

Козлов В.В., Ярославский государственный университет

В начале 90-х годов мы определили трансперсональную психологию как раздел общей психологии, выделив предмет своего исследования «надличностные», «сверхличностные» состояния сознания. Основываясь на холистической парадигме, как методологической основе своего направления, трансперсональная психология разрабатывает более расширенную, чем это принято в традиционной психологии, трактовку онтологической и психологической сущности человека.

Академический курс «Теория и практика трансперсональной психологии» был прочитан впервые в России на факультете психологии Ярославского государственного университета в 1991 году.

В силу того, что автор этого курса прошел обучение у американских ребеферов и специалистов по холотропному дыханию, то и разработанная рабочая программа опиралась на теоретические представления Стэна Грофа, Кена Уилбера, Чарльза Тарта, популярных в глубинной и трансперсональной психологии США.

Анализ трансперсонального движения в России был осуществлен в последующие годы, но в основном в психотехническом отношении. Нами использовались в практике аскетические и психодуховные практики православного христианства и различных эзотерических школ христианства. Исследования вылились в целую главу «Христианство как духовный путь» в книге «Дао трансформации» (1998 г.)

Следует указать, что о духовном наследии С.Н. Трубецкого, В.М. Бехтерева, А.А. Ухтомского, писал в своей монографии Новиков В.В. (1997). К большому сожалению, статей и книг, специально посвященных истории трансперсональной психологии в России, чрезвычайно мало. Данная статья – попытка описать некоторые концепции, которые являются отражением трансперсональной мысли в России.

Именно в России, ставшей родиной научного учения о биосфере и переходе ее в ноосферу и открывшей реальный путь в космос, уже начиная с середины прошлого столетия вызревает уникальное трансперсональное направление научно-философской мысли, широко развернувшееся в XX в. В его ряду стоят такие философы и ученые, как В. И. Вернадский, К. Э. Циолковский, Н. Ф. Федоров, др. В философском наследии мыслителей русского религиозного возрождения - В. С. Соловьева, П. А. Флоренского, Л.Н.Тостого, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева - также выделяется линия, близкая по своей структуре, целям и содержанию трансперсональной психологии. В русской православной философии созрело направление, которое Н. А. Бердяев называл "космоцентрическим, узревающим божественные энергии в тварном мире, обращенным к преображению мира" и "антропоцентрическим, обращенным к активности человека в природе и обществе". Именно здесь ставятся "проблемы о трансперсональном,

интерперсональном и персональном в человеке", разрабатывается активная, творческая система трансформации личности.

Вне сомнения, русская трансперсональная традиция отличается глобализмом и «космическим» характером. Трансперсональная парадигма связана с идеей активной эволюции, т.е. необходимости нового сознательного этапа развития мира, когда человечество направляет его в ту сторону, в какую диктует ему разум и нравственное чувство. Это направление мы можем определить как активно-эволюционное, находящееся в процессе роста, далеко не совершенное, но вместе сознательно-творческое, призванное преобразить не только внешний мир, но и собственную природу. Речь по существу идет о расширении прав сознательно-духовных сил, об управлении духом материи, об одухотворении мира и человека. Русские трансперсоналисты сумели соединить заботу о большом целом - Земле, биосфере, космосе с глубочайшими запросами высшей ценности - конкретного человека. Важное место здесь занимают проблемы, связанные с преодолением болезни и смерти и достижением бессмертия, которые были поставлены в древних духовных традициях - даосизме, буддизме, христианстве

Огромен и конкретен вклад в трансперсональную мысль В.И.Вернадского. Он считал, что последовательное совершенствование нервной, мозговой ткани, приведшее к созданию человека, по меньшей мере, намекает на спонтанные импульсы самой эволюции, на ее внутренние закономерности, на некую ее "идеальную" программу, стремящуюся к своей реализации.

В философии Вернадский видит мысли, предчувствия, связанные с пониманием жизни, ее места и роли во Вселенной, которые могут быть соотнесены с современными научными выводами о живом веществе, об антропогенной геологической эре, о будущей роли человека.

