

*Р.В. Савинов*

### **«Атмосфера истины»: модели истории философии в неосхоластике и неотомизме**

Савинов Родион Валентинович – кандидат философских наук. ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет ветеринарной медицины». Российская Федерация, 196084, г. Санкт-Петербург, ул. Черниговская, д. 5; e-mail: savrodion@yandex.ru

В статье показано развитие историко-философской проблематики в неосхоластике и неотомизме. Выделяются две ключевых задачи, которые стремились разрешить авторы историко-философских моделей развития интеллектуальной культуры: с одной стороны, это легитимация схоластики как философской традиции, с другой – ее актуализация в контексте философских и богословских дискуссий своего времени. Кроме того, вслед за тем, как в 1840-х гг. был осознан разрыв с традицией, восходящей к средневековой и пост-средневековой схоластике, историко-философское исследование превратилось в инструмент обоснования той или иной трактовки томизма, претендующей на авторитетность. Попытка вписать схоластику в проблематику философии XIX в. неизбежно вела к выяснению ее отношения к Канту и пост-кантианским проектам трансцендентальной философии. В результате долгого процесса сформировался проект трансцендентального томизма, у истоков которого стоял Ж. Марешаль: он перешел от стратегии легитимации схоластики через историко-философский материал к стратегии ее трансформации с целью формирования той программы схоластики, которая соответствовала бы «эпохе критики».

**Ключевые слова:** неосхоластика, неотомизм, критицизм, кантианство, трансцендентальная философия, И. Кант, Ж. Марешаль

Отличительной чертой новоевропейской философии является наличие развитой историко-философской рефлексии, которая становится во многих случаях фундаментом, создающим предпосылки для развития и обоснования тех или иных интеллектуальных систем. Гегель отмечал, что «ряд философских учений... представляет собою систематизацию самой философской науки» [Гегель, 2001, с. 100]. Наибольшее развитие по сравнению с прежними этапами история философии получила в немецком гегельянстве и во французском спиритуализме, связанном с именем В. Кузена, где трактовалась как история развития культурного сознания. В течение XIX в. история философии прочно закрепляется как в рамках университетских курсов, так и в качестве отдельной области исследований, достаточно статусной, чтобы оказаться в центре внимания научного сообщества и потеснить господствовав-

шее до этого стремление к автономному системосозиданию. Наряду с этим она становится источником *легитимности* для тех или иных попыток вернуться к ряду мыслителей прошлого. Наиболее показательным примером является формирование в середине указанного столетия неокантианства: оно позиционировало себя как актуализацию наследия критицизма в контексте разрешения тех вопросов, которые оказалась неспособна разрешить пост-кантовская философия (О. Либман, А. Ланге, Дж. Стирлинг) [Beiser, 2014, p. 212–219].

Наряду с неокантианством в середине XIX в. по схожим причинам и направляясь по аналогичному пути, формировалась неосхоластика, позиционировавшая себя как альтернатива не только современному ей, но и в целом новоевропейскому типу рациональности, утратившему, с точки зрения мыслителей данного направления, цельность мысли и ее религиозные основания. За несколько десятилетий до энциклики «*Aeterni Patris*» (1879), которая провозгласила неотомизм официальной интеллектуальной основой католической теологии и философии, такие авторы, как Маттео Либераторе, Йозеф Клейтген, Жауме Бальмес провозгласили философскую программу, сущность которой была точно сформулирована Морисом де Вульфом: «Абсолютный релятивизм – это заблуждение, и сквозь все колебания исторических систем всегда можно встретить *philosophia perennis* – это своеобразная атмосфера истины, чистой и незамутненной, чьи яркие, ясные лучи освещали столетия сквозь сумрак самых темных и мрачных облаков» [Wulf, 1907, p. 161]. Закономерно, что представители неосхоластики были подвигнуты к тому, чтобы начать обширные историко-философские изыскания.

Одним из первых ввел в программу церковных училищ курс истории философии и подготовил соответствующее руководство предшественник неосхоластики епископ Мана Жан-Батист Бувье, опубликовавший в 1841 г. двухтомную «*Histoire abrégée de la philosophie, à l'usage des élèves des séminaires et des collèges*» («Краткая история философии для учеников семинарий и коллежей»). Поскольку задача этого опыта была исключительно педагогическая и вводная, автор ограничивается изложением фактов, касающихся появления и следования отдельных философских систем [Bouvier, 1841, t. 1, p. ii, v]. Вместе с тем уже у него становится явной идея *philosophia perennis*, состоящая в том, что «Бог, Его атрибуты или совершенства, душа с ее способностями и судьбой, различие добра и зла, естественный закон и его разновидности, будущая жизнь с ее наградами и наказаниями, обязанности человека перед Богом, другими людьми и самим собой – вот те ключевые темы, которыми мы заняты, и эти пункты, в сущности, образуют вместе моральный порядок. Философия, которая не рассматривает их или представляет в пустословной или сомнительной форме, оказывается как таковая ложной и опасной, лишенной внимания мудрых людей, не заслуживающей носить самое имя философии» [Ibid., p. viii]. Закономерно, что историческим воплощением этих принципов является для Бувье средневековая схоластика, однако он признаёт точку зрения новоевропейской историографии, которая видела в развитии схоластического метода источник ее падения: усложнение проблематики оторвало ее от жизни и лишило значения, что привело к появлению альтернатив в виде учений Декарта, протестантов и т.п. [Ibid., t. 2, p. 35]. Картина многообразных борющихся между собой школ Бувье противопоставляет идеальную монолитность католической философии, «которую мы преподаем в наших школах и которая мало известна и плохо понимаема», но «всецело ясна, скоординирована, связана, не имеет никаких вариаций (*variations*) и представлена в такой форме, что не дает ничего упустить» [Ibid., p. 455, 632].

