ИСТОРИЯ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ В РОССИИ

DOI: 10.31079/1992-2868-2021-18-2-121-126

«ОНТОЛОГИЗМ ВЕРЫ» В ТЕИСТИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ КАК АЛЬТЕРНАТИВА «БИОПСИХОЛОГИЗМУ» РИХАРДА АВЕНАРИУСА

С.В. Пишун

Представлена критика выразителями русской духовно-академической философии начала XX в. эмпириокритицизма Р. Авенариуса. Противопоставлена теистическая модель познания, основанная на платоновском онтологизме и расширенном толковании феномена веры, биопсихологизму Авенариуса. Обоснована точка зрения, что критика идей эмпириокритицизма стимулировала построение в православном академическом теизме собственного варианта философско-религиозной антропологии.

Ключевые слова: духовно-академическая философия, теизм, эмпириокритицизм, психологизм, религиозная вера.

«ONTOLOGISM OF FAITH» IN THEISTIC ANTHROPOLOGY AS AN ALTERNATIVE TO R. AVENARIUS'S «BIOPSYCHOLOGISM»

S.V. Pishun

The article presents the criticism of R. Avenarius's empiriocriticism by representatives of the Russian spiritual and academic philosophy of the early twentieth century. The theistic model of cognition, based on Platonic ontology and an extended interpretation of the phenomenon of faith, is contrasted with the biopsychologism of Avenarius. The article substantiates the point of view that the criticism of the ideas of empiriocriticism stimulated the construction of its own version of philosophical and religious anthropology in Orthodox academic theism.

Keywords: spiritual and academic philosophy, theism, empiriocriticism, psychologism, religious belief.

Среди направлений русской религиозной философии именно духовно-академический теизм являлся наиболее последовательным в отстаивании присутствия веры в бытии человека. Православные авторы вынуждены были концентрироваться на опровержении позитивистских тезисов об узкопсихологическом значении веросознания. Собственно, здесь столкнулись две позиции, первая из которых (позитивистская) исходила из того, что любое познание может развиваться из одного единственного допущения описания данных наблюдения и эксперимента [1: с. XI], вторая же признавала процесс познания связанным с бытием самого человека, его укоренённостью в Сверхсущем. Первая точка зрения получила определённую поддержку в России и концептуально была выражена в учении эмпириокритицизма, наиболее последовательно представленной в системе швейцарского психолога и философа Рихарда Авенариуса (1843–1896). Он имел много по-

следователей и учеников, в том числе и среди молодых русских интеллектуалов. Например, его студентом в Цюрихском университете в 1895–1896 гг. являлся будущий народный комиссар просвещения РСФСР А.В. Луначарский, считавший Авенариуса великим реформатором философии, «учителем, прокладывающим новые пути». Будучи марксистом, Луначарский считал возможным дополнить диалектический и исторический материализм «биологической теорией познания Рихарда Авенариуса и воззрениями Эрнста Маха». Луначарский отмечал, что материализм нуждается в «истинно научном методе познания», способном убрать противоречия между материей и сознанием. Он указывал, что «реально все, что мною ощущается, включая сюда и меня. Не cogito ergo est! Прочно установив эту первую эмпириокритическую посылку, мы формулируем её так: ... быть – значит проявляться» [10: с. 30, 33]. Кроме Луначарского, автора

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., 2021

«Критики чистого опыта в популярном изложении», последователями Авенариуса были В.В. Лесевич, написавший в поддержку эмпириокритицизма работы «Что такое научная философия?», «От Конта к Авенариусу» и «Эмпириокритицизм как единственная научная точка зрения», выпускник Сорбонны П.С. Юшкевич, развивавший концепцию Авенариуса в своём учении эмпириосимволизма в своих трудах «Материализм и критический реализм» (Санкт-Петербург, 1908) и «Современная энергетика в точки зрения эмпириосимволизма» (статья опубликована в сборнике «Очерки по философии марксизма» (Санкт-Петербург, 1908), Э.Ф. Эрдман, написавший статью «Пролегомена к общей теории "понятий" на эмпириокритическом основании» (увидела свет в «Варшавских университетских известиях» (1903, кн. 7), А.В. Гуревич, В.А. Базаров, отчасти А.А. Богданов (Малиновский) со своей теорией эмпириомонизма и др. Достаточно подробный обзор распространения идей Авенариуса в России представлен в книге итальянской исследовательницы, профессора Туринского университета Даниэлы Стейлы «Наука и революция: Рецепция эмпириокритицизма в русской культуре (1877–1910)», увидевшей свет в 1996 г. и опубликованной на русском языке в издательстве «Академический Проект» в 2013 г. [17].

