

Психологическая парадигма: интенция к интеграции

Козлов Владимир Васильевич

Ярославский государственный университет им. П.Г. Демидова, Россия

e-mail: kozlov@zi-kozlov.ru

Аннотация. В статье обсуждается категория парадигмы в современной философии и методологии психологии. Автор предпринимает исторический дискурс в понимание парадигмы, а также анализирует аналогию триединства парадигмы с точки зрения тримурти дхармы в буддийской психологии. Предлагая интегративную теорию как метасистемную мультипарадигмальную систему знания, автор выдвигает более жесткие требования к новой парадигме психологии.

Ключевые слова: Методология, парадигма, наука, демиург, Будда, сангхья, дхарма, учение, интегративная психология, метод

Psychological paradigm: intention to integration

Kozlov Vladimir Vasilievich

P.G. Demidov Yaroslavl State University, Russia

e-mail: kozlov@zi-kozlov.ru

Abstract. This paper discusses the category paradigm in modern philosophy and methodology of psychology. The author is making a historical discourse understanding paradigms, as well as analyzes the analogy of the Trinity paradigm in terms of Trimurti Dharma in Buddhist psychology. Offering integrative theory as metasystem multiparadigm knowledge system, the author puts forward more stringent requirements for a new paradigm of psychology.

Keywords: Methodology, paradigm, science, demiurge, Buddha, Dharma, Sangha, teaching, integrative psychology, method

В современной философии и методологии науки большой популярностью пользуется понятие парадигмы, которая приобретает качество гносеологической категории в психологии.

Понятие парадигмы имеет двойственную интерпретацию.

С одной стороны понятие парадигма (греч. «paradeigma» — пример, образец) в самом общем смысле в методологии науки означает совокупность явных и неявных (и часто неосознаваемых) предпосылок, определяющих научные исследования и признанных на данном этапе развития науки.

С другой стороны, понятие восходит к античной и средневековой философии, в которых оно понималось как сфера вечных идей, как первообраз, образец, в соответствии с которым Бог-демиург создает мир сущего [8, с.731].

Парадигма слово изначально мифологическое. В силу этого изначально туманно и многозначно. Мы можем парадигме придать содержание ветхозаветного «Слова» (которое было в начале), древнегреческого Логоса, индоарийского Пуруши, древнекитайского Дао [2].

Изначально демиург часто является таким персонажем, как гончар, кузнец, ткач, то есть человек, который творит. Но затем (или одновременно с этим) Демиург трансформируется в более широкие и масштабные творческие реализации, намного глобальнее ремесленных функций человека. Так, бог-кузнец Гефест в греческой мифологии, делает щит, представляющий собой модель мировой жизни, Сеппо Ильмаринен, одно из трёх высших божеств финской мифологии, выковывает солнце и луну, египетский бог-творец Хнум создаёт мир и людей на гончарном круге, а индоарийский Вишвакарман ваятель, плотник, кузнец, является божественным творцом мира.

Во многих мифологиях Демиург становится творческим аспектом Верховного Бога, как, например, Вишвакарман становится творческой силой и эпитетом «творца всего» Праджапати, Индры, Сурьи, Брахмана. отличающегося космическими масштабами деятельности, творящего не только отдельные объекты, элементы мироздания, как Демиург, но космос в целом и не только путём изготовления, но и более «идеальными» способами, посредством магических превращений, простым словесным названием предметов и т.п. Аналогом в египетской культуре является божество Птах, которое создает мир «языком и сердцем. Демиург часто выступает как помощник верховного божества или является его важным качеством [4].

В наиболее близкой российской полиментальности христианской традиции понятие демиург (наряду с именованями «Зиждитель», «Творец», «Художник») характеризует Бога как Создателя и Устроителя всего существующего. При этом Бог может именоваться Демиургом не только применительно к творению мира из ничего, но и в случае творения того или иного сущего из прежде имевшегося материала. В ортодоксальном христианстве термин Демиург употреблялся как применительно к Богу вообще, так и по отношению к Отцу, Сыну и Святому Духу в отдельности, а также ко

всей троице вместе, поскольку «вся Троица есть творящая и созидательная». Вместе с тем в святоотеческом богословии существовало устойчивое представление, что поскольку Сын как Слово Божие, приводит в исполнение творческий замысел или волю Отца о мире, то имя Демиург подобает Ему в первую очередь [3].

