Игорь Гаспаров

Алвин Плантинга и Фома Аквинский о возможности естественного знания о Боге

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-1-261-283

Igor G. Gasparov

Alvin Plantinga and Thomas Aquinas on the Possibility of Natural Knowledge of God

Igor G. Gasparov — N.N. Burdenko Voronezh State Medical University (Voronezh, Russia). gasparov@mail.ru

Traditionally Aquinas is considered as the leading representative of the position that natural theology is the king road to the knowledge of God by means of human reason alone. Nevertheless, Alvin Plantinga cites him along with John Calvin among the two main predecessors of his famous idea of sensus divinitatis. *According to this idea, human reason can have natural knowledge of God via special cognitive mechasnism, which is closer to the functioning of human perception, than to the proofs along the line of traditional* theologia naturalis. *The goal of the article is to identify whether one can really find in the work of Aquinas anything similar to the* sensus divinitatis *of Plantinga. And if the answer is positive, then how exactly does this epistemic mechanism perform the function of rational justification of theistic beliefs? As a result, I claim that in Aquinas one can really find something that could be called* sensus divinitatis*, but its justificatory work functions in a way that is quite different from that of Plantinga, because it involves the natural orientation of the human will to God as the ultimate goal of human life.*

Keywords: epistemology of religion, ethics of belief, virtue responsibilism, *sensus divinitatis*, Alvin Plantinga, Thomas Aquinas.

В христианстве, как и в некоторых других религиозных традициях, основным источником знания о Боге считается учительство сообщества верующих, которое возводит свой

Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 18-011-00840.

авторитет к самому Богу. При этом не исключается возможность определенного познания Бога независимо от такого учительства. Такой вид богопознания обычно называют «естественным». Его можно определить как познание Бога, не предполагающее какого-либо специального религиозного авторитета, откровения или каких-либо познавательных способностей, не характерных для большинства людей[1]. Богопознание можно рассматривать как познавательный процесс, целью которого является получение знания о Боге. Тем не менее очевидно, что как не всякая познавательная деятельность в других областях достигает своей цели, так и не всякое богопознание оказывается успешным. В этом смысле следует видеть разницу между богопознанием и знанием о Боге. Последнее предполагает истинность и оправданность наших убеждений о Боге, сформированных в процессе богопознания, тогда как результатом первого может оказаться как некое ложное убеждение относительно рассматриваемого предмета, так и скептическое или агностическое заключение.

Несмотря на возможность неудачи в естественном познании Бога, христианская традиция скорее склоняется к умеренному оптимизму в данном вопросе. Один из наиболее ярких примеров этого — слова апостола Павла из Послания к Римлянам:

> Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы...[2]

Часто эти слова рассматриваются в качестве оправдания естественной теологии, понимаемой как исследование вопросов, связанных с существованием и атрибутами Бога, независимо от библейского Откровения силами одного только человеческого разума[3]. Образцом построения такого рода естественной теологии можно назвать некоторые части «Суммы теологии» Фомы Аквинского, в частности те из них, где он предлагает свои знаменитые доказательства бытия

1. Ср. Evans, S.C. (2010) *Natural Signs and Knowledge of God. A New Look at Theistic Arguments*, p. 1. Oxford: Oxford University Press.
2. Рим 1, 19–20.
3. Cooper, A.G. (2012) “Degrading the Body, Supressing the Truth. Aquinas on Romans 1: 18–25”, in M. Levering, M. Dauphinais (eds) *Reading Romans with St. Thomas*, p. 115. Washington D.C.: The Catholic University of America Press. См. также *Шохин В.К.* «Естественная теология» // Православная энциклопедия. М., 2013 [http://www.pravenc.ru/text/190259.html, доступ от 15.05.2019].

Божия и обсуждает основные божественные атрибуты. Многие видят одну из основных характеристик его подхода в том, что здесь суждения о Боге, в том числе суждения о его существовании и главных свойствах, являются заключениями, которые человеческий разум способен и обязан сделать из других более очевидных для него принципов, полагая при этом, что у человеческого разума нет никаких иных обязывающих его оснований для принятия теистических убеждений, если подобного рода заключения по каким-либо причинам оказываются неудачными. То есть, с рациональной точки зрения, человек свободен от каких-либо обязательств по отношению к признанию существования Бога и наличия у Него определенных качеств, если соответствующие суждения невыводимы из других, очевидных для самого разума, положений. Более того, некоторые эвиденциалистские и деонтологические концепции оправдания убеждений идут дальше и утверждают, что при таких условиях разум как минимум не имеет права принимать теистические убеждения, а возможно, даже обязан изменить их на противоположные[4].

Рациональные аргументы в поддержку теизма подвергались резкой критике в течение нескольких столетий. Многим эта критика кажется уничтожающей, но несмотря на это, количество людей, так или иначе склонных к теистическим или схожим с ними убеждениям, не снижается сколько-нибудь заметным образом. Другими словами, людям эти убеждения по-прежнему кажутся оправданными, несмотря на отсутствие рациональных аргументов в том смысле, в каком они мыслились в традиционной естественной теологии. В связи с этим возникает вопрос об альтернативных способах оправдания теистических убеждений. Одним из наиболее влиятельных предложений в этом направлении является так называемая реформатская эпистемология, которая прямо противопоставляет себя естественной теологии, утверждая, что теистическое убеждение — это не столько заключение некоего рационального

4. Эвиденциалистские концепции оправдания утверждают, что оправданность убеждения, что *p*, состоит в наличии у субъекта этого убеждения сведений (*evidence*) в поддержку *p*. Соответственно в случае, когда сведений в поддержку *p* нет или их недостаточно, то убеждение субъекта, что *p*, является неоправданным. Деонтологические концепции оправдания предлагают рассматривать формирование убеждений в терминах эпистемического долга. В этом случае эпистемический субъект имеет обязанность не формировать убеждение или отказаться от него, если последнее уже имеется, тогда, когда оно не подкреплено достаточными сведениями. Многие сторонники подобного рода концепций полагают теизм примером неоправданного убеждения. Подробнее см. Plantinga, A. (2000) *Warranted Christian Belief*, pp. 88–89. Oxford: Oxford University Press.