Бувье, как мы видели, ценит именно неизменность схоластической традиции, и в целом к этой трактовке присоединяется Й. Клейтген – другой католический мыслитель, уже относящийся к неосхоластике. Этот подход получил развитие в тех построениях, где исторический и полемический момент включался в системное

целое, организованное изнутри собственной схоластической проблематики в рамках прямой экспликации традиции XVI–XVIII вв. Наиболее значительным примером данного подхода стали радикальные томисты рубежа XIX–XX вв. Жуан Жозе Уррабуру (*Compendium Philosophiae Scholasticae*, 5 тт.) и Эдуар Югон (*Cursus philosophiae thomisticae*, 8 частей в 4 тт.).

Однако ряд других авторов выступил за динамическую трактовку схоластики. Так, Ж. Бальмес в своей «Фундаментальной философии» (1846) обосновывает тезис о том, что проблематика новоевропейской философии во многом связана с вопросами, которые рассматривали схоласты, и даже такой далекий от классической метафизики мыслитель, как Кант, тоже разрабатывает темы, известные по трактатам Аквината и его комментаторов. Бальмес отмечает, что идеи Канта имели место уже у схоластов, «которые забыты и покрыты пылью в заброшенных библиотеках», и он лишь более ясно сформулировал то, «что в школах выражалось недостаточно аккуратно» [Balmes, 1948, p. 118, 121]. Ключевое различие, по оценке другого автора, М. Либераторе, состоит в том, что новоевропейские мыслители используют иную по сравнению со схоластами терминологию, так что одна из задач интерпретации новоевропейской философии состоит в соотнесении понятий, применяемых в этих традициях [Liberatore, 1863, p. 322].

Это оригинальное понимание проблемы соотнесения схоластики и современной философии привело к формированию новой программы историко-философских исследований в трудах Альберта Штёкля, Сеферино Гонсалеса и других католических авторов, работавших одновременно с создателями известных систем истории философии: именно в это время публикуются тома «Очерков истории философии» Ф. Ибервега (1863–1866) и И. Эрдмана (1866), «История новой философии» К. Фишера (1854–1877) и В. Виндельбанда (1879–1880) [Hartung, Pluder (eds.), 2015].

Штёкль понимает историю философии как сложный процесс, где преемственность сочетается с драматическими конфликтами, причем движение мысли не всегда характеризуется лишь развитием. «Возникают периоды трудностей и опасностей, которые иногда прерывают на столетия прогресс философской мысли. Системы, удивительные в своем величии и истинном богатстве, отбрасываются ради других, которые и бедны, и претенциозны; если они не удовлетворяют человеческий разум, наступает момент, когда философское исследование отвергается как бесполезное и бесплодное – вместо него царит скептицизм или материализм. Однако это всего лишь кризисные моменты... [Они] взывают к преодолению и компетентному опровержению, значит, обязывают философа углублять основания и расширять сферу своих философских знаний» [Stöckl, 1870, S. 2–3].

Поскольку история – включая историю философии – организуется вокруг христианского Откровения, Штёкль полагает, что объяснение постсредневековой философии, которая следует за философией христианской, конституировано теми же моделями, что и дохристианская. Если древняя философия либо вела к Откровению, либо искажала некую изначальную естественную истину, то новая философия либо движется в направлении, указанном Откровением, либо выступает против него. «Основатели новых систем продолжали свои усилия в совершенно разных направлениях. Некоторые приняли Божьи заповеди, подчинились божественному Откровению и, повинувшись ему как руководящему принципу в своих исследованиях, стремились глубже проникнуть в истину и утвердить ее на более прочном основании... Другие пошли по пути, противоречащему установленному Богом порядку. Они приняли ложное и извращенное отношение к божественному Откровению, даже полностью отвергли христианство и так, используя метод, противоположный установленному Богом порядку, стремились открыть истину и продемонстрировать ее. Мыслители этого типа никогда не достигали удовлетворительных результатов...

Но по какому бы пути ни шли философы, к каким бы результатам они ни приходили, конечным результатом всегда было то, что истина христианского откровения предстала перед научным умом в более ясном свете» [Stöckl, 1870, S. 8–9].