Объективная направленность развития живого не может прекратить свое действие на человеке в ныне существующей, еще далеко не совершенной природе. "Процесс организмов шел непрерывно и не может поэтому остановиться на человеке", - утверждал Циолковский. Вернадский убежден: за сознанием и жизнью в нынешней форме неизбежно должны следовать "сверхсознание" и "сверхжизнь".

Идеи Вернадского о живом веществе, о космической жизни, о биосфере и переходе ее в ноосферу уходят в новую философскую традицию осмысления явления жизни и задач человека как вершинного ее порождения. Творческие способности человека должны обернуться и на него самого, раздвинуть его еще ограниченное, преимущественно рациональное сознание. «Простор открыт и нет границ» - эти слова, приписываемые первому патриарху дзень-буддизма Бодххарме, в теоретическом построении Вернадского являются футурологическим прогнозом о трансценденции личности и перехода человечества в свою новую стадию - ноосферную. По мнению авторов ноосферной теории, появление человека в ряду восходящих жизненных форм означает, что эволюция переходит к употреблению новых средств - психического, духовного порядка.

С одной стороны, ноосфера возникает с самого появления человека как процесс сугубо объективный, стихийный, с другой - только сейчас, в наше время, биосфера начинает переходить в ноосферу; собственно ноосфера где-то еще впереди, на совсем другом, далеко не достигнутом уровне планетарного сознания и действия человечества.

Человек в своих антропологических, социальных, исторических гранях - существо еще далеко не совершенное, в определенном смысле "кризисное". Вместе с тем существует идеал и цель высшего, духовного Человека, тот идеал, который и движет им в стремлении превозмочь собственную природу. Так и создание человека - ноосфера есть и еще достаточно дисгармоничная, находящаяся в состоянии становления реальности, и вместе с тем высший идеал такого становления. И отношения между этой реальностью и этим идеалом весьма сложны. Породив разум как орудие своего дальнейшего развития, но орудие, наделенное свободой, эволюция словно пошла на риск. Идеи Вернадского чрезвычайно оптимистичны. Научная мысль - такое же закономерно неизбежное, естественное явление, возникшее в ходе эволюции живого вещества, как и человеческий разум, и она не может, по глубочайшему убеждению Вернадского, ни повернуть вспять, ни остановиться, ибо таит в себе потенцию развития фактически безграничного. "Научное знание, проявляющееся как геологическая сила, создающая ноосферу, не может приводить к результатам, противоречащим тому процессу, созданием которого она является".

В те же годы, когда появилась "Творческая эволюция" Вернадского, в России физик-теоретик Н.А.Умов по-своему развивает близкие идеи о "силе развития", направляющей живое ко все большему совершенствованию сознания, об анти-энтропийной сущности жизни, о творческой природе человека. Предложенное им объяснение роста творческого потенциала эволюции просто и остроумно. Чем создание элементарнее, тем оно комфортабельнее, "блаженнее" слито со средой. По мере развития для него во внешней природе обнаруживается все более "препятствий и недочетов", она все менее удовлетворяет нуждам усложнившегося в своих функциях и строении организма, и он вынужден все усиленнее приспосабливать среду к себе, начинать "работать" с веществом мира, формировать, строить его. В недрах человечества, считает Умов, вызревает новый эволюционный тип - *homo sapiens explorans* (человек разумный, исследующий), стоящий на гребне эволюции, девиз которого - "Твори и созидай!".

Ссылаясь на ничтожнейший, почти нулевой процент живой материи во Вселенной, Умов считал возникновение жизни совершенно маловероятным событием. Тем не менее она смогла осуществиться на нашей планете только потому, что это произошло не в "ограниченной материальной системе", а "в системе беспредельной", каковой является весь космос. Тем самым ученый подразумевает: вся Вселенная каким-то образом "работала" на это великое рождение, создав невероятно сложное, уникальное сочетание факторов в одном месте. Как в связи с этим не вспомнить огромное количество космогонических мифов, сформированных внутри многих духовных традиций.

