

RU

Онтогносеологическое значение антропного принципа и проблема разумной действительности

Огнев А. Н.

Аннотация. Цель исследования состоит в получении аподиктически-достоверных критериев понимания разумной действительности с точки зрения антропного принципа. В статье предложена концепция взаимно-однозначного соответствия классического понимания разумной действительности и двух версий антропного принципа. Установлены лимиты системообразования относительно проблемы сущностного единства бытия и мышления. **Научная новизна** состоит в конвертации ступенчатости и слоистости апоретики в доктрину «двойственной вечности» по теории дистинкций. **Полученные результаты** показали системообразующую функцию оппозиции анамнезиса и гистерезиса с точки зрения антропного принципа в контексте онтогносеологического эссенциализма.

EN

Ontognoseological Meaning of Anthropic Principle and Issue of Reasonable Reality

Ognev A. N.

Abstract. The purpose of the study is to attain apodictically reliable criteria for understanding reasonable reality from the standpoint of the anthropic principle. The article offers a concept of one-to-one correspondence between classical understanding of reasonable reality and two versions of the anthropic principle. Limits of system-formation regarding the issue of unity of being and thinking are set. Scientific novelty of the research lies in transforming graduation and stratification of aporetics into the doctrine of “double eternity” according to the distinction theory. The attained results have revealed the system-forming function of opposition between anamnesis and hysteresis from the standpoint of the anthropic principle in the context of ontognoseological essentialism.

Проблема разумной действительности, находящаяся в концептуальной средоточии классической философии, состоит в выявлении сущностных различий между разумом, который возникает вследствие отражения действительностью своих объективных закономерностей, и действительностью, порожденной самим разумом. **Актуальность** темы обусловлена необходимостью нового рационального обоснования единства разумной действительности, утраченного в ходе кризисных процессов в философии прошлого века.

Решение вопроса о разумной действительности с точки зрения антропного принципа в контексте онтогносеологического эссенциализма предполагает дифференциацию основных теоретических **задач**:

1. Показать историко-философские предпосылки связи антропного принципа с проблемой разумной действительности на онтологическом и гносеологическом уровне.
2. Выявить принципиальные черты кризиса классики.
3. Сформулировать тематический базис решения проблемы с позиций онтогносеологического эссенциализма.

В работе применяются следующие **методы исследования**: метод диахронической реконструкции доминант релевантного контекстообразования в историко-философском процессе XIX-XX вв., метод потенцирования диалектических дистинкций и метод «преобразующей критики».

Теоретической базой исследования наряду с трудами М. А. Лифшица, обосновавшего теорию дистинкций в рамках онтогносеологического эссенциализма, можно считать: работы немецких и русских неокантианцев (Э. Кассирер, А. И. Введенский), поставивших методологические проблемы в гносеологии, натурфилософов XIX века (Г. Дриш, Е. Дюринг, Т. Липпс), указавших на аспекты проблематизации единства бытия и мышления в частнонаучном естествознании, итальянского неогегельянства (Б. Кроче), обосновавшего принцип

конкретного историзма в теории четырех дистинкций и тождества дефинитивного и исторического аспекта суждения, представителей посткритического иррационализма (В. Дильтей, Дж. Сантаяна, Р. Эйкен), вскрывших ограниченность абстрактного подхода к позитивному знанию и критической онтологии Н. Гартмана, выявившего признаки апоретики «ступенчатости» и «слоистости».

Практическая значимость исследования заключается в использовании результатов в оптимизации межпредметных связей онтологии и теории познания, логики и историко-философской дидактики в ходе преподавания философии, нацеленной на преодоление доксографического подхода и абстрактного антиисторического схематизма.