Другой крупный историк философии из числа представителей неосхоластики – Сеферино Гонсалес, который читал курс философии в семинарии Манилы в 1860-х гг. Место, которое Гонсалес уделил истории философии, хотя и незначительно, но показывает ряд идей, ставших важными впоследствии. Если непосредственная цель истории философии – это изучение самого материала, то цель отдаленная – «познание и принятие истины» (*cognitio et amplexus veritatis*). Многозначность латинского *amplexus* также позволяет толковать его как «осмысление, удержание, изложение, посвящение, усвоение». Иными словами, для Гонсалеса история философии – это прежде всего еще один инструмент проповеди, тогда как для Штёкля она служит целям апологетики. Поэтому Гонсалес обращает внимание на то, что кроме момента Откровения, данного человеку (*elementum traditionale*), в философии обнаруживается динамический момент собственных усилий человека (*elementum rationale*). Коллизия между ними образует ключевую оппозицию, внутри которой развивается история философии: *традиционализм* и *рационализм* образуют полюса, на которые раздваивается или которые стремится соединить мышление конкретного философа. «Именно они, хотя и в различной степени, воспроизводятся в следующих друг за другом школах и системах, благодаря чему разумный человек может заранее легко познать и оценить дух и основной смысл системы» [González, 1868, p. 179–180]. История показывает, что выдвигание на первый план одного из этих моментов – рационализма – привело Декарта к тому, что его философия, а вслед за ней и вся новоевропейская традиция, утратила органическое единство («он принимает за отправную точку метод сугубо скептический и рационалистический, и узкий, личный, чисто психологический принцип, совершенно непригодный к тому, чтобы удерживать всю конструкцию знания» [González, 1864, p. 490]). Но целью должно быть не столько противостояние новой философии, сколько попытка нахождения компромисса между схоластикой и новоевропейской мыслью, усвоение того, что она может дать ценного, и разрешение ее собственных затруднений («Фундамент истины, находимый у авторов и школ новой (*moderna*) философии, также обнаруживается в философии св. Фомы, с тем преимуществом, что он свободен от ошибок, с которыми смешан в указанных школах... но в то же время следует признать, что некоторые новые авторы и школы не только представили эту истину и эти проблемы в более удобных формах метода и стиля, но и по-новому рассмотрели некоторые истины, выявляя и развивая многие научные проблемы» [Ibid., p. XXVIII–XXIX]).

Развитие этого подхода демонстрирует монументальная «История философии», опубликованная Гонсалесом позднее, в 1880-х гг. В ней он различает материю и форму историко-философского процесса. *Материей* в нем является само философское содержание, связанное с развитием человеческого разума, причем *внутренней* материей будет «конституирование различных систем философии, которые появляются в тот или иной момент, продуктов активности разума, манифестаций методического труда и усилий разумения в порядке общего и научного познания реальности», тогда как *внешняя* материя – это социальный и исторический контекст данного процесса, т.е. личность философа, уровень окружающей его культуры и сопутствующие исторические события» [González, 1890, t. 1, p. 11–12].

*Форма* истории философии – это упорядочивающий принцип, «твердый и достоверный *criterium*, позволяющий понять внутренний и действительный смысл различных систем» [Ibid., p. 13]. Мы видели, что материальный аспект связан для Гонсалеса с деятельностью разума, *elementum rationale*, тогда как формальный аспект – с *elementum traditionale*. В другом месте он так обозначает эту схему: «Явление Иисуса Христа является не только центром всеобщей истории человеческого

рода, но и ключевым моментом истории философии. Поэтому совершенно естественно деление философии на философию языческую и философию христианскую, на философию предшествующую и чуждую христианству, и философию последующую, действующую под влиянием христианства. Более того: начиная с первых годов XVI в. внутри самой философии, до того всецело христианской, начинается сепаратистское движение, которое развивается до наших дней, благодаря большому количеству философов-рационалистов, увлеченных концепциями, несовместимыми с христианством. Поэтому необходимо вычленять в философии, следующей за христианством, христианскую философию в строгом смысле слова и новую философию, в которой, с одной стороны, есть христианские авторы, системы и составляющие, а с другой стороны, авторы, системы и составляющие, более или менее гетеродоксальные и антихристианские» [González, 1890, t. 1, p. XXVI]. Ниже Гонсалес назовет эти два направления *субстанциально* христианским и *акцидентально* христианским [Ibid., t. 2, p. 4].

Итак, основная задача истории философии состоит в том, чтобы показать: момент отхода от традиционного начала должен быть преодолен. «Не покидая сферы христианства, на широком философском основании, данном в трудах св. Августина и св. Фомы, можно было бы развить все, что есть твердого и истинного в философских построениях Нового времени. Бэконов эмпиризм, некоторые картезианские идеи, аналитический психологизм шотландской школы, даже современный кантовский критицизм в соответствующих пределах полностью совместимы с этим широким фундаментом христианской философии» [González, 1891, t. 3, p. 158].

