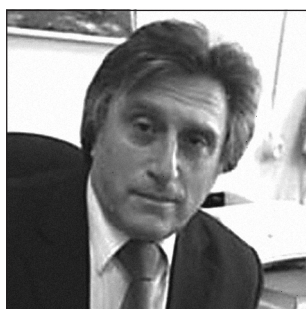




Тожество Я в философско-методологическом и психологическом измерениях¹

В.Н. ПОРУС



«Без сомнения, в философии нет вопроса более темного, чем вопрос о тождестве и природе того объединяющего принципа, который составляет личность (person)»². Этому высказыванию Д. Юма почти 300 лет, но и сегодня его могли бы повторить «персонологи» – все, кто так или иначе осмысливают этот вопрос и пытаются на него ответить.

«Тожество Я» относится к кругу «многомерных» объектов исследования³. Очевидные «измерения»: философско-методологическое и психологическое. Возможны и другие (социально-психологическое, социологическое, лингво-аналити-

¹ В работе использованы результаты, полученные в ходе выполнения проекта № 11-01-0065 «Эпистемологический анализ проблемы культурной идентичности», реализованного в рамках программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2012–2013 гг., а также в рамках исследовательского проекта «Субъект и культура: основы междисциплинарного исследования проблемы», поддержанного Центром фундаментальных исследований НИУ ВШЭ, 2012 г.

² Юм Д. Трактат о человеческой природе... // Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1966. С. 299.

³ См.: Порус В.Н. Многомерность рациональности // Эпистемология и философия науки. 2010. Т. XXIII, № 1. С. 5–16.



ческое). В различных «измерениях» строятся модели Я, каждая из которых по сути является особой формулировкой и подходом к решению проблемы Я-тождества. Эти модели можно рассматривать как «проекции» исследуемого объекта (Я) на различные понятийные «плоскости» (области знания, для которых этот объект значим). Одна из важнейших задач философии и методологии науки состоит в том, чтобы, исследуя эти «проекции» и связь между ними, выработать метод «восстановления» из них целостного объекта – идеи «самотождественного Я».

1. Тождество Я в философско-методологическом измерении

Тождественность Я проблематична в нескольких философско-методологических аспектах. Прежде всего это вечная проблема *тождества*. По принципу Г. Лейбница, в одной из его формулировок два объекта, А и Б, тождественны друг другу, если все истинные высказывания об А остаются истинными при замене А на Б. Такая формулировка, как хорошо известно, нуждается в уточнениях, например, в случае «интенциональных» контекстов. Но и в «экстенциональных» контекстах самотождественность меняющегося во времени объекта – нетривиальная проблема. Разумеется, Кратил был прав: нельзя и один раз войти в *одну и ту же* реку, но все же о купающемся в Волге не скажут, что он купается в Дунае. Пример банальный, но построить логическую «теорию тождества» не так просто. В ней используется «абстракция отождествления» (А. А. Марков): преднамеренное отвлечение от «несущественных» различий индивидуальных объектов. Какие различия существенны, а какие – нет и что считать «индивидуальным объектом»? В ответе учитываются как онтологические предпосылки языка, в котором сформулирована та или иная система знаний (например, физика микромира в отличие от макрофизики⁴), так и познавательные цели и ценностные установки исследователей. Так логическая проблематика тождества соприкасается с гносеологической, логико-лингвистической и аксиологической.

⁴ Как замечает М.М. Новосёлов, индивидуация и тождественность не совпадают (вопреки Лейбницу): «Невозможность индивидуации (нумерической, равно как и всякой другой), с которой столкнулась квантовая механика частиц, замечательна уже тем, что речь в ней идет не об абстрактных, а о вполне материальных объектах» (Новосёлов М.М. Абстракция в лабиринтах познания. М., 2000. С. 56).



По отношению к тождеству Я это еще очевиднее. Каковы основания считать одной и той же «персоной» красавицу Кунигунду, с которой судьба разлучила влюбленного Кандида, и уродливую старуху, найденную им после долгих лет и тяжелых испытаний? От каких «несущественных различий» следует отвлекаться ради такого отождествления? Об этом лучше спросить Кандида и Кунигунду.