Философия в качестве коммуникативной формы рационального присвоения предметности, свершаемой в тотальности понятия, имеет дело с содержанием человеческого опыта, устанавливая сущностные и необходимые лимиты его продуктивности. В этой связи антропный принцип оказывается теоретической предпосылкой, значимость которой становится актуальной в той мере, в какой разумная действительность предстает в качестве умопостигаемой сущности единства бытия и мышления, определяющей критерии продуктивного теоретического обобщения в частнопредметном познании. В той мере, в какой сам антропный принцип артикулируется в своей «сильной» или «слабой» версии, возникает вопрос о соотношении «истин факта» позитивного знания и притязаний философии на аподиктическую достоверность основоположений, входящих в ее аксиоматический фонд. В классическую эпоху разграничение узуса «сильной» и «слабой» версии антропного принципа предполагало наличие системного решения проблемы разумной действительности, из которого вытекало и общее представление о том, достижимо ли в ней взаимно-однозначное соответствие между бытием и мышлением. Переход этого соответствия в формат гипотезы знаменовал собой ослабление антропного принципа до критического значения, которое, однако, не допускало полной релятивизации самого понятия разума и гарантировало сохранение действительности в режиме детерминистских интерпретаций.

Предполагалось, что разграничение «слабой» и «сильной» редакции антропного принципа является в известном смысле интуитивным и относится к области самоочевидных предпосылочных установок, действительность которых определялась характером критической презумпции. Усиление антропного принципа связывалось с догматизацией наличного аксиоматического фонда той или иной философской концепции: действительность в целом преподносилась в разумном качестве, что выражалось в догме взаимно-однозначного соответствия между бытием и мышлением, допускающей как спиритуалистическую, так и материалистическую интерпретацию по каноническим критериям «основного вопроса философии». При этом противоположная интерпретация мыслилась погрешностью, выпадающей из общего объяснения, предоставляемого на основе казуалистической абстракции. «Сильная» версия антропного принципа утверждала разумность действительности либо на спиритуалистических, либо на материалистических основаниях. Человеческий разум оказывается выразителем универсальной детерминации, прописанной на уровне сущностных законов, непонимание которых вызывалось инвертированным позиционированием отношения бытия и мышления в порядке явления, допускавшем случайную деформацию своего содержания в ходе теоретической формализации. По мере накопления таких «случаев» в составе знания «сильная» версия антропного принципа становилась все более проблематичной, а потому с ростом научного знания стала все более отчетливой тенденция к ослаблению базовой концептуальной модели. Торжество «слабой» редакции было ознаменовано представлением о том, что разум представляет собой не всеобщую форму, а частный момент действительности, в составе которой нет объективных показаний для однозначного решения проблемы соотношения бытия и мышления. Критицизм усматривал в этом проявление «метафизической потребности», которой ничто не мешало быть эпифеноменом некой частнопредметной детерминации, позиционирующей в режиме той или иной аксиоматики всего лишь превращенную форму содержания действительности, которая *per se* не имеет ничего общего с запросом человеческого разума на идеализацию факторов его собственного генезиса. С достижением этого пункта эссенциализм классической философской традиции начинает истолковываться как системный догматический рецидив, свидетельствующий об анахроничности формата философского обобщения, несовместимого с реальными потребностями роста позитивного знания.

Правда состоит в том, что философскому критицизму история уготовила роль концепции, выявляющей логос кризиса новоевропейской рациональности, ограничив его симптоматикой, которая не допускала резолютивных теоретических решений. В ситуации кризиса классических редакций философского эссенциализма, восходящего к монументальным системам немецкой классики, позиционировавшим действительность как процесс аподиктически-достоверного свершения тотальности, антропному принципу была уготована роль проблемного катализатора, ускоряющего ход внутреннего самопровержения исходных теоретических оснований вместе с их мировоззренческой санкцией. Из того, что разумная действительность должна быть гарантией единства человеческого опыта, устанавливающей взаимно-однозначное соответствие между бытием и мышлением на сущностном уровне, не следовала фактическая диспозиция явлений, ибо она имела чуждый ей эмпирический генезис. Симптоматично в этом смысле признание Е. Дюринга, сделанное с позиций материалистического монизма: «Из того, что есть, никак ещё не вытекает то, что должно быть; чистое знание существующего никогда не приводит к практическому определению» [6, с. 75]. Сущностная понятийная норма взаимно-однозначного соответствия бытия и мышления оказалась несовместимой с генезисом порядка существования, знание о котором заявляло о себе в конечном явлении как в дискретном факте. Оппозиция позитивистских концепций и посткритического иррационализма стала реакцией на профанацию разумной действительности средствами практики, абсолютизовавшими ее частнопредметные конечные

