

УДК 141.30(092)

А. О. Баумейстер

доктор философских наук

РЕАЛЬНОСТЬ И СМЫСЛ: ДИСКУССИОННЫЕ ВОПРОСЫ ЭПИСТЕМОЛОГИИ АКВИНАТА

В этой статье я хочу рассмотреть несколько дискуссионных вопросов, связанных с эпистемологией Аквината. Эти вопросы связаны между собой таким образом, что можно говорить о различных аспектах единой проблемы. Следует ли считать эпистемологию Фомы разновидностью эмпиризма? Допускал ли Аквинат априорное познание? Можно ли утверждать, что эпистемология Фомы представляет собой уточненную версию репрезентационизма? Без ясных и определенных ответов на эти вопросы очень сложно говорить о характере и особенностях реалистической философии Аквината.

1. Является ли эпистемология Аквината разновидностью эмпиризма?

Многие современные исследователи считают, что эпистемология святого Фомы является оригинальной версией эмпиризма. При этом термину "эмпиризм" зачастую приписывают различные значения. Согласия в этом вопросе нет даже у таких близких по духу авторов, как Мечислав Кромпец и Стефан Свежавский. Кромпец утверждает, что Аквинатова теория двух интеллектов или двух интеллектуальных способностей (*intellectus possibilis* и *intellectus agens*) позволяет избежать, с одной стороны, сенсуализма и эмпиризма, а с другой стороны, – априоризма и идеализма¹. На следующей страничке даже идет о "сенсуалистском эмпиризме"². Такое словоупотребление открывает возможность приписывать Аквинату какой-то иной тип эмпиризма, но Кромпец явно не считает святого Фому эмпиристом (и скорее всего критически относится к эмпиризму вообще). А вот Стефан Свежавский, напротив, открыто говорит об эмпиризме Аквината (*aposterioryzm i empiryism Tomaszowy*)³. Он предлагает нам "вникнуть в дух эмпиризма св. Фомы", при этом толкуя этот эмпиризм следующим образом: все наше познание мы черпаем из чувств, а затем перерабатываем его в духовное содержание⁴. Интересно, что если для Кромпца тот факт, что наш интеллект "производит" познавательные формы (создает содержание познания)

свидетельствует о преодолении Фомой эмпиризма, то для Свежавского это, напротив, является свидетельством в пользу эмпиризма Аквината. Надо признать, что интерпретации эпистемологии Фомы в духе эмпиризма достаточно распространено явление в современной литературе⁵.

Я думаю, что приписывать Аквинату эмпиризм не совсем корректно⁶. Из утверждения, что наше познание начинается с чувственного восприятия (формулу *principium nostrae cognitioni sexta sensu* Фома употребляет около 1500 раз), не следует, что содержание познания целиком определяется чувственными данными. Здесь следует различать генетический и нормативный аспекты познания. Под эмпиризмом обычно понимают теорию, согласно которой главным источником познания является опыт. В этом смысле эмпиризм противопоставляется рационализму⁷. Но сегодня мы можем говорить, скорее, о конвергенции рационализма и эмпиризма⁸. Согласно еще одному распространенному пониманию, эпистемологический эмпиризм предполагает,

⁵ Например, см. S. MacDonald. Theory of knowledge // N. Kretzmann, E. Stump (ed.). The Cambridge Companion to Aquinas. – Cambridge: Cambridge UP, 1993. – p.182; D. W. Hamlyn. Empiricism // Donald M. Borchert (Ed.). Encyclopedia of Philosophy. – Vol.3. – Detroit: Thomson Gale, 2006. – p.216; K. Saporiti. Empiricism // Stefan Jordan und Christian Nitz (Hrsg.). Lexikon Philosophie. Hundert Grundbegriffe. – Stuttgart: Reclam, 2011. – s.73.

⁶ Так, Hamlyn называет Аквината "не вполне эмпиристом": "Thomas was not a complete empiricist, for he did not think that all knowledge was derived from truths of experience". Иначе: "Thomas's empiricism is, therefore, limited to concepts, and it is only in this limited sense that he held "there is nothing in the intellect which was not previously in the senses"" – Hamlyn 2006, p.216.

⁷ "Empiricism is the theory that experience rather than reason is the source of knowledge, and in this sense it is opposed to rationalism" – Hamlyn 2006, p.213.

⁸ W. Marciszewski. Empiryzm, racjonalizm, irracjonalizm po przełomach naukowych XX wieku // Renata Ziemińska (red.). Przewodnik po epistemologii. – Kraków: WAM, 2013. – s.432. Впрочем, уже в случае Аристотеля трудно определить, был он эмпириком или рационалистом. Вопреки распространенному толкованию аристотелевской философии как версии эмпиризма, Стагирита с полным на то основанием можно считать и рационалистом. Вот как рассуждает Витольд Марчишевский: "Mamy... zarazem powód do zaliczenia go do grona racjonalistów, a więc adwersarzy klasycznego empiryzmu, skoro Arystoteles uznaje istnienie sądów koniecznych... – takich jak aksjomaty matematyczne, zasada przy czy nowości, zasada celowości i td" – см. Marciszewski, s. 437. Я с ним здесь полностью согласен. Схожим образом Доминик Перлер приписывает эпистемологии Аквината как эмпирические, так и рационалистические элементы. – D. Perler. Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter. – Frankfurt am Main: Klostermann, 2006. – s.133.

¹ M.A. Krąpiec. Dzieła II. Realizm ludzkiego poznania. – Lublin: Wydawnictwo KUL, 1995. – s.492.

² Ibid – s.493.

³ S. Świeżawski. Święty Tomasz z Akwinu. Traktat o człowieku. – Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2000. – s.465.

⁴ С.Свежавский. Святой Фома, прочитанный заново // Символ. – № 33, Июль 1995. –с.133.

что все наше познание в конечном счете основано на опыте¹. Если рассматривать эмпиризм не только в генетическом, но и в нормативном аспекте, тогда под эмпиризмом можно понимать эпистемологическую позицию, согласно которой "источником и обоснованием(курсив – А.Б.) всех знаний является чувственный опыт"². Иногда используют термин "эмпиризм" для обозначения позиции, противоположной априоризму³. Тогда "эмпиризм" обозначает то же самое, что и "апостериоризм". Именно такого понимания придерживается, по всей видимости, Свежавский⁴. Для Свежавского отрицание априоризма является, безусловно, определяющим признаком эмпиризма Аквината. Вряд ли кто-то решится утверждать, что св. Фома не рационалист. Аквинат к тому же не считает, что все наше познание (1) основано на опыте или (2) обосновывается с помощью опыта.

