

Баумейстер А. (Киев)

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ СХЕМАТИЗМ И СХЕМА ИНТЕЛЛИГИБЕЛЬНОГО МИРА. КАНТ И ПЛАТОН¹

Часть II

III

На первый взгляд глава о схематизме начинается неожиданно. Ведь вопрос о возможности применения категорий к явлениям (о возможности подведения, *Subsumtion*, созерцаний под чистые понятия рассудка) тематизируются в предыдущих разделах (особенно в «Дедукции»). И если этот вопрос вновь поставлен, то значит проблема нуждается в дальнейшем прояснении. Трансцендентальная философия должна «указать такие условия, при которых предметы могут быть даны в согласии (*in Uebereinstimmung*) с [чистыми] понятиями, так как в противном случае эти понятия не имели бы никакого содержания, то есть были бы только логическими формами, но не чистыми понятиями рассудка» (В 175). Здесь вновь звучит тема истолкования идеи трансцендентальной логики как логики истины. Последняя раскрывается в специфическом пониманием отношении предметопологающих принципов к предметности вообще (к «содержанию» познания), и этим переосмысливается понимание истины как *adaequatio intellectus et rei*. Аналитика чистых понятий рассудка и доказательство (в «Дедукции») «согласованности», «соответствия» предметов с категориями (как с априорными условиями мыслимости предметов вообще) есть как раз экспликация по-новому понимаемого отношения *intellectus et rei*. Но, спросим мы, разве условия применения категорий к явлениям уже не истолкованы? Чем же тогда занималась «Дедукция»?

Вчитаемся в эту главку о схематизме, предельно сжатую и построенную в виде цепи взаимосвязанных дефиниций.

Если мы говорим об условии применения категорий к явлениям, то эти условия а) не будучи просто чувственными (поскольку в чувственном многообразии категории не содержатся), в) ни просто интеллектуальными (ибо понятия нечувственны), с) должны состоять в чем-то третьем, в некоем посредствующем представлении (*die vermittelnde Vorstellung*), в чувственно-интеллектуальном представлении. Отсюда первая дефиниция:

А. «Трансцендентальная схема» (В 177) есть 1) посредствующее представление, которое, будучи 2) чистым, но 3) чувственно-интеллектуальным (т. е. будучи однородным отчасти с

¹ Продолження. Початок статті див. у *Sententiae* II, 2000, № 2, С. 21–38.

категорией, отчасти с явлением), 4) делает возможным применение категорий к явлениям.

Отыскивая в чистом знании элементы, могущие составлять основу таких посредствующих представлений, мы находим время, которое а) соединяя многообразие представлений (и тем самым, непосредственно относясь к чувственному многообразию) содержит это многообразие *a priori* в чистом созерцании, но б) в своей деятельности синтезирования многообразия определено категорией, относясь к ней как определяемое к определяющему внутри целостности чистого знания.

В. «Схема понятий рассудка» (В 178) есть опосредование в подведении явлений под категории, проводимое посредством трансцендентального определения времени, которое а) имея характер общего (sie allgemein ist) и опираясь на априорное правило (auf einer Regel a priori beruht), однородно с категорией, и б) однородно с явлением, содержась во всяком эмпирическом представлении многообразия.

Если же учесть результат дедукции, то есть то, что, во-первых, понятия, если им не дан предмет, не имеют значения, во-вторых, что способ данности предмета есть модификация нашей чувственности, и что в-третьих, формальные условия чувственности, соотносясь как с категориями, так и с чувственным многообразием, не только обеспечивают применение категорий к явлениям (В 147), но и ограничивают их применение (В 148) как формальные условия всякой данности нам многообразия), то схематизм нужно понимать не только как инструмент опосредования в применении категорий, но и как средство ограничения:

С. «Схема понятия рассудка» (В 178/179) есть «формальное и чистое условие чувственности», ограничивающее применение понятия рассудка.

Учитывая а) дефиниции В — С, связывающие схематизм с чистым условием чувственности, учитывая, далее, что б) синтез многообразия чистого созерцания совершается посредством способности воображения (В 104; В 161) (в связи с чем схему нужно также понимать как «продукт способности воображения»), наконец, учитывая, что с) синтез воображения имеет ввиду не единичное созерцание, «а только единство в определении чувственности» (в связи с чем нужно отличать образ как изображение единичного созерцания, от схемы как представления метода соединения многообразия сообразно известному понятию в одном образе: например, понимание числа посредством метода соединения множества), мы получаем четвертую дефиницию:

Д. Схема понятия (В 179/180) есть «представление об общем приеме способности воображения (die Vorstellung von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft), доставляющем понятию образ».

Если мы спросим себя, что нового привносит схематизм в сравнении с учением об элементах и дедукцией (ведь в них вопрос об отношении категорий к явлениям — принципиальнейший), то ответ должен быть примерно следующим: принципы чистого знания даны здесь в аспекте их действия, осуществления. Постигая специфику и значимость принципов в их деятельности предметоположения, мы должны увидеть теперь эти принципы именно со стороны их осуществления в предметопологающей деятельности. Но такое рассмотрение требует уяснения способа взаимоотношения инаковых элементов чистого знания в их направленности на совершенно иное (на полагаемую предметность). Будучи инаковыми, чистые элементы все же едины в своей чистоте и должны, составляя целостность, взаимодействовать, взаимопредполагать друг друга, взаимопронизать друг друга. Предыдущее изложение предполагало такое взаимодействие. Хотя синтез в созерцании рассматривался как обусловленный синтезом воображения и синтезом категориальным, сами чистые понятия раскрывались и истолковывались (как априорные условия мыслимости предметов) на основании предположения чистого синтеза в созерцании, так что Кантом употреблялся даже оборот: аффицирование понятий со стороны чистого априорного созерцания (В 102). Взаимодействие — взаимопронизывание указывает на срединную сферу («чувственное понятие» или «понятийное чувство»), которое и тематизируется в схематизме. При этом указывается и основание срединной сферы — продуктивная сила воображения (В 179; В 185), проявляющая свою двунаправленную природу. Впервые явственно описывается эта «срединность» в § 24 («О применении категорий к предметам чувств вообще») «Дедукции», мимоходом же, вводяще — еще раньше (В 103–104). Хайдеггер считает, что эта «срединная способность» (определяемая Кантом как «необходимая функция души», как деятельность синтезирования вообще, правда, еще не приведенная к понятиям — В 103), способность, «изначально опосредующая чувственность и рассудок в их возможном единстве», во второй редакции Критики «как бы проваливается между двумя... источниками души. Её полномочия переданы рассудку» [6, с. 94–95]. «Трансцендентальная деятельность силы воображения» понимается как «синтетическое воздействие рассудка на внутреннее чувство» (В 154), т.е., на время... Лишь поскольку «синтез», в основе являющийся рассудком, относится к созерцанию, он «зывается силою «воображения»» [6, с. 94]. Действительно, мысль в § 24 очень сложно изложить с достаточной ясностью. Для внимательного читателя здесь возникает немало трудностей. Действительно, деятельность рассудка, определяющая внутреннее чувство (т.е. время) «посредством многообразия данных представлений сообразно синтетическому единству аппер-

