Содержание.

Введение.

Часть первая.

1. Фома Аквинский - систематизатор средневековой схоластики.
2. Номиналистическая критика томизма: приоритет воли над разумом.
3. Специфика средневековой схоластики.

Часть вторая.

1. Ориентации и переориентации религиозной философии.
2. Проблема «доказательства» существования бога.
3. «Поворот к человеку»: классическое и неклассическое в религиозной философии.

Заключение.

Список литературы.

Введение.

Одним из наиболее выдающихся представителей зрелой схоластики был монах доминиканcкого ордена Фома Аквинский (1225/26 - 1274), ученик знаменитого средневекового теолога, философа и естествоиспытатели Альберта Великого (1193-1280). Как и его учитель, Фома пытался обосновать основные принципы христианской теологии, опираясь на учение Аристотеля. При этом последнее было преобразовано им таким образом, чтобы оно не вступало в противоречие с догматами творения мира из ничего и с учением о богочеловечестве Иисуса Христа. “Как и у Августина и Боэция, у Фомы высшее начало есть само бытие”[[1]](#footnote-1). Под бытием Фома разумеет христианского бога, сотворившего мир, как о том повествуется в Ветхом завете. Различая бытие и сущность (существование и суетность), Фома тем не менее не противопоставляет их, а вслед за Аристотелем подчеркивает их обильный корень. Сущности, или субстанции, обладают, согласно Фоме, самостоятельным бытием, в отличие от акцидетнций (свойств, качеств), которые существуют только благодаря субстанциям. Отсюда выводится различение так называемых субстанциальных и акцидентальных форм.

Часть первая.

1.Фома Аквинский -

систематизатор средневековой

схоластики

Субстанциальная форма сообщает всякой вещи простое бытие, а потому при ее появлении мы говорим, что нечто возникло, а при ее исчезновении - что нечто разрушилось. Акцидентальная же форма – источник определенных качеств, а не бытия вещей. Различая вслед за Аристотелем актуальное и потенциальное состояния, Фома рассматривает бытие как первое из актуальных состояний. Во всякой вещи, считает Фома, столько бытия, сколько в ней актуальности. Соответственно он выделяет четыре уровня бытийности вещей в зависимости от степени их актуальности, выражающейся в том, каким образом форма, то есть актуальное начало, реализуется в вещах.

“На низшей ступени бытия форма, согласно Фоме, составляет лишь внешнюю определенность вещи (causa formalis); сюда относятся неорганические стихии и минералы”[[2]](#footnote-2). На следующей ступени форма предстает как конечная причина (causa finalis) вещи, которой поэтому внутренне присуща целесообразность, названная Аристотелем "растительной душой", как бы формирующей тело изнутри - таковы растения. Третий уровень - животные, здесь форма есть действующая причина (causa efficiens), поэтому сущее имеет в себе не только цель, но и начало деятельности, движения. На всех трех ступенях форма по-разному привходит в материю, организуя и одушевляя ее. Наконец, на четвертой ступени форма предстает уже не как организующий принцип материи, а сама по себе, независимо от материи (forma perse, forma separata). Это дух, или ум, разумная душа, высшее из сотворенных сущих. “Не будучи связана с материей, человеческая разумная душа не погибает со смертью тела. Поэтому разумная душа носит у Фомы имя "самосущего"[[3]](#footnote-3). В отличие от нее, чувственные души животных не являются самосущими, а потому они и не имеют специфических для разумной души действий, осуществляемых только самой душой, отдельно от тела мышления и воления; все действия животных, как и многие действия человека (кроме мышления и акта воли), осуществляются с помощью тела. Поэтому души животных погибают вместе с телом, тогда как человеческая душа - бессмертна, она есть самое благородное в сотворенной природе. Следуя Аристотелю,

Фома рассматривает разум как высшую среди человеческих способностей, видя и в самой воле прежде всего ее разумное определение, каковым он считает способность различать добро и зло. Как и Аристотель, “Фома видит в воле практический разум, то есть разум, направленный на действие, а не на познание, руководящий нашими поступками, нашим жизненным поведением, а не теоретической установкой, не созерцанием”[[4]](#footnote-4).

