

УДК 141.(477)

1(091)+ 141(477)

DOI: 10.17223/9785751124014/7

А. Г. Волков

КРИТИКА ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ ЙОСИФА МИХНЕВИЧА И ПЕТРА КУДРЯВЦЕВА

В статье исследуется своеобразие критики западной философии И. Михневичем и П. Кудрявцевым. Показано, что И. Михневич сосредотачивается на исследовании познавательных способностях ума в контексте традиций философии Нового времени. Он подвергает критике взгляды представителей немецкой классической философии на основе постулатов христианской онтологии и гносеологии. Именно поэтому основным является обвинение в пантеизме и секуляризации. Критика Западной философии со стороны П. Кудрявцева определяется своеобразием христианской гносеологической позиции, которая предполагает служение Абсолюту. Именно в этом контексте рассматриваются преимущества абсолютивизма и недостатки релятивизма в морали. К разновидностям релятивизма относятся эмпиризм и эмпириокритицизм.

Ключевые слова: абсолютивизм, релятивизм, эмпиризм, эмпириокритицизм.

Критическое отношение к западной философии со стороны российских философов скорее норма. Обратим внимание, что российская философия формировалась в результате ее освоения. Критику западной философии можно найти пожалуй у большинства представителей киевской духовной философии, в том числе П. Линицкого, Ор. Новицкого, П. Юркевича [1; 2; 3]. Наиболее известной работой в российской философии в этой сфере является «Кризис западной философии (против позитивизма)» Вл. Соловьева [4]. В самом ее начале он дает следующее определение философии: «Философия, как известное *рассудительное* (рефлектирующее) познание, есть всегда дело *личного* разума. Напротив, в других сферах общечеловеческой деятельности личный разум, отдельное лицо играет роль более страдательную: действует *род*; такая же тут является *безличная* деятельность, как и в жизни пчелиного улья или муравейника» [там же]. В этом определении обращается внимание на то, что своеобразие философского познания определяется проявлением личностного разума, который по отношению общественного оказывается зависимым, то есть страдальческим. Этот аспект часто не принимается во внимание при рассмотрении наследия российских философов, в частности при анализе взглядов мыслителей Киевской религиозной школы. Например, Г. Шпет при рассмотрении наследия И. Михневича показывает его увлеченность шеллингианством, но не обращает внимания на критическое отношение к нему

[5, с. 409]. Церковный историк А. Никольский утверждает, что он тяготеет к системе А. Фихте, не принимая во внимание критику чистого я [6, с. 204]. Оригинальную точку зрения высказывает Д. Чижевский, который утверждает о влиянии Г. Гегеля, а именно, его историзма, не обранаруживая при этом отсутствие внимания к выдающему представителю немецкого идеализма [7, с.101]. Эту же точку зрения отстаивает В. С. Горский, который утверждает о переориентации И. Михневича с шеллинговской на гегелевскую философию, не замечая отсутствие ее критического анализа [8, с.135]. Существует даже точка зрения, согласно которой И. Михневич имеет отношение к становлению украинского романтического мышления [9, с.59]. При исследовании наследия П. Кудрявцева Г.И. Волынка и Н. Г. Мозговая на первый план выделяют его критическое отношение к позитивизму, а уже потом обращают внимание на эмпиризм, хотя философ следует обратной взаимосвязи. Исследователи достаточно подробно рассматривают противостояние различных философских направлений в XIX веке, но при это в стороне остается рассмотрение отношения П. Кудрявцева к нравственной проблематике [10, с.26-89].

Тематика сочинений представителей Киевской религиозной школы связана с разрешением теологических проблем, что обусловлено потребностью отстаивания канонів христианства. С другой стороны на своеобразие их взглядов оказало значительное влияние освоение наследия выдающихся деятелей философской мысли Запада, которое имело критический характер. В настоящей статье своеобразие этой критики показывается с помощью обращения к наследию И. Михневича, одного из ранних представителей КДА, а также П. Кудрявцева – ее последнего представителя. И. Михневич вошел в историю российской философии как популяризатор наследия Ф. Шеллинга и отчасти его предшественников И. Канта и И. Фихте а П. Кудрявцев – критик эмпиризма и эмпириокритицизма.