Неудивительно, что, например, Уолтерсторф предпочитает говорить о множестве "эмпиризм", что, конечно, влечет за собой необходимость новых определений и уточнений⁵. Указанная неопределенность делает само употребление термина "эмпиризм" в эпистемологии крайне непродуктивным. В конце концов, эмпиризм можно приписать даже Декарту и Гуссерлю⁶. Но тогда само это понятие утрачивает свою главную функцию: идентифицировать определенную эпистемологическую теорию и отличать ее от других теорий. Это дает мне основания утверждать, что все попытки описывать эпистемологию Аквината с помощью термина "эмпиризм" вряд ли могут внести какую-то ясность в понимание специфики его эпистемологической позиции.

2. Допускал ли Аквинат априорное познание?

Аквинат, несомненно, отрицает существование в человеческом интеллекте врожденных идей⁷. Но означает ли это, что он отрицает апри-

орное познание? Можно ли утверждать с необходимостью, что термины "апостериоризм" и "анти-априоризм" взаимно исключают друг друга? Для Свежавского очевидно, что апостериоризм св. Фомы является сильной версией антиаприоризма. Он противопоставляет априоризму и "иннатизму" (теории врожденных идей) реализм, апостериоризм и эмпиризм (которые употребляет через запятую, как взаимозаменяемые понятия)⁸. Позиция Свежавского кажется мне проблематичной в двух аспектах. Во-первых, я не уверен, что допущение априорного познания необходимым образом связано с теорией врожденных идей. Во-вторых, я не считаю, что термин "апостериоризм", которым часто пользуется Свежавский, обладает достаточным объяснительным потенциалом для исследования эпистемологии Аквината.

Да, св. Фома утверждает, что наше познание начинается с нашей чувственности. Мы познаем вот эти телесные вещи и физические процессы. Мы сами сущностным образом связаны с нашим телом, и наше познание нуждается в образах и подобию (Фома употребляет термины *phantasma* и *similitudo*)⁹. Но тогда и Лейбница с Кантом следует называть эмпиристами и апостериористами. Все дело в том, что нельзя отождествлять теорию априорного познания с теорией врожденных идей. Ни Лейбниц, ни Кант не утверждали, что априорное познание – это врожденное нашему интеллекту познание форм всех вещей. Лейбниц, опровергая локковскую критику врожденных идей, старается показать, что "врожденное" знание (например, познание математических или логических истин) существует в нас лишь "виртуальным" образом, как совокупность базовых диспозиций и способностей. И для их актуализации нам необходимо чувственное познание, наличие чувственных данных. В свою очередь Кант подчеркивает, что категории (чистые априорные понятия рассудка) сами по себе ничего не познают, без чувственного материала они не дают никакого знания, являются "пустыми".

Хорошо известно, что у Аквината содержится учение о существовании в нашем интеллекте первопринципов познания и действия¹⁰. В ком-

¹ "In all its forms, empiricism stresses the fundamental role of experience. As a doctrine in epistemology it holds that all knowledge is ultimately based on experience" – W. P. Alston. *Empiricism* // Edward Craig (Ed.). *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*. – London – New York: Routledge, 2005. – p.221.

² В. Лекторский. *Эмпиризм* // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – Москва: Канон, 2009. – с.1148. Если признавать определение Лекторского, то можно согласиться с ним в том, что "к середине 20 века выявилась невозможность осуществления программы эмпиризма в любой форме". – Там же, с.1149.

³ На это указывает Войчех Соколовский в 3-м томе люблинской "Универсальной энциклопедии философии", в статье "Эмпиризм". – W. Sokolowski Wojciech. *Empiryzm* // *Powszechna encyklopedia filozofii*. Tom 3. – Lublin, 2002. – s.142.

⁴ "Эмпиризм... основан прежде всего на том, что отрицается существование любых врожденных понятий и утверждается, что человек не способен понять что-либо без использования своих чувств". – С. Свежавский. Святой Фома, прочитанный заново // *Символ*. – № 33, Июль 1995. – с.140.

⁵ N. P. Wolterstorff // Robert Audi R. (Ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1999. – p.262-263.

⁶ J. Laporte. *Le rationalisme de Descartes*. – Paris : PUF, 2000. – p.477.

⁷ Самый известный фрагмент – STh I, q.84, a.3и a.4.

⁸ S. Swieżawski. *Święty Tomasz z Akwinu. Traktat o człowieku*. – Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2000. – s.470; см. также s.468.

⁹ Свое толкование Аквинатовой *phantasma*-теории предлагает в: А.Баумейстер. Тома Аквинский: вступ до мислення. Бог, буття і пізнання. – Київ: Дух і літера, 2012. с.288-290.

¹⁰ "Prae exist untem natural iterinipso principia demonstration umpersenota, quae sunt semina quaedam contemplation issapientiae; et principi aiuris naturalis quae sunt semina virtutum moralium". – Q. d. de verit. q.14, a.2. В другом фрагменте этого же трактата первопринципы описываются с помощью термина *conceptiones universales*: "In eo qui docetur, scientia praeeexistebat, non quidem in actu completo, sed quasi in rationibus seminalibus, secundum quod universales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter indita, sunt quasi semina quaedam omnium sequentium cognitorum" – Q. d. de verit. q. 11, a. 1 ad 5. В "Сумме теологии" (STh I, q.2, a.1), ссылаясь на Боэция, св. Фома употребляет термин *communes conceptiones animi* (этот термин имеет, скорее всего, стоическое происхождение).

ментарии на "Сентенции" св. Фома утверждает, что первые принципы познания известны нам естественным образом, "по природе" (*sunt naturaliter cognitae*)¹. Эти принципы не подлежат доказательству, являются самоочевидными (*prima principia per se nota non probantur*)² и человек познает их сразу без какого-либо исследования (*prima principia sine inquisitione statim cognoscit*)³. Немного иную формулировку мы находим в "Сумме теологии": первые принципы заложены в нас естественным образом и пребывают в нас не как наша специфическая способность, а габитуальным образом⁴. Аквинат даже использует специальный термин *intellectus principiorum* или *habitus principiorum* (как в случае приведенного отрывка из "Суммы теологии"), чтобы обозначить особый вид познания на основании этих первопринципов.

Примечательно, что в комментариях на "Сентенции" Аквинат употребляет термин "врожденные принципы" (*principia innata*)⁵. Впрочем, "врожденными" Аквинат называет их, кажется, только в этом раннем трактате. Позднее он будет употреблять для характеристики этих первопринципов только такие обороты как "вложенные естественным образом, по природе" (*naturaliter indita*) и "самоочевидные" (*persenota*). По всей видимости, термин *naturaliter indita* указывает на онтологический аспект (ответ на вопрос, откуда в нас эти принципы), а термин *persenota* – на эпистемологический аспект (каким образом мы их познаем). С одной стороны, можно с уверенностью утверждать, что первопринципы познания и действия не происходят из опыта, то есть имеют внеопытную природу (они, напротив, конституируют наш опыт). А, с другой стороны, знание об этих принципах не является ни результатом иллюминации, ни результатом особой интеллектуальной интуиции⁶. Но познание, которое является (1) внеопытным и (2) универсально-значимым обычно и называют априорным познанием⁷. Однако какого же рода теорию априорного познания предлагает св. Фома?

