

I. ФУНДАМЕНТАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ

УДК 100.7.165

В.Л. Петрушенко

Національний університет “Львівська політехніка”

ЛЮДСЬКА ЧУТТЄВІСТЬ В ЕПІСТЕМОЛОГІЧНОМУ ТА ОНТОЛОГІЧНОМУ ВИМІРАХ

© Петрушенко В.Л., 2005

Поставлено мету довести невиправданість насамперед негативного, зневажливого ставлення до чуттєвості в традиціях європейської філософії та окреслити ті її прояви (передусім онтологічні та епістемологічні), які уможливають рельєфно побачити її значущість для філософського осмислення дійсності і людини.

The aim of the article is to prove inadmissibility of negative attitude to sensuality that existed in European philosophical traditions; to describe its manifestations (especially ontological and epistemological), that allow us to see it's significance for philosophical understanding of reality and of human being.

Мета цієї роботи полягає в тому, щоб сприяти зміні традиційних підходів до явища чуттєвості. В європейській інтелектуальній традиції, яка значною мірою вплинула й на духовні уподобання взагалі, з давніх-давен утвердилося скептичне (якщо не сказати – негативне) ставлення до чуттєвого. Початкові протиставлення чуттєвого та розумово-раціонального можна простежити вже у міфологічних сюжетах, де пристрасті подаються як те, що перешкоджає правильним знанням та правильним діям. Коли ж ми звертаємось до найдавніших проявів саморефлексії, тобто до філософської думки, то тут це негативне ставлення набуває вже характеру раціональних прояснень та обґрунтувань. Напевне, одним із перших про таке ставлення заявив Парменід, а найбільший внесок в його обґрунтування та поширення зробили відомі корифеї античної філософії Демокріт та Платон, які із прямо протилежних філософських позицій та установок третирували чуттєвість: Демокріт з позиції сциентистського емпіризму, а Платон з позиції раціонально-дискурсивного містицизму.

Розщеплення людської інтелектуальної діяльності на раціональну, тобто правильно членовану актуалістику та гештальтну чуттєвість, що називається, пішло гуляти історич-

ними горизонтами європейської культури. Одного із найвідчутніших загострень воно набуло в епоху середньовіччя, коли чуттєве майже ототожнювалося із тілесним, а останнє однозначно вважалося темним, інертним та гріховним, яке через зв'язок із матеріальним, вороже протистояло просвітленій духовності. При цьому саме в епоху середньовіччя інтелектуальне, точніше – духовне, набуло характеристик дії (через догмат про створення світу), а матеріальне – характеристик інертності, темної та непроникної тілесності. Епоха Відродження, здавалося б, реабілітувала чуттєвість, проте ця реабілітація виглядала дещо дивно, оскільки матеріально-чуттєве подавалося таким, що може бути переведеним у геометрично-математичні співвідношення та інженерний розрахунок. Щодо людини, то таке бачення чуттєвого набуло яскравого виразу в твердженнях Р. Декарта, по-перше, про те, що всі душевні дії людини є лише проявами мислення, а, по-друге, в його описах принципів дії нервової системи в її чуттєвих виявленнях, коли остання трактувалась через механічний рух механічних частинок. Хоча за загальним визнанням, із радикальною рішучістю чуттєвість була подана, як зайва для людської розумності, одним із фундаторів новоєвро-

пейської науки Галілео Галілеєм [5, с. 225; 9, с. 43–64]. Від його тверджень починається стійка та інтелектуально вшанована традиція розглядати чуттєвість в контексті вчення про так звані “первинні” та “вторинні” якості речей, згідно з яким первинні якості (геометрично-математичні) вважались стійкими, об’єктивними, цінними для науки та пізнання, а вторинні (дані відчуттів) – суб’єктивними та такими, що пізнанню заважають. Незважаючи на спробу реабілітації чуттєвості в численних творах та твердженнях представників неklasичної, постklasичної та постмодерністської філософії [4; 14], чуттєвість навіть тут подавалась як щось таке, що протистоїть раціональному, перешкоджає йому, постає переважно як таке, що із ним несумісне. Так що виведення чуттєвого на перший план в означених напрямках сучасної філософії більше нагадує спробу реваншу, ніж реабілітації.