вывода, сколько результат действия врожденной склонности человека к формированию теистического убеждения. Ярким примером такого подхода является концепция *sensus divinitatis* Алвина Плантинги[5]. Согласно этой концепции, человек обладает особым врожденным когнитивным механизмом, нацеленным на получение знания о Боге. Это своего рода диспозиция, которая активируется в определенных условиях, в результате чего у человека спонтанно возникает теистическое убеждение. Плантинга полагает, что убеждение, сформировавшееся подобным образом, также будет естественным знанием о Боге, но в отличие от естественной теологии такое убеждение будет базовым, а не выводимым из других убеждений. В качестве одного из источников своей концепции *sensus divinitatis* Плантинга называет Фому Аквинского. Цель настоящей статьи показать, что у Фомы Аквинского действительно можно встретить представление о том, каким образом помимо естественной теологии в строгом смысле слова возможно получить естественное знание о Боге, но оно существенным образом отличается от плантинговской концепции *sensus divinitatis*.

1. Плантинга об «общем и смутном знании» у Фомы Аквинского

Указывая на Фому Аквинского в качестве одного из источников своей концепции *sensus divinitatis*, Плантинга ссылается на два его текста: *Summa theologiae* I, q.2 a.1 ad1[6] и *Summa contra gentiles* III, 38[7],

5. Plantinga, A. Warranted Christian Belief, p. 168 ff.

6. *ST* I, q.2 a.1 ad1: «… нам по природе присуще смутное и в некотором общем [аспекте] знание о том, что Бог есть, а именно постольку, поскольку Бог есть блаженство человека: ибо человек по природе стремится к счастью [т. е. блаженству,] а то, что желаемо человеком по природе, познается им естественным образом. Но это не есть безусловное познание бытия Божия: так познание приближающегося [человека] не есть познание Петра, пусть даже это Петр приближается. В самом деле, многие считают, что совершенное благо человека, т. е. счастье есть богатство, другие полагают, что это — чувственные наслаждения, третьи — что что-то еще» [Перевод А.В. Апполонова 2006, 22].

7. *SCG* III, 38: «Ибо существует некое общее и смутное познание Бога, которое присуще почти всем людям: ведь то, что есть Бог, либо известно само по себе, подобно другим принципам доказательства, что полагают некоторые, как об этом было сказано в первой книге, либо, что и представляется более истинным, можно зачастую (statim) прийти к познанию Бога с помощью естественного разума. Ибо когда люди видят, что естественные вещи движутся согласно определенному порядку и что порядок не существует без устроителя, они в большинстве случаев понимают (percipiunt), что у видимых нами вещей, есть устроитель. Однако кто, какой и только ли один есть устроитель природы, они из этого общего размышления

где говорится о существовании некоего общего и смутного знания о Боге, которое присуще почти всем людям. Опираясь на эти тексты, Плантинга утверждает, что именно у Фомы Аквинского мы встречаем размышления на тему наличия у человека врожденного знания о Боге, присущего каждому человеку по природе, которые впоследствии, по его мнению, продолжил Жан Кальвин[8]. Согласно Плантинге, *sensus divinitatis* является общей идеей как для Кальвина, так и для Фомы Аквинского, и потому на нее следует обратить особое внимание, поскольку здесь между собой соглашаются два столь непохожих в остальном мыслителя[9]. Правда, в дальнейшем он признает, что между ними все-таки есть определенные различия в понимании природы «естественного знания о Боге», состоящее в том, что, в отличие от Кальвина, Фома Аквинский полагает естественное знание о Боге фаллибельным, т.е. допускающим возможность ошибки. Плантинга интерпретирует Аквината таким образом, что, согласно последнему, некто может иметь о Боге некое знание *de re*, полагая при этом, что Бог тождественен совокупности законов природы, тогда как, с точки зрения Кальвина, такое отождествление представляется невозможным[10]. В остальном Плантинга довольно мало говорит о характере того «знания о Боге», которое, по мнению Фомы Аквинского, вложено в человека от природы. В связи с этим возникает вопрос о том, как соотносятся между собой плантинговская концепция *sensus divinitatis* и аквинатово представление о естественном богопознании, на который я попытаюсь ответить далее. Однако, прежде чем приступить к этому, уместно сделать ряд общих замечаний о подходе Фомы Аквинского к проблемам, которые сегодня принято называть эпистемологическими.

2. Учение о познании Фомы Аквинского в контексте современной эпистемологии

Прежде всего, многие исследователи творчества Фомы Аквинского отмечают тот факт, что весьма трудно концептуализировать его

зачастую (statim) не понимают, так же как, когда мы видим, что человек идет или совершает иные действия, мы понимаем, что в нем есть некая причина этих действий, которой нет в других вещах, и называем эту причину душой, но пока еще не зная, что́ есть душа, является ли она телом, или как она осуществляет вышеупомянутые действия» [Перевод мой].

8. Plantinga, A. *Warranted Christian Belief,* p. 170.
9. Ibid., pp. 167–198.
10. Ibid., p. 177.

взгляды на проблемы познания в терминах современной эпистемологии. Аквинат мыслит в другой парадигме, и любая попытка осмыслить его идеи применительно к дискуссиям, ведущимся в современной эпистемологии, будет всегда представлять собой что-то вроде творческой интерпретации[11]. Одной из основных проблем такой интерпретации является то, что во многих случаях у самого Фомы зачастую отсутствуют аналоги современных терминов, которые являются ключевыми для постановки и решения тех проблем, которые ставят современные эпистемологи, в т. ч. и Плантинга. В частности, у Аквината нет проблемы знания в том смысле, в котором она обсуждается со второй половины прошлого века. В его словаре отсутствуют такие понятия, как «оправдание», «подтверждение» и даже «знание» в современном понимании этого термина. Другая трудность заключается в том, что часто те термины, которые он использует, особенно в переводе, звучат весьма похоже на современные, но по своему содержанию совершенно от них отличаются. Значимый для рассматриваемого нами вопроса пример — это понятие *per se notum*, которое обычно переводится на русский язык как «самоочевидный». Однако то содержание, которое в него вкладывает Фома, весьма мало напоминает то, что мы обычно представляем себе под самоочевидностью, будь то в смысле Декарта или Локка, или современных эпистемологов, в частности, того же Плантинги. В этой связи совершенно неудивительно, что даже вопрос о базовой эпистемологической позиции Фомы Аквинского не получил однозначного ответа.

Одна, более традиционная, линия ответа на этот вопрос утверждает, что в вопросах знания и обоснования Фома Аквинский стоит на позициях, близких к фундаментализму, эвиденциализму и интернализму. Как отмечает Дж. Дженкинс, такого мнения придерживались многие современные томистски ориентированные мыслители, такие как Этьен Жильсон, Бернард Лонерган или Аласдер Макинтайр[12], а также сам Плантинга[13] и Николас Уолтерсторф[14]. Другая, более современная, линия связывает эпистемоло-

11. См. подробнее: Jenkins J.I. (1997) *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, pp. 1–3. Cambridge: Cambridge University Press.

