

## АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СУДЬБА СУБЪЕКТА

В статье рассматривается проблема субъекта в широком антропологическом, транскомуникативном, ноэтическом контекстах. Уточняется антропологический взгляд на полисистемную психическую организацию человека и место в ней субъекта как относительно автономной системы наряду с личностью, индивидом и организмом. Анализируется качественная специфика этих систем как уникальных относительно автономных миров человека, между которыми устанавливаются транскомуникативные отношения. Показывается, что эффективность субъекта и других систем непосредственно зависит от качества этих отношений. В связи с этим субъект рассматривается как континуум партнерских отношений в отличие от традиционной субъект-объектной дихотомии.

**Ключевые слова:** ноэтическая антропология и антропология, транскомуникативная природа полисистемной целостности психической организации человека, субъективность, субъектность, личность, индивид, организм.

Тема субъекта в психологии, как классической, так и современной, имеет противоречивую и странную судьбу. С одной стороны, я не могу вспомнить ни одного достаточно известного психолога, который не воспользовался бы этим термином, понятием, просто словом в самых разнообразных контекстах, понимая под ним нечто «само собой разумеющееся». Это говорит о том, хотим мы того или нет, но слово «субъект» вошло в семантическое пространство здравого смысла, вплоть до бытового уровня. С другой стороны, это понятие имеет разветвленную философскую и теологическую традицию, начиная с Плотина (например в глубокой интерпретации А.Ф. Лосева) (Лосев, 2000). Те же психологи, которые оказываются в поле влияния этих традиций, пишут на удивление рационалистические, трудные для себя и других работы, попадая в круги и спирали абстрактных субъект-объектных дихотомий. Это касается как наших известных классиков, так и вполне современных серьезных ученых – С.Л. Рубинштейна, К.А. Абульхановой-Славской, В.В. Знакова, Е.А. Сергиенко, А.В. Брушлинского, А.К. Осницкого, В.В. Селиванова

и многих других (Абульханова-Славская, 1973; Брушлинский, 2008; Волкова, 2007; Знаков, 2005; Рубинштейн, 2003; 2006; Сергиенко, 2006; Субъект..., 1979; Субъект..., 2005). Печальными моментами для современной антропологии в таких работах является то, что в них не только не уточняются сложные онтологические и гносеологические различия базовых категорий – человек, субъект, личность, но, напротив, они размываются синонимическим употреблением этих терминов.

Насколько опасна эта суетная тенденция, я поясню лишь одним примером. Даже идеи такого многомерного психолога-мыслителя, как К.Г. Юнг, пытаются интерпретировать в духе абстрактного субъекта, в результате чего получается некий курьез. Например, Н.Л. Гиндилис интерпретирует самость лишь как «центр целостного субъекта», хотя хорошо известно, что и К.Г. Юнг, и особенно Р. Ассаджиоли глубоко понимали личностную, трансцендентную функцию Self человека (Ассаджиоли, 1994; Гиндилис, 1997; Юнг, 1997а). Или совсем другого плана отечественный мыслитель А.Н. Леонтьев в известной книге «Деятельность. Сознание. Личность» дает

острую современную критику диффузным концепциям личности и предлагает конструктивный подход к ее исследованию, а также в качестве ее синонима как само собой разумеющееся использует понятие субъекта (Леонтьев, 2005).

Некоторая ирония вводимых строк касается и моих текстов (Кабрин, 1982; 1992; 1999; 2000; 2005; 2007а; 2007б; 2009). Тем более в этом контексте будет понятна постановка задачи данной работы, где я хотел бы избежать этих двух крайностей. Я хочу показать, что очень важно и, возможно, более перспективно *рассмотреть субъекта* не как такового в своей неисчерпаемой специфичности, а *как одно из измерений или ипостасей трансцендентного мира человека*. Без интерпретации многомерного антропологического контекста (Клочко, 2005) возникновения темы субъекта он может так и остаться рационалистической ловушкой для философствующих психологов, своеобразным нарциссическим Уроборосом, а по меткому выражению А.Ш. Тхостова – «черной дырой» или «вечным фантомом» (Тхостов, 1994). Не случайно во всех антологиях многочисленных теорий личности вообще отсутствует понятие субъекта как структурообразующее; более понятным и полезным эквивалентом его оказываются концепции I, Me, Self, Проприум, Самость, Я-концепция, Person (А. Лэнгле) и т.п. (Асмолов, 2007; Лэнгле, 2009; Фрейджер, Фейдимен, 2004; Холл, Линдсей, 2008; Хьелл, Зиглер, 2003). Даже в отечественной современной хрестоматии, посвященной действительно живым проблемам психологии личности (Психология., 2009), субъект остался не задействованным. В современной психологической антропологии уже дифференцировано особое направление – антропология Self, относительно которого С.В. Лурье справедливо замечает, что Self, видимо, эквивалентно русскоязычному понятию субъектности, но не как таковой, а как «одной

из характеристик человеческой личности» (Лурье, 2005, с. 565). Основным достоинством работ большинства отечественных психологов являются настойчивые попытки интеграции или органического синтеза гносеологического и онтологического планов субъекта. Наряду с упомянутыми классиками этим заняты современные ведущие ученые (Знаков, 2005; Сергиенко, 2006; Слободчиков, Исаев, 1995; Слободчиков, 2002; Тхостов, 1994).

В задачу данной работы не входит обзор огромного противоречивого материала, посвященного проблеме субъекта, тем более что он в отечественной литературе многократно взаимно процитирован достаточно определенным кругом авторов. Хотелось бы сделать основной акцент на понимании субъекта в качестве одной из основных ипостасей целостного холярхического (К. Уилбер) (Уилбер, 2004) трансцендентного мира человека в антропологическом контексте.

Основной неразрешимой проблемой традиционной психологии субъекта является извечная дихотомия, пришедшая от умствующих философов, – *разделение субъекта и объекта* (Субъект., 1979). На первый взгляд здесь появляется особый континуум – субъект-объектные отношения. Попадая в него, и маститые, и юные психологи на самом деле оказываются в замкнутом причудливом лабиринте призраков сознания с его «фантомами» и «черными дырами» («пещера Платона») (Платон, 1999).

Общепринятое определение субъекта, которым пользуются и ученые, и обыватели, и которое вошло в большинство словарей (Большой психологический..., 2004; Еникеев, 2007), беспечно апеллирует к очевидному и иллюзорному восприятию человека как *источнику активности* и, конечно же, *агенту познания*. Эта иллюзорная реальность в качестве очевидности аналогична восприятию человека в качестве *отдельной особи*. Правда,

в последнем случае многие философы уже давно разобрались, что на самом деле любой конкретный человек представляет собой далеко неочевидную композицию сложных разнопорядковых отношений к значимым другим, к миру, к себе, а также еще более запутанный комплекс «зеркальных отношений» к себе со стороны окружения и значимых других. Это всего лишь вершина айсберга, из которой уже следует, что человек не особь, не вещь, а многоуровневый и многомерный универсум отношений (Ильенков, 1991; Мармашвили, 1992).