цепции» (В 150), это «синтетическое влияние рассудка на внутреннее чувство» (В 154), аффицирование рассудком внутреннего чувства (В 154), именуется Кантом трансцендентальным синтезом силы воображения (В 153), трансцендентальным действием силы воображения (В 154) или фигурным синтезом (*die figurerliche Synthesis* — В 154; *synthesis speciosa* — В 151), в отличие от чисто категориального синтеза, относящегося к многообразию созерцания вообще и зовущегося рассудочным соединением (*Verstandes-verbinding*, *synthesis intellectualis* — В 151). Однако тут же Кант указывает на срединное место силы воображения: хотя она и является способностью представлять предмет в созерцании даже без присутствия этого предмета, но поскольку всякое наше созерцание чувственно, то сила воображения принадлежит к чувственности (В 151). Поскольку же синтез силы воображения есть «осуществление (*Ausuebung*) спонтанности», которая, будучи определяющей (*bestimmend*), «может *a priori* определять чувство со стороны его формы сообразно с единством апперцепции», то сила воображения есть «действие (*Wirking*) рассудка на чувственность и первое применение его [...] к предметам возможного для нас созерцания» (В 152). Срединность воображения особо подчеркивается: даже как проявление действия рассудка, производимый силою воображения синтез не есть чисто рассудочный (хотя он — осуществление спонтанности): «этот синтез, как фигурный, отличается от интеллектуального синтеза, производимого одним лишь рассудком без всякой помощи воображения (*ohne alle Eibildungskraft*)» (В 152).

И тут, в отступлении 24-го параграфа (В 153–156) (где должен истолковаться парадокс: почему внутреннее чувство представляет сознанию нас не как по-себе сущих, а нас как себе-являющихся) проясняется не только срединное место силы воображения, но уже содержатся первые указания на учение о схематизме. Кант здесь подчеркивает, что рассудок сам по себе не обладает способностью созерцания, его синтез есть единство действия (*die Einheit der Handlung*), осознаваемое им и без чувственности. Но созерцание есть иное рассудка, многообразие созерцания представляется рассудку посредством чистых форм чувственности, а в данном случае (поскольку речь идет о «внутреннем» созерцании) — посредством формы внутреннего чувства. Апперцепция и внутреннее чувство различны по отношению друг к другу (*nicht einerlei*) и все же они как-то соотносятся. С одной стороны, мы имеем 1) синтетическое единство апперцепции, «под именем категорий» относящееся к многообразию созерцаний вообще (= к объектам вообще) до всякого чувственного созерцания, а, с другой стороны, 2) чистую форму созерцания без определенного созерцания (т.е. без связанного многообразия, ведь синтез нечувствен). Определенное созер-

пание становится возможным только благодаря сознанию (!) определения времени «посредством трансцендентального действия силы воображения» (= посредством «синтетического влияния рассудка на внутреннее чувство — В 154). И это-то действие-влияние (*Handlung — Einfluss*) есть фигурный синтез. «Рассудок не находит во внутреннем чувстве уже готового соединения многообразия, а производит (*hervorbringt*) его, аффицируя внутреннее чувство» (В 155), т. е. время. «Мы не можем мыслить линии, не проводя её мысленно, не можем мыслить окружности, не описывая её, не можем представить трех измерений пространства, не восстанавливая из одной точки трех перпендикуляров друг к другу [...]» (В 154). Уже здесь, в § 24 содержится набросок картины, содержащей изображение структурной целостности взаимоотношения элементов чистого знания в действии предметоположения. Необходимо представить себе некое единое структурированное (поскольку его составляет соотношение инаковых элементов) действие предметоположения. Его смысловой рисунок и дает схема. Если мы будем понимать схему как смысловое очерчивание структурированного способа действия а) рассудка и его понятий (интеллектуального синтеза) б) в опосредовании воображения (что выражается в фигурном синтезе) на с) форму внутреннего чувства (трансцендентальное определение времени), то мы сможем представить себе все дефиниции схемы как разверстку истолкования фигурного синтеза (в его опосредующей функции). Итак, «подведение» явлений под категории (= «применение» категорий к явлениям) предполагает: 1) опосредование чувственно-интеллектуального представления (деф. А), 2) совершающееся «посредством» трансцендентального определения времени (В) как 3) формального условия чувственности (С), определенного синтезом силы воображения 4) общий способ действия которой, служащий условием доставления понятию образа, есть схема понятия (D). Схема есть специфическое действие, «общий прием» (как переводит Н.О. Лосский) «способности воображения» (В 179/180). Памятуя о срединном положении последней, мы должны помыслить в этом её действовании (каковым является схема) и а) нечто от понятия и в) нечто от созерцания. 1) От понятийной деятельности схема получает свою правилосообразность, действие по правилу. Кантово *Verfahren* указывает именно на это. Схема есть такое действие силы воображения, которое несет свою «правилосообразность», «методичность» в самом себе. «Представление об общем приёме», стоящее у Лосского, есть попытка избежать как термина «метод» (поскольку в указанном абзаце Кант употребляет два разных слова — *Methode* и *Verfahren*), так и слова «способ» (поскольку его обыкновение переводить *Einbildungskraft* как «способность воображения» приво-

дит к невыгодному соседству «способа» и «способности»). «Приём» выглядит предпочтительнее, очевидно, с учетом В 181, где схематизм объявляется «сокровенным искусством в глубинах человеческой души», «приёмы» (*Handgriffe*) которого нам никогда не раскрыть. Но тогда *Verfahren* и *Handgriffe* передаются одним словом, что также нежелательно. Если представить толкующий перевод, и если дословно переводить *Einbildungskraft*, то В 179/180 можно перевести так: схема есть «представление об общем способе действия силы воображения»). А что же схема имеет от созерцания (если учесть отличие схемы от наглядного образа)?

