

Андрій Шиманович

ЕСХАТОЛОГІЧНА ВІЗІЯ ХРИСТІЯНСТВА НА СВІТАНКУ ДОБИ ПРОСВІТНИЦТВА.

Thompson, J. W. (2022). *The Metaphysics of Resurrection in Seventeenth-Century Philosophy*. Cham, Switzerland: Springer.

Одна з найбільш контрверсійних доктрин християнства, есхатологічне воскресіння мертвих, а також рецепція даного вчення на помежів'ї теології і філософії ранньомодерної доби – стрижнева нарративна лінія опублікованого торік дослідження Джона Томпсона¹ «Метафізика воскресіння у філософії XVII ст.»² [Thompson 2022]³.

Книга складається з п'яти розділів:

Розділ 1. Вступ

Розділ 2. Богословське й історичне тло

Розділ 3. «Перевтілення душі»: воскресіння в гілеморфізмі XVII ст. і картезіанському триалізмі

Розділ 4. «Більш привабливе й витончене тіло»: платонічний поворот

Розділ 5. Воскресіння без субстанції: Лок про воскресіння тієї самої людини.

Насамперед слід зауважити, що вагомим додатковим чинником зручності у сприйнятті матеріалу є коротка інформативна анотація на початку кожного з розділів, яка ознайомлює читача із тематичним вектором подальшого розгортання ідей автора. Томпсон ставить собі за першорядну мету проаналізувати генезу ранньомодерних уявлень про діахронічну особистісну ідентичність людини на тлі уявлень філософів XVII ст. про метафізику есхатологічного воскресіння мертвих. Основними джерелами для дослідження слугують тексти пізньосхоластичної доби, а також Франсиско Суареса, Хуана від св. Томи, Рене Декарта, Джона Лока, Готфрида Вільгельма Ляйбніца і Кембридзьких платоніків⁴. Дослідник небезрезультатно силиться обґрунтувати доглибну

© А. Шиманович, 2023

¹ Джон Томпсон є викладачем кафедри філософії Коледжу Вільгельма і Марії у м. Вільямсбург (Вірджинія, США).

² Книга видана у серії *International Archives of the History of Ideas/Archives internationales d'histoire des idées, Volume 241*.

³ Далі в тексті посилання на [Thompson 2022] подаються із зазначенням у круглих дужках номера сторінки після скорочення р. та рр., без наведення прізвища автора й року видання.

⁴ Узагальнювальне поняття «Кембридзькі платоніки» вперше було введене у філософський слововжиток Джоном Талоком у другій половині XIX ст. [Tulloch 1872]. Натомість у деяких розвідках сучасних дослідників простежується тенденція до відродження першої, застосованої ще в XVII ст. класифікації – «Кембридзькі ориґеністи» [Fürst, Hengsternann 2013]. Ба більше, нюансований огляд Д. Левітіна [Levitin 2015: 126-138] взагалі ставить під сумнів легітимність об'єднання мислителів даного

зміну в уявленнях про ідентичність людини, що відбулася впродовж XVII ст. Якщо на початку цього у багатьох сенсах переламного відтинку часу ідентичність людини сприймалася як плід складеної душевно-тілесної єдності, то наприкінці століття мова переважно йшла про тотожність людської особистості лише душі із *пам'яттю* та *свідомістю* (або *самосвідомістю*) як базовими формами її самовиявлення (рр. 1-2). І початкова гіпотеза автора полягає в тому, що саме дебати про воскресіння мертвих «зіграли певну роль у спричиненні цих інновацій щодо особистісної ідентичності» (р. 2).

У **розділі 1** Томпсон ознайомлює читача із застосованою методологією і основними оповідними лініями книги. Зокрема, він нагадує сутність концепту «платонічного дуалізму», що спирається на три засадничі положення: 1) нематеріальна душа сама по собі є цілісною субстанцією; 2) цінність тіла полягає виключно в його інструменталізації душею для забезпечення її вищої діяльності; 3) особистість людини тотожна лише душі (р. 6). Томпсон загострює і проблематизує даний концепт через сумніви в його сумісності з християнським вченням про воскресіння, на відміну від його органічної суголосності з ідеями про (1) вічне безтілесне життя душі після смерті й (2) про реінкарнацію (р. 7). Наприкінці розділу автор пропонує стислий синопсис кожної з наступних частин дослідження (рр. 17-22).

