

А.Н. ОГНЕВ

ТОТАЛЬНОСТЬ КАК ОНТОГНОСЕОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

Статья посвящена рассмотрению теоретических предпосылок и перспектив проблемы тотальности в соответствии с её гегельянской интерпретацией, показана необходимость её системного функционала. Основной акцент исследования сделан на импликациях диалектической концепции советского философа М.А. Лифшица, вскрыты различия в характерах её возможной рецепции. Проблема тотальности рассмотрена в качестве программного постулата онтогносеологии. Показана значимость терминальных понятий всеобщности, целостности и конкретного историзма для диалектического понимания действительности.

Ключевые слова: онтогносеология, бытие, мышление, тотальность, всеобщность, целостность, истинная середина, абстракция, конкретность, формализм

Огнев Александр Николаевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Самарский национальный исследовательский университет им. акад. С.П. Королёва. E-mail: phil@ssau.ru

A.N. OGNEV

TOTALITY AS ONTOGNOSEOLOGICAL PROBLEM

The article is devoted to the theoretical background and prospects of the totality problem in accordance with its Hegelian interpretation. The necessity of its systemic functionality is shown. The main emphasis of the research is made on the implications of the dialectical concept of the Soviet philosopher M.A. Lifshits; the differences in the nature of its possible reception are revealed. The problem of totality is considered as a program postulate of ontognoseology. The significance of the terminal concepts of universality, integrity and concrete historicism for a dialectical understanding of reality is shown.

Keywords: ontognoseology, being, ideation, totality, universality, integrity, true middle, abstraction, concreteness, formalism

Alexander N. Ognev – Candidate of Philosophy, assistant professor at the Department of Philosophy, Samara National Research University n.a. acad. S.P. Korolev. E-mail: phil@ssau.ru

Условное единство бытия и мышления, образующее базис предметного опосредствования понятийного постижения действительности, составляет сущностное средоточие всякой подлинной философской проблематики. Следует, однако, остерегаться возведения диалектических аквизитов самосознания, свидетельствующих о неоспоримом прогрессе разума, в ранг самостоятельных сущностей. Об этом предостерегал философов Века Прогресса А.В. Мессер: «Возвышенный характер и даже опьяняющая сила этих взглядов приобретают для многих значение доказательства их правильности» [15, с. 66]. Философское мышление не должно превращать свои технические фикции в предпосылки действительности как таковой, какой бы объяснительной силой они ни обладали. Соглашаясь с тезисом А.Э. Бахметьева о том, что «онтологизация является ключевым фактором интуитивного познания» [1, с. 19], следует, тем не менее, видеть в ней не конечный результат, а процедурную условность мысли, которая не может не порождать собственных превращенных форм.

Гегель Г.В.Ф., обращавший внимание на идеальную целостность философии, учил: «Отдельный круг именно потому, что он есть в самом себе тотальность, прорывает границу своей определённости и служит основанию более обширной сферы» [3, с. 100]. Гегелевское понимание тотальности составляет величайшее завоевание не только немецкой классической философии, но и мировой философской мысли как таковой, поскольку благодаря ему осуществляется обоснование философии как саморазвивающейся системы знания, реализующей то необходимое и всеобщее содержание, которое выступает в качестве эссенциального момента внутренней связи, одухотворяющей предметно-различные аспекты действительности. Хотя каждый из них и претендует на обладание формальной самодостаточностью *sui generis*, любой из этих аспектов содержателен только в той мере, в какой в нём реализуется дух, в акте которого осуществляется снятие (*das Aufheben*) абстрактной взаимовнеположности бытия и мышления. Характеризуя спекуля-

тивные итоги гегелевской философии онтологического монизма, Ф. Паульсен признавал: «Истинное познание действительности есть философское; форма его – диалектическое развитие понятий – есть не что иное как субъективное повторение объективного развития идеи, т.е. самой действительности» [17, с. 29]. Однако фактом стало именно то, что после этих деклараций классики философии не только не достигла поставленных ею целей, но и столкнулась с мотивированным отвержением тотальной спекуляции со стороны позитивных наук. В этом сказывалась своеобразная «ирония истории», которая не желала быть простым исполнением в событийном материале вердиктов чистого разума, а стремилась утвердить суверенность своего внелогического и зачастую иррационального становления вопреки нормативам понятийной рефлексии.

