа-неотоміста, котрий закликав до перегляду попередніх уявлень про людину, ґрунтовно осмислював цінність наукового поступу, розмірковував про ступінь адекватності базових релігійних доктрин у ХХ ст., А. Дахній вважає живим унаочненням і яскравим свідченням "гнучкості сучасних неотомістських установок, *готовності реагувати на виклики часу*" [1, с. 403].

З огляду на вищевикладене, мимоволі постає ряд нових, дотичних питань, відповіді на які мають бути віднайдені у подальших наукових розвідках. Чи мають бути бодай до якоїсь міри еластичними доктринальні межі тієї чи іншої концепції або системи? Якщо так, то яким має бути припустимий ступінь її гнучкості? Наскільки широким має бути поле можливих компромісів для усталеного вчення, щоб воно не зрадило саме собі й не позбулося власної самототожності? Чи будь-яка гіпоте-

тично припустима форма томізму, яка, наприклад, цілком комфортно почуває себе в руслі домінуючого постмодерністського проєкту з його деконструкцією метанаративів, все ще лишається власне томізмом? Чи автентичний історичний синтез Аквіната насправду не є класичним прикладом метанаративу, себто ідеально інтелектуальною мішенню для атаки з боку постмодернізму?

Висновки. Наостанок варто навести слушний та оптимістичний висновок Ф. Коплстона, згідно з яким "томістська концепція вічної філософії не означає, що будь-який поступ вперед виключений. Претензія на існування вічної філософії містить твердження про існування незмінної, але осяжної й описуваної метафізичної структури у всесвіті, якій змінюється й розвивається. Але з цього не висновується, що будь-яка окрема людина була здатна або нині спроможна на цілком адекватне її розуміння. Концепція вічної філософії – це концепція розуміння, яке розвивається, а не концепція статичного, раз і назавжди даного вираження того розуміння, яке було досягнуте раніше" [5, с. 261–262]. Варто визнати, що подібне прочитання томізму як внутрішньодинамічної системи, здатної до смиренного саморозуміння й водночас відкритої до подальшого самовдосконалення, не може не вселяти частку обережного оптимізму щодо її майбутнього.

Таким чином, можемо запропонувати дві ключові тези як висновок до наведених у статті роздумів. По-перше, у контексті постмодерністської кризи авторитетів, демонтажу багатовікових доктринальних систем і поставлення під сумнів класичних категорій мислення, неотомізм опинився перед вибором: або кардинально розширити межі власної інклюзивності й тематичної діалогічності (аж до загрози розмиття своєї стрижневої ідентичності), або ж зберегти традиційну для себе екслюзивну інтерпретацію реальності, але коштом замкненого контркультурного способу буття та опозиційної самоізоляції від новопосталої ідейної плюральності. По-друге, томізм (у будь-яких його сучасних та можливих майбутніх формах) має шанси на збереження своєї релевантності, актуальності та затребуваності лише за умови невинного креативного розвитку власної здатності до самотрансценденції, за умови подолання своєї імпліцитно наявної схильності до монолітності та своєї готовності відмовитися від власних претензій на абсолютну й остаточну завершеність, навіть попри те, що раціональна структура самої системи св. Томи насправду геніально вивірена автором і наближена до досконалості.

Список використаних джерел

1. Дахній А. Нариси історії західної філософії XIX–XX ст. : навч. посіб. Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2015. 488 с.
2. Історія філософії : словник / за заг. ред. В.І. Ярошовця. 2-ге вид., перероб. К. : Знання України, 2012. 1087 с.
3. Boersma H. Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery. New York : Oxford University Press, 2009. 325 p.
4. Cessario R., O.P. A Short History of Thomism. Washington, D.C. : The Catholic University of America Press, 2005. 106 p.
5. Copleston F. Thomas Aquinas. London : Search Press; New York : Barnes and Noble, 1976. 272 p.
6. Kerr F. Twentieth-Century Catholic Theologians: From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism. Oxford : Blackwell Publishing, 2007. 230 p.
7. Lamberts E. Religious, Political and Social Settings of the Revival of Thomism, 1870–1960 / Emiel Lamberts // Neo-Thomism in Action: Law and Society Reshaped by Neo-Scholastic Philosophy, 1880–1960 / Ed. by Wim Decock, Bart Raymaekers and Peter Heyrman. Leuven : Leuven University Press, 2021. P. 29–39.
8. McCool G. A., S.J. From Unity to Pluralism: The Internal Evolution of Thomism. New York : Fordham University Press, 1989. 248 p.
9. McCool G. A., S.J. The Neo-Thomists. Milwaukee, WI : Marquette University Press, 2021. 160 p.

10. Murray P. D. *Roman Catholic Theology after Vatican II // The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918* / Ed. by David F. Ford and Rachel Muers. Oxford : Wiley-Blackwell, 2005. P. 265–286.
11. Rowland T. *Catholic Theology*. London : Bloomsbury, T&T Clark, 2017. 267 p.
12. Schreier R. J. *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local*. Maryknoll, New York : Orbis Books, 1997. 140 p.
13. Shanley B. J., O.P. *The Thomist Tradition*. Handbook of Contemporary Philosophy of Religion 2. Dordrecht : Kluwer, 2002. 238 p.