Які наслідки в цілому мало дати історичне протиставлення чуттєвого та раціонального-логічного (дискурсивного)? По-перше, оскільки чуттєве розглядалось (і розглядається) як дещо майже хаотичне, погано впорядковане та некероване, протиставлення йому раціонального сприймалося як надання переваги культурному, цивілізованому порівняно із диким та темним. Чуття при цьому постають стихійними, а розумне впорядкованим та контрольованим, а тому й передбачуваним, надійною опорою для людської життєдіяльності. По-друге, відокремлення чуттєвого (суцього) як такого, що не може бути редукованим до проясненої дії, від проясненого та усвідомленого інтелектуального акту відкривало дуже широкі можливості та перспективи для різного роду комбінаторної та навіть творчої діяльності, оскільки майже усю людську діяльність можна розглядати в контексті такого відокремлення суцього від акту із подальшим новим та несподіваним їх поєднанням. Наприклад, ми створюємо механізми, які імітують дії людської руки, певних природних процесів, тварин тощо. Коли ми, наприклад, малюємо олівцем, ми змушуємо графіт виконувати ті дії, які йому самому по собі (як виду суцього) не притаманні. В цілому універсалізація алгоритмів інтелектуальних дій створила те, напевне, безмежне поле активізму та комбінаторики, в якому живе і діє сучасна

людина (переважно західного типу цивілізації): ми оточені діями і самі завжди готові діяти в якомусь режимі; ми є діячами. По-третє, відокремлення раціональної дії від чуття дало змогу розгорнути людську інтелектуальну діяльність в режимі контрольованих дій, що дало можливість ефективно переводити різного роду явища дійсності у фігури та матриці розумових побудов. Останні мають такий ступінь однорідності, що їх можна обчислювати, перевіряти, контролювати, достатньо довільно та динамічно змінювати. До того ж вони носять узагальнюючий характер, оскільки рухаються не в сфері якісних змістів, а в сфері відношень, зв’язків, дій, функцій, тобто виходять за межі безпосередньо наданого, наявного. Відповідно, ті розумові побудови, які постають результатами такого роду інтелектуальних дій, можна наділяти якостями необхідності, суттєвості, всезагальності. По-четверте, відносно вільне оперування інтелектуальними актами в межах екрана свідомості (на тлі інтелектуальної уяви) дає змогу створювати й отримувати те, чого в дійсності немає і навіть не може бути: не лише достатньо довільні конструкції (згадаймо пророцтва відносно майбутніх технічних винаходів, зроблених Р. Беконом, Ф. Беконом, Ж. Верном, О. Толстим та ін.), а й ідеалізовані, еталонні виміри будь-яких якостей та відношень дійсності. Лише володіючи ідеалізованими еталонами тих чи інших характеристик дійсності, людська свідомість набуває здатності оцінювати дійсність, підноситись над нею, а не підпорядковуватись їй [16, с. 85–101]. Бо ж, наприклад, володіючи уявленням про ідеальну, еталонну пряму лінію, ми отримуємо повноту, завершеність прямизни, тобто дещо незмінне, від чого можемо робити відлік для оцінки реального стану прямизни тих чи інших ліній.

Отже, можна стверджувати, що розділення чуттєвості та раціонально-логічної діяльності інтелекту відіграло виняткову роль в розвитку європейської духовності та культури, сприявши появі не лише науки, а й, наприклад, авангардного мистецтва. Тут, як то кажуть, питань немає. Питання полягає в тому, щоб визначити більш реалістично та об’єктивно статус чуттєвості як відносно пізнання, так і в онтологічному плані. Почати, напевне, слід з того, що, визнаючи вирішальну роль людської