Розділ 2 замислений Томпсоном як виклад традиційних для християнської думки філософських і богословських аргументів на користь гілеморфічного розуміння можливого воскресіння. Участь тіла в ньому зумовлена його конститутивною роллю – разом із душею – у формуванні двоскладової людської особистості. Беручи за основу засадничий новозавітний текст із 1 Кор. 15: 35-38, 42-44, Томпсон наводить базові інтерпретативні лінії цієї есхатологічної візії Павла, що їх запропонували Афінагор, Климент, Тертуліан, Афанасій і головно Августин, обґрунтовуючи тотожність передсмертних і воскреслих у есхатоні людських тіл, які не можуть бути виключно духовно-безтілесними (р. 25). Оксфордський філософ XVII ст. Річард Гардінер підхопив трактування ранніх отців, спростувавши спіритуалістичні тлумачення і запропонувавши розуміти заперечення сутнісної тотожності між двома тілесними формами як новий прояв древнього докетизму, позаяк неможливо заперечувати, що в наративі про події Боговтілення та Воскресіння Христа йдеться про те ж саме – хай навіть у результаті преображене – тіло Ісуса з Назарету. До того ж, наголошує Гардінер, «якщо наша матеріальна половина зникає при нашому розкладанні, то даремно Христос прийняв наш образ; бо якщо наша плоть має бути повністю знищена, достатньо було прийняти лише наш дух» [Gardiner 1638: 15]. Томпсон також акцентує, що на протипагу інструментальному відношенню душі до тіла в дуалістичному платонізмі⁵, схоласти (Акві-

напряму під єдиним найменуванням із відсилкою до Платона, з огляду на відсутність одностайності між ними в базових питаннях метафізики й епістемології. Узяти хоча б методологію Натанієля Калвервела (1619-1651), яку Левітін визначає як серединний шлях (*via media*) між сектантськими осяннями і гіперраціональним підходом соцініан, – шлях, що направду «вкорінений у традиційних схоластичних ідеях» [Levitin 2015: 127]. Також Левітін наводить як приклад ще одного тогочасного Кембридзького мислителя, Бенджаміна Вікота (1609-1683), котрий висловлював невдоволення тим, що Філон «почерпнув свій абсурдний алегоричний метод із надмірного читання Платона, а також суворо засудив розуміння душі платоніками» [Levitin 2015: 129].

⁵ Ідеться про відому Аквінатову критику Платонового розуміння душі, уподібненої мореплавцю, що керує кораблем (тілом). Для Томи таке дуалістично-інструменталізоване розуміння видається невинуватим декомпозицією і сепарацією, атакою на онтологічну єдність людського

нат, Скот, Окам) схилялися до розуміння душі не лише як інтелектуальної чи то ментальної, а радше інтеграційної складової, що «актуалізує та об'єднує увесь комплекс інтелектуальних здібностей, фізичних сил і матерію самого тіла» (р. 30). Думка отців-засновників Реформації щодо воскресіння мертвих рухалася в одному зі схоластами ідейною річищі. Найбільш промовисто є методологія П. Вермільї: у своєму аналізі гіпотетичних подій есхатону він послуговується класичною чотирискладовою рамкою каузальності з аристотеліансько-томістської метафізики (р. 33). На завершення розділу автор пропонує огляд тих проблемних питань, що їх поставила перед доктринаю воскресіння поява в XVII ст. нової парадигми сприйняття матеріального світу – корпускулярної теорії фізичних тіл, яка помітним чином підважила усталені впродовж століть гілеморфічні позиції схоластів, засновані на натурфілософії Арістотеля (рр. 40-41).

