

DOI 10.26886/2414-634X.4(23)2018.11

UDC: 141.31

CONCEPTUAL MEASUREMENT OF MEDIEVAL SCHOLASTIC THEOLOGY

R. Yu. Tkachenko

National Pedagogical Dragomanov University, Ukraine, Kyiv

The theses, arguments and examples presented above show that it is true that there exists a strong connection between the type of theology we have and the type of setting where it was made. At least, this article demonstrates that this thesis is well grounded when the medieval education and theology are discussed. It has been established and confirmed by the test case that the university practices of the 13th century and scholastic methodology had its bearing upon the way theology was made and presented in written (and oral) form. Then, it follows that indeed the medieval scholastic theology and the system of education—at least in the 13th century—stood in strong correlation with each other, and it might be that this correlation holds true when other time periods are in question as well. It suffices to say, that the scholastic theology of the 13th century was indeed an idiosyncratic product of the maturing Christian mentality, which tended to critically engage with the sources available at that time and creatively rethink the traditional Christian teaching in the university classroom. The theologizing took place in various studia scattered all over Europe and was done by means of specific “schools’ tools” – the scholastic methods and techniques. These methods led to an emergence of a certain type of theology, loaded with philosophical notions, technical terms, logical steps, and argumentative practices, which was a very peculiar fruit of the medieval Christian mind.

Key words: medieval education, medieval philosophy, scholastic theology, scholastic metaphysics, Thomas Aquinas.

Р. Ю. Ткаченко Концептуальное измерение средневекового схоластического богословия / Национальный педагогический университет имени М. П. Драгоманова, Украина, Киев

Представленная выше статья демонстрирует, что между типом богословия и обстановкой, в которой оно рождалось, действительно существует сильная связь. По крайней мере, как показывает данная статья, этот тезис действительно обоснован, когда речь идет о средневековом образовании и богословии. Был четко установлен и подтвержден с помощью контрольного примера тезис о том, что университетские практики XIII в. и сама схоластическая методология воздействовали на тот способ, с помощью которого формулировалась и – устно и письменно – излагалась христианская теология. Отсюда следует вывод о том, что средневековое схоластическое богословие и система образования – как минимум, в XIII в. – коррелировали друг с другом сильнейшим образом. И также возможно, что такого рода корреляция существовала и существует в другие временные отрезки. Достаточно сказать, что схоластическая теология XIII в. была действительно уникальным продуктом христианской ментальности, которая стремилась критически взаимодействовать с имеющимися источниками и творчески переосмысливать традиционное христианское вероучение в стенах университетской аудитории. Богословствование происходило на территории различных университетов (studia), рассеянных по Европе, с использованием ряда «школьных инструментов» – схоластических методов и техник. Это привело к появлению специфического рода богословия – нагруженного философскими

понятиями, техническими терминами, логическими шагами и приемами правильной аргументации.

Ключевые слова: средневековое образование, средневековая философия, схоластическое богословие, схоластическая метафизика, Фома Аквинский.

Постановка проблемы. Прежде всего, необходимо «распаковать» и разъяснить сам концепт «средневековое схоластическое богословие». И здесь уместно задаться вопросом Лайнсля (Leinsle) и Шонбергера (Schönberger): «Что именно (какого рода явления) мы обозначаем словом “схоластическая теология”?» Сами они дают следующий ответ: «Под ними могут подразумеваться достаточно разнородные явления, к которым нельзя применить какое-либо однозначное, унивокальное понятие», сам же концепт оказывается пустым и не имеющим четкого значения. Я интерпретирую его следующим образом: во-первых, «разоблачая» и определяя отдельные термины и понятия, которые входят в него, и, во-вторых, разрабатывая такое значение данного концепта, которое бы соответствовало комбинации этих отдельных терминов.

Целью статьи является исследование концептуального измерения средневекового схоластического богословия.