И. Михневич известен как автор пособия по логике «Опыт постепенного развития главных действий мышления как руководство для первоначального освоения логики», в котором много внимания уделяется рассмотрению вопросов теории познания. Вот каким образом определяется цель курса: «... развить в последовательном порядке, главные действия мышления, с их приемами, законами, видоизменениями, способами, формами и условиями, сделать их ясными и понятными для тех, которые в первый раз приступают к изучению логики и изучению внутреннего механизма человеческой мысли» [11, с. 121]. В общем ее назначение состоит в совершенстве состояния умов, что характерно для просветителей, а также традиций немецкой классической философии. О последнем свидетельствует то, что ставится задача, в соответствии с требованиями И. Канта, развитие познавательных способностей. Однако при этом И. Михневич остается на позициях докантовской метафизики, поскольку в центре внимания исследование познавательных способностей души. Об этом свидетельствует определение мышления: «Мышление – это умственный переход души от предмета к предмету» [11, с. 123-124]. Сопоставим его с основным заданием, которое обозначил И. Кант для разума: «Разум должен подходить к природе, с одной

стороны, со своими принципами, лишь сообразно с которыми согласующиеся явления и могут иметь силу законов, и, с другой стороны, с экспериментами, придуманными сообразно этим принципам для того, чтобы черпать из природы знания, но не как школьник, которому учитель подсказывает все, что он хочет, а как судья, заставляющий свидетеля отвечать на предлагаемые вопросы» [12, с. 21].

И в то же время И. Михневич не избежал влияния кантовской теории познания. Об этом свидетельствует описание отношения души и внешнего мира: «Все, что происходит в мире и душе, называется вообще *явлениями*, с тем только ограничением, что явления мира, в основе которых лежит материя, состоящая из частей, находящихся одна возле другой, называются *материальными* или *физическими*» [11, с. 125]. Обратим внимание, что он не ставит вопроса о несоответствии ноумена и феномена, то есть отвергается кантовский агностицизм. Вместо этого ставится вопрос об эффективности воздействия предмета: «Оттого, *во-первых*, мы мыслим только о том, что произвело на нас какое-нибудь действие, а мыслить о предметах, которые не привели себя ни в какое отношение к нашему мышлению, невозможно. *Во-вторых*, мы думаем об известном предмете до тех пор, пока действия, произведенного этим предметом, не пересилит другой предмет. Если же те предметы, которые прежде вошли в сообщение с нашей душой, занимают ее сильнее, чем предметы, за ними последовавшие, то в таком случае наши прежние мысли не заменяются новыми. Отсюда очень часто происходит то, что мы смотрим на одно, а мыслим совершенно о другом. *В-третьих*, в какой мере действует предмет на душу, в такой мере душа проявляет, по отношению к нему, свою мыслительную деятельность: что оказывает на душу слабое и кратковременное действие, то порождает в ней темные и скоропроходящие мысли, а что действует сильно и постоянно, то привязывает к себе нашу душу и производит в ней так называемые *господствующие мысли* (*ideae fixae*)» [11, с. 126]. Не вызывает сомнения, что такая точка зрения на познавательный процесс опирается на теорию познания Нового времени.

И. Михневич отвергает опасение в том, что многое остается не познанным, поскольку способ познания «доставляет нам познание о том, что образуется из всего нами зримого и познаваемого, то есть познание о всей целостности вещей и ее коренных силах, основных законах и конечных целях» [11, с. 36]. Критичное отношение к кантовскому агностицизму можно прояснить с помощью следующего высказывания: «Есть люди, которые не хотят признать в человеке такую способность, которая могла бы простирать свое ведение до того, чтобы в состоянии была постичь внутреннюю, невидимую природу вещей» [11, с. 36-37]. И. Михневич настаивает на том, что с помощью мышления можно познать «темную сторону вещей», благодаря стремлению «души к познанию первоначального и безусловного», имеется в виду Бога. Это возможно с помощью Слова, то есть Библии, тем более, что: «Нашему уму уже не нужно искать первого виновника Вселенной, как это делали языческие философы, а ясное познание первого начала само собою укажет нам природу, свойства и действия вторых начал» [11, с. 37]. Имеется в виду, что достоверность познаваемого