Розділ 3 Томпсон починає з аналізу тези Стагірита про те, що «субстанції не можуть мати тимчасових прогалин у своєму реальному існуванні» (р. 53). Тож християнський аристотелізм (доктрина воскресіння, поєднана із уявленням про неперервність субстанції) видається дослідникові доволі вразливим ученням із небездоганною внутрішньою злагодженістю. Тому, наскрізним мотивом розділу є «проблема безперервності», а основними розглядуваними мислителями – Хуан від св. Томи, Франсиско Суарес, Томас Браун, Кенелм Дігбі, Томас Вайт, Олександр Рос і, насамкінець, Рене Декарт. У першого із перелічених авторів Томпсон бере до розгляду його бачення онтології людської індивідуальності, а також ідеї щодо першоматерії (нагадаймо, що в Аквінатовому розумінні Арістотеля це є чиста потенційність) і можливості чи неможливості її уречевлення в множині матеріальних сутностей (рр. 57-60, 61-63). Огляд позиції Ф. Суареса здійснено на тлі схоластичного розрізнення між перманентними речами (*res permanentes*) і послідовними сутностями (*entia successiva*). За поясненням Р. Песнау, «послідовні сутності існують частково в один час, частково в інший і ніколи не існують водночас, тоді як повнота перманентної сутності – кожна її частина – існує одночасно» [Pasnau 2011: 375]. Томпсон не оминає увагою й ідею Суареса щодо першоматерії, яка має певний рівень буття (*entitas*), але в специфічній формі неповної субстанційності, як про це йдеться у *Disputationes Metaphysicae 13.4.4*. [Suárez 1960: 418]. Вагомість даного концепту полягає в тому, що він може слугувати метафізичною рамкою для теоретичного можливого подолання проблеми просторово-часової дисконтинуальності, себто онтологічного провалля між смертю й воскресінням людини, а також для забезпечення есхатологічної реідентифікації особистості. Т. Браун став першим, хто апелював до емпіричних дослідів з природничої царини для обґрунтування можливості воскресіння. На думку Брауна, окрема частка ртуті може бути фрагментована й замаскована під інші елементи, проте згодом повернута до свого первинного стану. Слід визнати, що в якості доволі слабкого аргументу Браун висував експеримент, здійснений Афанасієм Кірхером (1601–1680), котрому нібито вдалося повністю спалити рослину, а потім наново виростити її з попелу у «феноменально ідентичній формі» (р. 78–79). Для К. Дігбі не лише воскресіння, а й незмінність людської природи була «метафізично проблематичною», оскільки впродовж земного життя «людське тіло є таким, що його матерія зазнає убитку й заміщення іншою матерією» (р. 80). Дебати щодо матеріальної тягlostі й тотожності людського тіла в земному житті та

ества й редукцією цієї єдності лише до динамічних суб'єкт-об'єктних взаємовідносин між душею та тілом (див. *Summa contra gentiles*, II, 57, 2).

після воскресіння для Т. Вайта не мали жодного значення. Душа для нього була єдиним самодостатнім носієм людської індивідуальності. Отже, висновок Томпсон, «як субстанційна форма, душа існує сама по собі й вона може, за Вайтом, бути індивідуальною без формування матерії» (р. 83).

Р. Декарт у своїх працях прямо не виявляв гострої цікавості до питань християнської есхатології, тож його погляди на дану проблематику, на думку Томпсона, можна сконструювати лише гіпотетично, виходячи з його антропологічної візії⁶. Своєю чергою, єдиним легітимним підходом для аналізу Декартової антропології дослідник вважає покладання в основу ширшого підґрунтя, а саме, метафізики і натурфілософії Картезія (р. 85).

З одного боку, Томпсон погоджується із тезою про те, що Декарт «прийняв корпусуляризм, згідно з яким матеріальні субстанції можна повністю зрозуміти, звернувшись до їхніх кількісних характеристик і руху їхніх частин» (ibid.). До того ж, усупереч аристотеліансько-томістській антропології, Декарт обстоював відоме положення, згідно з яким «усі субстанції є або просто протяжними речами (*res extensa*), або ментальними субстанціями – винятково нематеріальними речами, що мислять (*res cogitans*)» (ibid.). У викладі Томпсона, філософія Декарта імпліцитно містить положення про те, що «людське тіло саме по собі не є морально значущою частиною людської особистості; душа – єдиний носій особистісної ідентичності» (р. 116). Таким чином, «оскільки душа сама по собі є завершеною субстанцією (і особистісна ідентичність перебуває лише в душі), воскресіння тіла є зовсім непотрібним» (р. 88).

З іншого ж боку, Томпсон не спрощує бачення Декарта й не ігнорує ті текстуальні свідчення, що вирізняються дещо відмінною тональністю щодо самодостатності людської душі (або *ума*⁷ – поняття, що почасти слугує для філософа повноцінним замінником традиційної середньовічної категорії душі⁸). Сам Декарт так роз'яснює причини свого диференційованого підходу, коли мова йде про розгляд душі-ума саме як

⁶ Декарт, попри задеклароване уникання богослов'я, усе ж різною мірою торкався богословських питань. Однак ішлося переважно про стосунок його концепцій субстанційності душі і субстанційного союзу душі і тіла до проблеми Євхаристії (див. [Armogathe 1977]). Декартову позицію з питань есхатології, справді, можна реконструювати лише гіпотетично.