Представители эмпириокритицизма полагали, что религиозно-философский идеализм, равно как и «догматический» материализм, предлагает якобы устаревшие модели объяснения познавательного процесса. Эмпириокритики считали, что взамен этой уже «изжившей себя» философии необходимо создать на научной основе новую гносеологическую концепцию. Критики этой концепции, впрочем, обнаруживали в эмпириокритицизме внутренние противоречия. Известный немецкий философ и психолог В. Вундт полагал, что учение Маха и Авенариуса оказывается ничем иным, как результатом смешения разнородных предпосылок. Англичанин Норман Смит видел в системе Авенариуса игру двусмысленностей и считал её пронизанной внутренними антиномиями в том смысле, что Авенариус борется с тем, что составляет принадлежность его собственной теории [7: с. 68–69]. Как верно замечает известный исследователь истории русской философии Б.В. Емельянов, в эмпириокритицизме «гносеология подменяется психологией» [6: с. 169]. Резкий отказ от традиционного понимания теории познания со стороны сторонников эмпириокритицизма невольно объединил против них в России очень разных авторов, начиная с православных философов из духовных академий (П.П. Кудрявцев, А. Велтистов), неокантианцев из университетских кафедр (Г.И. Челпанов) и закан-

чивая В.И. Лениным (выбравшим себе псевдоним «Вл. Ильин»). Некоторые философы, впрочем, колебались, как, например, доцент Московского университета Д.В. Викторов, частично соглашавшийся с аргументами Э. Маха, но не желавший порывать и с кантианством.

Альтернативой тотальному «психологизму» эмпириокритицизма являлась православно-теистическая модель познания, основанная на платоновском онтологизме, расширительном истолковании феномена веры, представляемом не только как «всеобщий гносеологический принцип, часто отождествляемый с разумом» [14: с. 30], но и как принцип антропологический и этический. В силу совершенно иного понимания природы сознания человека православные теисты были вынуждены опровергать теоретические доводы Р. Авенариуса как наиболее яркого представителя эмпириокритицизма, в частности его учение об интроспекции. Вместе с тем сама эта критика идей эмпириокритицизма стимулировала в ряде случаев православных теистов на обоснование собственного варианта философско-религиозной антропологии, являвшейся альтернативой «биологической теории познания» Авенариуса и его последователей, причём надо понимать, что последняя, как верно указывает Б.В. Емельянов, «дала себя знать и в трактовке сущности человека, который определяется как существо биологическое» [6: с. 169]. Кроме того, у Авенариуса было и совершенно другое понимание религии, являвшейся у представителей философии критики опыта вместе с прочими знаниями всего лишь следствием воздействия среды на индивида. В этой схеме нет знаний, не обусловленных внешней средой. Так называемые центрально-обусловленные содержания представляют у Авенариуса не что иное, как феномены, обусловленные переходом раздражений, исходящих от среды, с одной частной системы на другую. Указывая на громадную роль внешних факторов в формировании мира человеческой субъективности, Авенариус, как считали православные авторы, сверх меры подчиняет личность среде, считает содержание внутреннего психического мира индивида подобным равнодействующим между разнообразными влияниями, исходящими из среды. Русские теисты не могли принять идею Авенариуса о том, что личность есть только «арена», на которой происходят всевозможные колебания работы и питания.