Программа, намеченная Бальмесом, Гонсалесом и другими авторами, получила развитие в неосхоластике Лёвенской школы, которая во многом была ориентирована на гносеологическую проблематику. Ее основатель кардинал Дезире Мерсье описывал отношение между схоластической и новоевропейской философией как отношение двух программ теории познания и тех выводов, которые можно на этом основании сделать о природе человека. Закономерным оппонентом этого направления мысли, противостоящего в теории познания как эмпиризму, так и рационализму, предстал критицизм – учение Канта. И мы видим, что Мерсье намечает необходимость компромисса именно с ним: «Мы не уклоняемся от признания того, что долгое время метафизика в кантовском смысле, т.е. изучение проблем критики познания, не занимала в схоластической философии того места, которое ей следовало бы отводить из-за внутренней значимости и исторической важности этих проблем. Но в этом факте нет ничего удивительного... Критика Канта, если только христианские философы уделят ей свое внимание, станет поводом для более глубокой критической философии, возможной именно сегодня, но невозможной во времена непоколебимой философской веры. И это первый положительный момент, который неотомизм может привнести в современную философию» [Mercier, 1897, p. 460, 464].

Историческую разработку тех вопросов, которые можно было бы решить на основании традиционных концепций, взял на себя Морис де Вульф. Явный акцент на идеях Канта отличает модель М. де Вульфа от моделей его предшественников. Он выявил ключевую особенность критицизма: «Кант определяет судьбы современной философии не только потому, что он является инициатором критического формализма, но прежде всего потому, что он вынудил своих преемников поставить предварительную и фундаментальную проблему границ знания» [Wulf, 1913, p. 127]. В результате «ключевые принципы схоластической философии были отвергнуты кантианством, как и большинством, если не всеми, современными философскими системами. Если схоласт хочет эффективно противостоять им, он должен перестать упираться в такие догматические принципы и выйти навстречу своим противникам на их собственной территории» [Wulf, 1907, p. 299].

Кроме того, М. де Вульф попытался обобщить некоторые закономерности истории философии и выделил три своеобразных закона, по которым она развивается: «1° Существует последовательность философских циклов. Философская мысль не вовлекается в восходящее движение, имея исходным пунктом изначальную жизнь, а идеальным пределом бесконечное развитие... 2° В каждом философском цикле проблемы появляются последовательно и в определенном порядке. Пробуждая свои познавательные способности, человек спонтанно устремляется к внешнему миру; только позже он постигает себя как сознательное начало и познает природу своего Я... Таким образом, в каждом историческом цикле полное проявление психологии совпадает со зрелостью человеческого духа: психологические исследования легко бы показали, что догматический этап всегда предшествует критическому или критерiologicalкому этапу. 3° Доминирующие увлечения и склонности различаются в каждый исторический период в зависимости от расы, климата, окружающей среды» [Wulf, 1900, р. 5–7]. Именно поэтому неосхоластика, возрождаемая как актуализация учения Фомы Аквината, не только не может отбросить проблематику, выдвинутую новоевропейскими мыслителями, и в частности Кантом, но должна сделать ее своим ориентиром, чтобы овладеть тем интеллектуальным пространством, которое сформировалось после завершения эпохи развития великих схоластических систем.

Таким образом, предложенная неосхоластами историко-философская модель была фундаментально значимой как для их понимания данной области знания, так и для их представления о дальнейших перспективах развития неосхоластики. Данная программа нашла весьма широкое воплощение в большом количестве разнообразных исследований: от работ М. Грабманна, сближающегося в своей трактовке схоластики как типа мировоззрения с В. Дильтеем, до первых трудов Э. Жильсона, который рассматривал свои усилия как альтернативу позитивистской историографии [Жильсон, 1995, с. 72–77]. Историографическая легитимация была важна еще и потому, что любая систематическая работа, проводившаяся в контексте целой традиции, неизбежно предполагала, во-первых, ее частную реконструкцию, служащую верификации предпосылок, и, во-вторых, указание на корреляцию выводов автора с традицией, от лица которой он выступает, тем самым присоединяя эти свои выводы к «сокровищнице» данной традиции. И пока доминировал именно первый интерес (верификации предпосылок), история философии оставалась наиболее значимым аргументом в пользу неосхоластики и неотолизма.

Но изнутри этого понимания начинают проявляться иные интересы: традиция может не только пребывать, но и развиваться. Уже Бальмес вполне осознавал свою оригинальность. Представители Лёвенской школы довольно решительно предпринимают усилия для актуализации томистского учения не только в области метафизики и гносеологии, но также в области этики и философии природы, хотя и преимущественно через полемику [Бальтазар, 2007, с. 1–46; Радев, 1975, с. 326–330].

