

Р.В. Савинов

У ИСТОКОВ НЕОСХОЛАСТИЧЕСКОЙ ТРАКТОВКИ КАНТИАНСТВА: ОТ Ч. БАЛЬДИНОТТИ ДО Й. КЛЕЙТГЕНА

Савинов Родион Валентинович – кандидат философских наук. Санкт-Петербургская государственная академия ветеринарной медицины. Российская Федерация, 196084, г. Санкт-Петербург, ул. Черниговская, д. 5; e-mail: savrodion@yandex.ru

В статье рассматриваются первые опыты интерпретации и критики кантовского учения о познании со стороны неосхоластических мыслителей 1 половины XIX в. Показано, что переход от конфессиональной полемики, не имевшей отношения к философской интерпретации, к изложению и анализу принципов кантовской гносеологии связан с именем Ч. Бальдинотти, который предложил в своем трактате «*Tentaminum metaphysicorum*» (1817) понимание кантианства как радикального скептицизма. Вместе с тем он оставил не раскрытыми вопросы, к какому типу традиционных концепций относится критицизм и как он может быть описан на языке схоластики. Первая проблема решалась итальянским мыслителем Г. Сансеверино, который пытался соотнести кантианство с известными из истории философии моделями, оппозиционными схоластике. Вторая проблема стала предметом размышлений Ж. Бальмеса и Й. Клейтгена, которые наметили границы компромисса между схоластикой и кантианством, попытавшись представить критицизм в категориях томизма и показать возможные точки пересечения между этими учениями. В результате этих усилий становится ясно, что механическое перенесение решений, разработанных в средневековой схоластике, на проблемы новоевропейской философии не является успешной полемической стратегией: требовалась актуализация схоластической философии в новоевропейском контексте, что было осуществлено впоследствии М. Либераторе и следовавшими за ним неотомистами.

Ключевые слова: схоластика, неосхоластика, неотомизм, кантианство, критицизм, теория познания, *philosophia perennis*

Для цитирования: Савинов Р.В. У истоков неосхоластической трактовки кантианства: от Ч. Бальдинотти до Й. Клейтгена // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 1. С. 113–128.

Отношение неосхоластики к современным ей конкурирующим философским учениям представляет значительный интерес для исследователя интеллектуальной культуры XIX в., хотя сама постановка вопроса о восприятии и рецепции в неосхоластике философии XIX в. может показаться странной.

С одной стороны, схоластика этого периода понимала себя как «*philosophia regennis*», возвышающаяся над «ошибками» неортодоксальных направлений и верований: где же мог возникнуть в ней интерес к этим «заблуждениям»? С другой стороны, по видимости, маргинальное (замкнутое внутри католического сообщества, постоянно подвергаемого натиску секуляризма) течение, сознательно культивирующее «досовременную» модель мышления, вряд ли могло найти заинтересованных оппонентов, которые бы следили за своими католическими диспутантами.

На стороне этой точки зрения – авторитет Э. Жильсона, вспоминая о годах учения так: «Следует сказать несколько слов о том, чем была схоластика, преподносившаяся ученикам Большой Семинарии. Ее убожество не имело ничего общего с совершенством подлинной схоластики <...> Я не очень хорошо помню, какие чувства вызвала тогда у меня эта книга, скорее всего, полную растерянность¹ <...> С разделением на главы в традиции скорее уж Вольфа, чем Аристотеля и св. Фомы, этот учебник всем другим философским системам противопоставлял ясный и простой отказ принимать их во внимание. Не то чтобы С. Рейнштадлер вообще отказывался их упоминать или был неспособен в них разобраться, отнюдь нет; его изложение системы Канта было удовлетворительным ровно настолько, насколько это позволяла книга такого рода. Тем не менее напрасно стали бы мы искать хотя бы след усилий, необходимых для того, чтобы понять происхождение кантианства и его смысл. Главная задача для С. Рейнштадлера заключалась в том, чтобы показать “ошибочность” философии Канта»².

Вместе с тем тексты красноречиво говорят о другом. Так, кантовский критицизм довольно рано попал в поле внимания католических авторов, которые, в меру принятых ими философских координат, идентифицировали критицизм как своеобразный проект разрешения конфликта между эмпиризмом и рационализмом, с одной стороны, и идеализмом и материализмом, с другой. В академических работах, изданных между 1790 и 1820 гг. имеется определенное количество упоминаний о Канте, чаще всего в контексте того «скандала в философии», что произвело его учение о познании³. Впоследствии именно кантианство становится тем оппонентом, что никогда не исчезает из вида схоластов, которые в разных контекстах и с разными акцентами настойчиво обращаются к наследию кенигсбергского мыслителя – настолько, что ряд таких авторов, как Й. Клейтген, Ж. Бальмес, М. Либеракторе, А. Фарж, П. Вале, Т. Пеш, К. Пиа и др. излагают в составе своих фундаментальных работ неотомизм как ответ на поставленные в кантовской философии вопросы, прилагая немало усилий, чтобы «понять происхождение кантианства и его смысл», а также обосновать в свете его критики собственную позицию. Можно сказать, что полемика с Кантом стала одним из наиболее мощных стимулов к развитию неосхоластики, а именно ее эпистемологии, причем критика кантианства не мешала также рецепции ряда его положений, что стимулировало пересмотр существенных позиций внутри самой неосхоластики, вплоть до формирования в 1 пол. XX в. некоего

¹ Речь идет об одном из самых распространенных руководств по неосхоластической философии – выдержавшее до десяти изданий «*Elementa philosophiae scholasticae*» немецкого томиста С. Рейнштадлера (1864–1935).

² Жильсон Э. Философ и теология. М., 1994. С. 41.

³ См.: Kant und der Katholizismus: Ausstellungskatalog. Wiesbaden, 2005.

синтетического учения, получившего название «трансцендентального то-мизма» в творчестве Ж. Марешаля⁴.

Это определяет необходимость изучения для понимания развития неосхоластики и неотомизма тех дискуссий, что вели их представители. Анализ критики кантианства продемонстрирует взгляд неосхоластики на трансцендентализм и его ответ на вопрос о познании. Отношение неосхоластических мыслителей к Канту образует цепь последовательно развивавшихся трактовок, поддерживая связь этой традиции с современностью. Поскольку базовые принципы этой полемики были заложены в сер. XIX в., следует рассмотреть первые опыты критики кантианства, представленные такими авторами, как Ч. Бальдинотти, Г. Сансеверино, Ж. Бальмес и Й. Клейтген. С одной стороны, эти опыты отличают такие свойства, как фрагментарность и искусственность тех взаимосвязей, с помощью которых авторы стремятся уяснить истоки и направления развития критицизма, однако, с другой стороны, нельзя не отметить присущую некоторым из них открытость, которая позволяет усвоить и актуализировать некоторые аспекты кантовского учения, что позже, в развитом неотомизме кон. XIX и нач. XX в. будет уже невозможно.