⁷ У статті, присвяченій дискусії в сучасному англomовному декартознавстві про субстанційний союз і взаємодію душі й тіла у вченні Декарта, Д. Сепетий пояснює, що в контексті розгляду Декартової антропології поняття *ум* найбільш коректно використовувати «як спеціальний термін, аналог латинського *mens*, що в Декарта охоплює не лише інтелект, але й відчуття, сприйняття, пасії, воління тощо» [Сепетий 2018: 136]. Крім того, Д. Сепетий вважає малообґрунтованими спроби деяких західних дослідників (П. Гофман, Дж. Скірі) приписати Декартові традиційний Аристотелів гілеморфізм. На думку Д. Сепетого, текстуальні свідчення, які могли б бути використані для обґрунтування даної гіпотези, були сформульовані Декартом виключно «у специфічному контексті й у полемічній ситуації», коли ця ситуація вимагала певного «приспосовування до термінології опонентів» та уникнення «тверджень, які прямо суперечили би офіційним положенням католицької Церкви» [Сепетий 2018: 141].

Слід додати, що філософську антропологію Декарта Томпсон розглядає й із урахуванням концепції триалізму, сформульованої і викладеної Дж. Котингемом [Cottingham 2008: 173-187], згідно з якою Декарт розрізняв три види субстанцій: уми, тіла та складені поєднання ума з тілом (людина). Варто зазначити, що ця концепція вважається глибоко хибною серед декартознавців (див. [Боднарчук, Сень 2014]).

⁸ Так, у пізньому трактаті «Пасії душі» (1649) Декарт наголошує: «Легко пізнати, що в нас не лишається нічого, що ми повинні були б атрибутувати нашій душі, окрім наших думок» (АТ XIII, 342: 9-11). Зауважимо, що сучасні українські дослідники вважають цілком легітимним ужиток

складової цілісного людського єства: «...рука є неповною субстанцією, коли її співвідносять з тілом, частиною якого вона є; але це повна субстанція, якщо розглядати її окремо. Тож так само ум і тіло є неповними субстанціями, якщо співвідносити їх із усею людиною, із них скомпонованою. Але якщо розглядати їх окремо, то вони є [субстанціями] повними» (АТ VII, 222: 25-30). Тож, як бачимо, для Декарта душа має набагато тісніший зв'язок із тілом й істотно вагомішу значущість, аніж у платонічному дуалізмові. Зрештою, Декарт у «Медитаціях» (АТ VII, 81: 1-14) прямо заперечує платонівську метафору душі як керманіча на кораблі: наше я (тобто річ, що мислить, душа-ум) «якнайтісніше» (*arctissime*) пов'язане з тілом, аж до того, що утворює з ним «союз і ніби змішаність» (*unione et quasi permixtione*). Декартівська людина – це не лише душа-ум, це «комполит», який існує через поєднання двох субстанцій, що, утім, не зливаються в одну. Це не сама по собі я-субстанція, а саме комполит, тобто «я сам у цілому, як скомпонований з тіла й ума [*me totum, quatenus ex corpore et mente sum compositus*]» (АТ VII, 81: 24-25; див. також 82: 24; 83: 16-18; 88: 20-21) або «ум, поєднаний з таким-от тілом [*mentem tali corpori unitam*]» (85: 22-23).

На противагу тезі Е. Стамп щодо сутнісної спорідненості картезіанського і Платонівського антропологічного дуалізму на тлі доглибно відмінної схоластичної традиції [Stump 2022: 135], Томпсон висновує, що «платонічний дуалізм не був явно прийнятий Декартом» (р. 183). Попри визнання Томпсоном того факту, що все ж таки «Декарт у багатьох випадках використовує мову душі як субстанційної форми людського тіла» (р. 89), підсумкове судження дослідника є наступним: «Картезіанський союз ума і тіла не може вважатися субстанцією в схоластичному сенсі» (р. 91). Так чи інакше, Томпсон висновує, що для Декарта розумна душа є панівним і визначальним конститутивним елементом складеного людського єства. Тому дослідник теоретично припускає, що «хоча Декарт ніде не торкається питання щодо тілесного воскресіння» (р. 92), усе ж «воскресіння того самого живого тіла можливе, оскільки душа здатна знову сформувати матерію, тим самим роблячи цю матерію тим таки живим тілом, яке існувало впродовж усього земного життя» (*ibid.*).

