

КАК БЫЛА СДЕЛАНА КЛАССИЧЕСКАЯ МЕТАФИЗИКА?¹

В. К. Шохин

Хотя европейскую метафизику вполне можно описать как континуальную традицию, до настоящего времени еще работающую с «заданиями», переданными Академией и Ликеем, ее история также прошла путь смены парадигм, связанной с изменениями в ее самоосознании. В статье демонстрируется процесс перехода от традиционной стадии, которая охватывает два тысячелетия, к стадии классической через структуризацию ее предметного пространства, которое приходится на эпоху Нового времени и завершается эпохой раннего Просвещения, определяющую роль в котором сыграли отнюдь не хрестоматийные «великие философы», но малоизвестные немецкие «школьные философы» конца XVI — начала XVII в. Исследование завершается размышлениями о значении классической метафизики для позднейших периодов континентальной философии и о востребованности постулата К. Тимплера и Я. Лорхарда о том, что предметом метафизики должно быть не столько сущее, сколько интеллигибельное для современной теологии.

Магистральная аристотелевская традиция и нетрадиционные аллюзии

Хорошо известно, что античность передала дальнейшей европейской традиции два основных способа деления философских предметностей. Третий схолярх Академии Ксенократ (396–314 гг. до н. э.) наметил схему их деления на три «раздела» — логику, физику и этику². Эта схема была впоследствии подробным образом разработана стоиками, предложившими видеть в них три конституэнта единого философского организма, который они сравнивали даже с единым живым существом³. Данный способ организации предмета философии можно условно обозначить в качестве интенционального (здесь были обобщены основные сферы «философского интереса», не сводимые друг к другу) и «горизонтального» (речь шла о совершенно равнозначимых компетенциях). Схема эта представляется очень емкой и продуманной (недаром ее одобрил спустя более двух тысячелетий и взыскательный Кант⁴), так как базовые философские интересы действи-

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ. Проект 15-03-00211: «Метафизика в интеркультурном пространстве: история и современность».

² *Sextus Empiricus*. *Adversus mathematicos* VII. 16.

³ *Diogenes Laertius*. *De vitis et dogmatibus clarorum philosophorum* VII. 39.

⁴ Во введении к «Основоположению к метафизике нравов» (1785): *Kant I*. *Gesammelte Schriften*. В., 1903. Bd. 4. S. 387.

тельно лежат в исследованиях сущего, должного и самого познания, которые и опираются друг на друга и друг к другу несводимы. Аристотелю же она показалась недостаточно научной, и он решил организовать мир познаний другим способом, в котором можно было бы прочертить четкие иерархические отношения, к которым он постоянно тяготел, даже отвергнув их «философский гарант» в виде платоновской теории эйдосов. Все науки были разделены им на высшие — умозрительные, срединные — практические и низшие — художественные⁵. Но если следовать принципу иерархизации, то надо было стратифицировать и первый ряд — наук умозрительных, что и было осуществлено на основании того, что можно назвать онтологическим принципом: ранг науки определяется рангом ее предмета. Так и сформировалась последовательность «науки о природе» (физика), изучающей самосущее, но изменяемое, «некоторых частей математики», изучающих неизменяемое, но не самосущее, и, наконец, «первой философии» (πρώτη φιλοσοφία), изучающей высшее — и самосущее, и неизменяемое⁶.

Однако сразу после этого деления, кажется вполне отчетливого, Аристотель собирает «великий пазл», который оставил разгадывать всей дальнейшей философии. Сам предмет «первой философии» оказался изначально амбивалентным: согласно Аристотелю, она призвана заниматься и некоторой божественной сущностью, которая «первее» тех, коими занимаются физика и математика, и называется θεολογία, и тем, что есть «сущее как сущее» (τὸ ὄν ἢ ὅν) — «что оно такое и каково все присущее ему как сущему»⁷. Вторая формулировка подтверждается уточнением, что философия (подразумевается «первая философия») исследует «сущее как таковое вообще, а не какую-то часть его»⁸, а потому она может исследовать начала и других наук, например математики. Первая же «подкрепляется» общим устройством Аристотелевой философии более всего тем, что в своих лекциях по этике он, отказываясь от общего исследования «блага как такового», закладывает в основу своей «практической философии» иерархизацию благ, которая представляет собой пирамиду, чье подножие составляют блага-только-средства, а вершину — благо-как-только-цель⁹, и эта же иерархизация подтверждается в логических сочинениях¹⁰.

Поэтому аристотелевская амбивалентность в понимании предмета первой философии была отнюдь не иллюзорной. Но главное, что она была в рамках аристотелевской философии и неразрешимой: между пропозициями, что 1) предметом первой философии следует считать только изучение высшего яруса сущего и что 2) им не может быть какой-либо отдельный его «сегмент», пусть и высший, но сущее как сущее с учетом всей многозначности данного понятия, никак нельзя видеть взаимодополнение. Унифицировать аристотелевское понимание задач

⁵ *Aristoteles*. *Metaphysica* VI. 1025 b 20–25; *Topica* VIII. 1. 157a 10–15; ср.: 145a 15–20.

⁶ *Aristoteles*. *Metaphysica* VI. 1026 a 10–20.

⁷ *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 182 (*Aristoteles*. *Metaphysica* VI. 1026a 20–25, 30–32).

⁸ Там же. С. 276 (*Aristoteles*. *Metaphysica* XI. 1060 b 31–35, 1061 a 15–20).

⁹ *Aristoteles*. *Ethica Nicomachea* I. 1. 1094 a 18–23; I. 5. 1096b 27–1097b7.

¹⁰ *Aristoteles*. *Topica* III. 116b 22–24. О различных способах аристотелевского классифицирования благ, в том числе иерархическом, см.: *Шохин В. К.* Агатология: современность и классика. М., 2014. С. 193–201.

«первой философии» пытались многие. Так, А. Мансьон, Х. Зайдль, К. Бринкман следуют Фоме Аквинскому, который считал, что Аристотель, исследовав начально сущее как сущее, не мог не рассматривать и его «высшие определения» — трансценденталии, но поскольку они соответствуют и первым основаниям, и причинам всего сущего, то его «первая философия» одновременно соответствовала и задачам теологии, но очевидно, что это была «натяжная модернизация». Ф. Мерлан, исходя якобы из протестантского понимания Аристотеля как философа, для которого сущее как сущее уже изначально не отличалось от высшей сферы сущего, полагал, что в его поле зрения просто не было «общей метафизики», но только то сущее, которое могло рассматриваться естественной теологией¹¹. Т. Кобуш предложил, на мой взгляд, более интересное решение проблемы: Аристотель изначально стремился к созданию универсальной науки, которая, в отличие от частных, занималась бы не каким-то отдельным «фрагментом» сущего, но сущим как таковым, и вместе с тем он же считал, что «все имеет природу чего-то божественного»¹², а потому между двумя значениями предмета «первой философии» не могло быть серьезного зазора¹³. Но я бы предложил объяснение гораздо более простое, психологическое: скорее всего великий философ захотел от своей «первой философии» как высшей науки сразу всего — и изучения высшего порядка сущего, и исследования самой конституции сущего как «предельного» предмета познания. И так он не заметил, что смешивал два понимания *высшего* для своей науки, которая должна была заниматься и совершеннейшим по природе и основополагающим по методологии. В итоге «первая философия» начала держать в управлении сразу два разнородных царства, не желая никому уступить ничего из своей территории.

