

МЕТАФІЗИКА ЯК НАУКА: МОЖЛИВОСТІ ТА МЕЖІ

Проаналізовано позицію Домініка О'Мари, щодо головних ідей Олександра Афродисійського, Сіріана, Прокла, Дамаскія про можливості метафізики як науки. Констатовано, що саме неоплатоніки перетворили метафізику на метафізичну науку, вперше окресливши її межі. Сформульовано питання про актуальність порівняльного аналізу коментарів і трактатів неоплатоніків, а також кантівського вчення. Ключові слова: метафізика, аподиктична наука, божественна субстанція, трансцендентний Розум, трансцендентне буття, дискурсивний розум.

Криза метафізики, що триває вже не одне століття, спроби повної деконструкції, пошуки нових шляхів її розвитку спричиняють глибоке зацікавлення генезою метафізики як науки. Говорячи про появу метафізики, дослідники найчастіше звертаються до таких мислителів як Парменід, Платон, Аристотель, Томас Аквінський, а коли мова заходить про початок кризи метафізичної науки, апелюють до Канта, залишаючи поза увагою грецьких філософів III-VI століття, зокрема Олександра Афродисійського, Сіріана, Прокла, Дамаскія, хоча саме вони перетворили метафізику на метафізичну науку, окресливши водночас її межі.

Мета статті – показати одночасність процесів становлення метафізики як науки та окреслення її меж.

Як зауважує М. Солопова, Олександр – перший серед коментаторів, чий тексти збереглися, і останній, хто витлумачував Аристотеля «за допомогою Аристотеля», без залучення неоплатонівського словника [див.: 4]. Його Коментар на Метафізику Аристотеля, у тому вигляді в якому він дійшов до нас грецькою мовою, охоплює лише п'ять книг. У цих книгах, як відомо, Аристотель розмірковує про вищу науку – мудрість, яка повинна досліджувати перші принципи і причини всього сутнього. Також він говорить про певну універсальну науку (першу філософію) про сутнє як сутнє, субстанцію, що містить аксіоми, які становлять основу для всіх доведень, науку про божественну субстанцію, яку називається теологією. Як зазначає Д. О'Мара (Dominic O'Meara), Олександр Афродисійський виходить з того, що Аристотель мав єдину, цілісну концепцію та завжди говорив про одну й ту ж науку – мудрість, яка є першою філософією чи теологією [2, с. 419]. І питання тут не лише в тому, що ці різні назви стосуються однієї науки, а й у тому, що ці різноманітні об'єкти, яких стосуються ці науки, повинні бути пов'язаними між собою.

Виходячи з того, що Аристотель говорить про одну науку (метафізику), Олександр здійснює важливий крок: він уважає, що цю науку потрібно мислити як аподиктичну, відповідно до того, як її визначає Аристотель у Другій аналітиці. На думку Д. О'Мари, це дуже важливий крок, якщо ми сьогодні читаємо трактат Аристотеля як дослідницький, діалектичний, насичений апоріями. Олександр сподівається відшукати в ньому науку, структура якої повністю відповідає структурі аподиктичної науки, описаної в Аналітиці Аристотеля. Як аподиктична наука, метафізика, за Олександром, використовує аксіоми, має свій власний предмет і, відштовхуючись від визначень, розробляє силогізми, обґрунтовуючи сутнісні властивості свого об'єкта. За словами Д. О'Мари, аксіоми метафізики, з погляду Олександра, – це ті самі, які обговорює Аристотель (особливе значення серед них належить принципів несуперечності); Олександр доходить висновку, що ці основоположні аксіоми цікаві з погляду метафізики – оскільки так само, як метафізика, вони пов'язані зі всім сутнім [див.: 2, с. 421].

