

ІСТИНА ЯК «ПОГРАНИЧНИЙ ДОСВІД»

Г.А. Балута

Проблема істини — класична проблема, що сягає найбільш віддалених часів. Епістемологічний скептицизм, що традиційно пронизує філософську історію, отримав «методологічне виправдання» з боку обґрунтувань класичної науки, виражених у принципах неповноти (К. Гюделя), доповнюваності (Н. Бора), невизначеності (В. Гейзенберга) та ін. Аналіз переважної більшості епістемологічних теорій демонструє їх принципову неповноту, розбіжності між різними змістами свідомості та «проблематичність» теорії у результаті виходу за межі певного концептуального каркасу.

У світлі зазначених положень достовірне знання набуло іншої конфігурації, змістившись з геометричної площини у простір стереометрії як багатовимірний процесуальний феномен. На наш погляд, основним недоліком класичних теорій є те, що у них мінімізовано розуміння системних, процесуальних вимірів істини, фіксованої як фактична проєктивність людського світовідношення у певний момент часу. Мало відомо, що поруч зі стійкими позитивістськими та конвенційними епістемологічними настановами існують точки зору, які актуалізують досвід реальної взаємодії зі світом, скасований у вищезазначених підходах. Іншими словами, основним недоліком класичних підходів є аналіз істини у горизонтальній площині, що торкається тільки окремих її аспектів, фіксованої як самопроявлений «онтологічний факт». Плуральність у поглядах на істину не могла не відбутися так скоро, без впливу аргументованих та продуктивних ідей Л. Вітгенштейна: ідеї «мовних ігор» та їх «сімейної подібності», що перегукується з «переглядом» уявлень про істину, запропонованими М. Фуко. Ексцентричний філософ Фуко мав свою рацію, розуміючи істину як індивідуальну, ситуативну інтер-

претацію, сукупність правил, якими керується суб'єкт, який організує дискурс. Таким чином, статус істини може бути позначений у якості ситуативного ефекту чи, наприклад, індивідуальної дискурсивної практики, особистого наративу [1]. М.Є. Соболева констатує:

Припущення про те, що істина не є властивістю висловлювання і не виступає мірою адекватності пізнання буття, а притаманна самому буттю, не знімає питання про те, яким чином істина стає досяжною для людини [2, с. 120].

У такому разі істина виступає не мірою «класичної» адекватності пізнання, а, скоріше, атрибутом буття, його «прихованою» очевидністю. Дослідниця виходить з позиції, згідно з якою в якості вихідного пункту епістемологічної програми варто приймати не абсолютну тотожність буття і мислення, не подібність мови та світу, а нез'ясовану, але достатньо очевидну, інтегрованість людини як біологічної і соціальної істоти у матеріальний світ; специфіку, конфігурацію та закономірності такого зв'язку.

Це означає, що людина не тільки осмислює світ з перспективи «спостереження», а завжди займає по відношенню до нього позицію «учасника» і тим самим діє згідно з його законами і підпорядкована ним. Такий підхід передбачає, що дослідження проблеми істини не може обмежуватися філософією свідомості чи філософією мови, а повертає в русло антропології, розробленої таким чином, щоб вона задовольняла поставленій задачі [2, с. 124].

Ми поділяємо подібну точку зору, доповнивши її феноменологічним розумінням істини як дійсного смислу «сущого», корелятом якого виступають його варіанти: переживання нового смислу, фіксація та закріплення нової очевидності, розташованої в площині перетину феноменального та ноуменального, тобто іншого смислового горизонту з іншими «правилами» інформаційної обробки. Так стає зрозумілою закономірність чи навіть факт: істина існує у різних проявах, смислових горизонтах і відшукується у різних формах досвіду як її відносний момент. При цьому в якості епістемологічного джерела істини розглядається «пограничний» досвід. Специфіка даного досвіду полягає у зміні онтологій, інтуїтивній здатності витіснити часовий проміжок повсякденності, що дозволяє розширити звичні уявлення, зруйнувати стереотипи, проникаючи у ноуменальні сфери.