Историко-философская ретроспекция наглядно показывает, что утверждение прав Духа на статус окончательной реальности единства бытия и мышления было по частнопредметным показаниям поспешным теоретическим обобщением, что, однако, не умяло внутренней необходимости этого этапа самосознания в плане чистой спекуляции. Поэтому то, в чём мысль видит своё право, принадлежит области должного, а не сущего. Нормативистское понимание тотальности встретило именно в этом аспекте возражения со стороны натурфилософов. Так, например, Т. Липпис утверждал, что «право есть право духа, обрабатывающего мир действительности согласно своему закону и формализующего его в понятиях. Действительность сама по себе не есть действительность, упорядоченная и постигнутая индивидуальным духом и в нём» [9, с. 122]. В этом утверждении Т. Липписа верный вывод вытекает из неправомерного сужения духовной реальности до той нормы, в которой она идеализирует свой *modus operandi*, вследствие чего тотальность понятия низводится до индивидуалистической конструктивной фикции. Осмысленный протест натурфилософа против спекулятивного нормативизма системы приведёт, однако, к тому, что сама натурфилософия будет отвергнута естествознанием как рецидив нормативизма спекулятивного мышления. Характеризуя последующий процесс эмансипации естествознания от натурфилософского понятийного реквизита, Г. Гёффдинг отмечал: «Эмансипация от чисто субъективного была здесь также приближением к непрерывности и тождеству как к сущности и норме истины»

[4, с. 63], что косвенным образом вскрывает противоречивость антинормативистских установок естествознания, приходящего в своём развитии к парадоксальным результатам. Тотальность обнаруживается в методологической рекурсии, образующей цикл идеации, чем на деле только подтверждается правильность гегелевской схемы, тогда как критика нормативизма по замыслу своему задумывалась как легализация линейности, востребованной мировоззрением Века Прогресса.

Натурфилософская критика спекулятивной тотальности от имени интересов развивающегося и стремящегося к методологической автономии естествознания заканчивается самоупреждением натурфилософии, видевшей в законах мышления только проявление субъективности, чуждой внутренним объективным устоям природы. Не менее поучительна и судьба иной теоретической инициативы, направленной против понятия тотальности, исходящей на сей раз из абстрактного логицизма, абсолютизовавшего значения закона тождества. В этом случае диалектике тотальности противопоставляется критерий, релевантный только для аналитики, имеющей дело с толковой элементности. Апеллируя к нормативу логической непротиворечивости в перипатетическом кодексе, А. Тренделенбург, будучи весьма последовательным и убеждённым оппонентом гегельянства, писал: «В непрестанном потоке явлений одно задерживается в нашем уме и, поскольку оно не отличается от других явлений, замещает их как однородные и именно поэтому связывающиеся с ним. Вследствие этого единичный образ становится в нашем уме общим» [18, с. 326]. Тренделенбург А. видит в нём деятельное начало, посредством которого в искусстве создаётся новое, а в науке осуществляется мысленное воспроизведение сущего. Это признание, однако, является не опровержением диалектического понятия тотальности посредством *legis identitatis*, а утверждением, ибо всеобщность как закон объемлет как сущее по природе, реальность которого воспроизводится в мысли, так и идеальную конфигурацию, которая оказывается потенциально воплотимой, а, значит, реализуемой. Диалектическая сущность всеобщего включает в себе нормативную целостность, которую не вмещает в себя аналитизм – *coincidentia oppositorum* оказывается производящим основанием, на котором формируются абстракции родовых понятий, упорядочиваемых в элементарной логике.