12. Ibid., p. 103.

13. Plantinga, A. (1983) "Reason and Belief in God", in A. Plantinga, N. Wolterstorff (eds) *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, p. 48. Notre Dame IN: University of Notre Dame Press.

14. Wolterstorff, N. (1984) *Reason within the Bounds of Religion*, p. 30. Grand Rapids MI: Eerdmans.

гию Аквината с релайбилизмом и экстернализмом. Здесь следует, прежде всего, отметить работы Джона Дженкинса[15] и Элеонор Стамп[16].

Консенсус среди современных исследователей эпистемологических идей Фомы Аквинского состоит в признании того, что центральным понятием в этой области философии для него является понятие *cognitio*, которое часто переводят как *знание*, но при этом его содержание значительно отличается от того, которое вкладывается современными эпистемологами в понятие *знание*. Дело в том, что далеко не всякий когнитивный процесс или возникающее из него ментальное состояние, которые Фома Аквинский обозначает термином *cognitio*, предполагают истинность своего содержания, тогда как в современном понимании знание необходимым образом предполагает истину. Кроме того, результатом *cognitio* как когнитивного процесса, направленного на достижение истины, может быть не одно ментальное состояние. Фома перечисляет по крайней мере пять таких возможных состояний (*habitus*): мудрость (*sapientia*), понимание (*intellectus*), наука (*scientia*), благоразумие (*prudentia*), искусство (*ars*)[17]. Первые три из них относятся к теоретическому аспекту познающей части души, а последние два — к практическому.

Сторонники экстерналистско-релайбилистской интерпретации эпистемологии Фомы аргументируют свою позицию прежде всего тем, что их оппоненты слишком узко трактуют понятие «знание», неверно отождествляя его со *scientia*, тогда как если у Фомы и есть эквивалент этому понятию, то таковыми следует считать *cognitio* или *notitia*[18]. А *cognitio*, в целом, представляет собой некий процесс, эпистемическую природу которого лучше всего определить как «экстернализм с элементами релайбилизма»[19]. Говоря словами Элеонор Стамп, «[д]ля Аквината человеческое знание [т. е. *notitia*] является функцией от использования сотворенных в нас Богом познавательных способностей так, как Бог предназначил их использовать в том мире, который Бог сотворил для их исполь-

15. Jenkins, J.I. *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, pp. 117–123.

16. Stump, E. (2003) *Aquinas*, p. 231–235. London and New York: Routledge.

17. Pickavé, M. (2012) "Human Knowledge", in B. Davis, E. Stump (eds) *The Oxford Handbook of Aquinas*, p. 311. Oxford: Oxford University Press.

18. Stump, E. *Aquinas*, p. 224.

19. Ibid., p. 234.

зования»[20]. Более того, и Стамп, и Дженкинс идут дальше, утверждая, что эпистемологическая позиция Фомы в своих основах очень близка к эпистемологии, развиваемой Алвином Плантингой[21]. Между ними действительно можно увидеть некие структурные элементы сходства, которые состоят прежде всего в том, что Аквинат, несомненно, считает, что сотворенные Богом в нас когнитивные способности являются надежными в том случае, если используются в соответствии со своей природой.

Означает ли это, что Фома Аквинский отстаивал теорию знания, сходную с плантинговской «теорией соответствующего функционирования»? На мой взгляд, правильным ответом на этот вопрос будет «нет». В качестве обоснования этого ответа я хотел бы предложить три довода. Во-первых, сам Плантинга рассматривает эпистемологию Фомы как образец эвиденциализма, фундаментализма и интернализма. И в этом отношении он не проводит никаких аналогий между ней и своей «теорией соответствующего функционирования», позиционируя ее, напротив, как ее противоположность. Несмотря на то, что сам Плантинга не относится к профессиональным исследователям творчества Аквината, в данном контексте его мнение имеет определенное, пусть и не решающее, значение, поскольку речь идет о сравнении позиции Фомы с его собственной.

Во-вторых, мне представляется, что Стамп и Дженкинс, отождествляя *cognitio* со *знанием*, совершают ошибку, противоположную ошибке своих оппонентов. Если последние трактовали *знание* слишком узко, то они трактуют его слишком широко. Ведь, как совершенно верно указывает Мартин Пикаве, *cognitio* допускает ложность, что не позволяет отождествить его со *знанием* в том смысле, в каком этот термин понимается большинством современных эпистемологов[22]. Скорее всего, *cognitio* следует понимать именно как процесс познания, результатом которого не во всех случаях оказывается знание. Кроме того, есть основания полагать, что парадигмой знания Фома Аквинский считал все-таки *scientia* в расширительном толковании этого термина[23].

20. Цит. по: Jenkins, J.I. *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, p. 122.

21. Ibid., p. 127; Stump, E. *Aquinas*, p. 235.

22. Pickavé, M. *Human Knowledge*, p. 311. См. также MacDonald, S. (1993) "Theory of Knowledge", in N. Kretzmann, E. Stump (eds) *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 162. Cambridge: Cambridge University Press.

23. См. подробнее MacDonald, S. "Theory of Knowledge", p. 163 ff.

Наконец, третий довод заключается в следующем. Да, скорее всего, Фома Аквинский согласился бы с тем, что и сам познавательный процесс, и его механизмы являются надежными, но такое согласие не означает, что он согласился бы и с тем, что «оправданность» или «подтвержденность» наших убеждений состоит в надежности или соответствующем функционировании этих механизмов. Как совершенно верно утверждает Скотт МакДональд, «релайбилист должен полагать не только то, что наши механизмы формирования убеждений являются надежными, но и то, что наше оправдание принятия этих убеждений состоит в том, что наше убеждение является результатом работы такого рода механизма»[24]. Другими словами, для того чтобы быть полноценным релайбилистом, Фоме было бы недостаточно признать надежность познавательных механизмов, с помощью которых формируются наши убеждения. Кроме этого, он должен был бы признать, что именно надежность этих механизмов является источником оправдания наших убеждений. В отношении же последнего есть основания сомневаться, что это мнение Аквината, поскольку основной акцент в своей эпистемологии он все-таки делает на осознанный доступ к содержанию человеческого сознания, в т. ч. к процессу формирования понятий и принципов, вывода из последних других положений при помощи силлогизмов[25].

