

СПЕКТР СОЗНАНИЯ

Е.О. Труфанова

СОЦИАЛЬНО-КОНСТРУКЦИОНИСТСКИЙ ПОДХОД К СОЗНАНИЮ В КОНТЕКСТЕ КЛАССИЧЕСКОЙ И СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Аннотация. Предметом проведённого в статье исследования является подход к проблемам сознания, самосознания и Я в рамках такого направления современных гуманитарных наук, как социальный конструкционизм. Основной задачей служит рассмотрение основных положений подхода к сознанию и различным его проявлениям с позиций этого направления, и помещение данного подхода в контекст других исследований сознания – в классической и современной философии. Центральным вопросом исследования является вопрос о роли социальных и социокультурных факторов в процессе конструирования сознания и самосознания индивида. Основные методы исследования: историко-философский подход, сравнительный анализ, общенаучные методы исследования. Также в некоторых случаях автор обращается к методологии, предлагаемой социальным конструкционизмом.

Основными выводами проведённого исследования являются следующие. Социально-конструкционистский подход к сознанию делает чрезмерный акцент на роли социальных конструкций в формировании сознания и самосознания индивида и склоняется к отрицанию существования Я. Однако, критикуя социальный конструкционизм, автор показывает, что наличие единого опыта у каждого субъекта не зависит от социальных конструкций. В то же время, положительной чертой социально-конструкционистского подхода к сознанию является то, что социально-конструкционистский подход к сознанию и самосознанию продуктивен для понимания положения человека в современной информационной эпохе. Социальный конструкционизм не просто успешно фиксирует и описывает современную ситуацию, формируя представление о фрагментированном, сложносоставном, размытом Я, нуждающемся в том, чтобы быть проговорённым, оформленным в виде нарратива, но и предлагает свой подход к тем новым проблемам сознания и самосознания, которые данная эпоха ставит. Особым вкладом автора в проведённое исследование служит выявление точек пересечения социального конструкционизма с другими подходами к сознанию в классической и современной философии. Новизна исследования заключается в том, что в отечественной философии практически отсутствуют работы, посвящённые социально-конструкционистскому подходу к проблемам сознания.

Ключевые слова: сознание, самосознание, социальный конструкционизм, Я, нарратив, дискурс, диалог, коммуникация, природа – воспитание, личностная идентичность.

Abstract. The subject of this research is the approach towards the problems of consciousness, self-consciousness and the I within the framework of such direction of the modern humanitarian sciences as social constructionism. The main goal is examination of the main positions of this approach towards consciousness and its various manifestations from the perspective of this direction and placement of this approach into the context of other research of consciousness in classical and contemporary philosophy. Socio-constructivist approach to consciousness makes a strong accent on the role of social constructions in formation of consciousness and self-consciousness of an individual and leans towards denial of the existence of the I. However, criticizing social constructionism, the author demonstrates that the presence of common experience among all subjects does not depend on social constructs. At the same time, a positive feature of the socio-constructivist approach to consciousness is favorable for understanding of position of an individual within the modern information era. Author's special contribution consists in determination of the intersecting points of social

Статья подготовлена при поддержке гранта Совета по грантам Президента Российской Федерации для государственной поддержки молодых российских учёных. Проект МК-3687.2015.6 «Социально-конструкционистский подход к проблеме сознания».

constructionism with other approaches to consciousness in classical and contemporary philosophy. The scientific novelty lies in the fact that in Russian philosophy there are in fact no works dedicated to the socio-constructivist approach to the problems of consciousness.

Key words: communication, dialogue, discourse, narrative, I, social constructionism, self-consciousness, consciousness, nature vs upbringing, personal identity.

Философские исследования сознания представляют собой одну из наиболее значимых областей философии XX-XXI вв. Можно отметить два основных связанных между собой течения, которые легли в основу данных исследований.

Во-первых, в связи с развитием науки и техники, в XX в. данная область философии испытала сильное влияние со стороны исследований, находящихся за пределами философии – а именно, исследований мозга в нейрофизиологии, исследований психических патологий в психиатрии и, наконец, исследований в сфере искусственного интеллекта. Эти исследования представили огромное количество новых фактов о сознательной деятельности человека, требующих философского осмысления, однако не решились (на что изначально, вероятно, надеялись) самой загадки сознания. Зная очень многое о работе мозга, учёные так и не смогли получить знание о том, что же является тем связующим элементом, который из разрозненных нейронов или даже их сетей создаёт то, что мы называем сознанием. «Натурализация» исследований сознания, таким образом, поставила больше новых вопросов, чем дала ответов о природе сознания. Как отметил Дэвид Чалмерс, учёные решали «лёгкие проблемы», не будучи в состоянии даже приблизиться к «трудной» [1].

Во-вторых, исследования сознания были сосредоточены в первую очередь в сфере аналитической философии, так что аналитическая философия буквально оккупировала само понятие «философия сознания»: сейчас, говоря о «философии сознания», большинство авторов почти всегда подразумевает именно аналитические исследования. Аналитическая философия сознания сосредотачивается на психофизической проблеме и на проблеме квалиа, частично опираясь на данные исследований мозга и теории искусственного интеллекта, но в качестве основного метода аргументации используя мысленные эксперименты («зомби», «китайская комната», «инверсия спектра» и др.).

Эти два течения определили основной «климат» исследований сознания, начиная с середины XX в., оставляя за пределами своих интересов личностные характеристики сознания и проблему самосознания (за исключением исследования проблемы тождества личности (личностной иден-

тичности) в аналитической философии). Вопрос о влиянии на сознание социокультурных факторов был просто выведен за рамки эпистемологических исследований сознания. Связь сознания и социума рассматривалась в рамках социологических и социально-философских исследований, в сфере педагогики и теорий воспитания, и эти исследования существовали параллельно с указанными выше, не пересекаясь с ними, как будто речь шла о разных «сознаниях». И действительно, термин «сознание» столь многозначен, что, к примеру, в обсуждениях «общественного сознания» и «феноменальных состояний сознания» и в самом деле нет практически ничего общего. Тем не менее, социокультурную проблематику нельзя исключать из исследований сознания. Достаточно отметить следующий момент: манифестации сознательной активности мы, как правило, фиксируем с помощью коммуникации. Чистый опыт сознания дается нам только интроспективно, в остальных случаях мы опираемся только на свидетельства других. Эти свидетельства необязательно вербальны, но именно с помощью слов мы можем выразить проявление такой одной из сложнейших форм сознательной деятельности как, к примеру, теоретическое мышление. В исследованиях сознания важен не только вопрос о том, как возможны мои индивидуальные переживания, но и вопрос о том, как из этих индивидуальных переживаний складываются мои мысли, складывается мой совокупный опыт, уникальные черты моей личности, моё Я.