Отже, предметом метафізики, її *hupokeimenon genos*, є все сутнє, або сутнє як сутнє. Проте рід сутнього, про який йде мова, це не такий рід, який просто зараховує співвідносні види до якоїсь категорії. Радше, це рід, утворений сутніми, які у свою чергу є в бутті через відношення до певного центрального типу буття, виходять з нього і належать йому. Так, окремі види сутнього утворюють рід сутнього, який належить до центрального типу буття, тобто до субстанції. Таке відношення є одночасно відношенням через визначення і через існування: значення того, що існує крім субстанції, логічно передбачають значення субстанції; існування іншого сутнього, тобто

сутнього в категоріях, відмінних від категорії субстанції, похідне від існування субстанції. Понад те, існує ієрархія субстанцій, більш високі первинні субстанції є причинами нижчих, вторинних. При цьому первинні субстанції мають буття в своїй первинній, найбільш напруженій формі. Ця первинна субстанція є аристотелівською божественною субстанцією, трансцендентним Розумом.

На жаль, зазначає Д. О'Мара, незрозуміло, як саме, з погляду Олександра, божественна субстанція виявляється причиною існування нижчих родів сутнього, нижчих субстанцій і того, що існує в інших категоріях [2, с. 421]. Нарешті, Олександр ототожнює сутнісні властивості, які обґрунтовуються метафізикою, з тими, про які говорить Аристотель в книзі Г: єдність – множинність, схожість – відмінність, рівне – не рівне. З вище зазначеного, на думку Д. О'Мара, видно, що Олександр займає дуже характерну позицію, яка мала вплив на наступних філософів з центрального питання про предмет метафізики, питання, з якого позиція самого Аристотеля видається неясною, чи є метафізика універсальною наукою про сутнє як сутнє, різновидом загальної онтології, чи вона є особливою наукою про божественне буття або субстанцію, філософською теологією? [2, с. 422] Мабуть, припускає Д. О'Мара, Олександр дотримується тієї позиції, що буття не є рід у звичному розумінні слова – рід, який визначає відношення видів до тієї чи тієї категорії. Буття, за Олександром, утворює ряди початкових і наступних членів, причому перший член є причиною буття членів, які йдуть за ним. Таким вихідним членом є божественна субстанція – причина буття всіх інших членів роду сутнього. Отже, наука про божественну субстанцію є наукою про все сутнє, наукою про буття в його первинній формі, причину всіх наступних видів буття. Проте залишається відкритим питання: як Олександр, якщо він думав про рід сутнього саме як про ряд початкових і наступних членів, міг уважати можливою науку про сутнє, яка просто узагальнювала б окремі науки про види сутнього. Адже буття, за Олександром, – це не рід, який складається з видів, і тому відповідні науки не будуть універсальною наукою, яка узагальнить окремі науки.

Неоплатонік Сіріан прийняв запропоновану Олександром інтерпретацію аристотелівської метафізичної науки та використав її для тлумачення Платона [2, с. 424]. Вчення Аристотеля у Сіріана стало пропедевтикою до філософії Платона. Д. О'Мара звертає увагу на те, що аристотелівська метафізика, формалізована Олександром, увійшовши до навчального курсу школи Сіріана, підказала спосіб формалізації неоплатонівської метафізичної науки. Проте, незважаючи на видимість відповідності між формалізацією метафізичної науки як науки про божественну субстанцію в Олександра і діалектики Платона як науки про трансцендентні форми, Сіріан усвідомлював головну складність, яку сформулював ще Теофраст: як можливе знання про трансцендентне божественне буття? У Сіріана вона посилюється конфліктом між його платонічною переконаністю в тому, що божественний Розум і об'єкт його мислення, форми, трансцендентні стосовно дискурсивного людського розсудку, та прийняттям формалізації метафізики Олександра Афродисійського, де та представлена як дискурсивна наука.

Отже, доходить слушного висновку Д. О'Мара, постає фундаментальне питання: як можлива людська наука про сутності трансцендентні стосовно об'єктів, які пізнаються засобами людської науки [2, с. 425]? Розв'язання цієї проблеми, запропоноване Сіріаном в його «Коментарі» на «Метафізику» Аристотеля, Д. О'Мара коротко формулює так. За «Тімеєм» Платона, створюючий світ, божественний Розум (деміург) створює також і душу – світову душу та душі індивідуальні, утворюючи їх у відповідності з певними формальними принципами і за особливими математичними законами. Тому, займаючись математикою, людська душа в самій своїй природі відкриває вроджене знання математичних законів – знання, котре вона потім виражає у математичних доведеннях. І ці математичні закони відповідають законам всесвіту, оскільки це ті самі закони, яких дотримується божественний Розум, який впорядковує світ.

