DOI: 10.31079/1992-2868-2020-17-3-115-120

СУБСТАНЦИАЛЬНОСТЬ СВЕРХСУЩЕГО КАК ОСНОВА МЕТАФИЗИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОМ ТЕИЗМЕ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА

С.В. Пишун

Показана концептуальная зависимость русских философов из духовных академий от европейского постгегелевского теизма. Обосновывается тезис о том, что важнейшей категорией, формирующей метафизический дискурс православных авторов из высших духовных школ, является Сверхсущее, отражающее религиозный характер их умозрительных систем. Отмечены попытки представителей «теистического рационализма» придать учению о Сверхсущем форму научной гипотезы, что сближает их с современным аналитическим теизмом и процесс-теизмом.

Ключевые слова: духовно-академическая философия, теизм, метафизика, Сверхсущее, субстанция, пантеизм.

SUBSTANCE OF SUPER-PERSON AS BASIS OF METAPHYSICAL KNOWLEDGE IN SPIRITUAL-ACADEMIC THEISM OF LATE XIX – EARLY XIX

S.V. Pishun

The article analyzes the feature of understanding metaphysics in Russian spiritual and academic theism of the XIX-early XX centuries. It shows the conceptual dependence of Russian philosophers from spiritual academies on European posthegel theism. The thesis that the most important category forming the metaphysical discourse of Orthodox authors from higher spiritual schools is the Super-Basic, reflecting the religious nature of their thinking systems, is justified. Attempts by representatives of "theistic rationalism" to give the teaching of the Super-Modern the form of a scientific hypothesis, which brings them closer to modern analytical theism and process-theism, have been noted.

Key words: spiritual and academic philosophy, theism, metaphysics, Superstition, substance, pantheism.

Выдающийся отечественный философ-теист В.Н. Карпов признавал важнейшей чертой русской религиозной философии её мировоззренческий синтетизм, ориентацию на сочетание разных дискурсивных практик, использование лучших традиций интеллектуальной культуры. Духовно-академическая наука в России многие десятилетия представляла собой поле диалога разных линий «любознания» при доминировании именно философско-теистического понимания. Различные факторы, как внешние, так и внутренние (культурные, социальные и др.), оказывали при этом воздействие на способы и модели философствования православных теистов из высших духовных школ. Огромное значение здесь имело восприятие идей немецкого и французского постгегелевского теизма. В данной связи очень ценным является замечание выдающегося современного российского философа и методолога науки Л.А. Микешинной о том, что в России в конце XIX – начале XX в. гуманитарии и философы были «достаточно тесно связаны с европейской философией и культурой» [14: с. 9]. Несом-

ненным является существенное воздействие ряда течений европейской философии на становление духовно-академического способа философствования, суть которого состоит в сочетании религиозных («святоотеческих»), этических, собственно научных и метафизических элементов в едином философско-теистическом подходе.

С начала XIX в. в европейской философии существенно расширился круг вопросов, которые стали предметом обсуждения представителями различных школ и направлений. Продолжилась начатая ещё И. Кантом дискуссия о пределах метафизики, её роли и месте в интеллектуальной культуре того времени. Надо сказать, что представители духовно-академической школы отмечали исключительную роль кенигсбергского профессора в складывании панорамы европейской философской мысли, особенно немецкой. Можно в данном контексте вспомнить слова профессора Санкт-Петербургской духовной академии, философа и логика М.И. Каринского о том, что «именно от Канта берут своё происхождение практически все философ-

Пишун Сергей Викторович – доктор философских наук, профессор Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук ДВФУ (г. Владивосток).

Pishun Sergey Viktorovich – Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Philosophy and Religious Studies of the School of Arts and Humanities at Far Eastern Federal University (Vladivostok).