Поэтому представляется важным уделить отдельное внимание таким философским подходам к сознанию, где социокультурная составляющая занимает должную роль. Тема социокультурных аспектов сознания, прежде всего, связана с понятием личности. Исследования личности, как правило, выводятся за рамки сферы интересов философии сознания и эпистемологии в целом, как излишне нагруженные социальным, однако я полагаю, что исследования сознания без личностных аспектов будут неполными, поскольку мы никогда не имеем дела с «чистым» сознанием, не принадлежащим никакой личности. Мне представляется интересным рассмотреть такое современное направление гуманитарных наук, которое делает акцент именно на социальном и социокультурном содержании вопроса о сознании – а именно, социальный конструкционизм.

Социально-конструкционистский подход к сознанию

История и основные черты социального конструкционизма как особого подхода в социогуманитарных науках рассматривались мной многократно [2-4], поэтому здесь эти вопросы будут опущены. Необходимо, однако, сформулировать основные черты, которые являются определяющими для социально-конструкционистского подхода к проблемам сознания.

Следует сразу отметить, что подход социального конструкционизма к сознанию принципиально отличается от, к примеру, когнитивной психологии или аналитической философии, фокусом интереса. Он не пытается вскрывать механизмы работы мозга, лежащие в основе тех или иных сознательных процессов, не занимается логическим анализом языковых структур, выражающих различные состояния сознания. Он не ставит вопрос о происхождении сознания. Основной интерес конструкционистов сосредоточен на том, как социокультурная среда влияет на то, каким образом мир отражается сознанием индивида, а также на то, каким образом индивид воспринимает самого себя, т.е. на его самосознании. Поскольку истоки социального конструкционизма лежат в социальной психологии, основной акцент делается именно на взаимодействие индивида с различными социальными группами (к которым он принадлежит или которым он противостоит). Эти социальные группы являются носителями дискурсов – способов описания мира, которые в свою очередь оказывают воздействие на сознательные процессы индивида. Сознание в социальном конструкционизме никогда не нейтрально: так, к примеру, красный цвет не воспринимается сам по себе, для каждого индивида восприятие красного будет социально нагруженным – политическими, культурными и прочими коннотациями.

Можно выделить несколько ключевых моментов, определяющих конструкционистский подход к сознанию.

- 1) Индивидуальное сознание и самосознание социально сконструированы, они появляются в результате социальных интеракций, взаимодействий индивида с другими людьми.
- 2) Главными конструирующими сознание и самосознание «инструментами» являются язык и языковая среда, в которую погружён индивид. Язык предшествует индивидуальному сознанию и предопределяет его. Усваивая нормы родного языка, индивид не только определённым образом начинает репрезентировать себя

и конструировать своё самосознание (результат этого конструирования может быть выражен в форме нарратива), но и его способы познания и описания мира зависят от усвоенных норм языка и конкретных дискурсов, в которые он погружается в разных социокультурных ситуациях.

- 3) Постоянство и единство Я ставятся социальным конструкционизмом под сомнение, а в радикальных его версиях – объявляются иллюзией. Вместо единого и постоянного Я предлагается говорить об изменчивой идентичности или идентичностях.
- 4) Способы саморепрезентации и понимания самосознания зависят от доминирующих в обществе метафор описания сознания, разного рода «идеологий» и «тоталитарных» дискурсов.

Кратко выделив, таким образом, ключевые черты социально-конструкционистского подхода к сознанию, я хочу обратиться далее к историко-философскому контексту, раскрывая, таким образом, подробней содержание перечисленных выше особенностей исследуемого подхода и показывая его точки пересечения с рядом других концепций сознания и самосознания.

Природа или воспитание?

Говоря о социально-конструкционистском подходе к сознанию, мы можем обратить внимание на несколько ключевых тем в исследованиях сознания, возникающих задолго до появления данного направления, но, несомненно, перекликающихся с поставленными социальным конструкционизмом вопросами.

Во-первых, мы можем упомянуть классическую дилемму, следующую за вопросом о личности на протяжении всей истории философии – дилемму «nature vs nurture» (природа или воспитание).

Дилемма «природа или воспитание» в философии рассматривается в контексте исследования целого ряда феноменов, связанных с развитием личности, становлением разума и т.д. В рамках естественнонаучного подхода она формулируется как вопрос о соотношении генетически заданных свойств и свойств, обусловленных воздействием среды, в первую очередь, социальной. Можно также трактовать эту проблему в несколько ином ключе: как проблему «врождённого» (знания, психического содержания и т.д.) против «приобретённого». Тогда её суть будет заключаться в следующем вопросе: что является определяющим в становлении личности – свойства и особенности, заложенные при рождении, или качества, приоб-

ретённые в ходе индивидуального развития в результате взаимодействия с другими людьми? Наконец, в самой общей формулировке, вопрос можно поставить так: за что именно отвечает природа, а за что – среда в широком смысле слова? Множество современных концепций в сфере философии сознания, пытается склонить чашу весов в сторону «природы», объясняя сознание исключительно через мозговые функции (подробней см. [5]).

Социальный конструкционизм же, напротив, склоняет чашу весов в сторону влияния социума на становление личности и сознания. Говоря о сознании как социально сконструированном, о Я как о продукте общественных отношений, неизбежно возникает соблазн искать корни социально-конструкционистских представлений в работах Карла Маркса как автора одной из наиболее близких к социальному детерминизму концепций сознания.

Действительно, в «Немецкой идеологии» Маркс пишет, что сознание «...с самого начала есть общественный продукт...». В этом же сочинении он критикует идеалистические концепции самосознания, утверждая, что реальной основой того, что рассматривали в качестве «субстанции» и «сущности человека» идеалисты является, на самом деле, «суммой производительных сил, капиталов и социальных форм общения, которую каждый индивид и каждое поколение застают как нечто данное» [6, с. 37]. С точки зрения Маркса, биологически человек не меняется на протяжении долгого периода развития человечества, однако меняются отношения между людьми и в результате изменения этих отношений изменяется и общественное сознание и, как следствие, сознание отдельных людей.