моменты in abstracto, отрывая экспозитивные аспекты понятия от их сущностной основы, что констатировал Т. Липпс: «...все причины или не закономерные отношения зависимости, которые могут быть установлены в действительном, оказываются вообще мыслимыми лишь как силы отдельного или же как закономерные отношения зависимости между отдельным» [9, с. 117]. За этим признанием стоит опыт утраты понятийного статуса разумной действительности и ее релятивизации, требующей принятия плавающего представления о границе между узусом «слабой» и «сильной» редакции антропного принципа. Динамический баланс действительности вызывает к жизни разум, идеальное царство которого именно в силу своей всеобщности не может иметь в действительности своего реального предметного агентивного эквивалента.

Нет ничего удивительного в том, что основным очагом проблематизации разумной действительности по узальной дихотомии антропного принципа суждено было стать естествознанию, избавившемуся от диктата телеологической установки и позиционирующему эту теоретическую свободу в качестве своего принципиального аквизита, образующего *prorptium* естественнонаучного детерминизма. Основоположник витализма в биологии, Г. Дриш, писал: «...природу можно объединить под одну точку зрения, а именно, как будто какой-то разум сделал ее соответствующей нашим познавательным способностям. Следует при этом иметь в виду, что этим выставляется закон только для рефлектирующей способности суждения, а не природы» [5, с. 74]. В antecedente рассуждения Г. Дриша антропный принцип постулируется в «сильной» версии, но в consequente он методологически ослабляется до полного обесценивания, позволяя трактовать саму гипотезу о «точке зрения» как результат трансцендентальной подтасовки понятий. В данном случае имеет место не рядовое *quaternio terminorum*, обусловленное неполными аналогиями и поспешными обобщениями, а саморазрушительный выпад в само средоточие критицизма, если понимать последний в ключе учения С. Бека о «точке зрения». В логике Г. Дриша сказывается весь симптоматический комплекс классического софистического паралогизма «критского лжеца». Тем самым за жизнью сохраняется право на иррациональность и внутреннюю самопротиворечивость, которая делает ее частное проявление конечным. Этот прием, однако, не позволяет умозаключать от конечности идеации жизни в явлении к реальности ее сущностного основания, без чего все типологические обобщения естествознания утрачивают сюжетно-понятийное единство. С позиций посткритического иррационализма на это возражает Р. Эйкен, указывая на дефицитарность виталистической догмы, обесценивающей «точку зрения» именем «жизни»: «...из свойственного ей простого существования частей никогда бы не могло возникнуть единство» [15, с. 9]. У Г. Геффдинга «сильная» версия, отвергнутая в рассуждении виталистов, предстает вполне способной к теоретическому реваншу благодаря тому, что вырезанная часть именно через познание вводится в великую непрерывную цепь явлений [3, с. 59]. Проблема только в том, что связь между явлениями уже не принадлежит логике естественнонаучного объяснения, поскольку она зиждется на силовом импульсе исторического опосредствования, что совершенно меняет саму систему содержательных констант, имеющих объяснительное значение, поскольку последняя требует формализации, отличной от исходной *toto genere*, то есть по характеру своей функции. В. Дильтей справедливо заметил: «Функция всегда относится к какому-нибудь телеологическому сочетанию и обозначает совокупность проявлений, имеющих место в рамках этого целого» [4, с. 138]. Следует, таким образом, предположить, что антропный принцип в двух своих версиях фиксирует функциональные характеристики разума в действительности, цель которой обладает ограниченной когерентностью по внутренним критериям самого разума, отваживающегося отстаивать перед лицом действительности свою историчность как норматив радикальной несводимости к факторам собственного эмпирического генезиса. Следовательно, антропный принцип обречён быть отягощенным трансцендентальной амфиболией, обнаруживающей его проблемную релевантность.

