

Транскоммуникативные основания анализа ценностного мира человека

// **Ценностные основания психологической науки и психология ценностей / под ред. В.В. Знакова, Г.В. Залевского. М. : Институт психологии РАН, 2008. С. 94 – 122.**

Целью данной работы является поиск и анализ релевантного подхода к изучению ценностного измерения жизненного мира человека, который позволил бы преодолеть хроническую тенденцию слишком утилитарного и упрощенного взгляда на феноменологию человеческих ценностей. Однако, цель работы не включает в какой-то мере репрезентативный обзор теоретических и эмпирических исследований человеческих ценностей по нескольким причинам.

Междисциплинарный масштаб проблемы ценностей настолько обширен, что охватывает не только все гуманитарные науки, но неизбежно и ощутимо обнаруживается в естественных науках, а также не может быть искусственно ограничен от области теологического опыта (Шарден, 1987; Бейтсон, 2000, Капра, 1994). Это становится особенно заметным в основных направлениях постнеклассической науки (Асмолов, 2002; Знаков, 2005; Ключко, 2005; Мазилев, 2006).

Трансцендентальный аспект ценностного измерения жизни человека все чаще заявляет о себе не только как недоступная прежней науке проблема (Юнг, 1997), но и как возможность выйти за пределы возможного, т.е. найти метапарадигмальный системообразующий фактор ценностного мира в его необъяснимом многообразии. Вездесущность ценностного процесса в жизненном универсуме человека сравнима с движением нейтрино в физическом универсуме. Это обостряет проблему и задачу поиска релевантного подхода к пониманию и исследованию собственно ценностного мира человека, даже если при этом приходится выходить в *постпарадигмальное и постметодологическое пространство* исследования. Необходимости и возможности такого подхода в контексте рождения «аксиологической психологии» посвящена данная работа.

Парадоксы аксиологической психологии

Не углубляясь в историю самой аксиологии с ее теологическими, философскими, этическими и эстетическими аспектами, попробуем схематично представить особенности освоения проблемы человеческих ценностей в современной психологии.

Во-первых, может быть, большая часть психологов обходится без этого понятия, имея в виду важность данной реалии, но отдавая предпочтение психологически более «нагруженным», ощутимым категориям, таким как потребности и мотивы, смыслы и цели и т.п. (Эммонс, 2004; и др.)

Ко второй группе можно отнести психологов, которые уже дифференцируют ценностный аспект душевной жизни, но не рассматривают его как относительно самостоятельный, а изучают его в контексте и как разновидность вышеуказанных категорий. Так появляется множество «составных понятий»: ценностно-потребностный; ценностно-мотивационный; ценностно-когнитивный; ценностно-целевой; ценностная ориентация, ценностная позиция, ценностная направленность и т.д. (Олпорт, 1999; Журавлева, 2006; Тихомандрицкая, 1999 и др.)

1. О вездесущности и беспредельности

Если мы поставим простой вопрос – а есть ли какое-либо психологическое явление, не имеющее *ценностного* аспекта – то поймем, что этот список составных психологических понятий может быть бесконечен, расширяя пределы всей известной

феноменологии. Аналогичная участь ожидает составителей списков ценностей и их классификаций, кластеризаций и факторизаций (Kluckhohn, 1951; Rokeach, 1973; Schwartz, Bilsky, 1990; Тихомандрицкая, 1999; Ядов, 1975; Донцов, 1974; Волочков, 2004; Ермоленко, 2004; Низовских). Остановить этот процесс может лишь директивно-коммуникативная научная конвенция. Но это было бы похоже на капитуляцию. Поэтому доведем эту тенденцию до абсурда, чтобы выделить хоть одно универсальное свойство человеческих ценностей. Это бесполезно, поскольку с выше очерченной тенденцией сведения к «мягкой редукции» ценностей к близким феноменам, существует и практическая тенденция или просто привычка сводить ценности к спискам действий, событий и вещей.

Обобщая, подчеркнем, что из всех психологических теорий и практик вытекает, что человеку свойственно реализовывать и обозначать только то, что имеет для него какую-то ценность, неважно, осознает он ее или нет. Тогда все языки мира с бесконечным множеством текстов, все виды искусства, архитектуры, производства, потребления, поведения, культуры в целом и отраженные в них аспекты мира образуют ценностный универсум человечества. Поэтому ценности проявляют свою *вездесущность* во всех аспектах человеческой жизни. С этим, видимо, связана их поразительная *реверсивность*, как бесконечное «отзеркаливание» в других явлениях и друг в друге. Поэтому нам не трудно понять друг друга, когда один говорит о какой-то *ценности* смысла (любого), а другой – о *смысле* этой ценности.

Эти следствия важны для понимания ценности как специфической психологической реальности, не сводимой к другим.

2. «Ценно то, не знаю что» или о трансцендентности

Психологи, рассматривающие ценность как особую специфическую реальность, как правило, обнаруживают ее в качестве предельного (главного) основания всех душевных процессов, т.е. в качестве идеального основания – «реального идеала» (Р. Эйкен, 1911, А.Г. Асмолов, 2002, А.А. Пископель, 2001, Г.Л. Будинайте, Т.В. Корнилова, 1993, А.А. Волочков, Е.Г. Ермоленко, 2004 и пр.). Я хотел бы обратить внимание на нечто большее. Например, сами вышеупомянутые авторы, да и представители других наук часто спонтанно и неосознанно пользуются *запредельными* возможностями аксиологических высказываний. Для убедительности «стоит» (!) привести несколько примеров.

Так, Р. Эммонс, корифей целевого (телеологического) подхода, пытающийся даже духовность понять сквозь призму «предельных» целей и стремящийся разработать «целевые теории счастья», с удовольствием «присоединяется» к высказыванию Кэрролла (психологу когнитивно-бихевиоральной направленности): «статус цели как мотивационной переменной *чрезвычайно возрос...*» (Эммонс, 2004, с. 35). Такая нерелевантная аксиологическая позиция при игнорировании собственно ценностного измерения исследуемых явлений приводит к неконтролируемому (и поэтому неумеренному) редукционизму. Релевантная задача понять цели через интересы как более интегрированные психические образования влечет за собой парадоксальное (если не забавное) определение последних: «Интересы есть гипотетические бессознательные *мозговые* процессы, которые сохраняют *преследование* целей...» (Эммонс, 2004, с. 51). В этом контексте уже не выглядит курьезным сведение смыслов к целям: «конструкт «смысл» не имеет личных смыслов помимо личных целей...» (Эммонс, 2004, с. 61). Этим примером я хотел показать, что игнорирование аксиологического измерения в жизни и науке не столь уж безобидно.

Интересно, что нерелевантные аксиологические высказывания психологов, не игнорирующих ценностную модальность в предмете своего исследования уже не имеют вышерассмотренных последствий.

Ф.Л.К. Хсю, специалист по системе американских ценностей с научно-прагматической направленностью и человек широкого кругозора спокойно позволяет себе множество спонтанных аксиологических высказываний в оценке научных подходов. Вот одно из них: «Уильямс (социолог) пытается *обесценить* «доктрины этического превосходства и т. д.», *ошибочно* относя их к категории «частных, отдельных или локальных ценностей»» (Хсю, 2001, с. 227). При этом весьма симптоматично, что завершает он насыщенный спонтанными «метаоценками» научный анализ следующей декларацией: «Но законы науки таковы, что мы должны размышлять, вне зависимости от того, *приятны* нам выводы из нашей реальности или нет» (Хсю, 2001, с. 227).

Дж. Хендерсон, известный последователь юнгианской школы, специалист по теоретическим и практическим проблемам культурных установок, более «изящно» (!), чем в предыдущих примерах проявляет спонтанные аксиологические высказывания относительно анализируемых теорий: «Экзистенциальные аналитики... не избежали широкой групповой идентификации, которая в итоге 60-х – 70-х годах кристаллизовалась в Движение Человеческого Потенциала с его *холистическими ценностями и предрассудками*» (Хендерсон, 1997, с. 9). Знаменательно, что аксиологическое высказывание относительно собственной психологической практики выглядит уже как рефлекслируемая ценностная метапозиция: «когда я *ухожу от признания ценности* доминирующей культурной позиции в моих пациентах... я могу позволить им взять из моей психологической позиции что-то, что могло бы обогатить и *изменить их в лучшую сторону*» (Хендерсон, 1997, с. 18). Это редкий случай, когда рефлексивность собственной метапозиции в профессиональной практике оказывается выше, чем в теоретическом анализе.

