

*Сергей Секундант*

**АРИСТОТЕЛЬ И ПРОТЕСТАНТСКАЯ  
МЕТАФИЗИКА XVII ВЕКА**

Историко-философская традиция обычно связывает имя Аристотеля со схоластикой и философию Нового времени рассматривает как результат развития антисхоластических, направленных, в частности, против Аристотеля, философских течений, которые возникли еще в эпоху Возрождения. Стремление вывести философию Нового времени только из философии Декарта и английского эмпиризма привело, на наш взгляд, к искаженному представлению о ее теоретических источниках и, в частности, о роли Аристотеля и аристотелизма в формировании философских доктрин Нового времени, поскольку игнорирует очевидный факт: во 2-ой половине XVI века в Италии и в первой половине XVII века в Германии начинается расцвет аристотелизма. Цель данной статьи состоит в том, чтобы отчасти восполнить этот пробел и показать, какое влияние поздний аристотелизм оказал на философию Нового времени и, в частности, на протестантскую метафизику XVII века.

Отношение к Аристотелю в протестантской Германии претерпело серьезную эволюцию. Для раннего протестантизма характерно негативное отношение к философии вообще и философии Аристотеля в частности. Мартин Лютер видел в Аристотеле отца схоластики и врага христианства, автора нехристианской этики, признававшего смертную человеческую душу. Он полагал, что необходимо отбросить физику и метафизику Аристотеля, но логику, риторику и поэтику считал возможным оставить. Правда, у Лютера логика, опирающаяся на рассудок, связанный с конечными вещами, полезна только для естествознания, а для теологии она вредна, поскольку она не ведет к вере, а уводит от нее [12, s. 81]. Сотворенный Богом конечный рассудок может понять только мирские предметы, но не способен постичь бестелесные сущности и сверхмирское. Он может только верить в божественное, но не знать. Знание применимо только к области телесных сущностей, направленное же на божественное, оно с необходимостью ведет к противоречиям. Религия должна опираться только на откровение. Лютер критиковал схоластиков за то, что они учение Аристотеля, которое он, как ученик У. Оккама, в целом считал правильным при рассмотрении светских предметов, ложно перенесли на теологию. Он был убежден, что только вера делает человека счастливым, а потому знание, опирающееся на рассудок, в теологии излишне.

Признание М. Лютером логики самой ценной частью аристотелевского учения имело поистине судьбоносное значение для дальнейшего развития всей немецкой философии. Ученик и соратник Лютера Филипп Меланхтон, пытаясь дать рациональное обоснование догматической системе М. Лютера, опирается на философию Аристотеля, которая, по его мнению, является единственно научной, так как только она доказывает свое учение и дает методически достоверное обоснование наукам. Все науки, не исключая и теологию, должны строиться по образцу логики. Без логики невозможна никакая наука, без логики мышление становится фикцией и только с логикой оно становится упорядоченным и достоверным. Основная задача логики – с помощью строгих понятий оправдать веру в глазах разума. Начиная с 1518 г. он предпринимает попытки реформировать аристотелевскую логику. С теологической точки зрения, считает он, логика Аристотеля ортодоксальна, ее нужно только очистить от его метафизики. Однако стремление использовать логику для оправдания веры и в связи с этим сделать ее более доступной для широкого круга людей приводит к тому, что аристотелевскую логику Ф. Меланхтон реформирует преимущественно в духе Цицерона и стоиков. Уже в 1517 г. в своей речи о свободных искусствах (*Oratio de artibus liberalibus*) он отождествляет логику с риторикой и называет ее в духе Платона диалектикой. Меланхтон убежден: без риторики логику нельзя понять. Преимущество риторики он видит в том, что она излагает свои аргументы в стилистически более красивой и доступной форме, чем логика. В действительности же, считает он, эти науки нельзя разделить: обе они трактуют об открытии (*inventio*) и суждении (*iudicium*). Уже в 1518 г. он определяет диалектику как метод, а именно как кратчайший путь к разрешению всех вопросов (*methodus quaedam omnium quaestionum compendaria*). Для него она есть «искусство или путь правильного, упорядоченного и наглядного обучения, который должен правильно определять, делить и связывать истинные аргументы и устранять и опровергать то, что плохо согласуется, т. е. является ложным» [9, р. 514].