Расхождения между православными теистами и Р. Авенариусом были и в том, что для первых была характерна установка на системное изложение собственной философской позиции, что предполагало некоторую (насколько это возможно) определённость самого предмета исследования. Швейцарский

психолог и философ проявляет намного большую осторожность при построении целостной концепции, внутренне связанной в своих элементах. Например, в своей «Критике чистого опыта» Авенариус принципиально отказывается от построения системы, а сосредоточивает свои усилия именно на критике, о чём он сам пишет в предисловии к этой своей работе [1: с. XIV]. Само понятие «критика» Авенариус интерпретирует по-своему в том смысле, что она есть не критический разбор других взглядов, а проверка идеи и границ применения чистого опыта, что предполагает научный анализ того, что мы называем опытом [1: с. XV]. Авенариус через изучение самого процесса познания претендует на то, чтобы подняться над трактовками различия истинного и ложного знания: «Я искренно старался стать выше партий: приняв истинным всё сразу – казалось мне не более наивным, чем начать с того, чтобы ничто не признавать истинным» [1: с. XVI]. Достижение целей, поставленных этим швейцарским учёным, предполагает перевод антропологии и гносеологии в русло психологии. В этом контексте задача «Критики чистого опыта» была чисто психологическая – анализ фактического процесса познания, классификация сложнейших познавательных процессов и простейших переживаний, отслеживание закономерных связей одновременности и последовательности.

Вместе с тем в другой своей работе «Человеческое понятие о мире» Р. Авенариус всё же пытается построить систему чистого опыта через выявление общности и внутренней связи опытных знаний [3: с. IX]. В этом труде он стремится ответить на вопрос, на который сам мэтр эмпириокритицизма не ответил в «Критике чистого опыта»: «что же именно можно принять за содержание чистого опыта, поскольку он имеет значение для миропонимания?» [3: с. IX]. Если «Критика чистого опыта» только формально осмысливает миропонимание человека, больше концентрируясь на заключительной стадии этого процесса, то «Человеческое понятие о мире» должно было представить подробный обзор составных моментов этого процесса. При этом сам Авенариус ограничивает своё исследование лишь решением «загадки мира», но не «проблемы мира», определяя это различие следующим образом: «Наше исследование будет касаться не мира, поскольку он мыслится как единичная вещь, но мира, поскольку он кажется содержанием некоторого общего понятия» [3: с. 5]. Из этого следует, что его линия «психологизации» гносеологии и антропологии сохранилась и даже стала проводиться более последовательно, в силу того, что он старается указать общий признак или сумму признаков, «общих всякому созерцанию, совокупности

найденного, как данное» [3: с. 6], т.е. Авенариус концентрирует своё внимание на психологических фактах созерцания, и если он и признаёт правильность и закономерность самой познавательной деятельности, то всё равно эта правильность имеет лишь психологическое значение. Православный исследователь Александр Велтистов совершенно справедливо замечает по этому поводу, что у Авенариуса «смена и соединение познаний в последнем счёте определяется не логическими связями содержаний, но данной обстановкой психической жизни определённого индивидуума. Познание и опыт являются для Авенариуса преимущественно психологическими понятиями... Эмпиризм и психологизм представляют собою общее для всех фазисов развития Авенариуса основное зерно» [5: с. 12]. Подобный психологизм имеет у Р. Авенариуса биологическую основу, тот же А. Велтистов писал: «...Выяснились две главные особенности собственно эмпириокритического направления: монистическое миропонимание с реалистической окраской и биологическое обоснование психологии» [5: с. 16]. Для Авенариуса так называемое естественное понятие о мире есть на самом деле комплекс допущений, основывающихся на повседневных отзывах индивидов, что по сути повторяет берклианскую формулу «существовать значит быть воспринимаемым». Дуалистическое удвоение мира на физический мир и на психологический и основанное на этом удвоении идеалистическое разделение опыта на вещи и на восприятия вещей являются у Авенариуса следствиями интроекции, т.е. вкладывания содержания моего опыта в сознание другого человека. Тем самым, полагали православные теисты, «Авенариус изображает точку зрения физиологической психологии, отрицающей душу как особую субстанцию» [5: с. 116]. Впрочем, тот же Александр Велтистов отмечает «непроработанность» в данном случае учения об интроспекции в том смысле, что Авенариус не вполне ясно указывает, что именно вкладывается, в чём конкретно заключается «центр тяжести» интроспекции. Авенариус не указывает на последние условия и причины интроекции, постулируя её просто как данность, считая её произвольным, безотчётным истолкованием чужих движений. По мнению А. Велтистова, интроекцию вполне может заменить размышление по поводу своих собственных наблюдений в сопоставлении их с наблюдениями окружающих [5: с. 117–118]. В целом православные теисты упрекали Р. Авенариуса в отсутствии философской и логической стройности и последовательности его учения, что проявлялось в некотором нагромождении понятий или не всегда их обоснованном использовании: «Психологизм Авенариуса содержит смешение понятий, подрыва-