Другая проблема связана с юмовским скептицизмом. По Юму, идея Я, тождественного самому себе, опирается на веру и воображение, а не на эмпирические данные. Значит, это не более чем иллюзия, устойчивость каковой объясняется психологически: человек верит в свою самотождественность, иначе он утратил бы душевное равновесие из-за бесконечной прерывности и изменчивости «различных восприятий, следящих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении, в постоянном движении»⁵. Разоблачение иллюзии со ссылками на невозможность ее научного подтверждения также повергает в замешательство и даже отчаяние⁶. Поэтому, по Юму, рациональному исследователю лучше быть «умеренным скептиком» и воздерживаться от категорических суждений о тождестве Я.

Скепсис никогда не устаревает, но и никого не удовлетворяет. Сегодняшняя философия (во всем разнообразии ее идей и направлений) к проблеме тождества Я подходит осторожно. Здесь многое, если не все, зависит от выбора исследовательской стратегии. «Картезианская» стратегия, связанная с представлением о «сознании» как субстанции, отвергается философами, ориентированными на эмпирическую науку с ее идеалами обоснования и доказательства⁷, но среди прочих стратегий нет согласия даже в постановке проблемы, не говоря уже о ее интерпретациях. Можно ли относить «сознание» и «самосознание» к понятиям, определяемым че-

⁵ Юм Д. Цит. соч. С. 367.

⁶ Там же. С. 385.

⁷ Такая ориентация, впрочем, может трактоваться по-разному. Одно дело – эмпиризм, свойственный «физикалистским» или «аналитико-физикалистским» (Т. Нагель, У. Селларс, Г. Фейгл, Д. Дэвидсон) и «элиминативно-материалистическим» концепциям сознания (Р. Рорти, П. Фейерабенд, Дж. С্মарт, Д. Армстронг), другое – «эмерджентистским» или «нередуктивным» концепциям (Дж. Марголис, М. Бунге), третье – «логическому» или «аналитическому бихевиоризму» (Л. Витгенштейн, К. Гемпель, Г. Райл), четвертое – «функционалистам» (Дж. Фодор, Х. Патнэм). В одних случаях объектами эмпирического исследования признаются нейрофизиологические процессы, в других – функциональные состояния, в третьих – человеческие действия, поступки, «претерпевания». Но общим для них является изгнание картезианского «призрака в машине» (см.: Райл Г. Понятие сознания. М., 2000. С. 25). Обзор этих и других концепций см. в книге: Прист С. Теории сознания. М., 2000.



рез нейрофизиологические процессы, или они принадлежат иному языку, где «ментальные состояния» описываются как функции «сознания», выполняемые в процессах обработки информации? Какие преимущества перед онтологической оппозицией материя–сознание имеет онтология с базовым понятием «функция»? Обеспечивает ли положивший такую онтологию в свое основание «методологический функционализм» более приемлемое решение проблемы тождества Я, чем «редуктивистские» или «элиминативные» варианты «материалистического» истолкования сознания и психики? Вокруг этих и сходных с ними вопросов идут давние споры, все более увязающие в паутине специально-научных дисциплин⁸, но, кажется, так и не дающие решительного отпора скептицизму Юма. Так способна ли эмпирическая наука обосновать тождественность Я и, если да, то каким содержанием должны прирасти понятия «тождества» и «обоснования»?

Третья проблема, связанная с тождеством Я, выражается оппозицией унитаризм–плюрализм. В этом аспекте Я приравнивается самосознанию «личности», которая еще Т. Гоббсом разделялась на «естественную» и «искусственную»: естественной личностью он называл человека, чьи слова и действия принадлежат ему *самому*, искусственной – того, кто своими словами и действиями «репрезентирует» *другого*⁹. Естественная личность – *автор* своей роли, искусственная – *актер*, исполнитель роли, заданной автором. Так определялась природа власти: авторы (народ, общество) передают право выступать от их имени одному актеру (суверену) и закрепляют это договором, после чего все меняются местами, суверен становится единственным автором, а члены общества – актерами, исполнителями воли суверена. «Суверенитет рождается именно в момент сложной репрезентативной инверсии»¹⁰. Однако это не полная трансформация: в человеке всегда совмещены две его личностные ипостаси – Я и Другой, Автор и Актер. Проблема тождественности Я Гоббсом не решается, но обостряется: Я не равно самому себе, потому

⁸ См.: Марголис Дж. Личность и сознание. Перспективы нередуктивного материализма. М., 1986; Патнэм Х. Философия сознания. М., 1998; Серл Дж. Открывая сознание заново. М., 2002; Юлина Н.С. Головоломки проблемы сознания: концепция Дэниела Деннета. М., 2004; Дубровский Д.И. Сознание, мозг, искусственный интеллект. М., 2007 и др.