У розділі 4 автор пропонує огляд платонічного повороту в британській філософській теології середини XVII ст., завдяки якому було здійснено ревізію гілеморфічної схоластичної антропології, що неабияким чином зміцніла через її рецепцію представниками реформатської ортодоксії на межі XVI–XVII століть. Предтечею докорінної реконфігурації філософської антропології в XVII ст. став Томас Джексон (1579–1640): узявши за основу Піфагорову концепцію метемпсихозу, він дійшов цілком платонічного висновку про те, що «душа або ум людини – це сама людина» [Jackson 1657: 3424]. Проблему континуальності людського «я» Джексон намагався подолати через уподібнення часового проміжку між смертю й воскресінням звичайному глибокому

Декартових понять *душа* та *ум* через дефіс як синонімічних і взаємозамінних термінів. Наприклад, Любов Боднарчук і Анастасія Сень слушно констатують, що Картезієві «визнавав сумнів, розуміння, ствердження, заперечення, воління чистими актами душі-ума» [Боднарчук, Сень 2014: 198]. Зрештою, сам Декарт чітко ототожнює душу й ум; див. наприклад, АТ VII, 356: 21-22: «ум [*mentem*] же я розглядаю не як частину душі, але як усю цю душу [*totam illam animam*], що мислить». Загальнопоширеною серед дослідників є також теза про те, що Декартів ужиток термінів «душа» й «ум» як синонімів позначений лише різницею смислових наголосів: «ум» зазвичай (хоч і не завжди) вказує передовсім на інтелектуальні функції, а «душа» – на чуттєві і вольові (див., наприклад: [Buzon, Kambouchner 2002: 19-20]).

сну без сновидінь, після якого людина прокидається, не втрачаючи власного самоусвідомлення й самототожності (р. 106). Напрацювання Джексона водночас оприявнюють його часткову причетність до схоластичної мислительної традиції і zarazом містять перші натяки на реактуалізацію платонічних моделей трактування сутності людини. Тож Томпсон обгрунтовано вважає Джексона представником «поміркованого платонізму» (р. 114), «своєрідною стрижневою постанню між схоластичними концепціями людини та висхідним платонізмом, в який він зробив свій внесок» (р. 103).

Найвпливовішими представниками руху Кембридзьких платоніків⁹ стали Джордж Раст (1628–1670), його вчитель Генрі Мор¹⁰ (1614–1687) і Ральф Кедворт (1617–1688). Точкою консенсусу для мислителів Кембридзького платонізму Томпсон пропонує вважати тезу: «Хоча й існує безперервність між земними та воскреслими тілами, точна тотожність тіла не має відношення до моральної відповідальності, самоспрямованого відношення [self-directed concern] й особистісної ідентичності» (pp. 114–115). Ідейна суголосність між Растом і Мором оприявила себе в їхньому новаторському твердженні про тілесний аспект Христового воскресіння як про другорядний *знак* для апостолів, який не мав онтологічної або сотеріологічної значущості, а слугував лише знаряддям для розпізнання апостолами свого вчителя. Тому цілком виправданим видається твердження Томпсона про те, що подібне тлумачення євангельських подій є «переломним моментом в історії модерної концепції особистісної ідентичності» (р. 118). Безумовно, подібна редуційна зміна в оцінці ролі тіла для індивідуалізації особистості стала масштабним ідейним зсувом, який істотно вплинув на подальші модифікації в царині філософської антропології.

Г. В. Ляйбніц, чий погляд на воскресіння окреслені Томпсоном в останніх частинах розділу 4, не заперечував теоретичну можливість відновлення воскреслого тіла у повній тотожності із земним. У додатку до свого листа від 21 травня 1671 р., адресованого герцогу Йогану Фридриху, Ляйбніц пояснює, що для нього ця есхатологічна Божа дія є цілком втілюваною «так само, як перероблюється й годинник, якщо видалені гвинтики знову зібрати разом точно так само» [Strickland 2016: 304]. Відкидаючи схоластичні конструкти «напівхристиянських послідовників Арістотеля» [ibid.], Ляйбніц спирається на алхімічний концепт *ядра субстанції* (лат. *flos substantiae*) як незнищенного локусу самототожності людини. Здійснюючи контрастне протиставлення *flos substantiae* людської тілесності, філософ називає даний феномен «тоншою частиною, прихованою в дүхах» і «насінневим центром» [ibid.: 306] людського ества. Як пояснює Томпсон, «ця сутність є справжнім носієм діахронічної ідентичності та “питомого руху” живого, динамічного тіла людини» (р. 132). Для докладнішого розкриття Ляйбніцевої метафізики воскресіння Томпсон додатково розглядає питання щодо ступеня матеріальності *flos substantiae* (pp. 133–134), аналізує суголосність даного конструкту метафізиці давніх неоплатоніків і Кембридзьких платоніків XVII ст. (pp. 134–135) із урахуванням характерних особливостей пізньої метафізики Ляйбніца (pp. 135–137).