Самі елементи притаманного людській душі вродженого знання, які Сіріан називає субстанційними логосами і які включають математичні закони, є образами свого творця – божественного Розуму і предмета його думки – трансцендентних форм. Отже, в розвитку наукового знання, такого як чиста математика, людська душа проектує образи трансцендентного божественного буття. Тож наукове, дискурсивне знання божественного буття можливе як наукове вираження вроджених ідей, що є образами цього буття [див.: 2, с. 426]. Відповідно метафізика як дискурсивна, наукова форма знання, не мислить трансцендентне буття, яке вислизає від дискурсивного пізнання, безпосередньо, а має справу з притаманним душі вродженим знанням – тими поняттями, які можуть бути виражені та які виявляють, як образи, це трансцендентне буття.

Саме так і стає можливою наука про те, що перебуває поза межами науки.

Проте, як наголошує Д. О'Мара, в «Коментарі» Сіріана на «Метафізику» Аристотеля ми не виявляємо розгорнутого викладу цієї платонізованої аристотелівської метафізичної науки, оскільки Сіріан концентрується на запереченні аристотелівської критики платонізму. Сіріан припускає існування певного канону піфагорійських і платонічних текстів, у якому, на його думку, цю метафізичну науку належить виявити. Але сам він не дає викладу цієї науки. Судячи з навчального курсу, за яким він ішов, Д. О'Мара припускає, що найбільш адекватним її вираженням повинен був стати діалог «Парменід» Платона [2, с. 426].

Д. О'Мара звертається до цієї праці та найбільш яскравого учня Сіріана, який вивчав «Метафізику» Аристотеля разом з ним, до коментаря Прокла на «Парменіда» Платона, крім того – до «Платонівської теології», «Первнів теології», що були популярними у Середні віки, і найчастіше саме з неї починають вивчення Прокла сьогодні. Д. О'Мара обґрунтовує думку, що «Первні теології» – метафізична наука у тому вигляді, як її розумів Сіріан. У заголовку йдеться про «теологію»; теологія тут береться в аристотелівському розумінні – як наука про божественну субстанцію. І справді, Сіріан називає працю Аристотеля, присвячену метафізиці, «теологічним трактатом». Слово «первні» у заголовку праці Прокла переконує, що йдеться про навчальний посібник, і, окрім того, нагадує про «Первні» Евкліда. Математична чи геометрична форма трактату, можливо, зумовлена тим, що саме математична наука фундаментально надихала ті уявлення про наукові знання, які розвивались Аристотелем або Сіріаном.

У тексті ми зустрічаємося зі сферою божественного, яка виходить, як уважають платоніки, з першопричини всього сутнього – Єдиного, через Розум, аж до Душі. Описуючи ці божественні сутності, Прокл говорить також і про причини буття. Крім того, низка сформульованих ним теорем, наприклад Теорема 1 (Кожна множина у той або той спосіб причетна до єдиного), має гранично загальний характер. Досліджуються певні сутнісні властивості буття – особливо єдність і множинність, Д. О'Мара відзначає також, що висновки вибудовуються на підставі строгих переконливих аргументів і що висновки з окремих аргументів використовуються потім як основи для аргументів, які обґрунтовують наступні висновки, створюючи в цілому вражаючий ланцюг доведень, який відображає ланцюг, який пов'язує саме буття. Можна також виявити аксіоми, які використовуються для доведення. Наприклад, доведення Теорема 1, яке вибудовується як доведення від супротивного (*modus tollens*), у кінцевому підсумку ґрунтується на двох аксіомах, які згадуються Проклом наприкінці міркування: про те, що ціле більше від частини, і що нічого не походить з нічого. Але чи є ця аподиктична наука, подана у «Первнях теології» Прокла, науковим вираженням не трансцендентних сутностей, а наших вроджених понять про ці сутності, як того вимагає дане Сіріаном тлумачення можливості метафізичної науки?