С субъектом все оказалось сложнее. Казалось бы, абсурдность общепринятого определения могла бы быть такой же очевидной, как если бы человек утверждал всерьез, что он «сам себя родил», т.е. хотя бы принял «автономное» решение и осуществил выбор родителей, их культурный и социально-экономический статус, этнос, эпоху, конкретное место и время рождения, и, конечно же, смерти. Как не вспомнить экзистенциалистов, утверждающих, что человек заброшен в этот мир бессмысленно-странно, а по булгаковскому Воланду – и смертен внезапно. Если собрать воедино все атрибуты, приписываемые субъекту – автономный инициатор, созидатель, вершитель и т.д., и т.п., то можно почувствовать приближение симптомокомплекса мегаломании или нарциссизма. В этом контексте общеизвестная американская метафора «self made men» выглядит достаточно бледной.

Поэтому необходимо вернуться к понятию «отношение» в его многоплановом и трансцендентальном смысле. Базовым здесь являются отношения «мужчина – женщина» как партнерские, и поэтому они становятся основанием рода и этноса. Самец становится мужчиной лишь в полноценном отношении к женщине (в широком смысле), а самка становится женщиной в аналогичном отношении к мужчине во множестве ракурсов

семейных идентификаций. Противопоставление же субъекта объекту как чему-то такому иному, внешнему, чуждому, даже враждебному, что желательно изменить в угоду субъекту (так называемые субъект-объектные отношения), по сути не освобождает от солипсизма и экзистенциального одиночества субъекта. Преодоление этого одиночества уже хорошо представлено в концепции Е.А. Сергиенко в определении субъекта через его отношение к Другому (Сергиенко, 2006). Ранее на основе коммуникативного и транскомуникативного подходов мы предлагали более радикальное решение этой проблемы через отношение «субъект – партнер» (Кабрин, 2005), где снимается противопоставление, а само отношение образует многомерный гештальт взаимно реверсивных превращений. При этом сохраняется коммуникативное поле исходного жизненного мира человека (мать, ребенок, мужчина, женщина, этнос и «великое гнездо бытия» (К. Уилбер)), преодолевающее дуальность «человек – мир» (Уилбер, 2004).

В данной работе мы развиваем этот концепт в антропологическом трансцендентальном масштабе. Для этого необходимо как минимум рассмотреть:

- субъективность как первичное трансцендентное качество человеческой души;
- субъектность как попытку социокультурной онтологизации феноменологии субъекта;
- редукцию личности к субъекту, дающую двойной эффект: нивелирование трансцендентной трансперсональной сущности личности и, как следствие, интерпретацию субъекта как автономного, свободного деятеля (способного на все в своей вседозволенности);
- личностную природу субъекта, предопределяющую его трансперсональный контекст с точки зрения высших духовных ценностей;

• *позицию и судьбу субъекта* в транскоммуникативном ноэтическом универсуме человека.

### Субъективность

Чтобы прийти к пониманию субъекта в антропологическом масштабе, нужно учитывать, что любой конкретный человек в целом остается уникальным и трансцендентным как феноменологически (Шарден, 1987), так и исторически (Ясперс, 1994). Иными словами, он представляет *принципиальную тайну* для себя и для других, и именно в этом необходимо искать источник его *субъективности* в быденном и научном значении. Здесь же мы сталкиваемся с хроническим безысходным научным парадоксом: «пристрастность» как субъективность в классической науке ведет к искажению так называемой «научной объективности», т.е. предстает как базовый недостаток субъекта познания. При этом субъективное традиционно определяется как «внутреннее», принадлежащее внутреннему миру человека и, по сути, не поддается внешней объективации (критерий достоверности классической науки). Слово «внутренний» почему-то считается еще более «само собой разумеющимся», чем слово «субъект», поэтому семантика его практически не раскрывается.

Только у С.Л. Рубинштейна в его эпохальном труде 1946 г. «Основы общей психологии» случайно обнаруживаем такие характеристики внутреннего, субъективного, как максимальная интимность переживания, максимально непосредственная самопрезентированность человеку как субъекту и абсолютная недоступность внешнему наблюдению, истинному пониманию и постижению (Рубинштейн, 2006); конечно, если не путать это со всевозможными выдумками, домыслами, догадками, интерпретациями, суждениями людей друг о друге. Речь идет об *абсолютной недоступности, непостижимости,*

*латентности, сокровенности.* В естественных науках нет таких «внутренностей», которые бы с помощью простых и хитроумных приборов не стали бы «внешностями». Об этом говорят колоссальные успехи погружения в макро- и микромиры Вселенной и всего живого.

Сокровенность душевного переживания от простейшего (ощущение) до сложнейшего (интуиция) остается принципиально недоступной Другому. Даже при чувстве глубокого взаимопонимания можно лишь говорить о глубоко эмпатическом, интуитивном моделировании на *вероятно* релевантном собственном душевном состоянии этого переживания Другого. Гениальное русское слово «*переживание*» говорит о выходе за границы просто жизни и является универсальной единицей субъективного душевного как *трансцендентного*. Оно пронизывает и первичную «чувственную ткань» (Леонтьев, 2005), и «организмическое чутье» (Роджерс, 1993), и пиковые трансперсональные озарения «космического сознания» (Хаксли, 1997).

Новое дыхание в анализе этого первичного качества трансцендентной сокровенной субъективности приобрело у В.И. Слободчикова в контексте его психологической антропологии (Слободчиков, Исаев, 1995; Слободчиков, 2002). Он показывает трансцендентную природу субъективности в связи с самотрансценденцией человека как личности в духовной ее интерпретации в христианском, а по сути трансперсональном масштабе. Многосторонний методологический анализ трансперсональных подходов к духовности как *соучастию* человека в трансцендентной реальности при сохранении основных критериев научности осуществил трансперсоналог нового поколения из Калифорнийского института интегральных исследований Х. Феррер. Духовное переживание он связывает с трансом. По мнению Р. Тарнаса, автора предисловия

в книге Х. Феррера, «при таком понимании понятие “транс-” вновь приобретает свой первоначальный, более широкий диапазон значений, который оно имело в латыни — означая не только “вне” или “за пределами”, но также “через”, “посредством”, “меняя, преобразуя”, “происходя в качестве”... здесь понятие *трансперсональный* означает... священное измерение жизни» (Феррер, 2004, с. 17). Этот новый подход в трансперсональной психологии полностью соответствует параллельно развиваемой нами теории транскоммуникации, с точки зрения которой, в последней части этой статьи мы представим антропологический аспект жизни субъекта.