ет доверие к самому себе, уничтожает возможность всякой теории и всякого обоснования и идёт против общего голоса мыслителей и вообще непредубеждённых людей. Помимо неправильной постановки теоретико-познавательной проблемы, учение об опыте с чисто психологической точки зрения вызывает недоумения и возражения. Неустойчивость, неопределённость понятия опыта обнаруживается в обилии терминов, которыми Авенариус пользуется в приложении к опыту. Мы находим у него термины: синтетический и аналитический опыты, опыт в широком и опыт в тесном смысле, "полный опыт"... Все эти термины придают порознь понятию опыта особые оттенки, но не объединённые в одно законченное определение» [5: с. 104–105]. Так, Авенариус не очень внимательно отнёсся к разграничению понятий опыта, что привело к двусмысленности в последней части его работы «Человеческое понятие о мире», где доказывалось, что естественное понятие о мире есть универсальное понятие. Но условия доказательства брались из другой его работы – «Критики чистого опыта», в которой содержался иной смысл опытного содержания естественного понятия о мире, дополняемого окружающей средой. Кстати, в работе В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» тоже фиксировались такие «перескакивания» Рихарда Авенариуса, когда он в угоду сенсуализму ограничивает опыт восприятием, а в угоду рационализму вводит и представляемое в состав опыта [7: с. 69–70].

Внутри самой духовно-академической философии XIX в., в частности в Санкт-Петербургской духовной академии, происходило постепенное «изживание» психологизма, который особенно проявлял себя в работах В.Н. Карпова. На эту тему есть диссертационное исследование А.Г. Столярова «Логико-гносеологическая школа в Санкт-Петербургской духовной академии» (середина XIX – начало XX в.), увидевшее свет в 2019 г. [16]. Тенденция ухода от психологизма эмпиризма в понимании специфики человеческой деятельности и процесса познания проявилась и внутри других направлений русской философии рубежа XIX–XX вв. При этом речь не шла об отказе от экспериментальных психологических исследований. Напротив, православные теисты, в частности член Антропологического общества при Санкт-Петербургском университете и доцент Санкт-Петербургской духовной академии В.С. Серебrenиков, проходили стажировки в Институтах экспериментальной психологии во Франции и Германии. Тот же В.С. Серебrenиков обучался в знаменитой психофизической лаборатории В. Вундта в 1892–1893 гг., итогом чего стали ряд его статей в журнале «Христианское чтение»: «Психофизические исследования и их значение для

психологии» (ХЧ. 1895. № 3–4. С. 288–311), «К вопросу об экспериментальной психологии» (ХЧ. 1895. Т. 2. С. 220–231), «Опытная психология и её методы» (ХЧ. 1899. Т. 1. С. 639–677). Но основные усилия Серебrenикова были направлены на критический разбор материалистического («механистического») понимания человеческого сознания, который представлен в его статье «Механическое воззрение на душевную жизнь перед судом современных строго-научных психологических сочинений» [15: с. 373–390]. Но только лишь в начале XX в. православные теисты стали обращать внимание на эмпириокритицизм и критиковать его адептов, с их по сути субъективистско-психологической позицией. Среди тех представителей духовно-академической философии, кто обратился к критике эмпириокритицизма Авенариуса, можно указать на П.П. Кудрявцева, В.И. Несмелова и А. Велтистова. Они исходили из того, что Авенариус сильно обедняет собственное содержание личности, по сути превращает человека в «биосенсуалистский автомат». Как писал А. Велтистов, для Авенариуса личность – «только арена, на которой происходят всевозможные колебания работы и питания... За ней признаётся лишь способность самосохраняться и то в отвлечённом и безжизненном смысле. Личность теряет свою качественную определённость, превращается сама по себе в *tabula rasa*» [5: с. 122]. Не следует абсолютизировать опыт, элементы опыта сами требуют обоснования через введение гипотез для устранения в них внутренних противоречий.

