

13. Хемингуэй Э. По ком звонит колокол / Э. Хемингуэй / пер. с англ. Н. Волжиновой, Е. Калашикова. – М.: Азбука-классика, 2006. – 576 с. 14. Янкелевич В. Смерть / В. Янкелевич / пер. с франц. П.В. Калитин. – М.: Литературный институт им. А.М. Горького, 1999. – 448 с.

УДК 165.322

Любомир Федорів

Національний університет “Львівська політехніка”

## КЛАСИЧНІ ВИМІРИ ІДЕЇ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО

© Федорів Любомир, 2013

**Досліджено проблему трансцендентного: вперше детально проаналізовані та чітко визначені особливості його класичного розуміння і виявлення. На основі проведеного аналізу робиться висновок про те, що у межах класичної європейської філософії сформувалися три основні моделі розуміння трансцендентного, які можна визначити як онтологічну, гносеологічну та онтогносеологічну.**

**Ключові слова:** трансцендентне, трансцендентальне, іманентне, феноменальне, онтологічне, абсолютне.

**Lubomyr Fedoriv. The Classic Dimensions of Idea of the Transcendent.**

**In this article the author examines the problem of the transcendent. The peculiarities of the classic interpretation of the transcendent and it's explanation was analyzed. Deep analysis allowed the author to make conclusions that there are three approaches to the transcendent in the classic European philosophy. it would be ontological, gnosiological, and ontognosiological.**

**Key words:** transcendent, transcendental, immanent, phenomenal, ontological, absolute.

**Актуальність** дослідження ідеї трансцендентного у філософії полягає насамперед в методологічній площині. Розгляд питання про внутрішню сутність трансцендентного та особливості його розуміння дає змогу краще осмислити детермінації процесу розгортання філософської думки. Враховуючи важливість проблеми трансцендентного для філософського дискурсу, а також недостатність її дослідження та неоднозначність вирішення, можна говорити про теоретичну актуальність теми роботи. Проблема трансцендентного постає актуальною також з точки зору перспектив розроблення антропологічних досліджень. Однією із сутнісних ознак людини можна назвати відношення, перебування у ситуації відношення. Це відношення потрібно розглядати як спосіб буття людини: “той, хто знаходиться у відношенні, той бере участь в реальності, тобто у бутті...” [2, с. 40]. Найпритаманнішим людині, специфічно людським відношенням є відношення до абсолютного, до трансцендентного. Для сучасної філософської антропології важливою постає думка про те, що людське життя торкається Абсолюту через його діалогічний характер, оскільки людина, будучи унікальною, хоче доторкнутися до безумовного, безмежного, трансцендентного виміру.

Проблема відношення людини до трансцендентного найбільшої своєї актуальності набуває саме зараз. Сучасна багатовимірною культурна традиція поставила проблему трансцендентності, наполягаючи на тому, що “...людина за своєю природою є істота недосконала, досконалою вона може стати тільки у світі трансцендентних цінностей” [3, с. 10]. Чи може людина подолати свою недосконалість у трансцендентних вимірах, чи вона приречена? Саме так звучить одне із основних питань сучасних антропології та культурології.