### Субъектность

В силу «здорового консервативного неприятия» академической психологией трансперсонального движения как четвертой силы, проблема трансцендентной субъективности, сокровенности духовного переживания была трансформирована в проблему *субъектности*, определенно «объективирующейся» в любой форме деятельности *субъекта*. Это соответствовало устойчивой традиции ассимилирования отечественными психологами «марксистской идеологии практики» в различные формы теорий деятельности, деятельностного, субъектно-деятельностного и т.п. подходов. Позитивным, на мой взгляд, результатом этого странного стечения обстоятельств явилось осмысление и теоретическое конституирование *субъекта* в качестве специфической и самостоятельной онтологической реалии. Здесь выявились очень многие контексты. Назовем лишь главные.

Если С.Л. Рубинштейн вопреки предостережениям А. Шопенгауэра и Э. Гуссерля «амплифицировал» (К.Г. Юнг) субъекта соразмерно миру (Рубинштейн, 2003), то Б.Г. Ананьев достаточно определенно конкретизировал феномен субъекта в качестве организатора, инициатора

основных видов деятельности в более широком контексте психической организации человека (Ананьев, 1969). Упреки в адрес этой концепции Б.Г. Ананьева, как бы «субстантивирующей» субъекта, и предложение заменить эту якобы мистификацию чисто функциональным понятием «*субъектность*» лишь увеличивают и без того огромный клубок недоразумений в этой области. Хотел бы я видеть реализацию любой живой или даже неживой функции без динамической субстанциональной композиции, или как говорили раньше — «субстрата-носителя». С другой стороны, биологам давно известен общий закон — в живой системе любой субстрат, теряющий функцию, или трансформируется под новую, или атрофируется вовсе.

Иными словами, нелепо отрывать субъектность от субъекта и наоборот. Очевидно, что субъект обозначает мощное *структурно-системное образование* в общей психической организации человека, а субъектность характеризует множество функциональных аспектов этой системы. Именно единство структурно-функциональной композиции субъекта определяет жизнеспособность его как относительно самостоятельной психологической системы. Здесь мы не будем рассматривать множество концепций, соревнующихся в определении приоритетных функций субъекта — познавательных, коммуникативных, регулятивных, иницирующих, контролирующих, прогнозирующих, проектирующих, «диспетчерских», интеллектуальных, креативных, моделирующих и т.п.

### Субъект и личность

Важно отметить удивительную сохранность противостояния двух основных парадигм и школ, одна из которых вышшую организующую инстанцию видит в субъекте, а другая — в личности. Этим, в частности, можно объяснить странный

«раскол» современных психологических текстов, презентующих обычно либо субъекта, либо личность. И нельзя не отметить, что определенно чаще личность редуцируется до субъекта, нежели субъект трансформируется или интегрируется в личность. В последнем случае вновь стоит отметить один из первых отечественных проектов антропологической психологии в контексте человекознания Б.Г. Ананьева, где он, с одной стороны, показывает относительную автономию личности и субъекта деятельности как психологических систем и в то же время оставляет стратегическую интегрирующую инстанцию личности в связи с ее индивидуальностью (Ананьев, 1969). Это соответствует мировой тенденции развития антропологической психологии.

Онтологически субъекта трудно представить без Самости (Self). Реальный субъект деятельности в раннем детстве начинается с простого «Я сам, я могу». В то же время I, Me, Self, практическое Я, социальное Я, психологическое Я, духовное Я являются центральными инстанциями личности. Р. Ассаджиоли (Ассаджиоли, 1994) хорошо показал, что практическое Я, организуя «субличности», формирует эффективного субъекта. При этом практическое Я не теряет связи с высшим духовным Я и более того представляет от его имени в субъекте; оно ориентирует личность на самотрансценденцию и высшие ценности. В этой несложной модели можно увидеть, тем не менее, сложные деликатные отношения между субъектом и личностью, их гармоничность и дисгармонию. Это пример, когда переходя от примитивного «или – или» к многомерному «и», мы получаем емкое пространство отношений, характеризующее противоречивую психологию человека и как личности, и как субъекта, в отличие от более простой психики его как индивида и организма (Леонтьев, 2005; Олпорт, 2002).

Главное же, что может быть осмыслено в очерченной здесь ситуации, – это понимание существенной ограниченности тематики субъекта, когда она становится самодостаточной, а субъект оказывается замкнутым на самого себя и лишь грезящим овладением мира. Поэтому необходим принципиально более широкий масштаб понимания субъекта в антропологическом контексте. Постигание реальной многомерности миров человека в их единстве требует возвращения к антропологическому анализу.

### **Транскомуникативная ноэтическая сущность антропогонии**

Включение в лоно современной психологии такого вроде бы древнего философского понятия, как *антропогония* (учение о происхождении человека) (Карпицкий, 1997; Федоров, 1996), связанного с идеалистической и космогонической традицией, может выглядеть как курьез. Я же его рассматриваю как современную вечную гипотезу, которая не успокаивает человеческий ум с незапамятных времен. Курьезом же я считаю гипотезу о душе (или психике – «душонке») как функции мозга, не получившей не единой верификации, но «научно-конвенционально» легко превращенную в базовый постулат учебников общей психологии. В лучшем случае эти гипотезы нужно рассматривать как альтернативные.

К реальности ноэзиса, ноосферы и антропогенного ноуса я пришел не через теологию, а через эмпирические исследования феномена транскомуникации. В большинстве своих работ я вспоминаю поразивший меня самый обыденный факт, когда *организм* очень адекватно *отвечает* (коммуницирует) в меру своих возможностей (слезы очищения – катарсис; смех-улыбка – инсайт) духовным прозрениям, открытиям человека в различных ситуациях. Эту *встречу* разнопорядковых миров я назвал *транскомуникацией*

(Кабрин, 1992). Далее было нетрудно предположить возможную синтонность, соответствие, встречу всех известных и неизвестных разнопорядковых миров, например геномного, органического, психологического, социального, культурального, духовного, ноэтического.

В древности предполагалось (Анаксагор, Платон), что ноус — высший источник духовного процесса — организует все остальные, более грубые формы существования, *не смешиваясь с ними*. Поясним на предыдущем примере. Физиологический ответ организма в виде слез, смеха и т.п. вовсе не означает, что вызвавшая их идея растворилась в них; но она осталась «в диалоге» с ними. Именно в этом мы видим принципиальное подтверждение существования и сущности транскоммуникации. В противном случае мы получаем диффузное единство души и тела по Аристотелю или картезианский дуализм, которые пришлись по вкусу материалистически ориентированной науке, отторгнувшей в конечном счете духовное начало космоса и человека.

Идея транскоммуникативной природы ноэзиса и, соответственно, ноэтической антропологии предполагает трансперсональный масштаб ее понимания. Она созвучна идеям холодинамики (Д. Бом, В. Вульф), придающим более научный характер трансперсональному мышлению (Бом, 1992; Вульф, Ректор, 1994). Более конкретную интерпретацию *полидименциональности* существования человека в связи с его ноэтической природой дает В. Франкл, оказавшись включенным в проблемы ноологии и логотерапии (Франкл, 1990). С точки зрения дименциональной онтологии миры человека могут быть сколь угодно N-мерными. Физики до сих пор спорят, возможны ли одно- или двухмерные материальные миры. С точки зрения человека ноэтического, это вопрос, скорее, праздный. Его спектр сознания может

свертываться в точку и развертываться в миры любой размерности в зависимости от степени развернутости и холодинамичности его сознания. Мы легко представим себе, как и предлагает В. Франкл, «двухмерных человечков», для которых мир — плоскость. Если на нее проецируется из трехмерного мира стакан, то один может видеть его как круг, а другой как прямоугольник. Им практически невозможно договориться, что это одно и то же и в то же время не то и не другое, не выйди они в третье измерение.