В мире Фомы подлинно сущими оказываются в конечном счете индивидуумы. Этот своеобразный персонализм составляет специфику как томистской онтологии, так и средневекового естествознания, предмет которого - действие индивидуальных "скрытых сущностей" - "деятелей", душ, духов, сил. Начиная с бога, который есть чистый акт бытия, и кончая малейшей из сотворенных сущностей, каждое сущее обладает относительной самостоятельностью, которая уменьшается по мере движения вниз, то есть по мере убывания актуальности бытия существ, располагающихся на иерархической лестнице.

Учение Фомы пользовалось большим влиянием в средние века, римская церковь официально признала его.” Это учение возрождается и в XX веке под названием неотомизма - одного из наиболее значительных течений католической философии на Западе”[[5]](#footnote-5).

2.Номиналистическая критика томизма:

приоритет воли

над разумом

Как утке отмечалось, средневековая философия вобрала в себя две различные традиции: христианское откровение и античную философию. В учении Фомы возобладала последняя. Напротив, критики томизма апеллируют к библейской традиции, в рамках которой воля (прежде всего божественная воля - всемогущество бог) стоит выше разума и определяет его. Расцвет номинализма приходится на XIII и особенно XIV века; его главные представители - Уильям Оккам (1285- 1349), Иоганн Буридан (конец XIII-XIV век), Николай из Отрекура (XIV век) и др.

В номинализме пересматривается характерная для аристотеленвской традиции (Альберт Великий, Фома Аквинский) трактовка бытия, предполагающая тесную связь бытия с категорией сущности. Хотя Фома и проводил различие между бытием и сущностью (ибо только в боге бытие и суетность совпадают), однако считал, что сущность стоит к бытию ближе всех остальных категорий. “А поскольку сущность постигается не чувствами, а только умом, то отсюда вытекает, с одной стороны, приоритет разума, а с другой - иерархическая структура тварного мира”[[6]](#footnote-6).

В номинализме определяющее значение получает идеи божественного всемогущества, а творение рассматривается как акт божественной воли. Здесь номиналисты опираются на учение Дунса Скота (ок. 1266-1308), который обосновывал зависимость разума от воли и считал божественную волю причиной всякого бытия. Однако номиналисты пошли дальше Дунса Скота: если тот считал, что в воле бога был выбор сущностей, которые он хотел сотворить, то Уильям Оккам упразднил само понятие сущности, лишив его того основания, которое оно имело в ранней и средней схоластике, а именно тезиса о существовании идей (общих понятий) в божественном уме. Идеи, согласно Оккаму, не существуют в божественном уме в качестве прообразов вещей: сначала бог творит вещи своей волей, а идеи возникают в его уме уже после вещей, как представления вещей.

Номиналисты не разрывают и с Аристотелем, но дают его философии иную, чем Фома, интерпретацию, опираясь на учение Аристотеля о первичной сущности как единичном индивидууме. Согласно Оккаму, реально существует лишь единичное; любая вещь вне души единична, и только в познающей душе возникают общие понятия. С этой точки зрения сущность (субстанция) утрачивает свое значение чего-то самостоятельно сущего, которому принадлежат акциденции, не имеющие бытия помимо субстанций: бог, согласно номиналистам, может создать любую акциденцию, не нуждаясь для этого в субстанции. Понятно, что при этом различение субстанциальных и акцидентальных форм теряет свое значение, и главное понятие томизма – понятие субстанциальной формы - больше не признается необходимым. В результате умопостигаемое бытие вещи (сущность) и ее простое эмпирически данное бытие (явление) оказываются тождественными. Номинализм не признает различных бытийных уровней вещей, их онтологической иерархии. Отсюда равный интерес ко всем деталям и подробностям эмпирического мира.

Ориентация на опыт - характерная черта номинализма, которую впоследствии перенимают наследники средневекового номинализма английские философы эмпирического направления - Фр. Бэкон, Дж. Локк, Д. Юм.

Номинализм формирует новое представление о познании и природе познающего ума. Поскольку познание направлено не на сущность вещи, а на вещь в ее единичности, то оно есть интуитивное познание (созерцание отдельных свойств вещи), его предметом оказываются акциденции, и знание трактуется как установление связи между явлениями. Это ведет к пересмотру аристотелевской и томистской логики и онтологии, для которых субстанция есть условие возможности отношений (не случайно в томизме гиоссология - учение о познании не существует независимо от онтологии - учения о бытии). Теоретическая способность в номинализме утрачивает свой онтологический характер, умы больше не рассматриваются как высшие в иерархии сотворенных сущих. Ум, с точки зрения Николая из Отрекура, есть не бытие, а представление о бытии, направленность на бытие.