М. Балинт, «классик постнеклассического анализа», основатель теории первичных отношений, теории базисного дефекта и практики известных «балинтовских групп» буквально «сыпет соль на раны» моей постметодологической ориентации своим спонтанным, но остроактуальным и сегодня аксиологическим высказыванием: «В науке часто случается так, что *неудачный* выбор термина либо является причиной недоразумения, либо создает препятствия на пути *непредвзятого* исследования проблемы... Полагаю, что другой уровень *должен* обладать своим собственным именем и *не должен* называться «до-чего-то-там-еще» (уровень первичных отношений, В.К.). Он *не должен* называться «доэдиповым»...Я предлагаю называть его уровнем базисного дефекта» (Балинт, 2002, с. 28). (Курсив мой, В.К.). примечательно, что здесь ключевая идея новой психоаналитической теории звучит аксиологически как проблема *релевантности* языка вопреки «фатальному» редукционизму в науке.

И последний пример. З. Луиджи, один из оригинальных представителей юнгианской психологии, кажется, уже понимает переходный характер постмодерна, в частности, постнеклассическую взбудораженность науки избыточностью открывающихся степеней свободы и поэтому предчувствует качественно новый ренессанс интереса и внимания к *вечному*, я бы сказал *ноэтическому* (Ильин, 1998; Гусельцева, 2005; Клочко, 2005). В этом контексте может стать понятной его вполне осознанная рефлексивная аксиологическая позиция, выраженная в названии последней главы его книги – «Хвала отсутствию выбора» (Луиджи, 2004, с. 195). «Миф о выборе - это недавняя коллективная ценность. Это кредо начало обретать очертания в эпоху Просвещения, но только в нашем веке стало действительно частью системы ценностей, разделяемых обществом: *американского образа жизни*» (Луиджи, 2004, с. 196). «Голливудский герой примечателен тем, что... делает выбор и безусловно ему следует...это представление о человеке, которое ничем не обусловлено и в которое *с трудом верится*... человек, полный противоречий, парадоксов, амбивалентный...в античном эпосе, Священном писании и в великой литературе любого времени имеет плотность и глубину; часто он видит зло, в которое его затягивает, и хотел бы его избежать. Почти всегда, однако, он обнаруживает, что у него нет выбора...он знает, что ничего не может изменить. Он ведет себя

соответственно и с достоинством. Он хрупок и велик одновременно. Он искренен: он хотел бы выбирать, но признает, что все уже решено высшими силами» (Луиджи, 2004, с. 197). Я привел несколько пространную цитату, чтобы показать, что рефлексивная аксиологическая метапозиция по отношению к самим научным ценностям позволяет весьма креативно антиципировать изменение масштаба науки будущего, в частности и аксиологической психологии.

Приведенная здесь выборка примеров далеко не репрезентативна, но и не случайна. В ней представлены достаточно известные авторы, которые в своих исследованиях, так или иначе, коснулись проблемы ценностей. Тем более ценной оказывается наличие в этих работах спонтанных *аксиологических метапозиций*, подтверждающее их естественную эвристическую и трансцендентальную природу.

Если учесть, что в исследованиях они проявляются бессознательно, сознательно, сверхсознательно, интуитивно как исходные предельные и запредельные источники всех переживаний и действий, то их *трансцендентное качество* уже выглядит как основополагающее, при парадоксальной простоте его проявлений.

Для контраста приведу пример того, как проявляет аксиологическую позицию один из известнейших ученых постнеклассической ориентации с чрезвычайно широким междисциплинарным спектром научной продуктивности и нескованным пониманием аксиологических ловушек Грегори Бейтсон: «Горе – бихевиористу, не слыхавшему о базовой структуре науки, не знающему истории скрупулезной философской мысли о человеке за последние 3000 лет, не способному определить ни энтропию, ни таинство, лучше бы ничего не делать, чем множить несуществующие джунгли недоиспеченных гипотез» (Бейтсон, 2000, с.30). *Этой цитатой я хочу не только проиллюстрировать свободу научных аксиологических высказываний. Ценность тайного, непостижимого, невозможного для человека – это уже не трансцендентность ценности, а ценность самой трансцендентности для жизни и самотрансценденции самого человека* (Франкл, 1990).

Но есть ли кто-то, кто все это переживает непосредственно и кому это даже вредно объяснять? Думаю, что *дети*, еще не испорченные взрослыми. Оставим пока в недоумении теоретиков социализаций. Здесь я лишь еще раз процитирую З. Луиджи: «Возвратимся к Шекспиру: «Мы сделаны из того же материала, что сны». Мы – не наш выбор, мы – наши сны» (Луиджи, 2004, с. 200).

3. Доступность идеала и непостижимость вещи

Догадка, что ценность несет в себе *идеал*, существует с незапамятных времен. Две с половиной тысячи лет назад уже понимали трансцендентную, ноэтическую, эйдетическую его суть (Анаксагор, Платон и пр.). Сейчас чаще всего ограничиваются его социокультурной интерпретацией. Но даже при таком «приземленном» понимании идеала, по сути как виртуального феномена якобы «идеально» якобы существующего в самой культуре, его переход в реальное личностное бытие мыслится и декларируется весьма абстрактно, в лучшем случае – через интериоризацию (реже – на базе его экстериоризации другими персонами).

Такая, в общем, плачевная картина анализа трансцендирования ценности как идеала связана с игнорированием большинством аналитиков сложных коммуникативных и тем более *транскомуникативных* процессов, пространств, миров (социальных, групповых, личных), в которых только и возможны актуализация, жизнь и метаморфозы *ценностей как идеалов*, ибо они не просто вещи и их образы, а *отношения*. Они транзитивны по способу существования и смыслообразующи только в коммуникативном процессе на интра -, интер -, и трансперсональном уровнях.

Конечно, многие известные мыслители понимали и отчасти анализировали коммуникативную природу ценностей вообще и научных - в частности. Среди них и классики, и современники (Бахтин, 1986; Франкл, 1990; Гадамер, 1988; Хабермас, 2003; Василюк, 2003; Буякас, Зевина, 1997; Гусельцева, 2005; Мазилев, 2006; и др.). Однако,

многомерный дифференцированный *транскомуникативный анализ* ценностного мира человека как наиболее релевантный трансцендентной природе ценностей – это дело будущего. И дело очень непривычное, скорее всего постпарадигмальное или даже *постметодологическое*, если мы хотим учесть рассмотренную нами парадоксальную природу ценностного мира (Кабрин, 2005б).

Здесь же имеет смысл обобщить парадокс, указанный в подзаголовке: почему в межличностной коммуникации люди достаточно легко обмениваются самыми различными идеалами – ценностями и очень легко идентифицируются с ними, тогда как идеалы, идеи, эйдосы вещей, событий, явлений видят лишь избранные, а выразить могут в основном люди искусства?

Интуитивно понятно, что человек, способный *встретиться* (не просто взаимодействовать) с деревом, рекой, облаками, звездами, и другими людьми будет встречаться *иначе*, чем человек, который может встречаться только с людьми, «усвоивший», что сама природа с ним общаться не может. «Встреча» человека с человеком и с миром вообще в жизненном, экзистенциальном и научном смысле (в отличие от взаимодействия) – это не просто коммуникация в силу сходства (по многим ее характеристикам), но это и транскомуникация как общение, сообщаемость и соответствие *разнопорядковых* субъектов, сущностей и миров в силу их *инаковости* (Кабрин, 1992, 2002, 2005а).

В контексте транскомуникации, существующей лишь в *динамике трансцендирующей встречи* человека с самим собой, другим, ситуацией, миром, конвенциональная нормативная коммуникация выглядит коллективной (и индивидуальной) иллюзией, или мягче – стереотипом (Кабрин, 2002). Однако, реальная, или трансцендирующая коммуникация (транскомуникация) всегда уникальна, несамостоятельна, но этим и универсальна. В этом я нахожу основание релевантности транскомуникативного подхода к анализу целостного мира человека, поскольку, как показано выше, он обладает теми же незаурядными особенностями.