¹ Super Sent. lib. 2 d. 39 q. 2 a. 2 ad 4.

² Super Sent. lib. 1 d. 3 q. 1 a. 4 ad 3.

³ Super Sent. lib. 2 d. 3 q. 1, a. 6 ad 2.

⁴ "Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad aliquam specialem potentiam; sed ad quandam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum" – STh. I, q. 79, a. 12.

⁵ "Unde sicut in ratione speculativa sunt innata principia demonstrationum, ita in ratione practica sunt innati fines connaturales homini" – Super Sent. lib. 3 d. 33 q. 2, a. 4 qc. 4.

⁶ B. Mondin. Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino. – Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1991. – p.492.

⁷ Энтони Кенни, анализируя фрагмент STh I-II, q.51, a.1, говорит, что самоочевидные принципы *in one sense innate* (т.к. наша душа одарена знанием этих принципов "по природе"), *ain another sense acquired by experience*. – A. Kenny. Aquinas on Mind. – London – New York: Routledge, 1993. – p.91. Но с таким утверждением согласился бы любой философ, придерживающийся априоризма в теории познания.

Рихард Гайнцман приписывает Аквинату учение о формальном *a priori*. Априорные условия всего познавательного процесса, которые не зависят от опыта и предшествуют ему, – это *lumen mentis* или *lumen naturale*⁸. Фома понимает под этим [ментальным или природным светом] некоторое чисто формальное *a priori*, такое условие возможности, благодаря которому сущее может познаваться в своей сущности, поскольку бытие всегда уже является чем-то понятным⁹. Это формальное *a priori* отличается от материального *a priori* врожденных идей. Теория формального *a priori* отрицает иллюминизм или непосредственное усмотрение истины. Еще один важный момент, в утверждении Гайнцмана: связь *habitus principiorum* (как формального *a priori*) с Аквинатовой концепцией бытия. Бытие всегда уже понимается нами (точнее пред-понимается). В каждом своем акте (познания и действия) мы уже имеем имплицитное знание о своем бытии, а также о бытии как таковом. Точно также стремясь что-либо познать, мы исходим из имплицитного знания о тождестве познания и действительности. Такое имплицитное знание о бытии Бела Вайсмара называется опытом как таковым или трансцендентальным априорным опытом¹⁰. Правда, в отличие от Гайнцмана, Вайсмар понимает такое *das Apriori* не только в формальном аспекте. Близкой к идеям Вайсмара является позиция Иоганнеса Фриза, который также защищает тезис об априорности онтологических понятий у св. Фомы¹¹. Совсем иную интерпретацию Аквинатового учения о первопринципах предлагает Стефан Свежавский. Как он утверждает, эти принципы следует трактовать какобщие схемы или подходы, которые есть в нас: "Это не идеи, и не врожденные понятия, но только схемы, которые как бы оживают и начинают действовать в тот момент,

⁸ Фома учит о врожденном естественном свете, который позволяет человеку достигать истинного познания и в котором как бы отражается первая истина. "... In luce primae veritatis omnia intelligimus et iudicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri, si ve naturale si ve gratuitum, nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae..." – STh. I, q.88, a.3 ad 1.

⁹ "Thomas versteht darunter ein rein formales Apriori, die Bedingung der Möglichkeit, dass Seiendes in seinem Wesen begriffen werden kann, weil Sein schon immer verstanden ist". – R. Heinzmann. Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken. – Stuttgart: Kohlhammer, 1994. – s.49.

¹⁰ "Die Aussagen der Metaphysik formulieren also jenes notwendige und allgemeingültige "Wissen", das wir als das hintergründige Wissen um Sein, als das Apriori... bezeichnet haben". – B. Weissmahr. Ontologie. – Stuttgart: Kohlhammer, 1991. – s.62. См. также s.54.

¹¹ J. Vries. Kantische und thomistische Erkenntnis theorie // Kant und die Scholastik heute. – Pullach bei München, 1955. – s.6; s.19. Традицию познавательно-метафизического толкования *Apriori* от Маршалла до Карла Ранера исследует Отто Мук. – O. Muck. Apriori, Evidenz und Erfahrung // Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner. – Freiburg: Herder, 1964. – s.94-96.

когда сталкиваются с огромным чувственным материалом"¹. Мне кажется, что если отбросить сильную концепцию врожденных идей (концепцию, согласно которой наш интеллект обладает неким набором независимых от всякого опыта "врожденных" понятий, с помощью которых человек и познает все вещи и события), то интерпретация Свежавского вполне согласуется с утверждением Гайнцмана о наличии теории "формального *apriori*" у св. Фомы².

Итак, одно из важнейших и центральных положений томистской эпистемологии можно сформулировать так: дискурсивное познание основано на интуитивном постижении фундаментальных принципов, имеющих априорную природу. Сам Аквинат нигде не дает сколько-нибудь полного перечня этих принципов и не исследует вопрос о том, как эти принципы соотносятся между собой³. Утверждается только то, что челове-

ческому интеллекту первопринципы "предданы по природе"⁴. Св. Фома подчеркивает, что наш интеллект не создает эти принципы и не может их изменить. Иными словами, теория первопринципов имеет метафизические и теологические основания. На связь учения о первопринципах познания с Аквинатовой теорией бытия недавно еще раз обратили внимание Альберт Циммермани Ян Эртсен⁵. Интерпретируя аристотелевское учение о высшем и достовернейшем принципе познания (*principium contradictionis*)⁶, св. Фома подчеркивает, что этот принцип познается непосредственно, "естественным образом, а не приобретает [в процессе познания]"⁷. Также показательна в этом фрагменте констатация связи первопринципа познания с естественным светом и активным интеллектом. Аквинат утверждает, что сформулированный Аристотелем первопринцип предполагает уже имплицитное знание о бытии⁸. Ведь бытие – это то, что в первую очередь (хотя и имплицитным образом) схватывается нашим интеллектом. Здесь, безусловно, можно говорить о том, что св. Фома предлагает онтологическое обоснование высшего принципа познания⁹.

¹ С. Свежавский. Святой Фома, прочитанный заново // Символ. – № 33, Июль 1995. – с.134.