1. Искушение скептицизмом: Ч. Бальдинотти

Одним из первых на кантовскую философию отреагировал Б. Штаттлер из ордена иезуитов. Уже в 1788 г. он издал пространную (в 3-х томах) работу «Анти-Кант» (*Anti-Kant*), а позже несколько отдельных дополнений к ней, в которых характеризовал кантианство как атеистическое и нефилософское явление в силу обнаруживаемых у Канта отступлений от традиционной трактовки логических законов⁵.

Другой иезуит Якоб Антон Цаллингер издает в 1799 г. двухтомное изложение кантовских гносеологии и этики. Давая во Введении к своему трактату предельно уничижительную характеристику кантовского учения, далее Цаллингер предлагает относительно нейтральное изложение содержания Первой критики. Указание на критику кантианства содержится в заключении к первому тому: кроме осуждения новизны подхода Канта к проблеме познания, его терминологии и переосмысления логических законов, Цаллингер отмечает, что выводы, предлагаемые критицизмом, сложно вывести за пределы математического естествознания и приложить к экспериментальным наукам, где «вопрос не об идеях, а о реальности данных, включаемых в суждение»⁶.

Примечательно, что центральным моментом кантовской концепции Цаллингер считает критику доказательств бытия Божия в трансцендентальной

⁴ Примечательную симметрию этому вниманию к кантианству образует не менее решительное противостояние неосхоластики учению А. Бергсона, опровержению учения которого посвящают свои усилия А. Фарж, К. Пиа, Р. Гарригу-Лагранж. Соотв., решительная критика на первом этапе контактов с бергсонизмом сменяется частичной рецепцией в учениях Э. Жильсона или Ж. Маритена.

⁵ См.: *Schaefer R.* True and False Enlightenment: German Scholars and the Discourse of Catholicism in the Nineteenth Century // *Catholic Historical Review*. 2011. No. 97 (1). P. 32–33.

⁶ *Zallinger zum Thurm J.A.* *Disquisitiones philosophiae Kantianae*. Lib. 1. Augustae Vindellicorum, 1799. P. 421.

диалектике: здесь, по его мнению, узловой момент кантовской концепции реальности. Отметив, что в составе доказательств, которые критикует Кант, он допускает смешение содержаний, специфичных для философии и для теологии, автор замечает: отказав разуму в полноценной способности познания, Кант заранее предрешил многие ответы, лишив их этим объективности⁷. Источником же затруднений, с которыми столкнулся Кант, Цаллингер считает неадекватное понятие бытия, которое имплицитно применяется Кантом для решения вопроса о существовании мира, Бога и их постижимости. Альтернативную модель Цаллингер видит в онтологии Фр. Суареса, понятие сущего у которого он противопоставляет кантовской трактовке⁸. Завершается книга пространной цитатой из решений V Латеранского собора (1512–1514) против учения о двойственной истине.

Один из первых философских толкователей кантианства – Ч. Бальдинотти, издавший свой курс философии в 1817 г., уделил в нем достаточно большой раздел анализу кантовских сочинений⁹. Значение его интерпретации состоит в том, что он одним из первых признал значимость критицизма как оппонента схоластике, с другой же стороны, предпринял его философскую, а не конфессиональную критику. Особенностью его изложения является стремление показать внутреннюю связность кантовского учения, тогда как его предшественники, напротив, всячески подчеркивали его противоречивость и путаность. Вместе с тем не все содержание концепции Первой критики удается передать Бальдинотти, к примеру, полностью упущенным оказалось понятие трансцендентального субъекта: схоласт понимает субъективность исключительно эмпирически, используя для передачи понятия «Я» латинское «*Haecceitas*»¹⁰, рассматривая субъективность как исключительно индивидуальное явление. Сложный для Канта вопрос о связи законов опыта и законов природы Бальдинотти упрощает, описывая эту связь как субъективный фактор («законы природы, законы Универсума, которые управляют феноменами, суть, наоборот, законы, которые определяет естественное устройство нашего интеллекта») ¹¹. Апелляцию Канта к практическому основанию Бальдинотти отклоняет как противоречащую исходной посылке критического проекта: она не попадает в поле трансцендентального исследования в силу своей эмпирической природы¹².

Главные аргументы Бальдинотти касаются двух основных вопросов, к которым впоследствии будут обращаться и прочие критики Канта: во-первых, оправдан ли сам проект критики познания? во-вторых, каков топос, в котором происходит акт познания?

На первый вопрос о возможности самого проекта критицизма ответ Бальдинотти дает отрицательный: «[§ 913.] ...Данная проблема противоречит сама себе: в то время, как он [Кант] желает спрашивать и исследовать возможность познания, он уже положил доказанным факт интеллектуального познания, а прежде него – его возможность. Ведь разве можно как-то иначе, без познания, спрашивать и исследовать вопрос о его возможности? Ничто не может его опровергнуть, ибо если его нет, то это доказывает, что

⁷ *Zallinger zum Thurm J.A. Disquisitiones philosophiae Kantianae. Lib. 1. P. 345–346, 348–349.*

⁸ *Ibid. P. 371–377.*

⁹ *Baldinotti C. Tentaminum metaphysicorum libri tres. Patavii, 1817. P. 379–400.*

¹⁰ *Ibid. P. 391 (§ 906).*

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid. P. 395 (§ 919).*

его возможность не доказуема. Мы переходим от одного познания к другому, но из возможности познания проистекает путь, по которому мы продвигаемся. Стало быть, возможность познания предшествует всякому знанию, и нельзя установить такого знания, от которого бы мы начали продвигаться. [§ 914.] Значит, возможность познания не может исследоваться и открываться априорно. Тот, кто берется за это дело, сам убеждается в его ничтожности, не только потому, что не может найти его априорно, но и из-за того, что сам доказывает противоречивость этого, не давая доказательства такой возможности. Априорно установить его очевидность – не значит доказать такую возможность, ибо возможность не должна включать никакого противоречия. Установить требуется *фактически* и апостериорно. Всякий открывает в себе начало познания, не требующее доказательства, всякий познает себя познающим, в чем нельзя сомневаться. Ответ дается самим вопросом, и только для того, кто [об этом] думает, он может быть решен: есть то, что и так может быть»¹³.