⁹ Щоб цілісно збагнути рух Кембридзьких платоніків, доцільно ознайомитися з виданою 1968 року антологією їхніх текстів під редакцією Джеральда Крега [Cragg 1968]. Варта уваги й дисертація Джордана Бредлі Кофмана 2009 року, де досліджено ступінь ідейної співвіднесеності між Кембридзьким рухом і філософією Платона [Koffman 2009]. Контекстуальне вивчення даного філософського напрямку на тлі панівних умонастроїв середини XVII ст. запропоноване в збірці [Rogers et. al. 1997].

¹⁰ Увесь комплекс метафізичних ідей Генрі Мора вичерпно викладено в [Reid 2012].

Зрештою, **розділ 5** присвячено винятково поглядам на проблематику самототожності людини у філософській системі Дж. Лока. На думку останнього, «особистісна ідентичність перебуває тільки в свідомості – не обов'язково в сукупному поєднанні душі і тіла чи навіть у нематеріальній душі» (р. 142). Для Лока збереження діахронічної особистісної ідентичності – питання тотожності людської пам'яті і свідомості (самосвідомості), а не тіла, душі чи то їхнього поєднання. Здебільшого Локові погляди Томпсон усебічно розгортає із опертям на друге видання «Проби про людське розуміння» (1694) на тлі того ідейного впливу, що його Лок зазнав з боку фізика, хіміка й філософа Роберта Бойля (1627–1691), котрий висунув декілька натурфілософських теорій на захист епістемічної можливості воскресіння, і архієпископа Кентерберійського Джона Тілотсона (1630–1694), на думку якого Боже об'явлення людству щодо воскресіння мертвих було б недоцільним і нерозумним, якби не містило в собі правди про події есхатону (р. 148). Серед додаткових імпліцитних впливів на ідеї Лока Томпсон вирізняє платонізм вищезгаданих Кембридзьких мислителів та морталізм соцініан (вчення про повне зникнення людської особи у проміжок між смертю та воскресінням) (рр. 150-151). Також автором книги взято до уваги ранню критику Локової теорії єпископом Ворчестера Едвардом Стілінгфлітом (1635–1699) із його намаганням сконструювати апологію традиційної церковної доктрини в контексті нового виклику, кинутого концепцією Лока (рр. 176-180). Прикметно, що погляди британського мислителя Томпсон змальовує в динаміці, із урахуванням усіх еволюційних змін і модифікацій, що відбувалися у системі Лока впродовж років його активного філософування.

Безперечною перевагою розвідки Томпсона є те, що вона містить панорамний виклад генези філософської антропології, починаючи від аналізу біблійних текстів і патристичних свідчень і аж до початку поширення теренами Європи ідей Просвітництва. Розглянутій в даній рецензії праці властива аналітична гострота й напрочуд глибоке проникнення автора в досліджувану тему. Щоправда, Томпсону не вдалося уникнути проблеми тематичного перегукування й тавтологічного відтворення одних і тих самих ідейних ліній та вузлових тверджень від одного розділу до іншого.

Не можна оминати увагою авторове надуживання вузькоспеціалізованою термінологією, що саме по собі, звісно, не є недоліком для наукової праці високого академічного рівня. Радше це особливість, яку слід враховувати читачеві, не надто добре ознайомленому із філософською термінологією. Для ефективного сприйняття авторської думки й слідування за нею книга вимагає не просто поверхового перегляду, а глибокої обізнаності, міцної вкоріненості у звивистих поняттєвих тонкощах, властивих пізньосередньовічній і ранньомодерній філософським традиціям. Впадає в око й те, як автор апелює до узагальнених і здебільшого знеособлених «схоластів», без урахування характерних особливостей філософської системи кожного з них (рр. 13, 28-30, 77, 115 тощо). Водночас ранньомодерних мислителів Томпсон розглядає набагато проникливіше й деталізованіше, віддаючи належне всім індивідуальним аспектам кожного з учень.