достигается посредством обращения к Слову, которое провоцирует возникновение откровения. Именно в откровении проясняется таинственная область основ и начал, в результате чего человек озаряется сверхъестественным светом [там же]. С помощью откровения достигается главная цель – нравственное улучшение человечества [11, с. 38]. Для этого необходимо также совершенствование ума, соответственно умение «располагать мысли в логической стройности и систематическом порядке» [там же].

Назначение ума в познании И. Михневичем описывает при рассмотрении наследия античных философов: «Итак, ум собственными силами изведает попираемую ногами землю и возвышающееся над нашими головами небо. Разговоры Платона и книги Аристотеля служат доказательством тому, что мировые тела, с их силами, устройством и назначением, и вообще внешняя сторона мира для человеческого ума доступна и, при помощи долговременных опытов и наблюдений, может быть изучена нами до оснований и начал. Но внутренняя сторона мира, как показали опыты многих веков, – такое святилище, в которое нельзя проникнуть с одним тусклым светом естественного ума» [11, с. 75]. Проблема состоит в продуктивности ума в познании. И. Михневич обращает внимание на то, что чистый ум в кантовской теории отличается несовершенством, поскольку: «...в своем чистом уме он не нашел *созерцательных* познаний, но, несмотря на это, он допускал, как некоторую опору для своей философии, *веру в практические* познания. Это значит, что он, начав сомнением, окончил верой, и что его система – более идеальная, чем скептическая. Он утверждал, что вещи сами в себе неизвестны, что мы знаем их такими, какими они нам являются и так, как их свойственно знать нашему уму» [7, с. 98]. Именно поэтому отмечается, что И. Кант допускал кроме теоретического, еще и практический ум.

Полнота проявления ума, по И. Михневичу, становится возможным в результате слияние человеческого существа с Богом, но при условии, что он не теряется в нем, а созерцает себя во всей полноте. Обоснование познаваемости мира объясняется положением о Божественном происхождении силы творчества: «Знание, как мысль человека, зарождается и первоначально существует в человеческом уме, подобно тому, как видимые нами вещи первоначально существовали в Божественном уме, как его вечные идеи. Но как идеи Божественного ума отразились во внешности, дали действительное бытие миру вещей, так и мысли человеческого ума производят действительный мир знаний, проявляясь в различных внешних и вещественных формах человеческого слова. Науки, искусства, системы, книги не суть ли мысли человека в материальной форме, и не так ли существуют и познаются нами, как и явления действительной природы, как и вещи, подлежащие нашему внешнему и внутреннему чувству? Следовательно, мир ведения, на котором останавливается теперь философия, и которого не касается уже никакая другая наука, потому что каждая из них есть ведение о чем-либо, тогда как философия – это введение о самом ведении, как бы самосознание наук. Этот мир ведения не мечта ума, не вымысел фантазии, а действительное создание дарованной человеку свыше силы творчества» [7, с. 59-60].

Итак, И. Михневич отрицает кантовский агностицизм, поэтому естественно предположить, что он принимает положения философии И. Фихте. Но это не так, поскольку, по мнению И. Михневича «...наше я, как и то, о чем он мысли и что, как отличное от этого я, называется у него по противоположности *не-я*. Это исследование тотчас покажет, что наше я сознает себя и что оно *непосредственно* проявляет себя, так что между ним и его явлениями нет ничего среднего. Поэтому наше я и не знает ничего более, кроме себя и своих изменений? Следовательно, у человека нет другого знания, кроме знания о самом себе и своих действиях. Это единственная область науки, за пределами которой все только предположение, призрак и мечта» [11, с. 98-99]. Как ясно, недостаток фихтеанской философии видится в том, что человеческое я подменяет Бога в познании.