Амбивалентный предмет «первой философии» принимался в античных и средневековых комментариях к сочинениям Аристотеля, а также в компендиях и трактатах, опиравшихся на наследие Философа, количество которых было подавляющим и многие из которых до сих пор остаются в научный оборот не введенными. Они не только уточняли позиции Аристотеля по частным вопросам, но разрабатывали и собственные и даже решали вопрос о соотношении «первой философии» с другими дисциплинами знания (например, с логикой), но их познавательные потребности касались ее содержательной материи, а не формы.

Так, авторитетнейший комментатор Александр Афродизийский (II–III вв.) констатировал, что предмет «первой философии» — сущее как таковое, а не сущее конкретное (*ὄν τι*), но также и такое «конкретное», как «божественное», поскольку при изыскании «первых начал и причин» этого сущего не может быть регресса в бесконечность¹⁴. Платоник Сириан (IV–V вв.), учитель Прокла, также не оставлял сомнения в том, что «первая философия» должна заниматься не конкретными сущими, но сущим как таковым (*autoon*), но одновременно наста-

¹¹ Kobusch T. *Metaphysik II: Aristoteles* // *Historisches Wörterbuch der Philosophie* / K. Gründer, Hrsg. Basel; Stuttgart, 1980. Bd. 5. S. 1189.

¹² *Aristoteles*. *Ethica Nicomachea* VII. 14, 1053b 32.

¹³ Kobusch. *Metaphysik II: Aristoteles*... S.1193–1194.

¹⁴ *Idem*. *Metaphysik III: Antike bis Hochmittelalter* // *Historisches Wörterbuch der Philosophie*... S. 1202–1203.

ивал и на том, что ее предмет — не оно, но первое по достоинству среди сущих, а именно вечные, чувственно воспринимаемые и неизменные сущности (чем она и отличается от физики, занимающейся сущими изменяющимися — будь они преходящие или вечные)¹⁵. Другому платонику, менее известному, Асклепию Тральскому (+ 560/570), принадлежала большая заслуга во введении, как сейчас принято говорить, в научный оборот самого термина *метафизика* как функционального синонима «первой философии», но раздвоенность ее предмета полностью сохраняется и у него: это и все сущее, поскольку оно сущее, и теология, потому что начала и причины вещей «возвышаются над всем сущим в природе», да и в самом начале своего комментария к «Метафизике» он сразу указывал, что соответствующая наука является прежде всего исследованием «теологем»¹⁶. Александр Гэльский (1185–1245) оказался в решении вопроса о предмете аристотелевской метафизики трогательно изобретательным. «Первая философия» — это не что иное как «теология для философов», а потому стало быть и делу с «межеванием» метафизики и теологии конец! Но он этим не удовлетворился, найдя и другой хитрый ход: для «первой философии» следует различать «в чем» она (*сi qua*) и «о чем» (*de qua*), а потому в первой позиции ее предметом остается сущее как сущее (*ens*), а во второй — «божественная субстанция» в триединстве единого, истинного и благого¹⁷. О позиции Фомы Аквинского уже кратко упоминалось, но здесь уместно отметить, что в комментарии к «Метафизике» Аристотеля (ок. 1270–1272) он предлагает, с одной стороны, ее трактовку как *scientia divina*, в значении учение о Боге, с другой — тройственное определение предмета метафизики в качестве учения 1) о первопричинах, 2) о «высшем всеобщем (сущее) и описывающих его категориях, 3) о чисто разумных сущностях — Боге и духах. В определении соотношений этих трех предметностей Фома непоследователен: вторая «немного равнее» других, будучи собственным предметом этой науки, необходимо предполагающей решение вопроса о причинах, который с необходимостью ведет к Первопричине¹⁸. Но самым остроумным мастером компромисса оказался тончайший диалектик Уильям Оккам (1285–1347): спрашивать, какой все-таки предмет у метафизики, — все равно что спрашивать, какой король на земле самый великий, так как различные королевства имеют своих королей, и точно так же нет смысла отстаивать какой-то один предмет (*subjectum*) метафизики. Все зависит от контекста рассмотрения, и если мы возьмем за точку отсчета «порядок предикаций», то таковым будет сущее, а если «порядок совершенства», то Божество¹⁹. Разумеется, приведенная «выборка» крайне поверхностна, но и она свидетельствует о том, какой вопрос философы под влиянием самого Аристотеля решать не хотели.

Большого следовало бы ожидать от испанской второй схоластики, и эти ожидания оказываются оправданными. Именно в Испанию сместился во второй половине XVI в. центр тяжести традиционной философии. И именно здесь

¹⁵ *Kobusch*. *Metaphysik III: Antike bis Hochmittelalter...* S. 1201.

¹⁶ *Ibid.* S. 1207.

¹⁷ *Ibid.* S. 1213.

¹⁸ *Thomas Aquinas*. In *Metaphysica Prooemium* I. 3 et al.

¹⁹ *Occamus*. *Ordinatio* I. Prol q. 8, 9.

начали, с одной стороны, активно «нейтрализовывать» антисхоластическое учение Пьера де ля Раме (1515–1572), необычайно смело объявившего метафизику Аристотеля (как и все его наследие) бессмыслицей и философией тавтологий, унижающей теологию, с другой — внедрять метафизику в учебный процесс. Последняя инициатива принадлежала активнейшему и только что учрежденному в той же Испании Обществу Иисуса (получил папский статут в 1540 г.), взявшему под свою опеку задачи и искоренения Реформации, и оптимизации (в прямом смысле слова) всей системы образования, в том числе университетского. В этом движении за «новую метафизику» помимо иезуитов активно участвовали и доминиканцы. При этом в трактовке традиционной метафизики четко различались два подхода: «филологическое» прочтение Аристотеля и его прочтение глазами схоластических авторитетов. Потому среди известных памятников того времени можно указать и на монументальные «Комментарии на книги “Метафизики” Аристотеля» (1577–1589) Петра де Фонсеки, известнейшего церковного деятеля, который заявил задачу «аристотелевского понимания Аристотеля» (без промежуточных инстанций), и на «Метафизические рассуждения о сущем и его свойствах» (1587) Дидакуса Масиуса, который ссылаясь в предисловии на решение Пия V считать Фому *christianae doctrinae regulam* и посвятил свой небольшой трактат сущему, сущности и существованию, а также трем трансценденциалам. Но самой заметной, если не итоговой, вехой в истории традиционной метафизики стали монументальные «Метафизические рассуждения, охватывающие все учение двенадцати книг “Метафизики” Аристотеля» (1597) Франсиско Суареса. В предуведомлении читателю он извиняется перед ним за то — и это имеет прямое отношение к обсуждаемой теме, — что вынужден делить свой труд на два тома, из которых первый посвящен общим параметрам сущего, а второй — его «низшим родам», только по техническим, так сказать, причинам, которые не могли быть учтены им вначале²⁰. А во введении Суарес отмечает, что, несмотря на наличие разных названий для одной и той же науки у Аристотеля — «первая философия», «мудрость», «естественная теология», «метафизика», предметное ее единство остается неизменным: она рассматривает «вещи божественные» и «общие основания сущего», которые являются имматериальными²¹. И далее в чисто схоластическом стиле отвергаются последовательно перечисляемые «кандидаты на должность» собственного предмета метафизики и утверждается в этом качестве сущее как «реальное», понимаемое весьма инклюзивно — с включением Бога и других имматериальных субстанций, но также и не только их, и не только субстанций, но и их акциденций; правда, эта инклюзивность не безгранична — «сущие разума» в предмет метафизики не включаются²².