Перечисленные прагматические противоречия вертикального контекстообразования отнюдь не лежат на той плоской поверхности рассудочной рефлексии, в которой осуществляет свою формализацию частнопредметное знание, но они дают целый спектр симптоматических новообразований, для которых нет единого пригодного семиотического мерила, посредством которого можно было бы судить об их глубинной содержательной подоплеке. Разделение неокантианства на Баденскую и Марбургскую школы стало академической легитимацией патологических процессов, вносящих поляризацию в понятийный состав разумной действительности, сущность которой бралась вне режима реального опосредствования своего идеального формата. В этих условиях утраты субстанциального содержания действительности в теории познания провозглашается поворот к функциональной оптимизации категориального состава знания, обоснованный Э. Кассирером и опредмеченный в позитивных науках приверженцами различных редакций «энергетизма», вплоть до эмпириокритической доктрины. Э. Кассирер, однако, обнаружил замечательную глубину мысли, признав: «Реальное содержание мыслимого, до которого доходит познание, действительно, поэтому, точно соответствует активной форме мышления вообще» [7, с. 417]. У него не вызывала сомнения мысль о том, что сущностная инвариантность акта мышления, выявляющая действительность разума, требует разных демонстративных режимов на соответствующих уровнях познавательного процесса. Из этого операционального сравнительного различия могла быть выведена и двойственность понимания антропного принципа, однако этот ход мысли следовало отнести к числу упущенных возможностей, поскольку в гносеологии того времени первостепенную значимость приобрёл вопрос о формате абстрактной всеобщности мышления, в которой оно воспроизводит свою идеальную действенность, а не о том, какой реальностью она обладает. Еще в системе трансцендентального идеализма постановка вопроса была вынесена Ф. В. Й. Шеллингом за пределы рассмотрения из страха перед пресловутой «проблемой Рейнгольда». Тем не менее, русский неокантианец А. И. Введенский напрямую признавал, что сама склонность к рациональному объяснению реальности

«обязывает высказываться в пользу метафизического знания» [1, с. 394], чем (с его точки зрения) критика легитимировалась как способ преодоления иллюзии, к которой человеческий ум питает естественную склонность.

Отказ от резольютивного решения вопроса о разумной действительности в свете дихотомии антропного принципа не был обусловлен тем, что А. Карпентьер именовал «превратностями метода», хотя доксграфически это выглядит именно так. Это понимали на тот момент очень немногие. К их числу принадлежал и русский философ, логик и психолог Г. И. Челпанов, признававший, что «в опровержении материализма с точки зрения гносеологической нам нет никакой необходимости становиться на точку зрения гносеологического идеализма» [14, с. 152]. Дело, однако, было в том, что реалистическое оппонирование стало объективно невыполнимым, поскольку само понятие «реальности» содержало в себе противоречие, ввергающее субъект в процесс самоотрицания, несовместимого с решением теоретико-познавательных задач. Это не было проявлением локальной незрелости той или иной школы или философской концепции, а вытекало из общего духа эпохи (*Zeitgeist*), конституирующего её тотальное содержание понятийно. Дж. Сантаяна свидетельствует: «Подобное тотальное событие... было бы фактически идентично изменяющейся вещи или субстанции в процессе изменения» [13, с. 297]. Речь идет об изменении качественного реального наполнения человеческого опыта как такового, который не мог быть более выражаем в известных и отживших идеациях, поскольку это означало бы отказ от правды характера самого субъекта, преобразуемого в метаморфозах собственной реалистической типизации. В связи с вышесказанным следует согласиться с неогегельянцем Б. Кроче, который справедливо заметил: «Изменяя проблему, мы меняем дефинитивный акт» [8, с. 48]. Это значит, что новая реальность в составе человеческого опыта, исторически легитимирующая самый субъект вопрошания, ставит вопрос о разумной действительности не с точки зрения той её мыслимой сущности, которая была ниспровергнута идеалистическим критицизмом вместе с формализмами абстрактной догматической метафизики, а с учетом актуализации антитезы «слабой» и «сильной» версии антропного принципа в слое реального воплощения континуума сущностных сил человеческой субъективности.