Исходный момент анализа познания – установление безусловной данности, из которой возможно непротиворечиво вывести типы познавательных отношений, исходной очевидности, фундированной на самой себе. Для Бальдинотти, разделяющего этот подход с докантовской традицией, это факт *cogito*, который понимается как непосредственная очевидность познания как состояния¹⁴. Эта очевидность, однако, не ограничивается данностью какой-то одной способности познания, но равно относится как к чувственности, так и к мышлению. Именно поэтому очевидность как таковая недискурсивна: она не может состоять в каком-то особом акте познания, прямом или рефлексивном, но есть самое познание.

Значит, ошибкой Канта, согласно Бальдинотти, является отказ от позиционирования такой самоочевидной инстанции, внесение дискурсивного анализа в сферу недискурсивного. Анализ возможности чего-либо предполагает соблюдение принципа непротиворечия, что невозможно соблюсти в случае познания, ибо тогда следовало бы исследовать релевантность формулы: «познание одновременно не может быть и не быть», что очевидно бессмысленно, ибо может осуществляться лишь в контексте существования познания. Кроме того, вопрос о возможности познания потребовал бы критерия оценки для возможных решений, но всякий критерий проистекает из исходного факта очевидности и познания, так что обращение такого критерия на свой источник невозможно¹⁵. Фактически, отмечает Бальдинотти, Кант осуществил недопустимую редукцию познания, разъял его непосредственное содержание, в результате чего поставленные им вопросы оказались изначально без ответа.

Второй вопрос опирается на решение первого – если Кант исключил фактическое содержание знания, то у него осталась лишь простая конструкция, которая не может претендовать на то, чтобы отражать реальный характер познания. Истинным топосом познания, полагает Бальдинотти, в кантианстве является сам замкнутый в самом себе дух, который бесконечно переходит из одного состояния в другое.

¹³ Baldinotti C. Tentaminum metaphysicorum libri tres. P. 393–394.

¹⁴ Ibid. P. 251–252.

¹⁵ Ibid. P. 253.

Эта оценка Бальдиноtti нам уже известна, здесь она получает итоговую формулировку: «[§ 915.] Итак, в построениях Канта нет ничего реального: все в них – видимость и феномены, нет ничего достоверного как такового. Материя по своему характеру связана с формой, формы – не от вещей и не в вещах, но в духе, взаимная связь форм и их связь с материей – также в духе. Из оной связи, единства, применения составляются элементы познания – понятия и чистые идеи, а понятия и идеи, очевидно, никак не связаны с вещью в себе (*obiecti scilicet in se*). [§ 916.] Но нет никакой связи и с субъектом. Ведь самое *сущее*, мыслящее некий объект, является феноменом (§ 906). Феноменальны его формы, феноменальна материя, феноменальны законы, посредством которых материя прилагается к формам, да и самое это приложение тоже феномен. Но Кант говорит, что законы, которыми все управляется, необходимы и неизменны. Что же это означает, если они суть феномены, если нет ничего, кроме видимости, если в феноменах все непрерывно изменяется?»¹⁶

Вывод Бальдиноtti очевиден: позиция Канта не идентифицируема через систему отсылок к источнику знания в силу того, что знание оказывается у него оторвано от самого своего источника. «Что движет у Канта разум и заставляет полагать все эти материю, формы, категории, интеллектуальные законы, чувственную интуицию, чистые понятия, трансцендентальные идеи, связь, единство, соединение? Что в себе обнаруживает разум, утверждая материю и формы, и все прочее, совершенно убежав от всякой объективной реальности, не имея никаких внешних отношений?»¹⁷

Критика, предложенная Ч. Бальдиноtti, во многом определила те задачи, которые решались последующими католическими интерпретаторами Канта: с одной стороны, требовалось определить, к какому типу учений относится критицизм, ибо от этого зависело то, какие ресурсы традиции будут задействованы, с другой стороны, требовалось определить, что в критицизме может быть истолковано через систему традиционных категорий (материи и формы, и т.д.), которые активно использует сам Кант. Решение первой задачи было предложено Г. Сансеверино, другая стала предметом размышлений Ж. Бальмеса и Й. Клейтгена.

2. Поиск топоса внутри традиции: Г. Сансеверино

Дальнейшее развитие философской критики кантовского учения, относящееся к 1840–1860-х гг., также, как и рассуждения Ч. Бальдиноtti, отличается фрагментарностью и подчеркнутой апологетической интонацией: задача авторов состояла в том, прежде всего, чтобы отстоять классическое понимание познания, дезавуировав острие критицизма¹⁸.

Наиболее жесткую модель критики предложил Г. Сансеверино в своих «Основах христианской философии», где он особо подчеркивает противоречивость кантовского философского проекта. Примечательно, что Сансеверино

¹⁶ *Baldinotti C.* Tentaminum metaphysicorum libri tres. P. 394.

¹⁷ *Ibid.* P. 396, 399.

¹⁸ Ср.: *Mori M.* Realismus versus Transzendentalismus. Die Kant-Rezeption in Italien im 19. Jahrhundert // *Philosophia Transalpina. Deutsch-italienische Wechselwirkungen in der Philosophie der Moderne.* Freiburg, 2016. S. 124–150.

выстраивает весьма эклектичное здание «*philosophia christiana*», где одновременно и в рамках одного и того же решения соседствуют, как освященные временем авторитеты, Бонавентура, Альберт Великий, Фома Аквинат, Генрих Гентский, Дунс Скот и У. Оккам, поэтому едва ли возможно рассматривать Сансеверино как последовательного неотомиста. Его подход, напротив, заставляет вспомнить об эклектизме В. Кузена: постулируется определенный набор проблем, выраженных с помощью специфического языка, внутри которого существует принятый традицией спектр решений, объединяемых способом репрезентации. Поэтому данный автор столкнулся с проблемой перевода и адаптации новоевропейских философских концепций (от Декарта и Ф. Бэкона до Гегеля и В. Кузена) к схоластической системе координат и перевода их на язык средневековой мысли. Ведь для того, чтобы задействовать критический потенциал традиции и силу ее аргументов, необходимо выявить те проблемы, на которые традиция дала ответ, и прямо соотнести их с критикуемыми концепциями.