У книзі II (гл 12) ми знаходимо такий текст [див.: 3]: «Так що ж це за перше поняття науки [тобто теології], яка походить від [божественного] розуму і являє себе? Яке поняття ми могли б назвати таким, якщо не найбільш просте і пізнаване поняття цієї науки? Адже саме це поняття особливо подібне до знання розуму. Що ж це таке? «Єдине, говорить Парменід, якщо воно єдине, не буде множинним». Насправді, множинне за необхідністю причетне до єдиного, єдине ж єдиному не причетне, а є єдиним саме собою». Прокл з'ясовує питання про найпервинніше поняття теології і знаходить його в одному з тверджень платонівського «Парменіда»: «Єдине, якщо воно єдине, не буде множинним». Ця цитата взята з першої гіпотези другої частини «Парменіда», в якій, на думку платоніків пізньої античності, йшла мова про вищий метафізичний принцип, причину всього сутнього – Єдине. У Теоремі 1 «Первнів теології» Прокла можна також виявити, що будь-яка множина так або так об'єднана, а в Теоремі 4 – що все об'єднане, тобто будь-яка множина, відрізняється від того, що єдине як Єдине. Іншими словами, Теорема 4 виявляється рівнозначною тому твердженню, яке в «Платонівській теології» постає як перше твердження теології.

Отже, висновує Д. О'Мара, ми бачимо, що висновки з доведень у «Первнях теології», які наводяться у вигляді заголовків відповідних їм доведень, насправді є поняттями, вираженими у формі теорем про сутне [див.: 2, с. 429]. Теорема 4, яка постулює відмінність між будь-якою об'єднаною множинністю і тим, що єдине саме собою, вводиться на підставі трьох попередніх теорем і сама є важливою ланкою в системі аргументації, оскільки відокремлює об'єднані множини від того, що об'єднує їх і що саме собою, в кінцевому підсумку, не може бути об'єднаною множинністю, а повинно бути єдиним саме собою. Отже, ми зустрічаємося з твердженням про те, що вся дійсність як об'єднана множина залежить у власному бутті від

першопричини своєї єдності, яка є не об'єднаною сутністю, а тільки чистим трансцендентним єдиним. Далі Прокл розвиває серію аргументів, які визначають порядок виникнення різних рівнів сутнього з першого первня – трансцендентного Єдиного.

Отже, доходить висновку Д. О'Мара, у «Первнях теології» Прокла ми знаходимо розгорнутий виклад тієї метафізичної науки, яка була задумана Сіріаном, натхненним, у свою чергу, тлумаченням Аристотеля в Олександра Афродисійського. Ця метафізична наука є не безпосереднім пізнанням трансцендентного, а дискурсивним вираженням вроджених понять, підсумком якої виявляються теореми про трансцендентне. Д. О'Мара говорить, що важко позбутися відчуття, що філософ міг мати бажання використати це дискурсивне знання для того, щоб переступити через його межі й досягти границь самого божественного буття, за посередництвом знання, яке перебуває поза межею наукової дискурсивності. У зв'язку з цим Д. О'Мара згадує, що за словами самого Платона в «Парменіді» (135d–136a), друга частина діалогу є вправою для молодого недосвідченого Сократа [див.: 2, с. 429]. Прокл підхоплює цю ідею в своєму «Коментарі на Парменіда», а Сіріан описує як вправу протидіючих аргументів у книзі В «Метафізики» Аристотеля. «Первні теології» Прокла теж можна розглядати як настанову, необхідну для набуття навичок метафізичного мислення. Це не останнє слово у метафізичному пізнанні, а лише сходинок, що веде зрештою до досягнення божественного буття, яке перебуває поза межами дискурсивності.