Эту особенность разнопорядковости бытийного (трех-, четырехмерного) и духовного (N-мерного) пространств удалось рассмотреть К.Г. Юнгу на психологическом и психотерапевтическом уровне через анализ символов. Поэтому он смог описать процесс индивидуации как выход в духовное измерение через феноменологию синхроничности как трансцендентальной функции (Юнг, 1997а; 1997б). Здесь для краткости только поясним это на рассмотренном выше примере. Двухмерный человек может воспринять лишь символ стакана или в виде круга, или в виде прямоугольника; а Бог вообще оказывается Троицей. Но ни стакан, ни Бог непостижимы для двухмерного человека как единое, не говоря уже о «человеке одномерном» (Маркузе, 2002).

Являясь разнопорядковым существом, т.е. состоящим из разномерных миров (от субатомного до ноэтического), человек обретает единство в транскоммуникабельности. При этом она создает как внутреннюю сообщаемость миров самого человека (основу его здоровья), так и его включенность, сопричастность, соучастие в разномерных мирах универсума (от семьи до ноосферы...). Таким образом, гиперпространство коммуникации оказывается не только многомерным, но и разнонаправленным. В теории транскоммуникации «по вертикали» мы выделили *нисходящий* (одохотворяющий)

и *восходящий* (духовный) лучи транскоммуникации, а по «горизонтали» — *импрессионный* (интенциональный) и *экспансивный* (экстенциональный) лучи. В основе этой схемы легко просматривается универсальный человеческий архетип — «западный крест»: верх—низ, правое—левое; «восточный цикл»: инь—ян (Кабрин, 1992; 2005).

Из этой схемы можно понять все сложности нозтической антропологии. В нозтическом измерении эти лучи выглядят как холархически организованные сферы. На психологическом уровне мы их можем воспринимать как «разбегающиеся созвездия Лебеда, Рака и Шуки». Поскольку мир еще не дожил до «конца истории», мы не беремся даже гипотетически рассматривать эти две тенденции (единения и распада) в масштабе филогенеза и наметим лишь возможную схему сложной жизни человека нозтического в качестве субъекта в русле онтогенеза.

#### **Холодинамика нозтической антропологии**

Сложно рассматривать нозтическую антропологию вне космогонии. Причем эта сложность касается не столько автора, сколько читателя, которому пришлось бы просмотреть избыточное для него количество текстов. Древнее понятие космогонии уходит далеко в дохристианскую эпоху. Приведу лишь один пример его интерпретации одним из современных трансперсоналогов, чтобы показать, что оно не теряет своей актуальности. «Используя слово “просветление” в более широком смысле, чем это обычно принято, мы можем рассматривать цветы, как просветление растений. Можно сказать, что на любую форму жизни, в любом царстве — минералов, растений, животных или людей — нисходит просветление. Однако это крайне редкое явление, выходящее за рамки эволюции, поскольку оно подразумевает

нарушение непрерывности развития, скачок на совершенно иной уровень бытия и что самое главное — уменьшение материальности. Что может быть тяжелее и непроницаемее камня — самой плотной из всех форм? И все же некоторые камни меняют свою молекулярную структуру: они превращаются в кристаллы и таким образом становятся прозрачными для света... Большинство ползающих рептилий — самых привязанных к земле существ — не меняются уже миллионы лет. Однако некоторые из них отрастили перья и крылья и превратились в птиц, бросив вызов силе притяжения... С незапамятных времен цветы, кристаллы и драгоценные камни имели особое значение для человеческого духа. Как и все жизненные формы, они, конечно, являются временными проявлениями лежащей в основе всего единой Жизни, единого Сознания. Но почему им придается особое значение и почему они так пленяют людей? Почему мы чувствуем с ними такое глубокое родство? Причиной тому может быть их *утонченность*... дух, обретающийся в каждом существе, в каждой жизненной форме... в ветке, кристалле, драгоценном камне или птице, даже человек с небольшой *степенью присутствия* или же вообще его лишенный может порой чувствовать нечто большее, чем просто физическую форму.. Все новорожденные: маленькие дети, щенки, котята, ягнята и т.д., хрупкие и нежные, они еще не вполне укоренились в материальности, сквозь них все еще светят невинность, красота и обаяние не от мира сего. Они восхищаются даже относительно бесчувственных людей» (Толле, 2009, с. 16–18).

В этом контексте уже значительно легче описать возможную схему антропологии в онтогенетическом аспекте. Ранее мы представили возможную и, на наш взгляд, правдоподобную схему собственно нозтического становления и пути человека. Мы предположили,

что рождающийся младенец — не просто часть беспомощной плоти родителей, загруженная огромной «заархивированной» земной генетической информацией. Имея в виду многомерное транскомуникативное ноосферное поле зачатия и рождения как собственно *ноэтическое событие*, необходимо искать уникальный духовный «ноэтический кокон», в котором рождается младенец и который нами описан как *протоноя*, призванная питать и охранять период золотого детства человека. Последующие этапы уже описаны в христианских и трансперсональных текстах как *ортоноя* — правильное формирование приземленного ума, *параноя* — духовный кризис, связанный с переживанием и поиском более высокого предназначения (зашифрованного в протоное), и *метаноя* — просветление как новое рождение в духе, возвращение к высшим ценностям (Гроф, 1995; Кабрин, 1999; 2000; 2007б; Уайт, 1996).

Продолжая разработку ноэтической антропологии, нам не обойти проблему взаимоотношений человека со временем. По сути, она вечна, но даже в последнее столетие к ней из известных психологов обращались многие от «фаталистов» (С.Л. Рубинштейн<sup>1</sup>) до больших оптимистов (П. Тейяр де Шарден) (Тейяр де Шарден, 1987). Важно отметить, что такой блистательный экспериментатор, как К. Левин (Левин, 2001), в концепции психологического поля показал существенное несовпадение физического и психологического времени (соответственно, и пространства). В наших работах мы показывали сверх-энергетичность, -информационность (субъективность), -пространственность и -временность трансперсональной феноменологии жизни человека

(Кабрин, 1999; 2009). Сверхвременное в опыте человека означает хотя бы прикосновение к Вечности. В этом контексте может быть понятно, что все душевные состояния, периоды, рассматриваемые обычно в качестве этапов, т.е. последовательно, хоть и менее очевидно могут также быть представлены как «одновременные». Именно в этом смысле стоит анализировать человеческий мир как многомерный.