Наконец, возникает и программа реконструкции томизма на основе той проблематики, что оказалась значимой для эпохи неокантианства и противостояния между критицизмом и позитивизмом, – проект Жозефа Марешаля: для него история философии образует уже не область легитимации, а, напротив, то, что делегитимировало томизм, представителем которого он являлся. Преодоление этой делегитимации есть преодоление самой истории философии, которая оказывается прелюдией к вопросу о подлинной ценности традиции и применимости к ней программы «интегральной ассимиляции» (термин В.М. Желнова [Желнов, 1971, с. 262]). Мы уже видели, что таковым судом оказывалось испытание кантовским критицизмом. Следует заметить, что данное понимание задач философии было свойственно не одному Марешалю: его современник Ж. Маритен тоже «рассматривал критицизм как одно из новшеств, которое необходимо ввести в томизм в соответствии с требованиями

современной “рефлексивной эпохи”. Но, призывая “поставить критику во главу метафизики”, Маритен ограничивал область ее применения лишь враждебными томизму учениями» [Кузнецов, 1970, с. 175], тогда как Марешаль понимал свою задачу намного шире и сложнее, решившись поставить томизм как таковой перед лицом критической философии (*le thomisme devant la philosophie critique*).

Философский проект Ж. Марешаля по отношению к собственным систематическим задачам несет на себе печать обоюдной двойственности, которая вполне отражается в полном названии той работы, где Марешаль предлагает соответствующее решение («Исходный момент метафизики: лекции, относящиеся к историческому и теоретическому развитию проблемы познания»). С одной стороны, речь у него идет об «*исходном моменте метафизики*», что весьма определенно связывает это построение с теми моделями неотомизма, которые были призваны обосновать свойственный схоластике «реализм», представляющий истинное знание о подлинном бытии. Однако нетрудно заметить, что этот «исходный момент» лежит за границами самой метафизики, более того, вынесен в ту область проблем, где происходит переоценка и отстранение всяких метафизических предпосылок: в область гносеологии.

С другой стороны, Марешаль подвергает исследованию также тезис о том, что обнаружение тождества гносеологии и метафизики составляет основу истории познания. Таков второй уровень двойственности, заложенный им в названии трактата, посвященного «*историческому и теоретическому развитию проблемы познания*». Если «теоретический» уровень данной проблемы, демонстрирующий схождение активно-познавательного (интенционального) и реального, может быть постулирован как некая предпосылка или «исходный момент», то «историческое» развитие философии, которое должно его подтвердить и закрепить, оказывается не менее проблемным: история философии движется не от момента тождества, а от сознания проблемности утверждения данного тождества, вследствие чего любые *метафизические* утверждения оказываются связаны с решением о том, как данную проблему преодолеть в *познании*.

Марешаль констатирует, что уже у досократиков (Гераклит, Парменид, Зенон) имелись предпосылки для того, чтобы этот здравый смысл вступил в конфликт с самим собой, причем источником данного конфликта оказывается именно та непосредственность, с которой здравый смысл утверждает себя в этих системах. Теми, кто признал это поражение, стали скептики, которые принципиально отклонили возможность какой-либо достоверности и вслед за тем всякое метафизическое утверждение (о тождестве и т.д.). Причина – существующая в языке и мысли возможность *антиномичности*. Колебанием между терминами антиномии создается спектр ключевых категорий этих древних философий: бытие/ничто, единое/многое, монизм/плюрализм, истина/мнение. Попытки разрешить эту антиномичность приводят лишь к тому, что из двух необходимых моментов побеждает один, опустошая себя этой односторонностью: гераклитовский космос оказался опустошен атомистами, парменидовский – софистами [Maréchal, 1922, cah. 1, p. 7, 24].

Но антиномизм *познания*, выразившийся в существовании противоречащих друг другу утверждений о *реальности*, требовал разрешения. Первое решение дал Платон, разработавший своего рода метафизику познания: «...истинная и сущая реальность должна быть познана в неподвижном сиянии этих эйдосов, интуицию которых мы пробуждаем в себе каждый раз, когда открываем всеобщее под чувственной множественностью» [Ibid., p. 39]. Второе решение предложил Аристотель: его главное свершение в том, что он от метафизики познания перешел к вопросам критики познания. Но объем проблем оказался слишком велик, и этот процесс остался незавершенным [Ibid., p. 51].

Завершение критики познания выполняет схоластик в лице Фомы Аквината, разработавшего синтетический путь критицизма и связанного с ним реализма.

«Реализм должен быть критическим. Никакого огульного утверждения любого содержания ума, без разбора... “Критика объекта мысли” – вот чего требует реализм св. Фомы, как и реализм Аристотеля» [Maréchal, 1922, cah. 1, p. 66]. Именно распад «томистского синтеза» объектов рассудка и разума (кантовские термины, с которыми Марешаль опосредованно, через французский перевод «Критики чистого разума», где эти понятия обозначаются как *entendement* и *raison*, соотносит понятия *intellectus* и *ratio*), принципиально намеченный уже у Дунса Скота и У. Оккама, ведет схоластику к новому колебанию в рамках указанной выше «великой антиномии».