Маркс также как и конструкционисты подчёркивает роль языка. Язык, по Марксу, – одна из важнейших манифестаций сознания: «...язык есть практическое, существующее и для других людей и лишь тем самым существующее также и для меня самого, действительное сознание, и, подобно сознанию, язык возникает лишь из потребности, из настоятельной необходимости общения с другими людьми...» [6, с. 29]. Далее там же Маркс отмечает, что «...именно потому, что мышление, например, есть мышление данного определённого индивида, оно остаётся его мышлением, определяемым его индивидуальностью и теми отношениями, в рамках которых он живёт...» [6, с. 253-254] и развитие личности зависит «...не от сознания, а от бытия; не от мышления, а от жизни; это зависит от эмпирического развития и проявления жизни индивида, зависящих, в свою очередь, от общественных отношений» [6, с. 253]. В отношениях же с другими людьми, по Марксу, и состоит духовное богатство

индивида. Таким образом, любое личностное развитие ограничено социальными обстоятельствами бытия этой личности.

Здесь, как представляется, идеи Маркса хорошо применимы к понятию идентичности в социальном конструкционизме, для которой также важна структура социальных связей и отношений.

На первый взгляд может показаться, что позиция Маркса очень близка социальному конструкционизму и, несомненно, работы Маркса оказали влияние на это направление, даже если мы не обнаруживаем конкретных ссылок. Однако есть ряд принципиальных различий. Основное из них заключается в том, что Маркс подчеркивает активную роль человека. Если в социальном конструкционизме индивид является заложником социальных отношений, в которые он включён, то у Маркса, по словам Э. Фромма, «...человек действительно изменяется в ходе истории, развивается, трансформируется, является продуктом истории, а так как историю творит он сам, то и себя самого он творит тоже сам» [8]. Маркс отстаивает активную роль человека в изменении этих формирующих сознание обстоятельств. В третьем тезисе из «Тезисов о Фейербахе» он пишет: «Материалистическое учение о том, что люди суть продукты обстоятельств и воспитания, что, следовательно, изменившиеся люди суть продукты иных обстоятельств и изменённого воспитания, – это учение забывает, что обстоятельства изменяются именно людьми и что воспитатель сам должен быть воспитан» [7, с. 2], и потому, согласно одиннадцатому тезису, дело заключается в том, чтобы изменить мир. Сознание формируется общественным бытием, но оно же служит для того, чтобы изменить это бытие, а значит – оно способно выйти за пределы существующих социальных отношений. Таким образом, у Маркса индивид не только способен, но и в каком-то смысле обязан вырваться из плена социальных конструкций, навязанных ему при рождении, ради изменения мира. В то же время социальный конструкционизм полагает, что бытие человека полностью подчинено тому, что диктуют окружающие его социально-сконструированные картины мира, знания, представления, мнения и т.д.

Я – иллюзия или отсутствие

Второй темой, возникающей в результате критики социальным конструкционизмом представлений о существовании целостной личности и Я, является идея об отсутствии или иллюзорности Я как некоего постоянного единства. Если для классической фило-

софии наличие *Я* являлось несомненным, а само *Я* – абсолютно простой и самоочевидной данностью [9], то социальный конструкционизм следует той традиции, которая была начата Д. Юмом и Э. Махом и поддержана уже в XX в. мыслителями постмодерна: никакого единого *Я* не существует, *Я* – лишь временное сочетание временных же элементов.

«Отсутствие» *Я* у Юма и Маха аргументируется иначе, нежели у постмодернистов и конструкционистов. В нововременном эмпиризме *Я*, как и всё прочее содержание нашего сознания, рассматривается исключительно как продукт нашего опыта (в противовес рационалистской концепции *Я* как «врождённой идеи»). Однако, определяя опыт как нечто текучее и изменчивое, некоторые представители эмпиризма полагают, что из этого потока не удаётся вычлнить такого постоянства, которое можно было бы назвать *Я*.

Юм, рассматривая впечатления опыта как источник нашего знания, критически относится к идее постоянства личности и к самой идее *Я*. Все идеи, утверждает Юм, рождаются от впечатлений. Однако от какого же впечатления могло бы возникнуть *Я*? Такого цельного и неизменного впечатления не существует, полагает, он, и, следовательно, не существует и идеи *Я*. Личности же, пишет Юм, «суть не что иное, как связка или пучок (bundle or collection) различных восприятий, следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении, в постоянном движении» [10, с. 298]. Таким образом, у Юма *Я* – это некий текущий поток восприятий, который мы лишь ошибочно можем принять за нечто постоянное.

Позицию Юма относительно *Я* как «пучка восприятий» отчасти разделяет Мах. У Маха «*Я* не есть неизменная, определённая и резко ограниченная единица» [11, с. 65], оно образуется из элементарных ощущений и является временным, переходящим. Постоянства *Я* не существует, это просто связь элементов, однако эта связь крепче, чем во многих других комплексах ощущений, отсюда и видимость постоянства.

С точки зрения Маха, *Я* подвержено постоянным изменениям, а в некоторые моменты и вовсе может отсутствовать. Невозможность выйти за рамки психического переживания, которое отнесено к определённому субъекту, по его мнению, не является доказательством единства сознания. Невозможность отказаться от *Я*, непостижимость факта отсутствия постоянного *Я*, на которую ссылаются многие, как утверждает Мах, представляет собой не более чем демонстрацию силы привычки.

Таким образом, у Маха *Я* как самостоятельная сущность не существует, но является частью мира,

комплексом ощущений, аналогичных ощущениям от внешних объектов. В то же время он отмечает, что содержание этого псевдо-*Я* не ограничено индивидуумом «и после смерти последнего оно сохраняется в *других* до самых незначительных и немаловажных личных воспоминаний. Элементы сознания одного индивидуума между собою тесно связаны, но с элементами сознания другого индивидуума связаны слабо, и только иногда эта связь заметна. Вот почему каждый думает, что он знает только себя, считая себя неделимой единицей, не зависимой от других. Но содержания сознания общего характера ломают эти перегородки индивидуума и, конечно, в связи с индивидуумами, но независимо от личности, в которой они развились, ведут жизнь более общую, *жизнь безличную* или *сверхличную*» [11, с. 65]. Это высказывание можно интерпретировать таким образом, что элементы одного *Я* частично сохраняются в других *Я* и должны полагаться не индивидуальным, но общим достоянием, неразрывно связанным с социумом. Итак, *Я* у Маха – это не более чем гипотеза некоего психического единства субъекта, используемая для практического удобства. В идее Маха о том, что связь элементарных ощущений, которую у него представляет собой *Я*, оказывается выходящей за пределы индивидуума в социум, мы можем проследить некоторое пересечение с конструкционистскими идеями.