Как данная человеку Богом способность сопоставлять, объединять совпадающее и разделять несовпадающее, диалектика трактуется им в духе последователей Платона как врожденный нам естественный свет, которым нас наделил Бог, определяющий даже цель и порядок действия этого света, а потому диалектика понимается как способность проникать

в «порядок вещей» (*ordo rerum*). Как теория и метод диалектика призвана заменить метафизику в качестве фундаментальной науки, из которой все другие науки должны получать свои цели и принципы. Вслед за Петром Испанцем диалектика характеризуется им как «искусство искусств» (*ars artium*), «наука наук» (*scientia scientiarum*). Одну из основных функций диалектики он видит в том, чтобы установить границы философии. Согласно Меланхтону, философия состоит из арифметики, геометрии, архитектоники, физики и этики и учит нас только тому, что понимает рассудок. Несмотря на негативное отношение к метафизике, ему не удалось избежать метафизических вопросов. В своей «Диалектике» и физике он затрагивает в частности вопросы об универсалиях, категориях, принципах и методе наук. Меланхтон выделяет три вида достоверности: 1) универсальный опыт (*experientia universalis*), 2) принципы (*principia*) и 3) врожденные нам понятия, а также те «связи, которые обнаруживает наше мышление в последовательном рассуждении» (*noticiae nobiscum nascentes, et ordines intellectus in iudicando consequentia*) [13, s. 62]. Важно и то, что у Меланхтона математика, наряду с диалектикой, выступает в качестве образца достоверного знания. Математика и диалектика, считает он, используют один и тот же способ доказательства. Доказательство может быть синтетическим или аналитическим. Первое называет доказательством *a priori*, второе – доказательством *a posteriori*. Упоминает он также индукцию (*Inductio*) и в духе аристотелевской традиции утверждает, что познание единичных вещей является «первым путем и основанием познания» (*Prima enim via et ratio discendi est singularia cognoscere*). Учение о методе Ф. Меланхтона стало определяющим для всей последующей протестантской метафизики.

Поворотным в отношении к метафизике в Германии стал, по мнению П. Петерсена, 1597 год, когда вышло запрещение читать в университетах рамистскую философию (восходящую к П. Раме) и указ, приказывающий обучать философии Меланхтона и Аристотеля [11, s. 263]. Однако этот указ скорее был следствием того поворота, который уже начался в рамках протестантизма в направлении к созданию собственной метафизики. И у истоков этого поворота стояли Н. Таурел (*Taurellus*) и Р. Гоклений. Рудольф Гоклений (*Goclenius*) (1547–1648), профессор физики, логики и математики в Марбургском университете, сначала был рамистом, но под влиянием Дж. Забареллы переходит на сторону аристотелизма. Уже в «Проблемах логики» (1589) он, опираясь на данное Дж. Забареллой инструментальное толкование логики, стремится четко разграничить логику и метафизику. Гоклений оспаривает восходящей к Платону рамистское толкование диалектики как фундаментальной науки. Диалектика Платона говорит о природе истины и ближе к логике. Место «науки всех наук», считает он, может занимать только первая философия

в аристотелевском смысле. Только она является «госпожой, самой могущественной и превосходящей все остальные науки» (*reliquarum disciplinarum praestantissima et potissima Domina*), поскольку она содержит первые принципы всех наук. Напротив, логика как инструмент философии не госпожа, а скорее служанка всех наук (*ancilla et communis ministra artium*) [7, s. 128]. Логику, которую он во «Введении в Органон Аристотеля» определяет как «канон, направляющий действия нашего ума» (*regula dirigens operationes mentis*) [7, s. 129], включает в метафизику в качестве ее составной части.

К наиболее значимым фигурам немецкой метафизики начала XVII века следует отнести Клеменса Тимплера (1567–1624), который первый попытался представить метафизику как систему. Его труд “*Metaphysicae Systema methodicum*” (1604) М. Вундт назвал «первым завершенным учебником метафизики» в Германии [14, s. 74]. В 1606 г. он дополнил этот труд другим, который, по его замыслу, должен был служить основанием метафизики, и назвал его *Technologia*. Метафизику он считает царицей наук, которая должна давать наукам их предмет и принципы и тем самым гарантировать их достоверность. Однако метафизике должно предшествовать наукоучение, которое он называет «технологией», понимая под ней «общее учение о природе и различиях свободных искусств» (*Tractatus generalis de natura et differentis artium liberalium*). По отношению к метафизике и другим наукам «технология» выполняет не дескриптивные, а нормативные функции. Свободные искусства он понимает иначе, чем Аристотель. При характеристике искусств он ориентируется на аксиоматический метод. Всякое искусство, согласно К. Тимплеру, состоит из принципов и умозаключений. Принципы и постулаты составляют материальную сторону искусств. Они должны быть истинными, отчетливыми, легкими, полезными, необходимыми, однородными с искусством и достаточными для объяснения всей области искусства. Методическая связь, согласно Тимплеру, составляет формальную сторону искусств. Поскольку только благодаря форме вещь как таковая определена, то именно методический порядок постулатов, считает он, конституирует искусство как таковое. Каждое искусство должно иметь свою собственную и адекватную ему цель. Эта цель должна быть в конечном счете направлена на то, чтобы усовершенствовать человека, устранить тот или иной естественный дефект, а также найти для этого достаточное, необходимое и полезное средство. Искусство у Тимплера выходит за рамки опыта, так как оно может познать причины и тем самым доказать другие факты. Оно является одновременно и «соперником природы» (*aemula naturae*) и, поскольку он должно устранять ошибки природы, ее надежным руководителем. В отличие от «неопределенной природы (*natura vaga*) искусство всегда является