⁹ См.: Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 124.

¹⁰ Ямтольский М. Физиология символического. Кн. 1. Возвращение Левиафана (Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима). М., 2004. С. 380.



что этого самого по себе Я просто нет. Что относится и к естественной, и к искусственной персоне¹¹.

Ф. Ницше еще обострил проблему «плюрализма субъективности», высказываясь в том духе, что в рамки индивидуальности вмещается «множественность субъектов, солидарные деятельность и борьба которых лежат в основе нашего мышления и вообще нашего сознания»¹². Эта мысль стала общим местом всех «антитрансценденталистских» концепций вплоть до постмодернизма. Но «плюрализм самосознания» несет в себе противоречие. Пусть то, что называют Я, есть не что иное, как конструкция из Я-образов или, если угодно, Я-проектов, каждый из которых реализуется в подходящих условиях¹³. Кто реализует эти проекты (или осуществляет «выбор самого себя» здесь-и-теперь)? Ответов не так много.

Первый: это подлинный Я, стоящий за всеми своими образами и проектами, предшествующий им (физически и логически), способный перевоплощаться (как мифический Протей, уходивший от погони тем, что принимал любую из возможных форм и личин, но скрывавший за ними свою подлинность). Такой ответ противоречит «плюрализму», но ничего не проясняет и в «унитаризме», ибо о подлинном Я сказать нечего, кроме того, что оно почему-то есть, хотя быть не может¹⁴.

Второй: проекты Я реализует внешняя по отношению к индивиду культурная действительность, она «выдавливает» из пластичного сырья – самосознания индивида – те или иные модусы, которые нельзя даже без натяжки назвать ролями, потому что их некому играть (актер исчезает в роли). Такой ответ противоречит «унитаризму», но ничего не проясняет в «плюрализме»: каким образом культурная марионетка «переживает» свою метаморфозу (как Протей узнает себя, если он

¹¹ Разумеется, двойственность Я не является открытием Гоббса (например, ее можно возвести к Августину с его оппозицией «внешнего» и «внутреннего» человека, а то и к Сократу, внимавшему своему «даймону»), она лишь блистательно применена им к проблемам власти и отчуждения.

¹² Ницше Ф. Воля к власти // Избранные произведения. В 3 т. М., 1994. Т. 1. С. 228.

¹³ См.: Труфанова Е.О. Единство и множественность Я. М., 2010. С. 143 и далее.

¹⁴ «Хотя понятие Я предполагает *внутреннее единство и тождественность* личности, фактически индивид имеет множество разных образов Я, которые конструируются под разными углами зрения» (Кон И.С. Открытие «Я». М., 1978. С. 64). Но кто этот индивид, обладающий различными «углами зрения» и «образами себя самого»? Отличается ли он от всех своих «образов», населяющих его внутренний мир и вызывающих у него симпатию или презрение? «Все эти варианты образов Я существуют лишь в самосознании как его собственные ипостаси и потенции» (Там же. С. 66). Тогда вопрос: обладает ли это самосознание своим Я, отличным от своих потенций и ипостасей? Ни да, ни нет, ибо оба ответа запутываются в противоречиях.



всегда иной?). Впрочем, и язык не выдерживает этой нагрузки: вправе ли мы употреблять такие местоимения, как «я», «он», «она», пытаюсь посадить в их клетки выпорхнувшего из своей идентичности человека?

Третий: противоречие между «плюрализмом» и «унитаризмом» в отношении Я-тождества неустранимо, но именно поэтому оно обладает онтологическим статусом: такова противоречивая природа Я. Перефразируя С.Л. Франка, можно было бы назвать такой подход антиномическим моноплюрализмом, но не стоит выдавать нужду за добродетель, недостатки философствования не скроешь мудреной терминологией.

Возможен и четвертый ответ, обозначающий, кажется, перспективную философскую стратегию. Я и культура неотделимы друг от друга, осмысленны только совместно. Указанные противоречия возникают при их разделении – так, будто они не стороны единой смысловой сопряженности, а различные объекты, вступающие в соприкосновение. Культура – это жизнь Я в пространстве ценностных универсалий, а Я – возможность выбора индивидуальной жизненной траектории в этом пространстве. Но и эта стратегия требует уточнений, роль которых возрастает по мере ее применения.