Так вполне очевидно, что протоноя, ортоноя, параноя и метаноя могут быть представлены как основные периоды ноэтического развития на жизненном пути человека. Но более важно понять их как относительно самостоятельные векторы существования в качестве специфических миров человека. Специфика холярхической организации ноэтического универсума человека в том, что эти его «субмиры» находятся не только в отношениях последовательной, но также и одновременно взаимной включенности. Выше отмеченная *несмешиваемость* ноэтического, возможно, и позволяет им быть взаимопроницаемыми, взаимопроникающими друг в друга и образовывать на основе их такой транскомуникабельности специфическое уникальное целое.

В рамках такой концепции не будет удивительным, что при естественном здоровом развитии Я младенца, появляющееся уже на третьем месяце жизни в виде так называемой социальной улыбки (Тайсон и Тайсон, 1998; Spitz, Wolf, 1946), свидетельствует о первичной форме проявления *личности* (раскрытие кокона протонои) при еще полной субъектной беспомощности ребенка. Эту улыбку младенца вряд ли можно назвать в строгом смысле социальной, но она уже несет в себе проблески ноэзиса. Потом за ней психоаналитики увидят некое «океаническое чувство» (З. Фрейд), а трансперсоналоги «вселенскую тоску» (С. Гроф). В. Франкл в экзистенциальной

<sup>1</sup> Предвидя удивление многих, поясню, что здесь имею в виду известную мысль С.Л. Рубинштейна об осмыслении человеком своей жизни не как чего-то конечного, а как окончательного (см.: Рубинштейн, 2003).

конституции взрослого человека увидел *тайну любви и совести* (Гроф, 1995; Франкл, 1990; Фрейд, 2009).

Прежде чем развернуть полную архитектуру ноэтической организации человека, необходимы предварительные замечания и уточнения. Многомерность психической организации в антропологическом аспекте впервые наиболее полно в отечественной психологии показал Б.Г. Ананьев (Ананьев, 1969), имея в виду психологические особенности человека как индивида, субъекта, личности, индивидуальности. Для своего времени это было событием для психологической науки. Не сомневаясь в существенности обозначенных аспектов как относительно автономных систем, необходимо пояснить, почему я, сохраняя идею системной многомерности, тем не менее буду акцентировать внимание в соответствии с холистическим подходом на несколько иной «тетраде».

В мировой психологии индивидуальность рассматривается как существенное качество личности, а не самостоятельная подсистема. Это легко понять, если вспомнить идею В.С. Мерлина (видимо, уважавшего Гераклита) о том, что уникальностью характеризуются любые явления, но только на уровне личности эта уникальность становится принципиально существенной для определения качества культурного и духовного творчества личности (Мерлин, 1986).

С другой стороны, на современном этапе представляется уже недостаточным расширительная трактовка индивида, автоматически включающего его в организм. Организм, как носитель планетарной генетической информации, имеющий выраженный конституциональный рельеф и структуру и специфически проявляющий себя как уникальная вегетативная висцеросенсорная телесность, особенности ВНД и предпосылки темперамента, заслуживает того, чтобы рассматриваться

как относительно *автономная система*, характеризующаяся не чисто органическими, но и нейропсихологическими и психосоматическими качествами. Определив таким образом специфический статус организма, мы можем сконцентрироваться в свою очередь на специфических и очень важных качествах индивида как аккумулятора *индивидуального опыта* постоянной ориентации и адаптации в изменяющейся непосредственной среде обитания. В этом смысле индивид, конечно, значительно более подвержен социализации, культурализации, нежели организм, хотя и последний несет на себе большие последствия социального образа жизни человека. В свете данных уточнений, антропологическая многомерность человека может быть представлена как развитие его взаимопересекающихся и относительно автономных систем — *личности, субъекта, индивида, организма*.

«Обратная» последовательность основных модусов существования человека по отношению к традиционной схеме говорит о том, что мы продолжаем следовать предложенной гипотезе о ноэтической природе человека или ноэтической антропогонии. Наиболее сложным будет одновременное понимание личности как первичной ноэтической инстанции (протоноя) человека в соответствии с антропогонической идеей и трансцендентным его самоосуществлением в трансперсональном масштабе метаноии. Пока мы можем лишь опереться на известные представления о развитии человека, сказав, что это самоосуществление будет происходить по мере становления и взаимопроникновения в личность остальных трех его ипостасей или систем — субъекта, индивида, организма.

Мы уже говорили о субъектной беспомощности в ситуации первичной актуализации личности (улыбка: «со-весть» и любовь). Представим, что *субъектное начало* «Я-сам, Я-могу», также имеющее

базовую укорененность в человеке в виде первичной потребности в компетентности (Дергачева, 2002), развивается в контексте первичного доверия и любви протонной. Конечно, прежде всего мать — как исходный катализатор, проводник доверия и любви в эмоциональном контакте — может создать благоприятную почву активного развития субъекта не через противостояние миру (субъект-объектные отношения), а через антиципирующие (Сергиенко, 2006) *партнерские* с ним отношения. Партнерские отношения предполагают понимание фундаментально общего, первичную сопричастность, присутствие (Франкл, 1990), соучастие (Феррер, 2004). В этом смысле первичный контакт человека с миром — это *действительный контакт* с гармоничным, родственным, т.е. *общение в мире* в строгом смысле слова, а не субъект-объектная деятельность.

Здесь мы напоминаем о неслучайных различиях деятельностного и коммуникативного подходов как о разных парадигмах понимания жизни человека. В этом контексте актуализированной персоналистичности субъект не противопоставлен, а включен в опосредованные матерью доверительно-любвные отношения в мире. Впрочем, эта гармоничная ситуация очень хрупкая, легко нарушаемая даже холодным обращением матери с младенцем в процессе кормления. Дисгармония, безобидно начинающаяся с мелких капризов ребенка, может вести к отчуждению, а затем и противостоянию субъекта миру, что и зафиксировано в большинстве «проективных текстов» специалистов по этому вопросу.

Высвобождаясь из противоречивых отношений с родителями, «Я-сам» субъекта может даже активироваться и развиваться более интенсивно. Родителям приходится неожиданно встречаться с очень способным подростком, способным на все. Наша система образования

интенсивно снабжает его эффективными способами инструментального поведения в среде. Ортонойя, как правильно устроенный в отношении этой среды ум, может оказаться избыточно разросшейся и автономной (самодостаточной), в результате чего приспособительское поведение к условиям может стать доминирующим модусом жизни человека. При этом холодная мораль масс-медиа подогревает в нем этот модус псевдоуспешности, когда уже цель начинает оправдывать средства.