Термин «средневековое» (*Medium Aevum*) следует считать чисто хронологическим обозначением, обладающим историографической ценностью и не имеющим идеологической нагрузки. Он указывает на исторический период между 500 и 1500 гг. н.э., хотя в данной статье я сосредотачиваюсь исключительно на рассмотрении отдельных мыслителей XIII в. В целом же прилагательное «средневековый» указывает на «группу» людей – чаще всего мыслителей и интеллектуалов – и «корпус» фактов, событий и литературных

произведений, которые относятся к только что обозначенному тысячелетнему периоду времени. Плюс, я должен признать, что в рамках моей статьи данный термин и родственные ему слова употребляются в «географически уточненном» смысле: здесь идет речь о *западном*, т.е. строго европейском и конкретно латинском (Франция, Италия, Германия, Англия, Нижнеземелье, Испания и другие страны, расположенные на северо-запад от Дуная и запад от Днепра) средневековье.

Термин «схоластическое» отсылает к наименованию особого метода исследования и преподавания, которые регулярно прибегал к использованию общепризнанной «системы понятий, разграничений, определений, [способов] пропозиционального анализа, техник аргументации и методов ведения дискуссии» [7, р.106]. Когда этот термин применяется для характеристики определенного рода литературы, он обозначает богословский или философский продукт, произведенный с помощью данного метода.

Третьим термином в предложенном комплексном понятии является слово «богословие». При этом рядом с ним можно также поставить другой термин – «философия». Ведь когда речь идет о средневековой схоластике, эти обозначения порой используются так, будто они значат одно и то же: схоластическую метафизику или, другими словами, научное (в исторически обусловленном смысле слова) мировоззрение той эпохи. Но порой оба термина воспринимаются как относящиеся к двум разным явлениям и, соответственно, имеющие разный – если не противоположный – смысл. И хотя данная терминологическая и концептуальная проблема чрезвычайно сложна, нужно ее вкратце представить и пояснить.

Для самих средневековых школяров, как это верно определяет Вос (Vos), философией (*philosophia*) называлась преимущественно

нехристианская мысль (древнегреческая, древнеримская и частично современная арабская), а теологией (*theologia*) – специфически христианское мышление, представленное в форме систематически-философских или созерцательно-мистических трудов [10, р.3]. К тому же, как отмечает де Райк (de Rijk), под первым понималось «рациональное изучение крайней реальности и наиболее фундаментальных принципов и причин [существующих в мире] предметов и явлений» (*la recherche rationnelle de la ^{l'É}réalité ultime et des causes et principes les plus fondamentaux des choses*) [7, р.66]. Осуществлялось это изучение посредством творческого толкования (в соответствии с логическими принципами) доступных в то время философских писаний – в основном греческих по духу и букве – и опытных данных [12, р.4].

В то же время второе (теология) означало преимущественно рациональное, т.е. логически согласованное и последовательное (и в этом смысле частично философское), толкование христианского Священного Писания как особого Божьего Откровения и до некоторой степени природы как общего Откровения [10, р.3]. Но тогда получается, что в эпоху Средних веков философия и богословие имели много общего: хотя их источники и ориентация были различны, обе дисциплины интересовались «крайними вопросами» о Боге и реальности и пользовались рациональными средствами (*grammatica, dialectica, metaphysica*) для достижения своих целей.

Таким образом, становится очевидно, что хотя философия и богословие имели – и до сих пор имеют – ряд *отличий*, их не следует *отделять* друг от друга, если мы рассматриваем их в рамках средневекового периода и средневекового академического мира. Именно поэтому я склонен говорить о средневековой философии и теологии как описаниях двух взаимодополняющих и близко

переплетающихся друг с другом занятий или синонимах, означающих практически то же самое (в четко определенном смысле). В дополнение к этому я также предпочитаю, следуя примеру Дж. Уейнберга (Weinberg) и Л.-М. де Райка (de Rijk), периодически использовать понятие *философской теологии*, которое означает здесь именно то, что я определил выше, как средневековое богословие: то есть, *систематическое рациональное осмысление и толкование христианского вероучения*.