Как показывает анализ, в любом случае имеется некий идеальный конструкт, рациональная матрица, модель, опираясь на которую Демиург создает космос. В некотором приближении и условности эту идеальную модель мы можем обозначить «слово», «логос» как закон, теорию. В крайнем случае – парадигма как первообраз содержит Логос содержит в его полноте. В «Тимее» Платон анализирует парадигму в двух аспектах – как «основополагающий первообраз, обладающий мыслимым и тождественным бытием», и подражание этому первообразу [9, с. 426]. По Платону в подлинном первообразе вещей присутствует определенная причина идей: «однако все возникающее должно иметь какую-то причину для своего возникновения, ибо возникнуть без причины совершенно невозможно. Далее, если демиург любой вещи взирает на неизменно сущее и берет его в качестве первообраза при создании идеи и свойств данной вещи, все необходимо выйдет прекрасным <...> космос был создан по тождественному и неизменному [образцу], постижимому с помощью рассудка и разума» [9, с. 410].

В соответствии с пониманием Платона парадигма является порождающей моделью, благодаря которой возможны фиксация имманентной сущности, смысла вещи и ее идеи. Функция Демиурга - материальное воплощение парадигмы.

В теории античного философа Плотина, функции Демиурга прочно закрепляются за сознанием (Умом), второго после Единого бестелесной сущностью. Ему принадлежит выдающаяся роль интеграции внешнего и внутреннего в отношениях парадигмы - умопостигаемое бытие, в соответствии с которым творится наш видимый мир, находится не вне Ума, а в нем самом, в той мере, в какой этот Ум мыслит самого себя. В результате вместо характерного для предшествующей традиции представления о двух богах, один из которых выступает в роли умопостигаемой парадигмы мира, а другой - в роли созерцающего эту парадигму Ума, Плотин разрабатывает учение об одном-единственном божественном Уме-Демиурге, сочетающем в себе оба эти аспекта.

В европейскую методологию науки понятие парадигмы впервые было введено австрийским философом, позитивистом Густавом Бергманом.

В методологии науки парадигма определяется как совокупность ценностей, методов, подходов, технических навыков и средств, принятых в научном сообществе в рамках устоявшейся научной традиции в определенный период времени [3].

Это понятие, в современном смысле слова, введено американским физиком и историком науки Томасом Куном в книге «Структура научных революций». (англ. *The Structure of Scientific Revolutions*) (1962). В ней Кун показывает, что научное сообщество формируется путем принятия определенных парадигм. "Этим термином я обозначаю, - писал он, - научные завоевания, повсеместно принятые, из которых складывается, пусть на какое-то время, модель проблем и решений, устраивающая тех, кто занимается исследованиями в данной области" [6].

Согласно Т. Куну парадигма – это то, что объединяет членов научного сообщества и, наоборот, научное сообщество состоит из людей, признающих определенную парадигму. Как правило, парадигма фиксируется в учебниках, трудах ученых и на многие годы определяет круг проблем и методов их решения в той или иной области науки, научной школе [6].

Т. Кун выделял два основных аспекта парадигмы: эпистемического и социального. В эпистемическом плане парадигма представляет собой совокупность фундаментальных знаний, ценностей, убеждений и технических приемов, выступающих в качестве образца научной деятельности, в социальном - характеризуется через разделяющее ее конкретное научное сообщество, целостность и границы которого она определяет.

За 25 столетий до Т.Куна представления об основах науки и философии были прекрасно продемонстрированы в буддийской категории дхармы.

Слово «дхарма» буквально переводится как «то, что удерживает или поддерживает» (от корня дхар – «держать»), и обычно переводится на русский язык как «закон», его значение часто интерпретируется как «универсальный закон бытия» [5].

Тримурти (триратна) Дхармы является универсальным законом возможного бытия буддиста, то есть вне триединства сам буддизм невозможен, тем более, невозможно выполнение морального долга, обязанностей и этапов Пути к высшим состояниям сознания, понимания теории и метода буддийской самореализации и постижения реального знания.

Первый элемент триединства – Будда – выполняет самую важную функцию: эталона, образца, идеала реализации духовного пути. Он – совершенно Просветлённое, всеведущее существо, достигшее духовных вершин бодхи и нирваны. Эталон Будды знаменует окончательное

освобождение (мокша) и достижение высшей цели духовных устремлений в любой культуре.