Таким образом, появление критицизма не было случайным: он стал выходом из тупика, в котором очутилась философия к концу XVIII в. «Естественное развитие современной философии, начиная с оккамизма, загнало ее в два крайних положения – осмелимся сказать, в два тупиковых положения: с одной стороны, *феноменалистский эмпиризм* (Юм), с другой стороны, *рационалистический догматизм, монистический* (Спиноза) или *плюралистический* (Вольф). С обеих сторон путь к дальнейшему развитию был исключен: эмпиризм закончился скептическим бессилием, рационализм же растворился во внутренних противоречиях» [Maréchal, 1923, p. VIII]. Кант попытался вновь соединить внутри своей теории познания те способности и условия познания, которые понимались как догматически-изолированные предпосылки и соединять которые представлялось ненужным еще со времен позднего Средневековья. Решением данной коллизии было бы, отмечает Марешаль, введение категории *интуиции*, или *созерцания*.

Кант, действительно, признавал возможность чувственной интуиции (созерцания), но решительно отказывал в способности к интуиции рассудку и особенно разуму [Асмус, 1965, с. 52–66]. Граница между способностями познания в период «Критики чистого разума» проходит именно здесь, «так как их противоположность проистекает всецело из неустранимого дуализма наших источников познания – рассудка, прикованного к чувственной интуитивной материи, и трансцендентного разума, остающегося без интуитивного содержания, но опирающегося на нравственный абсолют. Мы можем допустить, что эта антиномия исчезла бы для “интуитивного разума”», и Кант – именно так его трактует Марешаль – стремится преодолеть эту антиномию в «Критике способности суждения», ибо в способности суждения разум «стремится последовательными усилиями сконструировать извне ту “интеллектуальную интуицию”, которую он не нашел в полноте в своем собственном достоянии» [Maréchal, 1923, p. 234].

Путь завершения критической философии, таким образом, получает вполне определенные программные очертания: «несовершенство систематической связи формальных уровней сознания и, прежде всего, неизменно зияющая двойственность между единством апперцепции и априори чувственности во многом были связаны с плохо редуцированными противоположностями... Здесь мы видим возможную эволюцию кантианского идеализма именно в том направлении, в котором, в результате, первичность синтетического акта завершалась бы самоутверждением (*le primat de l'acte synthétique achèverait de s'affirmer*)» [Maréchal, 1947, p. 95].

С точки зрения Марешаля, данные рамки позволяют определить вектор развития ключевых течений современной философии: она представляет в своей основе *различные типы интерпретации кантовского критицизма*. Общее для них заключается в том, что они стремятся расширить горизонт кантовской мысли, развивая внутри критицизма *возможность метафизики*, в чем Марешаль усматривает и собственную философскую задачу нахождения возможности «включения интенционального порядка в порядок бытия» (*intégrant l'ordre intentionnel à l'ordre de l'être*) [Maréchal, 1926, p. xvi].



Таким образом, мы можем выделить ряд особенностей развития неосхоластической и неотомистской интерпретации истории философии в связи с задачей легитимации и развития данного философского проекта.

1) В условиях поиска аутентичности схоластической традиции происходит переоценка значения средневековой схоластики, которая уже не рассматривается как живое и действующее наследие. Приходит осознание культурного *разрыва* между Средними веками и современностью (Ж.-Б. Бувье), в результате чего формируются два ответа: (а) позиция максимально полного *возвращения* традиции в интеллектуальный обиход (Й. Клейтген, М. Либераторе), своего рода консерватизм; (б) позиция *переосмысления* традиции в контексте многообразия современных вопросов за счет традиционного единства и систематичности схоластического дискурса (Ж. Бальмес), своего рода прогрессизм.

2) Влияние этих позиций проявляется в том, что далее формируются два подхода к соотношению между собой *устойчивого* и *меняющегося* содержания в истории философии и культуры: (а) модель иезуита А. Штёкля основывалась на фиксации различий и несовместимых свойств схоластической и новоевропейской философии, маркером чего служил *конфессиональный* характер первой и *внеконфессиональный* характер второй, тогда как (б) доминиканец С. Гонсалес рассматривал возможность вычленения некоего устойчивого содержания – *общекультурных предпосылок и интеллектуального наследия*, – на основе которого можно было бы достичь компромисса с современностью.

3) Второе направление выразилось в программе Лёвенской школы и связанных с нею интеллектуалов, которая, с одной стороны, поставила во главу угла *радикальную актуализацию* неотомизма – впрочем, с привлечением ресурсов всего исторического наследия схоластики (Д. Мерсье), а с другой стороны, наметила ключевую область *экспансии* – это критицизм и трансцендентальная философия (М. де Вульф). Во-первых, к этой области принадлежали (в лице неокантианства, неокритицизма и различных форм трансцендентализма) наиболее влиятельные позиции в *континентальном* контексте; во-вторых, в ней сформировался наиболее значительный комплекс альтернатив, дезавуирующих схоластику как «догматизм» и «докритическую систему».