**Стан дослідження проблеми.** Дослідження ідеї трансцендентного визначають дослідницьку ситуацію і у сучасній філософії, а також проекти подальшого інтелектуального розвитку. Вона опинилась у центрі філософської уваги у контексті загальної кризи метафізичного дискурсу. З огляду на такі ідеологічні та світоглядні тенденції та їх катастрофічні антропологічні наслідки, необхідно переосмислити ідею трансцендентного, починаючи від її витоків, і з'ясувати, які позитивні та негативні інтенції були у ній присутні, чи доцільне взагалі і у якому контексті в сучасному філософському дискурсі її використання. Лише в останній час дослідженням проблеми трансцендентного, а саме – розрізненням трансцендентного і трансцендентального у теорії пізнання І. Канта і загалом проблеми посткантіанської трансформації філософії займалися на пострадянському просторі Е.К. Бистрицький, І.В. Бичко, П.П. Гайденко, Г.А. Заїченко, В.В. Лях, М.К. Мамардашвілі, В.Б. Огороков, В.І. Пронякін, В.Г. Табачковський, В.І. Шинкарук та ін. Останнім часом з'явилося чимало праць, у яких доволі детально обґрунтовується те, що ідея трансцендентного виходить за межі історично обмеженого явища німецької класичної філософії і визначає одну із центральних ліній розвитку західноєвропейської філософії загалом. Потужним поштовхом звернення уваги до проблеми трансцендентного в українській філософській традиції стала київська світоглядно-антропологічна школа, заснована В.І. Шинкаруком та продовжена ґрунтовними дослідженнями С.Б. Кримського, В.Г. Табачковського та ін. Різні аспекти дослідження проблеми трансцендентного висвітлені у працях І.В. Бичка, В.В. Ляха, В.Л. Петрушенка, Н.Д. Хамітова, І.З. Цехмістро та ін. Так, В.В. Лях розглянув трансцендентні виміри людського буття. Незважаючи на спроби перевести європейське мислення у русло посткантіанської традиції, проблематика трансцендентного у сучасній філософії, зокрема в українській, залишається малодослідженою.

Заповненням значної прогалини у цій царині, на нашу думку, можна вважати цю роботу, в якій чи не вперше у вітчизняній філософській думці досліджені витoki проблеми трансцендентного в історії європейської філософії. Важливість та новаторський характер дослідження, проведеного у роботі, полягають ще й у тому, що у ній вперше розкрита історична генеза понятійно-категоріального визначення трансцендентного у класичній європейській філософії.

**Мета роботи** – визначити та розкрити основні аспекти розуміння трансцендентного в історії класичної європейської філософії.

Трансцендентне – фундаментальне філософське поняття, яке позначає те, що виходить на певні грані, межі, а також переступає їх, виходить за їхні рамки, – в процесі історичного становлення зазнало істотних змін у своєму значенні. Витoki класичної європейської парадигми мислення були закладені Платоном, який пропонує певний спосіб побудови теорії, що усвідомлює необхідність рефлексії у собі трансцендуючого світу. Це подвоєння власного ставлення до світу виявляється у вигляді ідеї та у вигляді предмета, яким він наданий у досвіді. Припущення абстрактних, ідеальних об'єктів постало у вигляді трансцендентної реальності, до якої повинна прагнути людина. Ідея трансцендентного виникає у Платона, отже, як певний духовний вимір життя, що передбачає існування за межами людського певних чистих ідей або сутностей, до яких спрямоване саме трансцендування. Через відсутність опосередковуючих ланок раціональна структура відокремилася від емпіричної реальності, результатом чого і ставав відрив ідеальної трансцендентної сутності від світу речей. Платонівську, як і аристотелівську світоглядні позиції загалом можна охарактеризувати як трансцендентні. Платон і Арістотель – об'єктивісти, які людську особистість трактують як еманацию загального буття, як збіг космічної свідомості (онтологічна трансцендентність). Ця думка була розвинена і посилена у неоплатонізмі, у якому дуалізм духу і матерії був діалектично подоланий. Саме тут античне розуміння ідеї трансцендентного знайшло своє завершення, набуваючи двох значень: трансцендентне як вищий ступінь буття по відношенню до підпорядкованого йому ступеня, і абсолютно трансцендентне по відношенню до усього буття загалом (Єдине).