Так в номинализме формируется представление о субъекте, противостоящем объекту как особого рода реальности, и о познании как субъект-объектном отношении. Такой подход способствует выделению гносеологии в самостоятельную область исследования. Но одновременно возникает субъективистское истолкование ума, человеческого духа, рождается убеждение, что явления психического ряда достовернее физических, поскольку даны нам непосредственно, тогда как физические - опосредованно. В теологии при этом подчеркивается приоритет веры над знанием, воли - над разумом, практически-нравственного начала - перед теоретическим.

“В целом номинализм в значительной мере определил направление и характер развития как философии, так и экспериментально-математического естествознания XVI-XVII веков”[[7]](#footnote-7). Именно с номинализмом было связано также и развитие материализма в эпоху Возрождения и в новое время.

3.Специфика

средневековой

схоластики.

Средневековая философия вошла в историю мысли под именем схоластики, которое уже с давних пор употребляется в нарицательном смысле как символ оторванного от реальности, пустого словопрения. И для этого, несомненно, имеются основания.

Главная отличительная особенность схоластики состоит в том, что она сознательно рассматривает себя как науку, поставленную на службу теологии, как "служанку теологии".

Начиная примерно с XI века в средневековых университетах возрастает интерес к проблемам логики, которая в ту эпоху носила название диалектики и предмет которой составляла работа над понятиями. Большое влияние на философов XI-XII веков оказали логические сочинения Боэция, комментировавшего

"Категории" Аристотеля и создавшего систему тонких развлечений и определений понятий, с помощью которых теологи пытались осмыслить "истины веры". “Стремление к рационалистическому обоснованию христианской догматики привело к тому, что диалектика превратилась в одну из главных философских дисциплин, а расчленение и тончайшее различение понятий, установление определений и дефиниций, занимавшее многие умы, подчас вырождалось в тяжеловесные многотомные построения”[[8]](#footnote-8).

Увлечение таким образом понятой диалектикой нашло свое выражение в характерных для средневековых университетов диспутах, которые иной раз длилась по 10-12 часов с небольшим перерывом на обед. Эти слово изречения и хитросплетения схоластической учености порождали к себе оппозицию. Схоластической диалектике противостояли различные мистические течения, а в XV-XVI веках эта оппозиция получает оформление в виде гуманистической светской культуры, с одной стороны, и неоплатонической натурфилософии, с другой.

4.Ориентации и переориентации религиозной философии

Каковы те главные принципы и ориентации, которые религи­озная философия кладет в основание философии? По каким линиям идет обновление, переориентирование религиозной фи­лософской мысли? Ограничимся при рассмотрении этих вопросов важнейшим аспектом — пониманием задач, предмета, главных проблем философии.

В понимании задач философии *традиционная ориентация* рас­сматривает философию как деятельность, подчиненную богословию (теологии, учению о боге), ибо считается, что вера, на которой зиждется теология, выше разума, на котором основываются философские дисциплины. Такой была установка Фомы Аквинского Но и другие христианские вероисповедания в общем при­держивались и придерживаются догмы о первенстве и главенстве теологии над философией *Переориентация* в этом пункте, в сущ­ности, не является официальным пересмотром догмы. Но неорто­доксальные религиозные философы «явочным порядком» как бы обособляют философию от теологии и в своих философских заня­тиях далеко не всегда «оглядываются» на теологические установки.

Соответственно этому трактуется и предмет философии. *Традиционная ориентация,* которой придерживается и сегодня официальная религиозная философия, это теоцентризм. Все, что говорится о мире или человеке, все этические проблемы должны быть, согласно этой догме, сконцентрированы вокруг проблемы бога, доказательства его существования, его мудрости, вокруг идеи божественного блага. “*Переориентация* состоит в том, что религиозные философы XX века, по большей части не посягая на пересмотр традиционной «иерархии проблем», в то же время фактически выдвигают в центр философии социальные, этические проблемы или вопрос о человеке”[[9]](#footnote-9).