К примеру, довольно подробно останавливаясь на учении о трансцендентальном «Я» (или духе) в учении Фихте и Гегеля, Сансеверино трактует его как «доктрину об абсолютной активности интеллекта». Она рассматривается им как психологическое учение, которое противоречит модели «потенции-акта» в аристотелевской психологии, что позволяет автору перейти к разворачиванию традиционного учения о действующем и пассивном интеллекте, и отождествить позицию Гегеля и Фихте с позицией тех схоластов, что отрицали значение *intellectus patiens*. Учение Фихте и Гегеля, далее, отводится ссылкой на описание акта познания согласно Дунсу Скоту, но тот в своих замечаниях критиковал Генриха Гентского и его учение о чистой иллюминации – так позиция немецкой классической философии перерождается в средневековую августианианскую модель, при том что проблема остается той же: опровержение суждения, что «душа является единственным источником своих познавательных актов».

В результате Сансеверино делает следующий вывод: «Одним словом, если дух (*anima*) является единственным началом своих познавательных актов, то объект, что таким актом познается, не будет относиться к тому или иному роду в понятии сущего, но будет неопределенным сущим. А таковое неопределенное сущее, будучи конкретным, должно быть именно тем, что включает в себе всякое определение, что и предполагает пантеизм; а если оно абстрактно и субъективно, то это нигилизм <...> субъективное же начало называется “чистое я”, или “абсолют”, или “Абсолютная идея”, которая равно является и субъектом, и объектом – их полным единством. Значит, доктрина, против которой мы выступаем, состоит в пантеизме»¹⁹. Особому рассмотрению и опровержению подвергается теория безличного (абсолютного) разума В. Кузена, которая является реминисценцией гегелевского Абсолютного духа: в понимании Сансеверино для идентификации этой концепции потребовалось соотнести ее с учением Аверроэса об отделенном разуме, благодаря чему, с одной стороны, неосхоласту удается задействовать всю традиционную критику этой концепции от Альберта Великого до Суареса, с другой стороны, дезавуировать оригинальность новоевропейской философии по сравнению со схоластикой²⁰.

¹⁹ *Sanseverino G. Philosophia Christiana, in compendium redacta. Vol. II. Neapoli, 1868. P. 763–764.*

Однако с Кантом провести такую прямолинейную идентификацию не удается, поэтому замечания к тезисам критицизма разбросаны по различным фрагментам курса Сансеверино, и лишь раз кантианство выступает как специфическое направление – в «идеалогии», учении об образовании понятий, где под титулом «трансцендентализма» дается общий очерк трактовки абстрагирования из Первой критики²¹. Также можно выделить три крупных блока возражений, которые Сансеверино высказывает в отношении некоторых тезисов Канта.

1) Не упоминая Канта прямо, Сансеверино в обзоре методов философского рассуждения выделяет эмпирический и идеалистический: если первый настаивает на полной рецептивности интеллекта, то второй, напротив, постулирует некоторые содержания, независимые от опыта и не нуждающиеся в эмпирической верификации (т.е. в соотношении с экстраментальной реальностью). Согласно Сансеверино, это доказывает не их большую достоверность, но, напротив, недостаточность, поскольку эти пустые понятия (вроде врожденных идей) не указывают на свои корреляты, тем самым создавая иллюзию своего существования. «Значит, идеалистический метод не может нам дать объективного знания вещей»²². Принимая трактовку кантовского учения как скептицизма, Сансеверино мог иметь в виду здесь и его, поскольку кантовское ограничение познания он понимает как утверждение о непознаваемости мира как такового, что делает невозможным ответ на вопрос о том, возможно ли познание как таковое. Гносеологический априоризм он также трактует метафизически, отмечая, что пустота априорных форм является пустотой ничто, которое также нельзя познать²³.

Также, рассматривая структуру мыслительной способности, Сансеверино вводит кантовское различие рассудка и разума внутрь томистского выделения разума и интеллекта («ratio» и «intellectus»). Вслед за Фомой, который отрицал их реальное различие, усматривая лишь две стороны одной познавательной способности (STh. I^a q. 79 a. 8)²⁴, Сансеверино также утверждает, что они едины, однако отождествляет их с кантовскими рассудком и разумом. «Различие же состоит в способе, которым интеллект и разум познают истину: интеллект непосредственно или интуитивно, разум же опосредованно или дискурсивно познает истину»²⁵. Аналогично Сансеверино подходит и к различию разума спекулятивного и практического, искусственно накладывая томистскую модель на кантовскую²⁶.

²⁰ *Sanseverino G. Philosophia Christiana, in compendium redacta. Vol. II. P. 570, 607. Аргументы см.: Ibid. P. 570–573 (указаны Августин, Фома, Бонавентура и Скот).*

²¹ В одном случае Сансеверино сопоставляет учение Канта с картезианством, в другом – указывает, что оно стало основой, на которой выросла концепция «чистого Я». Особо стоит проблема категорий, одна из самых дискуссионных тем в околкантовской литературе: заметив, что учение о категориях должно соотноситься с учением о сущем, и указав на отсутствие у Канта понятия сущего в приемлемом для развертывания критики смысле, Сансеверино просто уклоняется от обсуждения этой проблематики. См.: *Sanseverino G. Elementa philosophiae christianae cum antiquae et nova comparatae. Vol. II. Neapoli, 1864. P. 5–7.*

²² *Sanseverino G. Philosophia Christiana, in compendium redacta. Vol. I. Neapoli, 1868. P. 64.*

²³ *Ibid. P. 228–229.*

²⁴ См.: *Фома Аквинский. Учение о душе. СПб., 2004. С. 306–308.*

²⁵ *Sanseverino G. Philosophia Christiana, in compendium redacta. Vol. I. P. 128–129.*

²⁶ *Ibid. P. 130.*

2) Итак, Сансеверино не удается отождествить кантовское учение с каким-то схоластическим прецедентом, в то же время он определяет положение Канта как промежуточное между

(а) концепциями, настаивающими на полной *пассивности* познания, которое возникает

(а1) или из чистой чувственной рецептивности (Локк и Кондильяк),

(а2) или из некоего сверхъестественного вливания знания в душу, которая становится лишь обладательницей некоего содержания (Платон, Декарт и Джоберти), и

(б) концепциями, которые настаивают на абсолютной *активности* духа, самостоятельно создающего свои объекты и автономно их познающего (Фихте, Шеллинг, Гегель, Розмини).