2) Схема есть действие. Обуславливающее выражение понятия, «доставляющее» понятию образ». Не будучи «изобразимой», она есть условие и правило изображения. Но как условие изображения, схема несет изобразительность, имажинативность, в самой себе. Правилосообразная деятельность, содержащаяся в схеме, «общий» способ действия по правилу, есть то основание, на котором может прорисовываться конкретный образ, множество еди-
ничных образов, различно изображающих общее их основание, принципы. Схема «как бы вводит правило в сферу созерцаемого» [6, с. 56]. «Если понятие вообще есть то, что служит правилу, тогда понятийное представление есть представление правила возможной подачи вида соответственно способу его упорядочивания» [6, с. 54]. Вопрос схематизма рассудка звучит так: как понятие получает свой образ, как оно выражается в своем образе? Ответ: понятие получает образ, раскрывая себя как понятие описывающего разума (полагающего в этом описании предметность). Так, понятие треугольника истолковывается в виде некоего конструктивного способа деятельности, как «действенная форма», под руководством которой могут быть начертаны многие фигуры, «образы» [9, с. 107]. Схема треугольника существует в мысли (*in Gedanken existiert*), обозначая «правило синтеза силы воображения относительно чистых фигур (*Gestalten*) в пространстве» (В 180). Но мы не могли бы себе представить никакого треугольника без этого действия начертания, без этой действенной формы, которая, будучи смысловой, дает возможность созерцать вот эти фигуры как сконструированные по правилу образы. «Понятие собаки обозначает правило, согласно которому моя сила воображения может нарисовать форму четвероногого животного в общем виде (*eine Regel, Nach welcher meine Einbildungskraft eines vierfuessigen Thieres allgemein verzeichnen kann*), не ограничиваясь каким-либо единичным частным образом (*einzig besondere Gestalt*) из среды моего опыта» (В 180). Хотя «собака вообще» не представима в образе, конкретные образы собак (иногда внешне совершенно разных) выражают понятие «собаки вообще» благодаря схеме, правилу смыслового «начертания-описывания». Эмпирическое

понятие всегда относится непосредственно к схеме силы воображения, к правилу «определения нашего созерцания сообразно известному общему понятию» (В 180); «благодаря схеме и сообразно ей впервые становятся возможными и образы, но сочетаться с понятиями они всегда должны только при посредстве обозначаемых ими схем, а сами по себе они не совпадают вполне (*nicht voelig congruiren*) с понятиями» (В 181). Понятие и выражающий его образ опосредованы схемой как действием смыслового начертания. В этом действии, в опосредующем чувственно-интеллектуальном представлении, время (будучи «априорным формальным условием всех явлений вообще» — В 50), «трансцендентально «определяемое, есть само условие разворачивания действия, чистая структура долженствующего быть еще начертанным. В этом смысле Кант говорит о времени как «чистом образе [...] всех предметов чувств вообще» (*das reine Bild [...] aller Gegenstaende der Sinne ueberhaupt*) (В 182). Время есть уже некая структура, соотношение частей в целом ещё до всякого содержания [5, с. 146], есть «чистое созерцание», посредством которого «необходимо возникает формальное целое» (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiiis*, §14). В указанной структуре все части необходимо соотносятся с целым: «различные времена суть лишь части одного и того же времени» (В 47). После перечня схем категорий («схематизированных категорий») Кант истолковывает схемы как правилосообразные «априорные определения времени» (*Zeitbestimmungen a priori*), относящиеся, согласно порядку категорий и применительно ко всем возможным предметам, к ряду, содержанию, порядку и совокупности времени (В 184/185). Тем самым, модусы предметоположения обретают черты некоей упорядоченной целостности...

Чтобы яснее представить схематизм как смысловую картинность действий чистого познания в процессе предметоположения, мы позволим себе прибегнуть к интересным примерам Фридриха Каульбаха.

В своем действии-осуществлении (см. В 129; В 154) рассудок можно уподобить пишущему, который выводит на бумаге письменна. Непротяженное сознание в процессе «письма» вступает в область пространства и времени. «Как пишущий и начертывающий в процессе пространственно-временного движения производит написанное-начертанное, так и человеческий разум делает свои понятия пригодными для познания и придает им предметную значимость, превращая их в «описывающие» понятия. Так, понятие круга описывает, благодаря процессу начертания, ту или иную фигуру, соответствующую этому понятию: оно «описывает» некий круг. «Описанная» фигура (круг) становится предметом геометрического знания (В 154 [...]), тем самым в понятии осуществляет-

ся единство некоего правила конструирования, согласно которому, шаг за шагом, из своих частей составляется та или иная фигура» [9, с. 106]. Описание здесь подобно конструированию, производящему идеальные фигуры и фигуры природы в процессе мышления. Указанное движение мысли объединяет части фигуры в целое, а само единение производится на основании изначального единства самосознания, (трансцендентальной апперцепции), которое, если привлечь предметную аналогию, подобно точке, началу линии (от которого, по слову Кеплера, линия происходит в процессе эманации, «истечения», *fluxus* — 6, с. 106)]. Почему Кант говорит о «начертании созерцания линии» (В 203; ср. с В 138)? Потому что наглядный образ понятия и его схемы не дан уже готовым, но производится действием «изобразителя». Необходимое для изображения понятийное единство осуществляет рассудок. Причем «рассудок производит не образ уже наличного понятия просто иллюстрируя последнее, но, осуществляя описывающее изображение, придает понятию линии его объективное значение. Рассудок «прорисовывает» наглядный образ линии в качестве понятийно-постигнутого предмета. Осознанное движение описывающего разума, в его собственном континуальном разрывании, начертывает наглядный образ фигуры [...]. Фигура есть манускрипт описывающего разума: как в движении руки действует некоторая формирующая форма, сообщающая написанному свой образ, так и в описывающем разуме пребывает некая действительная форма, направляющая движение «начертания» и проявляющаяся в продуктивном результате этого движения, в описанной фигуре. Эта действительная форма и именуется у Канта «схемой»» [9, с. 107]. (Кантово словоупотребление «монограмма», скорее, затемняет действительный характер схемы. Схема у Канта подобна тому, что Аристотель называл «энергией», осуществлением-в-действии)? Как в процессе написания мысль словно переходит в движение руки, принимая вид пространственно-временного движения, «так и рассудок с его категориями, пользуясь трансцендентальной действительной формой схемы, осуществляется в начертании фигурности фигур» [9, с. 103]. Чистое понятие (например, величины) осуществляется в «схематическом» движении, и, тем самым, истолковывается в некоторой, определенным способом образованной, отдельной фигуре (как в продукте понятийного «описывания»). Когда мы говорим, что число есть схема понятия величины (*Groesse — Quantitaet*), то имеется в виду представление о последовательном присоединении единицы к единице. Число есть «единство синтеза многообразия однородного созерцания вообще, возникающее вследствие того, что я произвожу само время в аппрегензии созерцания» (В 182). Кант видит в числе прежде всего два момента: 1) объединение множества в единст-