Абстрактно-рассудочное понимание всеобщности, сохраняемое в нормативистском ключе формальной логикой, не может допустить, чтобы тотальность, обладая идеальными признаками, вместе с тем обнаруживалась как реальное естество, безразличное к тем идеациям, которые ссужаются ему мыслью. Предполагается, что само обсуждение подобного рода теоритической коллизии может быть только уделом диалектики, трактуемой вслед за Аристотелем, Аверроэсом, И. Кантом и А. Шопенгауэром в качестве «логики видимости», выводы которой не могут претендовать на аподиктическую достоверность. Принятие этого возражения предполагает, однако, совершенно неожиданный сюжетный поворот: если тотальность есть только иллюзия, то всё то, что характеризуется видимостью, оказывается фикцией, к которой неприменимы аналитические нормативы логической истинности. В этом случае сама логика оказывается исключённой из бытия. Вторая возможность не менее парадоксальна: если всякая тотальность иллюзорна, то и сама всеобщность логических нормативов оказывается иллюзией. Можно попытаться обойти это затруднение при помощи оговорки, что всеобщность в аналитическом и диалектическом смысле соимённа, но подобного рода *reservatio mentalis* нуждается в операционалистском подкреплении: нужно доказать, что эти всеобщности не только никогда не могут замещать друг друга, но не имеют и общих функций. Такого рода пожелания оказываются приглашением к классическому *regressus in infinitum*, показательно пародирующим функционал «третьего человека» в утвердительном смысле, что абсурдно.

Третируя тотальность как диалектическое измышление и «реалистический» плеоназм, аналитики, если они действительно желают быть последовательными, должны отвергнуть и теорию множеств, поскольку её теоритический состав оказывается инфицированным классическим канторовским парадоксом, парадигматический анамнезис которого, в конечном итоге, восходит к перфекционистской ансельмовой редакции «онтологического аргумента». Следовательно, аналитический протест против «экспессов» реализма, инспирируемых диалектикой, обречён на статус невротического образования, относимого к числу титульных профдеформаций, которым подвержен любой специалист в области формальной логики в той мере, в какой он хочет сохранить ритуальную чистоту формализма

незапятнанной соприкосновением с материалом, то есть содержанием собственного мышления как жизненного акта, имеющего вполне реальный, а потому, косвенным образом, и иррационально-внелогический генезис. Очень немногие логики осмеливались открыто смотреть в глаза этому факту, и, пожалуй, один только Я. Лукасевич осмелился найти для него неподражаемо-изящное в интеллектуальном плане концептуальное выражение: «Согласно одной дефиниции мы называем «предметом» всё, что есть что-то, а не ничто. Следовательно, вещи, личности, явления, события, отношения, весь внешний мир и всё, что происходит в нас самих, все понятия и научные теории являются предметами. Согласно второй дефиниции, мы называем «предметом» всё, что не содержит противоречия. Возникает вопрос: являются ли предметы в первом значении также и предметом во втором значении? А, следовательно, является ли истинным, что вещи, личности, явления, события, отношения, мысли, чувства, понятия, теории и т.д. не содержат противоречия?» [13, с. 161]. Лукасевич Я. при этом признавал, что этот ход мысли должно трактовать формально, а не сущностно, что, однако, не мешало ему настаивать, что такого рода «формализм» ведёт к сущностному решению. Следовательно, тотальность как интенциональный резолют может быть формализована на уровне постановки проблемы (*Problemstellung*), пусть даже в качестве симптоматической интеллектуализации фактора «базового беспокойства», для которого уязвимой остаётся логика в целом, хотя *per definitionem* она не может быть таковой.