Наостанок варто наголосити, що у своїй праці Томпсон спробує проілюструвати недосконалість попередньо використовуваної методології, що штучно відокремила філософію від теології в дослідженні мислителів від пізньосхоластичної доби до початку доби Просвітництва. Згідно із загальними висновками автора, «від бажання Хуана від св. Томи опублікувати *Cursus* як з натурфілософії, так і з томістської теології, й аж до прагнення Джона Лока захистити обґрунтоване християнське богослов'я наприкінці століття, ми не можемо повною мірою оцінити філософські позиції цих важливих мислителів, не розуміючи нагальних для них богословських питань»

(р. 183). Безсумнівно, опрацювання Томпсонової розвідки вимагає чималих інтелектуальних зусиль, зосередженості, сконцентрованості й широких фонових філософських знань, але в результаті книга винагороджує уважного читача неабиякою інтелектуальною втіхою. Дослідження Томпсона стане в пригоді як тим філософам, чії наукові пріоритети лежать у царині ранньомодерного філософування, так і тим теологам, які виявляють цікавість до розгляду традиційних християнських доктрин під нетривіальним кутом зору, через призму ранньопросвітницьких дискусій та із використанням небогословської мови.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Боднарчук, Л. & Сень, А. (2014). Котингемова концепція триалізму Декарта й сучасні дискусії. *Sententiae*, 30(1), 197-210. <https://doi.org/10.22240/sent30.01.196>
- Сепетий, Д. (2018). Співвідношення понять субстанційного союзу і взаємодії душі й тіла у філософії Декарта. *Sententiae*, 37(1), 136-152. <https://doi.org/10.22240/sent37.01.136>
- Armogath, J.-R. (1977). *Theologia Cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et dom Desgabets*. La Haye: Nijhoff. <https://doi.org/10.1007/978-94-010-1027-6>
- Buzon, F., & Kambouchner, D. (2002). Descartes. In J.-P. Zarader (Ed.), *Le Vocabulaire des Philosophes. Philosophie classique et modern (XVII-XVIII^e siècle)* (pp. 13-75). Paris: Ellipses.
- Cottingham, J. (2008). *Cartesian Reflections: Essays on Descartes's Philosophy*. Oxford: Oxford UP. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199226979.001.0001>
- Cragg, G. R. (Ed.) (1968). *The Cambridge Platonists*. New York: Oxford UP.
- Descartes, R. (1996). *Œuvres de Descartes* (Vol. I-XI). (Ch. Adam, P.Tannery, Eds.). Paris: Vrin.
- Fürst, A. & Hengstermann, C. (Hg.). (2013). *Die Cambridge Origenists: George Rusts Letter of Resolution Concerning Origen and the Chief of His Opinions*. Münster: Aschendorff Verlag.
- Gardiner, R. (1638). *A Sermon Preached on Easter Day at Oxford*. Oxford: Leonard Lichfield.
- Jackson, T. (1657). *Maran Atha: or Dominus Veniet Commentaries upon the Articles of the Creed never heretofore printed*. London: Printed by A. Maxey for Timothy Garthwait.
- Koffman, J. B. (2009). *Truth and Tradition in Plato and the Cambridge Platonists*. Kingston, ON: Queen's University.
- Levitin, D. (2015). *Ancient Wisdom in the Age of the New Science: Histories of Philosophy in England, c. 1640-1700*. Cambridge: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316226612>
- Pasnau, R. (2011). *Metaphysical Themes: 1274-1671*. Oxford: Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199567911.001.0001>
- Reid, J. (2012). *The Metaphysics of Henry More*. Dordrecht: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-94-007-3988-8>
- Rogers, G. A. J., Vienne J. M., & Zarka Y. C. (Eds.). (1997). *The Cambridge Platonists in Philosophical Context: Politics, Metaphysics and Religion*. Dordrecht: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-94-015-8933-8>
- Strickland, L. (Ed.). (2016). *Leibniz on God and Religion: A Reader*. London: Bloomsbury. <https://doi.org/10.5040/9781474269247>
- Stump, E. (2022). The Nature of Human Beings. In E. Stump, & T. J. White (Eds.). *The New Cambridge Companion to Aquinas* (pp. 126-150). Cambridge: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/9781009043595.009>
- Suárez, F. (1960). *Disputationes Metafísicas. Vol. II. Disp. VII-XV*. Madrid: Gredos.
- Thompson, J. W. (2022). *The Metaphysics of Resurrection in Seventeenth-Century Philosophy*. Cham, Switzerland: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-10168-7>

Tulloch, J. (1872). *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century, 2 Vols.* Edinburgh; London: William Blackwood and Sons.