Немало философских проблем зависимы от того или иного подхода к тождеству Я. Таковы этические проблемы (например, допустима ли гипотеза о «моральной индифферентности» каких-то Я-проектов; как можно говорить о моральной или юридической ответственности «многоликой личности», если между ее «ликами» установлена «несоизмеримость»?¹⁵), гносеологические (например, познаваем и контролируем ли момент перехода от одного Я-состояния к другому; можно ли к суждениям об этом применять истинностные оценки?), аксиологические (так ли уж абсурдно говорить о противоположных отношениях одного и того же Я к одним и тем же культурным ценностям?).

¹⁵ Игры с многоликостью личности и множественностью-в-идентичности только выглядят безобидно-отвлеченными. Известны случаи, когда американские суды вынуждены вдаваться в разбирательства относительно того, какая из «персональностей» обвиняемого («многоликого», по диагнозу психиатров) была доминирующей в момент преступления (ДТП по вине нетрезвого водителя) и можно ли привлекать к ответственности этого человека, если он не мог руководить тем, какая из его персональностей контролировала его тело (см.: *Braude St. First Person Plural: Multiple Personality and the Philosophy of Mind. L., 1991*; цит. по: *Дворецкая Е.В. Моральная ответственность многоликой личности // Проблема Я: философские традиции и современность*; под ред. В.Н. Поруса (в печати)). Нельзя не признать, что этот бред прямо вытекает из вульгаризованной «плюралистической» концепции Я, неотличимой от психопатологической характеристики «деперсонализованного» субъекта, страдающего синдромом отчуждения или раздвоением личности.



В этом спектре – особое место для проблем, вытекающих из фрейдистской и неопрейдистской (К.Г. Юнг, К. Хорни), экзистенциалистской (Ж.П. Сартр), персоналистической (Н.А. Бердяев, Э. Мунье), феноменологической (Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Г.Г. Шпет, М.К. Мамардашвили) трактовок «субъекта» и «личности», из религиозно-философского («соборного») понимания связи Я–Мы (С.Л. Франк), из «диалогизма» М. Бубера, Э. Левинаса и М.М. Бахтина, из «нарративных» концепций (П. Рикёр и др.: рассказанное Я – репрезентант моего Я в коммуникативных ситуациях, самопознание есть интерпретация нарратива, самоидентификация – отождествление с Другим, т.е. репрезентантом¹⁶). Особое – потому что эти концепции намечают сдвиг проблемы в сторону социокультурного контекста формирования и удержания самоидентификации Я¹⁷. При этом философско-методологическое измерение проблемы ещё ближе подходит к психологическому и даже смыкается с ним.

2. Тожество Я в психологическом измерении

Психология во многом сродни философии, хотя бы в том что она глубоко дифференцирована и между ее направлениями – принципиальные контroversы. Вот и проблема тождества Я психологами формулируется и решается по-разному. Позитивистские ориентации больше сказываются в бихевиоризме и практически незаметны в психоанализе, экзистенциалистские мотивы не слышны в когнитивной психологии, зато отчетливы в психоанализе. Экспериментальная психология предпочтет перевести рассуждения о тождестве Я на язык проверяемых данных, а культурно-историческая психология – интерпретировать факты самосознания, обращаясь к культурным смыслам. Впрочем, присматриваясь ближе, обнаруживаем, что любая психологическая концепция Я несет

¹⁶ См.: Рикёр П. Я-сам как другой. М., 2008.

¹⁷ «Само Я как единство множества других “единств сознания” есть коллектив и собрание... “Чье” здесь только призывает указать “вещь”, с помощью которой должны для нас раскрыться некоторые социальные отношения» (Шпет Г.Г. Сознание и его собственник // Г.Г. Шпет. Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды. М., 2006. С. 306). Шпет говорит о сознании, но, по-видимому, то же можно было бы сказать и о самосознании (см.: Петровский В.А. Существует ли Я – субъект познания, воли, переживаний // Методология и история психологии. 2010. Т. 5. Вып. 1. С. 1–13).



на себе след той или иной философской интерпретации ее суждений¹⁸.

Иногда эта проблема, как ее формулируют психологи, звучит вполне по-философски: «Центральный для нас вопрос состоит в следующем: существует ли Я как “центр” сознания индивида, как некая производящая сила и средоточие его субъективности (а ведь именно так выглядит положение дел с точки зрения здравого смысла)? Существует ли некое Я, обладающее самосознанием и способное постигать, чувствовать, творить?»¹⁹. Но одинаковость словесных оболочек не отменяет специфики психологической проблематики.