Проблемная интерлюдия, связанная с утратой понимания тотальности в натурфилософии и логике, оказывается, однако, всего лишь проходным эпизодом в их внутренней фактографии, который в своём травматическом качестве может быть скрыт частнопредметными компенсациями. «Существо дела» (*die Sache Selbst*) этим было затронуто лишь отчасти, поскольку понятие тотальности не исчерпывается атрибутивной всеобщностью, а включает в себя ещё и аспект целостности, которую позитивное знание не в состоянии разрешить посредством методологической редукции к элементам. Тренделенбург А. уже указал на несводимость эффекта художественной новизны к логическому составу рефлексии, а витализм Г. Дриша отбросил критические презумпции в натурфилософском дискурсе, напрямую апеллируя к понятию аристоте-

левской энтелехии, изымая формотворческую сущность последней из контекста реального становления и осуществляя фактическую рекурсию от эволюционизма к гегелевскому представлению о том, что природа сама по себе никак не развивается, а только демонстрирует богатство своего морфологического потенциала в пространстве, будучи тотальным обмороком Мирового Духа (Weltgeist). Позитивистам Века Прогресса легко было отмахнуться от этого хода мысли, руководствуясь частнопредметными соображениями, но этим общефилософское значение проблемы целостности, поставленной в витализме, не отменялось. Всё живое познаваемо лишь живым, но градация жизни по показаниям бытия и мышления, не совпадая дефинитивно, оказывается экспонируемой по энтелехияльному эффекту целостности.

Эффект целостности, определяющий когерентность явлений внутри жизненного мира, приобрёл релевантность в феноменологических доктринах. Призыв Э. Гуссерля к отказу от объяснительных установок и обращения к примату описания предполагали пересмотр тех представлений о тотальности, которые приобрели теоретическую легитимность в классической философской традиции, что, однако, не позволяло считать проблему тотальности разрешённой ни в онтологическом, ни в теоретико-познавательном аспекте. В той мере, в какой феноменология заявила о себе как о знании эйдетики жизненного мира, особую актуальность приобретал вопрос о переживании наличного феномена в его целостности, основания которой в существенных своих чертах обречены были оставаться непрояснёнными. Так, например, Е. Финк признавал, что «опыт земной жизни включён в систему априорного предзнания – лишь благодаря этому включению имеет свой смысл в качестве «опыта». Но а priori понимания в принципе относится только к миру явлений» [19, с. 179]. Наделение понятия «смысла» критерияльной значимостью было вполне симптоматическим признанием внутреннего теоретического бессилия феноменологии перед лицом проблемы тотальности, которая не могла быть решена в дескриптивистском ключе, а требовала обращения к онтологическим основаниям, что, в конечном итоге, *volens nolens* оказывалось реабилитацией объяснительного подхода, изначально отвергаемого феноменологами, именно поэтому реакцией на идейный крах феноменологии стала критическая онтология Н. Гартма-

на, сверхзадачей которой стало исследование бытия безотносительно к его смыслу. Основоположник критической онтологии учил: «Феномены суть данности и в качестве таковых сохраняют своё непреходящее значение. Данность в философском исследовании всегда есть первое, но и только. Она не последнее, не то, что судит об истинном и ложном» [2, с. 224]. С точки зрения Н. Гартмана, феномены не тождественны тому, бытие чего они обнаруживают. Следовательно, сами они локализованы в своём собственном качестве внутри некой конфигурации сущего, в которой они обнаруживают эффект взаимной топологической совместимости. Поэтому можно согласиться с утверждением Д.К. Мавлюдова: «Дискретность и континуум не переходят друг в друга формально, но относятся друг к другу специфическим образом» [14, с. 52]. Именно в фокусе спецификации феномены приобретают различимость, благодаря которой они значат нечто отличное от того, чем они являются *toto genere*. Именно это обстоятельство делает проблему тотальности нередуцируемым конституэнтном теоретического мышления как такового.

