

Наталья Владимировна Довгаленко

Саратовский государственный технический университет имени Гагарина Ю. А., кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры «Философия, социология, культурология», Саратов, Россия
e-mail: dovgal30@rambler.ru

Духовность и (или) идентичность: анализ методологических подходов

Аннотация. Современный контекст культуры, с одной стороны, избегает понятия «духовность», определяя ему религиозную «землю»; с другой стороны, испытывает в нём явную необходимость в связи с тем, что идентичность не покрывает всего существа антропологических вопросов. Статья посвящена рассмотрению единых методологических основ духовности и идентичности в генетическом, конструктивистском подходе, который приходит на место метафизическому и вскрывает условия, практики, техники творения, воспроизведения human (человеческой природы). Первоначально они возникают и определяются христианской мыслью через богословскую тему ипостасности, обращая человека к трудам поиска свободы, «духовной брани» за собственную самость. Методологическая трансформация от «крео» к «когито» вовлекает человека в моделирование себя, открывая тему психологических, социальных, профессиональных и иных идентичностей, стремящихся к бесконечности.

Ключевые слова: духовность, метафизика христианства, конструктивизм, идентификация, операционализм.

Natalya V. Dovgalenko

Yuri Gagarin State Technical University of Saratov, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor,
Associate Professor of the Philosophy, Sociology, Cultural Studies Department, Saratov, Russia
e-mail: dovgal30@rambler.ru

Spirituality and (or) Identity: Analysis of Methodological Approaches

Abstract. The modern context of culture, on the one hand, avoids the concept of “spirituality”, defining a religious “land” for it. On the other hand, it feels a clear need for it, due to the fact that identity does not cover the entire essence of anthropological issues. The article is devoted to the consideration of the unified methodological foundations of spirituality and identity in the genetic, constructivist approach, which takes the place of the metaphysical one and reveals the conditions, practices, techniques of creation, reproduction of the human (human nature). Initially, they arise and are determined by Christian thought through the theological theme of hypostasis, turning a person to the work of searching for freedom, “spiritual warfare” for his own self. The methodological transformation from “creo” to “cogito” involves a person in modeling himself, opening the theme of psychological, social, professional and other identities tending to infinity.

Keywords: spirituality, metaphysics of Christianity, constructivism, identification, operationalism.

Введение (Introduction)

Сегодня мы уже не вольны так однозначно следовать за чередой устоявшихся понятий культуры: «дух времени», «цивилизационные вызовы», «социальный факт» и др., ставя справедливый вопрос об их состоятельности, истоках и дискурсе, который они порождают. В этом отношении особого внимания заслуживают понятия антропологического уровня, к которым относятся «духовность» и «идентичность». Они, с одной стороны, детерминированы существованием личности, с другой, определяя ее через различную методологию, таким образом, прямо влия-

ют на следствия ее этической, культурной, социальной, профессиональной актуализаций. Именно такая методология позволяет не только редуцировать представления о личности к одному порядку разговора, но и демонстрировать смещения, происходящие с самим свидетельством человека о себе, безусловно, становящимся главным источником исторических, цивилизационных сдвигов в современности. Изменению методологического подхода в отношении личности в целом и ее внутреннего мира и будет посвящена данная статья.

© Довгаленко Н. В., 2024

Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования, 2024, № 1 (42), с. 29–33.
Review of Omsk State Pedagogical University. Humanitarian Research, 2024, no. 1 (42), pp. 29–33.