Як передбачається, людський розум оперує двома способами інформаційної обробки: раціональним та інтуїтивним. Останнє розуміється як безпосереднє «прозріння», що «омінає» категоріальний каркас

як інтелектуальний примус процедур типізації. Проте навряд чи можна повністю погодитися з такою точкою зору. Взяті окремо, і першу і другу форму смислової обробки можна розглядати як редуковані форми знання, що демонструють когерентну «продуктивність» на основі «зближення», тобто в тому разі, коли має місце синхронність результатів на всіх рівнях епістемологічної структури. Оскільки реальність та її образ не є одним і тим самим, подібно до того як «карта не є місцевістю», за влучним висловом Альфреда Коржибьски, саме таким чином долається розрив між світом та його уявним образом. Звідси випливає «парадоксальна» конфігурація знання, суперечність, що вирішується шляхом узгодження, гармонізації внутрішнього та зовнішнього, суб'єктивного та інтерсуб'єктивного смислових горизонтів.

«Парадокси» знання у тій формі як ми його завжди оцінюємо, виходячи з уявлення про його відповідність реальності чи адекватне відображення у формах свідомості, були розглянуті у системі досить стійких філософських аргументів, широко використаних скептицизмом: знання втілюється в оболонку судження, що невідомо як співвідноситься з реальністю і не може бути раз і назавжди підпорядкованим однозначній оцінці щодо його істинності чи хибності. Так само було досліджено, що форма знання трансформується у відповідності зі зміною світоглядних каркасів. З цього приводу варто згадати філософію даосизму і буддизму — найбільш віддалених у часі філософських систем, які отримали належну оцінку та раціональну інтерпретацію у роботах І. Пригожина, Ф. Капри та ін. По-третє, помилкове знання, що співпадає з системою очікувань на даний момент часу і відтворюється як правомірне, з часом може проявитися як хибне чи помилкове. Однак поруч зі звичними уявленнями «діалектики істини й омани» вимальовуються нові варіації: наприклад, як впливає на знання мовна форма, соціокультурна матриця чи епістема? Чи має місце не-проявлений феномен соціокультурного тиску? Власне одними з перших, хто відмітив можливість такого впливу, були Л. Вітгенштейн і М. Фуко. Звідси можна зробити висновок: у більшій мірі ми маємо справу з ментальними, мовними аспектами реальності, ніж з нею самою. Про це заявляли Д. Юм, І. Кант, К. Поппер, виявивши найбільш «конфліктні» епістемологічні аспекти, що призвело до поміркованої обережної відмови від об'єктивістських категоризацій. Так, поруч з фактами співпадання чи «синхронії» ментального та дійсного горизонтів, тобто класичної єдності теоретичного і практичного, були виявлені елементи, що не вкладаються у традиційне уявлення епістемологічної структури та її форм: свій вплив проявила низка факторів, серед яких соціальні контексти і

стереотипи, комунікативні утворення, значне число невиправданих, а іноді навіть і «фантастичних» конвенцій, випадковостей, парадоксів, підсвідомих планів та ін. Схоже, що знання дійсно має символічну природу і фіксується як символ, що зводить у цілісність всі аспекти реальності. Всі ці елементи очевидно мають тісний зв'язок не тільки з творчими художніми евристиками, а пов'язані також з результатами наукової культури, і, перш за все, на рівні «інноваційної» генези: нових відкриттів та припущень.

Відомо, що сучасна теорія раціональності вкладає у це поняття широкий загал понять: від логічної впорядкованості, перевірюваності на засадах несуперечливості, концептуальних принципів моделювання реальності до релігійних та прагматичних сенсів, життєвих та мовних практик, соціальних установок та «ігор» з певною системою правил і відповідних дискурсів. У випадку строгої раціональності ми маємо справу з високим ступенем абстрагування, що звужує смисловий контекст, «грішить» типізаціями та ін., нестрога ж раціональність — інтуїтивність має свої недоліки — це суб'єктивність, неочевидність, розмивання логічних горизонтів, що призводить до помилок, двозначностей, стохастичних зсувів та інших інформаційних деформацій.

Отже, маємо дві форми раціональності: критичну, засновану на засадах «строкої» філософії (науки), та некритичну, що має справу з різними формами знання і, в першу чергу, знання, що проявляється в модусі «пограничного досвіду». Під впливом переконливої аргументації Ф. Brentano, Е. Гуссерля, Л. Вітгенштейна не викликає сумніву факт екзистенціально-проективної обумовленості пізнавального досвіду, зосередженого в унікальних структурах життєвого світу та їх соціокультурного комунікативного фону. І.Т. Касавін констатує:

Можна навіть відважитися на ризикований висновок: прогрес науки виявив потребу у знанні, яке суттєво відхиляється від сучасних критеріїв науковості [3, с. 28].