Идея распадающегося *Я* приобретает новое звучание в философии XX в. В рамках постмодернистского дискурса возникает ряд концепций, рассматривающих *Я* как децентрализованную, диалогическую и полифоническую нарративную конструкцию. Данные концепции пытаются доказать, что автор жизненных историй (нарративов), в качестве которого и рассматривается *Я*, отсутствует или же не имеет власти над создаваемыми нарративами: об этом говорят концепции «смерти субъекта» [12; 13] и «смерти автора» [14], утверждающие потерю человеком ответственности за «авторство» своего *Я*, своих поступков и своего опыта, а также концепция «шизоанализа» [15], представляющая человека как существо, полностью подчинённое своему бессознательному и своим желаниям, и потому обладающее децентрированной самостью, подобной шизофренической. Работы постмодернистов (в первую очередь – Мишеля Фуко [16; 17] и Жака Деррида [18]) оказали существенное влияние на социальный конструкционизм.

Рассмотренные в этом разделе подходы, как мы видим, склонны обесценивать понятие *Я*, которое в эмпиристских концепциях растворяется в потоке восприятия, а в постмодернизме – в наррати-

вах и дискурсах, в бессознательном и т.д. В лучшем случае *Я* представляется временной и иллюзорной конструкцией, элементы которой соединены случайным образом. Эти позиции оказываются близки радикальным версиям социального конструкционизма, хотя и исходят из других основоположений.

Идентичность

Критикуя понятие *Я*, конструкционисты фактически заменяют его понятием личностной идентичности. Это понятие, получившее распространение (хотя и в различном смысле) в социальном конструкционизме и в аналитической философии сознания, впервые начал отдельно обсуждать ещё один представитель классического эмпиризма – Д. Локк. Локк разделяет «тождество человека» и «тождество личности» (личностная идентичность). Здесь мы различным образом вынуждены переводить «personal identity», в данном контексте используя перевод «тождество личности», чтобы прояснить позицию Локка. Локк определяет личность как «разумное мыслящее существо, которое имеет разум и рефлексию и может рассматривать себя как себя, как то же самое мыслящее существо, в разное время и в различных местах только благодаря тому сознанию, которое неотделимо от мышления...» [19, с. 387]. Сознание, пишет Локк, является залогом тождества личности, поскольку, будучи направлено назад к предыдущим действиям и мыслям человека, оно показывает, что речь идёт об одном и том же *Я*. Таким образом, основным критерием тождества личности у Локка является память о прошлых мыслях и действиях. Однако память обо всех событиях нашей жизни сразу никогда не сопровождает наше сознание, мы можем вспоминать только один или несколько фактов из своей жизни в отдельно взятый момент времени или же вовсе оставаться погружёнными лишь в мысли о настоящем. Так что в каждый момент времени мы можем иметь дело с иной субстанцией, однако, по Локку, это не имеет отношения к тождеству личности, которое, как уже было сказано выше, обеспечивается тем, что его сознание остаётся единым и способно как распространяться на прошлые события, так и планировать будущее. Тождество личности состоит не в тождестве субстанции, а в тождестве сознания. «Одну и ту же личность образует не одна и та же субстанция, а одно и то же непрерывное сознание, с которым могут соединяться и снова расставаться различные субстанции, составлявшие часть этой самой личности всё время, пока они оставались в жизненном единении с тем, в чем тогда обитало это сознание» [19, с. 399].

Таким образом, если личность, по Локку, является результатом опыта, и вне его возникнуть не может, то залогом тождества личности является совокупность индивидуального опыта, зафиксированная в памяти, – этот индивидуальный опыт у Локка аккумулируется в непрерывном сознании.

На определённом этапе развития аналитической философии сознания, тема «тождества личности» становится одной из центральных дискуссий. В центре данных обсуждений лежат работы Б. Уильямса [20], Д. Парфита [21], С. Шумейкера [22], Э. Куинтона [23], Дж. Перри [24], П. Грайса [25] и др. Рассматривая локковский аргумент в защиту памяти как основы данного тождества, эти философы разделяются на два лагеря – сторонников критерия памяти (Куинтон, Грайс, Шумейкер, Перри), и его противников (Уильямс, Парфит), отстаивающих телесный критерий. Если последний подход утверждает, что тождество личности связано с постоянством нашего тела, второй, что личность – это, прежде всего, совокупность воспоминаний.

В то время как для Локка и аналитиков проблема «тождества личности» сводится именно к вопросу о том, что именно мы можем считать критерием постоянства нашего сознания и личности, принадлежности разных состояний сознания одному и тому же индивиду, то проблема идентичности в социальном конструкционизме приобретает совершенно другое звучание.

Конструкционисты, используя термин «personal identity», который мы переводили как «тождество личности», как правило, опускают предикат «personal», используя просто слово «identity», обычно в сочетании с другими предикатами, говоря, таким образом, о политической/профессиональной/гендерной и т.д. идентичностях. Если в аналитическом контексте под «идентичностью» понимается именно непосредственное совпадение личности/сознания с самой собой, то в социально-конструкционистском подходе речь идёт скорее об ассоциации личности с различными внешними обстоятельствами – социальными и гендерными ролями, профессией, этническими, политическими, культурными ценностями и т.д. Социальный конструкционизм склонен говорить не об идентичности, а об идентичностях, т.е. о множестве подобных ассоциаций, которые возникают у индивида в его социальной жизни в разных контекстах. Таким образом, идентичность в социальном конструкционизме плюралистична, изменчива, лишена постоянства, она служит не столько целям поддержания единства (или иллюзии единства) самосознания, сколько его дроблению на отдельные фрагменты.

Вместо самоидентичности у Локка – рассыпание на множество разных «идентичностей».

Роль языка в конструировании сознания

Одной из важнейших в социальном конструкционизме тем становится тема влияния языка и процессов коммуникации на познание реальности и на конструирование самосознания. Язык выступает как главный инструмент трансляции социокультурных процессов, в призме которых познание и сознание преломляются особым образом. На понимание роли языка в социальном конструкционизме повлияли как постструктурализм и постмодернизм, так и культурно-историческая психология Л.С. Выготского [26], концепция «языковых игр» Л. Витгенштейна [27], гипотеза лингвистической относительности Сепира-Уорфа [28] и философия диалога М.М. Бахтина, в частности – его идея «полифонического романа» и его рассмотрение проблемы речевых жанров.