Например, функционалисты рассматривают Я как особое ментальное состояние, вызываемое обработкой сознанием информации о самом себе. Поэтому тождественность Я может быть выражена в терминах этой философии как функциональная неразличимость нейрофизиологических процессов, в которых происходит эта обработка. В то же время функционалистская психология позиционируется как теория функций сознания, благодаря которым оно служит потребности организма в эффективной адаптации к переменчивым условиям жизненного окружения. Это делает ее теоретическим инструментом проектирования и преобразования форм сознания (с заданными характеристиками, например коллективизм, альтруизм, толерантность и проч.). Той же цели служит и психологический концепт Я: зависимость этого ментального состояния от количества и качества информации о самом себе позволяет рассматривать Я как регулируемый процесс (с очевидными последствиями для медицинской, образовательной и воспитательной практики). Очевидно, что сильные стороны и слабости такой трактовки (в которой важную роль играет компьютерная аналогия) являются следствиями ее философской интерпретации.

Проблемы *philosophy of consciousness* (П. Чёрчленд, Д. Деннет, Д. Чэлмерс и др.) «эпистемологически нагружены», т.е. вряд ли возможно рассматривать сознание вне процесса познания²⁰. Но разве не то же самое можно сказать о теоретической психологии, рассматривающей проблему

¹⁸ Подробнее см.: *Порус В.Н.* Выбор интерпретации как проблема социальной эпистемологии // *Эпистемология и философия науки.* 2012. Т. XXXI, № 1. С. 18–35.

¹⁹ *Петровский В.А.* Начала персонологии Я: существует ли ее предмет? // *Стиль мышления: проблема исторического единства научного знания.* К 80-летию Владимира Петровича Зинченко. М., 2011. С. 201.

²⁰ См.: *Филатов В.П.* Обсуждаем статью «Сознание» // *Эпистемология и философия науки.* 2005. № 3.



тождественности Я? И.Т. Касавин разворачивает и еще заостряет вопрос: не являются ли в свою очередь самосознание и рефлексия принципиальными условиями человеческого познания вообще?²¹ Разумеется, положительный или отрицательный ответ на подобный вопрос прямо зависит от философской позиции. Психология самосознания во всех своих исследованиях отвечает на вызовы философии, тем самым вбирая в себя их смыслы, интерпретируя в них свои результаты.

В культурно-исторической психологии (Л.С. Выготский, А.В. Запорожец, П.Я Гальперин, А.Р. Лурия, П.И. Зинченко, В.В. Давыдов, В.П. Зинченко, Д.Б. Эльконин, М. Коул, Д. Верч и др.) вопрос о тождестве Я – это вопрос о том, какая философия культуры берется в роли интерпретатора психологических данных о сознании и самосознании. Если это антропоцентрическая философия культуры (В.П. Зинченко), то самотождественное Я – прежде всего «человек, который должен превосходить себя, чтобы быть самим собой»²², человек в его бесконечной потенции, реализуемой в духовной работе. Философской предпосылкой здесь является понимание культуры как идеальной объективной формы человеческой психики (Л.С. Выготский, Э.В. Ильенков, Ф.Т. Михайлов), трансформирующейся в индивидуальную психику посредством инструментов-медиаторов (слово, символ, знак и миф), стимулирующих реакции и поведенческие акты, отвечающие требованиям культуры, но и вызывающих внутренние формы деятельности, заранее непредсказуемые, но в конечном счете работающие на трансформацию культуры. И здесь тождество Я рассматривается как процесс, но со значительным усилением (по сравнению с функционалистской психологией) активной роли субъекта.

В известном смысле антиподом такой психологической трактовки является понимание тождества Я как участия в одних и тех же «социальных церемониях» (Л. Витгенштейн) одинаковым образом. Исследователь, устанавливающий тождество, имеет дело с этим наблюдаемым участием, не задаваясь бесполезным вопросом о том, что происходит внутри участника: «...мыслящее Я, описанное как классический субъект, является химерой и результатом языковой путаницы. Оно приклеилось к нашему пониманию мышления и

²¹ См.: Касавин И.Т. Сознание: между Хиггинсом и Франкенштейном // Эпистемология и философия науки. 2012. т. XXXI. № 1. С. 5–17.