Конечно, еще нет специальных исследований, с какого возраста, каким способом и как долго человек оказывается в *параноие* — духовном кризисе. Но есть основания предполагать, что он выглядит запоздалым, затянувшимся и обостренным по сравнению с древними инициациями (Гроф, 1995). Видимо, лишь при благоприятных обстоятельствах и условиях социализации здоровая и адекватная первичная потребность в достижениях субъекта дает человеку возможность уже в качестве индивида постоянно трансформировать, углублять, оптимизировать свой непосредственный индивидуальный жизненный опыт, используя его в решении достойных задач. А это качественно меняет непосредственный образ жизни *индивида*. Прорастание этических и эстетических идей, эйдосов личности сквозь активность субъекта в образ жизни и быт индивида, т.е. проявление их не только в решении амбициозных задач субъекта, но и в простом способе существования, — это еще одна проблема, которую предстоит решать современной психологии. Трансперсоналоги уже начали опираться на опыт древних этических систем (йога, буддизм, даосизм, суфизм, православное святоотечество) в анализе данной проблематики.

Наконец, эффекты этого нисходящего одухотворяющего пути вышеназванных систем отмечены и на уровне специфических трансформаций *организма*.

Меняется не только метаболизм организма, но и его наименее податливые характеристики, вплоть до костной ткани. Для нас пока это лишь перспектива комплексных психосоматических исследований. Согласно принятой схеме анализа оказывается, что *метанойя*, как холодинамическое трансперсональное преображение, просветление человека, в целом должна происходить как следствие *интенсивной транскоммунитивной гармонизации взаимоотношений, взаимопроникновения всех четырех систем человека ноэтического*.

В то же время следует отметить, что здесь мы обрисовали сознательно идеализированную, гармонически упрощенную схему самоосуществления человека. Все так легко возникающие диссонансы между этими относительно автономными и стремящимися к самодостаточности системами порождают такие противоречия в человеке, из которых сам он часто не может выбраться.

### Психологическая архитектоника ноэтического становления человека

Все главные системы как ноэтические векторы становления человека имеют уже хорошо описанную психологическую структурно-динамическую архитектонику без учета трансцендентной целостности человека. Здесь нет возможности сделать их даже схематичное описание, это вылилось бы в отдельную монографию. Однако нельзя обойтись без их перечисления, не утратив минимальной фундированности анализа ноэтических противоречий в становлении человека.

Во-первых, не может не удивлять «голографическая», фрактальная проявленность *функционально-динамического плана* всех систем — от личности до организма. Рассматривая их как холархические (т.е. в упрощенной одномерной модели последовательной их включенности), можно увидеть, что каждая из систем как самостоятельная обладает сходным

комплексом или циклом эквивалентных функций. Они представляют собой и основные качественные грани или психические модальности — *мотивационную, когнитивную, имагинативно-креативную и эмоциональную* — душевной динамики в целом<sup>2</sup>. Здесь, в отличие от трехкомпонентных моделей функциональной структуры, мы развиваем четырехфазную функционально-динамическую концепцию, намеченную у Дж. Дьюи и Т. Шибутани (Шибутани, 1999). В ней характер последней эмоциональной фазы (переживание успеха или неудачи) меняет исходную мотивацию, и таким образом образуется целостный функционально-динамический цикл с внутренней саморегуляцией.

Во-вторых, обладая такими эквивалентными саморегулирующимися циклами, каждая психологическая система человека образует качественно специфичный структурно оформленный своеобразный мир. Так, *личностный мир* структурируется ценностно-смысловой организацией сознания вокруг своеобразного центра Self, трансцендирующего в Высшее Я через исходные интенции любви и совести. *Мир субъекта* структурируется ментально-мыслительной организацией интеллекта, синергичного креативности, и поэтому чувствует себя творцом и инициатором решений множества проблемных ситуаций. *Мир индивида* динамично структурируется постоянно преобразующимся индивидуальным опытом в процессах адаптации

<sup>2</sup> В наиболее распространенных трехкомпонентных концепциях психических феноменов, как правило, не дифференцируются мотивационная (исходная) и эмоциональная (объединяющая) модальности психологического функционального цикла, а также вносится «поведенческий компонент» как таковой, который раскалывает саму схему на разнопорядковые события, поскольку поведенческий план реализации присущ каждой из четырех названных психологических модальностей, а выделенный сам по себе он теряет смысл (традиционная ловушка классического бихевиоризма).

и научения и, по-видимому, кристаллизуется в складе характера, «норове» как комплексе житейских привычек. *Мир организма* на основе своей миллионно-летней истории существует в человеке относительно автономно, и в связи с конституциональными особенностями имеет также особую сенсомоторную предрасположенность, психофизиологический статус и психоэнергетический потенциал.

Полная нэтическая реализация и интеграция человека, дающая чувство полноты и гармонии самоосуществления, основывается на транскомуникативных синхронизациях, синергии, соучастии всех вышеобозначенных систем.

#### **Типичные деформации в нэтической судьбе человека**

Попытки ситуативно-эмпирического «склеивания» разноуровневых и разносистемных психических функций по их возможному модальному соответствию, хотя и эвристичны, но выглядят наивно без конкретизаций их транскомуникативных соответствий. Речь идет, например, об известной мотивационной пирамиде А. Маслоу (которую не случайно ему впоследствии пришлось перевернуть) (Маслоу, 1997); или общих описаниях эмоциональной сферы человека в целом, куда одновременно включаются эмоции рептилии, лошади, обезьяны и собственно идеалов; или современных тенденциях выделения *когнитивной* составляющей психики в так называемых «когнитивных науках». Мы уже показали мощную функциональную взаимозависимость в динамическом кольце структуры любого психологического акта. Но еще большая проблематичность такого объединения возникает в связи с качественными специфичностями самих относительно автономных психологических миров или систем человека.

В жизни мы чаще наблюдаем такую реальную «свободу» этих миров друг

от друга, в которой любая из систем может стать доминирующим и даже самодостаточным модусом существования. Это порождает удивляющие окружающих акцентуации, деформации и причуды жизни конкретного человека. Если идти по вектору нисходящей транскомуникации, эти «причуды» вкратце можно обозначить следующим образом.

«Причуда № 1» — ценностно-смысловое поле доверия и любви Личности становится для человека слишком дорогим. Здесь мы видим милейшего Илью Ильича Обломова, задающего многим суевающимся и амбициозным Субъектам неудобный для них вопрос: почему все любят рассуждать, *как* жить, а никто не обсуждает *зачем*... При этом мы хорошо ощущаем и сочувствуем беспомощной, почти нелепой судьбе этого персонажа. Личность без Субъекта рафинированно красива и беспомощна. На ее лице на всю жизнь запечатлелась первичная бескорыстная улыбка. Лучшее, что может оставить дезинтегрированная Личность в истории — случайный героический альтруистический поступок.

«Причуда № 2» — если продолжить прежний контекст, речь может идти об эффективном, даже эффектном, но несчастном субъекте А. Штольца. С одной стороны, здесь фактически мы видим большую касту воркоголиков, которая получила новое, но не лучшее дыхание в жизни «корпоративного планктона». Однако еще большее удивление вызывает первичная крайность деформации Субъекта, ярко описанная в образе Манилова у Н.В. Гоголя. Слишком рано обретший самодостаточность Субъект (капризное «Я-сам» ребенка) может остаться бездеятельным и непродуктивным фантазером-мечтателем.