С одной стороны, Кант признает, что в основе знания лежит пассивное (чувственное) начало, без которого знание будет лишено содержания, тем самым создавая реалистическую основу для своего учения, что сближает его с позицией (а1)²⁷, однако, он признает возможность внутреннего, основанного на категориальном синтезе, конструирования объектов познания, что сближает его с позицией (а2), хотя и с известным ограничением, ибо «дух (*anima*) обладает в себе объектами своего познания, из чего следует, что естественно такой объект не может быть предобразован, но требует действия самой интеллектуальной силы души»²⁸. Поэтому учение Канта является не решением проблемы интеллектуального познания, а предпосылкой для новой эскалации антиреализма в позиции (б). Таким образом, кантовская доктрина рассматривается Сансеверино как концептуально не полноценная, содержащая в себе моменты из противоположных, противоречащих себе построений, лишенная целостности между двух крайних позиций²⁹.

3) Поэтому возражения к тезисам трансцендентализма, прежде всего, имеют в виду учение Фихте о создании интеллектом своих собственных объектов, вместе с тем источником этого учения Сансеверино считает Канта, замечания к которому сводятся к следующим положениям³⁰:

а) «Формы, которые Кант считает внутренне присущими интеллекту, заключают в себе противоречие, которое разрушает доктрину об априорном характере синтетических суждений человеческого ума», поскольку перечисленные Кантом типы категорий внутри себя заключают противоположные позиции, между которыми не может быть перехода. Впрочем, и самих априорных синтетических суждений быть не может, ибо в синтетических суждениях связь между субъектом и предикатом устанавливается в связи с опытом, т.е. синтетические суждения могут быть лишь апостериорными.

²⁷ *Sanseverino G. Philosophia Christiana, in compendium redacta. Vol. II. P. 749–750.*

²⁸ *Ibid. P. 696.*

²⁹ Ср. сопоставление учения Канта с учениями Декарта и Фихте: *Ibid. P. 848–851.*

³⁰ Такое понимание кантианства как переходной формы между рядом крайних позиций было, вероятно, усвоено Г. Сансеверино под влиянием работ П. Галуппи, рассматривавшего Канта как негативный момент между эмпиризмом и рационализмом, хотя и признававшего значение «априорности» в смысле субъективной достоверности определенных онтологических категорий и отношений в духе шотландской школы, что смягчало возможные (сделанные Юмом) скептические выводы из эмпиризма Локка. См.: *Galluppi P. Lettres philosophiques: sur les vicissitudes de la philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines, depuis Descartes jusqu'à Kant. Paris, 1844. P. 337–343.*

б) «Душа не может быть единственной причиной познавательных актов», на это способен лишь Божественный Интеллект, утверждать же противное – значит впадать в пантеизм.

в) «Абсурдно считать, что душа познает вещь, которую сама же и произвела», ибо ведь иначе разум продуцировал бы вещь без ее познания и не обнаруживая себя ее продуцирующим, что, как отмечает Сансеверино, невозможно, ибо интеллект сначала познает вещь, затем продуцируя ее образ³¹.

Итак, критика, которой Сансеверино *ex professo* подвергает кантовскую философию, отражает фундаментальные черты, свойственные отношению неосхоластов данного периода к конкурирующим учениям: с одной стороны, это готовность рассмотреть и принять во внимание те проблемы, что выдвигаются оппонентами, с другой же стороны, стремление опереться на те возможности, что открывает для критики схоластическая традиция, а это закономерно приводит к поиску параллелей с теми учениями, которые критиковали средневековые схоласты, или к прямому отождествлению средневековых и нововременных концепций, т.е. использование анахронизма для обоснования апелляции к схоластическому наследию. Поскольку Сансеверино оказался одним из наиболее влиятельных представителей формирующейся неосхоластики, эти особенности были восприняты и теми мыслителями, что шли за ним. Наиболее значительную и развернутую критику философских импликаций кантианства из их числа дали два наиболее заметных представителя неосхоластики сер. XIX в.

3. В поисках границ компромисса: Ж. Бальмес и Й. Клейтген

Итак, Г. Сансеверино был вынужден зафиксировать, что кантианство представляет собой беспрецедентное с точки зрения схоластики явление, и его нельзя отвергнуть ссылкой на авторитет того или иного доктора – готового решения в руках схоластов не оказалось. Это вызывает своеобразную реакцию: поиск определенного компромисса с критицизмом, благодаря которому существование данной концепции оказалось бы объяснимым, а также прозрачным для схоластической критики. В то же время определяется доктринальная основа такого возможного синтеза – с сер. XIX в. на место схоластического эклектизма приходит томизм³². Этим усилиям посвятили свои работы Ж. Бальмес и Й. Клейтген.

а) Наиболее далеко на этом пути заходит Ж. Бальмес. Сопоставляя кантовскую теорию познания с аристотелевской, он предлагает рассматривать их как в значительной мере подобные как в том, что касается элементов познания (и Аристотель, и Кант признают значение чувственного и интеллектуального составляющих познания), так и в том, что относится к механизму познания (оба мыслителя описывают его как взаимодействие определенных уровней, способностей познания, так что знание возникает как результат их синтеза, опосредованного несколькими уровнями когнитивных образований). В итоге Бальмес утверждает, что кантовский критицизм вполне переводим

³¹ *Sanseverino G. Philosophia Christiana, in compendium redacta. Vol. I. P. 169–170.*

³² *McCool G. Nineteenth-century Scholasticism: The Search for an Unitary Method. 2nd ed. N.Y., 1996. P. 17–36.*

на язык схоластики, чему посвящает значительную часть IV кн. своего трактата «Фундаментальная философия» (*Filosofia fundamental*, 1846–1847).

Те вопросы, которые поставил Кант, и которые составляют славу этого мыслителя, в действительности уже продуманы и решены томистами, отмечает Бальмес. Он указывает, что новизна, которую вносит Кант, имела место уже у старых схоластов, «которые забыты и покрыты пылью в заброшенных библиотеках», именно у них можно встретить различие синтетических и аналитических суждений, принцип противоречия, связанный с условием времени (в частности, у Аквината), и Кант только более ясно сформулировал то, «что в школах выражалось недостаточно аккуратно»³³. Все ключевые позиции критицизма и современной теории познания – вопрос о физическом и идеальном порядке вещей (*orden de los fenomenos sensitivas e intelectual puro*) – нашли свое отражение в школьной концепции познания. Это позволяет почти полностью интегрировать содержание критицизма в схоластическую гносеологию, переписать ее на языке схоластики и выявить тот спектр ответов, который уже имеется в составе традиции³⁴.