До теми цього дослідження безпосередній стосунок мають також дві праці Дамаскія, останнього схолярха Афінської школи: «Коментар на Парменіда» Платона і трактат «Про первні», повна назва якого – «Складнощі та розв'язання, пов'язані з первнями». На думку Д. О'Мара, ця остання праця особливо цікава [див.: 2, с. 429]. Вона є, із посиланням на первні чи причини дійсності (тобто на власний предмет метафізики), старанно розробленою панорамою складнощів і суперечностей, які наявні у твердженнях, котрі ми робимо про такі первні. При читанні цієї книги може здаватися, що все, що говориться про такі первні, суперечливе, і що не залишається нічого безсумнівного. Порівняно з чіткою і прямою дорогою, прокладеною крізь метафізичні проблеми «Первнями теології» Прокла, праця Дамаскія постає як море невизначеності, протидіючих позицій, сум'яття, розладу, без жодного чіткого напрямку і горизонту. Піддавшись цьому враженню, пише Д. О'Мара, окремі вчені знаходили у праці Дамаскія вираження відчаю, занепаду і краху світу язичницького інтелектуала, який задихався в християнізованій імперії Юстиніана [див.: 2, с. 429].

На початку свого трактату Дамаскій розмірковує про перший метафізичний принцип – Єдине, – у термінах, пов'язаних із поняттями частини і цілого, тими поняттями, які вже були залучені в обговорення проблематики єдиного в тому, що вважалось відповідною частиною платонівського «Парменіда». Дамаскій доводить, що (1) Єдине є частиною цілого і що (2) Єдине не є частиною цілого. Якщо взяти перше твердження: (1) Єдине є частина цілого, то поняття цілого можна визначати по-різному. Наприклад, під «цілим» ми можемо розуміти те, в чому немає жодного недоліку. Чи ж «ціле» може позначати порядок причин і наслідків. Або ж «ціле» може означати всю сукупність мислимого. При будь-якому з цих способів визначення цілого зрозуміло, що Єдине є частиною певного цілого. Тепер візьмемо протилежне твердження: (2) Єдине не є частиною цілого. Як зауважує Д. О'Мара, Дамаскій показує це за допомогою таких аргументів: якщо ціле є низкою причин і наслідків, то ці причини і наслідки підпорядковані одне одному, утворюючи цей ряд. Але якщо найперша основа, Єдине – причина всього, то воно буде причиною й цього узгодженого ряду як цілого, тому не може бути членом цього ряду. Отже, воно не є частиною цілого. Далі Дамаскій починає доведення того, що Єдине – і єдине, і не єдине. Воно єдине, вищий ступінь єдності в ряду речей, які являють собою об'єднані множинності, і не єдине, не будучи членом цього ряду.

Д. О'Мара запитує: а як сам Дамаскій розуміє ті суперечності, через які він проводить свого читача? Що, на його думку, розкривається у цих труднощах? Кілька разів Дамаскій звертається до сократівського образупологових мук душі, котра намагається породити знання. Саме так страждаємо й ми, намагаючись породити у нашому мисленні наявне в нас Єдине. Намагаючись виразити в нашій думці (в наших поняттях і міркуваннях) і в нашій мові те, що не може бути досягнуто і висловлене, ми втрачаємо його в тому, що з нього виходить. І все ж ми хочемо знайти його, повернутися до нього. Проектуючи неосяжне на рівень осяжного, ми і віддаляємося від неосяжного, і все-таки шукаємо шлях повернення до нього. Отже, доходить висновку Д. О'Мара, Дамаскій пропонує нам вправлятися у дискурсивному міркуванні про метафізичні принципи, через яке виявляються межі, неадекватність такого розмірковування стосовно трансцендентного; і

водночас воно слугує засобом виявити це трансцендентне в нашому мисленні про нього і поза межами цього мислення. Отже, Дамаскій показує межі метафізичної науки і, просуваючи цю науку до її власних меж, демонструє також, як вона може пробудити розумну душу до виходу за власні межі, на зустріч трансцендентному [див.: 2, с. 432]. І тут варто погодитися з Д. О'Мара, що праця Дамаскія зовсім не є результатом розчарування, визнання безумовної невдачі грецької метафізики, а вищим досягненням у розвитку метафізичної науки, започаткованої Олександром Афродисійським і продовженій Сіріаном і Проклом.

Слушним і цінним видається висновок Д. О'Мара: «Якщо після цього у нас усе ще залишилися ілюзії стосовно адекватності нашої метафізичної науки, Дамаскій зцілює нас від них, відкриваючи наші уми для того, що перебуває поза межами чи перевищує наші власні метафізичні зусилля» [2, с. 432].