2. Транскомуникативный подход как постметодологическая перспектива релевантного исследования ценностного мира человека

Из анализа специфических качеств ценности как особой психологической реальности, не сводимой к более простым характеристикам всех других душевных явлений (как показано в первом разделе) можно предполагать, что ценностный план душевного мира человека является его «трансцендентной аурой», чувствительной к собственно духовному миру.

Общеизвестно, что духовный мир (по определению) непосредственно не представлен в душевных процессах. И если не опускаться до слишком вульгарных редукций, то можно понять интуитивную чувствительность человека к его соприсутствию в жизни как символическую, синхронистическую и ценностную (Юнг, 1997; Франкл, 1990). Следовательно, для релевантного понимания ценностного мира необходим более релевантный, как минимум, холистический подход к пониманию специфики психического в контексте духовно-душевно-телесного *соответствия*. Имея в виду разнопорядковость (разноуровневость) духовного, душевного и телесного миров человека, соответствие и гармония в созвездии этих миров – результат не детерминизма, а именно их транскомуникабельности, что и мотивирует выход в постметодологическое пространство анализа.

Интересно, что уже в начале и середине прошлого столетия такие несоизмеримо разные психологи как К. Юнг и Ж. Пиаже отмечали некорректное неадекватное использование менее «вульгарных» (в отношении душевной жизни) заимствований из физики, таких как «сила», «энергия», «работа» и даже «детерминизм» (Юнг, 1996, 1997; Ж. Пиаже, 1966).

Предмет психологии слишком необычен по сравнению с большинством наук. *Естественные науки* «вещественно» изучают вещество и допускают психологию в качестве науки, изучающей душевную жизнь лишь в качестве свойства высокоорганизованной материи.

Гуманитарные науки рассматривают семиотические, символические, смысловые «продукты» душевной активности как данность (естественно, в чем-то воплощенную). А вопрос об их природе часто молчаливо переадресовывается психологии.

Сама психология, находясь между этими главными сферами научного знания, видимо, уже давно заработала хронический «комплекс неполноценности», от которого, правда, один шаг до мании величия. И то, и другое уже отрефлектировано в современной психологии – комплекс неполноценности предрасполагает к «физикализму», мания величия – к магии. С последним комплексом проще т.к. он легко вытесняется за рамки *научности*; с первым – сложнее. Механицизм неизбежно ориентировал психологию на метод, методологию и технологию. Естественная наука механика начинается с измерения. Механицизм требует «объективности» и это требование естественно было ассимилировано в качестве главного требования к методам ранней психологии. Современная наука, осознавшая моделирование как универсальный метод, неизбежно признала фатальность редукции как полезного упрощения. Если модель не проще, или сложнее моделируемой реальности, она теряет смысл. Конечно, имеется в виду редукция, сохраняющая и акцентирующая существенное. Но, здесь, как правило, камень преткновения и «поле брани» научных школ (Юревич, 2006).

И ключевым при этом является вопрос о качестве научного знания. Некоторые школы (преимущественно в области психофизиологии и бихевиоральных наук) удовлетворяются «метафорой» *объективного знания* (объективность приравнивалась к критерию истинности), игнорируя стоящую за этим определением почти неразрешимую проблему его *субъективной* сущности. Определенный прогресс наметился при переходе к анализу парадигмального знания, в контексте работ Т. Куна. В этом типе знания «призрак объективности» перестает быть навязчивым в связи с тем, что в относительности и множественности парадигм явно просматривается субъективный фактор. Поэтому закономерным является уже более динамичный переход к личностному знанию, где субъективно-личностное измерение становится определяющим (Полани, 1985). Это в свою очередь породило постмодернистский кризис гуманитарных наук, позитивной стороной которого явилась потребность в новом качестве знания более высокого порядка. На этом этапе сама субъективная суть знания нуждается в переосмыслении в принципиально более широком контексте (Ильин, 1998). При этом наука неизбежно сталкивается с непривычными и неожиданными качествами знания, связанными с его трансперсональностью, транссубъективностью, трансцендентальностью. Это новое качество научного знания в последние годы анализируется отечественными психологами нового поколения на уровне методологической рефлексии как существенная особенность постнеклассической психологии (Василюк, 2003; Гусельцева, 2005; Знаков, 2005; Мазилков, 2006; Юревич, 1999). На этом этапе *ноэтическая, духовная компонента* знания хорошо осознается не только в области философско-гуманитарных наук, но и наук естественных, принимавшихся ранее за эталон объективности (Капра, 1995; В. Вульф, 1995 и др.). Психологическое знание также неизбежно трансформировалось в контексте указанных общенаучных тенденций, однако, в силу необычности (трансцендентности) самого предмета психологического исследования, последнее уже не уместится в рамках известных методологий, что оборачивается, на мой взгляд, проблемой постметодологии.

Не многие психологи осознали трагичность этой ситуации именно для психологии, имеющей дело с *субъективной реальностью*. Психологи–основатели старались следовать требованиям естественнонаучного метода, что привело к созданию тысяч психологических тестов и изобретению изощренного факторного анализа (Ф. Терстоун), уже успешно ассимилированного другими науками. При этом, преодолевая «комплекс

интроспекционизма» (в связи с обвинением Огюста Конта), даже решились редуцировать душевный процесс до поведения (бихевиоризм). Попытка реабилитировать самостоятельность душевной жизни породила соблазнительное для многих «мифотворчество психоанализа», как, видимо, другую крайность. Тем не менее, многие выдающиеся психологи понимали неадекватность и нерелевантность объективирующей редукции относительно душевной реальности. Поэтому они достаточно смело обращались к древним источникам знания, которые еще не скованы жесткими научными парадигмами, на основе современного мировоззрения (Бейтсон, 2002). Я имею в виду линии развития, прежде всего экзистенциальной и, особенно, трансперсональной психологии – от работ К. Юнга, Р. Ассаджиоли до современных трудов К. Уилбера в духе холистической и Х. Феррера в духе эпистемологической трансперсональной психологии (Юнг, 1997; Ассаджиоли, 2002; Уилбер, 2004; Феррер, 2004).

В таких работах часто имплицитно начинается пересмотр принципиальных основ психологического исследования и практики. *Целостное, нередуктивное понимание душевной жизни возвращается как главная ценность психологической науки* – холистическая психология обретает особое значение. Восстанавливается уверенность в возможностях непосредственного понимания живого психологического опыта и непосредственной работы с ним (медитация, управляемое воображение, различные виды рефлексии в альтернативных состояниях сознания). Возвращаются представления о «тонкой» - эйдетической, смысловой, нозтической организации мира и интимной причастности ей человека.

В отношении трансперсональной психологии со стороны академической психологии существуют серьезные претензии в связи с вроде бы легкомысленной ассимиляцией оккультных знаний, начиная с шаманизма... Я абсолютно уверен, что исключительное достоинство научного знания – это стремление к ясности (объяснению, прояснению и т. д.) в сравнении с эзотеричностью других знаний (например, астрологических). В то же время я согласен с трансперсональными психологами в необходимости преодоления методологической редуктивной объективации, не релевантной специфике психологической реальности (Уолш, 1996; Гроф, 2001; Ван Каам, 1998; Уайт, 1996).

Я обнаружил *ноэтическое направление* в этой пограничной области, существующее не менее *трех тысяч лет*: от Анаксагора, Платона и неоплатоников до современных представлений о ноосфере П.Т. Шардена и В.И. Вернадского (Кабрин, 1999, 2000). Важно, что этот луч знания оказался даже выше противопоставления теологического и светского знания. В этом направлении работали не только богословы, философы, но и ученые естественнонаучной ориентации (вышеназванные П.Т. Шарден, В.И. Вернадский). Этот «светлый взгляд» (Уилбер, 2004) на жизнь Вселенной предполагал существование мирового ума (Анаксагор), его эйдетическую активность (Платон), пробуждающую в человеке «умное делание» (мистическое и святоотеческое христианство), изначальную ноэтическую интенциональность сознания (Э. Гуссерль) в контексте ноосферы как трансперсональной реальности (К. Юнг). Эта реальность характеризуется весьма дифференцированным *спектром альтернативных состояний сознания*, естественным образом преодолевающим примитивную дихотомию психоанализа: сознание – бессознательное (Уилбер, 2004; Кабрин, 1999).