точным и легко доступным. Но для этого искусство должно опираться на определенный и неизменный закон, который учитывал бы своеобразие, цель и предмет искусства. К. Тимплер одним из первых сформулировал идею наукоучения и заложил основы нормативной традиции в немецкой методологии.

Несколько иным путем пошел Иоахим Юнг (1587–1657) – философ, которого очень высоко ценил Лейбниц, ставивший его в один ряд с Р. Декартом и Ф. Бэконом. Юнг упрекает современную философию прежде всего в том, что она отошла от идеала строгой науки (*episteme*) и превратилась в голое мнение (*doxa*). Чтобы вернуть ей статус науки, мы должны опираться только на опыт и разум, единственные источники достоверного знания. Реформирование всех наук, считает он, нужно начинать с физики. В духе аристотелевской традиции он полагает, что в исследовании природы исходным пунктом должен стать опыт. Основной методологический принцип физики Юнга выражен в его определении метода физики: «Способ исследования физики состоит не в том, чтобы явления приспособлять к предвзятым мнениям, а в том, чтобы гипотезы согласовать с явлениями» (*Modus sciendi physicus est Phaenomena non ad praekonceptas Opiniones, sed Hypotheses ad Phaenomena accomodare*) [4, pars 2, sec. 1, 1, 1]. Юнг считает, что метафизика как наука о сущем как таковом, если она действительно стремится стать наукой в собственном смысле слова, должна опираться на принципы, которые подтверждаются опытом, как, например, принципы геометрии, оптики или арифметики. Однако современная метафизика, согласно Юнгу, не отвечает этим требованиям. «Метафизик, – утверждает он, – не обладает своими собственными, им самим собранными опытными данными, а опирается на чисто диалектические рассуждения...» [6, s. 108–109]. Метафизика как наука возможна только после физики и на ее основе. Именно это имели в виду первые комментаторы Аристотеля, когда первую философию называли метафизикой. Согласно Юнгу, только математика, а точнее система математических дисциплин во главе с арифметикой, должна стать базисом физических исследований в качестве «протофизики». Но поскольку арифметика, как и всякая наука, опирается на принципы, которые в рамках самой этой науки нельзя доказать, то она также нуждается в обосновании. Это обоснование может дать только наука, не уступающая математике в достоверности. Так И. Юнг приходит к идее создания принципиально нового типа философии, которая служила бы гарантом достоверности всей системы знания в целом. Идея «тотальной науки» (*scientia totalis*) – это идея такой системы знания, в которой следствия с необходимостью вытекали бы из посылок. Понятно, что новая фундаментальная наука не может иметь ничего общего ни с традиционной метафизикой, ни с традиционной логикой. В качестве образца для нее должна выступить

математика. Юнг убежден, что в доказательствах математики обнаруживается «природа принципов познания» (*principiorum sciendi natura*), что в математических рассуждениях законы разума проявляются наиболее полно и наглядно. В «*Protonoeicae philosophiae sciagraphia*» эту новую философию он называет «протоноэтикой». Ее предметом, как и предметом логики, являются операции человеческого интеллекта. Основная ее задача состоит в том, чтобы путем анализа достичь последних, далее неделимых понятий, которые он называет «*protonoemata*» (*Protonoetica Philosophia dicitur, quia omnem intellectum operationem resolvit usque in protonoemata, h.e. irresolubiles notiones*) [6, s. 256]. И. Юнг исходит из предпосылки, что число таких неделимых понятий конечно, как и конечным является число легитимных способов их связи. Исходя из конечного числа *protonoemata*, с помощью конечного числа законных связей (*per modos componendi legitimos*) мы должны получить конечное число точно определенных понятий, которые мы можем затем использовать при построении системы научного знания. Как видим, фундаментальная наука у И. Юнга базируется на принципах «концептуального атомизма» и аналитического финитизма, положенных им в основу в сущности конструктивной теории науки.