Особое внимание представители духовно-академического философского теизма в силу своих профессиональных интересов обратили на отношение Авенариуса к религиозному знанию, которое в эмпириокритицизме есть искажённый и требующий очищения продукт воздействия среды на индивида. При этом своё отношение к религии Авенариус не демонстрирует открыто, но в его учении уже были заложены некоторые предпосылки для его собственных выводов на счёт религиозной веры. Существуют разные способы миропонимания, и религия – лишь один и далеко не самый совершенный (скорее наоборот) вариант миропонимания. Поэтому в сознании Авенариуса религия обречена меняться, религиозное сознание изменчиво, относительно, имеет временное значение. Объекты религии в такой интерпретации будут «элиминироваться», лишаться характера существующей вещи. Фактически мы имеем дело с релятивистской оценкой религии, которая сводится к опытному пониманию. Такая позиция Авенариуса, равно как и других защитников эмпиризма в объяснении происхождения знания вообще и религиозного знания

в частности, встретила энергичный отпор со стороны православных философов, которые никак не могли согласиться с тем, что любое знание вполне можно привести к данным опыта. В противном случае человек не был бы отличим от животных. В.И. Несмелов в «Науке о человеке» писал по этому поводу следующее: «Физические условия жизни и для человека и для животных одни и те же, следовательно, эти условия ...необходимо должны создавать его всеобщим образом» [12: с. 149]. Но, полагает Несмелов, трудно оспаривать тот факт, что многие человеческие качества не могут быть сведены к общеживотным признакам. И здесь никак не получится это «качественное превосходство» человека свести к количественному превосходству его психических сил [12: с. 150–151].

В духовно-академической традиции философско-антропологическая проблематика концентрировалась на проблеме личностной природы человека, и данные личностные качества невозможно объяснить психологически и тем более с помощью физиологии. В единстве личностного начала воля, чувства и разум связаны самым тесным образом. Внутренняя духовная сущность живой человеческой личности проявляется в том, что мы имеем свои потребности, руководствуемся определёнными целями. Человек – существо творческое и активное, и этот свой потенциал он реализует усилиями воли и в формах разумного и чувственного поведения. При этом знание служит отражением не столько внешних, сколько внутренних отношений, поскольку именно последние выражают через себя не действительность, а долженствование, которое и мотивирует человека проявлять активность. Вера человека есть высшее проявление такой активности, через веру в себя наша природа в единстве её компонентов. В этом смысле обсуждение проблемы веры становится смысловым ядром православной философско-антропологической доктрины. В ней вера есть откровение внутреннего существа человека, выражающееся в форме знания. Подобная трактовка феномена веры предполагает, что она с элементами знания соединяет элементы чувствования и воли. При этом вера и рассудок не противостоят, с скорее дополняют друг друга. Они оба не должны претендовать на абсолютную исключительность. Православный философ и богослов Д.П. Миртов писал по этому поводу следующее: «На истину в целом мы не можем смотреть как на замкнутое в себе величие, стоящее вне всякого необходимого отношения к душевным движениям» [11: с. III]. Полная истина может быть лишь следствием компромисса знания и веры, вера способна дополнить знание в том смысле, что она делает знание более соответствующим потребностям и желаниям человека. Если существуют духовные

потребности человека, то вера удовлетворяет их, и мы не можем игнорировать наличие такого рода потребностей: они обладают такой же реальностью, как и предметы внешнего мира. Претензия духовно-академических философов к Р. Авенариусу сводилась к тому, что он признавал веру фактом того же порядка, что и знание, только вера есть «ослабленное знание», т.е., как указывал киевский философ-теист П.П. Кудрявцев, вера понимается Авенариусом «теоретически», «доктринально» [8: с. 11].