4) Таким образом, обе задачи – с одной стороны, *историческая* задача актуализации схоластики в период доминирования критицизма, а с другой стороны, *систематическая* задача раскрытия схоластики как критицизма, альтернативного кантианскому и пост-кантианскому, – вызвали к жизни модель Ж. Марешала. Ей предстояло развиться в самостоятельное направление – *трансцендентальный томизм*, составивший веху в истории европейской философии XX в.

### Список литературы

- Асмус, 1965 – Асмус В.Ф. Проблема интуиции в философии и математике (Очерк истории: XVII – начало XX в.). 2-е изд. М.: Мысль, 1965. 312 с.
- Бальтазар, 2007 – Бальтазар Н. Метафизика Левенской школы // Метафизика на рубеже эпох: Левенская школа. Томас Хилл Грин. Джосайя Ройс. М.: ЛКИ, 2007. С. 1–46.
- Гегель, 2001 – Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб.: Наука, 2001. 350 с.
- Желнов, 1971 – Желнов М.В. Критика гносеологии современного неотомизма. М.: Изд-во МГУ. 1971. 360 с.
- Жильсон, 1995 – Жильсон Э. Философ и теология. М.: Гнозис, 1995. 192 с.
- Кузнецов, 1970 – Кузнецов В.Н. Французская буржуазная философия XX века. М.: Мысль, 1970. 318 с.
- Радев, 1975 – Радев Р. Критика неотомизма. М.: Прогресс, 1975. 446 с.
- Balmes, 1948 – Balmes J. Obras Completas. T. II. Filosofia fundamental. Madrid: Editorial Catolica, 1948. XXXII+825 p.

- Beiser, 2014 – *Beiser F.C.* The Genesis of Neo-Kantianism, 1796–1880. Oxford: Oxford University Press, 2014. xiii+610 p.
- Bouvier, 1841 – *Bouvier J.-B.* Histoire abrégée de la philosophie, à l'usage des élèves des séminaires et des collèges. T. 1–2. Le Mans: Monnoyer, 1841. (ix+452)+640 p.
- González, 1864 – *González Z.* Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás. T. 1. Manila: Cortada, 1864. XXXIX+646 p.
- González, 1868 – *González Z.* Philosophia elementaria ad usum academicae ac praesertim ecclesiasticae juventutis. Vol. 3. Matriti: Lopez, 1868. 445 p.
- González, 1890–91 – *González Z.* Histoire de la philosophie. T. 1–3. P.: Lethielleux, 1890–1891. (XLII+550)+(538)+(492) p.
- Hartung, Pluder (eds.), 2015 – From Hegel to Windelband. Historiography of Philosophy in the 19th Century / Eds. G. Hartung, V. Pluder. Berlin, Boston: De Gruyter, 2015. 247 p.
- Liberatore, 1863 – *Liberatore M.* Théorie de la connaissance intellectuelle: d'après saint Thomas. P.: Casterman, 1863. 584 p.
- Maréchal, 1922 – *Maréchal J.* Le Point de départ de la métaphysique: leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cah. 1–2. P.: Alcan, 1922. (XII+161)+(X+189) p.
- Maréchal, 1923 – *Maréchal J.* Le Point de départ de la métaphysique: leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cah. 3. P.: Alcan, 1923. XI+244 p.
- Maréchal, 1926 – *Maréchal J.* Le Point de départ de la métaphysique: leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cah. 5. P.: Alcan, 1926. XXIV+481 p.
- Maréchal, 1947 – *Maréchal J.* Le Point de départ de la métaphysique: leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cah. 4. Bruxelles; Paris: L'édition Universelle, Desclée de Brouwer, 1947. VI+358 p.
- Stöckl, 1870 – *Stöckl A.* Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Mainz: Kirchheim, 1870. XII+863 S.
- Wulf, 1900 – *Wulf M. de.* Histoire de la philosophie médiévale: précédée d'un aperçu sur la philosophie ancienne. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 1900. VIII+480 p.
- Wulf, 1907 – *Wulf M. de.* Scholasticism Old and New. An Introduction to Scholastic Philosophy, Medieval and Modern. Dublin: Gill & son, ltd.; New York: Benziger bros., 1907. XVI+327 p.
- Wulf, 1913 – *Wulf M. de.* Précis d'histoire de philosophie. 5-ème éd. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 1913. 148 p.