Одержано 18.07.2023

REFERENCES

- Armogath, J.-R. (1977). *Theologia Cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et dom Desgabets.* La Haye: Nijhoff. <https://doi.org/10.1007/978-94-010-1027-6>
- Bodnarchuk, L. & Sen', A. (2014). Cottingham's concept of Descartes' dualism and contemporary debates. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 30(1), 197-210. <https://doi.org/10.22240/sent30.01.196>
- Buzon, F., & Kambouchner, D. (2002). Descartes. In J.-P. Zarader (Ed.), *Le Vocabulaire des Philosophes. Philosophie classique et modern (XVII-XVIII^e siècle)* (pp. 13-75). Paris: Ellipses.
- Cottingham, J. (2008). *Cartesian Reflections: Essays on Descartes's Philosophy.* Oxford: Oxford UP. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199226979.001.0001>
- Cragg, G. R. (Ed.) (1968). *The Cambridge Platonists.* New York: Oxford UP.
- Descartes, R. (1996). *Œuvres de Descartes* (Vol. I-XI). (Ch. Adam, P.Tannery, Eds.). Paris: Vrin.
- Fürst, A. & Hengstermann, C. (Hg.). (2013). *Die Cambridge Origenisten: George Rusts Letter of Resolution Concerning Origen and the Chief of His Opinions.* Münster: Aschendorff Verlag.
- Gardiner, R. (1638). *A Sermon Preached on Easter Day at Oxford.* Oxford: Leonard Lichfield.
- Jackson, T. (1657). *Maran Atha: or Dominus Veniet Commentaries upon the Articles of the Creed never heretofore printed.* London: Printed by A. Maxey for Timothy Garthwait.
- Koffman, J. B. (2009). *Truth and Tradition in Plato and the Cambridge Platonists.* Kingston, ON: Queen's University.
- Levitin, D. (2015). *Ancient Wisdom in the Age of the New Science: Histories of Philosophy in England, c. 1640-1700.* Cambridge: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316226612>
- Pasnau, R. (2011). *Metaphysical Themes: 1274–1671.* Oxford: Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199567911.001.0001>
- Reid, J. (2012). *The Metaphysics of Henry More.* Dordrecht: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-94-007-3988-8>
- Rogers, G. A. J., Vienne J. M., & Zarka Y. C. (Eds.). (1997). *The Cambridge Platonists in Philosophical Context: Politics, Metaphysics and Religion.* Dordrecht: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-94-015-8933-8>
- Sepetyi, D. (2018). The Relationship between the Notions of the Substantial Union and Interaction of Soul and Body in Descartes' Philosophy. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 37(1), 136-152. <https://doi.org/10.22240/sent37.01.136>
- Strickland, L. (Ed.). (2016). *Leibniz on God and Religion: A Reader.* London: Bloomsbury. <https://doi.org/10.5040/9781474269247>
- Stump, E. (2022). The Nature of Human Beings. In E. Stump, & T. J. White (Eds.). *The New Cambridge Companion to Aquinas* (pp. 126-150). Cambridge: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/9781009043595.009>
- Suárez, F. (1960). *Disputaciones Metafísicas. Vol. II. Disp. VII-XV.* Madrid: Gredos.
- Thompson, J. W. (2022). *The Metaphysics of Resurrection in Seventeenth-Century Philosophy.* Cham, Switzerland: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-10168-7>
- Tulloch, J. (1872). *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century, 2 Vols.* Edinburgh; London: William Blackwood and Sons.

Received 18.07.2023

Andrii Shymanovych

Christianity's eschatological vision at the dawn of the Age of Enlightenment. Thompson, J. W. (2022). *The Metaphysics of Resurrection in Seventeenth-Century Philosophy*. Cham, Switzerland: Springer.

Review of Thompson, J. W. (2022). *The Metaphysics of Resurrection in Seventeenth-Century Philosophy*. Cham, Switzerland: Springer.

Андрій Шиманович

Есхатологічна візія християнства на світанку доби Просвітництва. Thompson, J. W. (2022). *The Metaphysics of Resurrection in Seventeenth-Century Philosophy*. Cham, Switzerland: Springer.

Огляд книги Thompson, J. W. (2022). *The Metaphysics of Resurrection in Seventeenth-Century Philosophy*. Cham, Switzerland: Springer.

Andrii Shymanovych, PhD in Theology, postdoctoral student of the Department of Theology and Religious Studies of Ukrainian State Dragomanov University.

Андрій Шиманович, к. філос. наук зі спеціальності «богослов'я», докторант кафедри богослов'я та релігієзнавства УДУ ім. Михайла Драгоманова.

e-mail: schimanovich@ukr.net