Перше із наведених значень зустрічається у Св. Августина, який говорить про самотрансцендування: “Прийшли ми до душі нашої і вийшли із неї (transcendimus), щоб досягти невичерпної повноти” [1, с. 228]. Душа досягає буття у власному смислі, оскільки Бог є субстан-

цією, трансцендентною усьому, що створене і мінливе. Друге значення зустрічається у Діонісія Ареопагіта і у вченні Миколи Кузанського про збіг протилежностей в Єдиному, що трансцендує все наше мислення. Максимум і мінімум Кузанець бере як “трансцендентні межі з абсолютною значущістю: підносячись над всім, що визначене в кількості об’єму або сили, вони вміщують у своїй абсолютній повноті все” [9, с. 55]. Граничні протилежності, які збігаються в Єдиному, є трансцендентними поняттями в абсолютному значенні і можуть мислитися тільки у виході за межі будь-якого раціонального розуміння. Після М. Кузанського неоплатонівське розуміння трансцендентного майже не зустрічається і на перший план виходить протиставлення трансцендентного (те, що виходить за межі будь-чого) та іманентного (те, що знаходиться у цих межах).

У докантівській філософії поняття трансцендентного розроблялось також у рамках середньовічного вчення про трансценденталії (нагадаємо, що тут між поняттями “трансцендентне” та “трансцендентальне” існує тільки граматична відмінність, але не понятійна); найсуттєвіший для трансцендентного є теологічний аспект цього вчення. Уже Діонісій Ареопагіт говорить про суще, єдине, істинне, благе як про божі імена. Фома Аквінський неодноразово обґрунтовує трансценденталії, також пов’язуючи їх з божественними властивостями [10, с. 104]. Усі трансценденталії розглядаються як такі, які виходять за межі категорій і є вихідними характеристиками сущого. Підкріплене авторитетом Фоми, таке розуміння трансценденталій стало всезагальним надбанням схоластичної метафізики. Середньовічна схоластика розмежовувала іманентні і трансцендентні причини й дії: перші існують в самих об’єктах, інші – знаходяться за межами наявного буття. Спираючись на християнські догмати, вона наголошувала, що повнотою буття володіє тільки Бог, який трансцендентний світові і людині.

Отже, виникнення християнства докорінно змінює відношення: людина – трансцендентне. Трансцендентне вже не є безособовою і позалюдською силою, яку можна пізнати і в результаті – врятуватись, а онтологічним божеством, ідею якого постулює уся середньовічна культура і філософія.

У Новий час проблема іманентного, трансцендентального та трансцендентного переважно розроблялась у межах сенсуалізму та раціоналізму. Ф. Бекон називає приходящі властивості сущого трансценденціями; до них він зараховує велике і мале, подібне і відмінне, можливе і неможливе, буття і небуття тощо. Дж. Бруно виділяє два види форм: “трансцендентні, які стоять вище від роду, і називаються початками, і форми відомого роду, відмінні від другого роду. Трансцендентні форми є властивостями єдиної універсальної субстанції до розподілу на тілесне і безтілесне” [10, с. 97]. Дж. Берклі розумів під трансцендентальними положення, які виходять за межі окремих наук і впливають на усі спеціальні науки. Г. Ляйбніц вживає поняття “трансцендентне” в своєму власному, ще неусталеному значенні у математиці; він пише про трансцендентне число, трансцендентну алгебру і геометрію тощо. Трансцендентними є для нього величини і функції, які не можуть бути зображені звичними арифметичними операціями. Найсуттєвіший трансформації після Фоми поняття “трансцендентне” було піддане у трансцендентальній космології Х. Вольфа. Трансцендентальна космологія розглядає світ загалом та розкриває, що спільного є у справжнього світу із будь-яким можливим, і розвиває ці загальні поняття. Як онтологія розробляє загальні поняття для філософських дисциплін, так і трансцендентальна космологія здійснює це для фізики. Це нове значення трансцендентального більше не є надкатегоріальністю характеристик сущого, а пов’язане з апіорними поняттями для емпіричних наук. Якщо у Вольфа ще зберігся зв’язок між трансцендентальною космологією і вченням про трансценденталії, то у його послідовників зникає зв’язок між трансцендентальною космологією і онтологією. Але у метафізиці Вольфа зберігається і середньовічне значення трансцендентального як онтологічного: трансцендентальна істина є властивість самої речі, впорядкування ознак, притаманних будь-якій речі, трансцендентальне благо є повнота у багатоманітному, а їх трансцендентальна єдність – це єдність у відношенні властивостей, які визначають сутність речі.