References

1. Dakhniy A. J. *Narysy istorii zakhidnoi filosofii XIX-XX st.*, Navchalnyi posibnyk, Lviv: LNU imeni Ivana Franka, 2015. – 488 s.
2. *Istoriia filosofii*. Slovnyk / za zah. red. d. f. n., prof. V. I. Yaroshovtsia. – 2-he vyd., pererob. – K.: Znannia Ukrainy, 2012. – 1087 s.
3. Boersma H. *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery* / Hans Boersma. New York: Oxford University Press, 2009. – xvi + 325 p.
4. Cessario R., O.P. *A Short History of Thomism* / Romanus Cessario, O.P. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2005. – xi + 106 p.
5. Copleston F. *Thomas Aquinas*. London: Search Press; New York: Barnes and Noble, 1976. – 272 p.
6. Kerr F. *Twentieth-Century Catholic Theologians: From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism* / Fergus Kerr. Oxford: Blackwell Publishing, 2007. – ix + 230 p.

7. Lamberts E. *Religious, Political and Social Settings of the Revival of Thomism, 1870-1960* / Emiel Lamberts // *Neo-Thomism in Action: Law and Society Reshaped by Neo-Scholastic Philosophy, 1880-1960* / Ed. by Wim Decock, Bart Raymaekers and Peter Heyman. Leuven: Leuven University Press, 2021. – P. 29-39.
8. McCool G. A., S.J. *From Unity to Pluralism: The Internal Evolution of Thomism* / Gerald A. McCool, S.J. New York: Fordham University Press, 1989. – vii + 248 p.
9. McCool G. A., S.J. *The Neo-Thomists* / Gerald A. McCool, S.J. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 2021. – 160 p.
10. Murray P. D. *Roman Catholic Theology after Vatican II* / Paul D. Murray // *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918* / Ed. by David F. Ford and Rachel Muers. Oxford: Wiley-Blackwell, 2005. – P. 265-286.
11. Rowland T. *Catholic Theology* / Tracey Rowland. London: Bloomsbury, T&T Clark, 2017. – vi + 267 p.
12. Schreier R. J. *The New Catholicity: Theology Between the Global and the Local* / Robert J. Schreier. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1997. – xii + 140 p.
13. Shanley B. J., O.P. *The Thomist Tradition*. Handbook of Contemporary Philosophy of Religion 2 / Brian J. Shanley, O.P. Dordrecht: Kluwer, 2002. – xiv + 238 p.

Надійшла до редколегії 11.12.22

Andrii Shymanovych, PhD (Philos.)
National Pedagogical Dragomanov University, Kyiv, Ukraine

NEO-THOMISM AFTER VATICAN II

The article contains the author's analysis of the gradual loss of the dominant influence on Catholic theology and the educational system by the neo-Thomist intellectual project during the first decades after Vatican II. The study is primarily based on the thorough researches of such domestic and Western experts in the field of Catholic thought as A. Dakhniy, J. M. Bocheński, F. C. Copleston, G. A. McCool, F. Kerr, T. Rowland, P. D. Murray, R. J. Schreier, B. J. Shanley and E. Lamberts. The article offers an overview of the successive rethinking of Thomism as a fixed system of ideas under the influence of postmodern relativization of generally recognized authorities, deconstruction of classical systems and concepts, and intensification the role of postmetaphysical patterns of philosophizing and theologizing. It was found out by the author that the importance of inclusiveness strengthening within the neo-Thomist movement became possible due to the realization of the non-identity between the synthesis of St. Thomas himself and the systems that had been constructed during the period of second scholasticism (Th. Caetano, F. Suárez, D. Báñez). It is maintained that all various forms and subspecies of post-conciliar Thomistic theology are also irreducibly distinct between each other and can hardly be put together without preserving the inevitable dialectical tension between them. Such innovative term as "pluralistic complementarity", provided by Ukrainian philosopher Andriy Dakhniy, seem to be a good terminological solution for describing the possible way of overcoming the inner plurality of neo-Thomism, as well as its probable mode of existence in the context of postmodern ideological variety. The historical fact regarding the incompleteness of St. Thomas's "Summa Theologiae" – as well as K. Barth's "Church Dogmatics" – implicitly contains a hint of the potential openness of his great synthesis to the further addition and creative adaptation of Aquinas's writings in new intellectual and cultural-historical realities. In the conclusions of the article, it is substantiated that in order to maintain its own relevance in the modern ideologically pluralistic world, neo-Thomism will not be able to do without renovation processes aimed at strengthening its openness, dialogism, and ability to overcome the solidity characteristic of neo-Thomism.

Keywords: Aquinas, Middle Ages, Catholicism, Neo-Scholasticism, aggiornamento, postmodernism.