

ОБЩАЯ ПСИХОЛОГИЯ И ПСИХОЛОГИЯ ЛИЧНОСТИ

УДК 159.9.01

ЦЕННОСТНО-СМЫСЛОВЫЕ ОСНОВАНИЯ И ПРОБЛЕМА ПОИСКА ЭТИЧЕСКОЙ СОСТАВЛЯЮЩЕЙ ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

Г.Г. Черменская (Томск)

Аннотация. Исследуются методологические проблемы научной самоорганизации психологии в контексте становления гуманитарной парадигмы и нового типа рациональности. Показана необходимость транспективного обращения к ценностно-смысловым измерениям человеческого бытия как к предельным понятиям, метафизическая семантика которых всегда выводит за границы конкретной теории, представляя специфику неклассической науки.

Ключевые слова: антропологизация; онтологизация; транспектива; тенденция; «постулат непосредственности».

В классической философской проблематике оснований человеческого разума, сформированной на картезианских принципах противопоставления объективного содержания знания и его субъективных предпосылок, понятия смысла и ценности традиционно выносились за пределы научной рефлексии, а ценностно-нейтральная природа объекта познания создавала научную картину мира вне «жизненного мира» человека. Пресловутый «постулат непосредственности», ориентирующий психологию на обоснование знания по критерию эмпирического соответствия фактам, сделал «нелегитимной» ценностно-смысловую проблематику. Г.В. Залевский с соавторами в аналитической статье по перспективам становления антропологической психологии считают духовность понятием психологическим, разделяя мнение В.И. Кабрина о всё более захватывающем науку «ноэтическом ренессансе»: «Надо всё сделать, чтобы греческое название человека “антропос” – “устремлённый вверх”, т.е. к духовности, – не было забыто...» [10. С. 102–103].

Акцент на ценностно-смысловых измерениях человека как саморазвивающейся системы обозначил специфику неклассической и постнеклассической науки, в которой объект познания, не обладающий собственным смыслом, «опредмечивается» – «распредмечивается» в социокультурном контексте. Такой аксиологический дискурс превращает его не просто в систему знаний, а становится способом экзистенции исследователя. Базисный принцип современной философии науки, возвратившей человека в процесс познания, оформил концепцию ос-

мысли знания в контексте культуры: «Человек никогда не есть “что”: его самость заключается в его существовании (т.е. его “что” – это всегда его “как”), – писал М. Хайдеггер. – Экзистенциальная природа человека, позволяя ему осуществлять себя в самых разнообразных модусах бытия, всегда ставит его перед проблемой выбора. Следовательно, то, как человек существует, никогда не может быть определено через его логическую “сущность” или “чтойность”» [22. С. 49].

В. Дильтей, предпринявший попытки преодоления методологической парадоксальности описания и «объективного» объяснения психологических феноменов, предложил две психологии. И если «объяснительная» психология, избегающая метафизики, изучала только психику «без человека», то «описательная» уже проникала «в широкую связь его существования» и рассматривала «субъективную и имманентную целесообразность душевной структуры» как «тенденцию... возвышать жизненные ценности» [8. С. 120–125]. Пространство методологического поиска психологии и сегодня удерживается этой фундаментальной, оформленной ещё В. Дильтеем проблемой понимания, ядром которой являются онтологические основания опыта «очевидности». «Постулат непосредственности» не позволяет «напрямую» изучать ту сверхчувственную сферу, многомерность которой, по В.Е. Ключко, и представляет реальный предмет психологии и которая, прежде всего онтологически, «проблемно», а не «задачно» (на уровне объяснения и описания) связывает предмет с культурными универсалиями.

Транспективный анализ обнаруживает историко-культурные предпосылки системного усложнения психологии как флуктуации новых смыслов её «ставшего» предметного и категориального знания в *переходе* от «задачного» «знания-объяснения» человека к проблеме его «понимания-постижения» (В.В. Знаков). Конкретизируя проблему человеческого в человеке, психология обращается к ценностно-смысловым измерениям его бытия как к предельным (концептуальным) понятиям, метафизическая семантика которых всегда выводит за границы конкретной теории. Поэтому научная самоорганизация психологии – это возможность и необходимость её системного усложнения за счет принятия в себя «своего иного», «... переструктурируясь, системы наращивают уровень своей системной организации и потому живут до тех пор, пока могут усложняться. Только открытые системы способны удерживать внутренний порядок за счет отбора из окружающей среды исключительно того, что способно этот порядок обеспечить» [18. С. 91]. И в этом контексте транспективный анализ, по В.Е. Ключко, понимается как *анализ «тенденциональный», «который вскрывает историю осуществляемых ожиданий»* [17. С. 41], объективируя тем самым антропологизирующую тенденцию в процессе становления психологии.