² Когда Свежавский настаивает на анти-априоризме Аквинатовой эпистемологии, он следует за Жильсоном, который считал, что позиция св. Фомы является жесткой оппозицией платонизму. В середине прошлого века появилось много работ, указывающих на наличие платонических (неоплатонических) мотивов в мышлении Аквината. Эти неоплатонические мотивы имеют своими источниками, прежде всего, произведения Августина, Дионисия Ареопагита и компилятивную "Книгу о причинах" (*Liberdecaisis*). Иногда утверждения о неоплатонизме св. Фомы принимали вид неоправданных преувеличений. Недавно о платонических мотивах Аквинатового мышления очень взвешенно и компетентно высказался Джон Виппель. Он указывает на то, что платонические элементы (*'Platonic' elements*) более всего заметны в метафизике Аквината, в то время как эпистемология св. Фомы явно инспирирована философией Аристотеля. – J. F. Wippel. *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II.* – Washington: The Catholic University of America Press, 2007. – p.273. Прежде всего, эти платонические элементы наличествуют в теории партиципации и в учении об идеях как прообразах вещей в Боге (*theories of participation and of divine exemplar ideas*). – *Ibid.* – p.284.

Я позволю себе дополнить наблюдения Виппеля. Поскольку учение Аквината о первопринципах познания и действия имеют метафизические основания, то и в его эпистемологии можно обнаружить явные платонические элементы. Например, когда Аквинат утверждает, что первопринципы даны нам от природы и что наш активный интеллект причастен божественному свету (это учение можно толковать как применение метафизической теории партиципации к эпистемологии). На связь учения о первопринципах с теорией причастия указывает и Горис. – см. W. Goris. *Anthropologie und Erkenntnislehre* // Andreas Speer (Hrsg.). *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werk interpretationen.* – Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2005. – с.134.

³ R. Schönberger. *Thomas von Aquin zur Einführung.* – Hamburg: Junius, 1998. – с.115; с.118.

Впрочем, некоторые тексты дают нам основание говорить об определенной иерархии самоочевидных принципов познания. Так, Аквинат часто приводит в качестве примера самоочевидного знания высказывание "всякое целое больше своей части". Еще примеры самоочевидных высказываний: "человек есть человек", "человек есть живое существо" (*homo est animal*), "бестелесное не находится в каком-либо месте" (*incorporalia in loco non esse*) и т.п. Наконец, высказывание "Бог есть" (*Deus est*) (см. SThI, q.2, a.1). Аквинат говорит о различных типах самоочевидности. Высказывание (1) *homo est animal* самоочевидно для всех людей, высказывание (2) *incorporalia in loco non esse* самоочевидно только для ученых, а высказывание (3) *Deus est* самоочевидно само по себе, но не для нас. Здесь стоит отметить

несколько важных нюансов. Во-первых, высказывание обладает статусом самоочевидности иногда независимо от того, очевидно ли оно для некоторых или многих людей. Во-вторых, Аквинат связывает понятие очевидности с субъектно-предикативной структурой высказывания и с языком. Очевидность всегда лингвистически опосредована. Наконец, в-третьих, самоочевидные высказывания иерархически упорядочены. Можно сказать, что высказывание *Deus est* обладает высшим статусом и приоритетным значением в этой иерархии, т.к. оно связано с осознанием тождества *essei essentiali* Бога и с пониманием Бога как "самого бытия" (*ipsum esse*). Высший принцип познания (*principium contradictionis*) имеет онтологическое обоснование, т.к. основывается на имплицитном понимании бытия (об этом ниже). А самоочевидность высказываний *homo est animal* и *incorporalia in loco non esse* основана на самоочевидности *principium contradictionis*.

⁴ "Sed quam vis intellectus noster ad aliquaseagat, tamenali quas poteipraes tituta anatura; sicutintprimaprinicipia, circa quae non potest aliter se habere, et ultimus finis, quem non potest non velle". – STh I, q.18, a.3.

⁵ A. Zimmermann. *Thomas lesen.* – Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 2000. – с.163-166; J.A. Aertsen. *Thomas von Aquin. Alle Menschen verlangen von Natur nach Wissen* // Theo Kobusch (Hrsg.). *Philosophendes Mittelalters.* – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000. – с.189-190.

⁶ Met. IV, 1005 b 19-20: "Circa quae non potest aliter se habere, et ultimus finis, quem non potest non velle". – STh I, q.18, a.3.

⁷ "Adveniat quasi per naturam habenti ipsum, quasi ut naturaliter cognoscatur, et non per acquisitionem. Ex ipso enim lumine naturali intellectus agentis prima principia fiunt cognita, nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc quod eorum termini innotescunt". – *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 6 n. 4.

⁸ "Nun ist die Grundlage allen Begreifen ein Verstehen des mit dem Wort "Seiendes" Bezeichneten; denn jedes Begreifen stützt sich auf das "Seinsverständnis", ohne welches gar nichts begriffen wird, mag das auch nicht ausdrücklich und reflexiv bewusst sein" – A. Zimmermann. *Thomas lesen.* – Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 2000. – с.165.

⁹ J.A. Aertsen. *Thomas von Aquin. Alle Menschen verlangen von Natur nach Wissen* // Theo Kobusch (Hrsg.). *Philosophendes Mittelalters.* – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000. – с.190.

Наконец, важно отметить, что в ряде фрагментов, вместе с первопринципами, упоминается как пред-даная от природы также и "предельная цель" человеческой жизни¹. Поэтому совершенно понятно, почему в Диспутационных вопросах "Об истине" учение о первопринципах упоминается в контексте обсуждения тематики веры. В нас заложены ("пред-существуют", "пред-даны") не только первопринципы познания и действия, но также и зачатки будущего блага, семени вечной жизни. Иными словами, в нас заложены не только первопринципы естественного познания и морального поведения, но также и семена сверхъестественного познания². Эти семена прорастают в веру. Именно вера является "первоначалом (*primainchoatio*) и как бы неким фундаментом всей духовной жизни" (Q. d. *deverit.* q.14, a.2, ad 1)³. Учение о самоочевидных первопринципах как аксиомах теологии будет играть центральную роль в теологической Сумме Аквината (STh, q.1, a.2). Структура теологии как единой науки определяется "сверху", от Бога, который открывает человеку истины, превышающие способности естественного познания. Теология "получает" от божественного Откровения свои собственные принципы, которым еще необходимо придать форму науки⁴. Истины Откровения являются как бы зародышами или семенами, которые должны вырасти в древо науки, *scientia* (а в будущей жизни подняться до полноты познания Бога как высшей цели человеческого бытия). Как видим, отношение первопринципов теологии к самой теологической науке аналогично отношению между первопринципами естественного познания и философскими науками.