во (особенно, соединение двух в одном) и 2) неограниченную продолжимость этой операции [11, с. 187]. Соединение однородных элементов, которое мы видим в числовом ряде, есть действие мышления. Кант называет такое соединение (равно как и любое соединение) синтезом (см. В 129/130), относя его к деятельности рассудка. Не подлежит сомнению, что для Канта число порождается действием мышления [11, с. 187]. Это соответствует конструктивному характеру математического знания (В 741; 752 и т.п.): в математике допускаются только такие предметы, относительно которых может быть показан способ их конструирования [8, с. 190] (конструктивный характер геометрии явственно проступал в таких примерах как В 138; В 154 и т.п.). Но в данном случае важно то, что число, как схема понятия величины, есть картинность правилосообразного действовани, есть указание способа полагания бесконечно многообразной предметности путем её конструирования. Однако существуют не только такие категории, которые (как, например, категория величины) истолковываются как математическое описание фигуры (ср. с В 752) но и такие, которые имеют дело с силами и их действиями в природе. Но также и эти «динамические» категории (например, «причинность», благодаря которой определяется, как одна вещь производя существование другой, выступает относительно последней как причина) имеют свой переход к движению, обретая свое временное определение посредством своей схемы. «Так, например, причинность обретает свою действительную форму, раскрываясь как предписание (закон) для пространственно-временного протекания следствия из причины. Причинность истолковывается как фигура движения, в котором бытие некоторой вещи (следствие) подвергается воздействию со стороны некоторой другой, предшествующей ей по времени вещи (*Ur-sache*)» [9, с. 109]. Схема и здесь есть нечто описывающее, ведь и фигура движения, будучи описываемой, принадлежит к манускрипту. «Онтологическая роль схемы состоит в том, чтобы быть переходом от точки к протяжению, от внутреннего к внешнему, от понятия к образу» [9, с. 109]. «Схему нужно понимать как переход категории в движение. Таковое движение находит свою выраженность в единичном «образе», представляющем собой фигуру природной вещи [...]» [9, с. 112]. Приведенные примеры из Каульбаха, надеюсь, несколько прояснили место схематизма в целостности чистого знания. Схема есть некая смысловая картинность, действительная форма, несущая в себе как правило конструирования той или иной предметности, так и условие образного проявления конструкта. Наглядно представить себе эту картинность смысла мы не можем. Но мы можем её помыслить. (Именно в схемах чистые элементы знания 1) даны в их взаимодействии и 2) в направленности на

иное (на полагаемую предметность). Такое понимание схемы предполагает, далее, что этот «чистый синтез», «выражающий категорию» (В 181), хотя и не может быть приведен к какому-либо образу, однако заряжен образностью, нацелен на неё, вскрывая, тем самым, имагинативную природу нашего рассудка. Конечно, рассудок имагинативен не сам по себе, не взятый изолированно (ведь наш рассудок не способен к интеллектуальному созерцанию (В 72) и не порождает вместе со своими представлениями объекты этих представлений (В 139)), но он имагинативен в своей деятельности предметоположения (при осуществлении которой элементы чистого знания вступают во взаимодействие). В этой деятельности рассудок только и обретает смысл. Но эта деятельность указывает и границы его применения, очерчивая горизонты его простираения.

Рассматривая, далее, чистое знание (как единораздельную целостность) в его осуществлении (т.е. в предметоположении), мы видим, что взаимодействие его элементов не только вносит единство в то или иное данное многообразие (полагая, тем самым, предметы, объекты знания вообще) но и является условием образного представления единящей деятельности познания (посредством схем) в виде тех или иных единичных образов. Конечно, нужно учитывать, что в том или ином образе (предмете) наличествует много черт, обусловленных внешним воздействием «объективного бытия» (в этом случае Кант говорит об эмпирическом созерцании (В 146/147), о материи явлений (В 34), упорядочиваемой частыми формами нашей чувственности). Но в том-то и дело, что представляемый нами образ (положенный деятельностью наших познавательных способностей предмет) Кант отказывается понимать как «отображение» внешнего предмета, как «образ» вещи как таковой (например, В 59; В 62; В 66; В 298 и т.п.). «Образ вещи» (если мы назовем так предмет познания) никак не соотносится с «первообразом» (с самой вещью). Вещь никак не отражается в том, что мы имеем перед собой в качестве предмета познания. Действие-осуществление чистого знания несет в самом себе. условие образности, изобразительности. Не даром понятие схемы задействовано не только в сфере, касающейся «феноменологии объекта» [5, с. 395], в сфере, где речь идет «о строении, свойствах, условиях эмпирического предмета» [5, с. 394], но и в такой сфере, где говорить об образности и явленности предмета и вовсе не приходится. Глава, завершающая систему основоположений рассудка, толкует мышление как действие (*die Handlung*), относящее данное созерцание к предмету (В 304), а схему — как условие силы суждения (*die Bedingung der Urtheilskraft*), гарантирующей «подведение» предмета под понятие (В 304). Но уже фрагмент В 698 указывает нам и на другую функцию схемы. Здесь речь идет о схеме идеи, соответственно (учитывая Кантово понимание идеи)