Духовно-практический аспект профессионального «освоения» ценностно-смыслового модуса знания не только превращает гносеоло-

гические категории психологии в онтологические характеристики психологической реальности человека, но и обосновывает относительность и субъективность научной истины. Э. Гуссерль, например, исследуя процесс познания, стремился очистить сознание познающего субъекта от эмпирического содержания «естественной установки», что привело его к идее «жизненного мира», которая позволила ему концептуализировать онтологические предпосылки науки через историческую трактовку познавательного опыта [7]. В такой эпистемологической переориентации с объекта на субъект, на «переживание истины», имплицитная предпосылочность духовного опыта «очевидности» уже фиксируется аналитической триадой «истина – ложь – смысл». Тогда пресловутый психологический «постулат непосредственности» выступает аналогом гуссерлевской «естественной установки» сознания, на которой и строилась классическая гносеология.

«Классика», имплицитно полагающая «объективную» реальность «саму по себе», в «чистом» виде, использовала культурные стереотипы как «самоочевидные», или «понятные без понятия», смыслы. Но такая «очевидная» реальность отнюдь не является естественной в психологии, так как априори *выбирается* на основе ценностной позиции психолога, в рамках которой эмпирические факты, нагружаясь *смыслом*, порождают концепцию психологической реальности. Представления о мире и человеке всегда уникальны, поэтому ценностно-смысловые установки психолога как *сверхчувственные измерения* его многомерного жизненного мира *интенционально* «восстанавливают» принципиально неполную, фрагментарную картину изучаемой реальности, в которой профессионально опредмечивается его человеческий опыт. Интенсивное развитие рефлексивной психологии, проясняя онтологический статус понятия «смысл», сегодня не только предметно определяет качественно иную, «субъективизированную» психологическую реальность, но акцентирует процесс профессионального постижения её многомерности, того, что В.Е. Ключко называет «метасистемностью» профессионального мышления психолога, а по Г.В. Залевскому, квалифицированного психолога можно рассматривать как профессионально «флексибильного» [9, 16].

В «останавливающих бытие» категориях классической психологии отражался не столько феномен Человека, сколько *историческая практика* предметных представлений о нём. «Душа мешает психологии быть научной. Мешает даже имя – Психология», – отмечает В.П. Зинченко, ссылаясь на С.Л. Франка, утверждавшего, что «материалистическая психология утратила право называться психологией» [11. С. 123]. Вопрос «Что есть человек?» не мог быть поставлен классической психологией, «убегавшей» от метафизики в дисциплинарном «межевании» с философией сознания. Но именно этот вопрос с середины XX в. фундирует неклассическую рациональность, которая включила в научную картину

мира сознание познающего субъекта в качестве собственного элемента: «Он есть часть мира и одновременно конструирует мир в своей смыслообразующей деятельности» [22. С. 80].

Необходимость тематизации «непрозрачных», ценностно-смысловых измерений человеческого бытия, которые сегодня должны обеспечивать самоорганизацию и знаниевый порядок психологии, была достаточно очевидна уже К. Юнгу: «Если бы душевная жизнь состояла только из данностей – что, впрочем, еще имеет место на первобытной ступени, – то мы могли бы тогда удовлетвориться прочным эмпиризмом. Однако душевная жизнь культурного человека полна проблематики, без нее она даже вообще невысказима» [26. С. 185.]. Юнг, исследуя природу культурных ценностей, считал «интеграцию бессознательного содержания... наиболее трудной задачей, требующей наивысшего уровня этической ответственности» [27. С. 64]. Но «редукционистское и негативистское» отношение Фрейда к культурным ценностям, основанное «на викторианской ценности “религии вытеснения”», исключало из психологических объяснений «извечные» вопросы морали и сложные образования духовной жизни. Сам же Юнг к концу жизни относился к введённому им понятию коллективного бессознательного уже «как к некоей объективной душе» [27. С. 222].