У найбільш загальному смислі «субстрат» об'єктивного знання можна розглядати як результат референції замкненого типу. З іншого боку, поступальний розвиток науки, орієнтованої на класичний новоєвропейський стиль мислення, накопичення експериментальних даних, у більшій мірі (за завичкою?) орієнтують на зразки референції відкритого типу. Як співвіднести ці два типи раціональності?

Розглянемо «закритий» тип у якості епістемологічної статички як сукупність усталених символів (теорій), відкрити раціональність як процес інтеграції, зведення різних форм досвіду та відповідних типів

знання до стійкого підґрунтя на основі «процедур когерентності». Можна припустити, що «пограничний» досвід розмикає епістемологічну замкненість, постійно трансформуючись, видозмінюючись у площині відкритої раціональності. Таким чином, «лінійна» впорядкованість знання і зв'язків між його елементами, може виступати як результат нелінійних, парадоксальних чи навіть «ризомних» схем. Відповідно до зазначеного, цілком має право на існування точка зору, яка орієнтується на різні сенси чи установки суб'єктів пізнавальної активності, відповідно до чого усувається раціональна трафаретність знань і виникає ціла система різних за змістом і конфігурацією епістемологічних площин, що контекстуально обумовлюють зміст і специфіку досліджуваного об'єкта. Відповідно відмінними, але поруч з цим і внутрішньо спорідненими виступатимуть розмаїті значення, фіксовані як знання, що вписані в конструкт ідеального істинного типу. Дана точка зору вибудовується на підставі трансценденталізму І. Канта, ідей Л. Вітгенштейна, зокрема розгляду знання як результату мовної гри та ідеї сімейної спорідненості різних типів такої гри. Так само як мовний досвід будь-якого походження пронизує принцип сімейної спорідненості, той самий принцип домінує і у площині епістемології. Різні форми знання є множинною інтерпретацією реальності, варіативним розмаїттям допредикативного інваріанту істини. Такі варіанти можна уявити як своєрідне «долання розриву» між світом та його дійсним образом.

З часів Аристотеля, який поставив акцент на комунікативній обумовленості істини як «відповідності сказаного речам», в поле філософської уваги потрапляє ідея відповідності дійсності та судження як сказаного у певний момент часу. М.Є. Соболева відзначає:

До цього означення, у якому акцент традиційно робиться на слові «сказати», відносяться усі можливі варіанти істини, зрозумілої як відповідність «висловлюваного речам», від Фоми Аквінського зі знаменитим «*adequatio rei et intellectus*» до Л. Вітгенштейна з його логіко-семантичною різновидністю теорії відображення і семантичною концепцією істини А. Тарського. Поєднує всі ці концепції припущення про «розрив» між світом і його образом, створеним людиною, а їх основною проблемою є долання цього розриву [2, с. 117].

Насамперед важливим є те, з яких припущень образу реальності ми виходимо і як визначаємо форму знання та характер його впорядкованості. «Ідентифікація» істини визначається її критеріями, проте не завжди відомі критерії відповідають формі її вираження. Яким мислити знання: як «відповідність», «відношення», «відображення», «когерентність», «факт», «подію», «єдність», «трансцендентність», «симу-

лякр» та ін.? У цьому смислі можна констатувати рівноправність різних форм знання як у площині синхронії, так і діахронії. Наприклад, М.Є. Соболева констатує:

Топос істини — не місце розуміння чи інтерпретації, а місце здійснення реальних подій. Істина як подія, відповідно, не винаходиться, а відкривається [2, с. 119].