Суарес создал самый объемный компендиум метафизической проблематики за всю историю «первой философии», который активно изучался всеми, кто серьезно занимался метафизикой во всех европейских регионах. Но обсужда-

²⁰ Суарес Ф. Предисловие к книге «Метафизические рассуждения» и 1-й раздел первого рассуждения «О природе первой философии, метафизике» // Историко-философский ежегодник. М., 1987. С. 220.

²¹ Там же. С. 221–222.

²² Там же. С. 239.

мую амбивалентность Аристотеля и он осмыслить не стал: в метафизике его интересовали *части*, не целое.

Авторитет и объем творений Аквината и Суареса были более чем достаточны, чтобы оставить в тени тех их менее именитых современников, которые работали, так сказать, на тех же площадках, что и они. О Томасе Йоркском известно разве только то, что он был большой эрудит, пополнил ряды францисканцев, кажется в 1245 г., получил докторат по теологии в Оксфорде в 1253 г. и преподавал там же, а также в кембриджском женском монастыре до 1256/1257 (но не о датах его жизни и кончины), а основным сочинением его «Мудрость» (*Sapientiale*) наука в настоящее время уже не располагает, а также, что о нем можно прочесть что-то преимущественно лишь в «хрониках францисканской философии». Однако его «Мудрость» демонстрировала такое деление предметности «первой философии», к которому бесчисленные комментаторы Аристотеля не приблизились. Он делит ее на всеобщее учение о сущем — «*de ente secundum quod est ens et de his que sunt entis per se*» и учение специальное — «*de enti speciali et de his que subsunt enti*» (курсив мой. — *В. III.*)²³. В первой части обсуждались существование Бога, творения, субстанции и акциденции и такие атрибуты сущего, как истинность и ложность, во второй — учение о душе и ее бессмертии. Можно, конечно, недоумевать, почему Бог и душа разнесены в разные тематические отсеки и почему только душа попала в «специальный раздел», главное состояло в том, что первый подступ к различению универсальной и специальной метафизики оказался взят. О Бенедикте Перейре известно уже гораздо больше: что он родился в Валенсии (04.03.1536), скончался 6 марта 1610 г., вступил в Общество Иисуса в 1552 г. и оставил после себя восемь сочинений, одно из которых называлось «Об общих началах и состояниях всех естественных вещей в 15 книгах» (1562). Его тезис гласит (Книга I, глава 7), что «должны быть две отдельные науки — одна о трансцендентных и самых общих вещах и другая — об интеллигенциях. Та называется первой философией и всеобщей наукой, другая — метафизикой в собственном смысле, теологией, мудростью, божественной наукой»²⁴. Различение «первой философии» как дисциплины более теоретической и строгой и «метафизики» как менее «собранный» в то время было нередким, хотя и ничем не обоснованным. Обратим внимание, что Перейра не обозначает свой труд, достаточно солидный (более 600 страниц с подробными указателями), ни как «первая философия», ни как «метафизика», хотя исходя из его деления тематически легче было представить содержание его книги под первым из этих названий²⁵. Однако начало дела было, пусть и скороговоркой, обозначено: выяснилось, что первая из аристотелевских умозрительных дисциплин могла в принципе делиться на рационально разграниченные «системные блоки».

²³ *Kobusch*. *Metaphysik III: Antike bis Hochmittelalter...* S. 1216.

²⁴ *Pererius B.* *De communibus omnium rerum naturalium principijs & affectionibus, libri XV.* Venetiis, 1591. P. 15.

²⁵ Так, глава 5-я была посвящена материи и лишенности (*de materia et privatione*), 6-я — формам, 7-я — природам, 8-я — причинам, 9-я — судьбе и контингентности, 10-я — количеству, 11-я — локусам, 12-я — времени и вечности, 13-я — природе движения, 14-я — классификации движений.

Архитектурное решение

Для того чтобы осуществился переход от такого рода аллюзий к системным решениям, требовалось несколько факторов. Первый по значимости — стремление философов в век научной революции Нового времени стоять на методологическом уровне своей эпохи. Второй — заказ очень хорошо поставленной университетской системы на создание ясных по делению материала учебных философских курсов, в которых тематические единицы были бы достаточным образом инвентаризированы. Третий — потребность в уяснении границ философии и теологии, которые в католической схоластике порой казались неразличимыми, а в начальном протестантизме непреодолимыми. Четвертый — жесткая профессиональная конкуренция, которая стимулировала католические, реформатские и лютеранские университеты к реальному соревнованию в формировании оптимального курса метафизики²⁶. Ну и пятый — генетическая педантичность и «немного гениальности». При этом конкуренция могла быть преимущественно за «форму»: «материя» метафизики оставалась, притом для всех конфессий, в принципе единой — аристотелевско-томистско-суаресовской.