Расхождения Фрейда и его учеников проходят по антропологической границе человеческого с «инстинктоидным». Введённые А. Адлером понятия фиктивного финализма и комплекса неполноценности уже очевидно обращены к сложности феномена человеческой рефлексии и к тому, что сегодня понимается как системная детерминация будущим. Подход Юнга к культурно-символическому контексту субъективного опыта человека предвосхитил появление новых психотерапевтических идей и подходов, обозначив ценностно-ориентированный антропологический тренд во вполне позитивной онтологии психоанализа. Постюнгианцы, разделяя антропологизирующее видение Юнга, пытаются преодолеть ортодоксию фрейдизма, построенного на экспликации интроектов, которые не представляют собой «ничего, кроме» результатов вытеснения сексуального инстинкта, и уже интерпретируют ключевые понятия психоанализа в сущностно человеческом пространстве ценностей и смыслов [27. С. 56–57].

Философия русского космизма, давшая языковую «наработанность» темы Духа и Души в понимании высших устремлений Человека, была ассимилирована Л.С. Выготским, Л.И. Божович, А.Н. Леонтьевым, С.Л. Рубинштейном, Д.Н. Узнадзе, А.В. Ухтомским, В.И. Вернадским, К.Э. Циолковским. Разрабатывающие эту проблематику зарубежные концепции оформились в гуманистическое направление (А. Маслоу, Р. Мэй, К. Роджерс, Э. Шпрангер, Т. де Шарден, Э. Фромм, В. Франкл, и др.). А. Маслоу, говоря о «психологии Бытия», называет её ортофилософией будущего, которая поднимается над уровнем психологии –

«психопатологии среднего человека» и «теоретически может включить все её открытия в более полную структуру, в которой есть место... и для становления, и для бытия» [20. С. 105].

С.Л. Рубинштейн, А.Н. Леонтьев, Д.А. Леонтьев, А.В. Брушлинский, рассматривая процесс осознания человеком сущности собственной жизни, считали динамику смыслообразования порождающей основой психологической реальности. Феномен *смысла* в методологической рефлексии предпосылок научного познания, прямо указывая на невозможность описания эмпирического объекта «непосредственно» и независимо от духовно-практических процедур его осмысления, имплицитно включает *не только «налично-очевидное» в предмете познания, но и то, что «должно» в нём быть с позиций субъекта познания.* Многомерное, метафоричное по своей природе понятие смысла («со-мысли») выступает концептом духовных ценностей, в котором выделяются понятийный, образный и ценностный компоненты. Но именно *ценностный*, определяя духовную жизнь человека, не только мыслится, но эмоционально переживается [5. С. 47–58].

В.Е. Ключко подчёркивает, что «нет никакого процесса образования смыслов как того, чем специально занимается мыслящий человек. *Смыслы возникали сами*» как «продукты *самоорганизации*, которые порождались в деятельности, но не самой деятельностью непосредственно. Они не порождались личностью, хотя мы по инерции называли их личностными смыслами. Наконец, они не порождались сознанием, поскольку оно само шло за ними: в поле ясного сознания всегда попадало только то, что имело смысл. Более того, они дислоцировались на предметах, составляющих объективные условия деятельности, выступая как их особые сверхчувственные качества, считываемые эмоциями» [18. С. 98].

В.В. Знаков отмечает нетождественность морали как формы общественного сознания и нравственности как психологической характеристики личности, осознающей необходимость и внутреннюю потребность в исполнении моральных норм. Нравственность, представленная феноменами совести, самооценки и воли, позволяет человеку быть в «соотнесённости» (В.В. Знаков) со своим бытием [14]. Совесть как «вторичная рефлексия» обнаруживает *смысл* нравственных проблем человека и становится фундаментом его самосознания, которое «в нравственном аспекте – не сознание собственной значимости, а сознание собственной ответственности», для которого «более характерно состояние вины, чем состояние довольства, удовлетворенности» [14. С. 41]. В.Д. Шадриков считает, что «только знание, имеющее личностный смысл, адресованный к социальному окружению, становится духовным знанием. Поэтому духовные способности интимно связаны с эмпатией личности, основаны на сочувствии и сопереживании» (цит. по: [13. С. 105]). Духовность, по Б.С. Братусю, – это «индивидуальный