3. Эпистемический статус теистического убеждения у Фомы Аквинского

Вернемся к нашей непосредственной теме, т. е. к вопросу о том, какой вид знания о Боге у Фомы Аквинского можно было бы считать аналогом плантинговского *sensus divinitatis*? Ответить на этот вопрос не так просто, как хотелось бы. С одной стороны, Аквинат однозначно утверждает, что естественному уму возможно обладать *знанием* (*scientia*) о том, что Бог существует. Однако это знание не принадлежит к числу принципов, которые лежат в основе всякого выводимого знания, т. е. не является базовым, а само является выводимым из других принципов, тогда как результатом функционирования *sensus divinitatis* у Плантинги является базовое убеждение. Если вспомнить текст из *SCG* III, 38,

24. Ibid., p. 186–187.

25. Детальное описание того, как Фома Аквинский понимает «оправдание» наших убеждений, можно найти в: MacDonald, S. “Theory of Knowledge”, pp. 174–180.

на который ссылается Плантинга, то в нем делается предположение, что «*communis et confusa cognitio Dei*», которое встречается почти у всех людей, могло бы проистекать из двух источников: либо бытие Бога известно само по себе (*per se notum*), либо оно может быть достигнуто с помощью естественного разума. Первую альтернативу, а именно то, что большинству людей бытие Бога известно само по себе, Фома однозначно отвергает (*ST* I q.2 a.1; *SCG* I, 11). Однако то познание Бога с помощью естественного разума, о котором здесь упоминает Фома, вовсе не тождественно естественному знанию (*scientia*) о существовании Бога. Это так, по меньшей мере, по двум причинам. Во-первых, *scientia* в понимании Фомы — это «совершенное познание»[26], и поэтому было бы неприемлемо характеризовать его как «смутное и общее». Во-вторых, *scientia*, что Бог существует, является «результатом тщательного исследования» (*fructus studiosae inquisitionis*), обрести который способны лишь немногие (*SCG* I,4), тогда как здесь утверждается, что такое познание Бога присутствует почти у всех людей. Таким образом, можно сделать вывод о том, что у Фомы Аквинского можно обнаружить не две, а три возможности естественного знания о Боге, первую из которых он, впрочем, отвергает:

1. Существование Бога могло бы быть нам известно само по себе (*per se notum*), подобно тому, как происходит постижение разумом первых принципов.

2. Знание о существовании Бога могло бы быть результатом трудного исследования. Поэтому лишь немногие могут иметь естественное знание (*scientia*) о Его существовании.

3. Существование Бога могло бы быть познано неким смутным и общим образом.

Первый вариант Фома Аквинский считает невозможным для человека в пределах его земной жизни. Он соглашается с тем, что *как таковое* существование Бога *известно само по себе*, поскольку как таковое само по себе известно то, предикат чего сущностным образом содержится в субъекте. Например, то, что *человек есть разумное живое существо*, известно само по себе как таковое, поскольку бытие разумным живым существом составляет саму природу человека и связано с ним сущностным образом. Но это же *известно само по себе также и нам* (*per se notum quoad nos*), поскольку у нас есть подходящий когнитивный

26. *In Post Anal.* I, 4.

доступ к сущности человека, и поэтому мы способны сформировать соответствующее понятие о природе человека и путем разделения сформировать «научный» принцип, который затем можно использовать в качестве основы для дальнейших выводов с помощью силлогизмов. Иным образом, по мнению Аквината, дело обстоит с сущностью Бога. В земной жизни у нас нет доступа к постижению его сущности, и мы не можем сформировать адекватного понятия о ней, так как наше земное познание предполагает чувственный контакт с познаваемыми объектами, и лишь затем переводит приобретенную информацию об объекте на умопостигаемый уровень, тогда как Бог нашим чувствам не доступен. Таким образом, несмотря на то, что *как таковое* существование Бога *известно само по себе*, т. е. природа Бога такова, что сущностным образом включает в себя существование, постичь это в земной жизни человеку не дано в том смысле, в каком он способен постичь, например, то, что *человек есть разумное живое существо*, или что *треугольник имеет три стороны*.

Здесь следует отметить, что понятие *per se notum* носит у Фомы скорее метафизический, чем эпистемологический характер. Оно выражает порядок бытия, т. е. реальные отношения в природе вещи, а не порядок их познания. Поэтому нечто, что *как таковое* является *per se notum*, может быть совершенно недоступно для естественного человеческого познания. Но даже и то, что является *per se notum quoad nos*, вовсе необязательно будет *самоочевидным* в том смысле, что для его познания достаточно лишь понимания номинальных значений терминов, входящих в состав соответствующего суждения. С точки зрения Фомы, для знания того, что *известно нам само по себе*, также необходимо постижение реальной природы соответствующих вещей, в основе которого лежит непосредственный эпистемический контакт с этими вещами[27].

Что касается второго варианта, т. е. того, что существует естественное знание (*scientia*), которое приобретается в результате научного исследования, то этот вариант также не подходит по весьма очевидным причинам, некоторые из которых я уже

27. Подробнее об употреблении понятия *per se notum* Фомой Аквинским см.: Tuninetti, L.F. (1996) "*Per se notum": Logische Beschaffenheit des Selbstverständlichen im Denken des Thomas von Aquinas,* p. 12 ff. Leiden, New York, Köln: E.J. Brill. О соотношении между метафизическими и эпистемическими аспектами понятий *per se notum* и *per se notum quoad nos* подробнее см.: MacDonald, S. "Theory of Knowledge", pp. 180–185.

упоминал. Это знание доступно лишь немногим, поскольку оно трудно достижимо, требует больших усилий, в т.ч. долгой и тщательной подготовки, изучения философии и других наук. И, кроме того, оно не является базовым принципом, а само выводится из других принципов, которые должны быть известны нам лучше. Другими словами, такое знание — результат естественной теологии, к возможностям которой Плантинга относится скорее скептически, хотя прямо не отвергает ее значимость. Поэтому очевидно, что это вовсе не то естественное знание о Боге, которое, по его мнению, человек может приобрести посредством *sensus divinitatis*. Следовательно, остается только третий вариант, согласно которому существование Бога может быть познано неким смутным и общим образом, и такое познание доступно почти всем людям. Но что это за познание Бога, о котором Фома Аквинский говорит в текстах цитируемых Плантингой? И какой эпистемический статус приписывает ему знаменитый схоластический мыслитель? Столь ли он оптимистичен в отношении этого вида богопознания, как Плантинга в отношении результата соответствующего функционирования *sensus divinitatis*?