Бальмес проводит ряд параллелей, трактуя позицию критицизма относительно связи чувственности и рациональности как взаимодействующих систем в контексте перипатетического учения о *species* и действующем разуме (*entendimiento agente*), осуществляющем опосредование между познанием интуитивным (непосредственным) и дискурсивным (опосредованным). Кантовский рассудок он трактует как такой действующий разум, осуществляющий интеллектуальный синтез, тогда как кантовский разум (формирующий трансцендентальные идеи) он относит к высшей способности, связывающей индивидуальную душу с универсальным разумом (*razón universal*)³⁵.

Таким образом, познание возникает из единства душевных сил. Но, в отличие от Канта, схоласты придавали этим концепциям объективное значение, а не только лишь субъективное. Ошибка Канта, его отступление от традиции (которая, как полагает Бальмес, была Канту известна³⁶) состоит именно в том, что он провел границы внутри единого процесса познания, истолковал его статично, лишив тем самым познание внутренней жизни и пути выхода за свои пределы. Из реалистической основы, заложенной схоластической эпистемологией, Кант делает уже антиреалистические выводы, отрицая за содержанием мышления, и, прежде всего, за метафизическими категориями, самостоятельное значение, статус особого «чистого интеллигибельного порядка вещей»³⁷. Исключая содержательное опосредование между духом и миром, а также чувственностью и мышлением, замыкая их в рамках априорности, Кант приходит к катастрофе, которую Бальмес называет «своего рода духовное самоубийство» (*una especie de suicidio del espíritu*)³⁸.

³³ *Balmes J. Obras Completas*. Т. II: *Filosofia fundamental*. Madrid, 1948. P. 118, 121.

³⁴ *Ibid.* P. 437–439, 451–452.

³⁵ *Zaragüeta J. La philosophie de Jaime Balmès (1810–1848)* // *Revue néo-scholastique de philosophie*. 1910. No. 68. P. 552–553.

³⁶ Потому «автор не был плагиатором, он создавал свои собственные идеи, отличавшиеся от других. Но в действительности этот человек, воображавший, что он изобретает, только собирал давно известное» (*Balmes J. Obras Completas*. Т. II. P. 439).

³⁷ *Ibid.* P. 443, 455.

³⁸ *Ibid.* P. 442.

Вместе с тем ошибка Канта приводит к еще большей катастрофе, раз-вернувшейся в учениях Фихте, Шеллинга и Гегеля: стремясь выйти из противоречий кантовского феноменализма, они придали человеческому разуму вовсе не свойственное ему значение абсолюта, который сам продуцирует из себя мир. От субъективизма европейская философия перешла к гиперреализму, в результате чего понимание сущности разума было вовсе утрачено. «Доктрина Канта не представляет собой столь потрясающей странности, не столь шокирующе ошибочна, как труды Фихте, Шеллинга и Гегеля, но она содержит семя величайшей странности и наиболее фатальных ошибок. Он совершил философскую революцию, которую некоторые опрометчиво признали прогрессом, но очевидно, что они не увидели имеющегося в нем скептицизма, наиболее опасного в развитых аналитических формах»³⁹.

б) Другую влиятельную интерпретацию Канта с позиций схоластики дал немецкий иезуит Й. Клейтген в своей работе «Философия старины» (*Philosophie der Vorzeit verteidigt*), получившей известность благодаря французскому переводу под названием «Изложение и защита схоластической философии». Исследование кантианства имеет для него не только философское, но и культурное, и апологетическое значение: он противопоставляет культуру новой Европы, преимущественно протестантской и светской, культуре Средних веков – эпохе католической и религиозной⁴⁰. Схоластика, таким образом, превращается у Клейтгена в культурный проект консервативного характера, и его обоснование становится невозможным без того, чтобы не сопоставить и противопоставить его интеллектуальной культуре Нового времени⁴¹.

Ближайшая его задача состояла в том, чтобы дать критику новых католических мыслителей – Г. Гюнтера, Г. Гермеса, де Бональда, но цель была в том, чтобы, показать: схоластическая философия просуществовала до XIX в. без изменений, что должно свидетельствовать о ее устойчивости и достоверности предпосылок⁴².

Поэтому построение Клейтгена также эклектично, как и у Г. Сансеверино: он одинаково ссылается на Фому Аквината и на Бонавентуру, на Ансельма и на Суареса, на томистов и оккамистов⁴³. Выполнение этой задачи у Клейтгена менее творческое, чем у Бальмеса, который достаточно свободно относится к авторитетам, находя, как мы видели, возможным сопоставлять и обнаруживать общее у Канта и св. Фомы. Однако Клейтген гораздо более строг в изложении схоластической точки зрения, также нельзя не заметить у него, как и у Бальмеса, стремления к адаптации технического языка средневековой философии к словоупотреблению Нового времени, в частности, готовности считать понятие «интенционального сущего» коррелятом понятия «идеального сущего»⁴⁴.

³⁹ *Balmes J. Obras Completas. T. II. P. 445–446.*

⁴⁰ *Kleutgen J. La philosophie scolastique, exposée et défendue. T. 1. Paris, 1868. P. 11.*

⁴¹ См.: *Inglis J. Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy. Leiden; Köln; Boston, 1998. P. 67–69.*

⁴² *Kleutgen J. La philosophie scolastique, exposée et défendue. T. 1. P. 13.*

⁴³ Что является характерной особенностью работ, написанных до 1879 г., не только концептуальных, как у Г. Сансеверино или Й. Клейтгена, но и исторических, как, например, «L'Aristotelismo della scolastica nella storia della filosofia» (2 ed. Napoli, 1873) С. Таламо, который рисует картину средневекового перипатетизма, не принимая в расчет орденских традиций и их различного отношения к Аристотелю.

⁴⁴ *Kleutgen J. La philosophie scolastique, exposée et défendue. T. 1. P. 33.*

Его гносеология традиционна: собственным объектом интеллекта выступает сущее, познание его – это выявление «нематериального в вещах материальных и интеллигибельного в вещах чувственных»⁴⁵. Он замечает: «Схоластики, в целом, не брались судить о природе познаваемых вещей и о природе принципов познания, но, в основном, о познаваемости вещей и о природе интеллигенции»⁴⁶. Трактую активный разум сходным образом с Бальмесом, как функциональный посредник между чувственностью и интеллигенцией⁴⁷, Клейтген, однако, воздерживается от сопоставлений этого учения с новоевропейскими концепциями.