В конечном итоге, средневековая схоластическая метафизика, о которой я говорю – это вид философии и/или богословия, созданный при помощи схоластического метода. Следовательно, ее можно идентифицировать как *специфический тип философской теологии (или частично теологической философии), выработанный схоластическими техниками и созданный учеными средневековья (500-1500 гг.), который ассоциируется с такими учебными заведениями как кафедральные школы и университеты той эпохи*. На какими фундаментальными характеристиками отличалась эта средневековая метафизика?

После того, как были прояснены ключевые понятия, следует кратко представить собственно средневековую философию и теологию или, вернее, определить ее *этнос*. Впрочем, такая задача была бы слишком велика и сложна для такой короткой статьи, поэтому я предложу лишь базовые замечания концептуального характера и назову ключевые аспекты или черты этого богословия.

С историко-философской точки зрения христианская мысль средневековья была творческим и внутренне разнородным прогрессивным усвоением и оригинальным (пере)толкованием древнегреческой философии. Оно привело к существенному обновлению и переоценке всех ценностей (*Umwertung aller Werte*)

западной философии. Если выразиться более точно, то схоластическая философская теология была переработкой и разработкой неоплатонической философии со всеми ее аристотелианскими элементами и ее интеграция с платоническими, эпикурейскими, скептическими и стоическими идеями, как это резюмирует Маренбон (Marenbon) [4, p.350]. Но это не все, в процессе становления схоластической мысли, по замечению де Райка (de Rijk), «можно в то же время обнаружить действительно большое число разрывов (*discontinuités*), причем именно там, где средневековые мыслители освободились от древних рамок и ограничений» [7, p.69]. Это произошло по той причине, что «влияние христианства... проявилось в радикальной модификации философского горизонта (*la modification radicale de l'horizon philosophique*)» [там же, p.71]. То есть христианство окрестило и переделало всю систему философии, преобразив ее изнутри. До Средних веков существовала только языческая философия, после же этого периода появилась *philosophia christiana*.

В то же время с историко-богословской точки зрения средневековая мысль ознаменовала собой появление некоей «философии доктрины» или, лучше, философского богословия (*à la* жильсоновская *une interprétation philosophique du dogme*). Это было развитие уже устоявшегося ортодоксального мышления (порой с отдельными отклонениями) и переработка традиционного августицизма в прогрессивные формы августицизма: платонизированные (Иоанн Скотт Эриугена, Ансельм Кентерберийский), аристотелизированные (Альберт Великий, Фома Аквинский) и смешанные или крайне модифицированные (Иоанн Дунс Скот, Уильям Оккам). Этот тип богословия строился на основании Божественного Откровения (*sacra pagina*) и в итоге превращался в

«соборы из идей» (*les cathédrales d'idées*, выражение Жильсона), т.е. в цельные системы чисто философских спекуляций в рамках преимущественно религиозной структуры. Таким образом, христианской мысли средневековья было присуще «стремление к (не)окончательной гармонизации веры и разума» [там само, р.16].

Наконец, с чисто аналитической – т.е. сугубо философской или богословской – перспективы философско-теологическая мысль Средних веков (де райковская *la pensée philosophico-théologique du Moyen Âge*) ознаменовала рождение новых видов философии и богословия. Первое подразумевало философию, обогащенную и качественно измененную христианством, его уникальным мировоззрением и метафизическими идеями (например, концепциями воплощения, воскресения, триединства Бога и многими другими). Второе подразумевало богословие, сформированное и модифицированное систематическим, «критическим и точным мышлением, которое развилось в школах» [10, р.3]. Таким образом, оно действительно стало «правомерным продолжением (*unecontinuation légitime*) древней философии [и патристической теологии]» и в то же время стало «обновлением» (*renouvellement*) западного мышления [7, р.68–69]. Произошла не только специфически христианская и бесспорно философская «эмансипация от древних образов идей», но также были продуманы, сформулированы, записаны и представлены миру альтернативные подходы, теории и гипотезы философского и богословского характера [10, pp.35, 215, 292; 9, р.211].