Ответить на вопрос о природе и эпистемическом статусе познания Бога, о котором Аквинат рассуждает в *ST* I, q.2 a1 и *SCG* III, 38[28], представляется мне непростой задачей по той причине, что он сам не представляет нам достаточного количества информации на этот счет, и мы вынуждены довольствоваться собственными спекуляциями. Тем не менее представляется возможным высказать несколько соображений по этому поводу. Как мне кажется, следующие три предположения являются наиболее вероятными:

1. Естественное познание Бога, о котором говорится в *ST* I, q.2 a1 и *SCG* III, 38, является некой разновидностью *imperfecta scientia*[29].

2. Естественное познание Бога, о котором говорится в *ST* I, q.2 a1 и *SCG* III, 38, является упрощенной версией космологического аргумента.

3. Естественное познание Бога, о котором говорится в *ST* I, q.2 a1 и *SCG* III, 38, является результатом влияния на интеллект воли, влекомой к высшему благу.

28. Здесь и далее я предполагаю, что в *ST* I, q.2 a.1 и *SCG* III, 38 речь идет об одной и той же разновидности «познания Бога».

29. Понятие «imperfecta scientia» встречается у Фомы Аквинского в нескольких местах, например: ST I, q. 85 a.3 или *In Post Anal.* II, 7.

Начнем с первого предположения, согласно которому естественное познание Бога, о котором говорится в *ST* I, q.2 a1 и *SCG* III, 38, является некой разновидностью *scientia imperfecta*. Джон Дженкинс, обосновывая свой тезис об экстерналистско-релайбилистском характере эпистемологии Фомы Аквинского, говорит о том, что познание в понимании Аквината не является чем-то однородным, а заключает в себе некую динамическую составляющую[30]. В частности, у человека может быть не только совершенное знание (*scienta perfecta*), каковым, например, является знание принципов или заключений из них, полученных с помощью силлогизмов, но и некое предварительное, несовершенное знание (*scientia imperfecta*) о предмете, на основании которого мы способны двигаться дальше на пути к *scientia perfecta*, которая является результатом научного познания. Например, прежде чем познать природу грома, мы можем несовершенным образом составить себе представление о том, что такое гром, а именно, что *гром есть определенного рода шум в облаках*. Такое «определение» грома будет ничем иным, как *scientia imperfecta*. Ясно, что такое знание о громе лишь частично проникает в его природу и не может быть знанием в полном смысле слова. Тем не менее оно все-таки является знанием, поскольку наше предварительное определение благодаря словам «*шум определенного рода*» содержит отсылку к сущности того феномена, природу которого мы еще только должны будем постичь. В противоположность этому суждение «гром есть какой-либо шум в облаках» не выражает концепцию грома и, следовательно, не является знанием — даже пусть и несовершенным — о громе, поскольку, как указывает Фома Аквинский, не всякий шум в облаках является громом, а только шум определенного рода[31], т. е. даже несовершенное знание предполагает какое-то ограничение и отличие. Очевидно, что знание о некотором аспекте, заключающее в себе пусть даже частичное постижение природы грома, с точки зрения Аквината, предполагает знание о его существовании. Дженкинс объясняет это в смысле концептуального экстернализма. Познающий субъект находится в непосредственном эпистемическом контакте с познаваемым объектом и посредством надежных когнитивных механизмов приобретает частичное знание о его природе.

Возможно ли помыслить «смутное и общее познание Бога» как разновидность *scientia imperfecta* в том смысле, как его понимает

30. Jenkins, J.I. *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, p. 116.

31. *In Post Anal.* II, 7.

Дженкинс? Я полагаю, что нет, поскольку в естественном порядке познания человек в этой жизни, по мнению Фомы Аквинского, не имеет непосредственного эпистемического контакта с Богом, каковой у него имеется в случае грома и иных подобных явлений. Кроме того, естественное познание Бога, о котором Фома Аквинский говорит в *ST* I, q.2 a1 и *SCG* III, 38, является очевидным образом *слишком* общим для того, чтобы его можно было признать *scientia imperfecta*. Ведь в *ST* I, q.2 a1 Фома сравнивает такое познание Бога с познанием приближающегося человека, говоря, что познание «приближающегося человека не есть познание Петра, пусть даже это Петр приближается». То есть, знание того, что кто-то приближается, не является знанием того, что приближается Петр, даже если тот, кто приближается, и есть Петр. Он утверждает, что о Боге большинству людей естественным образом известно лишь постольку, поскольку они от природы стремятся к счастью, но при этом добавляет, что в чем именно заключается подлинное счастье им известно не всегда, говоря: «В самом деле, многие считают, что совершенное благо человека, т. е. счастье, есть богатство, другие полагают, что это — чувственные наслаждения, третьи — что что-то еще». Таким образом, познавая Бога «общим и смутным» образом, человек способен лишь прийти к познанию, что *Бог есть всякое совершенное благо для человека*, тогда как для того чтобы приобрести о Боге *scientia imperfecta,* ему необходимо было бы прийти к суждению, что *Бог есть определенного рода совершенное благо для человека*. Но именно это и невозможно по причине того, что в пределах земной жизни человек, с точки зрения Фомы Аквинского, лишен непосредственного естественного эпистемического контакта с Богом.

Аналогично обстоит дело и с текстом из *SCG* III, 38. Фома Аквинский утверждает, что созерцание порядка Вселенной естественным образом приводит людей к заключению, что у нее есть некий устроитель, «[о]днако кто, какой и только ли один есть устроитель природы, они из этого общего размышления зачастую не понимают». Таким образом, в этом случае отсутствует та определенность, которая необходима для *scientia imperfecta*. По этим причинам первое предположение, согласно которому естественное познание Бога является некой разновидностью *scientia imperfecta,* следует отвергнуть.

Рассмотрим второе предположение, согласно которому естественное познание Бога, о котором говорится в *ST* I, q.2 a1 и *SCG* III, 38, является упрощенной версией космологического аргу-

мента. Многое говорит в пользу данного предположения. Кажется, что это вполне правдоподобный вариант прочтения текста Фомы Аквинского из *SCG* III, 38. Действительно, он пишет: «когда люди видят, что естественные вещи движутся согласно определенному порядку, и что порядок не существует без устроителя, они в большинстве случаев понимают (*percipiunt*), что у видимых нами вещей, есть устроитель». На первый взгляд, было бы вполне допустимо видеть в этих словах сокращенную форму следующего логического умозаключения:

(1) Если в видимых вещах присутствует порядок, то у порядка видимых вещей есть устроитель.