— о «схеме регулятивного принципа систематического единства всех знаний природы» (В 702), о схеме «регулятивного принципа возможно большего применения» разума (В 707) (ср. с В 710). В этой связи Кант говорит о схеме «высшей интеллигенции» (В 725). Здесь не может быть и речи о нахождении «для всестороннего систематического единства всех понятий рассудка» некоей схемы в созерцании. Однако может и должен быть дан некий аналог (ein Analogon) схемы. Таким аналогом выступает идея максимума. «разделения и единения рассудочного познания в едином принципе» (В 693). Несколько ранее, в главе о трансцендентальном идеале (В 599 — В 611), относительно теоретического знания, таковое начертание схемы систематического единства уже проводилось [см. 2]. Здесь же подчеркивается аналогичный характер схематизма идеи разума. Применение понятий рассудка к схеме разума не есть познание самого предмета («как в случае применения категорий к их чувственным схемам»), а «есть только правило или принцип систематического единства всего применения рассудка» (В 693). Учитывая регулятивное значение идей и основоположений разума мы, все же, можем говорить, что таковые основоположения, предписывающие *a priori* всестороннее единство в применении рассудка, имеют косвенное (*indirect*) значение относительно предметов опыта. Основоположение чистого разума не определяют что-либо в предметах, а только указуют метод (*das Verfahren* — способ действия), согласно которому «эмпирическое и определенное применение рассудка в опыте может быть всесторонне согласовано само с собой (*mit sich selbst durchgaengig zusammenstimmend werden kann*) вследствие того, что оно, насколько возможно, приводится в связь с принципом всестороннего единства и выводится из него» (В 693/694). (В § 59 «Критики силы суждения» Кант вместо термина «аналог схемы» употребляет термин «символ». Символы содержат «косвенное изображение» и действуют «посредством аналогии», когда сила суждения 1) не только применяет понятия к предмету чувственного созерцания, но и 2) применяет правило рефлексии об этом созерцании — к совершенно другому предмету, для которого первый только символ. Фридрих Каульбах в связи с этим говорит о «философии модели» у Канта, когда речь идет «о форме рефлексирования: рефлексирование следует в рамках модели тем же путем, что и в оригинале [...]. Благодаря методу моделирования мышление обретает возможность прояснить незримую «действительность» с помощью вполне зримых структур» [9, с. 125]).

Такой аналог схематизма позволяет 1) увидеть картину всех наших знаний в возможности их максимального расширения и, одновременно, 2) увидеть их согласованными в едином принципе, в единстве системы (стало быть, могущими, в соответствии с един-

ством принципа, как разделяться на элементы, так и объединяться под верховенством единого принципа в единство системы). Мы не можем вообразить все многообразие конкретных знаний (это невозможно по ряду причин). Но мы можем вывести все элементы чистого знания и увидеть их взаимодействие в деятельности предметоположения. При этом чистое философское знание должно быть строго отличаемо от всякого эмпирического (а также от математического) знания. Мы можем, далее, проясняя высшую цель разума (в ходе критики его теоретических способностей) набросать согласно этой цели схему всего чистого философского знания в его направленности на бесконечное многообразие полагаемой им предметности. Имея перед собой схему идеи «чистой философии» (метафизики), мы можем в каждом примере познаваемого и мыслимого, узреть неизменные и действенные силы чистого знания в их взаимоотношении, видя в каждом таком примере отблеск высшей цели разума (придавая, тем самым, смысл всякому нашему теоретическому или практическому действию), распознавая в каждом познавательном и моральном продвижении ступень к всеобщему блаженству. Это все и рисует нам область метафизики, которая является преддверием мудрости, мудрого ведения, преобразующего всего человека. Ведь формулирование интересов разума (объединяющихся в трех известных вопросах) имеет место как раз в главе «Об идеале высшего блага» (В 832/833), где только впервые и проступает «последняя цель» чистого применения разума (В 825). Здесь мы возвращаемся к первому разделу нашей статьи. Наверное, нельзя объяснять имагинативность нашего рассудка исключительно его конечностью. В таком случае неизбежны различия имагинативности «творческого» разума и имагинативности «рецептивного» разума. Но мы видим, что рецептивность нашего разума сама по себе «изобразительна», «продуктивна», есть творческая энергия, обуславливающая как свой предмет, так и его конкретный образ.

Конечно, нужно различать схемы чистых понятий рассудка и, например, схему идеи метафизики или представление о «систематическом единстве целей в мире интеллигенций» (В 843). Соответственно, мы здесь имеем и совершенно различный характер образности (хотя можно вывести и общую структуру этих различных типов образности). Но сейчас мы все это оставляем в стороне и хотим только спросить: не должны ли мы говорить, представляя чистое знание как структуру соотнесенных элементов (даже если учитывать только теоретическое знание) некоей смысловой картины до всякой наглядной образности? Как на этот вопрос отвечает Кант, мы уже видели. Но чтобы читатель мог яснее разглядеть характерные черты кантовской позиции, мы сейчас приведем несколько примеров из рассуждений Платона, мыслителя, чья пози-

ция весьма отличается от кантовской. При этом наша цель — увидеть разные, но в чем-то и перекликающиеся, подходы к проблеме чистого знания (понимаемого как важнейшее дело мысли, как действенный фактор в достижении «существенных целей человечества»).

IV.

Можем ли мы мыслить первопринцип, Единое, во всей его абсолютности, как таковой? В ответ на подобное вопрошание выдвигается первая гипотеза во второй части диалога *Парменид*. Поскольку Единое (*hen*) не есть множественное (*polla*), оно не имеет частей (*meros*), и потому не есть целое (*holon*) (ведь целое состоит из частей) (138c). Не имея частей, Единое не имеет начала, конца и середины. А поскольку начало и конец (*arche kai teleute*) суть границы каждой вещи (*peras hekastoy*), то Единое, лишённое этих границ, является беспредельным (*apeiron*) (137) и бесформенным (*aneu schematos*) (у Н. Н. Томасова — «лишено очертаемый»). Здесь термин «схема» возникает в ряду основных определений, указывающих на причастность всякого нечего к бытию. *Schema* у Платона «является по преимуществу количественно — смысловой конструкцией. Имеются ввиду отдельные части, которые комбинируются в нечто целое и, в зависимости от количественной характеристики этой комбинации, порождают из себя то или иное новое качество» [1, II, с. 533]¹. Указывая далее, на отсутствие у Единого еще ряда характеристик, Платон завершает первую гипотезу выводом, что Единое никак не причастно бытию (*oydamos ara to hen oysias metechei*) и никаким образом не существует (*oydamos esti to hen*). Не существует оно, поэтому, и как Единое (141e); не существует ни имени (*onoma*), ни слова (*logos*) для него, ни знания (*episteme*) о нем, ни чувственного его восприятия (*aisthesis*), ни мнения (*doxa*)» (142a). В первой гипотезе перечисляются те основные признаки, при наличии которых только и можно говорить о бытии вещи. Собеседники осознают, что для понимания природы Единого нужно в выражении *hen ei estin* («если Единое существует», открывающее как первую, так и вторую гипотезу, соответственно — 137c и 142b) перенести акцент с одной части на другую (для этого, например, Эккехард Мартенс использует курсив: *Wenn Eines ist — wenn Einest ist*). Но перенос акцента требует увидеть в слове «есть», «существует», выход абсолютного начала в поле обозрения при сохранении его трансцендентальности (согласно *Resp.* 509b, где Единое, именуемое здесь бытием, признается принципом бытия и существования и одновременно раскрывается как трансцендентное существованию). Допущение тезиса во втором варианте предполагает причастность Единого к бытию (*oysias*), т.е. предполагает 1) различие «Единого» и «существования» и 2) какое-то единство обоих, обозначае-