Поэтому, в конце концов, *средневековая схоластическая теология была уникальным продуктом христианской ментальности, постепенно обретающей свою зрелость, живущей по вере в Божье Откровение и напитанной множеством идей, которые она унаследовала от древних евреев, греков и римлян. Эта*

теология была по большей части христианской, хотя некоторые исследователи продемонстрировали существование полу- и квази-схоластических явлений в арабском и византийском культурных мирах средневекового периода (Грабман, Мадиски). Однако что еще более важно, так это то, что она была «христианизирующей», критической и креативной: схоласты XI-XIV вв. творчески переосмысливали, переописывали и переформулировали свое христианское наследие с помощью греческого логического, философского и аналитического инструментария. Данный весьма интересный феномен заслуживает более пристального внимания. Именно поэтому теперь необходимо перейти к конкретному или контрольному примеру, который демонстрирует (а) структуру и метод описываемого здесь богословия и (б) связь средневекового образовательного контекста и средневекового богословского «текста» в широком смысле этого слова.

На роль «действующего лица» контрольного примера для данного исследования могло претендовать несколько кандидатов. Однако я выбрал одного, который мог бы стать отличным образцом средневекового богослова-схоласта и при этом был бы известен как англоязычной, так и русскоязычной аудитории благодаря имеющимся переводам его работ. Таким конкретным примером будет Фома Аквинский и его знаменитая *Сумма теологии* (*Summa theologiae*).

При этом следует учитывать, что *Сумма* не является единственным и наилучшим «суммированием» томистских воззрений на мир. Также нельзя ее считать и конечным итогом его долгой преподавательской карьеры, потому что она так и осталась незавершенной. А ведь при этом есть еще по крайней мере два грандиозных труда Аквината – более августинианские по духу, – которые также могли бы считаться его «богословскими синтезами»: так

называемый *Скриптум* (*Scriptum*) – записанные лекции по *Книге Сентенций* Петра Ломбарда и *Сумма против язычников* (*Summa contra gentiles*) [11, p.24]. Что же касается *Суммы теологии* (далее СТ), то эта работа имела вполне конкретную цель и историю, и я бы хотел кратко их обрисовать. Во-первых, я представлю сам этот труд; во-вторых, проанализирую его жанр, структуру и методологию; и, наконец, в-третьих, дам обзор одного из его «артикулов», т.е. разделов. По ходу я сделаю комментарии о том, как именно некоторые характерные черты или богословские аспекты СТ коррелируют со схоластическими образовательными методиками, как они их воплощают на практике.

Общая информация. Все «великое дело» написания суммы было ответом на определенную нужду, которую Фома вместе со своими коллегами и учениками старался восполнить. Как показывает уже самый первый вопрос СТ (I, *prologus*), начинающие богословы (*novitii*) ощутили потребность в ясном и исчерпывающем учебнике богословия, который послужил бы им в качестве «здорового и надежного образовательного метода» (*ordo disciplinae*) [1, p. 2–3]. Но с другой стороны эта книга была результатом разработки Фомой своих собственных богословских концепций и неким подведением итогов его изучения священной науки (*scientia sacra*). Таким образом, она задумывалась как учебник начального уровня для молодых студентов-богословов, который бы дал им «упорядоченное изложение богословских проблем, которое бы не зависело от учебника Петра Ломбарда и университетской программы курсов» [4, p.218]. То есть, эта сумма должна была и помочь студентам здесь и сейчас, и одновременно представить им альтернативный взгляд на богословие, отличный от традиционного ломбардовского метода и нацеленный на решение «величественной задачи организации священной истории в

организованную науку» (*the great problem of organizing a sacred history into an organized science*) [6, p.22]. Но данное проблемное поле и есть территория (средневекового богословского) образования: ученый пишет книгу для студентов, причем сам его труд мотивирован *педагогическими задачами* и содержательно наполняется плодами его собственной *исследовательской деятельности* как богослова.