(2) В видимых вещах присутствует порядок.

Следовательно,

(3) У порядка видимых вещей есть устроитель.

Однако в этом случае теистическое убеждение, если, конечно, (3) можно так назвать, имело бы чисто эвиденциалистское оправдание, для которого нет нужды в постулировании какого-либо *sensus divinitatis*. Хотя Плантинга рассматривает возможность альтернативной версии функционирования *sensus divinitatis*, когда у субъекта не просто возникает теистическое убеждение, но и присутствует то, что Плантинга называет «быстрым теистическим аргументом»[32]. Например,

(1) Небеса величественно прекрасны, только если они сотворены Богом.

(2) Небеса величественно прекрасны.

Следовательно,

(3) Небеса сотворены Богом.

Однако здесь *sensus divinitatis* играет роль механизма подтверждения первой посылки, которая является ключевой для плантинговского теистического вывода. В выводе же, предлагаемом Фомой, нет никакого упоминания о Боге, а есть лишь «принцип» естественного разума, согласно которому наличие порядка предполагает существование устроителя. Вряд ли для него необходим какой-либо специальный когнитивный механизм наподобие *sensus divinitatis*. Таким образом, если мы принимаем второе предложение, согласно которому естественное познание Бога, о котором говорится в *ST* I, q.2 a1 и *SCG* III, 38, является упрощенной версией космологического аргумента, то в этом случае аквината концепция «смутного и общего познания Бога» явно не имеет

32. Plantinga, A. *Warranted Christian Belief*, pp. 175–176.

особого отношения к *sensus divinitatis*, оказываясь скорее разновидностью естественно-теологического богопознания.

Обратимся теперь к третьему предложению, согласно которому естественное познание Бога, о котором говорится в *ST* I, q.2 a.1 и *SCG* III, 38, является результатом влияния на интеллект рациональной воли, влекомой к абсолютному высшему благу. Какие имеются основания для того, чтобы понимать Фому Аквинского в этом смысле? И как именно следует понимать естественное богопознание такового рода? Для начала необходимо рассмотреть тот контекст, в котором Фома говорит о «естественном познании Бога». Здесь следует отметить два обстоятельства. Во-первых, Аквинат отрицает мнение тех, кто полагает, что богопознание подобного рода само по себе уже достаточно для научного знания (*scientia*) о существовании Бога и нет необходимости в специальном доказательстве того, что Бог существует. Во-вторых, каждый раз, когда Фома говорит об этом богопознании, он говорит о нем в связи со *счастьем* (felicitas), или *блаженством* (beatitudo), которое, по его мнению, есть цель человека и как таковое является предметом естественного стремления человеческой воли.

В *ST I, q2 a.1* он прямо говорит, что «... нам по природе присуще смутное и в некотором общем [аспекте] знание о том, что Бог есть, а именно постольку, поскольку Бог есть блаженство человека: и ибо человек по природе стремится к блаженству, а то, что желаемо человеком по природе, познается им естественным образом». В параллельном месте из *Суммы против язычников* (*SCG* I, 11) он высказывается об этом с еще бóльшей определенностью:

> Действительно, человеку так же врождено от природы знание Бога, как врождено стремление к Нему. Но человек от природы стремится к Богу постольку, поскольку от природы стремится к счастью, которое есть своего рода подобие Божьей благости. Значит, вовсе не обязательно, чтобы сам Бог, в себе рассмотренный, был от природы известен человеку, но лишь Его подобие. А отсюда следует, что человек приходит к познанию Бога путем умозаключений, через его подобия, обнаруживаемые в Его действиях[33].

Таким образом, мысль Фомы Аквинского состоит в том, что естественным образом большинство людей имеют познание Бога постольку, поскольку они естественным образом имеют стремление

33. Перевод Т.Ю. Бородай. 2004, 65.

к Нему как своей высшей цели, так как Бог есть абсолютное благо. Но при этом они все-таки лишь весьма *смутно* и в очень *общем* смысле *понимают*, что именно является их целью, и что именно Бог есть высшее благо. Поэтому естественное познание Бога сопряжено со множеством ошибок и «многие считают, что совершенное благо человека, т.е. счастье, есть богатство, другие полагают, что это — чувственные наслаждения, третьи — что что-то еще»[34]. Аналогичная мысль, но уже в отношении познания природы устроителя вселенского порядка повторяется им в *SCG* III, 38:

> [О]днако это познание смешано со множеством ошибок. Некоторые полагают, что у земных вещей нет иного устроителя кроме небесных тел, из чего делают вывод, что небесные тела являются богами. Другие доходят до самых стихий и возникающих из них вещей, считая, что движение и естественные функции, имеющиеся в этих стихиях, не являются результатом действия какого-либо иного устроителя, а напротив прочие вещи упорядочиваются ими. Иные же полагают, что действия человека не подчиняются никакому порядку, кроме человеческого, утверждая, что богами являются те люди, которые управляют другими. И потому такое познание Бога недостаточно для счастья[35].

В «Подтвержденной христианской вере» Плантинга предлагает эксплицитный комментарий этого отрывка. Он интересен прежде всего тем, что показывает, как Плантинга понимает концепцию естественного богопознания у Аквината. Он пишет:

> Современные натуралисты, подобные Дэниелу Деннету или Ричарду Докинзу, возможно бы согласились с теми, кто полагает, что «движение и естественные функции, имеющиеся в этих стихиях, не являются результатом действия какого-либо иного устроителя». Как представляется, Аквинат включил бы их в число тех, кто обладает естественным знанием о Боге, — по крайней мере, если они также верят в то, что есть *нечто* (даже если это, например, естественные законы), упорядочивающее видимые нами вещи. Кажется, что такого рода знание о Боге странным образом не исключает того, что обладающий им человек может быть атеистом или натуралистом[36].

34. ST I, q.2 a.1 (перевод А.В. Апполонова 2006, 22).

35. Перевод мой.

36. Plantinga, A. *Warranted Christian Belief*, p. 177.

Далее он пытается разрешить этот явный парадокс, который, по его мнению, обнаруживается в представлении Фомы Аквинского о естественном богопознании:

> Возможно, мы можем понять Аквината следующим образом. Рассмотрим дескрипцию *то, что упорядочивает видимое нами*. Фактически эта дескрипция применяется к Богу. Поэтому тот, кто считает, что она в самом деле применима к чему-либо, может обладать *de re* знанием о Боге; например, он может верить о *том, что упорядочивает видимое нами*, что оно обладает теми или иными свойствами — что оно существует, могущественно, и в самом деле упорядочивает видимое нами. Это означало бы наличие у него *de re убеждения* о Боге, что Он существует, могущественен и упорядочивает видимое нами. Однако это знание также «допускает множество ошибок»: например, натуралист полагает, что то, что упорядочивает видимое нами, фактически есть совокупность естественных законов; и поэтому он *de re* верит о Боге, что Он есть совокупность естественных законов[37].