Вплотную к разрешению великой загадки связи антропного принципа и разумной действительности приблизился основоположник критической онтологии Н. Гартман, разграничив ступенчатость (*Stufung*) как идеальную спецификацию логических однородностей и слоистость (*Schichtung*), характеризующую реальные типологические различия в уровнях онтологической конкретизации. Апория ступенчатости и слоистости позволила ему поставить вопрос о природе сущего безотносительно к тому «смыслу», который составляет прибавочную стоимость (*Mehrwert*) его познания. Этот ход мысли по праву можно было признать беспрецедентным новаторством в системе координат самого критицизма, поскольку Н. Гартман осмелился преодолеть феноменологическое табу на объяснение действительности, наложенное декадентским гуссерлианством из психодифензивных соображений. Гартмановская постановка проблемы разумной действительности в контексте задуманной им апоретики позволяла увидеть за родо-видовой схематикой ступенчатости комплекс данностей «слабой» версии антропного принципа, который, если воспользоваться гениальной догадкой англо-американо-немецкого прагматиста Ф. Шиллера, *in re* только в первом приближении определяет как *datum* сущего, будучи по своему действительному статусу аблятивным комплексом от типологических реалий слоя воплощения, требующего исполнения антропного принципа в «сильной» версии. У Н. Гартмана слой реального воплощения ограничен сверху «законом свободы», а снизу – «законом силы». Только в своем отвлечении от типологически-значимых детерминаций слоя эти моменты подлежат идеализации. Постулируя снятие онтологической нейтральности, Н. Гартман признавал, «что решение это должно сложиться в пользу реализма» [2, с. 337]. Он считал самоочевидным то, что эмпирическая схематика реальности не имеет с этим ничего общего, поскольку речь не идет в данном случае о редукции к некой типологически-значимой величине реальности, что, согласно Н. Гартману, было бы повторением идеалистической ошибки, наделяющей реальность идеальным статусом. Мыслитель, тем не менее, свернул с этого пути, обратившись к альтернативной Аристотелю диодоровской концепции модального анализа, что *per definitionem* уводило его от проблемы синтеза разумной действительности в сторону детального разбора модальных доминант, которая оказывалась в принципе неразрешимой на элементарном уровне в условиях отсутствия категориальных различий для фигуры и фона вне лимитов основного психофизиологического закона Вебера-Фехнера. Н. Гартман хотел любой ценой остаться в рамках критицизма, отказывая действительности в разуме, отличном от того, что известен по её титульным идеациям. Цена вопроса оказалась для великого немецкого философа неподъемной.

Проблема постижения логоса разумной действительности через оппозицию двух версий антропного принципа была напрямую поставлена только в воинствующем онтогносеологическом эссенциализме М. А. Лифшица, выдающегося советского философа-эстетика, литературоведа и блистательного литературно-критика. М. А. Лифшиц начал свой путь с критики вульгарного социологизма в литературоведении, распознав в нём рецидив «шулятиковщины», подвергнутой критике ещё В. И. Лениным. Испытав влияние Г. Лукача, М. А. Лифшиц в свою очередь показал ему возможность нового, более содержательного прочтения гегелевской диалектики, в которой советский философ делал главный акцент на учении об «истинной середине» (*die wahre Mitte*). Как теоретик литературы М. А. Лифшиц оказал глубокое влияние на А. П. Платонова, К. И. Чуковского и А. Т. Твардовского. Его умом и бесстрашием восхищался А. Ф. Лосев, а Э. В. Ильенков видел в нём своего теоретического вдохновителя в ходе дискуссии о проблеме идеального. Будучи непримиримым оппонентом модернизма в литературе, М. А. Лифшиц не был понят прогрессивной советской интеллигенцией, в чём последняя была солидарна с консервативной академической средой. Философ, в свою очередь, продемонстрировал полное отсутствие почтения к авторитетам ставших культовыми фигурами как среди