дух», уникальная система смыслов и ценностей, *онтологическая* «истинность» которых делает их атрибутом человеческого бытия. Антропотипическая сущность, представленная «специфическими функциями смысловых образований как основных конституирующих единиц сознания личности», определяет отношение человека к самооценности и потенциальности Другого [2. С. 121–125]. Духовность есть способность к ответственному принятию высших ценностей, которая заставляет человека «осуществляться» в Поступке (М.М. Бахтин). У М.М. Бахтина способность к Поступку есть онтологическое условие духовной жизни как самоосуществления «Я», поскольку «душа – это дар моего духа другому» [1. С. 86–113].

Сегодня психологи уже говорят о понятии души как «базовом концепте, методологическом принципе психологии, необходимом для адекватного теоретического отображения источника психической реальности», допуская, что «генеральным предметом интегральной психологии может стать именно душа» [4. С. 95; 12. С. 37]. Хотя по-прежнему категория души в психологии, скорее, метафора, которую предстоит «операционально» наполнить, но уже существует опыт её психологического понимания, которой исторически был предоставлен феноменом мифа. Миф, по Юнгу, – важная психологическая истина, которая выражает психологическую сущность человека в его предельной, полной субъектности. И если Бог – миф, то он объединяет теологический и научный контексты понимания метафизической сущности человека в его духовном стремлении к возвышению, усложнению ценностно-смысловой многомерности мира, в которой актуализация Самости проявляется предельной субъектностью и, переживаясь как Бог, становится смыслом человеческого существования. В. Франкл, рассматривая невроз как модус человеческого существования, как способ бытия человека в ситуации перманентного выбора, указывает на явную недостаточность его телеологической интерпретации [24]. Только в состоянии со-бытия, «транскоммуникации» (В.И. Кабрин) с уникальностью Другого человек творит культуру, обретая в её смысловой многомерности уникальность духа [15]. Трансцендентная природа смысла – «сверхсмысл» – в логотерапии раскрывается понятием логоса существования и объединяет Франкла с Хайдеггером, считавшим, что только путь к тому, что больше человека, и делает человека человеком, поэтому необходимо перенести акцент с человека на его бытие, в котором смысл как таковой уже содержится [22]. Не случайно у К. Юнга *сверхсмысл* парадоксально сливается с *архетипом* [27. С. 108–120].

Хотя сегодня спорность использования понятия души в качестве базового концепта обосновывается как его неопределённостью (впрочем, как и психики), так и невозможностью классического объяснения на принципах детерминизма и религиозным контекстом этого понятия. Русская Православная церковь считает, что человеческая душа, сама

себя ощущающая, выражающая собственное бытие в речи, мышлении, воли и чувствах, обладает самосознанием, но как божественное творение не может быть исследована наукой. Но И. Пригожин замечает: «Надо ещё, чтобы то, что неразрешимо научно, перестали отождествлять с болтовнёй» [21. С. 292]. Интересно, что А.Н. Леонтьев, определяя психологическую реальность как «единство деятельности и переживания», также понимал под переживанием «явление психики в самой себе» [19. С. 163, 164]. И хотя понятие души не вписывается в детерминистский контекст современной психологии, Л.С. Выготский в своих поздних работах писал, что истинным предметом психологии должны стать переживания человека, «неклассично» исследуя душевное переживание в «Психологии искусства».

В отрицании методологического потенциала понятия души особая роль принадлежит и психоаналитическому «дискурсу бессознательного», который, по мнению Л.И. Воробьевой, стал «наиболее успешной фигурой гуманитарного мышления в XX в.», чем обусловил «беспримерную рефлексивную атаку» на интимное и сокровенное в человеческой душе [6]. Ф.Е. Василюк считает, что историко-культурные условия психотерапии, да и сама психотерапия, стали симптомом утраты духовности современным западным человеком [3]. Говоря «об утрате духовности западным миром», Б.С. Братусь и Л.И. Воробьева имеют в виду «утрату христианской духовности» [6]. Сегодня только начинает обсуждаться сама возможность «христианской», или «нравственной», психологии, антропологический контекст которой определяется экзистенциалами переживания, совладания, преодоления, преобразования жизненной позиции, в которых только и возможна духовная трансформация человека.