E-mail: pishoons@mail.ru

© Пишун С.В., 2020

ские школы Германии в XIX веке (за исключением грубого материализма)» [6: с. 72]. В этот обширный философский диалог включилась и отечественная духовно-академическая наука, настаивавшая, что смысл существования метафизики обязательно связан с присутствием в её концептуальном поле категории Сверхсущего. Если и говорить о влиянии русской религиозной философии на европейскую философию XIX в., то надо опираться главным образом на наследие православных высших духовных школ, являвшихся очагами подлинно профессионального философского образования в России того времени. Для представителей православного теизма философия и богословие были, как отмечал читавший в начале XX в. учебный курс метафизики доцент Санкт-Петербургской духовной академии А.П. Высокоостровский, «взаимородственными» науками, и, полагал этот автор, «эту связь между богословием и философией понимала и ею дорожила издавна и наша духовная школа» [3: с. 748]. На наш взгляд, необходимо принять во внимание слова А.П. Высокоостровского о том, что в нашей стране в условиях XIX в. «философские науки разрабатывались главным образом в духовных академиях, именно академии давали университетам профессоров философии, а не наоборот... За немногими исключениями всё наиболее даровитое и ... наиболее замечательное между сочинениями по философии в России, – всё это, так или иначе, прямо или посредственно, выходило и выходит из академий» [3: с. 749].

Задача данной статьи состоит как раз в реконструкции логики философствования православных теистов в их попытках обосновать тезис о центральном месте категории Сверхсущего в метафизических построениях. Этот вопрос о Сверхсущем и Его отношения к миру и человеку, с точки зрения православных авторов, имеет значение не в одной лишь сфере богословского знания, но также имеет большой интерес и для любой метафизической системы. Указанный тезис православных авторов имел глубокие историко-философские корни. Достаточно вспомнить Аристотеля, который называл свою «первую философию» теологией, указывая данным названием на определяющий предмет этой философии [4: с. 450]. То же самое, как утверждали духовно-академические авторы, писал и Гегель, отмечавший, что «главный предмет философии есть Бог и изъяснение Бога» [7: с. 104]. Даже Кант, доказывавший в своей «Критике чистого разума» несостоятельность метафизики, когда она хочет быть наукой о предметах сверхчувственных, вместе с тем показал, что стремление к сверхчувственному всё-таки неискоренимо в человеке. Человеческий разум, говорит Кант, имеет естественную склонность переходить границы возможного опыта. Идеи разума производят только иллюзию, но иллю-

зию неопровержимую, обманчивость которой невозможно устранить никакой, даже самой резкой критикой (см.: [5: с. 458]). Если относительно первого из приведённых положений Канта православные теисты и могли ещё возражать, то со вторым положением они охотно соглашались, полагая, что в природе человека присутствует двойственность в том смысле, что по своим силам человек есть существо ограниченное, но мы не довольствуемся этой своей ограниченностью, создаём себе высокие идеалы и стремимся осуществить их в своей жизни. В их понимании мы не можем постичь и представить что-либо бесконечное, безусловное, но, как писал православный исследователь Александр Бурцев, «...если сказать, например, что мир имеет начало во времени, то у нас тотчас же явится вопрос: что же было до того времени, когда мир не существовал? Вот это-то стремление к бесконечному абсолютному знанию и заставляет человека задумываться над тайнами бытия и жизни; оно-то и побуждало древних и новых мыслителей трудиться над разрешением проблемы о сущности мира и первопричине его бытия» [2: с. 5]. При этом представители духовно-академической школы всячески подчёркивали, что значение метафизики в философских поисках будет только усиливаться. Так, киевский профессор-теист П.И. Линицкий, которого его младший ровесник из той же академии П.П. Кудрявцев назвал убеждённым «рационалистом со студенческой скамьи» и «полным хозяином в области философии» [9: с. 739–740]), писал в этой связи: «Область метафизического умозрения, с развитием опытных данных, не только не умаляется, напротив, увеличивается, ибо, сверх общих и коренных вопросов философии, всегда бывших достоянием метафизического умозрения, возникают всё новые вопросы, к которым приводят исследования специальных опытных наук, но разрешить которых эти науки не могут, а потому оказывается необходимою помощь отвлечённого метафизического мышления. Действительно, едва ли не каждая наука может и даже должна иметь свою собственную философию, философию собственного предмета» [12: с. 11]. Тот же автор категорически не принимал применение принципов психологического эмпиризма в обосновании необходимости метафизики, он считал существенно важным подчеркнуть чисто научные причины существования метафизического дискурса: «Метафизика необходима не в смысле **психологическом**, – как совокупность представлений сверхопытных, порождённых и постоянно поддерживаемых чувствованиями и аффективными состояниями души, но в смысле научно-теоретическом, как совокупность положений, имеющих своё непреложное основание в априорных началах мышления» [13: с. 244]. Хотя, спра-