Обратим внимание, что И. Михневич только вскользь упоминает о гегелевской философии, хотя не вызывает сомнения, что был с ней хорошо знаком. Причиной такого негативного отношения могло быть неприятие трактовки духа как развития вечной идеи. В этой связи напомним понимание духа Г. Гегелем: «Для нас дух имеет своей *предпосылкой природу*, он является ее *истиной*, и тем самым *абсолютно первым* в отношении ее. В этой истине природа исчезла, и дух обнаружился в ней как идея, достигшая своего для-себя-бытия, – как идея», *объект* которой, также как и ее *субъект*, есть понятие» [13, с. 15]. Несомненно, у философа вызывает неприятие положение, согласно которому только в качестве «религиозного сознания дух прорывается сквозь мнимую абсолютную самостоятельность вещей – в плоть до действующей во внутреннем существе, все собой содержащей, единой, бесконечной мощи Бога» [11, с. 50]. Безусловно также, что трактовка Бога как предмета религиозного сознания вызывает антипатию.

В философии Ф. Шеллинга И. Михневича привлекает отрицание метафизического эгоизма И. Фихте, а также таких его предшественников как Аристотель, Беркли, Юм и Кондильяк. Заслуга Ф.Шеллинга видится в том, что немецкий философ стремится восстановить связь души с миром. Однако не все его положения принимаются, в частности отторгается пантеизм. Главное обвинение состоит в том, что в его системе не могло иметь места правильное учение о Верховном Существо, поскольку высшим началом является все та же природа, а дух ни что иное как высшая ступень ее развития [11, с. 103].

Поиск безусловного начала или Бога Ф. Шеллингом, полагает И. Михневич, становится причиной возникновения его философии откровения, которая, как он считает, представляет собой смесь философии, превращенной в религию, и религии, превращенной в философию [11, с. 109]. Поэтому Бог по Ф. Шеллингу – это только «единство всего», что отсылает к учению о субстанции Спинозы, а различные степени проявления этой субстанции взяты из гностического учения об эонах [11, с. 111]. Как следствие творение мира рассматривается как проявление совершенства Бога-Отца, воплощения – Бога-Сына, а действие в сердцах людей – Бога-Духа, что, отмечает представитель киевской религиозной школы, противоречит учению о единстве.

Критика западной философии П. Кудрявцева также основывается на постулатах онтологии и гносеологии христианства. В их контексте тварное бытие, в том числе и человек, имеют свой источник в Боге, который осуществляет план, который содержится в Божественном разуме. Человек, как образ Бога предназначается для воплощения этого плана посредством богоуподобления. Проблема состоит в том, что он не выдерживает испытания в виде искушения на пути служения Богу. Поэтому на одной стороне – это жизнь в Боге посредством следования абсолютным ценностям, на другом – служение относительным, что приводит к отрешению от Него.

Служение абсолютным ценностям требует полного подчинения Богу таким образом, чтобы не смешивать с божественным голос внутреннего злого духа, который призывает к самолюбию. При этом мир оценивается не потому, что он может служить местом приложения своих сил и для удовлетворения человеческих потребностей, а для того, чтобы преобразовать его в царство Божие. Именно в этом аспекте оправдывает себя идея одушевления природы и ее святость. Отсюда исходит идея живого Бога. Такое течение жизни П. Кудрявцев определяет как теоцентрическое. Совершенно другой становится человеческая жизнь, отмечает он, если приложение человеческих сил переносится не на Бога, а на тварь. В этом случае высшую ценность приобретают предметы, которые служат для удовлетворения потребностей. Обратим внимание, что такая точка зрения является канонической в христианстве – в этой связи напомним размежевание Августином Блаженным градусов праведников и нечестивцев.