Подводя промежуточные итоги можно утверждать следующее. Во-первых, у св. Фомы бесспорно содержится учение о познании *apriori* (хотя о специфических чертах этого учения можно дискутировать). Поэтому называть эпистемологию Аквината эмпирической и апостериорической, с одной стороны, не совсем корректно, а с другой стороны, малопродуктивно. Во-вторых, учение об априорных первопринципах играет определяющую роль не только в эпистемологии и моральной философии, но также в метафизике и теологии Аквината. Поэтому теорию первопринципов следует считать не случайным и вто-

ростепенным элементом его мысли, а конститутивным элементом всего томистского синтеза.

3. Является ли эпистемология Аквината разновидностью репрезентационизма?

Аквинат часто повторяет тезис, что мы познаем с помощью интеллигибельных видов (*species intelligibilis*), а не сами интеллигибельные виды. Иными словами, интеллигибельные виды – это когнитивные средства познания, а не собственный предмет познания⁵. Вся аргументация фрагмента STh.I, q.85, a.2 направлена на то, чтобы опровергнуть мнение, будто бы познание занимается интеллигибельными видами, пребывающими в душе (в интеллекте). Св. Фома защищает позицию, согласно которой мы познаем вещи вне нас (*quaesuntextraanimam*), вот эти деревья и камни, вот эту кошку или вон ту ворону. Но с другой стороны Аквинат утверждает, что именно чуждость вещи (*quidditasrei*) постигается нами в первую очередь и составляет первичный и собственный объект нашего интеллектуального познания⁶. Если это так, то неминуемо возникает подозрение, что Аквинат исповедует некую уточненную форму эпистемологического репрезентационизма⁷. Или же перед нами пример противоречивого высказывания. Что же является собственным объектом интеллекта: индивидуальная вещь или интеллигибельный вид?

Аквинатова теория абстракции несколько проясняет ситуацию: наш интеллект познает материальную вещь нематериальным образом. Интеллектуальное познание осуществляется посредством абстрагирования интеллигибельного вида от индивидуальной материи⁸. То же, что абстрагировано от индивидуальной материи является универсальным. Поэтому интеллект "непосредственно познает именно универсальное с помощью интеллигибельных видов, а опосредованным образом он познает единичные вещи, с которыми соотносятся фантазмы"⁹. Однако это разъяснение не снимают саму проблему: что же является собственным объектом нашего интеллектуального познания?

Для ответа на поставленный вопрос необходимо учесть то обстоятельство, что Аквинат рас-

¹ Например, уже цитированный фрагмент SThI, q.18, a.3. В более раннем трактате Аквинат говорит о предсуществовании в человеке некоей предрасположенности к цели (Q. d. *deverit.* q.14, a.2).

² "Unde oportet huius cognitionis supernaturalis aliquam inchoationem in nobis fieri; et hoc est per fidem". – Q. d. *deverit.* q.14, a.2.

³ Отметим здесь терминологическое разнообразие в описании первопринципов и способов их существования в нашей природе: *prae existentia*, *inchoatio*, *praesti tutoa natura*, *naturaliter in dita* и т.п.

⁴ W. Metz. *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin.* – Hamburg: Felix Meiner, 1998. – s.16.

⁵ "Species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus". – STh. I, q. 85, a. 2.

⁶ "Intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium obiectum intellectus" – STh. I, q.85, a.5.

⁷ О том, что такое подозрение может возникнуть при чтении некоторых фрагментов (например, STh. I, q.85, a.2, ad 1) говорит и Норман Крещман. – N. Kretzmann. *Philosophy of Mind* // N. Kretzmann, E. Stump (ed.). *The Cambridge Companion to Aquinas.* – Cambridge: Cambridge UP, 1993. – p.138.

⁸ "Intellectus noster... intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia". – STh. I, q.86. a.1.

⁹ "Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata". – STh. I, q.86. a.1.

смаstrивает *spesiesintelligibilis* в двух аспектах: в (1) онтологическом аспекте интеллигибельный вид является сущностью, которая пребывает в интеллекте и имеет единичное бытие, а в (2) эпистемическом аспекте интеллигибельный вид указывает на определенное когнитивное содержание, имеющее универсальный статус (*quidditasrei*). Когда св. Фома говорит, что *spesiesintelligibilis* – это то, с помощью чего мы познаем конкретную вещь, он имеет в виду аспект (1), то есть интеллигибельный вид как подобие (*similitudo*) вещи. Когда же он утверждает, что *spesiesintelligibilis* – это собственный объект познания, он имеет в виду аспект (2), интеллигибельный вид как *similitudo* и *quidditas* вещи. Например, (1) интеллектуальный образ вот этой розы (ее идея¹) существует в моем сознании (интеллекте) наряду с другими интеллектуальными образами (например, у меня в сознании сейчас, кроме идеи розы, наличествует также идеи стеклянной вазы, стола, окна, солнечного света и т.п.). Онтологический статус идеи – быть единичным интеллектуальным актом в моем сознании. Например, интеллектуальные акты Хи Y(идеи розы и стеклянной вазы) существуют в моем сознании, когда я познаю вещи аи b(например, вот эту розу в этой стеклянной вазе). В то же время, (2) идея розы в моем сознании (как единичный ментальный акт) указывает на определенное когнитивное содержание (*quidditas* розы). И тогда речь идет не просто об интеллектуальном (ментальном) акте, а об интеллектуальном акте с определенным содержанием (имеющим универсальный статус). Оба аспекта идеи относятся к той же самой индивидуальной вещи (к вот этой розе, что стоит в стеклянной вазе у меня на столе).

Наиболее ясно это учение о двух аспектах *spesiesintelligibilis* выражено в "Диспутационных вопросах об истине"². Интеллигибельный вид и вещь соотносятся между собой согласно сущности. То есть их идентичность – это идентичность в аспекте сущностной формы. Интеллигибельный вид – это и есть сущность вещи, которая имеет специфический (интеллигибельный) способ существования. Поэтому *spesiesintelligibilis* – это не отражение или репрезентация вещи³. Наше по-

¹ Конечно, нужно иметь в виду, что понятие идеи и интеллигибельного образа в эпистемологии Аквината не тождественны, но я употребляю здесь термин "идея", чтобы упростить понимание. Особенности Аквинатовой теории идей я рассматриваю подробно в: А. Баумейстер. Тома Аквинский: вступ до мышления. Бог, буття і пізнання. – Київ: Дух і літера, 2012. – с.327-341.

² См. Q. d. *deverit.* q. 10, a. 4. См. также *Super Sent. lib. 2 d. 17, q. 2, a. 1 ad 3*: "Species intellecta potest dupliciter considerari: aut secundum esse quod habet in intellectu, et sic habet esse singulare; aut secundum quod est similitudo talis rei intellectae, prout ducit in cognitionem ejus; et ex hac parte habet universalitatem".