мое в 142b словом *metechein*. Это указывает на некую структуру, где мы замечаем 1) самотождественность каждого элемента (Единое есть оно само, существование есть оно само), 2) взаимоотношение элементов, 3) единство элементов при сохранении их отличия. Такая структура есть целое («Единое существует»), состоящее из частей («Единое», «существует») где каждая часть соотносится с другой и со всем целым. «Каждая из этих двух частей существующего Единого — именно, Единое и бытие (*to te hen kai to on*), может ли оставаться особняком: Единое без бытия как своей части, и бытие без Единого как своей части? Нет, не может. Следовательно, каждая из этих двух частей в свою очередь содержит и Единое и бытие, и любая часть опять-таки образуется по крайней мере из двух частей; и на том же основании все, чему предстоит стать частью, всегда точно таким же образом будет иметь обе эти части, ибо Единое всегда содержит бытие, а бытие — Единое, так что оно неизбежно никогда не бывает единым, коль скоро оно всегда становится двумя» (142e — 143a). То есть каждая часть целого уже не просто единица (1), а входя в состав целого, является составной величиной (1+1), всегда является единицей и двойцей. Каждая часть — единица целого, содержит в себе отношение к двум (например, «Единое» относится к «существует» и к «Единое существует») и предполагает 1) собственную определенность («Единство») и 2) отношение к иному. Можно сказать, что каждая единица в таком целом «заряжена» двойцей. Но это еще не все. Каждая составная величина (например, «Единое существует» или любая комбинация частей в пределах каждой части), соединяя взаиморазличные элементы, не сводится к этим элементам (если брать эти элементы изолированно). Единое как таковое и бытие как таковое взаиморазличаются в едином целом. Но отличаются они друг от друга не в силу собственного своеобразия только. Единое отличается от бытия не в силу «единства», а бытие отличается от Единого не в силу «бытийственности». Взятые изолированно, они никак не соотносятся. Если же их брать как элементы единой целостности, то их взаимоотношение, взаимонаковость, состоит не в «единстве» и «бытийности», а в их инаковости, «они различны между собою в силу иного и различного [...] поэтому иное (*heteron*) не тождественно ни Единому, ни бытию» (143b). Инаковость указывает на то, что каждый элемент целостной структуры, 1) будучи самотождественным исключает из себя все иное, самоопределяясь как позитивное нечто. и, 2) одновременно, он определяет иное как иное самого себя, будучи иным ином. Но вступая в отношение с иным (что является главным условием структурной целостности), отождествляясь с ним, каждый элемент есть и иное самого себя (в аспекте изолированности). В указанной целостности каждый элемент 1) тождествен себе, 2) отли-

чен от иного, 3) тождествен с иным (соединяясь с иным элементом в единой структуре), 4) отличен от самого себя (как вступивший в отношение с иным он отличается от самого себя, взятого изолированно). В пределах целостности элементы, выходя из своей изолированности, вступая в отношения, образуют объединенные единства, первичными проявлениями которых являются пары. Каждая пара, складываясь из определенных элементов (например, «Единого» и «Бытия»), не сводится к ним. Каждый из элементов является «одним», а вступая в отношение, они образуют «пару» (*dyo*) (143 сb). Но, образуя двоицу, 1) каждый элемент не лишается своей определенности («единства») (143d), а 2) каждая пара является, в свою очередь, чем-то одним, единым. Такое новое образование не сводится к простому сложению единиц, как целое «Единое существует» не сводится к «Единому» и к «существует». (См. похожие примеры: *Phaed.* 96e-97b; *Theaet.* 184d; *Hipp Mai* 300b; *Protag.* 330ab и др.). Мы имеем в целостности «Единое существует» соединение единиц и двоек и, следовательно мы можем в бесконечной множественности целого соединять «какую угодно единицу с любым парным сочетанием», что дает нам «тройку» (143d). Имея же парные и непарные числа (2 и 3) мы получаем результаты сложения и умножения любых чисел (2 x 2, 3 x 3, 2 x 3, 4 x 9, 36 x 6 и т. д.) (143e — 144a). «А если это так, то не думаешь ли ты, что остается какое-либо число, существование которого не необходимо? — Нет, не думаю. — Следовательно, если существует одно (*ei ara estin hen*), то необходимо, чтобы существовало и число (*ananke kai arithmon einai*)... Но при существовании числа должно быть много и бесконечная множественность существующего (*plethos apeiron ton onton*)» (144a). Если же число является 1) бесконечным множеством 2) причастным бытию (поскольку числовой ряд основывается на целом «Единое существует»), если, далее 3) все числа причастны бытию, то «бытие — поделено между множеством существующего и не отсутствует ни в одной вещи, ни в самой малой, ни в самой большой» (144ав), «существует беспредельное множество частей бытия» (*esti mere aperanta tes oysias*) (144б). Числа и их соотношения выступают здесь первым, наиболее общим выражением структуры всего бытия как артикулированной целостности.

Но это только первый шаг. Эти числа, далее, так или иначе упорядочиваются, так или иначе организуются, составляя те или иные конструкции. Бытие присутствует в каждой части и раздроблено на беспредельное множество частей. Определенность каждой части (она — что-то «одно») указывает, однако, и на присутствие Единого в каждой части бытия. А одновременность присутствия Единого в беспредельном множестве частей бытия свидетельствует, также, и о расчлененности Единого (мера же его делимости со-

ответствует количеству частей, его разделяющих) (144cd). Следовательно, безмерность и беспредельность частей бытия измеряется количеством частей Единого, коль скоро в целом «Единое существует» «ни бытие не оставляет Единое, ни Единое — бытие», но «будучи двумя, они всегда находятся во всем в равной мере» (144e).