Пожалуй, в наибольшей степени скорректированы представления о взаимоотношениях религии, религиозной философии и науки. Если Фома Аквинский и другие классики религиозной мысли ранних этапов ее развития стремились превратить не только философию, но и науку в служанку теологии, то в новое время реализация этой установки столкнулась с серьезными трудностями. Тем в большей мере это справедливо в отношении нашего времени, и религиозные идеологи вынуждены считаться с этим Новый, более гибкий подход к проблеме науки и религии выражен, например, в принятом II Ватиканским собором (1965) документе (конституции) «Церковь в современном мире», а также в последующих работах католических идеологов

Суть обновленного подхода к вопросу о науке и разуме, и роли в современном мире можно кратко сформулировать сле­дующим образом. С одной стороны, признается, что благодаря науке и технике в современном мире уже осуществлены и еще будут осуществлены коренные преобразования. Религиозные философы, занимающиеся проблемами естествознания, в существенной мере ушли от традиционного цензорского тона по отношению к науке. Науке и разуму даже льстят, научные открытия используют для «модернизации» религиозных воззрений.

С другой стороны, в документах и произведениях, о которых идет речь, большую роль занимают критика науки, демонстрация противоричивости научно-технического прогресса. Эта критика бывает до вольно меткой и убедительной, причем нередко говорится и о существенных издержках негуманистического пути использования достижений науки и техники. Однако главная цель критических рассуждений о науке просвечивает вполне определенно все беды, утверждают религиозные авторы, проистекают из того, что сов ременный мир «забыл бога» или, во всяком случае, вспоминает о нем не так часто, как следовало бы.

И вместе с тем религиозная философия все шире и все активнее вовлекает в орбиту своего рассмотрения проблемы об­щества, человека, науки. Это одна из примет обновления религиозной мысли. “Но выходя к этим проблемам, религиозная мысль делает себя более уязвимой, более открытой для критики — как извне, так и изнутри”[[10]](#footnote-10).

Извне — когда нерелигиозные философы и ученые обнаруживают несоответствие между проблемами современного мира и предлагаемым религиозной мыслью пони манием их сути и путей решения Изнутри — когда верующие, теологи, религиозные философы раскалываются на два борющихся лагеря — догматиков и обновленцев Одни не желают никаких перемен и приходят в ужас от любой попытки идейной переориентации, от того, что церковь якобы слишком «открывает себя» миру Другие, напротив, недовольны все еще сохраняющейся догматичностью, робостью предпринимаемых теоретических ре­форм. В таком напряженном состоянии идейного противобор­ства — сопротивляясь переменам и все же идя на них, обновляясь, но сохраняя традиционалистско-догматические основы — рели­гиозная философия и подходит к концу XX века Три основных для нее «блока проблем» — бога, человека, нравственности — мы дальше рассмотрим подробнее

5.Проблема «доказательства» существования бога

На протяжении всей своей истории, включая и современ­ность, важнейшим, если не первейшим предметом теологии и ре­лигиозной философии остается проблема бытия бога. Правда, в наше время в адрес религиозной философии все чаще высказы­вается такой упрек: если бог действительно и несомненно суще­ствует, почему необходимо столь упорно доказывать его сущест­вование? На этом основании иные «новаторы» в самой религии предлагают вообще исключить данную проблематику из теологии и философии. Однако большинство религиозных мыслителей с та­кими радикальными предложениями не соглашаются. “Они исходят из того, что следует постоянно, на каждом новом уровне развития человечества преодолевать сомнения верующих относительное существования бога и опровергать аргументы атеистов относительно его несуществования”[[11]](#footnote-11). А это особенно нужно, заявляют! религиозные философы, в наш век, когда все подобные сомненияи аргументы становятся особенно сильными и настойчивыми.

Не следует упрощать дело и думать, будто вследствие этого ' современная христианская философия во всех случаях оказывается простым повтором ее классических, то есть средневековых образцов. Такие подходы тоже существуют. Но как раз наиболее известные религиозные мыслители наших дней — те, кто полагают, что путь к принятию существования бога надо прокладывать от самых острых проблем, тревог, забот современного челове­чества. Рассуждения наиболее крупных представителей религиозной философии XX столетия на все эти темы отнюдь не беспочвенны и порою проникнуты глубоким критицизмом, искренним беспокойством о судьбе человека и мира. Но какими бы оправданными ни были их критические суждения, все же главная цель остается прежней — утвердить догму о существовании бога.