Через багато століть успіхів і невдач метафізики у XVIII столітті видатний німецький філософ Імануїл Кант звертається до тієї ж проблематики, окресленої у працях Дамаскія. У своїй праці «Критика чистого розуму» він зазначає, що людський розум в одному з видів свого пізнання (а це метафізика) має незвичайну долю: його хвилюють питання, які він не може відкинути, але й не може дати відповіді на них. Тривалий час метафізика вважалася королевою всіх наук, тепер її почали часто критикувати. Постала потреба в критиці розумової спроможності щодо всіх знань, до яких він може прагнути незалежно від досвіду. Ця критика повинна дати відповідь на запитання: чи можлива метафізика? [див.: 1, с. 15].

Кантова відповідь ніби відома. Він говорить про неможливість метафізики в її попередніх формах, оскільки через антиномічність розуму на ключові запитання вона не може дати відповідь. Насправді ж усе не так однозначно. Для прояснення питання насамперед варто звернутися до праці Мартіна Гайдегера «Кант і проблема метафізики». У цій праці Гайдегер інтерпретує «Критику чистого розуму» як обґрунтування метафізики. Він зазначає, що експозиція кантівського підходу до обґрунтування метафізики рівнозначна відповіді: чому обґрунтування метафізики стало для Канта «критикою чистого розуму»? [5, с. 1]; для цього потрібно дати відповідь на три запитання: що таке традиційна метафізика? який підхід до її обґрунтування і чому це обґрунтування є «критикою чистого розуму»?

На думку Гайдегера, перспективу, в якій Кант аналізував метафізику і в якій він повинен був розгортати своє обґрунтування, можна позначити за допомогою такого визначення Баумгартена: метафізика – це наука, яка містить первні того, що досягається в людському пізнанні. Вона охоплює онтологію, космологію, психологію та природну теологію. Але тут, Гайдегер виявляє проблематичність самого терміна «метафізика».

Спочатку винятково технічне значення виразу *та мета та фісика* (для позначення творів Аристотеля, які виходили за межі «Фізики») згодом (латиною *metaphysica*) набуло специфічного змісту. А саме, у процесі злиття грецьких слів, які склали вираз «та мета та фісика», у латинському виразі *Metaphysica* префікс «мета» змінив своє значення. Те, що означало просто місцеперебування, почало означати поворот, «відвертання від однієї речі до іншої». Метафізика перетворюється на пізнання того, що перебуває поза сферою чуттєвого, науку про надчуттєве та пізнання надчуттєвого. Зміна назви супроводжувалася зміною самої долі філософії у Західній Європі [див.: 6, с. 143–144].

На думку Гайдегера, Кант схильний розуміти традиційну метафізику саме у другому значенні. Ця метафізика, як її часто називають – шкільна, насамперед, укорінена у християнському тлумаченні світу з віри. Усе сутне ділиться на регіони, які стають об'єктом дослідження теології, космології та психології, входячи до складу такої дисципліни як *metaphysica specialis*. На відміну від неї онтологія (*metaphysica generalis*) досліджує сутне в цілому, сутне як таке. По-друге, традиційна метафізика трактується як вища наука, «королева наук», а отже, її тип пізнання повинен бути найбільш строгим, тобто вона повинна відповідати математичному ідеалові пізнання. Пізнання сутнього в цілому та в основних його регіонах виявляється наукою з чистого розуму.

Як зазначає Гайдегер, Кант підтримує цей задум метафізики, навіть ще більш послідовно використовує його у випадку *metaphysica specialis*, яку він називає «власне метафізикою» [5, с. 5]. Проте Кант розуміє, що до цього часу метафізика постійно зазнавала невдач, а тому потрібно відмовитися від будь-яких спроб розширення чистого пізнання розумом, до того часу, доки не роз'яснене питання про саму внутрішню можливість цієї науки. Так постає завдання

обґрунтування в розумінні сутнісного визначення метафізики. Гайдегер детально аналізує те, як Кант починає це сутнісне визначення меж метафізики.