Наиболее ярким представителем аристотелизма в Германии, несомненно, был Христиан Драйер (1610–1688), считавший, что схоластики не поняли истинный метод Аристотеля и, опираясь главным образом на своих авторитетов – Фомы Аквинского, Д. Скотта, и В. Оккама, перегрузили его философию логикой. В отличие от многих своих современников он не стремится создать новой философии. Драйер полагает, что Аристотель лучший из всех философов, его философия содержит меньше всего ошибок и несуразностей и ближе других к форме истинной науки. Поэтому он бросает клич: «Назад к Аристотелю!», заявляя, что необходимость поворота к Аристотелю вытекает из критики Лютером схоластики, а также из того, что философия Аристотеля лучше всего согласуется с теологией. Стремление к однозначности понятий, которое столь характерно для схоластики, по мнению Х. Драйера, не соответствует духу и методу философии Аристотеля. Понятия философии Аристотеля принципиально многозначны. Вслед за Аммонием и Симплицием, комментаторами Аристотеля, он допускает два метода философствования: согласно правильному мнению (*per rectam opinionem*) и доказательный (*per demonstrationem*). Только основанная на доказательствах философия является полноценной, так как на ней основаны счастье и богоподобность человека [8, s. 130]. Двойному методу философии соответствует двойкий способ рассмотрения вещей – логический и прагматический, деление книг Аристотеля на экзотерические и акроаматические, а также деление логики на диалектику

и аналитику. Теоретическая философия связана с аналитикой, которая сама наукой не является, но помогает аналогически восходить от вспомогательных дисциплин к философии в собственном смысле. Последнюю Х. Драйер характеризует как «естественную теологию» и отождествляет ее с метафизикой. Метафизика, или первая философия, является философией в собственном смысле и занимается исследованием первых причин и принципов. Принципы же, считает он, можно понимать в двояком смысле: как принципы силлогистики (закон противоречия и закон исключенного третьего) и как все то, к чему как своему основанию должно сводиться все другое. К последним он относит «сущее» (*ens*) и «единое» (*unum*), которые как неоднозначные понятия должны быть предметом метафизики и стоять в начале исследования. Хотя первые принципы доказательства относятся к логике, объясняться и доказываться они должны в метафизике. Предметом метафизики как *scientia universalis* должен быть Бог как «первая сущность» (*primum ens*) и непреходящая субстанция, а потому метафизику и теологию принципиально нельзя различить. Это, по мнению Драйера, во многих местах доказывает и Аристотель. Познать вещи в их совокупности и причине означает, согласно Драйеру, свести их к «тому, что является первым» (*primum quid est*), к необходимой субстанции. Не дефиниция и доказательства, а индуктивно-аналогическое видение всей материи вещей исходя из более известного для нас, т. е. редукция к общему принципу, считает он, является методом метафизики. Эту редукцию он делит на логическую и физическую, причем первая должна предшествовать второй. Логическая редукция (*reductio logica*) должна начинать с общих понятий (*nomina communia*), которые Аристотель употребляет самым разным образом и которые вследствие двусмысленности не допускают определений. Цель логической редукции состоит в том, чтобы привести ту или иную субстанцию к определенности (*quidditas*), а для этого нужно, как это делает Аристотель в 5-й книге «Метафизики», установить первый *Significat* и вывести из него все другие. За этим следует физическая редукция (*reductio physica*), которая доводит анализ субстанции до первых принципов материи и формы и в конечном счете приводит к первому двигателю. Метод метафизики, таким образом, принципиально аналитичен. Конечным пунктом анализа должны быть только те принципы, которые не допускают более никаких причин, т. е. сам Бог. И поскольку этот метод в конечном счете ведет к Богу, Х. Драйер вместе с Аристотелем и его греческими комментаторами называет его аналогическим. В метафизике, считает он, нет места ни дефиниции, ни доказательствам, она есть только аналогическая редукция к истинным принципам. Даже доказательство Бытия Бога он относит к физике, метафизика его только воспроизводит. В соответствии с методом Х. Драйер определяет и структуру метафизики

Аристотеля. В метафизике он выделяет подготовительный этап (книги 1–5), который состоит в объяснении значений исходных понятий (*explicatio nominum*), и собственно научное исследование, которое трактует о преходящей и непреходящей субстанции и ведет к неподвижному двигателю. С Драйера начинается тот «аналитический поворот» в методологии, который в конечном счете становится доминирующим и в методологии Лейбница.