В христианской онтологии, от постулатов которых не отклоняется П. Кудрявцев, Бог присутствует как Абсолют, который творит тварный мир, которому принадлежит и человек. Вопрос о его существовании имеет экзистенциальный характер, поскольку предполагается, что подлинное существование возможно посредством познания Бога, служению ему, которое является предпосылкой для блаженства. Экзистенциальный характер христианства проявляется в том, что познание Бога предназначено не только для того, чтобы познать Его, а в том, что это знание определяет ценности, то есть значимость способов осуществления. Выявление ценностей раскрывает образ существования, его проект, то есть будущее человека – это либо служение Богу либо твари, в том числе и самому себе. Служение определяет направление человеческой жизни, приложение человеческих сил.

Противопоставление абсолютивизма и релятивизма объясняется стремлением П. Кудрявцева выявить предпосылки подлинного существования, поскольку его обретение приводит к блаженству, а противоположное – страданиям, низводит человека на уровень неразумных животных. Он показывает два пути жизни, различных обоснований существования, соответственно, характер применения себя. Отмечается, что первоначально они проявляются в мире ангельском, в результате чего начинается борьба между богослужением и идолослужением.

Идолослужение приводит к вражде, в результате чего Земля становится ареной борьбы добра со злом, а мировая жизнь становится трагедией.

Спасение приходит со стороны Христа как Сына Божия, который воплощает его волю. Искушение же со стороны дьявола, которое состоит в исполнении материальных потребностей, возведения на высокое положение, наделение властью над миром. Напомним, что удовлетворение материальных потребностей рассматривалось как высшая ценность в марксизме, где коммунизм трактовался как общество, в котором эта полнота осуществляется. Критика материализма со стороны П. Кудрявцева строится на выделении указанного момента.

Не вызывает сомнения, что противопоставление абсолютивизма и релятивизма П. Кудрявцевым имеет экзистенциальный подтекст. Это проявляется во внимании к описанию своеобразия существования, в частности, его продуктивности по отношению к степени моральности. Он приводит описание тех поступков, которые свидетельствуют о характере значимости абсолютных ценностей: «Человеческое сознание, несмотря на все его уклоны в сторону от прямого пути в определении абсолютных ценностей, свято хранит высокие образцы тех лиц, которые до конца остались верны безусловным требованиям нравственного сознания, будет ли то обаятельная в своей внутренней красоте *Антигона*, которая предпочла лучше «умереть до срока», нежели «преступить веления божественных законов, не писанных, но вечных, и не вчера рожденных, но правящих всегда», или не менее обаятельная в своем скромном героизме христианская мученица, юная служанка *Бландина*, «это тщедушное, робкое существо», истомившее целое полчище палачей, которая среди страшных пыток думала не о том, как спасти свою жизнь, а о том, как бы пятнадцатилетний подросток-христианин, по имени Понтик, не поколебался в вере среди жестоких мучений, – *Сократ*, который, не задумываясь предпочел с достоинством уважающего себя человека повиноваться лучшему, – человеку-то или Богу...» [14, с. 49-50]. Обратим внимание, что автор не описывает преимущества определенной моральной системы, а показывает состояние нравственности, которая определяется как: «а) непоколебимая вера в существовании абсолютных ценностей, связанная с б) благоговейным преклонением перед абсолютно-ценным и в) неустанной деятельностью, направленной к реализации абсолютных ценностей в жизни...» [14, с. 55].

Абсолютивистская мораль, отмечает П. Кудрявцев, может воплощаться не только в Христовом учении, но и некоторых философских системах, например, Сократа, «который, не задумываясь предпочел с достоинством уважающего себя человека повиноваться лучшему, – человеку-то или Богу...» [14, с. 50], а также Дж. Бруно, вошедший на костер; Платона, жаждавшего непосредственного обращения с миром абсолютных ценностей; Канта, «для которого Бог был лишь постулатом нравственного сознания», Вл. Соловьева, жаждавшего общения с Абсолютным Добром» [14, с. 58].

Иное направление человеческой жизни, по философу, предполагает удовлетворение эмпирического я, которое выступает мерой всех вещей. Это и есть практический релятивизм, который проявляется в нигилизме [14, с. 63]. Нигилистами считаются люди, потерявших человеческий облик. Их образы показываются с помощью обращения к литературному наследию Ф. Достоевского.