Таким образом, в понимании православных философов вера вместе с рассудочным и опытным знанием отражает саму сущность человеческой личности. Как раз в вере, как они считали, следует видеть источник всего того, что не поддаётся объяснению из данных внешнего опыта, включая и сферу трансцендентного, которая, по разумению духовно-академических теистов, является источником религиозных и нравственных понятий. В этом смысле Абсолют, безусловное относится к ключевым потребностям души человека. Как отмечал русский религиозный философ В.А. Беляев, «...познание вечного и неизменного возможно лишь в том случае, если оно так или иначе будет связано с природой нашего духа» [4: с. 92–93]. Само существование религии в такой интерпретации предполагает обязательное допущение свободного, внутренне активного человека, имеющего богатый внутренний мир. В указанном контексте православные теисты упрекали Авенариуса в отсутствии желания понять, что человек внутренне активен, обладает развитой волей и чувствами, которые преобладают в его естестве. Кроме того, человек есть существо творческое, а религия и собственно вера подкрепляют эти творческие проявления человеческой натуры, тогда как у Авенариуса религия представляется обречённой на исчезновение. Русские философы-теисты здесь возражали, указывая, что пока человек будет продолжать оставаться существом творческим и активным, вера и религия останутся в его жизни. Вера в этом контексте не есть понижение достоверности, напротив, она как раз содержит в себе полную и безусловную истину. Кроме того, в веру входит не только собственно элемент знания, она представляет собой симбиоз знания, чувствования и воли. Православная академическая философия, критикуя «упрощенческое» понимание религии и веры в работах Авенариуса, настаивала на том, что вера есть функция, акт всей цельной личности, связанная с обнаружением интимных и существеннейших сторон человеческого духа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Авенариус, Р. Критика чистого опыта / Р. Авенариус. – Санкт-Петербург, 1907. – Т. 1. – XVIII, 124 с.
2. Авенариус, Р. Критика чистого опыта / Р. Авенариус. – Санкт-Петербург, 1909. – Т. 2. – XXII, 324 с.

3. *Авенариус, Р.* Человеческое понятие о мире / Р. Авенариус. – Москва, 1909. – 94 с.
4. *Беляев, В.А.* Лекции по систематической философии, читаемые в 1912–1913 гг. / В.А. Беляев. – Санкт-Петербург, 1912. – 256 с.
5. *Велтистов, А.* Эмпириокритическое учение о познании и его оценка с богословско-философской точки зрения / А. Велтистов // Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. – Ф. 574. – Оп. 2. – Е.х. 27. – 128 с.
6. *Емельянов, Б.В.* Персонология русской мысли / Б.В. Емельянов. – Нижневартовск : Изд-во Нижневартовского гос. ун-та, 2014. – 391 с.
7. *Ильин, Вл.* (В.И. Ленин). Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии / Вл. Ильин. – Москва : Звено, 1909. – III, 440 с.
8. *Кудрявцев, П.П.* К характеристике современного эмпиризма. Актовая речь в Киевской духовной академии / П.П. Кудрявцев. – Киев, 1904. – 26 с.
9. *Луначарский, А.В.* Критика чистого опыта в популярном изложении / А.В. Луначарский. – Москва : Изд-во С. Дороватского и А. Чарушникова, 1905. – 207 с.
10. *Луначарский, А.В.* К вопросу о познании / А.В. Луначарский // Русская мысль. – 1903. – Отд. 2, № 8. – С. 24–42.
11. *Миртов, Д.П.* Учение Лотце о духе человеческом и Духе Абсолютном / Д.П. Миртов. – Санкт-Петербург : Тип. В.Д. Смирнова, 1914. – 518 с.
12. *Несмелов, В.И.* Наука о человеке. Т. 1. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни / В.И. Несмелов. – Казань, 1905. – 419 с.
13. *Несмелов, В.И.* Наука о человеке. Т. 2. Метафизика жизни и христианское откровение / В.И. Несмелов. – Казань, 1905. – 387 с.
14. *Нижников, С.А.* Метафизика веры в русской философии / С.А. Нижников. – Москва : Изд-во РУДН, 2001. – 312 с.
15. *Серебренников, В.С.* Механическое воззрение на душевную жизнь перед судом современных строго-научных психологических сочинений / В.С. Серебренников // Христианское чтение. – 1897. – № 3. – С. 373–390.
16. *Столяров, А.Г.* Логико-гносеологическая школа в Санкт-Петербургской духовной академии (середина XIX – начало XX вв.) : дис. ... канд. филос. наук / А.Г. Столяров. – Владивосток : ДВФУ, 2019. – 194 с.
17. *Стэйла, Д.* Наука и революция: Рецепция эмпириокритицизма в русской культуре (1877–1910) / Д. Стэйла. – Москва : Академический Проект, 2013. – 366 с.