Отдельные части СТ были написаны в разное время: св. Фома постепенно продвигался от одного раздела к другому, тщательно осмысливая различные нюансы и вопросы. А это движение мысли было параллельно телесным передвижениям ангельского доктора из одного места в другое. Традиционно утверждается, что Аквинат начал работу над своей богословской *Суммой* ок.1265 г. в Риме (первая часть), продолжил в 1269-1272 г. в Париже (вторая часть), а частично завершил в 1273 г. в Неаполе (неоконченная третья часть). Тогда же, ок.1273 г. он сознательно остановил работу над трудом, оставив его незавершенным [11, p.9].

Структура и методология. Хотя цель написания и концепция создания СТ были достаточно уникальными (создать упорядоченное изложение христианских доктрин в новом и доступном для читателя порядке), сама ее форма была продуктом и репродукций стандартных университетских диспутиаций по разным темам. Структура *Суммы* – это наглядный пример использования техники *quaestio* и применения схоластического инструментария. Данный подход состоял из нескольких аспектов или шагов, которые проделывались поочередно [4, p.216]:

- 1) собственно *quaestio*, т.е. вопрос (или проблема), который начинался со стандартного оборота «является ли...?» или «верно ли...?»;

- 2) ошибочные аргументы или возражения против основного тезиса (по формуле: «кажется, что (нет)...»);
- 3) ясное утверждение, представляющее позицию говорящего (по формуле: «напротив...» или «с другой стороны...»);
- 4) подробное освещение и разрешение вопроса с использованием детальной аргументации как логично выстроенных объяснений и/или цитат из авторитетных источников, поддерживающих и обосновывающих утверждаемую позицию (по формуле: «ответ таков...»); и
- 5) ответы на возражения (по формуле: «ответ на возражение один/два/три таков...»).

Фома Аквинский практически полностью следует этой схеме в своей книге, хотя и не без некоторых изменений. Вообще СТ разделена на части по тематическому принципу (Бог, творение, пороки и добродетели, Христос и спасение), а эти части подразделяются на секции по более узким темам (например, «Существование Бога» или «Присутствие Христа в Евхаристии»). Эти секции как правило содержат ряд вопросов или артикулов (*articuli*), которые детально обсуждаются в тексте (например, «Является ли евхаристия таинством?» или «Может ли хлеб преложиться в тело Христа?»). А уж сами артикулы организованы точно по правилам, предписанным техникой *quaestio*. Вот их обычный план:

- 1) Название раздела в форме реального вопроса: *utrum...?* («является ли...?»);
- 2) Возражения: *sic proceditur...* («С данным положением дело обстоит следующим образом...»):
 - *Objectio* или возражение 1: *videtur quod [non]...* («кажется, что (нет)...»),
 - *Objectio* или возражение 2: *praeterea...* («далее...»),

- *Objectio* или возражение 3: *praeterea...* («далее...»);
- 3) *Sed contra* или ответное возражение автора (отсылка к авторитетному тексту или короткое утверждение, начинающееся со слов: «этому противоречит...»);
- 4) *Responsio* или ответ (аргументированное мнение самого Аквината, начинающееся со слова: «отвечаю...»);
- 5) Ответы на (ложные) аргументы и возражения:
 - *ad primum ergo dicendum...* («ответ на возражение один...»),
 - *ad secundum dicendum...* («ответ на возражение два...»),
 - *ad tertium....* («и на возражение три...»).