Будда задает цель пробуждения, не сравнимую по силе и мощи, свободе и свету ни с одной индийской или другой духовной традицией (даосизмом, христианством, мусульманством и др.), любым другим культурным контекстом бытия.

Будда демонстрирует достижение такого уровня целостности, гармонии, освобождения и блаженства, который недоступен ни известным на земле Богам, ни святым других религиозных систем.

Он дает не только цель, но и способ достижения этой цели – Восьмеричный Благородный Путь. Его личность, его этика и поведение, речь и состояния при жизни являются образцовыми. Он сам является не только эталоном цели, но и идеалом пути, средств, стратегий, способов, методов достижения и стяжания плодов пути. Именно это делает Будду высшим авторитетом, вершиной возможного развития и реализации человека.

И поэтому дхарма Будды как учение является объяснением высшей истины, олицетворением идеи правильного поведения в жизни, поддерживаемые вселенскими законами. Вне авторитета Будды и вне эталонности личности пробужденного Дхарма – просто слова [5].

В этом отношении, в понятии парадигма также предположен некий эталон ученого, который излагает «правильное учение» и показывает совокупность ценностей, методов, подходов, технических навыков и средств, при помощи которых аргументируется смысловое поле теории. В физиологической парадигме психологии в этом аспекте выступают Вильгельм Вундт, в психоанализе Зигмунд Фрейд, в гуманистической психологии Карл Роджерс, в трансперсональной - Стэн Грофф.

Но в авторитетах психологических парадигм нет фактора исключительности. Они явно не являются «вершиной возможного развития и реализации человека» и часто «ничто человеческое им не чуждо», а слабости и пороки соседствуют с самыми лучшими человеческими достоинствами.

Одновременно с этим элемент эталонности в мышлении, в поведении, отношении к жизни, к людям и делу (как науке и практике психологии) в отцах основателях парадигм присутствует и основатели парадигм по необходимости выполняют функцию образца человеческой реализации, функцию мастера, Учителя. Но в силу того, что их духовная сила, личностные качества, харизма всегда не дотягивают до «Мастера», то отношение к ним со стороны учеников достаточно скептически и они явно не являются объектами идентификации,

подражания, восторга, не вызывают желания идти за ними как за эталонами, образцами, идеалами реализации.

Социальный аспект парадигмы весьма глубоко раскрыт в буддизме в понятии сангха (социальное сообщество буддистов).

Вне сомнения, без сангхи ни Будда, ни Дхарма никакого смысла не имеют (да простят автора верующие буддисты) так же, как не имеет смысла без психоаналитиков и теория и личность Зигмунда Фрейда.

Будда и Дхарма мертвы без живых социальных сообществ, которые и наполняют Будду из клана Шакьев смыслом и достоинством, а учение – содержанием и пониманием.

Изначально сангха – это община равных, не имеющих никакой собственности, нищенствующих бхикшу (на пали – бхикку), монахов-буддистов. Изначально бхикшу (санскр. – «просить милостыню, подаяние») в буддизме это монах-аскет, живущий за счет милостыни, подаяния. В современных условиях это слово понимается в более широком смысле и означает буддиста – члена сангхи.

В широком понимании, сангха – это название буддийской общины, всех людей в мире, почитающих Будду и изучающих Дхарму. В широком толковании мы имеем дело с «четырёхчастной сангхой», состоящей из монахов, монахинь, мирян и мирянок. Миряне и мирянки обозначаются словом упасака (санскр. «рядом, подле, вместе» – «последователь, ученик, служитель»). Это последователи учения Будды, исполняющие пять обязательных заповедей-предписаний. В современном мире сангха насчитывает около 500 млн. человек

В более узком смысле, при принятии прибежища, сангха – это группа людей, достигших определенной степени просветления. Это социальное сообщество носителей Дхармы, хранителей знаний и мастерства, которые из поколения в поколение следуют путем Будды и достигают пробуждения – становятся архатами. Данная модель повторяется во всех других религиозных традициях, в которых есть эталон «Отца-основателя» и группа просветленных мужей, показывающих своим примером правильность учения и духовного пути основателя традиции.

Таким образом, сангха имеет три социальных слоя:

- Просветленные архаты;
- Бхикшу;
- Упасака.

Это чрезвычайно разные по уровню своих достижений и укладу жизни люди. В то же время, все они равны между собой и взаимозависимы.