В такому разі істина проявляється як «одкровення» — те, що відкривається, виходить на світло, стаючи видимим, очевидним. Власне і наукове знання, представлене новим поглядом на речі, можна мислити у цій якості як «збіг» реальності та її ментального образу, проте у певний момент часу. Про цей феномен часто згадував К.-Г. Юнг, назвавши його «синхронією». Які механізми лежать в основі такого роду встановлених відношень? Яким при цьому є «значення» суб'єкта у системі людина — світ? Образно кажучи, виявляється не тільки світ має значення для людини, а й людина для світу: внутрішні константи людини чи проєкції її внутрішнього сенсу, досвіду як подій, що детермінують зміст і специфіку знання, його вид та форму. Можливо так вибудовується вектор логік впорядкування реальностей та співвідносні з ними результати. Візьмемо сміливість припустити наявність нефіксованого фактору чи сукупності таких факторів, що виходять за межі раціональних експлікацій. В руслі досить узагальнених припущень, відкритих для критики, візьмемо до уваги концепцію «пограничного досвіду» як досвіду, що виводить за межі повсякденності, яка позбавляє людину гостроти екзистенціального світосприйняття, затьмарює сутності. Сфера «пограничного» розглядалася у філософії Платона, Августина, І. Канта, С. К'єркегора і його послідовників, Л. Вітгенштейна та ін. У дослідницькій традиції цієї теми торкається І.Т. Касавін, який відзначає, що нова пізнавальна установка, яка допускає аналіз різних форм знання та досвіду, може виступати в якості «частини загального вчення про людину» без претензії на строгу парадигматичність [3, с. 21].

Усуваючи зайвий пафос, можна говорити про досвід виживання, втрати чи, навпаки, переживання неочікуваного, бажаного. Одним із найбільш яскравих зразків такого досвіду є народження дитини чи, наприклад, раптова зміна життєвого сценарію. Якщо мислити повсякденність як низку повторюваних подій, ми стикаємося з цікавим типом індукції: можливо, чим частіше ми зустрічаємося у досвіді з певною ситуацією чи явищем, тим у більшій мірі минулий досвід визначає наші очікування. Обмеженість повсякденності полягає у тому, що новий досвід структурується у відповідності до минулого, змушуючи бачи-

ти реальність крізь призму минулого. (Це спостереження належить Д. Юму, знаходимо його також і у Е. Гусерля.)

Поняття «пограничності» у значній мірі викликає асоціації з екзотичними чи шаманськими культурами. Магічний досвід можна розглядати як різновид екзистенціального досвіду, який міг виявитися в якості передумови епістемологічної установки — виходу з царства необхідності у царство свободи. В процесі життєдіяльності стандартно структурований наявний досвід стикався з непередбачуваними подіями, що руйнували стабільну систему уявлень і ритуалів. Неважко зрозуміти, головне завдання жерця полягало у відновленні алгоритму стабільності архаїчної спільності, тобто відшуканні та проясненні витоків причинно-наслідкового зв'язку та врегулюванні системи життєдіяльності й адаптації.

Можливо саме так зароджувалися перші герменевтичні процедури, задовго до середньовічної екзегези, що розглядається як прообраз герменевтичних практик. Інакше, якщо пограничність сучасної ситуації вимагає звернення до священика чи лікаря, то у давнину єдиним рятівником був вождь, оракул, шаман, що брав на себе місію земного творця. Стикаючись з непідвладною реальністю, шаман чи жрець шукав виходу у незвичній ситуації, коли нова онтологія не вписувалась у звичайні, буденні структури розуміння. Синкретичний світогляд стирав межу між буденним і над-буденним, що дозволяло проникати у сфери, недосяжні в межах повсякденного досвіду. У результаті взаємодії цих сфер виникала нова форма транзитивного досвіду, ніби позбавленого власної онтології. З цього приводу оригінальну точку зору виявляє І.Т. Касавін, згідно з яким найбільш яскравим прикладом, що має глобальне значення для людської культури, є той факт, що результати, отримані у сфері магічного досвіду, перенесені у сферу повсякденності, утворюють низку особливо значущих ситуацій, що згодом трансформуються у спільні уявлення, поняття, у тому вигляді, в якому вони досяжні профанному спостерігачу. Наприклад, відома філософська категорія «архе» — це застиглий у міфі магічний акт, перенесений у профанну реальність, синтез сакрального і профанного. «Саме це дозволяє розглядати магію як справжню попередницю науки», — пише він [3, с. 163]. Отже, магія розглядається ним як епістемологічний прафеномен, у якому рішення практично-пізнавальних завдань досягалося шляхом внесення у них нового «духовного» знання.