Таким образом, форма и метод СТ – «дитя» своей эпохи, потому что использует научный подход того времени, выстроенный вокруг процесса задавания вопросов и давания ответов, которые бы вписывались в правила строгих логических разграничений и ясных утверждений. Методологическая строгость, тенденции к рационализации и включение (по крайней мере «виртуальное» или теоретическое) дискуссии в свое поле, – таковы отголоски образовательной модели университетского образования XIII в., слышимые в подходе св. Фомы. Четкая упорядоченность артикулов отражает любовь к структуре и ясному логическому мышлению, диалогичность возражений и ответов на них имитирует живое обсуждение в классе, а регулярные *sed contra* и *responsio* звучат как голос учителя. Именно поэтому СТ не должна была восприниматься как нечто скучное или сухое. Она была естественным продолжением или приготовлением к интенсивному и динамичному изучению той или иной темы – с диспутами, яркими идеями и настоящими спорами.

Структура и стоящее за ней видение. Фома Аквинский всегда был убежден, что «любое богословское произведение должно отражать единство божественной истины (*the unity of divine truth*)»

(формулировка Р. Цессарио (Cessario)) [2, p.9]. Поскольку Бог един, прост и совершенно гармоничен в Себе самом, то и созданный Им мир до определенной степени отражает это единство. Следовательно, и «богословие занимается упорядочиванием любых истин (*truths*) в соответствии с единой Истиной (*the one Truth*)» [там же]. Мир ангельского доктора был абсолютно бого-центричен, а его бого-словие стремилось отобразить реальность, говоря о Боге и Его творениях не как о равных по статусу объектах исследования, но «в первую очередь о Боге, о сотворенном же – лишь в той мере, в какой оно соотносится с Богом как со своей причиной и целью» (ST I, q.1, art.3, ad 1) [1, 1:14, 15].

Это общее видение обретает метафизическое обоснование в неоплатонической модели эманации-возвращения, которая должна была стать красной линией, проходящей через все «упорядоченное [богословское] осмысление... выполненное во свете Божьего знания Себя самого и Своего спасительного плана» [5, p.9]. На основании такого восприятия св. Фома решил начать свой учебник теологии рассказом о том, как вся реальность «исходит» из Бога (*exitus* или *egressus*), продолжить обсуждением правил, целей и падений, в контексте которых живет человек на своем «пути к Богу» (*progressus* или *iter ad Deum*), и закончить «возвращением» всего творения к Богу через Христа (*reditus*), кульминацией которого должно стать всеобщее эсхатологическое прославление в совершенном общении с Богом (*exaltatio*) [3, p.10-11].

Эта весьма упорядоченная схема четко проявляется в структуре СТ, хотя, разумеется, не следует преувеличивать значение этой модели: как отдельные идеи, так и структурные нюансы данного труда гораздо более сложны и многогранны, чем этот простой «макет» вселенского исхождения из Бога и восхождения – или возвращения – к

Нему. Но в любом случае само это богословское видение соответствует более-менее распространенным чаяниям и воззрениям средневековых схоластов, которые стремились «открыть» и, если возможно, постичь мир во всей его тотальности и уникальности.

Наше исследование ясно показывает последовательное и постоянное применение Фомой Аквинским подходов и техник схоластической методологии. В частности, видно, как он использует следующие ее аспекты: общепринятые понятия (*veritas, figura, signum, modus, locus*, etc.), точные разграничения («духовное–производимое Духом–невидимое»; «просто знак–знак-и-реальность»), строгие определения (значение оборота «присутствие Христа» и понятий «таинства Ветхого Завета», «таинства Нового Завета» и т.д.), анализ авторитетных текстов (библейские стихи и отрывки из трудов Августина и других отцов церкви) и хорошо выстроенные аргументы с учетом различных «за» и «против» и выведением определенного итогового суждения. Таким образом, контрольный пример Фомы Аквинского определенно подтверждает изначальный тезис о взаимосвязи, которая существует между образовательной/академической традицией XIII в. (схоластика) и богословием того времени (средневековая схоластическая теология).