Итак, основная мысль, которую Плантинга приписывает Фоме Аквинскому, представляется следующей. Некто, даже если он — атеист или натуралист, может обладать смутным и общим знанием о Боге, если он верит, что в самом деле есть нечто, что упорядочивает видимый нам мир. Например, если у него есть убеждение, что естественные законы реально управляют природой. Кажется, что Плантинга полагает, что дескрипция «то, что упорядочивает видимый нами мир» способна неким образом зафиксировать свой фактический референт, каковым, по мнению как Фомы Аквинского, так и самого Плантинги, является Бог. Если при этом некто имеет убеждение, что *то, что упорядочивает видимый нами мир, тождественно совокупности естественных законов* и, кроме того, верит, что *совокупность естественных законов, которая упорядочивает видимый нам мир, действительно существует,* то в этом случае он неким, возможно, неосознанным, образом имеет и убеждение о Боге, что *Он существует*. Как если бы в приведенном ниже рассуждении были опущены посылка (1) и промежуточный вывод (3):

(1) То, что упорядочивает видимый нами мир, есть Бог.

(2) То, что упорядочивает видимый нами мир, есть совокупность естественных законов.

37. Ibid.

(3) Совокупность естественных законов есть Бог.

(4) Совокупность естественных законов, упорядочивающих видимый нами мир, существует.

(5) Бог существует.

Если (1) фактически является истинным и дескрипция «то, что упорядочивает видимый нами мир» способна зафиксировать свой референт, то, по мысли Плантинги, человек верящий, что (2) и (4), знает, что (5). Вся эта конструкция, в целом, выглядит не очень правдоподобно.

Но почему Плантинга приписывает ее Фоме Аквинскому? Как я думаю, он делает это по двум причинам. Во-первых, он отождествляет *cognitio Dei* со *знанием о Боге*. Поэтому он считает нужным объяснить, каким образом человек в процессе богопознания, пришедший к убеждению, что миром управляют естественные законы, все-таки что-то знает о Боге, тогда как Фома, скорее всего, имеет в виду лишь то, что, несмотря на естественную направленность его воли на Бога как на свою конечную цель, в процессе познания этой цели человек зачастую формирует ложные убеждения о том, что именно является конечной целью и началом мироздания. Поясняя, как в понимании Фомы интеллект и воля человека связаны между собой в направленности на Бога как свой объект, Бруно Нидербахер пишет:

> Для того чтобы преследовать цель, человеку необходимо некое познание этой цели. Человеку нужно понимать, в чем заключается эта цель, достижима ли она, и как он может ее достичь. Люди естественным образом жаждут счастья как своей последней цели. Но естественным образом они не знают, в чем заключается счастье и достижимо ли оно[38].

Таким образом, Фома просто приводит примеры того, как, стремясь к своей естественной цели, которая есть Бог, человек вместо истинного убеждения о ней формирует ложное. Иными словами, человеческая воля естественным образом влечется к Богу, но интеллект по каким-то причинам не способен распознать это. В то же время необходимо отметить, что вопрос о точном соотношении между вкладом, который вносят в этот процесс воля и интеллект, остается открытым и требует дальнейшего изучения.

38. Niederbacher, B. (2012) “The Relation of Reason to Faith”, in B. Davis, E. Stump (eds) *The Oxford Handbook of Aquinas*, pp. 338–339. Oxford: Oxford University Press.

Во-вторых, Плантинга в своей интерпретации не учитывает того, что, с точки зрения Фомы Аквинского, человеческий интеллект способен знать и отдавать себе отчет о своих действиях[39]. Поэтому, мысля о Боге, человек знает, что он мыслит о Боге. Таким образом, с точки зрения теории познания, предлагаемой Фомой Аквинским, если бы Деннет или Докинз мыслили/знали о Боге, что Он существует, то они скорее всего знали бы, что они мыслят/знают это о Боге. И, скорее всего, в этом случае они сформировали бы убеждение, что *Бог есть совокупность естественных законов*, а не убеждение, что *Бог не существует*.

Если такая интерпретация Плантинги не верна, то каким образом следует понимать «общее и смутное познание Бога» у Фомы Аквинского? На мой взгляд, детали этого учения Аквината по этому вопросу далеки от ясности, но в общих чертах можно представить его позицию следующим образом. Человеческая воля влечется Богом как началом и конечной целью человеческой жизни. Интеллект же не может без специальных усилий составить верное представление о природе этого начала и этой цели. В этой ситуации познание Бога, который, по мнению Фомы Аквинского, *de facto* является этим началом и этой целью, неизбежно остается смутным и общим. Поэтому оно нуждается либо в особом знании (*scientia*) о Боге, которое можно приобрести с помощью естественного разума, но сделать это непросто, либо оно должно быть принято на веру через авторитет. И здесь в рамках концепции Фомы мы сталкиваемся с очевидной проблемой. С одной стороны, истина, что *Бог существует*, достижима в естественной теологии, но такой способ ее достижения недоступен для большинства. С другой стороны, знание о том, что *Бог существует*, необходимо *всем* для рационального принятия верой истин, данных в божественном Откровении, хотя само оно и не является предметом веры как сверхъестественного дара. Как же в таком случае большинство христиан могут быть рациональными в своей вере? Есть несколько вариантов ответа на этот вопрос[40]. Я рассмотрю лишь один из них, который кажется мне наиболее интересным в рассматриваемом контексте.

Бруно Нидербахер указывает на то, что Фома Аквинский допускает, что в некоторых случаях интеллект может определять-

39. MacDonald, S. “Theory of Knowledge”, pp. 162–163.

40. Подробнее см.: Niederbacher, B. “The Relation of Reason to Faith”, p. 342–343.