Рассматривая философско-психологические системы трансперсональной ориентации,

нельзя обойти вниманием "космическую философию" К.Э.Циолковского, развивавшуюся им в серии философских работ. Хотя Циолковский называл себя "чистейшим материалистом", его психолого-космогоническая система аналогична индуистскому и даосскому. Он действительно признавал существующий во Вселенной одну субстанцию и одну силу - материю в ее бесконечном превращении: "Этими явлениями синтеза и анализа совершается вечный круговорот материи - то образующий солнца, то разлагающий их в эфир и очень разреженные, невидимые массы... Но кроме этого колебательного, или повторяющегося (периодического), движения возможно общее усложнение материи, так что периоды несколько отличаются друг от друга, именно все большею и большею сложностью вещества. Есть ли конец этому усложнению и не начнется ли снова упрощение - неизвестно". Циолковский, принимая кругооборот, как самый общий тип развития, все же признает в нем огромные отрезки восходящего, усложняющегося развития, но с последующим "разложением", "упрощением", возвратом в более элементарную форму и опять - новым витком еще большего усложнения, и так до бесконечности. Циолковский представлял себе Вселенную единым материальным телом, по которому бесконечно путешествуют атомы, покинувшие распавшиеся смертные тела, атомы, которые и есть неразрушимые "первобытные граждане", примитивные "я". Настоящая блаженная жизнь для них начинается в мозгу высших, бессмертных существ космоса, притом что огромнейшие промежутки "небытия", нахождения в низшем материальном виде, как будто и вовсе не существуют. Гарантией достижения бессмертного блаженства для мозговых атомов становится уничтожение в масштабах Земли и космоса несовершенных форм жизни, подверженных страданию, куда эти атомы могли бы попасть.

Особым глобализмом отличается Николай Федорович Федоров (1828 - 1903) с его учением "общего дела". Н.О. Лосский писал, что жизнь Федорова заслуживает всестороннего изучения, ибо это был несомненно, праведник и неканонизированный святой. Основой его учения также был девиз - "К истине - с Богом". Что же касается его идей среди них было много любопытных, так к примеру, он считал, что "когда человечество покончит с голодом и удовлетворит свои другие потребности, оно тем самым, покончит источником человеческой борьбы, ибо именно страх перед физическими страданиями, по его убеждению, заставляет людей разобщаться и враждовать. В этом утверждении, однако, кроется ошибка. Именно разлад между людьми, между человеком и природой, порождает борьбу за существование. Другая его идея - нравственный долг человека - воскрешение предков. "Нужно жить не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а с каждым и для каждого; это союз живущих (сыновей) для воскрешения мертвых (отцов)." Вообще, Федоров делает большую ставку на достижения человечества в сфере научно-технического прогресса.

Признав внутреннюю направленность природной эволюции ко все большему усложнению и к появлению сознания, Федоров приходит к следующей мысли: всеобщим познанием и трудом человечество призвано овладеть стихийными, слепыми силами вне и внутри себя, выйти в космос для его активного освоения и преображения, обрести новый, бессмертный космический статус бытия, причем в полном составе прежде живших поколений. Сознательное управление эволюцией, высший идеал одухотворения мира раскрывается у Федорова в последовательной цепочке задач: это регуляция

"метеорических", космических явлений; превращение стихийно-разрушительного хода природных сил в сознательно направленный; создание нового типа организации общества - "психократии" на основе сыновнего, родственного сознания; работа над преодолением смерти, преобразованием физической природы человека; бесконечное творчество бессмертной жизни во Вселенной. Для исполнения этой грандиозной цели русский мыслитель призывает ко всеобщему познанию, опыту и труду в пределах реального мира, реальных средств и возможностей при уверенной предпосылке, что эти пределы будут постепенно расширяться, доходя до того, что пока кажется еще нереальным и чудесным.