ведливости ради, необходимо упомянуть и о защитниках «интуитивизма» и «психологизма» по отношению к метафизике среди православных философов-теистов, с критикой которых как раз и выступал П.И. Линицкий. Среди них можно, в частности, указать на упоминавшегося в самом начале данной статьи «русского платоника», профессора Санкт-Петербургской духовной академии В.Н. Карпова, у которого «метафизическое ... является сверхчувственным, снова приводит нас к психологии» [15: с. 5]. Представителями интуитивизма в понимании происхождения метафизики можно назвать «родоначальника московской богословско-философской школы» Ф.А. Голубинского, его ученика В.Д. Кудрявцева-Платонова, а также основателя собственной философско-антропологической системы профессора Казанской духовной академии В.И. Несмелова. При этом в любом случае у представителей духовно-академической школы было вполне чёткое и ясное понимание того, что есть метафизика для философии, в чём её сущностные черты. Так, казанский профессор-теист В.А. Снегирёв писал: «Философская метафизика имеет своим предметом мир, как целое, всё сущее, бытие. Описание, представление, изображение этого целого, обнимающего все существа и все явления, – она заимствует или должна заимствовать из специальных наук о разных предметах и явлениях мира, о разных его отделах и сторонах, сводя все их несомненные результаты в одно целое, в одну, по возможности, стройную и всеобъемлющую систему. Задача её – объяснить это целое так же, как объясняют специальные науки его разные части, т.е. открыть причины и производителей целого и единства вселенной. Цель её – дать человеку научное мирозерцание, открыв, насколько возможно, внутренний смысл всего бытия и собственной жизни человека» [16: с. 141–142].

Следует также отметить, что постановка вопроса о присутствии категории Сверхсущего в метафизическом дискурсе опиралась и на нравственные и религиозные поиски русских теистов. Тот же А. Бурцев в контексте означенной проблемы замечал: «У всякого разумно-верующего человека является стремление проверить свою веру, просмотреть свои религиозные убеждения с философской точки зрения» [2: с. 6–7]. Фактор экзистенциальный и нравственный заставляет метафизику обращаться к теме Сверхсущего. Вместе с тем, как признавали православные авторы, и саму теорию нравственности невозможно построить вне философии и метафизики. Как указывал в этой связи П.И. Линицкий, «...способность к отвлечению – это такое особое свойство человеческого духа, без которого нравственность, в собственном смысле этого слова, невозможна. Обладая этой способностью отвлечения и перенесения отвлечённого на тот или иной пред-

мет, человек действует, или по крайней мере может действовать не только по влечениям своей природы, подобно другим живым существам, но также по идеям, которые он сам более или менее свободно образует» [11: с. 197]. С точки зрения православного теизма любой философ и любой человек, рассматривающий сущность бытия и мира, обращающийся к смыслу своей жизни и определяющий отношение к самому себе и другим людям не по каким-то сиюминутным влечениям воли и чувств, а по разумным основаниям, будет так или иначе в собственной дискурсивной практике допускать (пусть даже умозрительно) Сверхсущее. С этим мнением были согласны и европейские философы-идеалисты. Вместе с тем они по-разному могли понимать, что есть Сверхсущее, в чём Его предельные характеристики. Для одних (напр., Декарта) Сверхсущее есть **бесконечная субстанция**, для других (в частности, у Гегеля) – **абсолютная идея**, для третьих (Г. Ульрици и большинство немецких и французских постгегелевских теистов) Сверхсущее есть **«абсолютная сила сопротивления»** [17: с. 58]. Для православных теистов подобный разброс мнений являлся вполне ожидаемым, если учесть многогранность «встраивания» категории Сверхсущего в философский анализ бытия как такового. Как замечал философ-теист В.А. Снегирёв, «...существование разных противоречащих друг другу философских систем в настоящее время в высшей степени естественно и необходимо» [16: с. 139]. Есть элемент веры и личной убеждённости у тех, кто высказывал своё определённое мнение в данном случае. Уяснить себе, что есть Сверхсущее, конечно, не значит познать Его совершеннейшим образом: абсолютное знание о Нем, как и вообще о всяком предмете, невозможно. Кроме того, следует учитывать определённый «познавательный мистицизм» духовно-академических философов, которые, будучи продолжателями философии отцов и учителей церкви, полагали, что решение вопросов веры на основе спекулятивных понятий «может вести лишь к бесплодной схоластике и никогда не принесёт существенной пользы» [18: с. 7].