Отже, докантівська філософія репрезентує нам розробку онтологічного розуміння поняття трансцендентного. Тут трансцендентне виявляється переважно у формі певного всезагального Абсолюту, наперед заданої реальності, субстанції (або атрибутів цієї субстанції), яка зумовлює усе

існуюче, тому розуміється як над-часткове та над-індивідуальне. Однак докантивська філософія так і не змогла створити завершену трансцендентальну філософію, у якій би доводилася і обґрунтовувалася активність людини як суб'єкта не тільки пізнання, але й цілеспрямування і практики.

Проблема трансцендентного постає основною у німецькій класичній філософії, в якій вона набуває якісно іншого характеру дослідження та систематизації. Проблемами свідомості, самосвідомості та їх трансцендентного виміру займалися І. Кант, Й.Г. Фіхте, Ф.Й. Шеллінг, Г.В.Ф. Гегель та їх послідовники – представники неокантианства та младогегельянства. У філософських ідеях представників німецької класики представлена якісна зміна, трансформація у підходах до розуміння трансцендентного. Основна новизна філософії Канта полягала у розмежуванні понять “трансцендентного” та “трансцендентального”. Якщо у схоластичній філософії трансцендентне і трансцендентальне використовувались як синоніми і означали те, що піднімається над усіма категоріями і родовими поняттями, то Кант заперечує тотожність трансцендентного і трансцендентального. Він стверджує, що “терміни “трансцендентний” і “трансцендентальний” нетотожні” [6, с. 217]. Цим він закінчує багатовікову традицію ототожнення трансцендентного і трансцендентального та перетворює граматичну відмінність у понятійну: “...слово трансцендентальне означає не те, що виходить за межі будь-якого досвіду, а те, що досвіду хоча і передує, але призначається лише для того, щоб зробити можливим досвідне пізнання. Коли ці поняття виходять за межі досвіду, тоді їх застосування називається трансцендентним і відрізняється від іманентного застосування, тобто такого, яке обмежується досвідом” [6, с. 199]. Детальніше тлумачення цієї проблематики знаходимо в основній праці Канта “Критиці чистого розуму”, де трансцендентальним він називає “будь-яке пізнання, яке займається не стільки предметами, скільки видами нашого пізнання предметів, оскільки це пізнання повинно бути можливим апріорі” [6, с. 44]. Кант вперше показує, що єдиним способом функціонування самокритично налаштованого розуму є створення трансцендентальних апріорних конструктів, які й задають умови будь-якого мислення, тобто умови існування чистого мислення. Трансцендентне ж Кант визначає як те, що виходить за межі можливого досвіду, відкидає межі можливого досвіду і переступає їх, як те, що виходить за межі сфери, в якій допустима діяльність чистого розсудку. Інакше кажучи, можна вважати, що трансцендентне Кантом визначається як позамежне, тобто те, що принципово виходить за межі будь-якого досвіду та пізнання, а трансцендентальне – те, що передує досвіду апріорі та робить можливим саме пізнання. Отже, якщо трансцендентне протиставляється іманентному, то трансцендентальне – емпіричному. Деякі дослідники вважають, що у своїй трансцендентальній філософії Кант “від індивідуального суб'єкта перейшов до поняття суб'єкта трансцендентального досвіду, що конструює світ, але не стосується речей-в-собі, які являють собою в кантівській системі дещо самосуцхе (трансцендентне – **авт.**), – те, що в традиційній метафізиці розумілося як субстанція” [8, с. 223]. Це положення сприймалося деякими критиками Канта як залишок догматичної метафізики, яка демонструє обмеженість кантівського трансценденталізму.