В екзистенціальній філософії феномен «пограничної ситуації» розглядали К. Ясперс, Ж.П. Сартр та інші представники цієї філософської традиції. Як виявилось, опинившись у пограничній ситуації, лю-

дина звільняється від умовностей, переоцінює речі, події, зразки, вивираючись з ілюзії буденної свідомості. Саме у такій ситуації вона починає усвідомлювати сутності, відштовхуючись від реальності як межі між нею і трансцендентним. Поглянемо на проблему, виходячи з міркувань у екзистенційній площині. Як відомо, С. К'єркегор вбачав у основі пограничних екзистенціальних ситуацій вроджений страх, таємницю Ніщо, що скасовуються проясненою реальністю. Філософ оцінював їх як особливі умови, що у певний момент «висвітлюють» конечність людського буття. Важко не погодитися з тим, що справжній досвід не спирається на абсолютність передбачень, підводить до усвідомлення нестійкості припущень та констатацій. Конечність людського буття виокремлена філософами-екзистенціалістами як надважливий екзистенційний вимір, що конститує новий аксіологічний формат.

Слід зауважити, що філософи екзистенціального спрямування заперечували наявність такого досвіду у наукових практиках, проте це не зовсім так. У певній мірі це є притаманним науці, яка привносить у звичайну повсякденність риси пограничного досвіду, коли на фоні очевидності ми маємо справу з новим явищем, новим баченням реальності, фіксованим новими відкриттями. Унікальність подій пограничного досвіду стирає межу між очевидним та неочевидним, звичним і небуденним. Звісно, не можна ототожнювати «пограничність» цих типів досвіду — наукового та екзистенційного, але слід враховувати їх єдине джерело і суб'єктивну природу. Беручи до уваги промовисті приклади, І.Т. Касавін пише:

В цьому сенсі науковий досвід являє собою, як не дивно, пряме втілення даного повсякденного уявлення: чим одноманітніші в ході емпіричного дослідження результати, тим надійніше вони можуть служити обґрунтуванню теорії [3, с. 78].

Так, якщо фізичний експеримент, проведений декілька разів підряд, буде давати результати, що недалеко відходять від середньостатистичного показника, то результати соціального експерименту матимуть суттєву розбіжність в межах повторюваності через неможливість його «конгруентного» відтворення. Якраз особистий чи пограничний досвід як невідтворюваний, неповторний (якщо не моделювати його в експериментальній площині) очевидно матиме найбільш віддалений вектор відхилення. Якраз пограничний досвід у науці є досвідом одиничного, що реалізує себе в унікальній ситуації, наступне відтворення, тиражування якої усуває унікальний елемент «пограничності».

Свідома культивация пограничного досвіду з метою його аналізу демонструє його гетерогенну онтологію: перехід із однієї реальності

в іншу. По суті реальною моделлю такої онтології є комунікація, царина мови як взаємоперетин комунікативної та дійсної реальностей, адже мова наділена синкретичною властивістю, саме у ній стирається межа між реальним та надреальним; по-друге, саме мова формує базисний тип інформаційної обробки, тобто сприйняття реальності крізь призму сказаного; по-третє, ми легко поринаємо у мову, так само як і виходимо з неї, проте залишаємося у тій самій реальності. Таким чином, перебування у різних модусах реальності супроводжується змінною, інтенсивною роботою свідомості, що адаптується до нових реалій, що не вписуються у схеми повсякденного сприйняття. Ситуація граничного досвіду мислиться як момент психологічної суб'єкт-об'єктної «напруги», невизначеності, яка «знімається» новим, альтернативним варіантом розвитку подій. «Пограничний досвід» можна мислити як максимальний евристичний горизонт свідомості, універсум множинних онтологій та відповідних до них об'єктів.

У широкому розумінні пограничність можна розглядати як будь-які прояви нових онтологій та перспектив спостереження, руйнування парадигм, стандартів безвідносно до розмаїття форми та змісту їх проявлення, адже надзвичайне інтелектуальне напруження, активний розумовий процес можна розглядати як комунікативну ізоляцію, самозаглиблення чи екзистенційну відстороненість. Сократ, Г.Сковорода визначили подібний стан як самопізнання, що є вихідною і необхідною епістемологічною умовою. Історичні факти, взяті з історії філософії, культури та науки у своїй більшості свідчать про усамітнений, «самодостатній» спосіб життя геніальних осіб, незалежно від того, в якій соціокультурній сфері були отримані видатні результати.