розумової діяльності в створенні предметного змісту людської психіки та свідомості, ми все ж повинні сказати, що ми, люди, не перетворюємося на обчислювальні машини значною мірою саме завдяки чуттєвості, чуттям та почуттям. Причому на тлі нашої інтелектуалістики із її предметно-схематичною універсальністю людські почуття також набувають нечуваної універсальності та різноманітності, додаючи до інтелектуально-схематизованого універсуму саме те, що єдине може зробити його реальним, – ваги, непроницності, самодостатності. Принагідно нагадаю відому тезу Гегеля із “Феноменології духу” відносно того, що циклічний рух абсолютної ідеї нагадував би всього лише гру із собою, якби при тому не було сили любові та страждання [6, с. 9]. Перш ніж розгорнути положення про зв’язок людської чуттєвості із дійсністю людського універсуму, наповненого особливим предметним змістом, зробимо екскурс в інші прояви чуттєвості в сферах людської діяльності. Причому з’ясується, що попри скептичне ставлення до чуттєвості в деяких із них проігнорувати чуттєвість взагалі неможливо. Звернемось до таких розділів філософського знання, як онтологія та епістемологія, які для сучасної, тобто за суттю – некласичної – філософії виявляються невід’ємними одна від одної. В сучасній епістемології актуалістика як засада конструктивної діяльності людського інтелекту не піддається сумніву: поза нею практично неможливо пояснити вироблення предметного змісту свідомості [11]. Проте будь-які інтелектуальні акти тільки тоді можуть набути значущості, коли вони постають невіддільними від того, що називається “наданістю”. Наданість можна трактувати досить широко, але в кінцевому підсумку це є те, що інтелект в процесі своєї конструктивної діяльності в собі чи перед собою віднаходить, а не створює власною активністю. В загальному плані наданість постає принциповою зупинкою рефлексивної прозорості розумових дій, тобто чимось таким, чого рефлексія не може редукувати до самої себе і розчинити в своїх актах. У відповідь на питання про те, що є джерелом наданості, можна назвати лише чуттєвість. В будь-яких інтелектуальних побудовах спостерігається така своєрідна законо-

мірність: задля того, щоб інтелектуальні акти набули характеристик універсальності, вони початково повинні бути вільними від будь-якого конкретного змісту, проте поза відношенням до реального змісту вони ризикують бути просто беззмістовними. Отже, вони повинні бути і беззмістовними, і змістовно виправданими. Це забезпечується тільки в такий спосіб, що інтелектуальні побудови чи то у своїх вузлових пунктах, чи то в результатах повинні підкріплюватись чуттєвими даними (у найпростішому варіанті – чуттєвим контактом). Отже, абстрактність інтелектуальної конструктивної діяльності, її здатність відволікатися від конкретного змісту повинна доповнюватись її зв’язком із безпосередністю, тобто прямим чуттєвим контактом, який єдино може засвідчити виправданість нашої інтелектуалістики. Цей необхідний зв’язок інтелектуальних актів та чуттєвості пронизує собою усі рівні та ділянки пізнавальної діяльності: навіть високо абстрактним науковим побудовам досить часто намагаються надати чуттєво-образних рис, як-то “бензольне кільце”, модель будови атомного ядра або способу з’єднання кварків тощо. Цікаво зазначити, що й Платон, який із похвальною послідовністю таврував усе чуттєве як темне та негативне, свою чисту ідею і термінологічно, і за сенсом зводив до поняття образу, а в останньому завжди наявний чуттєвий компонент.

Цей епістемологічний екскурс підводить нас до онтології: на сьогоднішній день для людського ества не існує ніяких інших способів пересвідчитись у реальному існуванні чого б то не було, окрім одного: чуттєвого контакту. Нагадаю, що в аристотелівській традиції поняття істини лежить на межі епістемології та онтології: за Аристотелем істина є там, де людські твердження спираються на факт реального буття будь-чого [1, с. 141] (те саме і у Боеція [3, с. 26]). В контексті цих міркувань ми можемо також зрозуміти та оцінити тезу М. Гартмана про буття “як те останнє, про що можна запитувати” [8, с. 14]. Щоправда, із онтологічними висновками слід бути обережними, тому що факт буття, відношення до буття можуть мати місце лише там, де є абстрактне мислення, рефлексія. Іншими словами, чуттєвий контакт, не фіксований зі сторони “чистої” рефлексії (або просто – актами думки),

залишитися лише фактом реальності, а не онтологічного відношення. Але повторимо: для людського ества буття засвідчується саме чуттям. Арістотель в трактаті “*Про душу*” виділив найбільш об’єктивне відчуття, що може остаточно засвідчувати реальність – це дотик [1, с. 447– 448]. Цікаво зазначити, що в ХХ ст. ця думка несподівано знайшла своєрідну інтерпретацію в методиці виховання сліпоглухих дітей. Дотик засвідчує опір, перешкоду вільному рухові, і звідси стає зрозумілою теза Ф. Шеллінга про те, що буття – це загальмована свобода [19, с. 266]. Хоча знову-таки дотик як свідчення перешкоди вільному рухові засвідчує буття тільки тоді, коли така перешкода фіксується у сфері рефлексії. Взагалі будь-яке знання постає наданістю, каліброваною, диференційованою інтелектуальними актами на тлі собітотожної рефлексії.