Я с приятным удивлением обнаружил, что давно изучаемый мной феномен «транскоммуникации» (Кабрин, 1992), как выводящий человека из самодостаточности для настоящего взаимопонимания с Другим через трансцендирование имеет непосредственное отношение к этому ноэтическому пониманию душевной жизни. Транскоммуникативный подход предполагает, что человек не только может общаться с людьми как с «иными» (другими по-настоящему), но и с разнопорядковыми сущностями – как с более простыми «братьями меньшими», так и с более сложными – группа, культура, нация, космос.

«Светлый взгляд», который не так давно открыл К. Уилбер у Г. Фехнера, образующийся пониманием тонкой духовной организации космоса (Уилбер, 2004), и, который мы, в силу своей невнимательности или узости сознания воспринимаем в качестве грубо материального конденсата (Ясперс, 1991), может быть развит и переведен в научную область с помощью *концепции транскомуникации*. Важный аспект сообщаемости разнопорядковых миров акцентировал В. Франкл в рамках «диземпиональной онтологии» в контексте его примера о том, что в трехмерном пространстве простой стакан может выглядеть и восприниматься в двухмерном пространстве как круг или прямоугольник (Франкл, 1990). Интересно, могли бы «виртуальные» двухмерные человечки, видящие его (стакан) в разных ракурсах как НЛО, догадаться или договориться, что это «одно и то же» (имеется в виду круг и прямоугольник). Когда мы сталкиваемся с более N-мерной реальностью, чем наш четырехмерный мир, в лучшем случае мы чувствуем символы или «знамения» присутствия чего-то важного, но непостижимого. К. Юнг пытался «объять» такие события с помощью понятий синхроничности и трансцендентальной функции (Юнг, 1997).

Я предположил, что здесь мы сталкиваемся не просто с более сложными свойствами «тонкого мира», а с активным живым *процессом сообщаемости разнопорядковых миров, как процессом транскомуникации*. Иначе, каким образом понять реальную холистичность мира?

Древние мудрецы чувствовали, что человек – это микрокосм т.е. подобие макрокосмоса. Строгим наукам пришлось об этом забыть. Феномен, или точнее сквозной космический фактор транскомуникации позволяет понять, по крайней мере, на уровне микрокосма – как это происходит в человеке. Нередуктивный целостный взгляд на человека предполагает понимание его как *духовно-душевно-телесного соответствия* (т. е. сообщаемости) в духе «холоархии» (Уилбер, 2004). Это же связано с проблемой «собственно человеческого» в человеке, акцентированной гуманистическими и экзистенциальными психологами, возмущившимися доминированием «зоологизма» в традиционной психологии (психофизиология, бихевиоризм, психоанализ и пр.). Феноменология транскомуникации показывает, как тело может (!) соответствовать духу (т. е. общаться с ним). Во многих своих статьях я упоминал в этом контексте об уникальности человеческих слез и улыбки (Кабрин, 2000). В отличие от звериного оскала, человеческая улыбка связана не только с радостью, но и с юмором, восприятием переносного смысла метафоры, т. е. *трансмысла*. Человеческие слезы (физиологическая функция которых - очищение от инородного) воплощают духовное очищение (катарсис) и при чтении книг, и на спектаклях и в сложных человеческих отношениях. Смех и слезы часто образуют динамичное единство: способность смеяться до слез и способность перейти от слез к улыбке. Заторможенность таких способностей означает ослабление транскомуникации между телом и духом, что ведет к соматическим и психическим расстройствам. Здесь я лишь замечу, что К. Роджерс любил напоминать нам о великой мудрости человеческого тела, и предостерегал о возможной утрате контакта с ним (Роджерс, 1997). Но насколько оно искренне отзывчиво и «хорошим» и «плохим» образам, мыслям, чувствам! В этом – великий потенциал и великая опасность саморазрушения (специалисты по психосоматике привели бы нам тысячи примеров).

Чтобы на основе уже представленного выше контекста ввести главный принцип нозетической транскомуникативной психологии (где производность ценностей от эйдосов-идей станет понятнее) необходимо обратить внимание еще на одну странную иллюзию, незаметно превращающуюся в постулат во многих работах, где говорится о душевной жизни, о сознании, как «*внутреннем мире*». Создается впечатление, что употребляющие такую метафору представители гуманитарных наук и прежде всего психологи не удосуживаются осмыслить ее противоречие. Собственно о каких «внутренностях» идет речь? Когда задается такой вопрос, и студенты, и специалисты почти инстинктивно, автоматически указывают пальцем на голову, реже – на сердце.

Когда спрашиваешь: «А может ли душевный мир уйти в пятки?» - только в таком юмористическом контексте начинает осознаваться парадоксальность данной метафоры.

Психофизиологический миф нескольких столетий, о том, что именно мозг рождает образы, мысли, чувства как печень выделяет желчь, постепенно превратившись в аксиому «материалистической психологии» так и не смог претерпеть ни одну верификацию. Король оказался голым. «Внутри нас» ни в одном органе тела нет никаких образов, мыслей, чувств. Но душевная реальность существует. Не все, но большинство как специалистов, так и простых людей в этом не сомневаются. Тогда как же существует эта реальность. Вот здесь мы и возвращаемся к ноэтическому лучу древней мудрости. Истина или что-то близкое к ней – всегда проста. Если мы понимаем, что бесполезно искать наш тонкий мир в наших внутренностях, то почему бы по древнему обычаю не попробовать наоборот? Не образы, эйдосы...внутри нас, а *мы внутри эйдосов*. Нужна порция скромности, что бы признать (после хронической мегаломании), что мы не самая совершенная реалия Вселенной; что вокруг нас незримые тонкие оболочки эйдетических сфер. Правда, то в каких образах мы будем пребывать, зависит от нашего состояния, «настроения души» и т. д. Синхронистичность тонких миров поддерживается симпатией, тропностью, резонансом. Древнейшая профессия актера - быть в образе. А я вспоминаю еще не очень забытую юмореску В. Винокура и Л. Оганезова (ноты ... рыба) с ключевой фразой: «Не мешайте мне! Я - в образе». Кстати, эту «тонкую мысль» постоянно пытаются донести дети взрослым, сопротивляясь их «правильности». Эйдетическая природа душевной жизни человека, так ярко заявляя себя в искусстве, сновидениях, аутогенной тренировке, медитации, воображении удивительно трудно ассимилируется академической психологией. Может быть, все дело в дисциплинированном отношении к «узаконенным» научным парадигмам?

В этом контексте можно перейти к ключевому понятию данного раздела – к *постметодологии*. Это понятие может характеризовать тот новый тип знания, которое было обозначено как трансперсональное, ноэтическое, трансцендентальное, явно ориентированное на преодоление традиционных форм редукционизма, считавшихся неизбежными для науки. В этом плане можно предположить, что феномен транскомуникации, применительно к психологическому научному исследованию, можно обозначить как транскомуникативный подход в русле постметодологии. Стоит уточнить, что сама проблема постметодологии связана с поиском преодоления неизбежного редукционизма любых методологий, традиционно реализующихся в методах, призванных поддерживать иллюзию объективации. В результате укореняется схема традиционной методологии, которая выглядит незыблемой: методология - метод - отражение - объективация. Возможно ли решить такую необычную задачу с помощью феномена и концепта транскомуникации?

Во-первых, вспомним простое забытое: физика оказалась в авангарде наук, научившись «мерить подобное подобным». И психологии пришлось искать изощренное решение такой задачи на основе теорий изоморфизма, чтобы придумать наукообразное *моделирование* психических процессов (Веккер, 1998) . Конечно, лучше работать с тестами не просто как с процедурами или технологиями, но как с *моделями* «черного ящика» - души. Это кибернетическая версия.

Однако, столь опосредованный маневр «действия в обход» не снимает проблему *аутентичности* и *релевантности* получаемой информации. «Подобное – подобным!» - возвращается к нам сейчас уже как научный укор. Что может быть «подобным» измерителем души? Очевидно, душа другого человека или своя собственная. Как это возможно? Загадочная способность души понимать самую себя и душу другого – это для нас ценнейшая зацепка. Традиционно это давно формулировалось как «рефлексия» и «децентрация». До сих пор научное проникновение в эти процессы было слабым. Посмотрим на это сквозь призму транскомуникативного подхода. Общаясь, мы действительно выходим за пределы себя, т.е. *транскомуницируем*, но происходит это

видимо эйдетически, ментально, ноэтически. При этом коммуникация и тем более транскомуникация - это общение душ. Только преодоление конвенциональных трафаретов, в которых закована традиционная коммуникация, приводит нас к более аутентичной экзистенциальной коммуникации (Ясперс, 1991) и далее - к *транскомуникации*, которая уже открыта «трансперсональной реальности».