Методы (Methods)

Духовность возникла как особая категория в аспекте христианских размышлений о человеке. Безусловно, сами установки в этом предприятии еще сохраняют методологию метафизики, открытую греко-римской мыслью. Суть метафизического метода располагается в установлении: 1) «что», «из чего», «для чего», «откуда», которые переходят границы природного; 2) тождественного, дающего возможность различить разные способы «собираения» в сущем. «При первом приближении человек в метафизическом представлении есть сущее среди другого сущего, снабженное способностями. Это таким-то образом устроенное существо, его “природа”, “что” и “как” его бытия сами по себе метафизичны: *animal* (чувственность) — и *rationale* (внечувственное). Очерченный такими границами внутри метафизики, человек привязан к непонятому различию между сущим и бытием» [1, с. 178]. Человек в данном смысле предстает изначально как простое и простое сущее. Уже в *animal* — животном начале скрывается и сущее, и нечто превосходящее его в сенсорике, перцепциях, рефлексках и т. п. Метафизика указывает на неочевидность животного начала в человеке, акцентируя внимание на том, что и оно содержит удивительную самоорганизацию, синергию всех качеств *animal*, способных отражать, воспринимать, помнить уже на отличительном от всего живого уровне. «Рильке считает, что животное видит больше человека, потому что его взор не скован ничем предметным, но (непонятно, правда, каким образом) устремляется в бесконечное беспредметное (*das Gegenstandlose*), “имеет пред собой” безмерное. На его пути никогда не возникает никакой преграды и, стало быть, смерти» [2, с. 339]. В этом замечании уже содержится нечто удивляющее в животном начале, о чём человек просто не осведомлен. Метафизическая постановка вопроса определяет вопрос человеческого как «выступающего за границы» сущего в способе *animal*, однако, преодолевая и его. Как отмечает М. Хайдеггер, оказывается, что «выступающее» почему-то рассматривается здесь как само собой разумеющееся, лишь Аристотель допускает существо понятия «энергия», понятого как *μωρφή*, «душа», организующее и просто сущее, и природу *animal*. В физическом начале она необходимо допускается, присутствует как точка тождественности, самособираения живого, а затем и человеческого естества.

Метафизический метод раскрывает человеческое начало через «схожесть» и различие образов, форм, определяя их субстанциально. Он ищет сущность, раскрывая природу причин, которые ведут к нему разными тропами. Его более интересует вопрос «кто» (сама «душа»), нежели «как» она пребывает. «Созерцающая», «мужественная», «страстная» части души выявляются Платоном скорее не в способах реализации, которые кому-то доступны, а кому-то нет, а в субстанциальной данности, определяемой мифом, архетипичностью форм, сохраняющих жесткую привязанность к ритуалу, традиции, полису. «Согласно Аристотелю, тот, кто не способен вступить в политическое общение, то есть быть частью полиса, становится либо божеством, либо животным — “недоразвитым в нравственном смысле существом” вроде рабов и варваров, каковые не являются людьми в полном смысле слова» [3, с. 28]. Вместе с тем греки открывают один из важнейших принципов «развора-

чивания» души — *τέχνη*, который обращен еще к истокам бытийствующего, к истокам архэ. «В нём содержится воспоминание о греческой *τέχνη*, которая есть вообще одно из основных условий развертывания существа метафизики» [1, с. 182]. Они узнают «искусство» как метафизику пластичности тела (Терпсихора), надевания масок (Мельпомена), построения памяти (Клио) и пр. Все греческие музы определяют удивительное искусство претворения человеческой «души». Ф. Ницше рассматривает трагедию как апогей ее самораскрытия, дальше которого наступает демоническое, нигилистическое, разрывая самую ее форму.

Результаты и обсуждение (Results and Discussion)