У метафізиці як у чистому раціональному пізнанні загального у сутньому й, відповідно, цілісності його головних сфер здійснюється вихід поза межі того особливого й одиничного, що в тому чи тому випадку може запропонувати досвід. Переступаючи через чуттєве, це пізнання прагне досягнути надчуттєвого сутнього. Недоліком метафізики стала відсутність переконливих доведень тих прозрінь, на які вона претендувала. Що ж надає цій метафізиці внутрішню можливість бути тим, чим вона хоче бути?

Обґрунтування метафізики в розумінні визначення меж її внутрішньої можливості повинно передусім спрямовуватися до кінцевої мети метафізики – до сутнісного визначення *metaphysica specialis*. Тому що вона є пізнанням надчуттєвого сутнього. Питання ж про внутрішню можливість такого пізнання зводиться до більш загального питання про внутрішню можливість розкриття сутнього як такого. Тоді обґрунтування – це прояснення сутності ставлення до сутнього, в якому воно виявляє себе у самому собі, так що будь-яке висловлювання про нього може бути засвідчене, виходячи з нього.

Природничники зрозуміли, що розум проникає лише в те, що сам здійснює відповідно до свого проекту, що він з принципами своїх суджень повинен передувати природі та примушувати її відповідати на свої запитання. Кант писав: «Коли Галілей став скочувати з похилої площини свої кулі обраної ним самим [різної] ваги, або [коли] Торрічеллі змусив повітря тримати вагу, котра, як він передбачав, дорівнювала вазі відомого йому стовпа води, або [коли] ще пізніше Шталь перетворював метали на вапно і вапно назад на метал, щось виділяючи з цих речовин і знову приєднуючи до них, – тоді на всіх природодослідників зійшло осяяння. Вони збагнули, що розум пізнає тільки те, що сам продукує за власним планом, що він з принципами своїх суджень, згідних із постійними законами, має йти попереду і змушувати природу відповідати на його запитання, а не дозволяти їй, так би мовити, водити себе на вуздечці, бо інакше випадковості спостереження, здійснені навмання, без заздалегідь складеного плану, не пов'язуватимуться в необхідному законі, якого розум шукає і потребує» [5, с. 24–25]. Спочатку має існувати буттєвий проект сутнього, саме він робить можливим попереднє розуміння – онтологічне пізнання. Але виникає інша проблема – проблема можливості онтології, яка включає питання про можливість *metaphysica specialis* і спроба її обґрунтування тягне за собою питання про сутність *metaphysica generalis*.

Отже, можна констатувати, що водночас із виникненням метафізики виникає питання про неодмінність її обґрунтування, з'ясовується, що існують певні межі її компетенції, котрі потрібно чітко окреслити. Виходячи з цього, доцільним був би глибший аналіз учень грецьких філософів III–VI століття.

Література

1. Кант І. Критика чистого розуму / І. Кант. – К. : Юніверс, 2000. – 504 с.
2. О'Мара Д. Трансформація метафізики в епоху поздней античності / Д. О'Мара // ΣΧΟΛΗ. – 2009. – Vol. 3.2. – С. 416–432.
3. Прокл. Платоновская теология / Прокл. – СПб.: РХГИ; Летний Сад, 2001. – 624 с.
4. Солопова М. А. Александр Афродисийский и его трактат «О смешении и росте» в контексте истории античного аристотелизма / М. А. Солопова. – М.: Наука, 2002. – 224 с.
5. Хайдеггер М. Кант и проблема метафізики / М. Хайдеггер. – М.: Русское феноменологическое общество, 1997. – 176 с.
6. Хайдеггер М. Основные понятия метафізики / М. Хайдеггер // Вопросы философии. – 1989. – № 9. – С. 116–157.

Summary

Babiy R., Zadubrivs'ka O. Metaphysics as Science: Possibilities and Limits. The article deals with the position of Dominica O'Mary, on the main ideas of Alexander Aphrodisias, Syrian, Proclus, Damaskius on possibility of metaphysics as science. It is ascertained that Neoplatonists transformed metaphysics into metaphysical science and first outlined its limits. The authors overview the relevance of a comparative analysis of comments and treatises of Neoplatonists and Kantian doctrine. **Keywords:** metaphysics, apodictic science, divine substance, transcendent Mind, transcendent being, discursive mind.