Как полагали наиболее видные православные теисты (Ф.А. Голубинский, В.Д. Кудрявцев-Платонов, А.И. Введенский и др.), мы можем говорить о Сверхсущем только применительно к нашим весьма ограниченным понятиям. Всякое познание в данном случае предполагает какое-либо косвенное или непосредственное отношение познающего субъекта к познаваемому им объекту. Против этого тезиса не может ничего сказать даже такое положение, что наши познания возникают в нас без какого-либо отношения к опыту (например, монадология Лейбница), так как здесь субъект, сознавая свои собственные состояния как внешние, становится

объектом самого себя. Православные авторы исходили из того, что без этого условия невозможно никакое знание. Отсюда следует, что мы имеем право говорить о Сверхсущем только в том случае, если между Ним и миром как целым (т.е. миром, к которому мы относимся, как часть его) имеется некая точка соприкосновения, какая-то связь.

В рамках своего «онтологического теоморфизма» православные теисты указывали на то, что познание Сверхсущего возможно для человека только в той степени, в какой мир, насколько он познаётся нами, замыкает в своих пределах заключение о присутствии Божества, имеет на себе следы присутствия Сверхсущего. Вне своего отношения к миру Сверхсущее для нас непознаваемо. Поэтому такие православные теисты, как В.Д. Кудрявцев-Платонов и П.И. Линицкий, для выяснения понятия о Сверхсущем предлагали обратиться к исследованию сущности явлений мира духовного и материального, т.е. к анализу внутренних оснований материальных и духовных явлений. В данном контексте православные философы задавались вопросом: таков ли мир в действительности, как мы познаём его с помощью наших органов чувств, или он имеет своё особое бытие, которое наше чувственное познание не может постичь? В данном случае представители духовно-академической науки могли согласиться с мыслью Канта о том, что в образовании нашего познания о внешнем мире участвуют два начала: с одной стороны, объекты, являющиеся источником раздражения органов чувств, с другой стороны, наше познающее «я», воспринимающее эти раздражения и перерабатывающее их в форму представлений, понятий, суждений и т.д. [5: с. 66, 118]. И возникает вопрос: что же в этих представлениях и понятиях принадлежит действительному бытию предметов и составляет результат исключительно нашей познавательной деятельности? Мысль о том, что на самом деле предметы не таковы, как они нам кажутся, всегда так или иначе отражалась в философской мысли. Достаточно здесь вспомнить имматериалистическую философию Григория Нисского, в которой реальными вместо материи объявлялись качества объектов. Мы не можем утверждать, что русские теисты заходили так далеко в сторону гносеологического субъективизма в своих теоретических поисках. Тем не менее в трактовке духовно-академических авторов определение величины предмета зависит не только от него самого, но также от различных прочих условий, и есть определение никак не абсолютное, а относительное.

Православные философы полагали, что подлинной субстанцией, метафизической опорой бытия может быть лишь идея Сверхсущего. При этом они старались свои суждения облечь в дискурсивно-научную форму, такова была их плата за то, что

они выходили за пределы собственно религии, смело претендуя на то, чтобы свой тезис о Сверхсущем как важнейшей субстанции попытаться превратить в научную гипотезу. Чем-то такие попытки схожи с намерениями «процесс-теистов», а также современных аналитических теистов и религиозных философов придать гипотетико-научный характер своим выводам о присутствии Божества в мире. Тем не менее в этих своих попытках наделять Сверхсущее характером субстанциальности православные теисты сталкивались с трудностью определения существа парной для данной субстанции акциденции. Преимник В.Д. Кудрявцева-Платонова на кафедре метафизики Московской духовной академии А.И. Введенский достаточно подробно представил взгляд православного теизма на природу и сущностные черты субстанции как таковой, опираясь на наследие классической европейской философской онтологии. Дело в том, что понятие субстанции принадлежит к числу так называемых парных понятий, т.е. таких, которые не могут образоваться одно без другого, каковы, например, материя и форма. Для субстанции таким парным понятием служит как раз акциденция, а в аспекте гносеологии – явление. При этом субстанция является парным понятием в двух отношениях: во-первых, по отношению к понятию явления, а во-вторых, к своим акциденциям. Согласно ученику А.И. Введенского, православному исследователю А. Бурцеву, «...никакое явление невозможно без своего субстрата, без своей субстанции, равно как и наоборот: всякая субстанция должна быть субстанцией чего-нибудь. Это есть отношение предмета и его субстанции, "вещи в себе" и явления. Но "вещь в себе" может иметь свои особые свойства. Отсюда в самой субстанции предметов можно, так сказать, различать субстанцию в строгом смысле и акциденцию. Чистая субстанция вне своих акциденций – абстракция, и мы можем мыслить её, но не можем представить» [2: с. 24–25].