В рамках христианства обостряется вопрос не о субстанциальной сущности человека, а о его ипостасной природе, о том, «как» разворачивается человеческое в человеке, чем оно устанавливается и как сам человек может повлиять на данное установление. В этом вопросе созревает, оформляется конструктивистская (генетическая) методология, в основе которой лежит богословская тема об ипостасной природе Бытия. Вот как об этом пишет Г. В. Флоровский, исследуя творчество Гр. Нисского. «Имена ипостасей означают “особенности”, и отношения, образ бытия — *как*, а не *что...*» [4, с. 209] «Как» открывается в актах Божественного творения, проявления Слова и Духа, а затем переносится на человека как «образ и подобие», таким образом, сосредотачивая внимание на разумном и разрывая связь с существом *animal* именно в осуществлении, действии. Животное не умеет творить, ибо для творения необходим замысел, усилие по скачку в «другое», оно умеет лишь рождать. Животное не владеет словом как энтелехией, материей смысла, а лишь «сигнальной системой», обращающей к пище, опасности. Животное не выбирает путь жизни в соответствии с ценностями доброго, прекрасного, справедливого, не стремится к духовным благам. Этому следует лишь человек, обличающийся в творческом акте, речи-слове, духовно-смысловом пространстве.

Метафизика христианского откровения о человеке раскрывает другой путь, разворачивая «души» к неузнанной греками свободе. Наиболее ясно данный путь выражает И. Кассиан Римлянин, подвижник IV в., который отмечает, что духовная жизнь человека основана на трех побуждениях. Первое есть страх, который ставит человека в ситуацию несоизмеримости человеческого и Божественного, утверждаясь в вере как начале отворачивания от страстного, греховного. Здесь пребывает «рабское» естество и зарождается стремление его превозмочь. Рабское начало всегда трепещет и в силу этого ищет покровительства и защиты. Второе есть надежда и желание получить исход. «Здесь человек уподобляется уже не рабу, а наемнику, ибо действует в ожидании будущего воздаяния» [5, с. 147]. Эта ступень открывает уверенность в оценке добрых дел, мыслей и в настоящем, и в будущем. Здесь открывается удовлетворение от прилагания духовных усилий, которые могут получить благодарность извне, покой изнутри. Третье есть любовь, в которой не ищут «рабства», вознаграждения, а лишь свободы. Великое различие пребывает в том, чтобы из страха отвернуться от порока, или в порыве подлин-

ной любви к добродетели. Духовность раскрывается как умозрение данных смыслов и подвижничество к их восприятию, т. е. изменению себя.

Предметный разговор о «внутреннем зрении», о способности созерцать именно духовные смыслы, ставить их перед собой, направляться и очищаться рождается именно в христианской мысли. Однако замыкание на иллюзии самодостаточности, самообразовании человечности приводит к духовной гибели. «Кто надеясь на Божию помощь, а не на свой ревностный труд, сподобится достигнуть сей степени совершенства, тот из рабского состояния... и из состояния наемнического... переходит в состояние усыновления, в котором не имеют места ни страх, ни желание награды, но непрерывно действует одна *николиже отпадающая любовь*» [5, с. 149]. Свобода заключается в познании, созерцании и сознательном выборе такого расположения себя, в котором человек усилием труда, воли достигает не принудительного, общего понимания, а уникального откровения о себе. Возможности этого сосредотачиваются, прежде всего, в Богообщении, принадлежности к Святому Духу, который разворачивает горизонт «света», делает возможным *νοῦς* (умозрение). «И как блестящие и прозрачные тела, когда падает на них луч света, сами делают светящимися и отбрасывают от себя новый луч, так духоносные души, будучи озарены Духом, сами делают духовными и на других изливают благодать» [4, с. 137]. Духовное подвижничество определяется как глубинная связь с третьей ипостасью Бога, располагающая человека в умном стоянии в «свете», сила и ясность которого определяет образ, контур человеческих проявлений, самой жизни. Это стояние отличает «рабскую» повседневность с его необходимостью животных забот и «здорового смысла» от свободы нравственных забот, в которых царит собирающая ценность «блага», «добра»... Акцентирование духовного ставит вопрос об уникальности опыта приобщения к Дарам, об уединении и «духовной брани» (борьбе) за собственную природу, о свободе (вере, надежде и любви) подвижничества, о внутреннем испытании и исповедании себя, критерием которого становится Слово Писания. Об этом пишут, опыт данного собирают святые отцы Церкви.