В предыдущих работах мы описали иллюзорность конвенциональной коммуникации, порождающей у человека множество психологических проблем (Кабрин, 2000).

Здоровье и личностный рост фактически являются результатами транскомуникабельности тела – души – духа. Повторимся, что транскомуникация - это выход за любые трафареты, нормы, схемы, парадигмы. Выходит, чтобы избавиться от фатальной редукции, необходимо выйти за рамки метода и методологии, снабжающих нас спасительными процедурами и определенными схемами интерпретаций. Получается, что если я описываю свой уникальный опыт (импринтинг) *своим* вербально – невербальным языком другому или себе, я решаюсь на наименьшую редукцию. *В этом смысле транскомуникация дает нам непредвзятый уникальный опыт друг о друге и нечто уникальное третье – наше общее как результат взаимного преодоления барьеров.*

Таким образом, мы делаем первые шаги в постметодологию, где сталкиваемся с кардинальным вопросом – как сохранить для *интегральной психологии* (Уилбер, 2004) нередуктивный опыт, появляющийся в транскомуникации. Прежде всего, стоит избавиться от комплекса неполноценности относительно обязательности объективации. Понять или смириться с тем, что «субъективная реальность» может как-то «отражаться» только в «субъективной реальности». А это опять же возможно только в транскомуникативном процессе. Поскольку в отличие от обычной коммуникации, где укрепляются конвенции, нормы, стереотипы, транскомуникация явно тяготеет к *метафорам*, содержащим переносный смысл, т.е. по-сути *трансмысл*. Часто именно по метафорам и юмору в живом общении можно уловить моменты перехода в транскомуникативные состояния. Отсюда вытекает переосмысление известного факта, акцентированного в свое время Г. Олпортом, что художественная литература пока лучше описывает живую психологию живого человека, чем научная психология. Эстетика транскомуникации, в частности психолога и клиента могла бы стать нередуктивным материалом психологических описаний. Что-то близкое можно наблюдать в свободных описаниях «психологических историй» и И. Ялома (Ялом, Элкин, 2002, 2003, 2005)

При этом остается и обостряется *проблема сохранения научности на постметодологическом уровне*. Я вовсе не считаю, что постметодологическая перспектива желательна для других наук – в этом я сомневаюсь. Мысленное экспериментирование с постметодологическим прорывом появилось у меня «не от хорошей жизни». Конечно, соблазнительно с точки зрения простых критериев наукообразия свести душу к «психике», а последнюю к поведению; будучи первокурсником ЛГУ я был «уверенным бихевиористом». Сейчас я вспоминаю: а встречались ли мне «неуверенные бихевиористы»? - Не припомню. Тип методологии, избираемой ученым, и тип его личности определенно связаны. А я чем дальше, тем больше сомневался в релевантности признанных методологических подходов.

Что касается естественных наук, прогресс здесь очевиден. Например, если в конце 19-го века мозг ассоциировался с телефонным коммутатором, в 20-м - с компьютером, то в 21-м микробиологи допускают сравнение с микрокомпьютером *отдельного нейрона*. Тогда какое же «Интернет пространство» могут образовать миллиарды нейронов с триллионами их потенциальных связей? Таким образом, древняя метафора – человек как микрокосм подобен космосу, уже подтверждается физиологически. Но это только физиологический уровень. С точки зрения холистического ноэтического подхода – тело – это «конденсат» и «проводник» более тонких духовных N-мерных свойств универсума, которыми во многом потенциально обладает душа. Однако, человек, развивая свое *личностное измерение* и Я-концепцию, не часто осознает безграничность или свободу

душевного процесса в отношении по сути основных физических ограничений, на которые неизбежно обречено его тело. Здесь обнаруживаются кардинальные *различия между физической и психической энергиями, информациями, пространствами и временами.*

Трансцендентальный характер этих аспектов душевной жизни, начиная с древних мудрецов с какой-то неотвратимой регулярностью отмечается мыслителями всех эпох, вплоть до современной трансперсональной психологии. Однако простую емкую систему их анализа мне обнаружить не удалось. В своих последних работах я попытался свести их в единую схему на основе теории транскомуникации.

Так, по *нисходящему лучу* транскомуникации (душевное - телесное: катарсис) психическая энергия обнаруживает свою *первичность* или предшествование физической, телесно – энергетической динамике (идеомоторный акт, аутотренинг и др.).

По имперссивному лучу транскомуникации (душевное - телесное: импринтинг) обнаруживается латентность, сокровенность, *недостижимость* душевной *информации* по сравнению с информацией физической (Рубинштейн, 1946, Веккер, 1998). Не только студентам, но и профессионалам трудно принять простой «коан»: где находится образ, мысль, чувство и т.п.? – нигде не находится! (в системе координат – измерений физического универсума).

По экспрессивному лучу транскомуникации (душевное - телесное: экстаз) обнаруживается безразмерность или *сверхразмерность* психологического *пространства* (мотивационного, воображаемого, мысленного...) в отличии от пространства физического.

По восходящему лучу транскомуникации (душевное - телесное: инсайт) обнаруживается собственно *трансцендентность* психологического *времени* (взаимной трансформации прошлого, настоящего, будущего и чувство вечности) по сравнению с «измеряемым» физическим временем.

Для получения опытного знания об этих особых психологических степенях свободы, мною был разработан специальный *ноэтический практикум*, основанный на трансных состояниях (Кабрин, 2005). Транс – это сквозное базисное корневое свойство души (об этом догадывался З.Фрейд, имея в виду первичное «океаническое чувство» младенца). Однако до сих пор, понятие транса не прописано даже хрестоматийно не только в отечественных словарях, но и в относительно свежей психологической энциклопедии (Психологическая энциклопедия, 2002). В лучшем случае приводится слишком узкая его интерпретация в рамках практики гипноза. (Зато вместо универсального психологического феномена транса во всех психологических словарях присутствует важный «психологический» термин – транквилизатор). Поэтому радикальную психику ребенка (какая она у самого ребенка) мы до сих пор понимаем слишком по-взрослому, эгоцентрично и поверхностно.

Получается, что методологически ориентированная психология, с трудом проникая в базовые психические процессы (транс), испытывает серьезные затруднения и в результате избегает исследований и наиболее сложных свойств *духовной психологии просветленного человека.* Это я и рассматриваю как прямое следствие «методологизма», заимствованного психологией у слишком «иных» наук. Вот почему, например, ноэтический практикум, в котором участники обнаруживают свойства души, совершенно не соответствующие принятому в науке детерминизму, я рассматриваю в качестве *постметодологической практики.* Ибо мне неизвестны другие науки (кроме психологии и теологии), где бы трансцендентальный фактор оказывался более значимым, чем другие. Поразительно, как этот факт чаще всего игнорируется основными психологическими школами, кроме трансперсональной.

Постметодология, сохраняющая научность - это, так или иначе, достижение ясности. Иначе оккультизм. Этот критерий, по сути, объединяет все более конкретные требования верификаций классической, неклассической и постнеклассической науки. В постметодологии можно увидеть даже возвращение к зерну научности - подобное

познавать подобным. В сфере психологии это реализуется в очень простом, вроде бы давно известном принципе симпатии, тропности, т.е. сознание релевантно познается сознанием; душа – душой; переживание – переживанием (эмпатия).

Основные транскоммунитивные лучи, описанные в прежних моих работах, проявляются в «пиковых переживаниях» (Маслоу, 1997) - *катарсисе, импринтинге, экстазе, инсайте*. С другой стороны, лучи нисходящей (катарсис), импрессивной (импринтинг), экстенсивной (экстаз) и восходящей (инсайт) транскоммунитивации обнаруживают универсальное стратегическое значение для нередуктивного понимания душевной жизни в целом (между зачатием и смертью). На этом макроуровне им соответствуют *ноэтические сезоны душевной жизни*.