Отже, трансцендентне у кантівській концепції проявляється у формі певної недосяжної сутності, розуміється як те, що для суб'єкта перебуває принципово *за* межами пізнаваності, *за* межами його можливого досвіду та пізнання, оскільки його пізнання обмежене гносеологічними можливостями самого суб'єкта. Тому кантівський підхід до розуміння трансцендентного, на наш погляд, доцільно назвати гносеологічним. Трансцендентне тут позбавляється свого онтологічного статусу, якого воно набуло у докантивській філософії.

Й.Г. Фіхте протиставляє трансцендентне іманентному, розуміючи під першим вихід науки за свої межі і визнання існування речей поза свідомістю. У питанні розрізнення трансцендентного та трансцендентального Фіхте йде одразу за Кантом. Особливістю фіхтевського розуміння трансцендентального є його тлумачення “трансцендентального пункту”, який розуміється ним як опис інтелектуального споглядання у тому вигляді, в якому він може мислитися. Побутує думка, що “Фіхте претендує на послідовніший, ніж у Канта, критицизм” [8, с. 223]. Річ-у-собі, як відзначав Фіхте, є залишок природи, що мала для попередників Канта не тільки феноменальне, а й ноуменальне значення. На відміну від догматизму, що виходить із речі та субстанції, трансцендентальний ідеалізм Фіхте за точку відліку вибирає “Я”. Фіхте відкидає кантівську річ-у-

собі, пов'язуючи можливість нашого мислення і пізнання із діяльністю суб'єктивного "Я". Фіхте стверджує, що "судження "Я" = "Я" (суб'єктивне Я як самототожне собі – авт.) є тим механізмом, який продукує із себе і органічну, і інтелектуальну діяльність, постійно пов'язуючи їх між собою" [14, с. 136]. Саме суб'єктивне "Я" постає у Фіхте тим трансцендентальним пунктом, який уможливує і на основі якого здійснюється наша пізнавальна та мисленнева діяльність, постаючи в такий спосіб синтезом "Я" та "не-Я". І всі інші синтетики вміщуються тому у цьому вищому синтезі, який встановлює тотожність "Я" та "не-Я". На цьому абсолютизація фіхтевського "Я" не закінчується. Суб'єктивне "Я" в нього постає не тільки першоджерелом нашого пізнання, але й джерелом практичної діяльності та вищим принципом усього існуючого взагалі, – те, що Шеллінг пізніше назвав абсолютизацією діяльності "Я". Відповідно до науковчення Фіхте: "Я – це і суб'єкт, і об'єкт, одночасно і те, що мислить, і те, що мислиться, і те, що усвідомлює, і те, що усвідомлюється" [14, с. 140]. Внаслідок цього тільки через самого себе "Я" може бути тим, чим воно є. Всі мої дії тому повинні бути свободними і виходити безпосередньо із мене самого, я повинен діяти як виключно самостійна істота. Фіхте ж із "Я" як першопричини виводить не тільки форму, але і увесь зміст суцього. Саме тому, що за усіма нами стоїть одне і те саме трансцендентальне "Я", до якого ми в своєму призначенні повинні прагнути, у нас є згода стосовно споглядання законів мислення, і тільки через це усі ми виявляємо один і той самий чуттєвий світ. Відмовляючись від кантівського дуалізму, Фіхте фокусує трансцендентне та трансцендентальне в діяльності "Я", яке виступає джерелом нашої пізнавальної та практичної активності, а також найпершим принципом усього існуючого. Абсолютне "Я" у концепції Фіхте є трансцендентним для "Я" емпіричного, але трансцендентне воно вже у дещо іншому сенсі, ніж кантівська річ-у-собі. На відміну від гносеологічної трансцендентності, таку трансцендентність можна назвати онтогносеологічною. Абсолютне Я як ноуменальне першоначало перебуває не просто *за* межами, але *до* та *поза* всякими межами, і отже, *до* та *поза* суб'єкт-об'єктним відношенням. Його непізнаність для суб'єкта зумовлена його онтологічним статусом, який вищий за будь-яку дуальність та визначеність.