Вне сомнения, просветленные архаты не могут обойтись без бхикшу, т.к. именно они могут оценить их достижение и обеспечить им физическое выживание и социальную поддержку.

Сангха, состоящая из принявших прибежище бхикшу, не может выжить без мирян, т.к. монахи «не сеют, не пашут» и, честно говоря, целиком зависят от отношения к ним обыденных людей, которые, говоря старым социалистическим языком, производят материальные блага, и без которых даже самые духовные бхикшу не могут обойтись.

Если сангха хочет существовать, она должна установить прочные контакты с населением.

Возникновение социального слоя упасака обусловлено именно этой зависимостью. Вне сомнения, монахи не распространяли и не распространяют свое внутреннее учение (дхарму для архатов и бхикшу) среди простого населения. Они объясняли простолюдникам, что их Боги также находятся в «колесе жизни», также подвержены страданиям, а Будда, переживший нирвану и познавший истину, стоит выше Богов.

Правильное действие простого человека заключается не в поклонении Будде или Богам, а в ежедневном соблюдении пяти моральных правил: не убивать живых существ, не лгать, не воровать, не прелюбодействовать, не употреблять одурманивающих веществ. Он может создать свою хорошую карму путем ежедневного накопления духовных заслуг, причем основной духовной ценностью являются мысли и дела, которые были направлены на благо сангхи [4].

Реализация эпистемического аспекта Дхармы происходила через глобальную теорию буддийской философии, психологии и психотехники.

Дхарма как концепция, закон, учение заключена в 54 книгах палийской Типитаки (в каждой книге 400 – 500 страниц печатного текста) Трипитака (типитака) (дословно – «три корзины»), является основным первоисточником и полным сводом священных текстов буддизма на пали.

Типитака состоит из 3 частей: «Виная-питака», «Сутта-питака», «Абхидхамма-питака».

Учения Будды могут быть сгруппированы по-разному: с точки зрения времени, с точки зрения того, что они выражают, на что они направлены, какой аудитории предназначены и так далее. Например, если группировать их в три категории с точки зрения того, чем и что они выражают, это будут Три Корзины или Трипитака: «Виная-питака» выражает учение о монашеской дисциплине, «Сутра-питака» выражает учение о сосредоточении и «Абхидхарма-питака» выражает учение о мудрости.

Если группировать эти учения с точки зрения времени, это будут три поворота Колеса Учения: первый – это поворот Колеса Учения о Четырех Благородных Истинах; второй – поворот Колеса Учения о Беспознаваемости (это учение о пустоте, абсолютной реальности); и третий – это поворот так называемого Хорошо Разделенного Колеса Учения. Первый поворот Колеса Учения относится к Хинаяне, второй и третий – к Махаяне.

Во время первого поворота Колеса Учения Будда дал учение о Четырех Благородных Истинах для учеников, стремящихся к индивидуальному просветлению, к состоянию архата, а не к состоянию будды, то есть для учеников, желающих вступить на путь Хинаяны.

Четыре Благородные Истины – это истина о страданиях, истина о причинах страданий, истина о прекращении страданий и истина о пути прекращения страданий.

Когда Будда давал учение о Четырех Благородных Истинах, он не затрагивал глубин самой реальности, абсолютной реальности, потому что его ученики были не в состоянии это воспринять. В шравакаяне (колеснице слушателей или последователей) ученик стремится остановить колесо кармы и прекратить страдание.

Объясняя это учение, Будда исходил из мотивации и возможностей (способностей) учеников.

На уровне малой колесницы Будда не говорит о пустоте, потому что ученики не могли поверить в истину о шуньяте (пустоте) или были не в состоянии ее воспринять. Поэтому он дал только то учение, которое было необходимо для достижения индивидуального просветления. В первом Колесе Учения все вещи существуют реально. «Я» нет, но существуют скандхи, существует внешний мир, существуют объекты восприятия, субъекты восприятия, процесс восприятия. Существует путь, достижение результатов пути, существуют вещи, которые нужно отбрасывать, вещи, которые нужно культивировать.

Это восьмеричный благородный путь с праджняй, шилой и самадхи, это постижение отсутствия собственного индивидуального «Я», но не пустоты всех явлений.

Далее, через некоторое время, Будда повернул второе Колесо Учения. Это было на Пике Грифов, в Раджгире, недалеко от Бодхгаи.