Обсуждаемая традиция германской философии получила название «школьной философии», и это название в принципе правильно — как отражающее непосредственную привязку философских штудий к учебному процессу, но точнее было бы говорить о протестантской университетской философии. Именно в рамках этой традиции развивалась и «школьная метафизика», эмпирический объем которой был колоссален. Указатель текстов в базовом и нормативном до настоящего времени ее источниковедческом исследовании «Немецкая школьная метафизика XVII столетия» Макса Вундта (1939) позволяет идентифицировать по крайней мере 135 сочинений, в названии которых ключевыми словами были «метафизика» и «первая философия»²⁷, но это количество еще не отражает действительности, поскольку, во-первых, метафизика разрабатывалась в текстах и под другими названиями, и, во-вторых, со времени издания монографии было открыто много новых (в том числе и перворазрядных) текстов. Вундт связывает начало «школьной метафизики» с постепенным меланхтоновским отходом от резкого лютеровского дистанцирования по отношению к аристотелизму и постепенным подключением немецких земель к общеевропейскому «аристотелевскому ренессансу». У истоков этого процесса стояли немецкие и отчасти итальянские профессора (Якоб Шенк, Филип Шерб, Овен Гюнтер, Юлий Пациус и др.), которых начали приглашать уже с середины XVI в. для чтения различных разделов аристотелевской философии — прежде всего логики — в университеты Тюбингена, Нюрнберга, Хайдельберга, Хельмштедта. Вскоре очередь дошла и до

²⁶ Первыми стали открывать в Европе кафедры метафизики иезуиты, которые уже в конституции своего ордена 1540 г. обозначили ее в качестве одной из четырех философских дисциплин (наряду с логикой, физикой и этикой). В 1560 г. они официально объявили, что деятельность в области образования является приоритетной для ордена, и есть все основания предполагать, что протестантские кафедры были учреждены прежде всего как альтернатива метафизическому обучению, осуществлявшемуся Обществом Иисуса.

²⁷ См.: *Wundt M. Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts. Tübingen, 1939. S. X–XXVI.*

«первой философии», о чем свидетельствует изданный в 1573 г. «Триумф философии, которая есть метафизика как метод философствования» последователя Рамэ (см. выше) Николая Тауреллуса. В 1594 г. было издано и «Введение в метафизику Аристотеля» — первый, возможно, протестантский труд, в названии которого появляется «метафизика». Основной замысел этого сочинения не отличался от идеи другого, изданного Вильгельмом Антоном, с самообъясняющим названием: «Синописис аристотелевской метафизики, разъясненной, исправленной и завершенной в соответствии с нормами христианской религии» (1596), в котором был предусмотрен даже отдельный раздел философской теологии, посвященный обсуждению бестелесных субстанций (интеллигенций)²⁸. Нетеологическое направление истолкования «первой философии» предложил пастор Даниил Крамер, читавший в Виттенберге (колыбель лютеранства) «Введение в метафизику Аристотеля» (1594) и определивший в качестве предмета метафизики «сущее, поскольку оно сущее» (*ens inquantum ens*), а также его состояния, начала и разновидности. Оба направления, однако, опирались на испанскую неосхоластику.

Основным событием истории начальной протестантской метафизики стало, однако, появление в 1598 г. «Введения в первую философию перипатетиков и схоластов, которая именуется метафизикой». Автор — выдающийся профессор кальвинистского Марбургского университета Рудольф Гоклениус (1547–1628), преподававший вначале физику, а затем также математику, логику и этику. Труд его распределялся на две части, в первой из которых предлагалась общая схема метафизических понятий, во второй — обсуждение конкретных вопросов. В первой части рассматривалось сущее как таковое; его состояния, среди которых различаются «простые» — три трансценденталии (единство, истина, благо) — и «сочлененные» — действительность и возможность, необходимость и случайность, универсальное и партикулярное и т. д., а завершалась она обсуждением субстанций и акциденций, среди которых духовные субстанции специально не выделялись. Но в предисловии к тому же труду Гоклениус намечает и другое деление данной дисциплины. А именно — и тут мы отмечаем первый прорыв в сравнении с монументом Суареса, вышедшим лишь за год до того, — он предлагает делить свою науку на *scientia universalis* и *scientia particularis*. Первую он называет почтительно «первая философия», и она должна заниматься сущим, его состояниями и модусами (субстанции и акциденции). Вторая же призвана обсуждать отдельные регионы сущего, и к ней относятся также метафизика, которая есть также *scientia transnaturalis* (*supranaturalis*) — в полном, отметим, соответствии с неоплатоническим пониманием термина, — но может быть обозначена и как *θεολογία*, или *scientia divina*. Предметы «специальной науки» суть имматериальные сущие, к которым относится Бог, интеллигенции-ангелы и разумная человеческая душа²⁹. Как можно заметить, это деление явно заимствовано у Перейры (на которого Гоклениус не сослался), но здесь четко эксплицировано то, на что у испанского философа был лишь намек.

²⁸ *Wundt*. Op. cit. S. 54.

²⁹ *Ibid*. S. 58.

Первый же хорошо известный лютеранский курс метафизики принадлежал фламандцу по происхождению Корнелиусу Мартини (1568–1621), был читан им в 1597–1599 гг. в университете Хельмштедта (Нижняя Саксония) и заложен в основу «Продуманной метафизики» (1605). В отличие от Гоклениуса, он не пытался делить метафизику на разделы — этому препятствовал бы его глубокий консерватизм, неколебимая приверженность Аристотелю и Фоме и зависимость от Суареса³⁰, но свой труд он также поделил на две части. В первой части (более объемной) рассматривается сущее, его состояния, начала и виды, во второй — субстанции и акциденции (почему-то здесь он возвращается к определению базовых понятий *esse*, *essentia*, *existentia* и т. д.), как материальные, так и духовные. Специально здесь рассматривается понятие Божества (как первого из сущих) и доказательства его существования³¹. Это означает, что различие в метафизике области «общей науки» и «специальной науки» (в данном случае теологии) в смазанном виде признавалось и здесь.

Более отчетливо эта последовательность проступает в «Методической системе метафизики» (1604) реформата Клеменса Тимплера (1563–1624), преподававшего в пограничном с Голландией Штайнфурте, который был значительно более самостоятелен по отношению к Суаресу и даже постоянно оппонировал ему. Первая из пяти книг его сочинения посвящена соотношению метафизики с другими науками и идентификации ее предмета. Здесь он противостоит не только Суаресу и Гоклениусу, но фактически и тем, на которых они опирались (от Александра Афродизийского до Иоанна Дунса Скота), отказавшись от трактовки своего предмета как совокупности сущего и прямо утверждая во введении: «Мы расширяем созерцаемое в метафизике, так что под ним следует понимать *pan poëton*, то есть все интеллигибельное, и ничто из того, что мы не обнаруживаем в чужих мнениях, не может быть полностью исключено»³². Это можно читать таким образом, что в противоположность Суаресу не только сущее, но не-сущее (поскольку оно мыслимо) может законно входить в предмет метафизики³³. Далее он переходит к таким атрибутам интеллигибельно понимаемого сущего, как трансценденталии (которые он трактует не как простые, а как составные атрибуты сущего), к различению сущности и существования, а также к длительности и вечности. Вторая и третья книга посвящены атрибутам, которые он последовательно делит на абсолютные и относительные, а последние две — субстанциям и акциденциям (к ним у него относятся количество, качество, движение, отношение и лишенность) с инкорпорированием тематики рациональной теологии (философское учение о Боге и ангелах) и космологии (учение о телах)³⁴. Таким образом, деление предметов метафизики на общие и частные

³⁰ Правда, это не помешало ему ввести в число трансценденталий и само сущее.

³¹ Ibid. S. 100–101.