Связь проблемы самосознания и языка понимается разными представителями социального конструкционизма по-разному. Так, к примеру, Р. Харре утверждает [29; 30], что фундаментальная ошибка относительно существования *Я* связана с грамматической структурой языка. Европейские языки построены таким образом, что у нас возникает ощущение, что выражения типа «это стол» и «это я» – выражения одинакового типа, указывающие на объекты одного порядка. Выражение «это стол» указывает на реальный объект в мире – стол, и мы полагаем, по аналогии, что *Я* должно представлять собой такой же реальный объект. Само наличие слова «я» заставляет нас думать о нём и, как следствие, о нас самих – как об автономных и независимых сущностях, каждая из которых представлена единым и целостным *Я*. Харре отмечает, что ситуация усложняется тем, что у нас есть разные слова, такие как «я», «мне», «душа», «бессознательное» и т.д. И нам начинает казаться, что раз у нас есть такие слова, то эти понятия существуют как самостоятельные объекты. Феномены человеческой жизни могут объясняться, по Харре, с помощью физиологии и лингвистических практик, без привлечения «психологических» аспектов. Тем не менее, он не отрицает существование *Я* как психологического феномена, он лишь считает, что *Я* не имеет до-языкового существования, которое могло бы в дальнейшем оказывать влияние на наш опыт [31]. Таким образом, можно предположить, что понимание самосознания будет различным в разных культурах в зависимости от языка – там, где местоимение первого лица отсутствует, понимание самосознания будет иным.

Однако, указав на такой исключительно грамматический характер *Я*, Харре делает вывод, что, как понятие гравитации является удобным для создания определённых схем описания мира, в независимости от того, реальна сама гравитация или нет, так и понятие *Я*, даже если оно является фиктивным, может быть полезным.

Такой позиции придерживаются не все социальные конструкционисты. Так, к примеру, К. Герген, не просто предлагает говорить об идентичности вместо *Я*, но и заявляет, что «чем раньше мы утратим идентичность, тем скорее мы будем готовы вступить в реальность, обладающую гораздо более богатым потенциалом» [32]. Как и в постмодернизме, в концепции Горгена *Я* распадается, становится «перенасыщенным» (saturated) за счёт множества доступных ему социальных сценариев и возможностей, однако каждая из этих возможностей оказывается неустойчивой, и в итоге исчезает тот центр, который и представляет из себя *Я* [33]. Харре, в свою очередь, оспаривает гергеновскую позицию относительно потери центра, спрашивая, как человек вообще может счесть своё *Я* децентрированным, ведь для того, чтобы вообще полагать что-либо относительно себя, нужно иметь этот центр [34]. Так, к примеру, построение нарратива предполагает, что он должен исходить из одного источника.

Конструкционисты утверждают, что теории сознания опираются не на наблюдения, а диктуются господствующими на данный момент в обществе метафорами [35]. В таком случае, главной метафорой, используемой самими конструкционистами, является метафора *Я* как *рассказчика*. Ключевыми понятиями для социального конструкционизма становятся понятия нарратива, диалога и дискурса. На их основе выросли целые отдельные направления и методологии – нарративная психология, дискурс-анализ, диалогический подход и др., однако мы сосредоточимся лишь на самих понятиях и на том, что они значат для понимания самосознания.

Нарратив представляет собой жизненную историю, которую *Я* может рассказывать самому себе или кому-либо. Это может быть отдельный биографический сюжет или вся последовательно связанная воедино автобиография. Понятие нарратива тесно связано с биографической идентичностью, с помощью нарратива индивид может конструировать последовательное, непротиворечивое представление о своей идентичности, наделяя, к примеру, случайные события своей жизни причинно-следственными связями и т.д. Благодаря нарративу возможно ощущение цельности инди-

видуального бытия. Способность структурировать наш индивидуальный опыт в форме нарратива полагается как фундаментальная для природы человека [36]. Однако, в то же время, построение нарратива зависит от других людей, мы должны согласовывать наши нарративы с затрагивающими нас нарративами других, иначе они могут не иметь смысла.

Диалог выступает как необходимая составляющая нарратива. Даже если нарратив проявляется в форме монологичного высказывания (я конструирую свою автобиографию для самого себя), он предполагает слушателя, к которому этот монолог обращён, а значит, и возможность диалога. Строя жизненный нарратив индивид может, к примеру, спрашивать себя «А зачем же я это тогда сделал?», находясь, таким образом, в состоянии удвоения Я. Эту ситуацию описывает М. Бахтин на примере взаимодействия автора и героя в литературном произведении [37]. Бахтин утверждает, что язык всегда нуждается в адресате, коммуникация является главной функцией языка. Высказывания без адресата не бывает, даже если адресат при этом молча воспринимает высказывание, или физически отсутствует (например, высказывание адресовано Богу). Даже при таком пассивном, на первый взгляд, участии, адресат оказывает воздействие на автора высказывания и, соответственно, на жанр и особенности самого высказывания, т.е. адресат всегда является активным участником речевой коммуникации, а высказывание всегда интенционально, оно, как пишет Бахтин, всегда возможно только через «обращённость» к кому-то. Помимо этого, любое высказывание диалогично, оно существует только в полемике с другими. Даже если речь идёт о сложном высказывании вроде научного трактата, всё равно предполагается диалог – с другими научными теориями, с другими учёными [38]. Таким образом, сознание никогда не замкнуто, оно всегда предполагает возможность диалога, возможность наличия собеседника. Следуя Бахтину, ряд конструкционистов подчёркивает, что диалог может происходить внутри самого Я. Так, Г. Херманс считает, что важны не только диалогические отношения между индивидами, группами и культурами, но также отношения между различными Я-позициями одной и той же личности, причём первые не могут существовать отдельно от вторых. Описывая структуру Я, Херманс также использует представление о полифоническом романе, который выступает в качестве метафоры Я, обладающего возможностью воображаемо занимать различные позиции и диалогически общаться с другими своими позициями [39].

Дискурс представляет собой совокупность способов говорения о мире в целом или о каком-либо из отдельных объектов, принятых определённой социальной группой в определённых социокультурных условиях. Дискурсы могут быть весьма широкими по охвату – к примеру – дискурс средневекового общества, или же дробиться на более узкие дискурсы. Так, «средневековый» дискурс может подразделяться на дискурсы различных сословий, а те – в свою очередь – на дискурсы мужские и женские (в рамках данных сословий). Дискурс, таким образом, подразумевает под собой то, как и с помощью каких слов, выражений и метафор конкретная социальная группа описывает мир. В. Берр отмечает, что «дискурс создаёт систему отсчёта, способ интерпретирования мира и придания ему смысла, который позволяет “оформиться” некоторым “объектам» [31, с. 38].