Судьба критической онтологии состояла в том, чтобы подвести мысль к выводу, что тотальность не включает в себе указаний на какие-либо предпочтительные эйдетики, обладающие мандатом легитимности на её аутентичное сущностное выражение. Однако, в качестве логоса критики, эта концепция стремилась избежать того, что ей было предначертано в качестве её понятийного фатума. Способом такого ухода от себя для критической онтологии стала онтологизация логоса кризиса, которая выразилась на системном уровне в сегментации «апоретики» в качестве самостоятельной философской инициативы, имеющей свой внутренний дисциплинарный регламент. Тем самым гартманизм осуществлял явочную этернализацию кризиса, чем последний неправомерно возводился в ранг тотальности, бытийствующей вне дефинитивов мышления, что делало его преодоление логически невозможным. Следует в этой связи согласиться с оценкой С.В. Юровицкого: «Кризис же, понятый как процесс снятия собственных оснований, не оставляет возможности к разрешению, поскольку он сам является результатом конфликта того или иного явления со своей противоположностью» [20, с. 22]. Весь вопрос в том, чтобы установить, принадлежит ли эта противоположность порядку явлений или же она локализована вне той эйдетики, в которой

репрезентируется значимая сущностная целостность, имеющая гарантии онтологической состоятельности. Коль скоро некоей эйдектике отдаётся предпочтение как действительности, хотя к тому нет никаких общетеоретических показаний, проблемы кризиса обнаруживает свою жизненность исключительно в историческом измерении. Дело в том, что предпочтительные эйдектики существуют не потому, что их понятие оказалось обоснованным наилучшим образом, а в силу того, что они переживаются в качестве таковых субъектом исторически. Это обстоятельство имел в виду Б. Кроче: «Вопросы эти, если рассмотреть их внимательно, по сути, вращаются вокруг трёх основных пунктов: понятий развития, цели и ценности, то есть вокруг понятий, которые охватывают действительность целиком, а историю только в той мере, в какой она совпадает с действительностью» [7, с. 52]. История оказывается той эйдектикой, в которой тотальность обнаруживается как действительность.

Именно в этом понятийном ракурсе предстаёт проблема тотальности в онтогносеологии выдающегося советского философа М.А. Лифшица. Он приходит к этому системному видению, однако, тем путём, который по историческим показаниям оказывается для него мировоззренчески единственно возможным. Лифшиц М.А. исходит из принципов материалистической диалектики, образуя на их основе уникальную теоритическую конфигурацию из идиом истмата и диамата, которую можно назвать «полемическим марксизмом». От догматического марксизма М.А. Лифшиц наследует сумму реализованных предпосылок, отвергая антиисторический догматизм последнего. Принимая понятие «праксиса» от критического марксизма Г. Лукача, М.А. Лифшиц отказывается от этернализации тематической кризисной коллизии, на базе которой это понятие формализуется. Разоблачая онтологические мнимости отражения на уровне превращённых форм, М.А. Лифшиц не встаёт, тем не менее, на путь «иронического марксизма», прецедент которого был задан А.Ф. Лосевым. «Полемический марксизм» М.А. Лифшица представляет собой концепцию онтогносеологического реализма, понятийное средоточие которой образует тотальность как момент опосредствования (Vermittlung) условного единства бытия и мышления в фокусе «истинной середины» (die wahre Mitte): «Отражение истинно упреждающее было бы отражением истинно последующим. Мы тогда хо-

рошо упреждаем действительность, когда хорошо следуем за ней» [11, с. 299]. Это решение оказывается легализацией тотальности в её концептуальном аспекте. На нём основывается учение М.А. Лифшица о практике, позволяющей субъекту выступать в роли инициатора «идентифицирующих состояний», в которых действительность раскрывает свою сущность: «Решение априори – материальная деятельность, поворачивающая предмет опыта в идентифицирующее состояние, поскольку, разумеется, он сам способен идентифицироваться подобным образом в нас» [12, с. 42]. Эта последняя оговорка указывает на момент дискретности, предполагающий содержательную неформализуемость тотальности в её конкретном историзме. Именно в этом смысле тотальность позволяет обосновать не мнимый, а классический «трансцензус»: «Сознание может поставить себя вне бытия, только опираясь на само бытие в его большом, а не малом и фрагментарном значении» [10, с. 96]. Этим путём М.А. Лифшиц приходит к обоснованию универсальности реального, что радикально отличает его подход от схоластического реализма, наделяющего абстрактно-всеобщее онтологическим статусом.