Впрочем, заметно, что кантовский феноменализм оказал ощутимое влияние на мысль Клейтгена: так, он признает, что как таковой недоступен нашему познанию даже субстрат материальных вещей и определяющий их формальный принцип: нам даны только феномены или акциденции, которые, хотя и репрезентируют некое сущее, которое схватывается первично и достоверно, однако дальше этого схватывания акт познания не идет, так что «мы не можем определить внутреннюю природу тел и не воспринимаем субстанцию непосредственно, но только ее феномены»⁴⁸. Аналогичная ситуация с познанием духовных субстанций (душ), на которые не переносятся характеристики тел, и наше познание их скорее отрицательное, формирующееся по принципу отличия одного от другого⁴⁹. И поскольку мы не можем определенно и отчетливо приписывать некоторые акциденции Богу (силу, мудрость и т.д.), то и Бог получается субстанцией без акциденций⁵⁰. Продолжая это направление рассуждений, Клейтген приходит к выводу о том, что эти затруднения связаны с конституцией самой познавательной способности, и это заставляет его отметить различие Кантом рассудка и разума. Клейтген, однако, признает, что соотнесение кантовских разума и рассудка с томистскими интеллектом (*intellectus*) и разумом (*ratio*) оказывается неадекватно, равно как и выделение разума в качестве особой способности.

Полномасштабная критика Канта разворачивается тогда, когда Клейтген подходит к проблеме реальности познания и отношения интеллекта с реальными вещами. Выдвинув тезис о том, что новая философия родилась из ошибок схоластики, он полагает, что критицизм Канта можно соотнести с номинализмом конца Средних веков по причине того, что оба они полагали первым объектом разума репрезентации субъективного опыта (перцепции и понятия), а не сущее как таковое⁵¹. Однако этот путь не выявляет специфики кантовского критицизма, поэтому Клейтген оставляет данный ход и обращается к деталям этого учения.

Канта можно поддержать в его критике сенсуализма, вслед за Бальмесом отмечает Клейтген, а также использовать для критики систем панлогизма, поскольку кантовское ограничение сферы опыта лишает глобальные идеалистические системы притязания на истинность утверждения, что

⁴⁵ *Kleutgen J.* La philosophie scolastique, exposée et défendue. Т. 1. P. 279.

⁴⁶ *Ibid.* P. 282.

⁴⁷ *Ibid.* P. 143. Действие пассивного или возможного разума Клейтген связывает с воображением (*Ibid.* P. 149).

⁴⁸ *Ibid.* P. 284.

⁴⁹ *Ibid.* P. 287.

⁵⁰ *Ibid.* P. 289.

⁵¹ *Kleutgen J.* La philosophie scolastique, exposée et défendue. Т. 2. Paris, 1869. P. 123.

контингентные феномены, включая и разум, противостоящий в своей субъективности миру, могут служить выражением абсолютного бытия. Однако неприемлемым остается утверждение Канта о том, что акт познания определяется не познаваемым объектом, а внутренней конституцией познавательной способности (априорными формами)⁵². Так, если пространство и время лишь субъективны, то познать можно лишь то, что исходит от субъекта, так как остается не ясным, как внутреннее чувство будет упорядочивать внешнее аффицирование⁵³. Напротив, обозначая схоластическую теорию пространства и времени, Клейтген понимает их как границы вещей в определенном типе отношений друг с другом.

Таким образом, начальный этап интерпретации кантианства в неосхоластике был связан с поиском аналогий между известными схоластам средневековыми концепциями и критицизмом, а тем самым – и с дезавуированием оригинальности новоевропейской философии как таковой, которая выступала на фоне схоластической традиции как частный случай заблуждения. Этот подход в той или иной степени был характерен, как мы видели, для всех заметных интерпретаторов кантианства 1840–1860-гг.: и для Г. Сансеверино, и для Ж. Бальмеса, и для Й. Клейтгена. Различие состояло в том, что они по-разному проводили границу внутри этого герменевтического подхода: если Г. Сансеверино и Й. Клейтген стремились максимально ограничить сферу признания кантианства, то Ж. Бальмес, напротив, ее предельно расширял, проводя прямые параллели между гносеологией томизма и эпистемологической программой «Критики чистого разума». Возможность критики кантианской философии, таким образом, также ставилась в зависимость от того, в какой мере существующий внутри традиции набор аргументов окажется релевантным тем позициям, которые отвергались схоластами. Имелась и стратегия полного отрицания кантианства, если принималась трактовка Ч. Бальдиноtti, согласно которой это учение представляло собой скептицизм, не имеющий значения для теории познания, что также принималось многими неосхоластами в течение XIX в.

Именно неадекватность данного подхода, осознанная М. Либераторе – одним из крупнейших неотомистов середины XIX в., выдвинувшим программу возвращения к аутентичному учению Аквината, – стала, в свою очередь, основой и для более глубокого исторического и концептуального исследования основ кантианской философии, и для разработки новых аргументов, учитывающих не только наличествующие в традиции контрдоводы, но и развитие философии и науки в пост-кантовский период, что в значительной мере актуализировало неосхоластику и включило ее в широкое философское движение XIX–XX вв. наравне с другими современными направлениями мысли⁵⁴.

⁵² *Kleutgen J.* La philosophie scolastique, exposée et défendue. T. 2. P. 133.

⁵³ *Ibid.* P. 171.

⁵⁴ См.: *Henrici P. Matteo Liberatore und Joseph Kleutgen: Zwei Pioniere der Neuscholastik // Gregorianum.* 2010. No. 91. P. 768–789.