Звернемось до сучасної науки. Вважається, що теорія відносності А. Ейнштейна зруйнувала (чи поховала) наївно-натуралістичний погляд на дійсність, довівши, що ті форми суцього, які ми спостерігаємо і які наївно приймаємо за те, що та як є в дійсності, є насправді лише умовними і відносними, оскільки утворені фізичними процесами певних параметрів [20, с. 9; 18, с. 198–199]. Завдяки теорії відносності ми дізнались, що звичні нам співвідношення так званої евклідової геометрії є шаленим спрощенням дійсності, що усталені орієнтири фізичних процесів є умовними. Усе це, здавалося б, нанесло нищівного удару по чуттєвості: мало того, що вона постала постачальницею умовних та найшвидше помилкових уявлень про дійсність, сама вона була редукована до фізичних процесів певних розмірностей: до рухів, хвиль, частоти. І все ж, як з’ясувалося, тут виникли деякі несподіванки. Наприклад, сам творець цієї теорії неодноразово пояснював, що в своїх міркуваннях та теоретичних викладках він увесь час апелює до годинників та лінійок, як до умови фіксації трансформацій простору й часу. Проте, що саме є тими годинниками та лініями, звідки вони виникають та яким є їхній статус як епістемологічний, так і онтологічний, залишається невідомим та нез’ясованим. В чому суть проблеми? – В тому, що при припущенні всього (без винятку) відносним нам немає чим

фіксувати зміни, бо ж якщо, наприклад, те, що ми хотіли б використати як умову фіксації, саме весь час буде змінювати параметри, то відносність, помножена на відносність, вводила б нас у повну невизначеність та пізнавальний абсурд (як відомо, А. Ейнштейн пізніше звернувся до поняття абсолютного виміру, яке на початку своєї діяльності він рішуче заперечив [18, с.147–152, 171–172]. Принаймні ясно одне: рухи, дії, просторово-часова динаміка лише тоді можуть набути не лише визначення, а й навіть простої констатації, коли вони будуть проектуватись на щось, якісно від них відмінне, оскільки в межах тієї ж самої якості визначити якість як дійсну межу (а якість, як відомо, передбачає існування межі, границі) неможливо (згадаймо, що в знаменитій формулі А. Ейнштейна маса та енергія передбачають одна одну! [18, с. 69–70]). Те саме міркування можна перенести й на підхід до чуттєвості через призму її редукування до якихось рухів (певної довжини та частоти коливань): якщо одні рухи (ті, що мають місце поза людським організмом) накласти на інші (рухи як характеристики відчуттів), то відбудеться ніщо інше, як змішування їх характеристик (за законами рефракції, інтерференції тощо). Тому при перенесенні законів фізичного руху на явище людської чуттєвості мало б місце таке, що замість, наприклад, певних кольорів ми б бачили якісь їхні суміші. Сучасні дослідження людських органів чуттів доводять, що в їх діяльності зовсім не відбувається реєстрації рухів зовнішнього впливу, а йдеться про досить складну і тонку роботу, спрямовану на диференціацію та фіксацію багатющої гами тих якісних відмінностей, якими наділена дійсність. Чуттєвість постає не трансформованим фізичним рухом, а способом фіксації тих характеристик дійсності, які породжені її якісною та кількісною різноманітністю [10]. Більше того, на адресу людської чуттєвості можна висловити такі її оцінки, які виведуть її на особливе місце в процесах дійсності навіть в онтологічному плані. Йдеться насамперед про надзвичайний, просто фантастичний діапазон людських чуттєвих сприйнятів. З позиції підходу до людини як організму, що є результатом тривалого еволюційного процесу, виникає сакраментальне запитання: якою еволюцією та