Дискурсы предоставляют нам набор репертуаров, с помощью которых мы можем описывать себя и других. Идентичность, таким образом, варьируется в зависимости от избранного дискурса, и она же ограничена возможными для данного дискурса репертуарами. К примеру, человек, не имеющий чётких пристрастий в политике, будет испытывать затруднение, идентифицируя себя с «левыми» или «правыми», поскольку подобные идентификации будут загонять его в рамки предписанных стереотипов для каждой из позиций, тогда как сам он может быть согласен в одних вопросах с «левыми», а в других – с «правыми», и, следовательно, любая попытка сформулировать свою политическую идентичность будет проблематичной. В результате, человек будет ощущать себя неуютно в рамках такого дискурса, поскольку будет не в состоянии занять в нём своей ниши.

Понятие дискурса перекликается с понятием речевых жанров у Бахтина. Он утверждает, что каждой сфере деятельности, требующей использования языка, соответствует целый репертуар речевых жанров, т.е. определённых устойчивых типов высказываний, которые мы склонны употреблять в данной сфере. Всякое высказывание позволяет человеку проявить свою индивидуальность, и здесь жанры различаются. Простая реплика в диалоге не позволяет достаточно проявить себя, тогда как художественная литература как сложный жанр позволяет раскрыть свою индивидуальность наиболее полно. Таким образом, каждый речевой жанр предписывает свой способ описания мира.

Речевых жанров имеется бесконечное множество, и человек неодинаково хорошо владеет всеми из них. Так, человек, великолепно владеющий языком, например, учёный, постоянно выступающий

перед аудиторией и известный как хороший оратор, может оказаться беспомощным в светском жанре, поскольку плохо владеет жанровыми формами данной сферы [38]. Разбиение коммуникативной активности на жанры и указание на неравномерное овладение этими жанрами, указывает на фрагментацию сознания и *Я*, которая наблюдается в идентичности, описываемой конструкционистами.

Таким образом, рассмотренные выше понятия (нарратива, дискурса, диалога) составляют ядро конструкционистского подхода к сознанию. В социальном конструкционизме подчёркивается, что индивидуальное *Я*, личность, всегда находится в тесной взаимосвязи со своим социальным окружением, и *Я* состоит не только из детерминированных природой и уникальной биографией фактов, но и из различных социальных интеракций с другими людьми. Сама проблема сознания превращается в проблему *Я*, поскольку *Я* у конструкционистов представляет собой сознание, погружённое в социальный мир.

Заключение

Таким образом, мы рассмотрели несколько ключевых аспектов социально-конструкционистского подхода к сознанию. Основной задачей данной работы было не столько дать детальное описание социально-конструкционистской концепции сознания, сколько поместить её в контекст других исследований сознания, выявить точки пересечения, определить место данного подхода среди прочих. В качестве авторов, представляющих концепции социального конструкционизма были выбраны всего несколько фигур, в первую очередь: К. Герген, отстаивающий радикальную версию социального конструкционизма, граничащую с постмодернизмом, и Р. Харре, занимающий умеренные позиции. Была сделана попытка продемонстрировать, что идеи социального конструкционизма могут рассматриваться не только в рамках современных исследований, но в связи с идеями, разработанными в классической философии, в частности – в классическом эмпиризме.

Идеи социального конструкционизма, касающиеся проблем сознания, самосознания и *Я* часто подвергаются справедливой критике как сторонниками классического подхода к *Я*, так и исследователями из других традиций. Основной повод для критики составляет идея конструкционистов о распадении и исчезновении *Я*, а также центральный тезис социального конструкционизма, редуцирующий сознание к *Я*, а *Я* – к социальным отношениям. К. Герген утверждает: «*Я*, скорее, носитель

определённых отношений, которые превращают в новые отношения» [40, с. 43]. Мы, таким образом, сталкиваемся в социальном конструкционизме с «пустой личностью» [31], поскольку конструкционисты полагают что мнения, эмоции, аттитюды и т.д. являются не «свойствами», присущими каждой конкретной личности, но конструируются в процессе взаимодействий с другими и также являются отношениями.

Социальный конструкционизм склонен к релятивизму: так, конструкционисты утверждают, что нет «истинного» *Я*, но это не означает, что мы обладаем лишь некими ложными *Я*. На самом деле, утверждают конструкционисты, мы попросту не должны использовать категории истинности и ложности по отношению к *Я*: существует множество *Я* (или *Я*-образов) и все они реальны. Когда нам кажется, что у нас есть единое, цельное *Я*, то это чувство поддерживается в первую очередь нашей памятью и способностью к созданию нарративов [31]. Для социального конструкционизма, существование самосознания условно, мы говорим о нём лишь потому, что в наших языковых практиках закрепились такие слова, как «самосознание» и «*Я*». С одной стороны, действительно, мы не можем указать на некий объект и назвать его «самосознанием» или даже «сознанием». Тем не менее, мы можем говорить о признаках наличия сознания или самосознания у субъекта (способность к коммуникации – вербальной или невербальной, способность к самоотчету и т.д.), что говорит нам о том, что за данными словами всё же стоят некие объективно существующие феномены. Являются ли они социальными конструкциями? До определённой степени – никто не будет отрицать, что развитие личности идёт в постоянном взаимодействии с другими людьми и без этого взаимодействия формирование личности невозможно. Однако можем ли мы говорить, что в других – неевропейских – культурах – самосознание отсутствует? Даже если сложившееся там отношение к вопросам индивидуальности, автономных агентов, моральной ответственности и т.п. отличается от европейского, мы всё же можем предположить, что представителям этой культуры знакомо чувство единства опыта, даже если они и не в состоянии превратить его в нарратив. Этот опыт, как и его описание, могут быть существенно отличны от тех, которые кажутся нам привычными в рамках европейской культуры, однако чувство связности различных фрагментов опыта, скорее всего, будет сохраняться. Опыт даётся в рамках уникальной позиции каждого субъекта в пространстве-времени, и потому неизбежно будет индивидуализироваться. Роль

социальных конструкций же заключается скорее в том, что они влияют на то, как субъект *описывает* и *интерпретирует* свой опыт, но не как он *испытывает* его.

Социально-конструкционистские исследования, в том числе и исследования сознания, как правило, погружены в политический контекст: они отстаивают идеи плюрализма, демократии, уважения к голосам маргинальных групп, диалога культур. Так, К. Герген утверждает, что в постмодернистском и конструкционистском отношении к Я меньше эгоцентризма, индивидуализма, важна не уникальность отдельного индивида, а отношения, в которые он включён. На место Я приходят Мы [41]. Он нагружает подобные представления надеждой на улучшение взаимопонимания между представителями разных культур и социумов, утверждая, что в отказе от своей индивидуальности мы более легко выходим на уровень взаимодействия с другими. Отчасти это верно, Я современной эпохи, действительно, более открыто, более гибко. Но не ведёт ли это таким образом к размыванию культур? Не может ли случиться так, что, впуская в себя Другого, мы утрачиваем себя? А если мы не обладаем устойчивой системой ценностей, убеждений, верований, то как мы можем относиться с уважением и пони-

манием к ценностям, убеждениями и верованиям другого? Ценности, убеждения и верования являются социальными конструкциями, но именно то, какие из них мы для себя выбираем, делает нас личностями, готовыми вступить в диалог с другими личностями. Мне представляется, что отказ от понятия Я в пользу «отношений» не так полезен, как полагают конструкционисты.