### “Atmosphere of Truth”:

### Models for History of Philosophy in Neo-Scholasticism and Neo-Thomism

*Rodion V. Savinov*

Saint-Petersburg State University of Veterinary Medicine. 5 Chernigovskaya Str., St.-Petersburg, 196084, Russian Federation; e-mail: savrodion@yandex.ru

The article shows the development of historical and philosophical problems in Neo-Scholasticism and Neo-Thomism. There are two key goals that authors of historical and philosophical models of the development of intellectual culture sought to solve: primarily, this is the legitimation of Scholasticism as a philosophical tradition, and secondly, its actualization in the context of the philosophical and theological discussions of their time. After the 1840s catholic intellectuals realized a gap to the medieval and post-medieval scholastic tradition, and their historical and philosophical research ceased to be a tool for legitimizing of interpretation of Thomism, which claims to be authoritative. Intervention of scholasticism into the problems of philosophy in the 19th century led to a determination of their relationship to Kant and post-Kantian projects of transcendental philosophy. As a result, Joseph Maréchal SJ formed a project of Transcendental Thomism: he moved from the strategy of legitimizing scholasticism through historical and philosophical material to the strategy of transformation of Thomism to form the program of Scholasticism that would correspond to the “Epoch of Criticism”.

**Keywords:** Neo-Scholasticism, Neo-Thomism, Criticism, Kantianism, Transcendental Philosophy, I. Kant, J. Maréchal

## References

- Asmus V.F. *Problema intuicii v filosofii i matematike (Oчерk istorii: XVII – nachalo XX v.)* [Problem of Intuitive Knowledge in Philosophy and Mathematics (Historical essays: 17th to beginning of 20th cent.)], 2nd ed. Moscow: Mysl Publ., 1965. 312 p. (In Russian)
- Bal'tazar N. *Metafizika Levenskoj shkoly* [Metaphysics in Leuven School], in: *Metafizika na rubezhe jepoh: Levenskaja shkola. Thomas Green Hill. Josiah Royce* [Metaphysics in the Edge of Epochs: Leuven School. Thomas Green Hill. Josiah Royce]. Moscow: LKI Publ., 2007, pp. 1–46. (In Russian)
- Balmes J. *Obras Completas, T. II, Filosofia fundamental*. Madrid: Editorial Catolica, 1948. XXXII+825 p.
- Beiser F.C. *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796–1880*. Oxford: Oxford University Press, 2014. xiii+610 p.
- Bouvier J.-B. *Histoire abrégée de la philosophie, à l'usage des élèves des séminaires et des colleges*, t. 1–2. Le Mans: Monnoyer, 1841. (ix+452)+640 p.
- From Hegel to Windelband. Historiography of Philosophy in the 19th Century*, eds. G. Hartung and V. Pluder. Berlin; Boston: De Gruyter, 2015. 247 p.
- Hegel G.W.F. *Lekcii po istorii filosofii* [Lectures on the History of Philosophy], part. 1. St.-Petersburg: Nauka Publ., 2001. 350 p. (In Russian)
- Gilson E. *Filosof i teologija* [Philosopher and Theology], trans. by K. Demidov. Moscow: Gnozis Publ., 1995. 192 p. (In Russian)
- González Z. *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, t. 1. Manila: Cortada, 1864. XXXIX+646 p.
- González Z. *Philosophia elementaria ad usum academiae ac praesertim ecclesiasticae juventutis*, vol. 3. Matriti: Lopez, 1868. 445 p.
- González Z. *Histoire de la philosophie*, t. 1–3. Paris: Lethielleux, 1890–1891. (XLII+550)+(538)+(492) p.
- Kuznecov V.N. *Francuzskaja burzhuaznaja filosofija XX veka* [French Bourgeois' Philosophy in 20th cent.]. Moscow: Mysl' Publ., 1970. 318 p. (In Russian)
- Liberatore M. *Théorie de la connaissance intellectuelle: d'après saint Thomas*. Paris: Casterman, 1863. 584 p.
- Maréchal J. *Le Point de départ de la métaphysique: leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, cah. 1–2. Paris: Alcan, 1922. (XII+161)+(X+189) p.
- Maréchal J. *Le Point de départ de la métaphysique: leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, cah. 3. Paris: Alcan, 1923. XI+244 p.
- Maréchal J. *Le Point de départ de la métaphysique: leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, cah. 5. Paris: Alcan, 1926. XXIV+481 p.
- Maréchal J. *Le Point de départ de la métaphysique: leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, cah. 4. Bruxelles; Paris: L'édition Universelle; Desclée de Brouwer, 1947. VI+358 p.
- Radev R. *Kritika neotomizma* [Critics of Neo-Thomism]. Moscow: Progress Publ., 1975. 446 p. (In Russian)
- Stöckl A. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Mainz: Kirchheim, 1870. XII+863 S.
- Wulf M. de. *Histoire de la philosophie médiévale: précédée d'un aperçu sur la philosophie ancienne*. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 1900. VIII+480 p.
- Wulf M. de. *Scholasticism Old and New. An Introduction to Scholastic Philosophy, Medieval and Modern*. Dublin: Gill & son, ltd.; New York: Benziger bros., 1907. XVI+327 p.
- Wulf M. de. *Précis d'histoire de philosophie*, 5-eme ed. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 1913. 148 pp.
- Zhelnov M.V. *Kritika gnoseologii sovremennogo neotomizma* [Critics of Epistemology of Contemporary Neo-Thomism]. Moscow: MGU PUBL., 1971. 360 p. (In Russian)