Эта глобальная метафора подробно представлена в последних своих работах (Кабрин, 2002, 2005). Здесь я к ней возвращаюсь, чтобы сделать новый акцент в понимании именно человеческой психологии. Мы привыкли к фатальной модели жизни в связи с ботаникой, биологией, позитивистской психологией, социологией и акмеологией. Согласно им все живое зарождается, растет, расцветает, переживает апогей и с той или иной скоростью увядает. В этом ряду, пожалуй, исключением является концепция Б.Г.Ананьева о двух контурах регулирования развития человека в онтогенезе – вертикальном и горизонтальном. Под вертикальным контуром регулирования имеется в виду система спинного мозга, управляющая иерархией простейших сенсомоторных функций. Горизонтальный или билатеральный контур регулирования развивается на основе формирования межполушарных связей коры головного мозга в связи с развитием высших психических функций. В рамках этой концепции оказывается, что в то время как низшие психические функции по вертикальному контуру регулирования регрессируют уже в достаточно молодом возрасте, высшие психические функции, развиваясь на основе межполушарного взаимодействия могут развиваться интенсивно довольно долго, все более компенсируя регресс по вертикальному контуру. Следовательно, в рамках этой концепции на психофизиологическом уровне сделана попытка понять общее психологическое развитие человека как постоянно возрастающее за счет вышеуказанных трансформаций соотношения разных контуров регулирования (Ананьев, 1969). Знаменательно, что Б.Г. Ананьев подтвердил эту гипотезу своей жизнью и смертью.

Но я стал интересоваться ноэтикой, нооологией, когда столкнулся с понятием *метанойя* в трансперсональной психологии (Уайт, 1996). Оно исходит из далеких христианских традиций, где под метанойей понимали просветление, объединяющее озарение и покаяние, интуицию и совесть. Святоотеческий опыт, отраженный в текстах о добротолубии показывает возможность перехода такого пикового переживания момента в длительное состояние и даже в последний сезон жизни как подготовку к чему-то большему - жизни в духе. Еще Л. Толстой в «Холстомере» писал, что есть два вида старости – гадкая и величественная. Именно последний вид относится к сказанному выше и прямо говорит о том, что метанойя может быть не только результатом специальных практик, существующих во всех мировых религиях (не только в христианстве), но и *естественным* последним периодом земной жизни. Я имел счастливый период наблюдать это у своей бабушки, конечно, не задумываясь вовсе об этой проблеме. Сейчас мне ближе по сравнению со всеми вышеназванными науками об увядании, «гипотеза», сформулированная в «Тибетской книге мертвых» (в редакции К. Г. Юнга), а именно: чем сильнее, точнее, яснее выпущена «стрела духа» умирающего человека, тем значительнее его результат жизни в трансцендентальном смысле.

Путь к метанойе труден, поскольку лежит через *паранойю* (не в узком медицинском значении), полную опасностей, страхов и рисков, начиная с подросткового бунта, «потери головы» от любви, непонимания, одиночества вплоть до христианской «пустыни» или репрессивной социальной изоляции. Примечательно, что этот прорыв за рамки правильного разума – *ортонойи* –несмотря на более чем двадцатилетний период директивной социализации (семья, детский сад, школа, армия, ВУЗ) происходит

регулярно и естественно в сферу сомнений и понимания условностей и фальсифицированности большинства норм, правил, ценностей социокультурного устройства. Но это происходит у каждого слишком по-разному, потому что «ортонойяльное образование» начинается не с чистого листа. И речь здесь не просто о критической оппозиции генетической психологии ортодоксальному бихевиоризму во взглядах на ребенка. В ноэтической психологии сложнее – должна получить право на существование и осмысление гипотеза о том, что суть одаренности ребенка намного глубже и тоньше: каждый рождается в уникальной «колыбели духа». Ее мы называем в соответствии с принятой схемой – *протонойей*. Именно благодаря этой «протонойяльной колыбели» младенец имеет еще и важную автономию от прямого диктата наследственности. В этом смысле ранее я упоминал о том, что первичные эйдосы младенца защищают его от традиционной нормативности ортонойи взрослого. Если этот протонойяльный кокон взламывается взрослыми или обстоятельствами раньше времени, судьба растущего человека становится причудливой и плохо предсказуемой...

Вот такая *схема* (не модель, не структура и т.п.) сезонов жизни человека - протонойя – ортонойя – паранойя – метанойя, в отличие от традиционных моделей «взлета - падения» выглядит скорее как экспоненциальная функция духовного роста, который может набирать скорость вплоть до конца жизни человека. Эта схема уже внутри себя содержит *ориентацию на нередуктивность духовного становления человека* и в этом смысле может стать основой развития соответственно нередуктивных подходов постметодологического плана, в качестве одного из которых я рассмотрел транскоммунитивный подход. В контексте этого подхода постметодологическая схема исследования может выглядеть следующим образом:

Интуитивное понимание предмета исследования (душевного в ином измерении) на основе синтеза вербально-невербальных и понятийно-метафорических средств в более широком семиозисе;

Непосредственная релевантность теории предмету исследования (аутентичная синтонность теории и предмета);

Создание транскоммунитивной ситуации, непосредственно релевантной теории и предмету;

Инициирование транскоммунитивного процесса, соответствующего ситуации, теории и предмету.

Предполагается, что реализация этой схемы может привести к получению нередуктивного релевантного аутентичного психологического знания.

Заканчивая очерк о первых шагах в постметодологию исследования душевной жизни, я не удивлюсь, если она будет воспринята как поиск черной кошки в темной комнате на пути к еще какой-то методологии. Но в таком контексте можно уже иначе и более релевантно посмотреть на потенциал ценностного мира человека.

3. Ценностный мир человека в его коммуникативных и транскоммунитивных проявлениях

В первой части раздела была показана коммуникативная природа и транскоммунитивная сущность ценностей как особых психологических реалий. Во второй части решалась проблема поиска релевантного подхода к исследованию ценностного мира человека как трансцендирующего в масштабе духовно-душевно-телесных соответствий транскоммунитивного процесса.

Следуя принципам холистического подхода, ценностный луч (драйв, жажду) или измерение психологического универсума человека можно понять как сквозное, голографическое, фрактальное трансцендирование и синтез его *ноэтического* (духовного, трансперсонального), *ментального* (интерперсонального, «психологического»), *эйдетического* (образного) и *телесного* (сенсомоторного) миров (Уилбер, 2004;

Тихоплав, Тихоплав, 2003). *Ценностный мир* здесь может быть представлен метафорически как «духовный ореол», аура, свечение *транскоммуникативного потенциала человека* в «созвездии» обозначенных миров. Именно поэтому в непосредственно наблюдаемой *телесности* человека можно интуитивно почувствовать символично, синхронистично представленные эйдетические, ментальные и ноэтические качества ценностного мира человека.

Таким образом, ценностный мир олицетворяет «холархию» психологического универсума человека, воплощающегося в холархии транскоммуникативных отношений с собой и миром (Уилбер, 2004). Имея ввиду транскоммуникабельность душевной жизни человека, я в свое время попытался упорядочить все многообразие человеческой коммуникации относительно четырех уровней ее самоорганизаций. При этом *контакт* оказывался единицей анализа и воплощением преимущественно интракоммуникативных (внутренне заданных) процессов; *беседа – разговор* – соответственно экстракоммуникативных (ситуативно обусловленных) процессов; *диалог – дискуссия* – интеркоммуникативных (проблемно – «противо-речивых») процессов; коммуникативное *отношение* – транскоммуникативных (ценностно-смысловых) процессов. На этом последнем уровне иерархии (шире - холархии) процессов общения я обнаружил *коммуникативный мир личности* как созвездия транскоммуникативных отношений в качестве самостоятельной реальности, соразмерной душевной жизни человека.

На этой основе был создан метод моделирования коммуникативных миров (ММКМ), позволивший моделировать *транскоммуникативный потенциал* самотрансцендирования человека (Кабрин, 1992). Метод содержал открытые (незадействованные) возможности. После обнаружения «стресс-транс-формации» в качестве «динамизирующего ядра» транскоммуникативного потенциала душевной жизни человека оказалось возможным интерпретировать ММКМ в постметодологическом ключе (Кабрин, 2000, 2005б). Все это позволяет предполагать перспективу исследования релевантных качеств ценностного мира человека с помощью ММКМ, построенного не на основе статистической стандартизации, а на принципах индивидуальной вариативности и ценностно-смыслового качественного анализа и синтеза (Кабрин, 2005а).