Рассмотрение своеобразия морального абсолютивизма и релятивизма, предполагает П. Кудрявцев, позволяет выявить значимость и продуктивность философии в человеческой жизни. Они проявляют себя в соответствующих направлениях в истории философии, которые вступают между собой в непримиримую борьбу. При рассмотрении релятивистского направления философ обращается к его трактовке П.И. Линицким и И. Петцольдом [14, с. 74]. Он напоминает, что релятивистская точка зрения сформировалась в учении софистов, а именно, у Протагора, согласно которому поскольку человек есть мера всех вещей, обозначенной истины не существует, так как истинным будет то, что высказывается в суждении [14, с. 76]. Горгий, напоминает П. Кудрявцев, наоборот, все считает ложным. Но так или иначе эти две точки зрения можно отнести к гносеологическому нигилизму. Однако, отмечается, что они не были последовательными релятивистами, поскольку выделяли общезначимые начала человеческой жизни. Его крайним выражением считается позиция младших софистов, а именно, Тразимаха и Калликла. Преемником последнего, по П. Кудрявцеву, является Ф. Ницше, который мечтал, что родится человек с сильной натурой и отбросит закон и мораль, из раба сделается господином [14, с. 79].

Их противниками в Античности, то есть представителями абсолютивизма, выделяется Сократ, который признает достоверность достоверного знания, что предполагает «устранение всего частного, случайного, индивидуального» отсюда основанием разума выступает начало мировое, универсальное [14, с. 84]. К его последователям относится Платон, который «выделял стремление к абсолютному» [14, с. 88]. П. Кудрявцевым обращает внимание, что релятивизм имеет свои истоки в эмпиризме, имея в виду логику стоиков и канонику эпикурейцев, точку зрения Тертуллиана, английских номиналистов, а затем представителей эмпиризма а именно, Р.Бэкона, В.Оккама, Ф.Бэкона, Беркли, Юма, Миля, Спенсера, также эмпиризм немецкого мыслителя Ланге, позитивиста Лааса, представителей имманентной философии, а также Авенариуса и Маха [14, с. 88-89].

Главным обвинением, которое выдвигается против представителей эмпириокритицизма как последователей релятивизма состоит в том, что они «внесли ясность относительно связи между вещами и целями своей воли», что оказало разрушительное воздействие на философские теории и религиозные верования [14, с. 91]. Приводится мнение О. Эвальда о близости позиций Р. Авенариуса и Ф. Ницше как представителей релятивизма в его нигилистической форме. Отмечается, что их «задача» состоит в том, чтобы освободить человечество от сковывающих метафизических теорий и религиозных верований. При этом подчеркивается, что Ницше более

агрессивный, поскольку со страстью бросается в борьбу с Богом, однако его «кровавая» агрессия сменяется тоской [14, с. 94]. Эти же переживания, напоминает П. Кудрявцев, выражаются в «Монологам» Огарева, и романах Достоевского, но отсутствуют в сочинениях Маха и Авенариуса, которыми восторгаются их ученики Вилли, К. Гапман, Петцольд, Лесевич, Луначарский, прославляющие освобождающее значение эмпириокритицизма.

Ставится следующий вопрос: предполагают ли сторонники эмпириокритицизма отрицание абсолютных ценностей или они заменяются новыми, как это сделал Ницше [14, с. 99] ? Этот вопрос относится к духовной жизни общества, своеобразие которой она обуславливает характер политической борьбы, в которую ввергаются философские направления. В этой связи рассматривается значение реализма, возникшего под влиянием левого крыла в гегелианстве, и идеализма в российском обществе. Выражается сожаление, что материализм как одна из разновидностей реализма постепенно вытеснил идеализм и стал основой для формирования освободительных идей в 60-х годов XIX века, хотя в нем отрицалась свобода и достоинство человеческой личности [14, с. 101]. Показывается, что возрождение идеализма связано с именами Вл. Соловьева, П.Д. Юркевича, которые напитались идеями Достоевского, кроме того, противниками позитивизма, такими как Н.Я. Грот и Л.М. Лопатин, последователь Виндельбанда Б.А.Кистяковский, Булгаков и Бердяев.