Воздействие Единого, раскрывающее его как целое, сочетается с беспредельной делимостью Единого, указывающей на многочастьность целого («сообщая» себя всем частям бытия Единое должно разделяться, оно «раздробляется бытием»; а оставаясь во всех частях самим собой, Единое не перестает «удерживать» все в целостном единстве. Здесь проступает тема спора Сократа с Парменидом о природе идеи — см. 131ав). Поскольку множество частей суть множество частей целого, то Единое, будучи беспредельным (как раздробленное бытием), одновременно должно быть ограничено как целое («разве части не охватываются целым»? — 144c). Охватывающее же части есть предел (*peras*) (145a). Это означает: 1) Единое как целое есть нечто о-пределенное, оно есть некий порядок множества частей, которые о-пределены в Едином; 2) Единое как раздробленное бытием (что мы видели уже при анализе тезиса «Единое существует», несущего в себе соотношение бесконечного числового ряда) есть нечто беспредельное по количеству частей, безграничное относительно возможности деления; 3) оба момента даны сразу. Поскольку раздробляясь на множество частей бытия, Единое остается неделимым целым. «Следовательно, существующее Единое (*on hen*) есть [...] одновременно и единое, и многое (*hen kai polla*), и целое, и части (*holon kai moria*), и ограниченное, и количественно бесконечное (*kai peperas menon kai apeiron plethai*)» (145a). Перед нами только дальнейшее оформление структурной целостности «Единое существует». Ведь уже соотношение элементов внутри этого целого, их отождествление и различение, их взаимоинаковость и взаимосочетание в едином целом, порождаемая в этих отношениях взаимоинаковости и взаимосочетания бесконечная множественность числовых комбинаций (внутри определенного целого), — все это требует как понятия множества, беспредельности и неограниченности, так и понятия единства, определенности и границы. Только теперь указанная структура обретает свою фигурность. Коль скоро целое («Единое существует») ограничено, оно имеет края, а будучи целым, оно имеет начало, середину и конец (*arche, mesotes, teleyte*), где середина находится на равном расстоянии от краев (поскольку она — середина) (145b). Но в таком случае Единое причастно фигуре, «схеме» (145b). «Целое — обязательно фигурно [...] то есть оно есть обязательное слитие единства и множества в некое фигурное единство и оформленное множество [...]» [1 II, 331]. Обладая та-

кими свойствами Единое как целое занимает определенное место, находясь 1) в самом себе, охватывая себя (поскольку а) каждая из частей находится в целом и т. о. б) все части охватываются целым, будучи с) частями единого целого) и, одновременно, 2) находясь в ином (поскольку Единое как целое не находится а) ни в какой отдельной части, ибо тогда часть сама была бы целым, б) ни в некоторых частях, с) ни во всех частях вместе, ибо, не находясь в какой-либо одной, целое не находится и во всех частях — 145d). Т. е., поскольку единое есть целое (нечто, состоящее из множества частей), оно находится в ином, а поскольку оно охватывает все части, «поскольку оно совокупность всех частей», оно — в самом себе (145e). Нахождение Единого как целого в себе и в ином конкретизирует понятие схемы, выражающей взаимопроникновение единства и множества, предела и беспредельности. В рамках соотношения предела и беспредельности мы имеем ту или иную упорядоченную организацию (числовую конструкцию), то или иное смысловое тело. У Прокла эти моменты выведены в виде триады *peras — apeiron — mikton*. Вернер Байервальтес уделяет ей первое место в системе прокловых триад [7, с. 50], тогда как А. Ф. Лосев — лишь четвертое (помещая ее после первых трех «доноуменьяльных триад» в качестве «статической» «бытийно-ноуменьальной» триады — 1, VII(2), с. 137). Ее специфика заключается в том, что «беспредельное мыслится здесь как пустой и безграничный фон для той фигуры, которая возникает на фоне этого беспредельного как фигура, ограниченная тем или другим пределом» [1, VII(2), с. 137]. Выбор Байервальтеса обусловлен высказываниями самого Прокла (например, *Elem. Theol.* § 89; 90), где предел и беспредельное рассматриваются как составляющие всего сущего. «Поскольку предел есть принцип пребывания на месте, а беспредельность есть принцип происхождения, то можно сказать, что мощь, свойственная пребывающему в себе истоку, разворачивается посредством апейрона в бесконечную множественность, благодаря чему, при взаимодействии *peras* и *apeiron*, обнаруживается порождающая сила обоих. Составленное из предела и беспредельного, сущее есть доступная познанию раскрытость напознаваемого основания» [7, с. 54]. Традиция подобного понимания восходит еще далее Платона, к пифагорейцам. «Эта вековая пифагорейско-платоническая традиция [...] представляет себе «смешанное» (*mikton*) из предела и беспредельного как некоего рода фигуру, подобно тому как и мы представляем себе круг в виде чего-то отграниченного от окружающего фона и ограниченного при помощи фигурно данной окружности. Ясно, что здесь уже мало только одних числовых соотношений. Тут мыслится еще и некоего рода пространство, на котором возникает наглядно данный рисунок» [1, VII(2), с. 136—137]. Но та фигура, о которой говорится

во второй гипотезе *Парменида*, — это чисто смысловая фигура, схема умной сферы, сферы ноуменального.

Полагание гипотезы «Единое существует» раскрывается в последовательном развертывании основных категорий интеллигибельного мира. Этапы развертывания последовательно пристекают друг из друга, прорисовывая смысловую картину Ума. Так, раскрытие сущего Единого как целого указывает на соотношение элементов внутри этого целого, полагая бесконечный числовой ряд. Числовые соотношения оформляются в те или иные умные фигуры (у Платона — пока только в понятии фигуры вообще). Понятие фигуры влечет за собой понятие места и месторасположения (опять же смыслового). Рассмотрение местопребывания сущего Единого указывает на двоякость этого местопребывания: Единое находится в себе и в ином. Как пребывающее в себе 1) Единое покоится, а как пребывающее в ином, оно 2) движется (146a). Единое (как пребывающее в себе Единое) а) тождественно себе, в) отлично от себя (как пребывающее в ином), с) отлично от иного (как иное иного), d) тождественно с иным (поскольку Единое и неединое «различны не посредством себя самих и не посредством иного») и т.п. Здесь не место показывать все разворачивание основных категорий. Важно видеть., что гипотеза «Единое существует», держа и превосходящая в себе все возможные моменты разворачивания, обосновывает их как выводимые из одной точки, из одного центра. Вокруг этого центра начертывается круг, смысловая фигура, изображающая структуру умной сферы (взаимосплетенность основных категорий, заряженных бесчисленными воплощениями). Здесь изображается не вся полнота интеллигибельного мира, а очерчивается его схема, общая структура, как она возникает из полагающего основания перво-принципа. Эта схема изображает определенным образом упорядоченные точки — элементы, через которые проходит движение смыслополагания. Осмысливая тезис «Единое существует» мы как раз и набрасываем (сугубо мысленно) указанную структуру, где 1) абсолютное единство дано как 2) целостная единичность бесконечного количества элементов, которые 3) охватываются этим целостным единством 4) и которые выражают (так или иначе) это единство, 5) взаиморазличаясь, 6) взаимоотождествляясь (т.е. самоотождествляясь на фоне иных элементов), 7) двигаясь в своем взаиморазличении и 8) покаясь в своем самоотождествлении, 9) взаимоограничивая друг друга (в процессе отождествления — различения) и, тем самым, очерчивая смысловую фигурность интеллигибельного бытия, выражая его в структурно оформленной единичности. Еще один важный момент во взаимодействии элементов внутри указанного единства, мы хотели бы прояснить, привлекая один пример из *Софиста*. После выведения пяти