Духовность определяет не столько субстанциальный вопрос о человечности, сколько вопрос о действиях, деятельности, событийности, благодаря которым она может проявиться. В этом послыле начинается линия конструктивистской методологии, содержащая осознание незаданности проекта человека, его собственной интенции в отношении себя, захваченности трудом к расположению в «свете», которая затем вытесняется свидетельствованием о себе. То, о чём М. М. Бахтин прозрачно сказал: «У человека нет внутренней суверенной территории, он весь и всегда на границе, смотря внутрь себя, он смотрит *в глаза другому или глазами другого*» [6, с. 312]. В христианском миропонимании «другое» трактуется как Божественное, переключая тему «другого» как социального, поднятую греко-римской мыслью.

Если методология метафизическая тяготеет к поиску субстанциального, «заданного» в человеке, то конструктивизм стоит в идее постоянного творения человечности, в истоках которого содержится и вопрос тайны, и вопрос

свободы, о которой уже шла речь. «Во времена древних греков геометрия перешла от «классифицирующего» метода (который группирует геометрические фигуры по «сходству») к «конструктивному» или «генетическому» методу (который группирует фигуры по способу, каким они могут быть созданы или получены друг из друга)» [7, с. 82]. Что касается изменения методологического подхода к изучению человека, то трансформация данного посыла, безусловно, осуществилась гораздо позже, в период наступления христианского мира, который поставил вопрос о двух онтологических силах (Бог и человек) и проблематизировал тему их проявления в более узком смысле: «как» действует именно человек, «каковы» ипостасные формы личности, «каковы» пути обличения человечности, «как» они могут воспроизводить человеческое? Конструктивизм открыл уникальность частного лица, индивидуализировал свободу, показал ступени движения духа. «В искусстве и опыте отрешенной жизни складывается и вырабатывается аскетический идеал. Это, прежде всего, идеал духовного становления и совершенства, идеал «духовной жизни», жизни в Духе» [4, с. 491].

Постепенно конструктивистская (генетическая) методология заострила вопрос о разных возможностях порождения человечности, расширив круг религиозного контекста: путь аскетического самопреобразования (основанный христианской традицией); путь воспитания и образования (философская традиция); путь схоластического научения (наукообразие и ученость) и др. На каждом из данных путей встает дилемма: требуется ли человеку нечто большее для собственного самоопределения, «творения» или он есть итог самостоятельной актуализации? Вот как об этом пишет М. Хайдеггер, определяя проблему непонимания, псевдорезуализации *human*, которой озабочена современность: «Уверенность животного инстинкта отвечает слепой замкнутости живого существа внутри области, которой оно пользуется. Абсолютному самоуполномочению сверхчеловечества отвечает полное высвобождение недочеловечества. Животный инстинкт и человеческое отождествляются» [1, с. 189]. В конечном итоге в данном отождествлении «виновата» человеческая гордыня, открывающая мир исключительного контроля, власти над сущим, но окончательно себя реализующая лишь в посмешище «трудящегося животного».

Тема идентификации возникает тогда, когда в культуре не только окончательно реализуется идея десакрализации, но и тогда, когда сам человек предстает в своеобразном отмежевании телесного, социального, чувственного умного и прочих начал, соединить которые возможно лишь абстрактно, посредством логики. Идентичность открывает тему тождественности заново, полагаясь на власть кантовской апперцепции, априорного разума, опуская вопрос о самой реальности человека. Справедливое замечание по этому поводу делает В. А. Лекторский: «Кант, например, называл себя и трансцендентальным идеалистом, и эмпирическим реалистом, понимая, что ученый трансцендентальными проблемами не задается: ему дана эмпирическая реальность и его задача — постичь ее. И это делает возможным познание, а познавать и творить — это процессы разные» [8, с. 5–6]. В научном конструктивизме важнейшее: «когито» переборол «крео», вернее, они разделились, распались, и потому человеческое

возникло как проект, который сначала необходимо концептуализировать, задать образ, и лишь затем воплощать.