Так, коммуникативная природа ценностей означает, что последние реально живут в реальных жизненных коммуникативных ситуациях, а не в *искусственных тестовых инструкциях* «принятия - отвержения» или в ранжировании заранее извне заготовленного «авторского» списка исследователя, который к респонденту может и не иметь отношения. При этом, даже просто желая «угадать и угодить» (У в квадрате) интенциям исследователя, респондент выдаст ему любые искусственные «реакции», которые первый захочет воспринять как «аутентичные данные».

Проективные психосемантические методы – существенный шаг в преодолении таких плачевных «исследовательских ситуаций», но и они, за случайными исключениями, не воссоздают ни коммуникативную ситуацию респондента (в его жизненном мире), ни коммуникативную ситуацию (исследователь - респондент).

В транскоммуникативной методологии же будет естественным воссоздавать и анализировать соотнесенность разнопорядковых коммуникативных миров: 1) интенционального «герменевтического» мира исследователя; 2) экзистенциального мира респондента и 3) собственно «исследовательского мира» как транскоммуникативного.

Кстати, модный ныне ренессанс феноменологического и экзистенциального анализа может быть релевантен в той мере, в какой удастся реализовать обозначенные выше условия, поскольку любая несхоластическая теория сознательно или стихийно воплощается в исследовательской стратегии. В связи с этим имеет смысл (и «ценность») осознание этого *перехода* как варианта транскоммуникации в постметодологической концептуализации транскоммуникабельности ценностного мира человека.

Акцентируем два исходных момента. Любые ценности обнаруживают свое актуальное существование, «оживают» как минимум во *Встрече* (контакте). Нет встречи

- нет переживания *ценностной модальности* жизни, но есть переживание или индифферентности, или потери «вкуса жизни». «Человек невстречающийся»...ни с собой, ни с другими, ни с миром - долго ли он может просуществовать в таком жизненном ступоре? Оставим этот вопрос клиническим психологам и обратимся ко второму исходному моменту транскомуникативной концептуализации ценностей. Речь идет о «стресс-транс-формации» как глубинном факторе, индуцирующем транскомуникативный процесс и соответствующие пиковые переживания, рассмотренные в предыдущей части раздела.

Стресс – удивление – восхищение – очищение – обновление – преображение... если встреча наполнена такими процессами, можно ли потерять вкус жизни?

То, что ценностная динамика вызывается этим транс-фактором, подтверждается простым жизненным опытом. Если не происходят обозначенные процессы, то привычное неизбежно обесценивается, а ценность возвращается лишь через стресс опыта утраты. А любовь уходит и не возвращается из-за предательского опустошения – лишения ее сущностных жизнеобразующих процессов. В таких ситуациях предвосхищаются человеком его транскомуникативные состояния или прорывы, поступки как его *высшие запредельные ценности*.

Следовательно, иерархия и холархия транскомуникативных процессов в жизненном мире человека может открыться ему как иерархия его высших ценностей. И, таким образом, холархическая теория транскомуникации может служить непосредственной системой координат анализа ценностного мира человека, и в ММКМ, и в живом непосредственном транскомуникативном опыте, минуя косвенные, обходные способы опосредования любого метода (одно из следствий постметодологической ориентации). Эти координаты можно, видимо, рассматривать как иерархию метаценностей, в пространстве которых может быть обнаружено их трансцендентальное «напряжение», «тяга», латентная устремленность в конкретном коммуникативном отношении человека к конкретному явлению, действию, событию, к себе, другому...

Следуя предложенной в конце второй части постметодологической схеме исследования совместим исходные представления о нашем предмете (ценностный мир человека) с транскомуникативной теорией его репрезентации.

С точки зрения холистического принципа получаем следующую иерархию уровней в ценностном мире человека.

А. НОЭТИЧЕСКИЙ УРОВЕНЬ – ценность духовной стресс-транс-формации (преображение, «рождение в духе»).

а) *метанойя* – преобразенное, просветленное, благоговейное, вдохновенное принятии жизни и сопричастности универсуму.

в) *паранойя* - освежающая ценность стихии, время экстрима, болезненных преодолений формальных ограниченностей жизни, прорывов в свободное творчество.

с) *ортонойя* – ценность ясности, определенности и правильности сознания, чувств и разума.

д) *протонойя* - ценность чистоты, открытости, первородности, неповторимости впечатлений, образов, чувств.

В. УРОВЕНЬ ТРАНСКОМУНИКАТИВНЫХ ПЕРЕЖИВАНИЙ - пиковые душевные переживания как ценности.

а) *жажда инсайта* – хотя бы на уровне оргазма или чувства юмора.

в) *возможность экспрессии* – свободное экстенсивное самовыражение вплоть до экстаза.

с) *жажда впечатлений* – возможность импринтинга и острых ощущений.

д) *возможность катарсиса* - очищающий транс.

С. УРОВЕНЬ «ПРОСТЫХ» КОМУНИКАТИВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

а) ценность *дружбы - любви* (в отношениях).

в) ценность *доверия* в диалогах.

- c) ценность *понимания* в беседах.
- d) ценность *встреч* в контактах.

Стоит подчеркнуть, что принцип иерархичности ценностей включает их обратную кумулятивность. Верхний уровень ценностей воплощается через остальные более простые, поэтому последние оказываются включенными в ценности более высокого порядка. Такое взаимопроникновение ценностей и образует их многомерную холярхию, противоположенную механистической расчлененности и элементарной дифференциации.

Постметодологическая перспектива исследований предполагает не только бесконечность неповторимых ценностных конфигураций каждого человека, но и аналогичную бесконечность возможностей концептуально-метафорической схематизаций представлений об уникальных ценностных мирах людей (групп, культур), одной из которых является рассмотренная здесь схема. Из этого же обстоятельства вытекает и бесконечное разнообразие вариаций постметодологических стратегий исследования, даже если последние вытекают из единой теории, например, теории коммуникативных миров и ММКМ. Рассмотрим такую перспективу.

Исходным условием здесь является вовлечение респондентов в ситуацию самоанализа своего жизненного мира. Исследователь актуализирует у них ценность аутокоммуникации и ценность коммуникативного мира.

Основанием активности респондента является не столько «инструкция», сколько индукция свободно смыслов творчества:

- 1) сказать что-то о *проблемах*, темах, интересах, которые обсуждаются с собой и в своем круге общения;
- 2) сказать что-то о *партнерах*, с которыми обсуждаются указанные проблемы;
- 3) далее производится невербальное субъективное оценивание *интенсивности* переживаний и общения в обозначенных выше контекстах.

Стандартизировать такой материал не составляет большого труда. Так, уместающийся на одной странице и соотнесенный по всем названным аспектам, он даст минимум сто невербальных показателей (Кабрин, 2005а). Однако, важнее понимать основной ценностный вектор анализа смыслового пространства - времени коммуникативного мира. Он задается на первом этапе самоанализа каким-то определением исходной проблемной ситуации. Предполагается, что таких способов может быть великое множество. Я и мои коллеги применяли данную исследовательскую схему к анализу внутреннего мира личности, коммуникативного мира личности в семье, в компании, учебной группе или организации и т. п. Любое метаценностное основание может ориентировать внимание на различные ценностные субмиры. Так мы получали специфическую информацию о субмирах студентов и их родителей, предлагая им следующее определение исходной ситуации: «Ради решения каких проблем и ради кого Вы готовы изыскивать и резервировать свои жизненные ресурсы?». Такая ситуация ориентирована на выявление метаценностей и метамотивации. Аналогично исследуются коммуникативные миры образования глазами студентов и преподавателей, где открываются реальные образовательные ценности и т.д.

В постметодологической перспективе далее мы намерены переадресовать определение основного ценностного вектора коммуникативного мира самому субъекту этого мира, как бы доверить ему «чистый лист» или дать полную свободу самотрансцендирования. Этим самым мы получаем постметодологическое расширение исследовательской ситуации. Для достижения полной релевантности *ситуации и процесса* исследования в качестве вариантов можно предложить принципы организации

«Группы встреч», «Группы экзистенциального опыта, «Практикума ноэтического опыта» как собственно исследовательские.

Главный критический вопрос – не аналогична ли такая стратегия намерению горе - исследователь, умервляющего лягушку, чтобы понять, что же ею движет; или вытаскивающего рыбу из воды, чтобы она увидела свой жизненный мир со стороны и тем самым пробудилась к самосознанию?