²² Зинченко В.П., Моргунов Е.Б. Человек развивающийся. Очерки российской психологии. М., 1994. С. 19.



знания, однако вместо того чтобы прояснять их, лишь окружает их философским туманом»²³. Это воспроизводит критику субстанциалистской трактовки Я Д. Юмом: взамен блужданий в философском тумане лучше заняться практическим делом – выяснять, как в реальности происходит отождествление и растождествление Я через постоянство и переменчивость социального опыта. Легко видеть, что в основе такого подхода лежит понимание культурных (ценностных) универсалий как фикций, потребных для поддержания стабильности социальных структур и комфортабельного баланса психических переживаний. Интерпретируемое в этих терминах тождество Я есть не что иное, как относительное постоянство фикции Я: она тождественна самой себе, пока не потребуются другая фикция.

В.А. Петровский также говорит о фиктивности Я, как «гипостазированной» основы активности субъекта²⁴, но вкладывает в это иной смысл: Я – культурный знак, преобразенный в психике индивида и ставший для него «живым», обладающим длительностью, осмысленностью и самооценностью. Это – пример самодействующей идеи: она овладевает поведением человека и этим «подтверждает сама себя». По-видимому, можно сказать, что самоотждествленное Я есть «инструмент-медиатор» культуры: он выступает в этом смысле как сила, творящая культурного человека и «очеловеченную культуру».

Если так, то перед философией и психологией стоит ряд проблем, связанных с процессом «овладения поведением индивида» культурным знаком тождественного Я:

является ли плюрализм культурных знаков Я аргументом в пользу культурной относительности Я-идентичности?

существуют ли инварианты Я, сохраняющиеся при всех возможных культурных детерминациях человеческой психики; если да, то редуцируются ли эти инварианты к биологической (нейрофизиологической) организации последней?

следует ли полагать, что индивид по отношению к культурному знаку Я выступает как пассивный материал, из которого культура лепит соответствующего ей субъекта? Или же он обладает определенной ригидностью и вопрос о тождестве Я решается культурой и индивидом совместно. Но в таком случае какова природа этой ригидности?

²³ Галанина К.Э. Трансформация концепта субъекта в философии Людвиг Витгенштейна // Вопросы философии. 2011. № 7. С. 147.

²⁴ Петровский В.А. Цит. соч. С. 214.



чтобы быть идентичным самому себе, должен ли индивид испытывать постоянное и непрерывное воздействие культурных знаков? Происходит ли нарушение тождества Я, если это воздействие почему-либо изменяется, ослабевает или вовсе прекращается?

Видимо, аналогичные проблемы могут быть поставлены и перед другими науками, например в рамках интеракционистского подхода в социологии (Т. Ньюкомб, П. Бергман, Т. Лукман, Р. Линтон, И. Гофман, Ч. Кули и др.) и социальной психологии (Дж. Мид, К. Левин, Г. Блумер, М. Кун, Р. Харре и др.)²⁵. Здесь тождество Я рассматривается в контексте взаимодействия индивида и его «референтной группы», ближайшего социального окружения, осуществляющегося как обмен символами и смыслами, формирующий индивидуальное поведение и отношение к нему.

«Природа ли, культура ли программируют человеческое сознание – теоретические крайности сходятся. Но философам, подвергающим их критической рефлексии, стоило бы убеждать нас в ином: в том, что мы можем и должны быть свободны; если не выходит иначе, то по крайней мере в сфере нашего сознания»²⁶. Да, стоило бы. Но будет ли это убеждение прочным? Помимо прочего это зависит от того, насколько успешен творческий альянс философии и психологии, к которому примыкают социальная психология, социология, культурология, оснащенные современными методами лингвистического анализа, герменевтики, исторического исследования. Для философии науки, вероятно, нет более важной задачи, чем приблизить этот успех разработкой основ междисциплинарного взаимодействия, в котором ставится и решается проблема тождества Я.

²⁵ См.: *Андреева Г.М., Богомолова Н.Н., Петровская Л.А.* Зарубежная социальная психология XX столетия. Теоретические подходы. М., 2002. Гл. V; *Абельс Х.* Интеракция, Идентичность, Презентация. Введение в интерпретативную социологию. СПб., 1999; *Кули Ч.Х.* Человеческая природа и социальный порядок. М., 2000; *Гидденс Э.* Устроение общества. Очерк теории структуриации. 2-е изд. М., 2005.

²⁶ *Касагин И.Т.* Цит. соч. С. 17.