Заключение. Представленные выше тезисы, аргументы и примеры демонстрируют, что между типом богословия и обстановкой, в которой оно рождалось, действительно существует сильная связь. По крайней мере, как показывает данная статья, этот тезис действительно обоснован, когда речь идет о средневековом образовании и богословии. Нелегко сделать однозначное заключение об одностороннем влиянии схоластических методов и педагогических техник на богословие или, наоборот, одностороннем же влиянии богословия на образование. Однако при этом было четко установлен и

подтвержден с помощью контрольного примера тезис о том, что *университетские практики XIII в. и сама схоластическая методология воздействовали на тот способ, с помощью которого формулировалась и – устно и письменно – излагалась христианская теология.* Отсюда следует вывод о том, что средневековое схоластическое богословие и система образования – как минимум, в XIII в. – коррелировали друг с другом сильнее всего. И также возможно, что такого рода корреляция существовала и существует в другие временные отрезки. Фактически, проверка этого допущения могла бы стать хорошей задачей междисциплинарного исследования истории христианского (богословского) образования и исторического богословия. Впрочем, масштаб данной статьи не позволяет совершить такой ход. Достаточно сказать, что схоластическая теология XIII в. была действительно уникальным продуктом христианской ментальности, которая стремилась критически взаимодействовать с имеющимися источниками и творчески переосмысливать традиционное христианское вероучение в стенах университетской аудитории. Богословствование происходило на территории различных университетов (*studia*), рассеянных по Европе, с использованием ряда «школьных инструментов» – схоластических методов и техник. Это привело к появлению специфического рода богословия – нагруженного философскими понятиями, техническими терминами, логическими шагами и приемами правильной аргументации. Таков был своеобразный плод деятельности христианского мышления Средних веков. И, следовательно, не вызывает сомнения тот факт, что средневековая схоластическая метафизика – это дитя своей эпохи и продукт средневекового университета. Но возможно, что некоторые виды современного богословия находятся в таких же отношениях с современными системами и методами образования. И тогда очень

важно периодически проверять и критически переосмысливать наши педагогические подходы, формы и методы, как и всю концепцию образования в целом, с тем, чтобы она способствовала творческой и конструктивной богословской работе. Впрочем, этот вопрос следует задать в ином контексте и в рамках иного исследования.

References:

1. Aquinas Thomas. *Christian Theology (1a. 1)*, ed. and trans. Thomas Gilbey, vol. 1, *Summa Theologiæ: Latin Text and English Translation, Introduction, Notes, Appendices and Glossaries*. – London: Eyre and Spottiswoode, 1964.
2. Cessario Romanus. *A Short History of Thomism*. – Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2005.
3. Chenu Marie-Dominique. *Aquinas and His Role in Theology*. – Collegeville, MN: A Michael Glazier Book / The Liturgical Press, 2002.
4. Marenbon John. *Medieval Philosophy: An Historical and Philosophical Introduction*. – London: Routledge, 2007.
5. Nichols Aidan. *Discovering Aquinas: An Introduction to His Life, Work, and Influence*. – Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003.
6. O'Meara Thomas F. *Thomas Aquinas, Theologian*. – Notre Dame, IN : University of Notre Dame Press, 1997.
7. Rijk Lambert Marie de. *La philosophie au moyen âge*. – Leiden: E.J. Brill, 1985.
8. Vos Antonie. *Scholasticism and Reformation in Reformation and Scholasticism. An Ecumenical Enterprise*, ed. Willem van Asselt and Eef Dekker. – Grand Rapids, MI, 2001.

9. Vos Antonie Vos. *Scotus' Significance for Western Philosophy and Theology, Textes et Études du Moyen Âge 52.* – Porto: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2010.
10. Vos Antonie. *The Philosophy of John Duns Scotus.* – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
11. Wallace W. A., Weisheipl J. A., and Johnson M. F. "Thomas Aquinas, St.," ed. Thomas Carson and Joanne Cerrito, *New Catholic Encyclopedia.* – Washington, DC: Catholic University of America Press, 2002.
12. Weinberg Julius R. *A Short History of Medieval Philosophy.* – Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.