В отличие от Кена Уилбера, Федоров ведет отсчет человеческой онтологической эволюции с современной эпохи. Он считает, что человечество находится в своей земной (теллурической) стадии развития. Ему предстоит пройти, завоевать собственным усилием еще две: солярную (солнечную), когда произойдет расселение землян в околосолнечном пространстве, и сидеральную (звездную), предполагающую проникновение в глубины космоса и их освоение. Это и будет Всемир, "всемирное человечество" - "вся тотальность миров, человечеством обитаемых во всей бесконечности Вселенной". Такое звездное будущее возможно лишь при колоссальном эволюционном прогрессе человечества, творчестве им своей собственной природы. Изобретение таких средств передвижения, как велосипед, локомотив - первые шаги к этой будущей свободе и силе, "почин, зерно будущих органических крыльев, которыми человек несомненно порвет связующие его кандалы этого теллурического мира". "Человека технического" сменит "человек летающий": "высший, т.е. солярный, человек просветит свое тело до удельного веса воздуха... и для этого выработает свое тело в трубчатое тело, т.е. воздушное, более того в эфирное, т.е. наилегчайшее тело". В результате преобразовательного действия, направленного на собственную природу, человек как бы сбросит свою нынешнюю тяжелую телесную оболочку и превратится в бессмертное духовное существо. Это и есть радикальное переосмысление гегелевского "абсолютного духа", тут обернувшегося реальным человечеством в его грядущей космической судьбе.

Федоров в своих футурологических построениях всегда опирается на сверхприродные, духовные задатки человека.

Если представители западной, в том числе и американской трансперсональной психологии, опираются на психопрактики и измененные состояния сознания в трансформации личности, то Федоров в отличие от них, выбирает коллективизм и сознательно-деятельностное начало в человеке для достижения поистине божественных, трансперсональных состояний высшей энергии.

Основное убеждение Федорова в том, что божественная воля действует через человека как разумно-свободное существо, через единую соборную совокупность человека, и главная задача человека при этом - сделаться активным орудием воли "Бога отцов не мертвых, а живых". Общий труд по овладению стихийными, разрушительными силами, восстановление уничтоженного природой "в период ее слепоты", самосозидание и творческое преображение мироздания - это, убеждает Федоров, высший эволюционный,

нравственный долг всех: и верующих, и неверующих. Поэтому Федорову свойственно одновременное изложение одной и той же идеи и в системе естественнонаучной аргументации, обращенной к неверующим, и тут же на языке и в образах, внятных религиозному сознанию. Прогностическая мысль Федорова ищет и конкретные пути воскрешения. Можно условно говорить о том, что Федоров ставит задачу выявления наследственного, генетического кода всего человечества в качестве предварительного условия восстановления прошедших поколений. Но конечно, главная задача - вернуть восстановленному человеку его уникальное самосознание, без этого мы получим лишь его физическую копию, нечто вроде "однойяйцевого" близнеца. Что остается от человека после смерти, действительно ли его покидает некая бессмертная сущность, душа, "оптический образ" или некое "биоэпиполе", где эта сущность сохраняется, в каком виде - вот один из тех бесчисленных вопросов, которые предстоит разрешить точному знанию, любовному чувству сынов человеческих. Ибо для провозвестника "общего дела" безусловно одно: сама смерть, ее причины, изменения, происходящие с человеческим организмом в процессе умирания, и особенно посмертное состояние должны войти в круг изучения и эксперимента.

В конце 20-го столетия приходится признать, что трансперсональные модели «коллективного достижения просветления» и приобретения божественных возможностей, сформированные Вернадским и Федоровым, больше похожи на футурологические проекты «кремлевского мечтателя».

У религиозных трансперсоналогов высшая цель движения носит название Царствия Божьего, Царствия небесного. Утверждается и несовершенство, "промежуточность" нынешней, еще кризисной, требующей дальнейшего роста природы человека, но вместе - и высокое его достоинство, преобразовательная роль в мироздании. В религиозной ветви русской трансперсональной традиции, в центральной его теме богочеловечества, торжествует идея творческого призвания человека. Возникает новый взгляд на человека как не только на исторического социального деятеля, биологический или экзистенциальный субъект, но и на существо эволюционирующее, творчески самопревосходящее, космическое.

В традиции христианской трансперсональной концепции аналогом идеи ноосферы и ноогенеза (становления ноосферы) стала концепция Богочеловечества, богочеловеческого процесса обожения, преобразование мира.