для яких потреб можна пояснити те, що людські відчуття здатні перетворювати людину на “всесвітнє чутливище” [2, с. 15–16]. В другій половині ХХ ст. на хвилі соціологізаторських тенденцій марксистської філософії досить настійливо проводилась позиція, згідно з якою людські почуття та відчуття також мають соціальну природу, і в своїх проявах та можливостях зумовлені детермінуючим впливом соціальної діяльності [15]. Це означає, що, наприклад, в спектрі світла людина буде бачити ті кольори, які виділені культурно та соціально. У відстоюванні такої позиції автори посилались на численні приклади: скажімо, в поемах Гомера тим самим словом позначався колір таких речей, які ми сьогодні однозначно вважаємо досить різними. Проти такої позиції виступав в свій час Д. Дубровський, якого, як він справедливо пише, тоді намагались відлучити від марксизму [12, с. 5–6]. Бо ж, дійсно, при сповідуванні такої позиції було зовсім не зрозумілим, якою здібністю люди поступово починали бачити те, чого вони раніше не бачили: якщо людина в своєму баченні обумовлена соціальною культурою, то їй вийти за її межі вона не може. Прихильники натуралістично-біологічного тлумачення людини наполягали на тому, що органи чуттів працюють не за соціальними, а за біологічними та нейрофізіологічними законами, а тому мають власний механізм перероблення інформації. Проте в такому разі залишаються не поясненими ті реальні історичні факти, які засвідчували історико-культурну мінливість людських відчуттів. До певної міри прояснення в це питання було внесене теорією екологічної природи людських відчуттів, розробленою Дж. Гібсоном [7] та підданою епістемологічній інтерпретації [17, с. 202–206; 13]. Згідно з цією інтерпретацією, органи чуттів людини є результатом тривалого та складного процесу еволюції форм життя, проте в людини в їх роботу втручаються соціально-культурно зумовлені механізми вищої нервової діяльності. В результаті відбувається своєрідне настроювання такої роботи, і хоча з фізіологічної точки зору органи чуттів людини фіксують характеристики дійсності досить точно, детально, у великому ж діапазоні фокусуються вони лише на окремих таких характеристиках, беручи до уваги насамперед те, що має соціально-

культурну значущість. Отже, остаточно відповідь сучасної епістемології в даному питанні така: не фізіологія та не соціальна культура є чинниками діяльності органів чуттів, а фізіологія та соціальна культура разом утворюють той механізм, в якому тому та іншому належать свої функції та свої результати дії. На тому колосальному полі людської чуттєвості, яка є продуктом діяльності фізіології, нейрофізіології та психіки, чинники соціально-культурного плану за допомогою схематизму інтелектуальних актів “викреслюють” структури (чи матриці) певного предметного змісту, і тому, хоча поле чуттєвості достатньо повне та щільне, людина бачить і відчуває передусім те, що вона здатна побачити, зафіксувати відповідно до своєї культурної та інтелектуальної розвиненості. Цим, наприклад, і можна пояснити те, що живописець завжди розрізняє набагато більше кольорових відтінків, ніж звичайна пересічна людина. Але звідси впливає також і той висновок, що культурний та інтелектуальний поступ несе із собою колосальне збільшення діапазону людської чуттєвості. В міру культурно-історичного розвитку, а також індивідуальних проривів людина набуває можливості мати справу із значно багатшим за змістом та різноманітністю полем фарб, переживань, відчуттів, їх нюансованих проявів, динаміки тощо. Але звідси стає зрозумілим й інше: людська чуттєвість постає на сьогоднішній день єдиним, відомим нам, незаперечним свідченням якісної багатоманітності дійсності. Причому засвідчується ця багатоманітність, як ми вже намагались продемонструвати, в буттєвому статусі; іншими словами, на питання, що є в світі, можна виправдано відповідати: все те, що може бути доступним людському чуттю. Здавалося б, тут ми опинились в певній інтелектуальній пастці: адже багато чого – і то дуже багато – нашим чуттям просто не досягне; чи значить це, що воно не існує? – В певному сенсі, саме так, адже не даремно від самого початку існування квантової механіки її супроводжували сперечання, чи існують її об’єкти насправді, чи не існують, чи мають вони характеристики фізичного буття, чи постають результатом математичного моделювання. Так званий “приладовий ідеалізм”, який стверджував, що характеристики елементарних