³² *Timpler C. Metaphysicae Systema methodicum Libris quinque. Steinfurt, 1608. P. 7.*

³³ Полемике Тимплера с Гоклениусом посвящена весьма обстоятельная статья М. Ламанны, который предполагает, что Тимплер мог руководствоваться и идеей Фонсеки, подчинившего понятие *ens* понятию *aliquid* в «Комментариях к метафизическим книгам Аристотеля» (*Lamanna M. Ontology Between Goclenius and Suárez // Suárez's Metaphysics in Its Historical and Systematic Context / L. Novak, ed. B., 2014. P. 135–152.*

³⁴ См.: Ibid. S. 75–77.

присутствует и здесь, но только (в отличие от Гоклениуса) имплицитно. В более эксплицитном виде это деление обнаруживает свой след в «Конспекте метафизики» хемльштедтского профессора Хеннинга Арнисаэуса (1606): в конце его он объявляет о своем будущем трактате под названием «*Generalis metaphysica*». Хотя, по сведениям Вундта, он в печати не появился³⁵, важно то, что постановка вопроса об общей метафизике предполагала возможность и «частной»³⁶.

Но в том же, исключительно плодотворном, 1606 году появился и компактный учебник под названием «Схоластическая огдоада», включавший изложение основных категорий восьми наук — греческой и латинской грамматики, логики, риторики, астрономии, этики, физики и метафизики. Компактность была обусловлена тем, что материал по всем перечисленным дисциплинам был изложен в виде дихотомических диаграмм, а автором был марбургский профессор Якоб Лорхард (1561–1609). Считается, что сам дихотомический метод форматирования этих гипертекстов был заимствован Лорхардом у Пьера де ля Рамэ (см. выше), но в конечном счете его истоки вполне могут быть прослежены и до диалогов Платона. Метафизический раздел этой энциклопедии наук привлек внимание исследователей сравнительно недавно, и значительный вклад в его введение в историко-философский оборот принадлежит многосторонней голландской исследовательнице Саре Л. Укельман, работающей в настоящее время в нью-йоркском университете Фордэма, которой принадлежит перевод «Метафизики»³⁷. Как убедительно показывают современные его исследователи, Лорхард решительно пошел за Тимплером, о чем свидетельствует не только легкость обнаружения его делений и дистинкций в учебнике марбургского профессора, но и в определении самой метафизики как учения не о «реальном сущем», но как «знания об умопостигаемом, посредством которого оно является умопостигаемым, поскольку оно познаваемо человеком через естественный свет разума вне всякой концепции материи...»³⁸, вследствие чего разум в метафизике познает собственное познание (совпадающее с познаваемым миром), вследствие чего код природы полностью раскрывается когнитивными способностями человека, что и составляет обоснование европейского научного мировоззрения Нового времени³⁹. Метод дихотомии позволил Лорхарду делить метафизику на универсальную и партикулярную. Что понимается под второй, не совсем прозрачно, но, кажется, акциденции, под первой же — все самые общие дистрибуции умопостигаемого и наиболее общие атрибуты сущего. Далее уточняется, что интеллигибельное — все воспринимаемое или постигаемое интеллектом, а самая общая дистрибуция в интеллигибельном — это ничто и нечто; нечто делится на положительное (фиксирующее или утверждающее нечто) и негативное

³⁵ *Wundt*. Op. cit. S. 104.

³⁶ Осознание востребованности деления метафизики отражается в названии и изданного его трактата «О конституции и частях метафизики» (1606).

³⁷ См.: *Lorhard J.* Diagraph of Metaphysic or Ontology (www.illc.uva.nl/Research/Publications/Reports/X-2008_04.text.pdf/ (дата обращения: 22. 07. 2015)).

³⁸ *Ibid.* P. 1.

³⁹ *Øhrstrøm P., Schärfe H., Uckelman S. L.* Jacob Lorhard's Ontology: a 17th Century Hypertext on the Reality and Temporality of the World of Intelligibles // *Conceptual Structures: Knowledge, Visualization and Reasoning* / P. Ecklund, O. Haemmerle, eds. B., 2008. P. 75–76.

(соответственно отрицающее), а первое из них — на сущность и бытие. При этом философ рекомендует различать реальное и воображаемое, каждое из которых подпадает под дихотомии простого/сложного, абсолютного/относительного, универсального/индивидуального, в пределах универсального различаются родовое и видовое и т. д. Но и этот последовательнейший «гипертекст» вряд ли обратил бы на себя серьезное внимание (дефицита формалистической эстетики в традиционной философии никогда не было), если бы он не сопровождался гениальным терминологическим открытием, которое до совсем недавнего времени приписывалось Гоклениусу (см. ниже). А именно Лорхард обозначил всю метафизику в качестве *онтологии* — «учения о сущем». Ничто нам не мешает предполагать, что *ὄντο-λογία* была задумана Лорхардом как морфологический антоним *θεο-λογία* и выражала как раз стремление отделить учение «о сущем, поскольку оно сущее» от «учения о божественном»⁴⁰, и уж точно мы можем утверждать, что он выразил общую приязнь всей «школьной философии» XVII столетия к изобретению греческих по морфологии неологизмов, означающих области философского искания, и был здесь едва ли не первым⁴¹.

И все-таки решающим шагом для произведения классической метафизики из традиционных материалов стало появление в 1613 г. «Философского лексикона» все того же Гоклениуса. Здесь он различает три «созерцательные дисциплины», следуя Аристотелю (см. выше) — в соответствии с модусами абстрагирования их предметов от материального мира. Абстрагирование от материи конкретно-чувственной дает «абстракцию физическую», иными словами нечто вроде рациональной космологии. Абстрагирование от материи не только конкретной, но и «всеобщей» — «абстракцию математическую» и, что гораздо важнее, «абстракцию онтологическую» (*abstractio ὄντολογική*) — учение о сущих и о трансценденталиях. Наконец, абстрагирование от обеих разновидностей материи, а также и от самого абстрагирования первого (математического) и второго (онтологического) порядков соответствует предмету «абстракции сверхъестественной», или учению о Боге и духах-интеллигенциях. *Ontologia*, определяемая здесь же (не в основном тексте, а на поле страницы) как «философия сущего» (*philosophia de ente*)⁴², занимает, таким образом, промежуточное место между двумя другими умозрительными науками.

Гоклениус не сослался на терминологическое открытие Лорхарда, вводя онтологию как бы беспрецедентно — как не сослался он и на Перейру, разли-

⁴⁰ На русском языке о Лорхарде как изобретателе «онтологии» см.: *Круглов А. Н.* И. Н. Тетенс и его сочинение «О всеобщей спекулятивной философии» // Тетенс И. Н. О всеобщей спекулятивной философии / А. Н. Круглова, введ., пер., примеч., Н. Хинске, предисл. М., 2013. С. 19–20.