Онтогносеологическое понимание проблемы тотальности, предложенное М.А. Лифшицем, делающее акцент на аспекте реальной целостности, а не абстрактно-рассудочной всеобщности, позволяет увидеть в новом ракурсе классические философские проблемы, в частности, проблему универсалий. Примечательно, что в этом же направлении двигалась и мысль некоторых марксистов-догматиков, обращавшихся к анализу понятия целостности в связи с вопросом об источниках развития в обществе, в котором преодолены классовые антагонизмы. Так, например, М. Леске, Г. Редлов и Г. Штилер напрямую апеллировали к наследию томизма для решения этого рокового для марксистской идеологии вопроса: «Введённое Фомой Аквинским понятие «totum universale» («универсальное целое») предназначено для фиксации понятийного целого: когда понятие рассматривается в его составе из частных содержаний, оно приурочивается к «totum essentiale» («сущностному целому»). Понятие интегрального целого, стало быть, пересекается, прежде всего, с видами целого, названными в первой классификации» [8, с. 145]. Предполагалось, что разведение этих уровней на основе предложенных схоластических дистинкций позволило бы дезактуализировать столь фатальную для их идеологии постановку

вопроса (Fragestellung), которая утрачивает значимость в концепции тотальности, поданной в онтогносеологическом ключе *lege artis*: казалось, что для этого будет достаточно развести противоречия сущности (*essentia*) и существования (*existentia*), сохранив за последними статус источника развития в обществе, свободном от классовых антагонизмов. На этот софизм современная клерикальная мысль возражает в лице С.Г. Крейдича, развивающего розмининскую концепцию, *bona fide*: «Нам врождена идея чистого бытия, лишённого противоречий, а не то, что при некоторых условиях это бытие было бы возможным» [6, с. 32]. Эта мысль парадоксальным образом оказывается весьма плодотворной именно в онтогносеологическом контексте понимания тотальности, подтверждая косвенным образом тезис о единстве интеллекта, без которого оказывается недостижимой объективность *toto genere*, и прежде всего – в философии.

Онтогносеологическое понимание тотальности составляет принципиальным образом *desideratum* как философии истории, так и семиотики, особенно, если принять во внимание ту опасность, которую для этих дисциплин гуманитарного знания представляет разрушительная и иррационалистическая в основе своей идеология постмодернизма. Это обстоятельство всё более настойчиво заявляет о себе в теоретических поисках наиболее основательных умов. Без онтогносеологического понимания тотальности, основанной на принципе опосредствования, оказывается невозможным обоснование понятия «границы», релевантного для установления предметного содержания дифференцированных исторических идентичностей. Вне этих границ невозможен человеческий опыт *sensu stricto et proprio*, а поэтому их сохранение в аутентичном качестве составляет существо традиции, посредством которой человек воспроизводится в качестве исторического субъектного носителя этого опыта. Признание этого факта обнаруживается в мысли И.В. Демина: «Консерватизм есть защита границ и апология ограниченности» [5, с. 240]. Чтобы человек мог быть самим собой, он должен обладать реальностью, границы которой имеют общезначимый онтогносеологический статус. Только в этом случае он может состояться исторически, ибо произвол ставит его ниже определений его природы. Налицо *conditio sine qua non* раскрытия сущности человека. В процессе осуществления этого начинания возникает, согласно А.Ю. Нестерovu, «коммуникация эстетиче-

ских знаков, подразумевающая создание такой художественной ситуации для реципиента, когда он в силу ригидности и произвольности для индивида прагматических норм создаёт объекты, вызывающие реализацию эстетической способности в субстрате этих созданных его сознанием объектов» [16, с. 180]. Из сказанного становится очевидным, что в определённый момент тотальность из онтогносеологической проблемы не может не трансформироваться в проблему семиотическую. Подводя итог сказанному, надлежит отметить следующие моменты, значимые для понимания тотальности как онтогносеологической проблемы:

1) Тотальность образует аутентичное содержание философии, которое не исчерпывается ни одним из практикуемых рассудком способов его формализации.