«Причуда № 3». Еще одну касту чудиков образуют люди, которые (перефразируя Д.И. Фонвизина) как можно более долго живут по принципу «не хочу трудиться,

а хочу учиться». Они могут стать «ходячими библиотеками, справочниками» по разным и часто не связанным друг с другом областям знаний. Индивид, зараженный любознательностью и искренне радующийся своим успехам научения, часто подогреваемый семейными ожиданиями, готов познавать все и учиться чему угодно. Он, будучи *нетранскокоммуникабельным* со своим Субъектом в силу собственной самодостаточности, обречен на всеядное расширение своего кругозора, поскольку не одухотворен созидательной идеей, стратегией Субъекта и Личности, дающими критерии избирательности и смысла. В худшем случае они вынуждены в конце концов подогревать свой статус и престиж «продажей» труднодоступной, запрещенной, интимной информации и сплетен. Поразительно кредо безответственности таких людей: «за что купил, за то и продаю».

«Причуда № 4» – самодостаточность Организма. Возможно, это самая неприятная для социума деформация человека, «страдающего и наслаждающегося» кревоугодием, жадного на похоть, восхищающегося собственным гедонизмом. При этом парадоксальным образом, впрочем коммерчески весьма оправданным, социум через масс-медиа постоянно подогревает культ тела разными способами. В результате мы даже привыкаем к извращенной эстетике диет, ведущих к анорексии. Другими последствиями центрации на организме могут быть нарциссизм, ипохондрия, госпитализм.

Распространенность обозначенных деформаций, видимо, говорит о реальной необходимости формирования противостоящей им культуры, ноэтической транскокоммуникативной интеграции человека.

### **Ноэтическая транскокоммуникативная интеграция человека**

Здесь напрашивается гипотетическая идея, что межсистемная транскомуни-

кабельность разнокачественных миров человека развивается по мере преобразования их в прото-, орто-, пара-, метаноюяльнм аспектах. Пока это выглядит лишь как перспективная программа исследований, и мы только попробуем представить конечную *метаноюяльную* интеграцию этих «разбегающихся» миров человека.

*Личность*, просветленная идеалами любви и совести, может быть источником вдохновения для Субъекта, ориентированного на достижения и желающего что-то свершить в этом мире.

*Субъект*, одухотворенный и вдохновленный личностным началом человека, активно ищет и, возможно, находит свое главное дело жизни, которое становится его миссией и переживается как предназначение. Это преображает его мотивационные, интеллектуально-креативные и эмоциональные ресурсы, ориентируя их на высшие достижения.

*Индивид*, оказываясь вовлеченным и вдохновленным миссией Субъекта, актуализирует в новом качестве свои способности инструментального научения и накопления опыта ради стоящей того цели. Хочется думать, что вовлеченный в идею предназначения, Индивид может совершенствовать свой опыт в направлении мудрости.

*Организм*, ажитированный пиковыми переживаниями вовлеченности в мудрую миссию (а мы отмечали, что он это может), существенно преобразовывает на основе такой синтонности свой психоэнергетический потенциал, обеспечивая индивида силой, скоростью, выносливостью, устойчивостью... В крайних случаях, например при исполнении *спортивной миссии*, при всей консервативности и конституциональной устойчивости организм способен существенно изменять свои характеристики на основе многосторонних биологических и ноэтических обратных связей, т.е. транскомуникаций.

Включаясь в метаноэяльный процесс, Организм как бы децентрируется из своей гедонистической ориентации и обретает свое смиренное существование в *служении* высшим ценностям.

Нам остается надеяться, что ноэтическая психология будущего разработает эффективную культуру ноэтической интеграции человека на пути его самоосуществления.

### **Человек в качестве субъекта жизненного коммуникативного мира**

В начале 1970-х гг. я имел неосторожность заниматься этой темой. Тогда многое понималось проще, а сейчас мне приходится более серьезно отвечать за этот конструкт, который по-прежнему используется теперь уже в теории ноэтической транскоммуникации. Формируя эту статью, я исходил из простой мысли: чтобы более глубоко и сущностно понять феномен, в данном случае — феномен субъекта, нужно выйти в более широкий и при этом релевантный контекст, масштаб его анализа, что мы и попытались сделать.

Обобщая все рассмотренное в ракурсе Субъекта, представляется, что тот ранний выход в иную парадигму, т.е. переход от противопоставленности, конституирующей субъект-объектные отношения, к *партнерству* в широком смысле оказался, по сути, выходом в более широкий, чем деятельностный — *коммуникативный и далее — транскоммуникативный подход*. Рассматривая все отношения человека в мире, включая деятельностные, как коммуникативные, жизненным миром человека как субъекта оказалось *не противостоящее*, а соприсутствующее, соучастующее, партнерское, родственное. Этот новый ракурс мог быть осмыслен только в трансперсональном ноэтическом ключе, который и представлен в этой работе. В отличие от тавтологичных субъект-субъектных отношений, отношение «*субъект—партнер*» содержит континуум взаимной

самотрансценденции субъекта в партнера и наоборот. Как субъект коммуникативного мира, человек ожидает Других в качестве Партнеров, т.е. принимающих или синхроничных его уникальной инициативе, в общем поле которой он уже готов быть потенциальным Партнером этих Других в качестве субъектов своих миров.

Таким образом, в этом континууме субъект постоянно децентрируется в качестве партнера для Других и тем самым для себя (аутокоммуникация). Существенно, что в транскоммуникативном плане партнерство субъекта распространяется, конечно, не только на актуальный круг его общения с современниками, но и на эйдосы давно не существующих, но живших когда-то людей, а также на любые фантомные персонажи культуры в целом. Более того, человек чувствует общность миру и, следовательно, партнерство по отношению к нему со стороны любых явлений природы. Не случайно, прежде всего люди искусства и любые мастера своего дела, осваивая с помощью инструментальных способностей индивида функционально-динамическую основу контакта с инструментом, материалом, переходят с ними на *партнерские отношения*. Скрипач уже не просто играет на скрипке, а реально с ней общается, по сути, транскоммуницирует, а с помощью этого в результате — и с музыкальным эйдосом. Симптоматичную известность приобрело высказывание Микеланджело, что он не просто обрабатывает камень, а отсекает все лишнее, т.е. выявляет в нем родственный себе, партнерский эйдос, универсальность которого приобретает кросскультурный масштаб. В этом смысле *партнерский континуум субъекта* и его мир сквозь трансперсональную метаною личности обретает ноосферный масштаб.

\* \* \*

Вот те антропогонические и антропологические ракурсы субъекта, которые

не деформируют его сущность, релевантны ноэтическому развитию человека в целом и определяют дальнейшую перспективу его исследования.

### Литература

*Абульханова-Славская К.А.* О субъекте психической деятельности. М., 1973.

*Ананьев Б.Г.* Человек как предмет познания. Л., 1969.