⁴¹ Среди наиболее известных неологизмов, призванных маркировать философские дисциплины, выделяются «ноология», «гностология», «гностика», «интеллигенция» (предшественницы эпистемологии). Особенно изобретательным был Альстед (см. ниже), который в «Философии, восстановленной в ее достоинстве» (1612) разделил философские дисциплины на «археологию» (от *ἀρχή*) — изучение познания и начал наук в целом (посредством чего познается Бог как высшее действующее начало), «гексиологию» — изучение потенций интеллекта, «технологию» — классификация наук и «канонику» — учение об организации учебного процесса (*Wundt*. Op. cit. S. 135–137, 228, 236–238, 257, 259).

⁴² *Gocklenius R.* *Lexicon philosophicum.* Frankfurt, 1613. P. 16.

чая «философию фундаментальную» и «философию конкретных проблем» (см. выше), хотя далеко не все его современники были неблагодарны по отношению к своим предшественникам. Оставляя это на его совести, можно, однако, смело признать, что *онтологию* ему удалось гораздо лучше приспособить к делу, чем ее создателю. В качестве учения о сущем как сущем она взяла на себя роль фундамента «специальной метафизики», и если бы не авторитет Аристотеля, Гоклениус поставил бы ее на первое место среди умозрительных наук, надстраивая над ней рациональную натурфилософию и пневматологию в качестве дисциплин, занимающихся отдельными, говоря языком некоторых феноменологов, регионами сущего. «Второй регион» также нуждался в дистрибуции, поскольку Дух нетварный и духи тварные должны быть распределены и по разным дисциплинам. Задачу введения этих уточнений Гоклениус оставил преемникам. Но главное было сделано.

«Век классицизма»

Введение онтологии на одной страничке с маргиналией одного из философских словарей как отдельной «науки о сущем» позволило четко организовать пространство всей метафизики, в котором можно было теперь ясно различать программы и преподавания, и исследования как «сущего в качестве сущего», так и основных регионов сущего. Значительная часть всего XVII столетия и была посвящена увлеченному освоению и заполнению этой «метафизической карты».

Началось, правда, с «продуктивного недопонимания». Так, весьма известный херборнский профессор-кальвинист Иоганн Генрих Альстед (1588–1638) прямо ссылается на своего предшественника в «Краткой энциклопедии философии» (1620), указывая, что «метафизика есть наука, исследующая сущее как таковое (*ens qua ens*); иными она именуется первой философией, а в «Лексиконе» Гоклениуса — *ontologia*»⁴³. Однако в противоположность Гоклениусу, которому онтология позволила расширить границы метафизики, он ее, напротив, сужает, отделяя от нее *пневматологию* (еще один неологизм, у Альстеда объединяющий тео-логию, ангело-логию и психо-логию) как «науку о духах»⁴⁴. Аргументация у него следующая: одна наука, т. е. метафизика, не может «дать крышу» таким сущностно несхожим предметам, как «всеобщнейшее» (*generalissimus*) и «уникальнейшее» (*singularissimus*). Если под первым понимать сущее как таковое, а под вторым — природу интеллигенций⁴⁵. Но и «наука о всеобщнейшем» должна быть разделена дальше — на общую часть (*pars generalis*), занимающуюся трансценденталиями, и специальную (*pars specialis*), предмет которой — предикаменты, или категории, среди которых выделяются субстанции и акциденции⁴⁶. В результате две части метафизики перемещаются в первую, но сама их терминологизация окажется весьма перспективной, равно как обозначение важнейшей «специальной части» в качестве пневматологии. Несмотря на соперничество люте-

⁴³ *Alsted J. H. Cursus philosophici Encyclopaedia Libri XXVII. Herborn, 1620. P. 149.*

⁴⁴ *Ibid. P. 287.*

⁴⁵ *Ibid. P. 298, cp.: 150.*

⁴⁶ *Ibid. P. 147–148, 271–272.*

ран с кальвинистами, идея изъятия теологии из метафизики была популярна и в Виттенберге, где последователь Корнелиуса и Якоба Мартини Иоганн Шарф в «Трансцендентальной теории первой философии, именуемой метафизика» (1624), во многом опиравшийся на Альстеда, принимая в теории деление метафизики на общую часть (сущее и его состояния, простые и составные) и специальную (субстанции и акциденции), вводит во вторую очень краткое учение о Боге, выражая сомнение в том, должно ли оно вообще относиться к метафизике. То, что Альстед только намечал, Шарф полностью материализовал, выпустив отдельными монографиями «Метафизику, данную как образец» (1625), посвященную всецело онтологической проблематике, и «Пневматику, или Пневматологию» (1629), посвященную Богу, ангелам и *anima separata*⁴⁷.

По иному пути пошел преподававший в Кёнигсберге и Ростоке лютеранский теолог и философ Абрахам Каловиус, который в сочинении «Божественная метафизика. Общая часть» (1636) все расставил по своим местам, идентифицировав онтологию как часть метафизики (учение о сущем), а не как ее целое. Это, разумеется, открывало возможность включения «пневматологических разделов» в общую метафизическую систему. Другой лютеранский философ, Каспар Эбель из Гиссена, издал учебник «Метафизика» в двух частях. К «Универсальной части метафизики» (1638) в 30 диспутациях и представлявших собой отдельное издание он добавил вторую — «Часть специальная» (1638), 14 диспутаций которой были посвящены субстанциям и акциденциям с подробным обсуждением духовных субстанций⁴⁸.

Деление на общую и специальную метафизику в середине XVII в. стало настолько общепринятым, что Иоганн Микраэлис в своем очень известном «Лексиконе философской терминологии» (1661) излагает это деление непосредственно после определения предмета метафизики в качестве сущего и указания на то, что иногда она идентифицируется как онтология. Объект общей метафизики — сущее в его самом абстрактном виде, специальной — отдельные субстанции, среди которых выделяются нематериальные, составляющие предметы, соответственно теологии, «ангелографии» и психологии⁴⁹.

Это объясняет, почему и те профессора, которые вначале хотели отделить пневматологию от метафизики, стали включать ее в качестве второй части своих курсов. Пример — Даниэль Шталь из Йены, который вначале (как то следует из предисловия издателя) предполагал, что учение о Боге и духах должно составлять отдельный курс для начинающих, но в своем итоговом курсе «Метафизические установления» (1664) посвятил этой тематике материал 14 лекций, в которых он, правда, ограничился лишь доказательствами существования Бога⁵⁰. Другой пример дает тюрингенский профессор Иоганн Графт, который, несмотря на начальную тенденцию в его университете отделять пневматологию от метафизики, в «Первой философии, методически украшенной» (1677) четко поделил материал

⁴⁷ *Wundt*. Op. cit. S.115–116.

⁴⁸ *Ibid.* S. 123–124.

⁴⁹ *Micraelis I. Lexicon Philosophicum Terminorum Philosophis Usitatorum*. [Jena], 1661. P. 711.

⁵⁰ *Wundt*. Op. cit. S. 128–129.