Приглядимся к тому, как это делается, в чем тут сходство с традициями религиозной мысли и каковы новые моменты по сравнению с ними. Традиционализм религиозной философии отчетливо проявляется не только в том, что доказательства бытие бога, как и много веков назад, ставятся в центр философии — и по существу «покрывают» философскую проблему бытия. В еще большей степени традиционализм сказывается в том, что за основу принимаются те традиционные «схемы» доказательства бытия бога, которые обосновали для неотомистов Фома Аквинский, для неоавгустинистов — Августин, для протестантов — Лютер, Кальвин, Меланхтон и другие богословы. Покажем это на примере отношения неотомистов к соответствующим разделам наследия их идейного вдохновителя Фомы Аквинского.

По содержанию «доказательства» бытия бога у Фомы сведены к пяти главным доводам, которые изложены им в «Сумме теоло­гии» и «Сумме против язычников». 1. Если брать движение во всей его полноте, а не только кик механическое движение, нель­зя не прийти, заявляет Фома, к «перводвигателю», то есть к богу. 2. Сходен довод, касающийся причинности. Если все в мире имеет свою причину, то должна быть «первопричина» — бог. 3. Бес­численное множество возможностей и случайностей в мире должно управляться, заявляет Фома Аквинский, абсолютно необходимой причиной, то есть богом. 4. Для измерения степеней совершенства (красоты, блага, истинности) всего, что есть в мире, должно су­ществовать абсолютное мерило всех совершенств, те есть бог. 5. Все существующее в мере обладает какой-то степенью целесообразности. А значит, должна, существовать, «последняя» и главная цель — бог. Несостоятельность доводов Фомы раскрыта во II главе учебника. Здесь же нам важно ответить на вопрос: как относились и относятся к «доказательствам» Фомы Аквинского неотомисты?

Картина этого отношения довольно причудлива. С одной стороны, неотомисты, относя доказательства бытия бога к серд­цевине католической, да и вообще религиозной философии, объ­являют выкладки Фомы по этому вопросу недосягаемым образцом. А отсюда — превалирование в писаниях официальных теологов и философов католичества сочинений комментаторского типа, содер­жащих новые и новые догматические и апологетические разъяс­нения того, что писал и что имел в виду Фома Аквинский. С дру­гой стороны, признается необходимость как-то модернизировать стиль и методы доказательства Фомы. Что же именно следует принять и что следует отвергнуть? Тут нет единого ответа. “Одни считают «несовременным» вслед за Фомой настаивать на том, что некоторые догмы христианства недоказуемы и полагают необходимым давать доказательства всех сколько-нибудь суще­ственных принципов”[[12]](#footnote-12). Другие, напротив, склонны «освобо­диться» от необходимости доказывать и те догмы, которые объ­являл доказуемыми Фома и которые он, а также его после­дователи пытались доказывать. Нет единства и в отношении того, как и в какой мере при решении вопроса о бытии бога исполь­зовать данные современной науки.

Одни томисты пытаются поставить достижения современной науки на службу религии и полагают необходимым укрепить «союз веры и разума». Дру­гие, напротив, видят путь усиления позиций веры и теологии в том, чтобы не заигрывать с разумом, а прямо апеллировать к «необъяснимому», «таинственному», «мистическому» в челове­ческом опыте.

По-разному решается и вопрос о том, на чем следует сде­лать акцент в попытках — с учетом реалий современного мира — решать проблему бытия бога.

Одни философы-томисты, поддерживая Фому, стремятся идти главным образом от истолкованных в соответствующем духе дан­ных естествознания о строении мира, считают, что путь «космоло­гических доказательств», как их именовали в истории мысли, особенно предпочтителен в наш век, когда познание мира в его космической целостности обладает в глазах людей таким боль­шим авторитетом. И потому они связывают дальнейшее движе­ние религиозной философии с более тщательной, чем у Фомы, работой над космологией, теорией познания, логикой. Другие философствующие томисты, возражая «космологам» и «гносеологам», стремятся в данном вопросе, как и в других во­просах религиозного миросозерцания, выдвинуть на первый план проблему человека и тем самым актуализировать философско-антропологические моменты классического томистского на­следия. Томистская философия в конечном счете отдала предпочтение последнему варианту и на этом пути претерпела «антропологическую» переориентацию. Почему «антропологиче­ский поворот» происходит в религиозной философии именно в XX веке? В чем он выражается и как связан с традициями ре­лигиозного миропонимания?

6.«Поворот к человеку»: классическое и неклассическое в религиозной философии.