В то же время, мне кажется, что социально-конструкционистский подход к сознанию и самосознанию продуктивен для понимания положения человека в современном мире. Современная эпоха – это эпоха переизбытка информации и размывания социальных образцов. Как следствие, в современной ситуации возникают проблемы, с которыми индивидуальное самосознание в предыдущие эпохи не сталкивалось, а если и сталкивалось, то в совершенно ином масштабе. Социальный конструкционизм не просто успешно фиксирует и описывает эту ситуацию, формируя представление о фрагментированном, сложносоставном, размытом Я, нуждающемся в том, чтобы быть проговорённым, оформленным в виде нарратива, но и предлагает свой подход к тем новым проблемам сознания и самосознания, которые ставит данная эпоха.

Список литературы:

1. Чалмерс Д. Сознаний ум: В поисках фундаментальной теории. М.: URSS, 2013. 509 с.
2. Труфанова Е.О. Социальный конструкционизм в теории познания: истоки, проблематика, современный потенциал // Эпистемология: перспективы развития. М.: Канон+, 2012. С. 389-400.
3. Труфанова Е.О. О преимуществах и недостатках социального конструкционизма // Эпистемология и философия науки. 2015. № 1. С. 32-36.
4. Труфанова Е.О. Политическое vs эпистемологическое: релятивизм в социальном конструкционизме и феминистской философии // Релятивизм как болезнь современной философии. М.: Канон+, 2015. С. 228-264.
5. Труфанова Е.О. Дилемма «Nature vs nurture» в становлении личностных характеристик Я // Познание и сознание в междисциплинарной перспективе. Ч. 2. М.: ИФ РАН, 2014. С. 27-67.
6. Маркс К. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-ое. Т. 3. М., 1955. С. 7-544.
7. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-ое. Т. 3. М., 1955. С. 1-4.
8. Фромм Э. Марксова концепция человека. М., 1992. URL: <http://psylib.ukrweb.net/books/fromm01/index.htm>.
9. Лекторский В.А. Я // Эпистемология классическая и неклассическая. М.: URSS, 2001. С. 173-184.
10. Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 53-656.
11. Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2005. 304 с.
12. Фуко М. Что такое автор? // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1994. С. 9-46.
13. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сэд, 1994. 408 с.
14. Барт Р. Смерть автора // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1994. С. 384-391.
15. Deleuze G., Guattari F. Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia. University of Minnesota Press, 1983. 400 p.
16. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1994. 448 с.
17. Фуко М. Археология знания. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», Университетская книга, 2004. 416 с. (Серия «Au Purg. Французская коллекция»)
18. Деррида Ж. О грамматологии / Пер. с фр. и вст. ст. Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. 512 с.
19. Локк Д. Опыт о человеческом разумении // Локк Д. Соч.: в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 78-582.
20. Williams B. Personal Identity and Individuation // Proceedings of the Aristotelian Society. 1957. № 67. P. 229-252.
21. Parfit D. Personal Identity, Philosophical Review. Vol. 80, 1971 // Reasons and Persons. Oxford, 1984. P. 3-27.
22. Shoemaker S. Self-Knowledge and Self-Identity. London: Oxford University Press, 1963. 276 p.
23. Quinton A. The Soul // The Journal of Philosophy. Vol. 59. № 15. July 1962. P. 393-409.
24. Perry J. A Dialogue on Personal Identity and Immortality. Indianapolis, 1978. 56 p.

25. Grice H.P. Personal Identity // *Mind*. 1941. № 50. P. 330-350.
26. Выготский Л.С. Мышление и речь. Изд. 5-ое, испр. М.: Лабиринт, 1999. 352 с.
27. Витгенштейн Л. Философские исследования. М.: АСТ, 2011. 320 с.
28. Whorf B. L. Language, thought and reality: Selected writings of Benjamin Lee Whorf. New York: Wiley, 1956. 290 p.
29. Harré R. Personal Being: A Theory for Individual Psychology. N.-Y.: Harvard University Press, 1984. 304 p.
30. Harré R. Language games and the texts of identity // Shotter J. and Gergen K.J. (eds.). *Texts of Identity*. London: Sage, 1989. P. 20-35.
31. Burr V. An Introduction to Social Constructionism. London, N.-Y.: Routledge, 1995. 208 p.
32. Джерджен К.Дж. Технология и Я: от сущностного к возвышенному // *Социальная психология: саморефлексия маргинальности*. М.: ИНИОН РАН, 1995. С. 90-106.
33. Gergen K.G. The Saturated Self: Dilemmas of Identity In Contemporary Life. N.-Y.: Basic Books, 2000. 320 p.
34. Harré R. The Singular Self. An Introduction to the Psychology of Personhood. London, Thousand Oaks, New Dehli, 1998. 208 p.
35. Джерджен К.Дж. Место психики в сконструированном мире // *Социальная психология: саморефлексия маргинальности*. М.: ИНИОН РАН, 1995. С. 48-73.
36. Sarbin, T.R. The narrative as root metaphor for psychology // *Narrative Psychology: The Storied Nature of Human Conduct*, New York: Praeger, 1986. P. 3-21.
37. Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. Изд. 2-е. М.: Искусство, 1986. С. 7-180.
38. Бахтин М.М. Проблема речевых жанров // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 237-280.
39. Hermans H.J.M., Kempen H.J.G., van Loon R.J.P. The dialogical self: Beyond individualism and rationalism // *American Psychologist*. 1992. № 47. P. 23-33.
40. Джерджен К.Дж. Социальная психология как социальное конструирование: становление взгляда // *Социальная психология: саморефлексия маргинальности*. М.: ИНИОН РАН, 1995. С. 31-47.
41. Джерджен К.Дж. Упадок и крушение личности // *Социальная психология: саморефлексия маргинальности*. М.: ИНИОН РАН, 1995. С. 107-115.