между общим разделом, посвященным преимущественно состояниям сущего, и специальным, в который теологические понятия так и не были включены.

Тенденция к оформлению «двойной метафизики» четко обнаруживается и в сопредельных с Германией регионах. Лучший пример дает сам Бенедикт Спиноза, хорошо знакомый со «школьной философией». В его «Метафизических мыслях», составивших дополнение к «Началам картезианской философии» (1663), четко разграничиваются предметы универсальной метафизики — сущее и его дифференциации, сущность, существование и различные состояния сущего — и «специальной», в которой рассматриваются понятия Бога и человеческой души.

Неизмеримо менее известный французский клирик и философ Жан-Батист дю Амель (1624–1706) предложил в своей «Философии древней и новой, приспособленной к нуждам обучения» (1678) деление метафизики на три «трактата»: 1) онтология = «первая философия» = общая наука (*scientia generalis*), предмет которой — природа сущего, его начала, состояния и виды; 2) этиология = учение о причинах (от *αἰτία* + *λόγος*) = «метафизика в собственном смысле» (*metaphysica proprie dicta*), которая «надстраивается» над физикой, или наукой о природных вещах, и изучает нематериальные основы вещей; 3) естественная теология — учение о Боге и душах (об ангелах, согласно философу, нам известно значительно меньше), в результате чего, по суждению К. Кремера, из онтологии как бы эманерируют две другие метафизические дисциплины⁵¹. Конечно, «этиология» оставляет двойственное впечатление, особенно в представленном контексте, поскольку Божество, попадающее в третий «раздел», не могло не мыслиться и как Первопричина. Тем не менее представленная схема составляла вершину структуризации предметов метафизики XVII в., так как между онтологией и «пневматологией» помещается связующее звено, более всего соответствующее рациональной космологии, которую у предшественников Амеля мы еще как таковую не обнаруживаем.

Последняя точка была поставлена Христианом Вольфом (1679–1754), который, беспощадно разоблачая схоластическую метафизику, считал, однако, что от нее осталась хорошая терминология и что она может быть поправлена последовательным научным методом. В известном трактате «Рациональная философия, или Логика, трактуемая научным методом и приспособленная к пользе наук и жизни. Предварительное рассуждение о философии в целом» (1728) он, поделив философию на относящуюся к вещам и к действиям, разделил далее первую (испытанным методом графических дихотомий — см. выше) на метафизику и физику, а первую из них (деление уже третьего уровня) — на онтологию, теологию, психологию и общую космологию. Та же четырехчастная, «финальная» структура метафизики и в его «Предварительном рассуждении о философии вообще» (1728). Она же — в последовательности: онтология, психология, космология и естественная теология — легла в основание метафизической системы и его выдающегося ученика А. Баумгартена в «Метафизике» (1739).

Так была уже *доделана* классическая метафизика, и сконструирована она была (отвечая на вопрос, поставленный в заголовок этой статьи), как может

⁵¹ *Kremer K. Ontologie // Historisches Wörterbuch der Philosophie... Bd. 6. S. 1191.*

убедиться читатель, неплохо, став с чисто дизайнерской точки зрения одним из высших достижений европейской философии.

Философский потенциал и теологическая перспектива

Историография по «школьной философии» позволяет выявить однозначную закономерность. Если М. Вундт имел все основания сетовать на то, что она в его время остается в глубочайшей тени историко-философских интересов в сравнении с изучением «великих систем» Просвещения и немецкого идеализма (и имел возможность сослаться на изыскания разве что П. Петерсена и Э. Лавальтера), то начиная со второй половины XX в. появляются содержательные исследования Э. Фолльрата (как раз по теме разделения метафизики)⁵², Э. Ромпе, монументальные труды В. Шпарна, У. Лайнсле и С. Вольгаста⁵³, а в настоящее время каждый год выходят блестящие публикации итальянского историка философии М. Ламанны, в числе которых и специальная монография «Рождение онтологии в метафизике Рудольфа Гоклениуса» (2013). Разумеется, это все еще капля в сравнении с морем работ, посвященных «каноническим классикам» философии, но и она отражает в себе все более реалистическое осознание места, занимаемого «школьной философией» в общеисторической перспективе. В самом деле, рассмотренное выше оформление «универсальной и специальной метафизики», осуществленное фактически уже на рубеже XVI–XVII вв., определило парадигму системостроительства и тех философов, которые «схоластическую метафизику» самым решительным образом отвергали. Так, Х. Крузиус (1715–1775), один из самых непримиримых противников философии Вольфа и один из предшественников Канта, полностью принимает вольфианское деление метафизики. А далее достаточно обратить внимание на весь творческий путь Фихте, который начиная уже с исходного, йенского, периода развивал свое наукоучение в постоянном редактировании своей «первой философии» в виде трансцендентальной онтологии, при параллельной разработке «региональных метафизик» в философии природы, этике, а также в философиях права и религии; на систему Гегеля, в которой бремя «универсальной метафизики» легло на диалектическую логику, а «специальные метафизики» были распределены между философиями природы и субъективного и объективного духа, наряду со специальными разработками философий права и религии; да и у менее системного Шеллинга роль «универсальной метафизики» выполняла вначале общая философия тождества, а затем «положительная философия». Сопоставления этих систем и с формой, и с материей «школьной метафизикой», как представляется, являются решающими аргументами в пользу того, что щедро выданный им Ф. Энгельсом в свое время патент на *классическую немецкую философию* можно трактовать с точностью до

⁵² Vollrath E. Die Gliederung der Metaphysik in Eine *Metaphysica generalis* und Eine *Metaphysica specialis* // Zeitschrift für philosophische Forschung. 1962. Bd. 16. S. 258–284.

⁵³ Wollgast S. Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung. В., 1988. Монография вполне в духе описываемой в ней эпохи превышает тысячу страниц и представляет собой «всеобщую энциклопедию». Книга Вальтера Шпарна сосредоточена на лютеранской онтологии, малоизученной в сравнении с кальвинистской: Sparrn W. Wiederkehr der Metaphysik. Die Ontologische Frage in Der Lutherischen Theologie Des 17. Jahrhunderts. Stuttgart, 1976.

наоборот — речь идет именно о неклассической философии, которая наверняка была бы оценена нашими «школьными философами», используя они машину времени, примерно с таким же снисходительным (и в значительной мере заслуженным) недоумением, как выросшая в конечном счете из них же по самой своей типологии хайдеггеровская философия метафор (выдавшая картбланш и последовавшая постмодернистской «литературфилософии») членами Венского кружка. Однако конфигурация «двухчастной метафизики» обнаруживается и в менее видных опытах системостроительства, которые имели место, например, у творческого лейбницианца Германа Лотце (1817–1881), также делившего метафизику на онтологию, космологию и рациональную психологию.