Выводы. Критика западной философии И. Михневичем строится на изучении познавательных способностей, а именно возможностей ума. Его привлекает натурфилософия Ф.Шеллинга, а особенно философия откровения, но он не принимает их, поскольку Бог в натурфилософии растворяется в природе, а откровение трактуется как игра художественного ума.

Разграничение и противопоставление абсолютивизма и релятивизма П. Кудрявцевым связано с исследованием влияния характера гносеологической позиции на нравственное состояние человека. Абсолютивизм и релятивизм – это не только противоположные позиции, а также способ морального осуществления, первый из них негативный и деструктивный, второй – позитивный и творческий. Причиной морального падения, по П.Кудрявцеву является отстранение от абсолютного начала и ориентация возможности опытного постижения мира.

Между позициями И. Михневича не существует принципиальных противоречий, поскольку тот и другой отдают приоритет значению Абсолюта в познании. Именно это общее позволило выявить последствия отчуждения от Бога, т. е. секуляризации – тенденции, которая типична для западной философской мысли.

Литература

1. Лينيцкий П. Слова и речи на разные дни и случаи, как учебные работы студентов, леки по логике, читанные П. И. Линицким в записи студента В. Кудрявцева. – Институт рукописей НБУ. – Ф.160. – №815. – Листы 159-238.
2. Новицкий Ор. Несколько слов в ответ на рецензию сочинения: «Постепенное развитие древних философских учений и пр.», помещенную в «Современнике» / Ор. Новицкий // Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. – К.: Университетская типография, 1861. – Ч.IV. – С.I-XX.
3. Юркевич П. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // П. Юркевич. Философские произведения. – М.: Правда, 1990. – С.69-103.
4. Соловьёв Вл. С. Кризис западной философии (Против позитивистов) // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1990 <http://rodon.org/svs/kzf.htm>
5. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии / Г. Г. Шпет // Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов В. Э., Шпет Г. Г. Очерк истории русской философии. – Свердловск, 1991. – С. 217-520.
6. Никольский А. Русская духовно-академическая философия как предшественница славянофильства и университетской философии в России / А. Никольский // Вера и разум. – 1907. – №20. – С. 201-207.
7. Чижевский В. С. Нариси з історії філософії на Україні. – К.: Орії, 1992. – 230 с.
8. Горський В. С. Історія української філософії: Курс лекцій. - 3-тє видання. - К.: Наукова думка, 1997. – 286 с
9. Бовсунівська Т. Йосип Міхневич і становлення українського романтичного мислення (до 190-річчя від дня народження) / Т. Бовсунівська // Філософська думка. – 1999. – №3. – С.56-62.
10. Волынка Г. И., Мозговая Н. Г. И. Михневич: Философия – божественное откровение / Г. И. Волынка, Н. Г. Мозговая // И. Г. Михневич. Сочинения – Киев: НПУ им М. Драгоманова; Мелитополь: МГПУ им. Б. Хмельницкого, 2014. – С.5-33.
11. Михневич И. Г. Сочинения. – Мелитополь: Издательский дом МГТ, 2014. – 336 с.
12. Кант И. Критика чистого разума. – М.: Эксмо, 2006. – 736 с.
13. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. – Т.3. Философия духа. – М.: Мысль, 1974. – 472 с.
14. Кудрявцев П. П. Сочинения в 2-х т. – Мелитополь: Издательский Дом МГТ. – Т.1. Абсолютивизм или релятивизм? – 2012. – 332 с.

Материалы Международной научной конференции
Шестые Шпетовские чтения
«Феноменолого-онтологический замысел Г.Г. Шпета
и гуманитарные проекты XX–XXI веков»
1–7 июня 2015 г. С.71-84.