частинок постають результатом їх взаємодії із приладами, за допомогою яких такі частинки досліджують, сьогодні виглядає цілком нормальною позицією. А річ у тім, що й сьогодні у будь-яких сферах дійсності питання про реальне існування чогось визначається з'ясуванням питання про те, що саме та в якій спосіб в цьому щось зупиняє, обмежує, поглинає та фіксує дію. Природний варіант такої фіксації – це людська чуттєвість. Як виявляється, вона може бути параметрично дуже пластичною та гнучкою, проте її сутність та онтологічний статус від цього не змінюються. Тому чуттєвість і тільки чуттєвість надає справжності та ваги нашим життєвим прагненням, діям та пориванням. Інтуїтивно люди це знають і знали завжди, тому вони досить часто стверджують, наприклад, таке: хай щось не відбулось, хай минулось, проте це було широко та пристрасно. Навіть в Біблії Бог не приймає того, хто є ні холодним, ні гарячим. Відомий середньовічний шукач особистісної правди П. Абеляр вважав, що гріха немає в тих вчинках, які здійснюються із щирим переконанням.

З епістемологічної точки зору явище людської чуттєвості постає у таких рисах, як цілісність, континуальність, безпосередність (ототожнення із предметом чуття), інтимність, незаданість наперед, спонтанність. Усі ці риси переводять людську активність в режим деякої заданої нам справжності життя, його вагомості, виправданості. Більше того, навіть там, де незаперечною постає провідна роль інтелектуальної актуалістики, досить часто чуття йдуть попереду, визначаючи спрямування дій розуму. Коли ми розглядаємо діяльність таких науковців, як К. Цюлковський, А. Ейнштейн, то кажемо про те, як влучно вони обирали предмети своїх наукових зацікавлень, проте, як відомо, їх вело до цих предметів почуття. Тому чуттєвість визначає ще й ту царину дійсності, із якою ми як живе та цілісне ество здатні й готові ототожнитись, поєднатись, злитись.

Отже, людська чуттєвість, окреслена через її онтологічні та епістемологічні виміри, постає перед нами необхідною та невід'ємною складовою людського способу буття; більше того, увага саме до чуттєвості дає нам змогу краще зрозуміти й осмислити фундаментальні особливості такого буття. Ми не знаємо, в якій

спосіб судилося б нам жити, якби ми керувались в житті виключно здатностями розумової рефлексії, проте ми знаємо, що в нашому реальному людському житті саме чуття вводять нас в споріднений нам життєвий універсум, саме вони забарвлюють цей універсум, надають йому ваги, справжності, а тому постають свідченням нашої первинної, можна сказати – інтимної – спорідненості із світом, космосом, буттям. Прочитую наприкінці характерну думку: “Людина більше пізнає емоційно, ніж інтелектуально, і постає зовсім помилковим той погляд, що емоційне пізнання є “суб’єктивним” у негативному смислі слова, а інтелектуальне “об’єктивним” у позитивному... Вживання у предмет пізнання у будь-якому випадку носить більше емоційний, ніж інтелектуальний характер” [2, с. 183].

1. Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т.1. – М., 1976. 2. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – М., 1995. 3. Бозций. “Утешение Философией” и другие трактаты. – М., 1990. 4. Буркхардт Г. Непонятная чувственность // Это человек: Антология. – М., 1995. – С.124–155. 5. Галилео Галилей. Пробирных дел мастер. – М., 1987. 6. Гегель Г. Феноменология духа. – М., 1956. 7. Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. – М., 1988. 8. Горништейн Т.Н. Философия Николая Гартмана. – Л., 1969. 9. Гуссерль Г. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. – СПб., 2004. 10. Демидов В. Как мы видим то, что видим? – М., 1987. 11. Джентиле Дж. Введение в философию. – СПб., 2000. 12. Дубровский Д.И. Проблема идеального. Субъективная реальность. – М., 2002. 13. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. – М., 2001. 14. Лук’янец В.С., Соболев О.М. Философский постмодерн. – К., 1998. 15. Мегрелидзе К. Основные проблемы социологии мышления. – Тбилиси, 1973. 16. Петрушенко В.Л. Епістемологія як філософська теорія знання. – Львів, 2001. 17. Современные проблемы теории познания диалектического материализма. Т.1. – М., 1970. 18. Хофман Б. Альберт Эйнштейн: творец и бунтарь. – М., 1983. 19. Шеллинг Ф. Сочинения в 2-х т. – М., 1987. 20. Эйнштейн и философские проблемы физики XX века. – М., 1979.