2) Тотальность характеризуется на уровне мышления всеобщностью своих дефинитивов, обнаруживаемых в кодексах логических операционально-исполнимых формализмов, но не сводится к тривиальным абстракциям рассудка. Тотальность есть логос всеобщности, постигаемый *in concreto*.

3) Тотальность обладает реальными признаками в самом бытии, которые соотносят всякий частно-предметный случай опосредствования с понятием целостности, обладающей интуитивной эйдетикой. Утрата этой целостности есть кризисный симптом бытия.

4) Тотальность постижима только *sub specie* принципа конкретного историзма, сообразно которому её действительность раскрывается в эйдетике, заслуживающей ценностного предпочтения.

5) Онтогносеологическое понимание тотальности, предложенное М.А. Лифшицем, позволяет говорить об универсальности реального.

Принимая перечисленные положения в качестве исходных позиций проблематизации тотальности как сущностного содержательного единства бытия и мышления, человеческий разум обретает меру классичности, достаточную по характеру его предметного генезиса и необходимую для подтверждения его исторической дееспособности.

Список литературы

1. Бахметьев А.Э. Онтологизация интуитивного познания // Аспирантский вестник Поволжья. – 2017. – № 3-4. – С. 15-19.
2. Гартман Н. К основоположению онтологии. – СПб.: Наука, 2003. – 640 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – М.: Мысль, 1974. – Т. 1. Наука логики. – 452 с.

4. Геффдинг Г. Философские проблемы. – М.: Книжный дом «Либроком», 2010. – 112 с.
5. Демин И.В. Семиотика истории и герменевтика исторического опыта. – Самара: Самарская гуманитарная академия, 2017. – 273 с.
6. Крейдич С.Г. Фундаментальная идея философии Розмини // Философские экскурсы: сборник статей. – Самара: Астард, 2015. – С. 21-34.
7. Кроче Б. Теория и история историографии. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. – 192 с.
8. Леске М., Редлов Г., Штилер Г. Почему имеет смысл спорить о понятиях. – М.: Политиздат, 1987. – 287 с.
9. Липпс Т. Философия природы. – М.: ЛКИ, 2007. – 240 с.
10. Лифшиц М.А. Диалог с Эвальдом Ильенковым (Проблема идеального). – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 368 с.
11. Лифшиц М.А. Что такое классика? Онтогносеология. Смысл мира. «Истина середина». – М.: Искусство XXI век, 2004. – 512 с.
12. Лифшиц М.А. *Varia*. – М.: ООО Грюндриссе, 2010. – 172 с.
13. Лукасевич Я. О принципе противоречия у Аристотеля. Критическое исследование. – М.-СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – 256 с.
14. Мавлюдов Д.К. Элементарная топология бытия // Онтологические схолии: сборник статей. – Самара: Астард, 2015. – С. 47-57.
15. Мессер А.В. Введение в теорию познания. – М.: Ком Книга, 2007. – 184 с.
16. Нестеров А.Ю. Семиотическая схема познания и коммуникации. – Самара: Самарская гуманитарная академия, 2008. – 193 с.
17. Паульсен Ф. Введение в философию. – М.: Книжный дом «Либроком», 2011. – 464 с.
18. Тренделенбург А. Элементы логики Аристотеля. – М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2017. – 336 с.
19. Финк Е. Основные феномены человеческого бытия. – М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2017. – 432 с.
20. Юровицкий С.В. Теоретико-познавательный статус антиномии // Гносеологические штудии: сборник статей. – Самара, Астард, 2016. – С. 22-29.