³ Удачно описал позицию Аквината Энтони Кенни: всякое мышление осуществляется с помощью идей, но неправильно утверждать, что все наше мышление – это мышление об идеях. –А. Kenny. *Aquinas on Mind.* – London – New York: Routledge, 1993. – p. 105.

знание собственным и первичным образом постигает внешние конкретные вещи и события с помощью когнитивных средств (чувственных видов, фантазм и интеллектуальных видов), и лишь вторичным образом познает эти когнитивные средства. Св. Фому можно было бы назвать репрезентационистом только в том случае, если бы он утверждал, что наше познание первичным образом постигает внутренние когнитивные сущности и лишь вторичным образом – сами вещи внешнего мира⁴.

4. Специфика Аквинатового реализма

Чаще всего исследователи говорят о реализме св. Фомы. Безусловно, есть все основания называть эпистемологию Аквината реалистической. Но при этом важно прояснить специфические черты этого реализма.

Как я пытался показать выше, реализм св. Фомы – это не эмпиризм, скорее всего – не апостериоризм и уж точно не репрезентационизм. Далее, реализм Аквината не является теорией непосредственного знания о единичных вещах и событиях. Как раз эти вещи и эти события мы знаем опосредованно, с помощью и посредством интеллигибельных видов. Иными словами, мы познаем индивидуальные вещи посредством универсальных структур. Конечно, такой подход порождает ряд вопросов. Если реальный мир состоит из индивидуальных вещей и событий, то каков онтологический статус интеллигибельных видов? Ведь если мы непосредственно познаем именно интеллигибельные виды, то возникает подозрение, что св. Фома исповедует уточненную теорию идеализма. Как понимать тезис, что индивидуальные вещи являются носителями нематериальных и универсальных видов? Почему реальный мир по своей внутренней структуре оказывается интеллигибельным? Откуда у нашего интеллекта способность выявлять и познавать эту интеллигибельную структуру? Откуда, наконец, мы знаем, что создаваемые нами интеллигибельные виды (идеи) дают нам адекватный образ реального мира?

Возьмем, например, вот эту розу на столе. Она освещена солнечным светом, и в этом смысле можно сказать, что роза материально воспринимает форму света. Точно также, как зажженная свеча воспринимает форму огня или окрашенный в красный цвет белый лист бумаги воспринимает форму красного (если Мария пишет акварелью красную розу в стеклянной вазе). Перед нами примеры физической каузальности, когда индивидуальная вещь а, обладающая формой X, воспринимает материальным образом форму Y под воздействием другой вещи b. При этом роза освещается светом, свеча загорается и плавится

⁴ D. Perler. *Theorien der Intentionalität im Mittelalter.* – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004. – s.83.

под влиянием огня, а белый лист бумаги окрашивается в красный цвет.

Но интеллектуальное познание, как мы помним, это восприятие материальной (единичной) вещи нематериальным образом. Когда я обращаю свое внимание на освещенную розу, когда я смотрю на горящую свечу или слежу за тем, как Мария акварелью пишет розу, у меня возникают чувственные образы розы, свечи и натюрморта, на основании которых я образую фантазмы и интеллектуальные виды этих вещей. Я воспринимаю формы розы и свечи нематериальным образом. А формы, воспринятые мною нематериально, существуют во мне интенциональным или духовным образом¹. Познавательное отношение субъекта *S* к вещи Осостоит как раз в том, что *S* воспринимает форму *O*в модусе интенционального бытия (*esse intentionale*), которое отличается от естественного бытия (*esse naturale*). Важно отметить, что интенциональным бытием обладают не только интеллектуальные, но также и чувственные виды (*species sensibilis*). Когда *S* воспринимает форму *O*, то в самом *S* происходит не материальное, а духовное изменение (*immutatio spiritualis*)². Когда Мария пишет розу и кистью наносит на белый лист бумаги красные мазки, то в белой бумаге происходит естественное изменение (*immutatio naturalis*). Когда же я наблюдаю за работой Марии, когда я рассматриваю написанный ею натюрморт, во мне происходит духовное изменение.

Учитывая то, что наше познание связано с чувственностью, необходимо различать, по крайней мере, два способа интенциональных отношений *S* к *O*. Когда (1) акт чувственного восприятия направляется на форму воспринимаемой вещи с ее индивидуальными характеристиками, то результатом будет представление этой формы в фантазме. А когда (2) интеллектуальный акт направляется на форму познаваемой вещи, то результатом будет представление ее посредством интеллигибельного вида, без каких-либо индивидуальных особенностей, только в ее универсальном аспекте³. Учение об интенциональном бытии помогает нам ответить на часть поставленных в начале этого параграфа вопросов. Ответить на другую часть вопросов можно только при условии, если мы примем во внимание метафизику Аквината, а также ряд его теологических тезисов.

На вопрос, почему реальный мир по своей внутренней структуре оказывается интеллигибельным, ответ такой: потому что в Божественном уме содержатся рациональные основания всех вещей⁴ и потому что каждая созданная Бо-

гом вещь определенным образом причастна ("по подобию") сущности Бога⁵. Иными словами: *species* каждой вещи, это конкретное воплощение вечного замысла и плана Творца. Если обыгрывать зрительные коннотации термина "*species*", то можно сказать, что каждая субстанция является отражением божественной идеи. Тот факт, что мир интеллигибелен (имеет смысл и познаваем) объясняется тем, что этот мир – творение Бога.

На вопрос, откуда у нашего интеллекта способность выявлять и познавать интеллигибельные структуры реального мира, можно ответить так: мы одарены интеллектом, который может преобразовывать чувственные данные и создавать интеллигибельные виды. Аквинат говорит о "свете активного интеллекта"⁶. Обладание такой интеллектуальной способностью – это специфическое свойство человеческого бытия. Ответы на оба вопроса (об интеллигибельности мира и нашей способности познавать мир) предполагают платоновскую теорию причастности (*participatio*), переосмысленную и развитую Аквинатом в свете христианского учения. Все творение причастно Богу соответственно своей онтологической структуре (согласно мере совершенства). А человек, как разумное творение, причастен Богу наиболее совершенным образом, так как одарен разумом и волей. Свет нашего активного интеллекта причастен свету Божественного интеллекта. То, что мы способны создавать интеллигибельные виды, составляет своеобразную аналогию божественному творению. Только мы не творим познаваемые нами вещи, а как бы вычитываем вложенный в них смысл. Ведь чтение – это активный процесс, собирающий множество знаков в осмысленное предложение.