Идеал обожения, развитый в религиозной ветви русской трансперсональной философии, также предполагает превозможение человеком и человечеством его наличной физической, душевной и духовной природы и стяжание высшего, бессмертного, преображенного Божественного бытия. Знаменитый афоризм выдающегося богослова и мыслителя Василия Великого выражает: "Бог стал человеком, чтобы человек стал богом".

При человеческой онтологической предпосылке (вере) мир должен иметь начало, быть направленным или получить сознательное направление, стремиться к некоей совершенной точке, которая уже в свою очередь распустит концентрические лучи

нового бытия (сверхжизнь и сверхсознание, вечность). Это, безусловно, эволюционная, историческая, архетипически высказанная в христианской модели мира.

Теоретические изыскания Вл. Соловьева всегда преследовали практические цели: совершенствование мира, преодоления себялюбия, осуществление христианских идеалов любви к ближнему, достижение абсолютных ценностей. Принято делить творческую жизнь, если это слово здесь уместно, на три периода: в первый период интересы Соловьева сосредоточиваются в основном в области теософии, во второй - в области теократии, и в третий - в области теургии. На первом этапе, он надеялся, что осуществление Софии, мудрости в мире, может быть достигнуто посредством познания Бога и его отношения к миру. Затем Вл. Соловьев обращает свой взор в сторону государства, осуществляющего христианские идеи, что гарантировало бы, как он считает, справедливость во всех отношениях. И на третьем этапе Соловьев всецело занят теургией, т.е. мистическим искусством, создающим новую жизнь, согласно божественной истине.

Читаем у него : "... полное определения истины выражается в трех предметах: сущее, единое, все". Вообще, истина для Вл Соловьева - это абсолютная ценность, принадлежащая самому всеединству, а не нашим суждениям или выводам. Познать ее - значит преступить пределы субъективного мышления и вступить в область существующего единства всего того, что есть, т.е. Абсолюта. Существа этого мира только в том случае могут подняться до Бога, если они проникаются чувством совершенной любви, т.е. отрываются от своего самоутверждения, что отнюдь не приводит к потере индивидуальности, напротив, существо обнаруживает свое истинное я, дух, заложенный, в нем. Существа же, сохраняющие свою эгоистическую исключительность, становятся непроницаемыми друг для друга. Их жизнь строится на грубых принципах материального мира. Вот тут то и начинается то, с чем пытался бороться Федоров,- разобщенность людей, их "борьба за место под солнцем."

Вл. Соловьев выделил определенные этапы процесса восхождения мира к Богу. На низшей ступени этого процесса - эволюции природы - создаются предварительные ступени и условия единства мира. Таких ступеней пять: " царство минеральное, царство растительное, царство животное, царство человеческое Царство Божие" эти ступени представляют собою ряд наиболее твердо определенных и характерных повышений бытия с точки зрения нравственно смысла, осуществляемого в богоматериальном процессе". Процесс же духовного роста человечества описывается им следующим образом: "...природное человечество посредством своей деятельности совершенствует свою жизнь и на определенном этапе возвышается до идеи безусловного совершенства. Человечество духовное или от Бога рожденное не только понимает умом, но принимает сердцем и делом это безусловное совершенство как действительное начало всего того, что должно быть во всем, и стремится осуществить его до конца или воплотить в жизни всего мира". И далее," каждый новый тип представляет новое условие, ... для того чтобы достигнуть своей высшей цели или проявить свое безусловное значение, существо прежде всего должно быть, затем он должно быть живым, потом - быть сознательным, далее - быть разумным и, наконец,- быть совершенным."

Соловьев развивал идеи христианского активизма, богочеловечества, тесного объединения божественной и человеческой энергий в деле избавления мира от законов "падшего" материального естества и ввода его в эволюционно высший, нетленный, соборно-любовный тип бытия, Царствие Божие.