Идентичность предстает в современном философском плане своеобразной вершиной научного выбора, до которой поступательно, трудно смогла дойти мысль, преодолев и отринув множество иных путей. Основой данного понятия является всё тот же генетический подход, ищущий причинное, но не субстанционального характера, а моделирующего. «У всех вещей есть своя природа: у растений, у животных... А под действием чего вещь в природе возникает — это всегда какой-то из природных видов, обычно того же вида, хотя и другой как самостоятельная особь — человек рождается только от человека» [9, с. 173]. Идентичность методологически отвернулась от аристотелевской причинности, таким образом, в определенном смысле отринув реальность. Конструктивизм положился на концепты и их поле. Но вместе с тем и в нём обнаружили разные трактовки, которые условно можно назвать трансцендентными и трансцендентальными. Ярче всего они проявились в психологии.

К. Левин прямо указывает на операциональный подход и общее требование к изучению именно поведения индивида. Здесь и возникает необходимость введения научных конструктов, которые помогут не только зафиксировать особенности, стимулы поведения, но и «окружение» индивида. Так вводится психологический конструкт «поведенческой среды», «жизненного пространства», «гештальта» (некоей событийной структуры психики), определяющих выбор индивида, действующих динамически, часто не полагаемых его волей. Кроме того, в психологии не работают привычные для общей науки механизмы выведения поведения из индивида «вообще», требуется учитывать «место», «момент времени», уникальность «жизненного пространства». Становится просто невозможно вывести логику причинных связей, полагаясь на прошлое поведение! К. Левин прямо заявляет, что конструктивизм — парадигма своеобразной «сборки» индивида, в которой необходимо учитывать многообразные структурные моменты, элементы. «Свойства “жизненного пространства” индивида зависят частично от состояния этого индивида как продукта его истории, частично от непсихологического — физического и социального — окружения» [7, с. 83]. Он отмечает четыре важнейшие зоны или структурные области индивида: когнитивную, мотивационную, структуру групповой принадлежности, телесную структуру. Изменения в каждой из них, их проявления и позволяют состояться личности: познание, любовь, введение в культуру, самоконтроль, «говорение». Их основой выступает методология трансцендентального конструктивизма.

Для психоанализа всё не так однозначно. Он тяготеет к опредмечиванию психе через наличие «динамических сил». Сами движущие принципы «удовольствия» и «неудовольствия» есть частное, наиболее выпукло выраженное от их многочисленных проявлений. «...В душе имеется сильная тенденция к господству принципа удовольствия, которой, однако, противостоят различные другие силы или условия, и, таким образом, конечный исход не всегда будет соответствовать принципу удовольствия» [10, с. 713]. Тенденция к устойчивости, которая выводится из ощущений удовольствия и неудовольствия, опроверга-

ется Фрейдом в пользу «принципа реальности» (самосохранения). Однако и глубже у Фрейда фиксируются «влечения», которые могут достигать определенных фаз развития или тормозиться. «Размышления превращают эту противоположность в другую — между влечением к жизни (Эрос) и влечением к смерти» [10, с. 765]. Входят ли «динамические силы» в границы самой телесной природы человека или являются трансцендентными — вопрос открытый. Потому психоанализ, во всяком случае, в его классической форме располагается на границах трансцендентного и трансцендентального конструктивизма.

Многообразие концепций, представляющих вариации «Я» через трансцендентальный конструктивистский подход, описывает Е. О. Труфанова [11], отмечая тяготение в современных концептуальных интерпретациях к практикам «нарративов», выпестованных культурной средой. Анализ дискурсов и распадающихся идентичностей есть новая проблема современности. К трансцендентальному конструктивизму тяготеет и инженерное проявление, прямо связанное в современной культуре с проектом человека и расширением его сущности (human enhancement) — когнитивных, перцептивных, телесных и других структур. По М. Хайдеггеру, человек становится важнейшим «сырьем», причем и в телесном, генетическом виде и в виде различных проекций сознания в культуре [1, с. 190]. В современной науке особое место начинает уделяться стадильности идентичности [12; 13].