основных категорий («пяти главнейших родов» — *megista gene*, которые в *Пармениде* даны более развернуто) ставится вопрос об их «способности общения» (*koinonia*) друг с другом и с иным (251de). Сама возможность предикации и возможность осмысленной речи основывается на способности «смещения» инакового и «приобщения» свойств чего-то одного к свойствам чего-то другого (252b). Проблема «приобщения — смещения» напрямую связана с проблемой «причастия». При недопустимости смещения всего со всем приемлема только «срединная» возможность: когда «одно склонно к смешению, а другое нет» (252e), что иллюстрируется на примере букв, ведь «одни из них не сочетаются друг с другом, другие же сочетаются» (253a). «Гласные преимущественно перед другими проходят через все, словно связующая нить, так что без какой-либо из них невозможно сочетать остальные буквы одну с другой» (253a). Но если искусством соединения букв владеет грамматик, искусством сочетания звуков владеет музыкант, то как именовать искусство, с помощью которого мы можем правильно указать «какие роды с какими сочетаются и какие друг друга не принимают?» (253b). «Различать (*diaireisthai*) все по родам, не принимать один и тот же вид (*eidos*) за иной и иной за тот же самый» есть задача «диалектического знания (*dialektikes epistemes*)». Способный осуществлять указанное различение может с достаточной ясностью познавать: 1) как одна идея пронизывает множество идей (различных относительно друг друга) (Лосев считает, что мы познаем здесь «идеальное единство, охватывающее отдельные части, но лежащее вне каждой определенной части» — [1, II, с. 133]); 2) познавать способ, каким множество взаиморазличных идей охватывается извне одной идеей; 3) способ, каким одна идея, пронизывая множество идей, увязывает их в единство; 4) различение взаимоотличия и взаимоотделенности идей в их множестве (253d). Следуя Хельмуту Майнхардту, речь здесь идет о четырех вариантах отношения причастия между идеями [10, с. 229]. Варианты причастия рассматриваются на фоне «наиглавнейших родов» (идей, категорий), ибо последние как раз и выступают той всесвязующей нитью, которая пронизывает все сущее, увязывая его в единство. Майнхардт прямо усматривает в этих основных категориях источник средневековых трансценденталий [10, с. 231–232], ведь к ним (к этим «высшим категориям», к единству, бытию, тождеству, инаковости, покою, движению) причастно все сущее (поскольку оно сущее). Но мы здесь ограничиваемся только сферой смысла. *Koinonia* идей есть еще один момент в прояснении схематизма интеллигибельного мира. (Уже Плотин понимает Ум как *koinonia noeta* (V 9,5; VI 7,40; V 6,1; V 9,6), в основании структуры которого — «первые роды» (VI 2. 8)). «Главнейшие роды» не только обеспечивают соотноше-

ние элементов (эйдосов) внутри целого (интеллигибельного мира) (см. 254 b), но и конституируют каждый элемент целого. «[...] Платоновские пять категорий [...] есть диалектика умной фигурности и чисто-мысленной картинности, или эйдоса» [4, с. 507]; взятые вместе, они дают «единый, цельный и неделимый и в то же время структурно построенный эйдос, который есть единичность подвижного покоя самотождественного различия» [4, с. 508].

Не имея более возможности развить и детализировать представленные материалы, мы надеемся, что читатель сам восполнит недостающие звенья в сравнении двух типов схематизма. Мы надеемся также, что наши наблюдения помогут читателю в этом предприятии. Тему чистого знания, хоть она и привлекает мыслителей вот уже многие столетия, нельзя исчерпать. Прежде всего потому что она прямо затрагивает внутреннюю жизнь каждого человека, что с особенной глубиной показал Плотин, один из внимательнейших читателей Платона.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ — При сслках на *Историю античной эстетики* арабская цифра п.ж. означает позицию в Списке литературы, римская цифра номер тома, арабская цифра в скобках — номер книги, арабская цифра после сокращения «с.» — номер страницы. Например: [1, VII (2), с. 25] — седьмой том, вторая книга, стр. 25. Вторым том цитируется по изданию Лосев А. Ф. *История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон.* — М.: Ладомир 1994.

ЛИТЕРАТУРА

1. **Баумейстер А.** Онтологія та аналітика чистого розсудку // *Магістеріум*, 2000, № 3, С. 27—37.
2. **Баумейстер А.** *Трансцендентальний ідеал як несуперечливе мислення безумовного. Перетлумачення першопринципу метафізики у критичній філософії І. Канта* // *Кантівські студії* 99. — К., 2000, С. 107—118.
3. **Лосев А. Ф.** *История античной эстетики.* — М., тт. 1—8, 1963—1994.
4. **Лосев А. Ф.** *Очерки античного символизма и мифологии.* — М., 1993.
5. **Кассирер Э.** *Жизнь и учение Канта.* — С-Пб., 1997.
6. **Хайдеггер М.** *Кант и проблема метафизики.* — М., 1997.
7. **Beierwaltes W.** *Proklos. Grundzuege seiner Metaphysik.* — Frankfurt am Main, 1965.
8. **Henrich D.** *Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion* // *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln* (Hrsg. G. Prauss). — Koeln, 1973; ss. 90—104.
9. **Kaulbach F.** *Schema. Bild und Modell nach den Voraussetzungen des Kantischen Denkens* // *Kant. Zur Deutung...*, 1973, ss.105—129.
10. **Meinhardt H.** *Platon Der Sophist. Einleitung, Uebersetzung und Kommentar.* — Stuttgart, 1990.
11. **Martin G.** *Allgemeine Metaphysik. Ihre Probleme und ihre Methode.* — Berlin, 1965.
12. **Natorp P.** *Platos Ideenlehre. Eine Einfuehrung in den Idealismus.* — Leipzig, 1921.
13. **Stenzel J.** *Metaphysik des Altertums.* — Wien, 1971.