Аквинат отрицает, что идеи существуют отдельно от вещей (под влиянием Аристотеля он приписывает такую теорию идей Платону). Идеи существуют или (1) в божественном уме, или (2) в индивидуальных вещах или в (3) человеческом интеллекте. Типы существования идей (1) и (3) являются различными модусами *esse intentionale*, а тип существования идей (2) является модусом *essenaturale*. То есть, с одной стороны, Аквинат допускает существование идей (в трех обозначенных нами модусах), но, с другой стороны, эти идеи, согласно его учению, являются или интенциональными сущностями⁷, не обладающими самостоятельным бытием, или идеями в индивидуальных вещах.

⁵ "Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem". – STh. I, q.15, a.2.

⁶ STh. I, q.84, a.6 ad 1.

⁷ Например, Бартоломей Керешь говорит, что idee "są jedynie bytami intencjonalnymi". – B. Kiereś. Idee jednostkowe jako racje poznania rzeczy realnych // Sw. Tomasz z Akwinu. Deideis. Oideach. – Lublin: KUL, 2006. – s.235.

¹ Sent. De anim. II, 24.

² STh. I, q.78, a.3.

³ D. Perler. Theorien der Intentionalität im Mittelalter. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004. – s.76.

⁴ "In mente divinae sint propriae rationes omnium rerum". – STh. I, q.15, a.2.

Теперь настало время вернуться к вопросу о реализме Аквината. Для начала несколько уточнений. Вплоть до XVIII века под термином "реализм" понимали философскую теорию, согласно которой реально существуют не только единичные вещи (эта роза и этот красный цвет), но также и так называемые универсалии (роза вообще и красный цвет как таковой). В этом смысле Аквината можно назвать умеренным реалистом, так как он отрицает реальное существование универсалий вне индивидуальных вещей, но признает существование универсалий вне нашего сознания. С XVIII века под "реализмом" начинают понимать философскую теорию, согласно которой существует действительность вне нашего сознания (метафизический реализм) и у нас есть познавательный доступ к этой действительности (эпистемологический реализм). Можно сказать и по-другому: согласно реалистической установке фундаментальные структуры реальности даны нам как таковые (*per se*) и определяют структуры нашего сознания и языка. Сегодня дискуссии между реалистами и анти-реалистами вновь актуальны. Но в результате этих дискуссий было сформулировано столько различных типов реализма и анти-реализма, что дать какое-то единое и окончательное определение термину "реализм" не представляется никакой возможностью¹.

Приписывая св. Фоме реализм, мы прежде всего должны себя спросить: какой именно реализм? Каковы специфические черты реализма Аквината? Ведь просто говоря об Аквинате как реалисте, мы рискуем ограничиться лишь банальными утверждениями, имеющими минимальную объяснительную силу². Употребляя же термин "реализм" в современном (а не в средневековом) значении, мы и вовсе утрачиваем возможность отличать эпистемологическую позицию св. Фомы от позиции, например, Уильяма Оккама³. Если же говорить о специфике Аквинатового эпистемоло-

гического реализма, то важно учесть все те аспекты, которые я пытался исследовать выше.

Реализм св. Фомы предполагает определенную теорию интенционального бытия. Этот реализм нельзя назвать прямым или непосредственным реализмом, так как мы познаем индивидуальные вещи не прямо, а посредством идей (интеллигибельных видов). Такой реализм имеет дискурсивную природу: наш интеллект создает предметы познания, структурируя и преобразуя многообразие чувственных данных⁴. А это значит, что Аквинатова версия реализма не допускает интуитивного интеллектуального познания единичных вещей (в отличие от Дунса Скота и Уильяма Оккама)⁵. Реализм Аквината предполагает определенную теорию тождества, основанную на ряде метафизических предпосылок. Согласно этой теории тождества между идеями (интеллигибельными видами) нашего интеллекта и формами индивидуальных вещей существует отношение тождества (известная изоморфность). Идея (*species*) розы, которую образует мой интеллект, и форма вот этой конкретной розы, это та же самая форма, которая существует различным способом (в моем интеллекте и в этой конкретной вещи)⁶. Кроме того, реализм Аквината предполагает сильный экстерналистский тезис: человеческий интеллект может образовать идею только благодаря его отношению к внешнему предмету или вещи⁷. Наконец, реализм св. Фомы имеет явные теологические коннотации. Идея розы существует не только в этом вот конкретном цветке и не только в моем или вашем интеллекте. Эта идея как творческий прообраз пред-существует в божественном уме. И то, что роза обладает интеллигибельным содержанием (формой), а мы можем познать это

¹ Хороший обзор существующих позиций реалистов и анти-реалистов дан Тадеушем Шубкой: T. Szubka. *Realizm i antyrealizm* // Sebastian Tomasz Kołodziejczyk (red.). *Przewodnik po metafizyce*. – Kraków: WAM, 2011. – s.519-548. См. также мою критику "внутреннего реализма" Хилари Патнема: А. Баумейстер. Буття і благо. – Вінниця: Т.П. Барановська, 2014. – с.29-49.

² Указанное обстоятельство порождает, например, у Филиппа-Андре Хольцера определенный скепсис относительно попыток прилагать к мышлению Аквината различные "этикетки" (*labels*). – Ph.-A. Holzer. *Why Thomists Should Present Themselves as Anti-realists* // Michał Paluch and Piotr Lichacz (ed.). *Dominicans and the Challenge of Thomism*. – Warszawa: Instytut Tomistyczny, 2012. – p.225.

³ Как верно замечает Доминик Перлер, Оккам исходит из реалистической предпосылки, что существуют индивидуальные субстанции с индивидуальными свойствами, которые независимы от наших познавательных способностей. – D.Perler. *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*. – Frankfurt am Main: Klostermann, 2006. – s.223. Иными словами, если употреблять термин "реализм" в средневековом значении, тогда позиция Аквината отлична от позиции Оккама в вопросе об универсалиях. Но если употреблять "реализм" в современном значении (утвердившемся в XVIII веке), тогда различия между этими мыслителями почти стираются.

⁴ J. F. Boler. *Intuitive and abstractive cognition* // *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Ed. Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg. – Cambridge: Cambridge University Press, 1982. – p.476-477.

⁵ См. W. Goris. *Anthropologie und Erkenntnislehre* // Andreas Speer (Hrsg.). *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*. – Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2005. – s.135.

⁶ Доминик Перлер говорит, что эта теория тождества основана на трех метафизических предпосылках или главных тезисах:

(1) Тезис гилеморфизма: существуют общие формы, которые связаны с материей и являются конститутивными элементами вещей или предметов.

(2) Тезис универсализма: формы универсальны, но могут индивидуализироваться благодаря их связи с конкретной материей и могут существовать во многих индивидуальных вещах или предметах.

(3) Тезис многообразных способов существования: формы могут существовать не только индивидуализированным способом в материальных предметах, но также могут существовать универсальным образом в интеллекте (во многих интеллектах).