Интерпретацию психологической программы советского исследователя Л. С. Выготского совершает Е. Ю. Завершнева, указывая на смыслообразующие интенции, выступающие руководством для определения индивидом себя. Она отмечает «оречевление» центральным событием для возникновения личности. Особое значение уделяется формированию «внутренней» речи, которая является истоком для способности к трансценденции, актуализирующей мышление. «В этой модели аффект выступает в качестве энергетической основы свободного действия, а центральной характеристикой человека, его специфическим отличием от животного, становится сама способность быть свободным. Психологически она понимается как способность “встать над полем” — не только над внешним, но и над смысловым полем и собственным аффектом» [14, с. 20]. Свобода является внутренним стимулом к осознанной деятельности, речи, мышлению. И, как отмечает Завершнева, свобода реализует психологический путь события личности, или ее «распад», определяемый заболеванием, патологией. «Именно утратой свободы поведения характеризуются все отклонения от нормы, включая невротические и психотические расстройства. Наиболее тяжелые формы утраты этой способности свойственны шизофрении, которая определяется как “...патологическое изменение смыслообразования (смысловой системы связей и организации сознания) и нарушение межфункциональных связей внутри сознания”..., вызванные распадом речевого способа общения человека с миром и самим собой» [14, с. 20]. Трансцендентный конструктивизм становится определяющим в научной парадигме Л. С. Выготского.

Заключение (Conclusion)

Исследование методологических подходов к личности позволяет оценить возможности, исходя из которых чело-

век продолжает свидетельствовать о себе. Сегодняшняя модель личности ушла из дискурса вопросов, поставленных метафизикой: о причинах, онтологических основах, субстанциональной природе. Они не забыты, они во многом «вынесены за скобки». Потому интерпретация духовного трудно ложится в схему идентификационных процессов.

Духовность есть внутренняя соотнесенность с собой, требующая трансцендирования, онтологической перемены ума, в отношении которой выстраивается собственный проект «крео». В нём человек реализует волю в поиске собственной человечности, постоянно духовно «возвышаясь» над данностью себя, познанием, сомневаясь, критикуя, сталкиваясь с собственной тайной. Конструктивистский подход открывает тему духовного горизонта, в пределах которого осуществляется выбор, не рождается, а заново творится человеческое начало. Но тему «крео» в данной методологии заслоняет идея моделирования, сборки, концептуального полагания. Она определяет личность из разумно высвеченного поля акций. «Эту ситуацию лучше всего можно описать, сравнивая науку с прожектором (я обычно говорю о “теории науки как прожектора” в противоположность “теории черпающего сознания”). Что высветит прожектор — зависит от его расположения, от того, куда мы его направляем, от его яркости, цвета и т. д., хотя то, что мы увидим, в значительной степени зависит и от вещей, которые он освещает» [15, с. 300]. Так в тему методологии «крео» вторгается тема «когито», которая претендует сначала на проект «абсолютного человека» (трансцендентальный проект немецкой философии), а затем вносит корректировку, согласовываясь с многообразием «эмпирии», и получает множество идентификационных форм. «Таким образом, от кантовской идеи гомогенного теоретического разума мы переходим к рассмотрению научного знания как гетерогенного образования, предполагаю-