Литература:

1. Ананьев Б.Г. Человек как предмет познания. - Л.: Изд-во ЛГУ, 1969.
2. Асмолов А.Г. По ту сторону сознания: Методологические проблемы неклассической психологии. – М.: Смысл, 2002.
3. Ассаджиоли Р. Психосинтез. Изложение принципов и руководство по технике. - М.: Эксмо – Пресс, 2002.
4. Балинт М. Базисный дефект: Терапевтические аспекты регрессии / Пер. с англ. - М.: «Когито-Центр», 2002.
5. Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники / Под ред. И.Т. Фролова. – М.: 1986.
6. Бейтсон Г. Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии. Изд-во «Смысл». М. 2000.
7. Белинская Е.П. Взаимосвязь ориентаций и образа социального мира // Мир психологии. 2004. № 3 (39). С. 97 – 102. Эйкен Р. Смысл и ценность жизни. Харьков. 1911.
8. Будинайте Г.Л., Корнилова Т.В. Личностные ценности и личностные предпочтения субъекта // Вопросы психологии. 1993. № 5. С. 99 – 105.
9. Буйкас Т.М., Зевина О.Г. Опыт утверждения общечеловеческих ценностей - культурных символов – в индивидуальном сознании // Вопросы психологии. 1997. № 5. С. 44-56.
10. Ван Каам А. Трансцендентная терапия // Журнал практического психолога. 1998. № 6, С. 3 -20.
11. Василюк Ф.Е. Методологический анализ в психологии. – М.: Смысл, 2003.
12. Веккер Л.М. Психика и реальность: единая теория психических процессов. - М., 1998.
13. Волочков А.А. , Ермоленко Е.Г. Ценностная направленность личности как выражение смыслообразующей активности // Психологический журнал. Т.25. 2004. №. 2. С. 17 - 33.
14. Вульф В. Ректор К. Холодинамика вашей жизни. - М., 1995.
15. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М. 1994.
16. Гроф Ст. За пределами мозга: рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. - М.: Изд-во АСТ, 2002.
17. Гусельцева М.С. Постнеклассическая рациональность в культурной психологии // Психологический журнал. Т.26. 2005. № 6. С. 5 - 15.
18. Донцов А.И. О ценностных отношениях личности // Советская педагогика. 1974. № 5.
19. Журавлева Н.А. Динамика ценностных ориентаций молодежи в условиях социально-экономических изменений // Психологический журнал. Т.27. 2006. №. 1. С. 35 -53.
20. Знаков В.В. Субъект, личность и психология человеческого бытия / Под ред. В.В. Знакова, З.И. Рябикиной. – М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2005.
21. Ильин И. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. - М.: Интрада, 1998.
22. Кабрин В.И. Коммуникативный мир и транскомуникативный потенциал жизни человека. - М.: Смысл, 2005.

23. Кабрин в.и. Личность как встреча // Личность в парадигмах и метафорах: ментальность – коммуникация – толерантность. - Томск: Изд-во Томского государственного университета, 2002.
24. Кабрин В.И. Нозтическое измерение в психологии: новое и вечное // сибирский психологический журнал. 2000. Вып. № 12, с. 23 – 28.
25. Кабрин В.И. Психологический универсум человека нозтического // Психологический универсум образования человека нозтического. - Томск: Водолей, 1999.
26. Кабрин В.И. Транскоммуникативная холодинамика психологического универсума личности (стресс-транс формация) // Вестник Томского университета. 2000., № 2, с. 34 – 41.
27. Кабрин В.И. Транскоммуникативный подход как постметодология современной психологии // Вестник Томского государственного университета. № 286 Серия «Психология», 2005. С. 15-20.
28. Кабрин В.И. Транскоммуникация и личностное развитие. - Томск: Изд-во Томского государственного университета, 1992.
29. Капра Ф. Уроки мудрости. - Киев: Изд-во София, 1994.
30. Ключко В.Е. Самоорганизация в психологических системах: проблемы становления ментального пространства личности (введение в трансспективный анализ). – Томск: Томский государственный университет, 2005.
31. Кун Т. Структура научных революций. - М.: Изд-во АСТ, 2003
32. Луиджи З. / Пер.с итал. – М.: ПЕРСЭ, 2004.
33. Мазилев В.А. Методологические проблемы в психологии в начале 21-го века // Психологический журнал. Т. 27. 2006. № 1. с. 23 - 34.
34. Маслоу А. дальние пределы человеческой психики. - СПб., 1997.
35. Низовских Н.А. Психосемантическое исследование ценностно-мотивационных ориентаций личности // Психологический журнал. Т. 26.2005№ 3. С. 25 37.
36. Олпорт Г. О психологии личности. М.: Смысл, 1999.
37. Пиаже Ж. Характер объяснения в психологии и психофизиологический параллелизм // Фресс П., Пиаже Ж. Экспериментальная психология. 2. – М.: Прогресс, 1966. Вып.1,2. С. 157 – 194.
38. Пископель А.А. От традиционных ценностей к уникальным смыслам // Вопросы психологии. 2001. № 6. С. 103-119
39. Полани М. Личностное знание. - М., 1985.
40. Психологическая энциклопедия. / Под редакцией Р. Корсина, А. Ауэрбаха. М., 2003.
41. Пути за пределы эго. Трансперсональная перспектива. - М.: Изд-во трансперсональной психологии, 1996.
42. Роджерс К. Клиентоцентрированная терапия. - М.: Изд-во «Рефл-бук», «Ваклер», 1997.
43. Тихоплав В.Ю., Тихоплав Т.С. Гармония Хаоса, или Фрактальная реальность. СПб: ИД «ВЕСЬ», 2003.
44. Тихомандрицкая О.А. Особенности социально-психологического изучения ценностей как элементов когнитивной и мотивационно-потребностной сферы/ О.А. Тихомандрицкая, Е.М. Дубовская // Мир психологии. 1999. № 3. с. 80 – 90.
45. Уайт Дж. Просветление и иудейско-христианская традиция // Что такое просветление? Исследование цели духовного пути. - М.: Изд-во трансперсональной психологии, 1996, с. 181 – 193.
46. Уилбер К. Интегральная психология. - М.: Изд-во трансперсональной психологии, Изд-во К. Кравчука, 2004.
47. Феррер Х. Новый взгляд на трансперсональную теорию. Человеческая духовность с точки зрения соучастия. - М.: Изд-во трансперсональной психологии, Изд-во К. Кравчука, 2004.
48. Франкл В. Человек в поисках смысла. - М.: Прогресс, 1990.

49. Хендерсон Дж. Психологический анализ культурных установок. Пер. с англ. – М.: «Добросвет», 1997.
50. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. – М.: Весь мир, 2003.
51. Хсю Ф.Л.К. Базовые американские ценности и национальный характер (Пер. Н.М. Лебедевой) // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология / Под общей ред. А.А. Белика. М.: Смысл, 2001.
52. Эммонс Р. Психология высших устремлений: мотивация и духовность личности, М.: Смысл, 2004.
53. Юнг К.Г. Синхроничность. - М.: Рефл-бук, Ваклер 1997.
54. Юревич А.В. Системный кризис психологии // Вопросы психологии. № 2. 1999.с. 3 – 11.
55. Ялом И. Лечение от любви. Психотерапевтические новеллы. - М.: Изд-во Эксмо, 1994.
56. Ялом И. Мамочка и смысл жизни. Психотерапевтические истории / Пер. с англ. Е. Филиной. — М.: Изд-во Эксмо-Пресс, 2002.
57. Ялом И., Элкин Дж. Хроники исцеления: Психотерапевтические истории» / Пер с англ. С. Артемова. – М.: Изд-во Эксмо, 2005.
58. Ясперс К. Смысл и назначение истории. - М.: Политиздат, 1991.
59. Ядов В.А. О диспозиционной регуляции социального поведения личности // Методологические проблемы социальной психологии. – М.: 1975. – с. 89 - 105.
60. Kluckhohn C. Values and Value Operations in the theory of action // Toward a General Theory of action / T. Parsons, E. Shils (Eds.). Cambridge: Harvard UP, 1951. P 388-433.
61. Rokeach M. The nature of human values. N.Y.: The Free Press, 1973.
62. Shwartz S.H., Bilsky W. Toward a theory of the universal content and structure of values: Exstensions and cross-cultural replications // J. of Personality and Social Psychology. 1990. V. 58. P. 878-891.