Научное осмысление человеческой субъективности, ядром которого становится феномен рефлексии как специфической человеческой способности к самоанализу, всё заметнее обнаруживает тенденцию антропологизации психологии парадигмальным сдвигом «от психики субъекта» к «субъекту психики». В.Н. Мясищев, рассматривая стержневую категорию отношения, в которой человек наиболее полно и осознанно проявляет себя, именно осознанность считал высшим уровнем отношения. А Э. Эриксон понимал под идентичностью не только чувство собственной истинности в пространственно-временном единстве «Я», но и включенность в человеческое сообщество, в котором «этическая способность» как «истинный критерий идентичности» абсолютно необходима для «общечеловеческой идентичности» [25. С. 48, 49]. По В. Франклу, даже в эру отсутствия ценностей совесть есть «орган смысла» у человека, наделённого в полной мере способностью совести [24. С. 38, 295]. Поиск смысла становится важнейшей экзистенциальной проблемой самоактуализирующейся, «суверенной» личности, которая «способна самостоятельно, без посредников выходить к

культуре и вычерпывать из нее основания для сохранения и развития своего многомерного мира, т.е. самой себя», – отмечает В.Е. Ключко [16. С. 16]. Тогда «идея самоотбора» есть тот «реальный выход к процессу порождения многомерной реальности, не создав которую “невозможно действовать”» [16. С. 92].

Рефлексия не только усложняет «мерность» символического пространства жизни человека, но и «объективирует» *духовность* как *о-смысл*-енное переживание ценности отношения к себе, другим и миру, что открывает перед психологией новые отношения категорий человеческого бытия. Антропологическая матрица «психологии бытия» (А. Маслоу) как пространства человеческого «жизнетворчества» (С. Мадди) не только связывает различные теоретические подходы, но и выражает «характерную особенность открытых саморазвивающихся систем, способом существования которых является закономерное усложнение их системной организации. В этом “вперед и выше” заложен громадный смысл, ибо “назад и ниже” для саморазвивающихся систем равнозначно деструкции и гибели. И это справедливо как по отношению к человеку, так и по отношению к науке, представляющей собой особым образом организованную совместную мыслительную деятельность» [18. С. 97].

Культура постмодерна, оформив большие нарративы Становления и Духа, выявила необходимость методологического перехода от «дискретной психологии» к «психологии поля», в которой, как отмечает В.Е. Ключко, «мир человека» понимается «не как... “пространство для жизни”, а как... многомерное пространство жизни, в организации которого особая роль принадлежала смыслам и ценностям. Психика стала обретать свою пространственную, полевую локализацию. В связи с этим требовался другой принцип понимания и объяснения» [18. С. 96]. Нелинейная, открытая, метафизичная и метафоричная в своей логической неразрешимости, «полевая» психология подчинена иным логикам – не столько формальной логике объяснения, сколько – понимания («нарративной», по Ф. Анкерсмит, «логике неопределённости», по А.Г. Асмолову), в которых процесс самоосуществления «субъекта» выражается непрерывным усложнением метафизического наполнения психологических категорий. Классическая психология, отказавшись от ценностно-смысловой многомерности человеческого бытия, лишилась *смыслового* источника своего научного становления и пыталась «обнаружить» Человека во множестве семантически замкнутых и поэтому ограниченных его объяснений. Неклассическая же «психология поля» строится на семантически безграничных нарративах понимания-интерпретации, так как «в каждом акте взаимодействия человек отражает объект и себя самого (свое отношение), особым образом представленное в объекте» [18. С. 98].

Таким образом, обращение к ценностно-смысловым измерениям человеческого бытия как к необходимой этической составляющей предпосылочного знания объективирует тенденцию антропологизации психологии, причём *онтологическая функция феноменов ценности и смысла заключается в связывании внутреннего опыта с внешними формами* в «духовно-душевно-телесном со-ответствии в человеке» [10. С. 102].