щего в принципе многообразие различных интерпретационно-моделирующих схем, лежащих в их основе» [16, с. 14]. Это многообразие идентификаций и их проекций не случайно отражается в исследовательской мысли, стремясь к бесконечности. «Объем исследований, посвященных разным аспектам идентичности, практически необозрим» [17, с. 4]. Если мы посмотрим внутрь методологии, благодаря которой она возникает, то поймем, что попали в границы «дурной» бесконечности, где оправдывается и концептуализируется всё, что составляет (биологическое, генетическое), окружает (культурное, социальное, экономическое), наполняет (сознательное, бессознательное) и пр. человека. Отсюда и возникает, что недочеловеческое и сверхчеловеческое господствуют как два образа-идеи, которые спаяны друг с другом, реализуя несвойственный человеку путь. Мнимое господство над стихийностью определяет суть человека [1, с. 187–188]. Как частный пример, гендерная идентичность еще не означает власти над стихийностью пола, а экономическая — над стихийностью потребностей.

Способны ли мы в конструктивистской методологической установке осуществлять «новый» разговор с собой, о себе? Или с необходимостью искать новые антропологические подходы? Р. Рорти утверждает, что «мы должны быть герменевтиками, когда не понимаем, что происходит, но будучи достаточно честны, признаем это обстоятельство, а не впадаем в *крикливое* “виговство” в отношении происходящего» [18, с. 237]. Методология предполагает поиск способа установления «меры» или некоей «точки отсчета», потому имеет чрезвычайное значение и для современного познания. Герменевтический подход предполагает не установление, а постепенное открытие новых «точек» реальности человека, отвернуться от которых уже невозможно (включая новые антропологические практики, в которых личность заново пересобирается [19], «расширяется» и пр.).

Библиографический список

1. Хайдеггер М. Время и бытие / пер. с нем. М. : Республика, 1993. 447 с.
2. Хайдеггер М. Парменид / пер. с нем. СПб. : Владимир Даль, 2009. 384 с.
3. Левицкий В. С. Онтологическая природа политики // Полития: Анализ. Хроника. Прогноз. 2023. № 1 (108). С. 25–39. DOI: 10.30570/2078-5089-2023-108-1-25-39
4. Флоровский Г. В. Восточные отцы Церкви. М. : АСТ, 2003. 633 с.
5. Добротолюбие : в 5 т. Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. Т. 2. 760 с.
6. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М. : Искусство, 1979. 423 с.
7. Левин К. Теория поля в социальных науках / пер. с англ. СПб. : Сенсор, 2000. 368 с.
8. Лекторский В. А. Конструктивизм и реализм в эпистемологии // Философские науки. 2008. № 3. С. 5–9.
9. Аристотель. Метафизика. М. : РИПОЛ классик, 2018. 384 с.
10. Фрейд З. Я и Оно. М. : Эксмо-Пресс ; Харьков : Фолио, 2001. 864 с.
11. Труфанова Е. О. Конструктивистский подход к «Я» // Философские науки. 2008. № 3. С. 57–70.
12. Эриксон Э. Детство и общество. СПб. : Ленато : АСТ : Университетская книга, 1996. 592 с.
13. Колотаев В. А. Метаидентичность: киноискусство и телевидение в системе построения способов жизни. СПб. : Нестор-История, 2010. 318 с.
14. Завершнева Е. Ю. Выготский vs Фрейд: о переосмыслении психоанализа с точки зрения культурно-исторической психологии // Культурно-историческая психология. 2016. Т. 12, № 4. С. 14–25. DOI: 10.17759/chp.2016120402
15. Поппер К. Открытое общество и его враги : в 2 т. М. : Феникс, 1992. Т. 2. 525 с.
16. Швырев В. С. От классического к современному конструктивизму // Философские науки. 2008. № 3. С. 10–20.
17. Колотаев В. А., Улыбина Е. В. Стадиальная модель развития идентичности (на примере киноискусства) // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2011. Т. 8, № 1. С. 3–26. DOI: 10.17323/1813-8918-2011-1-3-26
18. Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск : Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. 296 с.
19. Писарев А., Астахов С., Гавриленко С. Акторно-сетевая теория: незавершенная сборка // Логос. 2017. № 27 (1). С. 1–40.