Незважаючи на стандартне розуміння науки, яке домінує в загальноприйнятих уявленнях про неї як дискурсу, орієнтованого на розуміння і пояснення достовірних фактів як проявів загальних законів і відповідно їх повторюваності, що свідчить про істинність знання, можна констатувати: науковий досвід є небуденним досвідом, різновидом пограничної практики — діяльності в обмеженій сфері, що має на меті пошук нових унікальних, одиничних сенсів, які не дублюються у минулому. Так, зауважує І.Т.Касавін:

Наука зрозуміла таким чином, має справу з абстрактними фактами, повторюваність і відтворюваність яких надзвичайно умовна і по суті не утримує у собі нічого, крім відповідних теоретичних припущень чи прийнятих за згодою констант. Виходячи з індуктивної практики, наука разом з цим радикально пориває з нею і набуває апріорних рис, а її розуміння виявляється впритул пов'язане із залученням до дивної подвижницької діяльності типу аскетичного тренінгу [3, с. 79].

Останнім часом про науку все більше говорять як про впорядковану раціональну культуру, різновид інтелектуальної творчості, що характеризується високим ступенем креативності. У психологічних науках такого роду досвід нестандартного мислення пов'язують з індивідуальною творчістю та реалізацією її результатів. Значна частина дослідників вважає, що для такої творчості є вкрай необхідною незалежність мислення від стереотипів та зовнішнього впливу, по суті творець — науковець є автономною особистістю, найбільш толерантною до ситуації невизначеності і готовою йти на ризик тотального нерозуміння. Наприклад, Р. Стенберг вважає, що людина не може реалізувати свій творчий потенціал, якщо: по-перше, висловлює свої ідеї завчасно; по-друге, якщо не виносить їх на обговорення надто довго і вони стають очевидними, тобто старіють [4, с. 603]. (Саме це ми мали на увазі, коли міркували про унікальність моменту «пізнавальної ситуації», його інтуїтивну «вчасність».)

Окремо стоїть проблема суб'єкта «пограничної ситуації». З приводу цього існують доволі укорінені загальноприйнятні, «архаїчні» уявлення про творчу особистість, зокрема науковця, як про ексцентричного непрогнозованого суб'єкта, про що пише І.Т. Касавін:

Образ вченого як дивака, зайнятого не маючими відношення до реальності головоломками, зберігся з часів свіфтівської «Подорожі у Лапуту» і до наших днів [3, с. 79].

Наукова творчість — вихід за межі світоглядної парадигми, послідовна руйнація її стереотипів, і саме тому представник нового знання, його носій, сприймається крізь призму різних оцінок та смислів від возвеличення до дискредитації генія, ототожнення геніальності та безумства, як це намагався аргументувати Ч. Ломброзо. Автор цієї резонансної гіпотези використав сильні, на перший погляд, аргументи, що, на жаль, іноді використовуються як надійні емпіричні факти. Подібна думка давно спростована, оскільки відсоток патологічних відхилень серед обдарованих особистостей не перевищує відсоток серед звичайних людей. При цьому обдарованим людям поруч з «позірною» патологією, на зразок вразливості, емоційної слабкості, соціального відчуження, химерності вдачі та ін. притаманні також і «вищі» антропологічні характеристики: естетизм, висока етична культура, відкритість розуму та ін. Та найбільш цікавим є те, що результати творчої «пограничної» діяльності врешті стають соціокультурними надбаннями, засвоюються, приймаються спільною, хоча ще вчора відштовхувалися нею. Яскравим прикладом такої ситуації є геній П. Гогена, В. Ван Гога, філософ-

ські відкриття А. Шопенгауера чи, наприклад, З. Фрейда, наукові прозріння А. Ейнштейна чи Г. Перельмана.

«Світ ловив мене, та не спіймав», — таким був життєвий підсумок Г. Сковороди. «Втрата світу» як відмова від нього парадоксальним чином обертається на його відновлення, повернення, але вже у новій несподіваній іпостасі нового знання, проявленої істини.

Бібліографія

- [1] *Фуко М.* Дискурс и истина // Логос. — 2008. — № 2. — С. 159-262.
- [2] *Соболева М.Е.* Истина: свойство, оператор, событие? // Вопросы философии. — 2008. — № 2. — С. 117-124.
- [3] *Касавин И.Т.* Миграция. Креативность. Текст. Проблемы неклассической теории познания. — М.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1998.
- [4] *Психология.* Учебник для гуманитарных вузов / Под. общ. ред. В.Н. Дружинина. — СПб.: Питер, 2002.

Надійшла до редакції 10 червня 2013 р.