Во время второго поворота Колеса Учения Будда сформировал понимание абсолютной истины для бодхисаттв и тех, кто стремился стать на путь бодхисаттв, чтобы достичь окончательного просветления, состояния будды. Достижение состояния будды (буддовости) предполагает постижение

абсолютной истины во всех деталях, во всех аспектах. Именно так она излагается в учении Махаяны.

Будда дал учение, которое позже было сгруппировано в сутры Праджняпарамиты (праджня – мудрость, постигающая абсолютную реальность; парамиты – совершенства; то есть это сутры Совершенства Мудрости). В этих сутрах идет речь о том, что нет ничего реального – нет пути, нет ступеней пути, нет бодхисаттв, нет будд, нет того, нет этого, вообще ничего нет. То есть, в них говорится о полном отрицании всего (хотя само отрицание не утверждается).

Третье Колесо Учения Будда повернул в Вайшали, и оно называется Хорошо Разделенным Колесом Учения. Вне сомнения, при сравнении содержания первого и второго колеса у последователей возникали вопросы, о том, что, собственно, происходит: то ли Будда сам себе противоречит, то ли он что-то иное имел в виду, когда сначала утверждал, что все есть, а потом – что ничего нет. В третьем повороте Колеса Учения Будда объяснил, что существуют три феномена, три типа явлений, в которые могут быть объединены все явления:

- ограниченные явления – это указывает на ограничения шести видов сознания в связи с неправильной концепцией истинного и независимого существования;
- зависимые явления – сознание Основы Всего, которое хранит впечатления как бы в виде семян, и прочие аспекты сознания существуют как континуум похожих моментов, постоянно влияющих друг на друга в форме причины и следствия. Восприятие внешних объектов отделяется от внутреннего воспринимающего ума, и так развивается двойственное прилипание;
- Абсолютное присутствие: ум по своей природе несоставной и свободный от всех ограниченных и зависимых явлений – это называется «неконцептуальное осознание, свободное от двойственности».

Две первые характеристики составляют относительную истину, а абсолютная истина состоит из третьего аспекта существования.

При третьем повороте Колеса Учения Будда объяснил, что, поворачивая первое Колесо Учения, он делал это лишь с точки зрения тех учеников, для которых учение давалось, и оно не являлось его окончательным намерением. Когда же во время второго поворота Колеса Учения он говорил, что ничего не существует, он имел в виду, что не существующее – это только полностью обозначенные явления абсолютного присутствия, но абсолютная реальность существует. Таким образом, в третьем повороте Колеса Учения Будда разделил,

что существует и что не существует. Поэтому третий поворот и называется Хорошо Разделенным Колесом Учения.

Таким образом, в теле буддийского учения мы можем увидеть учение трех степеней сложности, направленных на разные аудитории.

В Варанаси Будда повернул колесо Учения, изложив доктрину о Четырех Благородных Истинах; он сделал это, прежде всего, в расчете на приверженцев духовной традиции слушающих (шраваков).

В средний период, в Гридхракуте, он повернул колесо Учения во второй раз, изложив доктрину об отсутствии самосущего бытия всех явлений; он сделал это в основном в расчете на обучаемых с большими умственными способностями, приверженцев духовной традиции махаяны.

В последний период, в Вайшали, он повернул колесо Учения в третий раз, изложив доктрину о разграничении явлений, существующих истинно и не истинно; он сделал это в основном в расчете на приверженцев духовной традиции махаяны со средними и малыми умственными способностями. Также он явил себя в облике Ваджрахары и изложил тантрийские учения (учение Ваджраяны).

Если перевести буддийские тексты на приблизительный и очень примитивный язык современности, станет ясно, что есть три языка, на которых изложено учение и три аудитории, на которые оно направлено:

– язык для шраваков, людей, которые внутренне готовы воспринять буддизм, его нравственность и онтологию, желающих избежать страдания, получить представление о причине и следствии. Это язык Хинаяны.

– язык для монахов, которые встали на путь садханы, желали делать больше для других, получить наставления о сочувствии и мудрости. Это язык Махаяны.

– язык для продвинутых буддистов (архатов, бодхисатв), для людей, которые испытывали большое доверие к буддовости или природе будды в себе и в других, для желавших иметь непосредственное видение ума. Это язык Ваджраяны [5].

Конечно, мы к большому сожалению не можем раскрыть смысловое, теоретическое содержание буддизма даже в самых общих чертах.