Однако даже при завершении эпохи большого системостроительства в европейской философии структуризация метафизики в «школьной философии» может и сегодня обеспечивать ноэтическим пространством конкретные метафизические изыскания, которые завершатся только с завершением самой реальной философии. И в этой связи призывы к актуализации наследия диаграмм Лорхарда, с которыми постоянно выступают П. Эрстрем, Г. Шэрфе и С. Укельман⁵⁴, представляются более чем уместными. Но только ли гипертексты Тимплера и Лорхарда могут быть востребованы сегодня?

Из их идентификации предмета метафизики как сущего, поскольку оно интеллигибельно, можно вывести не только расширение этого предмета, но и сужение. В применении к теологии оно будет означать, что объектом метафизики будут не Бог и сверхчувственный мир в их конечной сущности, но только как *познаваемые* нами в пределах возможностей нашего познания. И если бы классическая метафизика пошла по этому пути, то вся критика метафизической теологии начиная с Канта, правомерно заостренная, в конечном счете против предписывания Богу соответствия нашим человеческим понятиям, осталась бы безосновательной и лишь тенденциозно антиатеистической. Но то, что метафизическая теология пошла по пути «наивного реализма» и в ее современной англо-американской аналитической версии продолжает идти по нему дальше, не означает, что с него поздно уже свернуть. Метафизика может и должна свидетельствовать о том, что Создатель тварного сущего может быть описан через традиционные и вполне «интеллигибельные» предикаты всесовершенства (всеведение, всемогущество, всеблагость) и трансцендентности (включая неизменность, вневременность, бестелесность, бесстрастность, вездесущность и т. д.). Но она не может и не должна входить в рассудочные калькуляции Его конкретных целеполаганий, степеней Его свободы (при вполне серьезном обсуждении того, не ограничивается ли она Его же всеблагостью или созданными Им же законами логики), знания будущих контингентных событий, стратегий обхождения со злом, распоряжений посмертной участью свободных разумных созданий и т. д., не говоря уже об «онтологических реконструкциях» Его троичности, творения мира и последовавших тайн божественной истории, которыми все больше увлекается современная аналитическая теология. Если кантовская «религия в границах разума» оказалась по сути антирелигией, то «теология в границах разума» должна быть, напротив, подлинной теологией. Разумеется, и здесь, как и везде,

⁵⁴ *Øhrstrøm, Schärfe, Uckelman*. Op. cit. P. 86.

должен быть в своих правах никогда никого не подводивший здравый срединный путь, который, ограничивая компетенции разума тем, что доступно лишь через Откровение, не ограничивает их в том, что вполне «интеллигибельно». Но конкретные примеры применимости этого срединного пути к «божественным вещам», конечно, полностью выходят за тематические границы настоящей публикации.

Ключевые слова: метафизика, «первая философия», онтология, космология, психология, теология, сущее, интеллигибельное, аристотелизм, «школьная философия».

HOW WAS THE CLASSICAL METAPHYSICS MADE?

V. SHOKHIN

It is true that the Western metaphysics could be described as a continual tradition, which up to these days has been working on the issues and challenges coming from the Academy and Liceum, but its history has also undergone the shifts of paradigms linked with changes in its self-consciousness. The article deals with the passage from the traditional metaphysics, which covered two millenniums, to the classical stage dating from the early Modernity to the early Enlightenment wherein not the most notorious “great philosophers” but the scarcely known German “school philosophers” of the latest sixteenth — earliest seventeenth centuries played key roles. The research is concluded by reflections on the significance of the classical metaphysics for the later periods of the Continental philosophy and on the relevance of Clemens Timpler’s and Jacob Lorhard’s postulate that not so much the real as the intelligible should be the subject matter of metaphysics for contemporary theology.

Keywords: metaphysics, the first philosophy, ontology, cosmology, psychology, theology, the real, the intelligible, Aristotelianism, “school philosophy”

Список литературы

1. *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. М., 1975. Т. 1.
2. *Круглов А. Н.* И. Н. Тетенс и его сочинение «О всеобщей спекулятивной философии» // Тетенс И. Н. О всеобщей спекулятивной философии / А. Н. Круглов, введ., пер., примеч., Н. Хинске, предисл. М., 2013.
3. *Суарес Ф.* Предисловие к книге «Метафизические рассуждения» и 1-й раздел первого рассуждения «О природе первой философии, метафизике» // Историко-философский ежегодник. М., 1987. С. 218–241.
4. *Шохин В. К.* Агатология: современность и классика. М., 2014.
5. *Alsted J. H.* Cursus philosophici Encyclopaedia Libri XXVII. Herborn, 1620.
6. *Gocklenius R.* Lexicon philosophicum. Frankfurt, 1613.

7. *Kant I.* Gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. IV. Berlin, 1903.
8. *Kremer K.* Ontologie // Historisches Wörterbuch der Philosophie / K. Gründer, Hrsg. Basel; Stuttgart, 1984. Bd. 6. S. 1189–1198.
9. *Kobusch T.* Metaphysik II: Aristoteles // Historisches Wörterbuch der Philosophie / K. Gründer, Hrsg. Basel; Stuttgart, 1980. Bd. 5. S. 1188–1196.
10. *Kobusch T.* Metaphysik III: Antike bis Hochmittelalter // Historisches Wörterbuch der Philosophie / K. Gründer, Hrsg. Basel; Stuttgart, 1980. Bd. 5. S. 1196–1217.
11. *Lamanna M.* Ontology Between Goclenius and Suárez // Suárez's Metaphysics in Its Historical and Systematic Context / L. Novak, ed. B., 2014. P. 135–152.
12. *Lorhard J.* Diagraph of Metaphysic or Ontology // Ресурс: www.ilc.uva.nl/Research/Publications/Reports/X-2008_04.text.pdf / (дата обращения: 22.07.2015)
13. *Micraelis I.* Lexicon Philosophicum Terminorum Philosophis Usitatorum. [Jena], 1661
14. *Øhrstrøm P., Schärfe H., Uckelman S.L.* Jacob Lorhard's Ontology: a 17th Century Hypertext on the Reality and Temporality of the World of Intelligibles // Conceptual Structures: Knowledge, Visualization and Reasoning / P. Ecklund, O. Haemmerle, eds. B., 2008. P. 74–87.
15. *Pererius B.* De communibus omnium rerum naturalium principijs & affectionibus, libri XV. Venetiis, 1591.
16. *Sparn W.* Wiederkehr Der Metaphysik. Die Ontologische Frage in der Lutherischen Theologie des 17. Jahrhunderts. Stuttgart, 1976.
17. *Timpler C.* Metaphysicae Systema nethodicum Libris quinque. Steinfurt, 1608.
18. *Vollrath E.* Die Gliederung der Metaphysik in Eine Metaphysica generalis und Eine Metaphysica specialis // Zeitschrift für philosophische Forschung, 1962. Bd. 16. S. 258–284.
19. *Wollgast S.* Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung. B., 1988.
20. *Wundt M.* Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts. Tübingen, 1939.