References (transliterated):

1. Chalmers D. Soznayushchii um: V poiskakh fundamental'noi teorii. M.: URSS, 2013. 509 s.
2. Trufanova E.O. Sotsial'nyi konstruksionizm v teorii poznaniya: istoki, problematika, sovremennyi potentsial // *Epistemologiya: perspektivy razvitiya*. M.: Kanon+, 2012. S. 389-400.
3. Trufanova E.O. O preimushchestvakh i nedostatkakh sotsial'nogo konstruksionizma // *Epistemologiya i filosofiya nauki*. 2015. № 1. S. 32-36.
4. Trufanova E.O. Politicheskoe vs epistemologicheskoe: relyativizm v sotsial'nom konstruksionizme i feministской философии // *Relyativizm kak bolezn' sovremennoi filosofii*. M.: Kanon+, 2015. S. 228-264.
5. Trufanova E.O. Dilemma «Nature vs nurture» v stanovlenii lichnostnykh kharakteristik Ya // *Poznanie i soznanie v mezhdistsiplinarnoi perspektive*. Ch. 2. M.: IF RAN, 2014. S. 27-67.
6. Marks K. Nemetskaya ideologiya // Marks K., Engel's F. Soch. Izd. 2-oe. T. 3. M., 1955. S. 7-544.
7. Marks K. Tezisy o Feierbakhe // Marks K., Engel's F. Soch. Izd. 2-oe. T. 3. M., 1955. S. 1-4.
8. Fromm E. Marksova kontsepsiya cheloveka. M., 1992. URL: <http://psylib.ukrweb.net/books/fromm01/index.htm>.
9. Lektorskii V.A. Ya // *Epistemologiya klassicheskaya i neklassicheskaya*. M.: URSS, 2001. S. 173-184.
10. Yum D. Traktat o chelovecheskoi prirode // Yum D. Soch.: v 2 t. T. 1. M., 1996. S. 53-656.
11. Makh E. Analiz oshchushchenii i otnoshenie fizicheskogo k psikhicheskomu. M.: Izd. dom «Territoriya budushchego», 2005. 304 s.
12. Fuko M. Chto takoe avtor? // Fuko M. Volya k istine: po tu storonu znaniya, vlasti i seksual'nosti. Raboty raznykh let. M.: Kastal', 1994. S. 9-46.
13. Fuko M. Slova i veshchi. Arkheologiya gumanitarnykh nauk. SPb.: A-cad, 1994. 408 s.
14. Bart R. Smert' avtora // Bart R. Izbrannye raboty: Semiotika. Poetika. M.: Progress, 1994. S. 384-391.
15. Deleuze G., Guattari F. Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia. University of Minnesota Press, 1983. 400 p.
16. Fuko M. Volya k istine: po tu storonu znaniya, vlasti i seksual'nosti. Raboty raznykh let. M.: Kastal', 1994. 448 s.
17. Fuko M. Arkheologiya znaniya. SPb.: ITs «Gumanitarnaya Akademiya», Universitetskaya kniga, 2004. 416 s. (Seriya «Au Pura. Frantsuzskaya kolleksiya»)
18. Derrida Zh. O grammatologii / Per. s fr. i vst. st. N. Avtonomovoi. M.: Ad Marginem, 2000. 512 s.
19. Lokk D. Opyt o chelovecheskom razumenii // Lokk D. Soch.: v 3 t. T. 1. M.: Mysl', 1985. S. 78-582.
20. Williams B. Personal Identity and Individuation // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1957. № 67. P. 229-252.
21. Parfit D. Personal Identity, *Philosophical Review*. Vol. 80, 1971 // *Reasons and Persons*. Oxford, 1984. P. 3-27.
22. Shoemaker S. Self-Knowledge and Self-Identity. London: Oxford University Press, 1963. 276 p.
23. Quinton A. The Soul // *The Journal of Philosophy*. Vol. 59. № 15. July 1962. P. 393-409.
24. Perry J. A Dialogue on Personal Identity and Immortality. Indianapolis, 1978. 56 p.
25. Grice H.P. Personal Identity // *Mind*. 1941. № 50. P. 330-350.
26. Vyotskii L.S. Myshlenie i rech'. Izd. 5-oe, ispr. M.: Labirint, 1999. 352 s.
27. Vitgenshtein L. Filosofskie issledovaniya. M.: AST, 2011. 320 s.
28. Whorf B. L. Language, thought and reality: Selected writings of Benjamin Lee Whorf. New York: Wiley, 1956. 290 p.
29. Harré R. Personal Being: A Theory for Individual Psychology. N.-Y.: Harvard University Press, 1984. 304 p.

30. Harré R. Language games and the texts of identity // Shotter J. and Gergen K.J. (eds.). Texts of Identity. London: Sage, 1989. P. 20-35.
31. Burr V. An Introduction to Social Constructionism. London, N.-Y.: Routledge, 1995. 208 p.
32. Dzherdzhen K.Dzh. Tekhnologiya i Ya: ot sushchnostnogo k vozvyshennomu // Sotsial'naya psikhologiya: samorefleksiya marginal'nosti. M.: INION RAN, 1995. S. 90-106.
33. Gergen K.G. The Saturated Self: Dilemmas of Identity In Contemporary Life. N.-Y.: Basic Books, 2000. 320 p.
34. Harré R. The Singular Self. An Introduction to the Psychology of Personhood. London, Thousand Oaks, New Dehli, 1998. 208 p.
35. Dzherdzhen K.Dzh. Mesto psikhiki v skonstruirovannom mire // Sotsial'naya psikhologiya: samorefleksiya marginal'nosti. M.: INION RAN, 1995. S. 48-73.
36. Sarbin, T.R. The narrative as root metaphor for psychology // Narrative Psychology: The Storied Nature of Human Conduct, New York: Praeger, 1986. P. 3-21.
37. Bakhtin M.M. Avtor i geroi v esteticheskoi deyatelnosti // Bakhtin M.M. Estetika slovesnogo tvorchestva. Izd. 2-e. M.: Iskusstvo, 1986. S. 7-180.
38. Bakhtin M.M. Problema rechevykh zhanrov // Bakhtin M.M. Estetika slovesnogo tvorchestva. M., 1979. S. 237-280.
39. Hermans H.J.M., Kempen H.J.G., van Loon R.J.P. The dialogical self: Beyond individualism and rationalism // American Psychologist. 1992. № 47. P. 23-33.
40. Dzherdzhen K.Dzh. Sotsial'naya psikhologiya kak sotsial'noe konstruirovaniye: stanovlenie vzglyada // Sotsial'naya psikhologiya: samorefleksiya marginal'nosti. M.: INION RAN, 1995. S. 31-47.
41. Dzherdzhen K.Dzh. Upadok i krushenie lichnosti // Sotsial'naya psikhologiya: samorefleksiya marginal'nosti. M.: INION RAN, 1995. S. 107-115.