– D.Perler. *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*. – Frankfurt am Main: Klostermann, 2006. – s.141.

⁷ "Actus cognitionis se extendit ad ea quae sunt extra cognoscendum: cognoscimus enim etiam ea quae extra nos sunt" – ST.I, q.84, a.2.

содержание, предполагает учение о творении мира мудрым Творцом. Но мы не имеем доступа к идеям Бога напрямую. Эти идеи также не сообщаются нам Богом в акте иллюминации. Познавать замыслы (и идеи) Бога в нашем нынешнем состоянии мы можем только посредством творений, посредством познания вещей и процессов, существующих вне нашего сознания. Такая эпистемологическая позиция оставляет человеку пространство для свободы и открывает для него перспективу веры. Эпистемологический реализм по версии Аквината позволяет нам осознать важную истину: естественное познание (и весь круг наук, связанных с этим познанием) – это только часть человеческих задатков и возможностей. Мы призваны еще и к чему-то большему. К чему именно? Об этом нам сообщает Бог в Откровении. И об этом говорит нам опыт веры.

ЛИТЕРАТУРА

1. Баумейстер Андрій. Буття і благо. – Вінниця: Т.П. Барановська, 2014. – 418 с.
2. Баумейстер Андрій. Тома Аквінський: вступ до мислення. Бог, буття і пізнання. – Київ: Дух і літера, 2012. – 408 с.
3. Лекторский Владислав. Эмпиризм // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – Москва: Канон, 2009. – с.1148-1149.
4. Свежавский Стефан. Святой Фома, прочитанный заново // Символ. – № 33, Июль 1995. – с.7-184.
5. Aertsen Jan A. Thomas von Aquin. Alle Menschen verlangen von Natur nach Wissen // Theo Kobusch (Hrsg.). Philosophendes Mittelalters. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000. – s.186–201.
6. Alston William P. Empiricism // Edward Craig (Ed.). The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy. – London – New York: Routledge, 2005. – p.221.
7. Boler John F. Intuitive and abstractive cognition // The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. Ed. Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg. – Cambridge: Cambridge University Press, 1982. – p.460–478.
8. Goris Wouter. Anthropologie und Erkenntnislehre // Andreas Speer (Hrsg.). Thomas von Aquin: Die *Summa theologiae*. Werkinterpretationen. – Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2005. – s. 125–140.
9. Hamlyn David W. Empiricism // Donald M. Borchert (Ed.). Encyclopedia of Philosophy. – Vol.3. – Detroit: Thomson Gale, 2006. – p.213-221.
10. Heinzmann Richard. Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken. – Stuttgart: Kohlhammer, 1994. – 281 s.
11. Holzer Philippe-André, OP. Why Thomists Should Present Themselves as Anti-realists // Michał Paluch and Piotr Lichacz (ed.). Dominicans and the Challenge of Thomism. – Warszawa: Instytut Tomistyczny, 2012. – p.225-233.
12. Kenny Antony. Aquinas on Mind. – London – New York: Routledge, 1993. – 182 p.
13. Kiereś Bartłomiej. Idee jednostkowe jako racje poznania rzeczy realnych // Sw. Tomasz z Akwinu. De ideis. O ideach. – Lublin: KUL, 2006. – s.233-249.
14. Kretzmann Norman. Philosophy of Mind // N. Kretzmann, E. Stump (ed.). The Cambridge Companion to Aquinas. – Cambridge: Cambridge UP, 1993. – p.128–159.
15. Krąpiec Mieczysław Albert. Dzieła II. Realizm ludzkiego poznania. – Lublin: Wydawnictwo KUL, 1995. – 664 s.
16. Laporte Jean. Le rationalisme de Descartes. – Paris : PUF, 2000. – 508 p.
17. MacDonald Scott. Theory of knowledge // N. Kretzmann, E. Stump (ed.). The Cambridge Companion to Aquinas. – Cambridge: Cambridge UP, 1993. – p.160-194.
18. Marciszewski Witold. Empiryzm, racjonalizm, irracjonalizm po przełomach naukowych XX wieku // Renata Ziemińska (red.). Przewodnik po epistemologii. – Kraków: WAM, 2013. – s.423-453.
19. Metz Wilhelm. Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. – Hamburg: Felix Meiner, 1998. – 276 s.
20. Mondin Battista. Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino. – Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1991. – 673 p.
21. Muck Otto. Apriori, Evidenz und Erfahrung // Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner. – Freiburg: Herder, 1964. – s.85-96.
22. Perler Dominik. Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter. – Frankfurt am Main: Klostermann, 2006. – 443 s.
23. Perler Dominik. Theorien der Intentionalität im Mittelalter. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004. – 436 s.
24. Saporiti Katia. Empirismus // Stefan Jordan und Christian Nitz (Hrsg.). Lexikon Philosophie. Hundert Grundbegriffe. – Stuttgart: Reclam, 2011. – s.73-75.
25. Schönberger Rolf. Thomas von Aquin zur Einführung. – Hamburg: Junius, 1998. – 178 s.
26. Sokołowski Wojciech. Empiryzm // Powszechna encyklopedia filozofii. Tom 3. – Lublin, 2002. – s.142-147.
27. Swieżawski Stefan. Święty Tomasz z Akwinu. Traktat o człowieku. – Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2000. – 768 + 91 s.
28. Szubka Tadeusz. Realizm i antyrealizm // Sebastian Tomasz Kołodziejczyk (red.). Przewodnik po metafizyce. – Kraków: WAM, 2011. – s.519-548.
29. Vries Joseph. Kantische und thomistische Erkenntnistheorie // Kant und die Scholastik heute. – Pullach bei München, 1955. – s.1-34.
30. Weissmahr Béla. Ontologie. – Stuttgart: Kohlhammer, 1991. – 182 s.
31. Wippel John F. Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II. – Washington: The Catholic University of America Press, 2007. – 316 p.
32. Wolterstorff Nicholas P. Empiricism // Audi R. (Ed.). The Cambridge Dictionary of Philosophy // Robert Audi (General Editor). – Cambridge: Cambridge University Press, 1999. – p.262-263.
33. Zimmermann Albert. Thomas lesen. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 2000. – 296 s.

Баумейстер А. О. Реальність і сенс: дискусійні питання епістемології Аквіната. У статті розглянуто декілька дискусійних питань, пов'язаних з епістемологією Аквіната. Ці питання пов'язані у такий спосіб, що можна говорити про різні аспекти єдиної проблеми. Чи вважати епістемологію Томи різновидом емпіризму? Чи припускає Аквінат апріорне пізнання? Чи можна стверджувати, що епістемологія Томи є витонченою версією репрезентаціонізму? Без ясних та визначених відповідей на ці питання дуже складно говорити про характер та особливості реалістичної філософії Аквіната.