ревнителей идейной чистоты, так и в оппозиционных кругах. М. А. Лифшиц, находясь между Сциллой идеологического официоза и Харибдой критического ревизионизма, разработал концепцию «полемиического марксизма», в котором диалектико-материалистическая идиоматика переосмыслилась из фактического диалекта господствующего сознания в форматив аподиктически-достоверной монистической диалектики, рассчитанной на раскрытие сущностного единства бытия и мышления. Трактую философскую классику как «норму бытия», М. А. Лифшиц выдвинул и сформулировал теорию дистинкций, предназначенную для решения проблемы сущностного смысла и разумности мира.

Следуя программным положениям диамата, М. А. Лифшиц учил, что «сознание всегда зависит от бытия, но оно способно обрести относительную свободу, как слуга двух господ, благодаря противоречию между ними» [10, с. 117]. В онтогносеологии подчеркивается тот неоспоримый факт, что как исторический эпифеномен сознание способно обрести известную автономию, добившись содержательного совпадения с комплексом идеаций наличного бытия-в-признанности (“das Anerkanntsein” у Г. В. Ф. Гегеля), чем исключается идеологическая прескрипция и снимается вопрос о сакрализации его наличного содержания в формализованном виде. Этот момент соотносится в онтогносеологии с адекватацией «слабой» версии антропного принципа, легитимизируемого самой концепцией «полемиического марксизма». Здесь, несомненно, присутствует мотив дидактической условности, снимаемый на более высоких уровнях теоретического обобщения. М. А. Лифшиц учил: «Выскочить из мысли нельзя так же, как нельзя выскочить из факта. Вот где уместно соображение о том, что мысль есть, как и бытие. Но она есть как мысль, следовательно, бытие мыслимо. Во всём этом есть элемент старой онтологии, старого тождества бытия и мышления, но – как уже указывалось выше – с той разницей, что бытие и мышление тождественны не в бытии, не фактически, а в логосе, в разумном содержании того и другого, в бытии же они различны и грань между ними есть» [12, с. 20]. Аналогичное различие М. А. Лифшиц усматривал между эмпирическим и априорным познанием, подчеркивая его объективный характер, выражающийся в различии между *tertium medius*, предполагающем реальное опосредствование (*Vermittlung*), и нормативом предельности, постулируемой понятием прерогативой инстанции тотальности. При этом названное отличие не следует считать абсолютным, поскольку каждую количественную величину допустимо трактовать как предел для некоей условно-определенной объективации. Предельность же как таковая обусловлена классом обобщения, релевантным на собственном порядковом уровне. Наличие нормативного предела в конкретном порядке бытия является источником идеалистической иллюзии платоновского анамнезиса, но это никоим образом не отменяет его аподиктической достоверности вопреки сюжетам, демонстрирующим игру превращенных форм в иллюзорных фантазиях идеологической надстройки.

«Сильная» версия антропного принципа обнаруживается в онтогносеологическом эссенциализме М. А. Лифшица, когда он обращается к понятию «гистерезиса», в котором осуществляется постулируемое в догматике диамата единства исторического и логического. В спекулятивном плане сохранение материей осуществленных ею в реальности конкретных формальных аквизитов есть «вечная идеальная история», посредством которой сущность являет себя содержательно в настоящем как закон вечного пребывания. Форма, таким образом, свободно произрастает как реальность на конкретной материальной основе. В этом смысле вечность есть концентрат истории. Определяя гистерезис, М. А. Лифшиц писал: «Гистерезис, запоминание прежних состояний и, таким образом, превращение их в постоянную форму бытия, связано гетерогенностью каждого образца материи. И если взять эту гетерогенность в пределе, то ей будет соответствовать абстрактная форма объективной памяти материи. В более конкретных случаях и формальная системная “вечность”, и гетерогенная неоднородность, ergo случайности материальной основы, не абсолютны, а только связаны друг с другом» [11, с. 486]. Этот ход мысли допускает разные интерпретации. Одна из них в духе Н. Гартмана предполагает, что оппозиция «закона силы» и «закона свободы» ограничивает реализм конфликтным полем двух версий антропного принципа. Второе прочтение предполагает сущностный конфликт реальности, взятой с точки зрения «теории двойственной вечности».