К крупнейшим представителям аристотелизма в Германии следует отнести и учителя Лейбница Эрхарда Вайгеля (1625–1699). В одной из своих заметок, содержащих ответ анонимному обвинителю, Вайгель, по мнению К. Моля, формулирует свое философское кредо. Он высказывает глубокое убеждение в универсальной пользе математики и свою задачу, в частности, видит в том, чтобы, «следуя духу истины и долгу», возродить с ее помощью основания античной мудрости, тем самым вывести науки за рамки бесплодных словесных споров к новым открытиям на благо общества [10, s. 71]. Уже в «*Analysis Aristotelica ex Euclidae restituta*» (Анализ Аристотеля, восстановленный на основе геометрии Евклида) (1658) Вайгель указывает на необходимость создать новую философию по образцу математики. Для решения этой задачи, считает он, можно ориентироваться на Аристотеля, который разработал анализ, протекающий с математической последовательностью от доказательства к доказательству. Благодаря основанной на доказательствах философии, по его мнению, можно освободить философию от груза схоластической словесности и включить ее в систематический научный контекст в качестве «всеобщей науки» (*scientia generalis*). Основную задачу философии он видит в том, чтобы дать математически очевидное доказательство последней причины бытия, Бога, и тем самым гарантировать единство наук. Фундамент этой системы, по замыслу Э. Вайгеля, должны составлять метафизика, арифметика (как наука о числах) и геометрия (как наука о формах). Вместо примитивных рассуждений о сущностях философия должна стать рефлексивным размышлением о сущности математики и постичь математическую мудрость, которую Вайгель называет *Mathesis*. Он убежден, что все вещи имеют свою меру, а потому принципиально доступны математическому исследованию. Математика выступает у него как универсальная наука, как *Mathesis universalis*, а потому является истинной частью философии. Античные математики, которым, по убеждению Вайгеля, следовал Аристотель, стремились не к победе в споре, а к истине и потому им удалось сформулировать истинные критерии научности, в соответствии с которыми необходимо реформировать все остальные науки. И если мы не хотим топтаться на месте, мы должны взять за образец древних философов, Платона и

Аристотеля, поскольку их философия ориентируется на «самый точный метод» (*accuratissima via*), почерпнутый ими из математики. Чтобы избежать ложных толкований Аристотеля и восстановить его систему в соответствии с ее духом, Вайгель считает необходимым изложить ее способом, заслуживающим наибольшего доверия, т. е. в стиле Евклида. Безусловно, Вайгель является продолжателем того дела, который начал И. Юнг. Собственно от Э. Вайгеля впервые молодой Лейбниц услышал о И. Юнге и воспринял от него восторженное отношение к его философии. Эти два мыслителя оказали, пожалуй, наиболее сильное влияние на методологические взгляды Лейбница.

Любовь к Аристотелю у Лейбница привил и другой его учитель, Якоб Томазий (1622–1684), основатель немецкой истории философии, который рассматривал философию Аристотеля как вершину философской мысли. Это влияние наиболее сильно чувствуется в письме Лейбница к Якобу Томазию (от 29 апреля 1669 г.), в котором юный Лейбниц пытается примирить Аристотеля с «новой философией». У Декарта он принимает только его метод, стремление объяснить все с помощью величины, фигуры и движения, однако приложения этого метода он отвергает. Напротив, он убежден, что «большая часть из того, что говорит Аристотель о материи, форме, отрицании, природе, месте, бесконечном, времени, движении, совершенно достоверна и доказана, за исключением доказательства невозможности пустоты» [1, т. 1, с. 86]. Ни один здравомыслящий человек, по его мнению, не может усомниться ни в логике, ни в этике, ни в «Метафизике» Аристотеля. В этом письме впервые обнаруживает себя синтетический стиль мышления Лейбница. Правда, синтез Аристотеля и новейшей философии здесь у него сводится к тому, чтобы интерпретировать Аристотеля в духе новейшей философии и тем самым показать, что все те достижения, которыми так хвастаются новейшие философы, вытекают уже из аристотелевского учения [1, т. 1, с. 88]. В предисловии к сочинениям Мария Низовля (1670) самую главную ошибку автора Лейбниц видит в том, что тот приписывает Аристотелю недостатки схоластиков. При этом Лейбниц обнаруживает глубокое знание трудов как итальянских, так и немецких последователей Аристотеля, которые пытались очистить его философию от схоластических искажений. Вслед за ними он утверждает, что «Аристотель чист и не виновен во всех тех нелепостях, которыми себя запятнали с ног до головы схоластики» [1, т. 2, с. 86]. Однако синтетический ум Лейбница и его стремление к достоверному исследованию истины сделали свое дело. У Лейбница мы все чаще начинаем встречать критические высказывания по адресу Аристотеля. Но и в зрелые годы Лейбниц сохраняет глубокое уважение к этому мыслителю. По мнению П. Петерсена, Лейбниц «никогда не порывал