Литература

1. Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984–1985. М.: Наука, 1986. С. 86–113.
2. Братусь Б.С. Начало Христианской психологии: Учеб. пособие для вузов. М., 1995. 234 с.
3. Василюк Ф.Е. Культурно-антропологические условия возможности психотерапевтического опыта // Культурно-историческая психология. 2007. № 1.
4. Волков И.П. Слово о душе, необходимое для развития отечественной психологии // Тр. Ярослав. методологич. семинара. Т. 2: Предмет психологии / под ред. В.В. Новикова, И.Н. Карицкого, В.В. Козлова, В.А. Мазилова. Ярославль: МАПН, 2004. 336 с.
5. Воркачев С.Г. Концепт счастья: понятийный и образный компоненты // Изв. РАН. Сер. лит. и языка. 2001. Т. 60, № 6.
6. Воробьева Л.И. Психотерапия как новая антропологическая практика // Культурно-историческая психология. 2008. № 2. С. 30–38.
7. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Вл. Даль, 2004. 400 с.
8. Дильтей В. Описательная психология. СПб.: Алетейя, 1996. 160 с.
9. Залевский Г.В. Фиксированные формы поведения индивидуальных и групповых систем (в культуре, образовании, науке, норме и патологии). Москва; Томск: Том. гос. ун-т, 2004. 460 с.
10. Залевский Г.В., Залевский В.Г., Кузьмина Ю.В. Антропологическая психология: биопсихосоциоэтическая модель развития личности и её здоровья // Сиб. психол. журн. 2009. № 33. С. 99–103.
11. Зинченко В.П. Субъективные заметки о психологической диагностике // Развитие личности. 2001. № 3–4. С. 121–132.
12. Зацепин В.И. О регуманизации психологии: генеральный предмет интегральной психологии // Тр. Ярослав. методолог. семинара. Т. 2: Предмет психологии / под ред. В.В. Новикова, И.Н. Карицкого, В.В. Козлова, В.А. Мазилова. Ярославль: МАПН, 2004. 336 с.
13. Знаков В.В. Духовность человека в зеркале психологического знания и религиозной веры // Вопр. психологии. 1998. № 3.
14. Знаков В.В. Психология субъекта как методология понимания человеческого бытия // Психол. журн. 2003. Т. 24, № 2. С. 95–106.
15. Кабрин В.И. Коммуникативный мир и транскомуникативный потенциал жизни личности: теория, методы, исследования. М.: Смысл, 2005. 248 с.
16. Клочко В.Е. Становление многомерного мира человека как сущность онтогенеза // Сиб. психол. журн. 1998. Вып. 8–9. С. 7–15.
17. Клочко В.Е. Самоорганизация в психологических системах: проблемы становления ментального пространства личности (введение в трансспективный анализ). Томск: ТГУ, 2005. 174 с.
18. Клочко В.Е. Смысловая теория мышления в трансспективе становления психологического познания: эпистемологический анализ // Вестн. МГУ. Сер. 14. Психология. 2008. № 2. С. 87–101.

19. Леонтьев А.Н. Философия психологии. М.: Изд-во МГУ, 1994. 228 с.
20. Маслоу А. Психология бытия. М.: Рефл-бук; Ваклер, 1997. 304 с.
21. Пригожин И. Человек перед лицом неопределённости. Москва; Ижевск: ИКИ, 2003. 304 с.
22. Ставцев С.Н. Введение в философию Хайдеггера. СПб.: Лань, 2000. 192 с.
23. Степин В.С. Становление норм и идеалов постнеклассической науки // Проблемы методологии постнеклассической науки. 1997. № 3.
24. Франкл В. Человек в поисках смысла / общ. ред. Л.Я. Гозмана и Д.А. Леонтьева; вступ. ст. Д.А. Леонтьева. М.: Прогресс, 1990. 368 с.
25. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / общ. ред. и предисл. А.В. Толстых. М.: Прогресс, 1996. 344 с.
26. Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. М.: Прогресс, 1994. 336 с.
27. Юнг К.Г. Феномен духа в искусстве и науке. М.: Ренессанс, 1992. 320 с.

THE VALUE-SEMANTIC BASES AND PROBLEM OF SEARCH OF THE ETHICAL COMPONENT OF PSYCHOLOGICAL KNOWLEDGE

Chermenskya G.G. (Tomsk)

Summary. Methodological problems of scientific self-organizing of psychology in a context of formation of a humanitarian paradigm and new type of rationality are investigated. Necessity transspektiv references to value-semantic dimensions of human life as to the limiting concepts which metaphysical semantics always deduces for borders of the concrete theory is shown, representing specificity of a nonclassical science.

Key words: antropologization; ontologization; transspektiv; approach; a tendency; «the postulate of immediacy».