ся волей[41]. Например, в *Questiones Disputatae de Veritate* Аквинат утверждает:

> Иногда интеллект не может определиться по отношению ни к одной из частей противоположности ни сразу посредством [постижения] определений, [входящих в них] терминов, как это происходит в случае начал [знания], ни на основании начал, как это происходит в случае заключений доказательства, а вместо этого определяется волей, которая выбирает, чтобы определенно и однозначно согласиться с одной [из частей противоположности], которая достаточна для того, чтобы повлиять на волю, но не на интеллект, в частности происходит это по той причине, что именно эта [из двух частей противоположности] представляется благой и подходящей для согласия [с ней]. Так происходит в случае верующего, ведь когда некто верит словам другого человека, [то он делает это,] потому что они представляются ему подходящими или разумными[42].

При этом Нидербахер отмечает, что в случае контингентных благ такое склонение интеллекта волей не всегда способно обеспечить рациональность убеждения[43]. Однако в случае необходимого и безусловного блага, которым, по мнению Фомы Аквинского, является Бог, дело обстоит иным образом. Если воля влекома к себе абсолютным благом, то ее определяющее влияние на интеллект можно считать рациональным по той причине, что абсолютное благо совпадает здесь с абсолютной истиной. С другой стороны, Нидербахер указывает также на то, что человек, обладающий добродетелью, склонен в силу своего характера выбирать то, что на самом деле является благом. Поэтому в случае, когда воля такого человека определяет его интеллект, его убеждение, сформировавшиеся в результате этого влияния, можно также считать оправданным[44]. Таким образом, кажется, что некоторые особенности метафизики и моральной философии Фомы позволяют нам интерпретировать «естественное познание Бога» таким образом, что несмотря на то, что в определенных случаях, даже тогда, когда у человека не будет выводимого знания (*scientia)* о существовании Бога, которое возможно получить в рамках естественной теологии, у него будет есте-

41. Ibid., pp. 344–345.
42. QDV 14, a.1. Перевод мой.
43. Niederbacher, B. “The Relation of Reason to Faith”, p. 345.
44. Ibid.

ственное знание о Боге, достаточное для того, чтобы быть предпосылкой для сверхъестественной веры (*fides*). То есть, естественное познание Бога, о котором говорится в *ST* I, q.2 a1 и *SCG* III, 38, возможно понимать как результат влияния на интеллект человеческой воли, влекомой к абсолютному высшему благу.

Такая интерпретация «естественного богопознания» с трудом совместима с плантинговской концепцией *sensus divinitatis*. Основная причина этого в том, что с точки этой интерпретации свой позитивный эпистемический статус теистическое убеждение получает не за счет интеллекта, а за счет правильной направленности воли, тогда как одним из условий подтверждения теистического убеждения, с точки зрения Плантинги, является то, что *sensus divinitatis* как когнитивный механизм успешно нацелен на достижение истины независимо от человеческой воли.

4. Заключение

Подводя итоги, можно сделать вывод, что в творениях Фомы Аквинского можно обнаружить некое представление о том, как человек способен прийти к теистическому убеждению путем, отличным от пути естественной теологии. В основе этого представления лежит идея влияния человеческой воли, в которой заложено врожденное естественное стремление к Богу, на интеллект. Однако такое понимание Аквинатом возможного формирования теистического убеждения принципиально отличается от концепции Плантинги. Тем не менее подобный механизм формирования теистического убеждения возможно рассматривать как особую разновидность *sensus divinitatis*, поскольку он предусматривает получение естественного знания о Боге путем, отличным как от дедуктивного вывода, так и от каких-либо иных вероятностных форм умозаключения. На мой взгляд, представление, которое можно найти в творениях Фомы Аквинского, даже обладает определенным преимуществом по отношению к концепции Плантинги, так как позволяет ответить на вопрос о личном вкладе познающего субъекта в приобретение знания о Боге, который заключается в согласии субъекта с естественным стремлением его природы к Богу как высшему благу.

Список сокращений

Рим — Послание к Римлянам

In Post Anal — In libros posteriorum Analyticorum exposition

QDV — Quaestiones disputatae de veritate

SCG — Summa contra gentiles

ST — Summa theologiae

Библиография / References

Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 1–64 / Пер. А.В. Апполонов. Москва, 2006.

Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга первая / Пер. Т.Ю. Бородай. Москва, 2004.

Шохин В.К. «Естественная теология» // Православная энциклопедия. М., 2013 [http://www.pravenc.ru/text/190259.html, доступ от 15.05.2019].

Appolonov A.V. (ed.) (2006) *Foma Akvinskii. Summa teologii. Chast' pervaia. Voporosy 1–64* [Thomas Aquinas. Summa Theologiae. Part 1. Questions 1–64]. Moskva.

Borodaj T.Yu. (ed.) (2004) *Foma Akvinskii. Summa portiv iazychnikov. Kniga pervaia* [Thomas Aquinas. Summa contra Gentiles. First book]. Moskva.

Cooper, A.G. (2012) "Degrading the Body, Supressing the Truth. Aquinas on Romans 1: 18–25", in M. Levering, M. Dauphinai (eds.) *Reading Romans with St. Thomas*, pp. 113–126. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.

Evans, S.C. (2010) *Natural Signs and Knowledge of God. A New Look at Theistic Arguments*. Oxford: Oxford University Press.

Jenkins, J.I. (1997) *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press.

MacDonald, S. (1993) "Theory of Knowledge", in N. Kretzmann, E. Stamp (eds) *The Cambridge Companion to Aquinas*, pp. 160–195. Cambridge: Cambridge University Press.

Niederbacher, B. (2012) "The Relation of Reason to Faith", in B. Davis, E. Stump (eds) *The Oxford Handbook of Aquinas*, pp. 338–347. Oxford: Oxford University Press.

Pickavé, M. (2012) "Human Knowledge", in B. Davis, E. Stump (eds) *The Oxford Handbook of Aquinas*, pp. 311–326. Oxford: Oxford University Press.

Plantinga, A. (1983) "Reason and Belief in God", in A. Plantinga, N. Wolterstorff (eds), *Faith and Rationality: Reason and Belief in God,* pp. 17–93. Notre Dame IN: University of Notre Dame Press.

Plantinga, A. (2000) *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press.

Shokhin, V.K. "Estestvennhaia teologiia" [Natural theology], in Patriarkh Kirill (ed.) Pravoslavnaja encyclopedija [http://www.pravenc.ru/text/190259.html, accessed on 15.05.2019].

Stump, E. (2003) *Aquinas*. London and New York: Routledge.

Tuninetti, L.F. (1996) "*Per se notum": Logische Beschaffenheit des Selbstverständlichen im Denken des Thomas von Aquinas*. Leiden, New York, Köln: E.J. Brill.

Wolterstorff, N. (1984) *Reason within the Bounds of Religion*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.