*Асмолов А.Г.* Психология личности: культурно-историческое понимание человека. М., 2007.

*Ассаджоли Р.* Психосинтез: теория и практика. М., 1994.

Большой психологический словарь / сост. и общ. ред. Б.Г. Мещеряков, В.П. Зинченко. СПб.; М., 2003.

*Бом Д.* Развертывающееся значение. Три дня диалогов с Дэвидом Бомом. М., 1992.

*Брушлинский А.В.* Проблемы психологии субъекта. М., 2008.

*Волкова М.Н.* Психология субъекта. Хрестоматия. Владивосток, 2007.

*Вульф В., Ректор К.* Холодинамика вашей жизни. М., 1994.

*Гиндилис Н.Л.* Аналитическая психология К.Г. Юнга: к вопросу понимания самости. 1997. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [http://www.i-u.ru/biblio/archive/gindilis\\_politpsihunga/](http://www.i-u.ru/biblio/archive/gindilis_politpsihunga/).

*Гроф С.* Духовный кризис. Статьи и исследования. М., 1995.

*Дергачева О.Е.* Автономия и самодетерминация в психологии мотивации: теория Э. Десса и Р. Райана // Современная психология мотивации / под ред. Д.А. Леонтьева. М., 2002.

*Еникеев М.И.* Психологический энциклопедический словарь. М., 2007.

*Знаков В.В.* Психология субъекта и психология человеческого бытия // Субъект, личность и психология человеческого бытия / под ред. В.В. Знакова, З.И. Рябикиной. М., 2005.

*Ильенков Э.В.* Космология духа // Философия и культура. М., 1991.

*Кабрин В.И.* Коммуникативный подход в психологии и многомерная метрическая модель общения // Психолого-педагогические вопросы обучения и воспитания. Томск, 1982. С. 75–99.

*Кабрин В.И.* Транскомуникация и личностное развитие. Томск, 1992.

*Кабрин В.И.* Психологический универсум человека ноэтического // Психологический универсум образования человека ноэтического. Томск, 1999. С. 47–59.

*Кабрин В.И.* Ноэтическое измерение в психологии: новое и вечное // Сибирский психологический журнал. 2000. № 12. С. 23–28.

*Кабрин В.И.* Коммуникативный мир и транскомуникативный потенциал жизни человека. М., 2005.

*Кабрин В.И.* Транскомуникативный мир человека в постметодологической перспективе психологической антропологии // Коммуникативное измерение в психологической антропологии. Томск, 2007а. С. 290–334.

*Кабрин В.И.* Транскомуникативный подход как постметодология современной ноэтической психологии жизни // Теория и методология психологии. Постнеклассическая перспектива / под ред. А.Л. Журавлева, А.В. Юревича. М., 2007б. С. 172–194.

*Кабрин В.И.* Ноэтическая коммуникация: на пути к релевантному исследованию психологического опыта // Методология и история психологии. 2009. Вып. 3. С. 5–24.

*Карпицкий Н.Н.* Антропология // Становление смысла и становление личности. Деп. в ИНИОН № 52819 от 15.07.1997. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://hpsy.ru/public/x2353.htm/>.

*Клочко В.Е.* Самоорганизация в психологических системах: проблемы становления ментального пространства личности (введение в трансспективный анализ). Томск, 2005.

*Левин К.* Динамическая психология. М., 2001.

*Леонтьев А.Н.* Деятельность. Сознание. Личность. М., Смысл. 2005.

*Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Кн. 1. Последние века. М., 2000.

*Лурье С.В.* Психологическая антропология: история, современное состояние, перспективы. М., 2005.

*Лэнгле А.* Person: Экзистенциально-аналитическая теория личности. М., 2009.

*Мамардашвили М.К.* Сознание и цивилизация // Как я понимаю философию. М., 1992. С. 107–121.

- Маркузе Г.* Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. М., 2002.
- Маслоу А.* Дальние пределы человеческой психики. СПб., 1997.
- Мерлин В.С.* Очерк интегрального исследования индивидуальности. М., 1986.
- Олпорт Г.* Становление личности. М., 2002.
- Платон.* Диалоги. Харьков, 1999.
- Психология личности / под ред. Ю.Б. Гиппенрейтер, А.А. Пузыря, В.В. Архангельской. М., 2009.
- Роджерс К.* Взгляд на психотерапию. Становление человека. М., 1993.
- Рубинштейн С.Л.* Бытие и сознание. Человек и мир. СПб., 2003.
- Рубинштейн Л.С.* Основы общей психологии. СПб., 2006.
- Сергиенко Е.А.* Раннее когнитивное развитие: новый взгляд. М., 2006.
- Слободчиков В.И.* О соотношении категорий «субъект» и «личность» в контексте психологической антропологии // Личность в парадигмах и метафорах: ментальность – коммуникация – толерантность / под ред. В.И. Кабрина. Томск, 2002. С. 20–30.
- Слободчиков В.И., Исаев Е.И.* Основы психологической антропологии. Психология человека: введение в психологию субъективности. М., 1995.
- Субъект и объект как философская проблема / под ред. М.А. Парнюка. Киев, 1979.
- Субъект, личность и психология человеческого бытия / под ред. В.В. Знакова, З.И. Рябикиной. М., 2005.
- Тайсон Ф., Тайсон Р.* Психоаналитические теории развития. Екатеринбург, 1998.
- Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М., 1987.
- Толле Э.* Новая земля. Пробуждение к своей жизненной цели. М., 2009.
- Тхостов А.Ш.* Топология субъекта (опыт феноменологического исследования) // Вестник МГУ. Сер. 14. Психология. 1994. № 2. С. 3–13; № 3. С. 3–12.
- Уайт Дж.* Просветление и иудейско-христианская традиция // Что такое просветление? Исследование цели духовного пути. М., 1996. С. 181–193.
- Уилбер К.* Интегральная психология: Сознание. Дух. Психология. Терапия. М., 2004.
- Федоров Ю.М.* Сумма антропологии. Новосибирск, 1996.
- Феррер Х.* Новый взгляд на трансперсональную теорию. Человеческая духовность с точки зрения соучастия. М., 2004.
- Франкл В.* Человек в поисках смысла. М., 1990.
- Фрейд З.* Психопатология обыденной жизни. М., 2009.
- Фрейдджер Р., Фейдимен Д.* Личность. Теории, упражнения, эксперименты. М., 2004.
- Хаксли О.* Вечная философия. М., 1997.
- Холл К., Линдсей Г.* Теории личности. М., 2008.
- Хелл Л., Зиглер Д.* Теории личности. СПб., 2003.
- Шибутани Т.* Социальная психология. Ростов н/Дону, 1999.
- Юнг К.Г.* Aion. Исследование феноменологии самости. М., 1997а.
- Юнг К.Г.* Синхроничность. М., 1997б.
- Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1994.
- Spitz R.A., Wolf K.* The smiling response: the contribution to the ontogenesis of social relations // Genetic psychological monographs. 1946. N 34. P. 57–125.