Если в классической метафизике априоризм «вечных истин» преподносится как требование аксиоматизации, то в онтогносеологии «вечные истины» оказываются указанием на несоизмеримость длительности в слое реального воплощения, где осуществима идеация, с длительностями более высокого (катарсического) и низшего (фундаментально-детерминированного) слоя. В онтогносеологии М. А. Лифшица мера разумности действительности оказывается определяемой через усиление антропного принципа по гистерезису и через его ослабление по анамнезису относительно соседствующих со слоем реального воплощения несоизмеримых с ним по масштабу длительности слоев. То, что в реальности длится как процесс, ограничено сверху катарсическим состоянием, а снизу – формализмом овеществленной основы.

Выводы таковы: 1) онтогносеологическое значение антропного принципа применительно к проблеме разумной действительности требует последовательного философского эссенциализма для своей детекции в предметном материале частнонаучного познания; 2) эссенциалистская презумпция аутентичности предполагает представление о классической норме единства бытия и мышления в процессуальном опосредствовании реальности, в котором пределы усиления и ослабления релевантности антропного принципа задаются как *major* и *minor* в формализациях по модельным ситуациям гистерезиса и анамнезиса; 3) разумная действительность допускает как наличие идеализированных превращенных форм, так и содержания, данного в режиме его реального обращения, что, однако, не предполагает метафизических мистерий на их счёт. Итак, развенчание этих операциональных абстракций идентично гуманизации действительности и выявляет инвариант своего разумного сущностного содержания, метаморфозы которого составляют человеческий опыт.

Список источников

1. Введенский А. И. Логика как часть теории познания. М.: КомКнига, 2010. 440 с.
2. Гартман Н. К основоположению онтологии / под ред. Д. В. Складнева; пер. с нем. Ю. В. Медведева. СПб.: Наука, 2003. 640 с.
3. Геффдинг Г. Философские проблемы. М.: Либроком, 2010. 112 с.
4. Дильтей В. Сущность философии. М.: Интрада, 2001. 160 с.
5. Дриш Г. Витализм. Его история и система. М.: ЛКИ, 2007. 280 с.
6. Дюринг Е. Ценность жизни. Мн.: Харвест; АСТ, 2000. 336 с.
7. Кассирер Э. Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции. СПб.: Шиповник, 1912. 456 с.
8. Кроче Б. Антология сочинений по философии / пер. С. Мальцевой. СПб.: Пневма, 1999. 480 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. «Истинная середина». М.: Искусство XXI век, 2004. 512 с.
12. Лифшиц М. А. *Varia*. М.: Грюндриссе, 2009. 172 с.
13. Сантаяна Дж. Скептицизм и животная вера / пер. с англ. Л. С. Фомина. СПб.: Владимир Даль, 2001. 392 с.
14. Челпанов Г. И. Введение в философию. М.: Либроком, 2010. 584 с.
15. Эйкен Р. Основные проблемы современной философии религии / пер. С. И. Поварнина. М.: Либроком, 2010. 80 с.

Информация об авторах | Author information

Огнев Александр Николаевич¹, к. филос. н.

¹ Самарский национальный исследовательский университет имени академика С. П. Королева



Ognev Alexander Nikolaevich¹, PhD

¹ Samara State University

¹ ognev.ssau@mail.ru

Информация о статье | About this article

Дата поступления рукописи (received): 22.10.2020; опубликовано (published): 30.12.2020.

Ключевые слова (keywords): разумная действительность; антропный принцип; анамнезис; гистерезис; онтогносеологический эссенциализм; reasonable reality; anthropic principle; anamnesis; hysteresis; ontognoseological essentialism.