Проблема человека занимала заметное место в классической религиозной философии. Августин, Фома Аквинский и другие классики религиозной философии неизменно включали в свои фи­лософские системы раздел о человеке. Вместе с тем догматически установленная религиозной идеологией иерархия ценностей (запечатленная в различных «священных» текстах и документах церквей, например христианских) никогда не отводила челове­ку первое место. Теологи и философы христианства издавна объявляли его проблемой второстепенной по сравнению с вопро­сами о боге, его существовании, богопознании.

Что касается неотомизма наших дней, то в нем тенденции антропологизации получили довольно широкое распространение и пользуются поддержкой папы Иоанна Павла II, профессиональ­ного философа, который в 70-е годы, еще будучи кардиналом К. Войтылой, написал книгу «Действующая личность». В свою очередь, антропологическая линия религиозной философии обнов­ленческой ориентации покоится на тех формах отчасти реформи­рованной религиозной философии, которые зародились в первой половине нашего столетия, а сейчас уже стали своего рода «классикой».

Если в свое время антропологические учения М. Шелера, Ж. Маритена, Г. Марселя, П. Тиллиха, Э. Мунье, Тейяра де Шардена принимались ортодоксами с опаской, а то и просто осуждались, то сегодня многие идеи названных философов широко используются сторонниками «антропологического пово­рота» внутри религиозной мысли и вне ее.

Заключение.

Безусловно, «антропологический поворот» в религиозной мысли представлен мыслителями, позиции которых различались и которые спорили друг с другом. Но в их взглядах есть и много общего. Мы и рассмотрим их в определенной типологической обобщенности.

«Антропологический поворот» связан с решимостью филосо­фов-реформаторов в определенном смысле пересмотреть традици­онную иерархию ценностей и проблем религиозной философии. Если традиционная религиозная философия сводила все во­просы философии, включая и вопрос о человеке, к проблеме бога, то религиозная философская антропология XX века, как видим, ставит в центр именно широко понятую проблему человека. И хотя отношение человека к богу философы этого направления считают необходимым также «подтянуть к центру», все же переориентация по сравнению с религиозной классикой происходит заметная и не­маловажная.

Происходят перемены и в том, как именно анализируется вопрос о человеке, какие ценности жизни и поведения людей выдвигаются на первый план. Меняется сам стиль обращения ре­лигиозных мыслителей XX века к человеку. Правда, довольно часто они предпочитают — в соответствии с духом традициона-листского мышления — приглушать свое новаторство и делать вид, что только извлекают из теолого-философских традиций христианства внутренне заключенную в нем гуманистическую ориентацию. Для такого подхода есть определенные основания. За фасадом теоцентризма постоянно скрывался интерес к челове­ку, его жизни, поведению, нравственности. Особенно характерен в этом отношении пример Августина, и не удивительно, что «ренессанс Августина» в XX веке стал мощным стимулом для переориентации в направлении философской антропологии.

Cписок литературы:

Боргош Юзеф. Фома Аквинский М.,1975. – 504с.

Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М..1991.- 603с.

Соколов В.В. Средневековая философия. М., 1979. – 623с.

Гуревич А.Я. Средневековый мир. М., 1990. – 589с.

Гуревич А.Я. Проблемы средневековой культуры. М., 1981. – 530с.

1. Боргош Юзеф. Фома Аквинский М.,1975. С. 123. [↑](#footnote-ref-1)
2. Боргош Юзеф. Фома Аквинский М.,1975. С. 34. [↑](#footnote-ref-2)
3. Соколов В.В. Средневековая философия. М., 1979. С. 78. [↑](#footnote-ref-3)
4. Боргош Юзеф. Фома Аквинский М.,1975. С. 111. [↑](#footnote-ref-4)
5. Боргош Юзеф. Фома Аквинский М.,1975. С. 68. [↑](#footnote-ref-5)
6. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М..1991. С. 56. [↑](#footnote-ref-6)
7. Гуревич А.Я. Средневековый мир. М., 1990. С. 145. [↑](#footnote-ref-7)
8. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М..1991. С. 201. [↑](#footnote-ref-8)
9. Боргош Юзеф. Фома Аквинский М.,1975. С. 145. [↑](#footnote-ref-9)
10. Соколов В.В. Средневековая философия. М., 1979. С. 267. [↑](#footnote-ref-10)
11. Боргош Юзеф. Фома Аквинский М.,1975. С. 189. [↑](#footnote-ref-11)
12. Боргош Юзеф. Фома Аквинский М.,1975. С. 304. [↑](#footnote-ref-12)