Традицію трансцендентального ідеалізму Фіхте продовжив інший представник німецької класичної філософії – Ф.Й. Шеллінг. У своїй "Системі трансцендентального ідеалізму" він доповнив учення Фіхте розумінням трансцендентального суб'єкта як принципу природи. Трансцендентальна філософія раннього Шеллінга як єдина і найперша підстава будь-якої реальності і принципу пояснення усього існуючого приймає суб'єктивне і намагається вивести із нього об'єктивне, або "природу із інтелігенції" [13, с. 234]. Завдання трансцендентальної філософії Шеллінг бачить у відповіді на питання: "Як можливо одночасно мислити уявлення як такі, які узгоджуються з предметами, а предмети – такими, які узгоджуються з уявленнями" [13, с. 234]. Згідно з його точкою зору, трансцендентальний філософ шукає принцип знання всередині знання і основне питання для нього формулюється так: що є остаточним у самому нашому знанні, за межі якого ми вийти не можемо? Отже, свідомість, яка не має можливості осягати трансцендентне, усвідомлює трансцендентне, тобто позамежне. Шеллінг, як і Фіхте, усвідомлює необхідність переходу в розумінні трансцендентного від гносеології до онтогносеології, що деякі дослідники вважають альтернативою агностицизму суб'єктивного ідеалізму. Характеристиками трансцендентного у Шеллінга наділяється "всезагальний суб'єкт", який, перебуваючи у процесі постійної самооб'єктивізації, постає вихідною підставою пізнавальної активності, а також вищим, абсолютним принципом усього існуючого. За Шеллінгом: "...можна навіть довести, що, прийнявши як первинне об'єктивне, ми ніколи не вийдемо за межі самосвідомості. Ми або будемо відходити в наших поясненнях до безконечності, переходячи від обгрунтованого до основи, або будемо змушені перервати цей ряд, приймаючи як первинне дещо абсолютне, яке є причина і дія самого себе" [13, с. 246]. Шеллінг також постулює деяке перше основоположення, із якого повинно випливати будь-яке знання, визначаючи його як "інтелігенція" – діяльна сила самої природи, як певний трансцендентальний суб'єкт. Він доходить висновку, що "трансцендентальний суб'єкт (інтелігенція) є не тільки формою, а й змістом будь-якого явища, оскільки кожен феномен має статус існування тільки у тому випадку, якщо його можна виразити через посередність поняття"

[14, с. 149]. При цьому Шеллінг не визнає Я вищим, трансцендентним принципом усього існуючого. Він вважав, що, ототожнивши Абсолют з діяльністю “Я”, Фіхте тим самим психологізував Абсолют.

Як відзначають деякі дослідники, трансцендентальна онтогносеологія Шеллінга у деяких своїх аспектах наближається до теології. Зокрема П.П. Гайденко характеризує позицію Шеллінга як сприйняття точки зору не людини, а Бога.

Отже, концепції Фіхте і Шеллінга репрезентують онтогносеологічне розуміння трансцендентного, яке виступає тут у формі вихідної основи пізнавальної діяльності і водночас вищого, абсолютного принципу усього існуючого. Інакше кажучи, обидві ці позиції виходять із онтогносеологічного трансцендентного початку, намагаючись при цьому зайняти “золоту середину” між догматизмом і крайнім суб’єктивізмом, рухаючись до неї, щоправда, з різних боків.