Главное отличие понятия дхармы и парадигмы в том, что Дхарма является Законом, смысловым ядром Вселенной, в соответствии с ним происходят все процессы вне и внутри человеческих судеб. С его помощью можно понять законы жизни и общества, взаимосцепленность и взаимозависимость всего.

Таким образом, тримурти дхармы интерпретируется нами в достаточно широком понимании:

- как прибежище – единство Будды, Дхармы и сангхи;
- как социальное единство – Будда, архаты, бхикшу, упасака;
- как триединство духовного учения Будды – эзотерического, монашеского и профанического, излагающих одно и то же учение на языках, различающихся по уровню сложности и доступности.

Но во всех интерпретациях Будда является системообразующим, интегрирующим фактором, которому принадлежит и Истина, и Путь, и Плоды Пути.

Чего не скажешь ни о Вунде, ни о Фрейде, ни Скиннере, ни Роджерсе, ни даже о Грофе.

Но при этом мы можем извлечь множество уроков, которые были бы полезны для формирования однозначной интегративной парадигмы психологии, в которой в условиях современной мультипарадигмальности существует осознанная необходимость.

Интегративная парадигма психологии как метатеория является языком, соединяющим множество семантических пространств, выработанных в культуре как способ рационального построения учений о психическом. Интегративная психология как система принципов выполняет на уровне метатеории роль в качестве ее методологической основы.

Становление в интегративную позицию, которая по сущности является метасистемной не только по отношению ко всем пяти парадигмам психологии, но и другим гуманитарным дисциплинам, опредмечивающим психическую реальность, предоставляет возможность отстраненного анализа и обеспечивает возможность нового качественного скачка в развитии психологического знания.

Интегративная психология как метатеория является пространством рефлексии различных свойств, структур, закономерностей, методов и приемов исследования различных предметных областей парадигм психологии, гуманитарных дисциплин (философии, искусства, социологии, духовных традиций, психотехнических систем и др.), изучающих феноменологию психического [3].

В условиях постмодерна (от лат. post - после, фр. - современный) российская психология по нашим предположениям закономерно должна принять интегративный характер, что приведет неизбежному преобразованию интеллектуальной культуры самой психологии.

Российская идеологически ангажированная психологическая парадигма модернизма, направленная на изменение самой природы человека (личности коммунистического общества), на отрицание старого и его демонтаж, построение идеальных сообществ (коллективов высокого уровня развития) с «всесторонне развитыми» строителями с основным принципом «цель оправдывает средства» уже ушла в прошлое.

Мы уже неоднократно писали, что интегративная психология как способ и культура постмодернистского мышления осуществляет совокупность определённых принципов научного существования:

- использование и интроспекция в поле психологического мышления культурного и познавательного потенциала предшествующих исторических периодов;

- радикальный плюрализм и толерантность;

- стирание границ между массовой и элитарной психологическими культурами, субкультурами Востока и Запада, через разнообразие психологического языка;

- равноправие стилей мышления и познавательных парадигм психологии, признание их самоценности;

- конвенциональность психологического знания, то есть психология как наука уже имеет в социальной культуре определенный набор устойчивых характеристик, выделенных в качестве значимых.

Язык, ценности, исследовательские стратегии интегративной психологии обращены ко всему социуму вне всякой дифференциации, учитывая весь спектр интересов и настроений различных социальных групп, применяя универсальные, основанные на общих антропоцентрированных ценностях и убеждениях смыслы и методы. На наш взгляд, это наиболее перспективные стратегии и принципы новой традиции науки.

Интегративная психология, на мой взгляд, – наиболее удачный кандидат на роль метатеории не только в теоретическом научном знании о психической реальности, но и ее экспериментального исследования и практической реализации [3].

Она является проявлением наиболее отчетливой тенденции развития постнеклассической науки и отражает стремление к воссозданию целостной системы научного знания о человеке, социальных сообществах на основе междисциплинарных исследований и интеграции естественных, социальных и гуманитарных наук.

Но при всем пиетете к интегративной парадигме как к седьмой волне, мы должны извлечь определенные уроки из теории дхармы. Они грустны, но справедливы по отношению к современной теории и практике психологии.

Эти уроки мы можем сформировать в качестве тезисов, неких требований к универсальной парадигме психологии:

Во-первых, должен появиться безупречный авторитет в психологии, который бы обладал интеллектуальной, эвристической и духовной мощью, сравнимой с Буддой в индоарийской традиции.