Но при этом православные теисты выстраивают своеобразную иерархию субстанций и в конечном итоге признают наличие единой абсолютной субстанции как силы, являющейся высшей нормой бытия и деятельности. Они считают весьма важным вопрос о том, каким образом могут существовать конечные субстанции наряду с субстанцией бесконечной, а также вопрос о свойственных бесконечной субстанции предикатах. Путь к признанию Сверхсущего как бесконечной субстанции есть для православных теистов этап к признанию бытия Бога как высшей реальной силы. Сверхсущее должно обладать всеми теми свойствами и качествами, которые могут быть приписаны этой Абсолютной Норме бытия мира. Именно через постижение этого понятия «Абсолютной Нормы» и её отношения к миру православные теисты видели

путь к определению свойств божественной субстанции как Сверхсущего.

Идею о том, что Сверхсущее представляет собой **силу**, духовно-академические философы заимствовали у немецких постгегелевских теистов, в частности в работе «Бог и природа» упоминавшегося уже выше религиозного философа Г. Ульрици. Любую силу можно представлять не иначе, как только действующую каким-либо определённым образом. Отсюда, если Сверхсущее есть высшая Сила, то и Его образ действий должен носить определённый характер. Эта определённость, как полагали православные теисты, никак не противоречит идее неограниченности Сверхсущего, так как определённость действий не исключает их совершенств, а только отрицает их несовершенства, и, кроме того, сама фраза «неопределённое действие» есть бессмыслица. Поэтому заявить, что Сверхсущее может действовать неопределённо, означает, что оно совсем не действует и не существует. Таким образом, абсолютность Божества предполагает в этой духовно-академической интерпретации именно постоянный, строго определённый, хотя и непостижимый для человека характер действий. В этом отношении можно даже сказать, что Сверхсущее ограничилось человеком. Например, религиозная философия утверждает, что «Бог – благ», и поэтому все Его действия направлены к благим целям. Это означает, что Бог не может творить зло, тогда как человек никак не ограничен в этом отношении. Но всё же Бог есть существо абсолютное, а человек – ограниченное. Так как Сверхсущее или Бесконечная Субстанция есть высшее единство, то и на действиях Её будет отражаться след этого абсолютного единства. Поэтому православные философы считали возможным формулировать «Абсолютный закон», непостижимый для нас, суть которого состоит в том, что бытие иерархично, и есть основополагающая субстанция в виде Сверхсущего. При этом Бог Сам даёт себе этот закон Собственного бытия и деятельности, Сам является Нормой своего бытия, что означает, что Сверхсущее есть Существо самобытное.

Таким образом, важнейшим свойством Сверхсущего является Его **самобытность**, что означает обладание всей полнотой бытия, всеми возможными совершенствами. Бесконечная субстанция по своим несовершенствам неограниченна, и потому ни в какой из других субстанций не может быть таких совершенств, каких не было бы в Субстанции Бесконечной. При этом другие субстанции, отличные от Сверхсущего, имеют определённую долю самостоятельности. Получается, что Абсолютная Субстанция не может обладать всей полнотой бытия, так как вне её существует сумма иных субстанций. Смысл таких рассуждений православных философов состоял в том, что существует многооб-