У подібному значенні поняття трансцендентного вживається і у Гегеля, в якого трансцендентальне істотної ролі не відіграє. Пояснюючи кантівське поняття трансцендентального, Гегель зближує трансцендентне і трансцендентальне: “Тотожна з собою і безмежна в собі самосвідомість також являє собою трансцендентне, на відміну від буденної свідомості... Кант, однак, називав цю єдність самосвідомості лише трансцендентальною, припускаючи, що ця єдність лише суб’єктивна, а не належить також самим предметам, як вони існують в собі” [4, с. 159]. Гегель об’єктивує інтелектуальні акти суб’єктивної свідомості, наголошуючи на тому, що “...свідомості повинно видатися досить дивним твердження, що можна розглядати категорії тільки як такі, що належать нам (як суб’єктивні)... Хоча категорії належать мисленню як такому, із цього зовсім не випливає, що вони тільки наші визначення, а не визначення також самих предметів” [4, с. 159]. Більше того, категорії у філософії Гегеля, позбавляючись кантівського трансцендентального розуміння, набувають не просто об’єктивного, а загалом і онтологічного статусу. Адже вони є не тільки формами функціонування суб’єктивного мислення, а й вихідними принципами становлення та розвитку об’єктивної реальності. І в цій якості вони постають формами виявлення та формами саморозгортання трансцендентного онтогносеологічного початку – Абсолютного розуму. Трансценденталізм тому розуміється Гегелем як філософія, яка показує джерела того, що стає трансцендентним.

Отже, у класичній філософії були закладені основні напрямки філософської думки, в межах яких пізніше відбувалося вирішення однієї з основних філософських проблем – проблеми трансцендентної реальності. Аналіз історії розвитку класичної європейської філософії дає змогу не тільки виявити основні аспекти розуміння трансцендентного у ній, а й чітко прослідкувати генезу його становлення: від онтологічного розуміння трансцендентного до його гносеологічного та онтогносеологічного визначення.

1. Августин А. *Исповедь* / Аврелий Августин; пер. с лат. М.Е. Сергеевко. – М.: Ренессанс, СП ИВО-СиД, 1991. – 488 с. – (Памятники религиозно-философской мысли). 2. Бубер М. *Я и Ты* / Мартин Бубер. – М.: Высш. шк., 1993. – 177 с. 3. Гайденко П.П. *Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века* / Пиамма Павловна Гайденко. – М.: Республика, 1997. – 495 с. 4. Гегель Г.В.Ф. *Энциклопедия философских наук. – Т. 1* / Георг Вильгельм Фридрих Гегель. – М.: Мысль, 1975. – 452 с. 5. Дмитриева Л.М., Бернадская Ю.С. *Понятие трансцендентного в истории философской мысли* / Л.М. Дмитриева, Ю.С. Бернадская // Омский научный вестник. – 2001. – Вып.1 – С. 3–43. 6. Кант И. *Критика чистого разума* / Иммануил Кант. – М.: Мысль, 1994. – 591 с. 7. Кант И. *Сочинения: в 6-ти т. – Т.4, Ч.1* / Иммануил Кант. – М.: Мысль, 1965. – 721 с. 8. Мельник В.В. *Идея трансцендентного в классическом вимірі* / В.В. Мельник // Філософські пошуки. – Львів–Одеса, 2006. – Вып. XX – С. 220–230. 9. Николай Кузанский. *Об ученом незнании*: Соч.: в 2 т. – Т. 1 / Николай Кузанский. – М.: Мысль, 1979. – 230 с. 10. *Новая философская энциклопедия: в 4 т. – Т. 4.* – М.: Мысль, 2001. – 583 с. 11. Петрушенко В.Л. *Епістемологія як філософська теорія знання: монографія* / Віктор Леонтьович Петрушенко. – Львів: Вид-во держ. ун-ту “Львівська політехніка”, 2000. – 296 с. 12. Хайдеггер М. *Кант и проблема метафизики* / Мартин Хайдеггер. – М.: Логос, 1997. – 347 с. 13. Шеллинг Ф. *Система трансцендентального идеализма*. Соч.: в 2 т. – Т. 1 / Фридрих Шеллинг. – М.: Мысль, 1987. – 637 с. 14. Шуман А.Н. *Трансцендентальная философия* / Андрей Николаевич Шуман. – Мн.: Экономпресс, 2002. – 416 с.