Во-вторых, психологическое учение, сформированное автором новой парадигмы, должно обладать красотой, ясностью, объяснительной силой такого предела, чтобы вызвать у представителей уже существующих парадигм физиологической и когнитивистской, психоаналитической, бихевиористической, экзистенциально-гуманистической, трансперсональной состояние интеллектуального восторга и великое переживание «вот оно как на самом деле».

В-третьих, эта парадигма должна обладать внутренней непротиворечивостью и интегрирующим, объединяющим межпарадигмальные связи потенциалом.

В-четвертых, языковая среда теории должна обладать не только универсальностью и доступностью, но и нести в себе потенциал целостного мировоззрения.

В-пятых, психологическая система такого рода должна быть не только доступна элите академической психологии, но и должна обладать практичностью того уровня, чтобы их могли использовать простые люди со средними способностями.

Конечно, на интегративную модель с такими параметрами могут претендовать многие теоретические и экспериментальные модели в психологии.

Но следует признать – современная психология в настоящий момент больше похожа на взрыв новой вселенной, которая склонна к расширению и дифференциацию, но не интеграцию.

И в ближайшие 100 лет маловероятно, что на территории гуманитарных наук появится универсальная психология со своим безусловным авторитетом, ясной теорией и практикой, которые могли бы внять и принять и осознавать миллиарды живущих на земле.

Список литературы:

1. Карпов А.В. Психология деятельности. В 5 тт. М.: РАО, 2015.
2. Козлов В.В. Психотехнологии измененных состояний сознания. М.: Изд-во Института Психотерапии, 2016. 400 с.
3. Козлов В.В. Интегративная психология. Пути духовного поиска, или освящение повседневности. М.: Изд-во Института психотерапии, 2007. 528 с.
4. Козлов В.В. Трансперсональная психология. М.: Изд-во АСТ, 2010. 512 с.
5. Козлов В.В. Психология буддизма. М.: Изд-во Института консультирования и системных решений, 2011. 302 с.
6. Кун Т. Структура научных революций. С вводной статьей и дополнениями 1969 г. М.: Прогресс, 1977. 300 с.
7. Мазиллов В.А. Методология психологической науки. Ярославль: МАПН, 2003. 198 с.
8. Новейший философский словарь / Сост. А. А. Грицанов. 2-е изд., переработ. и дополн. Мн.: Интерпрессервис; Книжный дом, 2001. 1280 с.
9. Платон. Тимей // Платон. Избранные диалоги / Платон; Сост. и коммент. В. В. Шкоды. М.: АСТ, 2004. С. 400-480.

References:

1. Karpov A.V. Psihologija dejatel'nosti. V 5 tt. M.: RAO, 2015.
2. Kozlov V.V. Psihotehnologii izmenennyh sostojanij soznanija. M.: Izd-vo Instituta Psihoterapii, 2016. 400 s.
3. Kozlov V.V. Integrativnaja psihologija. Puti duhovnogo poiska, ili osvjaxshhenie povsednevnosti. M.: Izd-vo Instituta psihoterapii, 2007. 528 s.
4. Kozlov V.V. Transpersonal'naja psihologija. M.: Izd-vo AST, 2010. 512 s.
5. Kozlov V.V. Psihologija buddizma. M.: Izd-vo Instituta konsul'tirovanija i sistemnyh reshenij, 2011. 302 s.
6. Kun T. Struktura nauchnyh revoljucij. S vvodnoj stat'ej i dopolnenijami 1969 g. M.: Progress, 1977. 300 s.
7. Mazilov V.A. Metodologija psihologicheskoj nauki. Jaroslavl': MAPN, 2003. 198 s.
8. Novejšij filosofskij slovar' / Sost. A. A. Gricanov. 2-e izd., pererabot. i dopoln. Mн.: Interpresservis; Knizhnyj dom, 2001. 1280 s.
9. Platon. Timej // Platon. Izbrannye dialogi / Platon; Sost. i komment. V. V. Shkody. M.: AST, 2004. С. 400-480.

Сведения об авторе:

Козлов Владимир Васильевич, доктор психологических наук, профессор, Президент Международной Академии Психологических наук, заведующий кафедрой социальной и политической психологии, Ярославский государственный университет им. П.Г. Демидова (Россия)