разие мира и одновременно имеется его внутреннее единство. Такая точка зрения представлялась духовно-академическими философами как альтернатива пантеизму, являвшемуся одним из основных объектов их критики. В данном случае можно указать на работы В.Д. Кудрявцева-Платонова, П.И. Линицкого, Н. Боголюбова и др. Православные теисты давали собственные определения пантеизма, в частности «**генетическое**», в рамках которого пантеизм есть «такая философская система, которая, полагая в основу индивидуального бытия общие неизменные законы, считает эти законы законами абсолютными или Божественными, в силу чего индивидуальное бытие и бытие верховной, высочайшей первопричины, или силы, приводит к одному процессу жизни, или единому существованию», и «**реальное**» определение, которое раскрывает содержание пантеистической системы самой по себе: «Пантеизм есть такая философская система, которая, полагая высшую действительность (реальность) в самом процессе бытия, или процессе мировой жизни, через разъяснение законосообразности этого процесса мировой жизни стремится понять существование индивидуумов» [1: с. 103]. Как полагали православные философы, пантеизм по-своему стремился примирить бытие конечного мира с бытием бесконечным, но делает он это не вполне удачно, так как пантеисты не понимают существо бесконечного, его развитие. Кроме того, пантеизм страдает неясностью в вопросе о происхождении всего конечного и единого бесконечного. Для духовно-академических авторов нельзя понимать, что абсолютное как бы распадается на свои составные части, разменивается на конечные вещи, все целиком переходит в конечное бытие. В этом смысле, как полагал В.Д. Кудрявцев-Платонов, абсолютная субстанция как высшее единство уже по самой своей природе никогда не может быть множеством [8: с. 279]. В понимании духовно-академических философов реальные вещи являются как бы раскрытием, обнаружением во вне божественной природы. Давая этим вещам бытие, Абсолют обнаруживает самого себя, свои свойства и совершенства. Но при этом Сверхсущее от этого «обнаружения» в конечных вещах не «истощается», не перестаёт быть Сверхсущим, существом, творящим «из ничего» мир конечных вещей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Боголюбов, Н. Основной вопрос о мировой жизни и сущности пантеизма / Н. Боголюбов // Вера и разум. – 1900. – № 2. – С. 79–106.
2. Бурцев, А. Субстанциальность Божества / А. Бурцев. – Москва, 1902 // Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. – Ф. 172. – Карт. 194. – Е.х. 12. – 155 с.
3. Высокоостровский, А.П. О праве духовных академий присуждать учёные степени по философским наукам /

А.П. Высокоостровский // Христианское чтение. – 1906. – № 5. – С. 748–777.

4. *Гогоцкий, С.С.* Философский лексикон / С.С. Гогоцкий. – Киев, 1886. – Т. 3.

5. *Кант, И.* Критика чистого разума / И. Кант. – Москва : Мысль. – 591 с.

6. *Каринский, М.И.* Критический обзор последнего периода германской философии / М.И. Каринский // Христианское чтение. – 1873. – № 1. – С. 70–132.

7. *Кудрявцев-Платонов, В.Д.* Сочинения / В.Д. Кудрявцев-Платонов. – Москва, 1892. – Т. 1. – Вып. 1.

8. *Кудрявцев-Платонов, В.Д.* Сочинения / В.Д. Кудрявцев-Платонов. – Москва, 1892. – Т. 3. – Вып. 1.

9. *Кудрявцев, П.* Профессор Петр Иванович Лينيцкий / П. Кудрявцев // Труды Киевской духовной академии. – 1906. – № 7-8. – С. 739–740.

10. *Кудрявцев, П.* Отзыв на сочинение студента Киевской духовной академии Владимира Образцова на тему «Вопрос о постановке доказательств бытия Божия в русской богословско-философской литературе». Извлечение из журналов Совета Императорской Киевской духовной академии за 1913–1914 учебный год / П. Кудрявцев // Труды Киевской духовной академии. – 1915. – № 4. – С. 505–508.

11. *Линицкий, П.И.* Как далеко может и должно прости-
раться влияние религии? / П.И. Лينيцкий // Вера и разум. – 1890. – № 17. – С. 177–205.

12. *Линицкий, П.И.* О необходимости метафизики / П.И. Лينيцкий // Вера и разум. – 1897. – № 1. – С. 3–16.

13. *Линицкий, П.И.* О необходимости метафизики / П.И. Лينيцкий // Вера и разум. – 1897. – № 6. – С. 231–244.

14. *Микешина, Л.А.* Эпистемология в России: её становление в контексте гуманитарных и социальных наук / Л.А. Микешина // Эпистемология и философия науки. – 2019. – № 1. – С. 8–19.

15. Рецензия на «Введение в философию» В.Н. Карпова // Отечественные записки. – 1840. – № 7.

16. *Снегирёв, В.А.* Метафизика и философия / В.А. Снегирёв // Вера и разум. – 1890. – № 16.

17. *Ульрици, Г.* Бог и природа / Г. Ульрици. – Москва, 1862.

18. *Успенский, П.* Об отношении веры к знанию / П. Успенский. – Москва, 1900 // Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. – Ф. 172. – Карт. 422. – Е.х. 4. – 265 с.