Список литературы

- Жильсон Э. Философ и теология / Пер. с фр. К. Демидова. М.: Гнозис, 1994. 192 с.
- Фома Аквинский. Учение о душе / Пер. с лат. К. Бандуровского, Г. Гейде. СПб.: Азбука-Классика, 2004. 480 с.
- Baldinotti C. Tentaminum metaphysicorum libri tres. Patavii: Typis seminarii, 1817. v, 402 p.
- Balmes J. Obras Completas. T. II: Filosofia fundamental. Madrid: Editorial Catolica, 1948. xxxii, 824 p.
- Galluppi P. Lettres philosophiques: sur les vicissitudes de la philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines, depuis Descartes jusqu'a Kant. Paris: Ladrangue, 1844. xii, 352 p.
- Henrici P. Matteo Liberatore und Joseph Kleutgen: Zwei Pioniere der Neuscholastik // Gregorianum. 2010. No. 91. P. 768–789.
- Inglis J. Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy. Leiden; Koln; Boston: Brill, 1998. xiv, 311 p.
- Kant und der Katholizismus: Ausstellungskatalog / Hrsg. von K.W. Littger. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2005. 166 S.
- Kleutgen J. La philosophie scolastique, exposée et défendue. T. 1–2. Paris: Gaume Frères et J. Duprey, 1868–1869.
- McCool G. Nineteenth-century Scholasticism: The Search for an Unitary Method. 2nd ed. N.Y.: Fordham University Press, 1989. 248 p.
- Mori M. Realismus versus Transzendentalismus. Die Kant-Rezeption in Italien im 19. Jahrhundert // Philosophia Transalpina. Deutsch-italienische Wechselwirkungen in der Philosophie der Moderne / Hrsg. von Th. Buchheim, J. Noller. Freiburg: Verlag Karl Alber, 2016. S. 124–150.
- Sanseverino G. Elementa philosophiae christianae cum antiquae et nova comparatae. Vol. II. Neapoli: Officina bibliothecae catholicae, 1864. 521 p.
- Sanseverino G. Philosophia Christiana, in compendium redacta. Vol. I–II. Neapoli: Manfredi, 1868.
- Schaefer R. True and False Enlightenment: German Scholars and the Discourse of Catholicism in the Nineteenth Century // Catholic Historical Review. 2011. No. 97 (1). P. 24–45.
- Talamo S. L'Aristotelismo della scolastica nella storia della filosofia. 2 ed. Napoli: Stamp. del Fibreno, 1873. xviii, 330 p.
- Zallinger zum Thurm J.A. Disquisitionum philosophiae Kantianae. Lib. 1. Augustae Vindelico-rum: Vieth & Riegeriana, 1799. xv, 431 p.
- Zaragüeta J. La philosophie de Jaime Balmès (1810–1848) // Revue néo-scholastique de philosophie. 1910. No. 68. P. 543–572.

At the origins of the neo-scholastic interpretation of kantianism: from C. Baldinotti to J. Kleutgen**Rodion V. Savinov**

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

The article considers the first experience of interpretation and criticism of the Kantian doctrine of knowledge on the part of neo-scholastic thinkers in 1st half of the 19th century. It is shown that the transition from confessional polemics, which hadn't philosophical interpretation, to the presentation and analysis of Kantian epistemology in Cesare Baldinotti's treatise "Tentaminum metaphysicorum" (1817), when scholar takes an understanding of Kantianism as radical skepticism. At the same time, he left unanswered questions about what type of traditional concepts Kantianism refers, and how it can be described in the language of scholasticism. The first problem was solved by the Italian thinker Gaetano Sanseverino, who tried to correlate Kantianism with models traditionally

opposed to scholasticism (like averroism). The second problem was solved by Jaime Balmes and Joseph Kleutgen, who outlined the boundaries of the compromise between scholasticism and Kantianism, trying to describe Criticism in terms of Thomism and show possible intersection points between these doctrines. As a result of these efforts, it becomes clear that the mechanical transfer of solutions developed in medieval scholasticism to the problems of modern European philosophy is not a successful polemic strategy. It was necessary to update the scholastic philosophy in a modern European context, which was subsequently carried out by Matteo Liberatore and the Neo-Thomists who followed him.

Keywords: Scholasticism, Neo-Scholasticism, Neo-Thomism, Kantianism, Criticism, Theory of Knowledge, Philosophia Perennis

For citation: Savinov, R.V. “U istokov neoscholasticheskoi traktovki kantianstva: ot Ch. Bal’dinotti do I. Kleitgena” [At the origins of the neo-scholastic interpretation of kantianism: from C. Baldinotti to J. Kleutgen], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 1, pp. 113–128. (In Russian)

References

- Baldinotti, C. *Tentaminum metaphysicorum libri tres*. Patavii: Typis seminarii, 1817. v, 402 pp.
- Balmes, J. *Obras Completas*, T. II: *Filosofia fundamental*. Madrid: Editorial Catolica, 1948. xxxii, 824 pp.
- Galluppi, P. *Lettres philosophiques: sur les vicissitudes de la philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines, depuis Descartes jusqu’a Kant*. Paris: Ladrangue, 1844. xii, 352 pp.
- Gilson, E. *Filosof i teologiya* [The Philosopher and Theology], trans. by K. Demidov. Moscow: Gnozis Publ., 1994. 192 pp. (In Russian)
- Henrici, P. “Matteo Liberatore und Joseph Kleutgen: Zwei Pioniere der Neuscholastik”, *Gregorianum*, 2010, No. 91, pp. 768–789.
- Inglis, J. *Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy*. Leiden; Koln; Boston: Brill, 1998. xiv, 311 pp.
- Kleutgen, J. *La philosophie scolastique, exposée et défendue*, T. 1–2. Paris: Gaume Frères et J. Duprey, 1868–1869.
- Littger, K.W. (Hrsg.) *Kant und der Katholizismus: Ausstellungskatalog*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2005. 166 S.
- McCool, G. *Nineteenth-century Scholasticism: The Search for an Unitary Method*, 2nd ed. New York: Fordham University Press, 1989. 248 pp.
- Mori, M. “Realismus versus Transzendentalismus. Die Kant-Rezeption in Italien im 19. Jahrhundert”, *Philosophia Transalpina. Deutsch-italienische Wechselwirkungen in der Philosophie der Moderne*, hrsg. von Th. Buchheim, J. Noller. Freiburg: Verlag Karl Alber, 2016, S. 124–150.
- Sanseverino, G. *Elementa philosophiae christianae cum antiquae et nova comparatae*, Vol. II. Neapoli: Officina bibliothecae catholicae, 1864. 521 pp.
- Sanseverino, G. *Philosophia Christiana, in compendium redacta*, Vol. I–II. Neapoli: Manfredi, 1868.
- Schaefer, R. “True and False Enlightenment: German Scholars and the Discourse of Catholicism in the Nineteenth Century”, *Catholic Historical Review*, 2011, No. 97 (1), pp. 24–45.
- Talamo, S. *L’Aristotelismo della scolastica nella storia della filosofia*, 2 ed. Napoli: Stamp. del Fibreno, 1873. xviii, 330 pp.
- Thomas Aquinas. *Uchenie o dushe* [Doctrine about Soul], trans. by K. Bandurovskii and M. Gejde. St. Petersburg: Azbuka Publ., 2004. 480 pp. (In Russian)
- Zallinger zum Thurm, J.A. *Disquisitionum philosophiae Kantianae*, Lib. 1. Augustae Vindelico-rum: Vieth & Riegeriana, 1799. xv, 431 pp.
- Zaragüeta, J. “La philosophie de Jaime Balmès (1810–1848)”, *Revue néo-scholastique de philosophie*, 1910, No. 68, pp. 543–572.