Чрезвычайный интерес представляют воззрения русских трансперсоналогов на чувство любви. И в этом аспекте русский глобализм является качественным отличием. В любви, подчеркивает Соловьев, происходит действительное перенесение "центра личной жизни" в другого, оба любящих восполняют друг друга своими качествами, создавая вместе более богатое единство; истинная любовь предполагает обязательное равенство любящих; наконец, всем в любви известна идеализация предмета любви - живое и конкретное прозревание абсолютного содержания его личности и ее убеждение. Эти качества любви вовсе не нужны для простого размножения, увековечения чреды все таких же природно ограниченных, более-менее улучшенных и ухудшенных существ. "Если смотреть... на фактический исход любви, то должно признать ее за мечту, временно овладевающую нашим существом и исчезающую, не прейдя ни в какое дело (т.к. деторождение не есть собственное дело любви)". Существующие качества любви предстают как некие задатки для восстановления в человеке идеального образа Божия, созидания из двух существ какого-то высшего единства. "Осуществить это единство или создать истинного человека, как свободное единство мужского и женского начал, сохраняющих свою формальную обособленность, но преодолевших свою существенную рознь и распадение, это и есть собственная ближайшая задача любви".

Высшую задачу любви Соловьев, как и Федоров, выводит к "общему делу" борьбы со смертью, увековечивания и преображения высшей ценности - личности, наконец, к Делу возвращения всех сознательных и чувствующих жертв природного порядка за все время его господства, т.е. воскрешение всех умерших. "Человек, достигший высшего совершенства, не может принять такого недостойного дара; если он не в состоянии вырвать у смерти всю ее добычу, он лучше откажется от бессмертия". У Федорова задача направления извращенного порядка природы в неприродный, бессмертный тип бытия ставится как конкретное дело: победа над временем осуществление принципа сосуществования вместо последовательности, обретается в воскрешении; победа над пространством - путем достижения "полноорганичности", способности безграничного перемещения в пространстве, "последовательного вездесущия". Соловьев выражается намного более туманно: "Победить эту двойную непроницаемость тел и явлений, сделать внешнюю реальную среду сообразную внутреннему всеединству идеи - вот задача мирового процесса".

Без знания конкретных федоровских проектов включения космической среды в любовно-преобразовательную деятельность человечества (расселение человечества в космосе, регуляция космических явлений и т.д.) следующее заявление Соловьева также оборачивается довольно туманной фразой: "Но для полного их (различных форм разделения людей.) упразднения и для окончательного увековечивания всех индивидуальностей, не только настоящих, но и прошедших, нужно, чтобы процесс интеграции перешел за пределы жизни социальной, или собственно человеческой, и включил в себя сферу космическую, из которой он вышел". "Сила же этого

духовно-телесного творчества в человеке есть только превращение или обращение внутрь той самой творческой силы, которая в природе, будучи обращена наружу, производит дурную бесконечность физического размножения организмов".

П.А.Флоренский в большей степени был священником, чем ученым, то большинство его произведений посвящено религиозной теме. Одним из значительных сочинений этого плана является "Вопросы религиозного самопознания", которое состоит из частей, названных письмами. Раскрывая цель жизни христианина отец Павел пишет : "Истинная же цель жизни нашей христианской состоит в стяжании Духа Святого Божьего. Пост же и бдение, и молитва, и милостыня, и всякое Христа ради делаемое доброе дело есть средства для стяжания Святого Духа Божьего...". Решающим преимущественным испытанием веры является исследование таинств. "Таинства, по своей идее,- начатки обожения твари, очаги, из которых распространяется Божественное тепло". Доказывать, что сила Божия сошла на человека и хранится в нем бесполезно. Это не доказывается, а чувствуется, это не объясняется другим, а прививается. В самом действии таинства, непременно участвую : две силы - Божия и человеческая, первая невидимая, вторая видимая. Таинства уясняются, усваиваются при таинствах, православие уясняется при жизни православной. При всем при этом вижу во Флоренском величайшего просвятителя неверующих и утвердителя веры верующих. Аминь" .

Произведение "Столп и утверждение истины" П.А.Флоренского является описанием его жизненного пути и опыта. Вот, что он пишет сам : "Живой религиозный опыт, как единственный законный способ познания догматов - так мне хотелось бы выразить общее стремление моей книги или, точнее, моих набросков".