связь с Аристотелем в полном смысле этого слова, но постепенно свое новое учение отграничивал от аристотелевского» [11, s. 357]. Книга П. Петерсена отчасти была задумана ради того, чтобы показать тесную связь философии Лейбница с аристотелевской традицией. Но все у него сводится к тому, чтобы подчеркнуть родство идей этих двух великих мыслителей, вопрос о том, какую роль играют идеи Аристотеля в философском синтезе Лейбница, он не ставит. П. Петерсен, по-видимому, убежден, что основной синтетический принцип философской системы Лейбница следует искать не в философии Аристотеля. Тем не менее, именно у Аристотеля Лейбниц берет тот основополагающий принцип, на основании которого ему удастся включить в свою систему самые разные точки зрения и представить их как гармоничное целое. Вслед за Аристотелем Лейбниц различает два контекста, или, как он говорит, два порядка: порядок познания и порядок природы. Порядок познания требует исходить из субъекта, который в этом контексте выступает как гносеологический субъект (позиция Р. Декарта и новейшей философии), а «порядок природы» – из первых сущностей. Эти порядки соответствуют гносеологическому и онтологическому подходу. В соответствии с духом своего времени он считает гносеологический подход исходным, но не единственным. Он необходим для того, чтобы привести достоверным путем к такой метафизике, в которой нашел бы свое отражение порядок природы. Вслед за И. Юнгом он считает, что такая метафизика должна учитывать все достижения современного естествознания и быть рефлексией его принципов. Для Лейбница, как и для Аристотеля, достоверное познание – это только путь к первым сущностям, к высшей точке зрения. Эту точку зрения он не постулирует, как схоласты, а вслед за Аристотелем пытается доказать. Это дает нам основание считать философию Аристотеля одним из важнейших теоретических источников философии Нового времени вообще и философии Лейбница в частности.

- 1 Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х томах.– М.: Мысль, 1982–1989.
2. Guhrauer G. E. Joachim Jungius und sein Zeitalter.– Stuttgart und Tübingen: J.G. Gottachter Verlag, 1850.
3. Jungius J. Über den Propädeutischen Nutzen der Mathematik // Beiträge zur Jungius Forschung, hrsg. von A. Meyer.– Hamburg, 1929.
4. Jungius J. Praecipuae Opiniones Physicae.– Hamburgi, 1679.
5. Jungius J. Logica Hamburgensis. Ed. Rudolf W. Meyer.– Hamburg, 1957.
6. Kangro H. Joachim Jungius' Experimente und Gedanken zur Begründung der Chemie als Wissenschaft.– Wiesbaden, 1968.
7. Leinsle U.G. Das Ding und Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik. 1. Teil.– Augsburg: Maro Verlag, 1985.
8. Leinsle U. G. Reformnersuche protestantischer Methaphysik im Zeitalter des Rationalismus.– Augsburg: Maro Verlag, 1988.
9. İelanchton P.. Opera quae supersunt omnia. Vol. XII, 1846.

10. Moll K. Der junge Leibniz. Bd.I. Die wissenschaftliche Problemstellung seines ersten Systementwurfs. Der Anschluß an Erhard Weigels *Scientia generalis*.– Stuttgart–Bad Canstatt, 1978.
11. Petersen P. Geschichte der Aristotelischen Philosophie im Protestantischen Deutschland.– Leipzig, 1921.
12. Risse W. Die Logik der Neuzeit. 1. Band. 1500-1640.– Stuttgart–Bad Canstatt, 1964.
13. Schüling H. Die Geschichte der axiomatischen Methode im 16. und beginnenden 17. Jahrhundert.– Hildesheim–New York, 1969.
14. Wundt M. Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhundert.– Tübingen, 1939.