Книга состоит из нескольких частей, названных автором письмами, в которых последовательно раскрывается смысл различных религиозных понятий и утверждений.

Первое письмо, совсем короткое, называется "Два мира", в котором отец Павел разъясняет читателю смысл книги.

Письмо второе "Сомнение". Автор излагает свои мысли по поводу некоторых понятий. "Что разумляю я под словом "Истина?" - Во всяком случае - нечто такое полное, что оно все содержит в себе и, следовательно, только условно, частично, символически выражается своим наименованием. Истина есть "сущее видение". "Дискурсия – пренебрежение и суждение какому-то другому". "Интуиция. Она дробится :

- самоочевидность чувственного опыта;
- самоочевидность интеллектуального опыта;
- самоочевидность мистической интуиции."

Раскрывая понятие дискурсии, П.А.Флоренский проводит сравнение ее с интуицией : "слепая интуиция - синица в руках, тогда как разумная дискурсия - журавль в небе. Если первая доставляла нефилософское удовлетворение своей наличностью, своей

надежностью, то вторая фактически бывает не достигнутой разумностью" Подводя итог своим рассуждениям о смысле и месте в жизни опыта, П.А.Флоренский формулирует некие "умозрительные условия", которые были бы выполнимы, если бы опыт религиозного познания "внутренней разумностью существовал :

- 1) абсолютная истина есть, т.е. она - безусловная реальность;
- 2) она познаваема, т.е. она безусловная разумность;
- 3) она дана, как факт, т.е. является конечной интуицией, но она же абсолютно доказана, т.е. имеет строение бесконечной дискурсии".

Далее, "Триединство", Павел Александрович раскрывает свое понимание веры в душе человека. Приведя несколько примеров из жизни других народов, прослеживая их путь к вере, автор постулирует три ступени веры, связанные между собой : "выразившего первую ступень веры : *Credo quia absurdum*. Верю вопреки стомам рассудка, верю именно потому, что в самой враждебности рассудка к вере моей усматриваю залог чего-то нового, чего-то неслыханного и высшего. Затем, поднявшись на новую ступень, обеспечив себе невозможность соскользнуть на рассудочную плоскость, я говорю себе : "Теперь я верю и надеюсь понять то, во что я верю". Перехожу на третью ступень, Я уразумеваю веру свою. Я вижу, что она есть поклонение "Ведомому Богу", что я не только верю, но и знаю. Границы знания и веры сливаются. И я, радостный, взываю : "Слава Богу за все".

В начале четвертой главы ("Свет истины") отец Павел сразу же раскрывает ее сущность : разговор с Богом, Хранителем, от которого он черпает свое вдохновение и силу. "В самой вере я неожиданно нашел для себя первый намек на искомое мною".

Рассуждая на тему существования Бога, он замечает : "Если есть Бог, - а для меня это делалось несомненным, то Он, необходимо, есть абсолютная любовь. Но любовь не есть признак Бога. Бог есть существо абсолютное".

Далее раскрывается смысл разума : "Что бы мы ни думали о человеческом разуме, но для нас загодя есть возможность утверждать, что он - орган человека, его живая деятельность, его реальная сила". "Познание есть реальное выхождение познающего из себя". Постигание Истины, Бога, Духа, таким образом, являются результатом разотождествления с личностью, трансцендирования «Я». Особенно ярко это демонстрируется в его понимании греха: «Грех - самотождество, само-упорство, "само-идольство", как противопоставление своего "Я" собственно Богу, самообожествление, и это есть корень всех грехов. Все частные грехи становятся понятны, если есть понимание данного явления, так как являются лишь его видоизменениями, собственно проявлениями Самости. "Грех есть та сила охранения себя, как себя, которая делает личность "само-истуканом", идолом себя, "объясняет" Я через Я же, а не через Бога, обосновывает Я на Я же, а не на Боге. Грех есть то коренное стремление Я, которым Я утверждает в своей особенности, в своем отъединении, и делает из себя единственную точку реальности. Грех есть то, что

закрывает от Я всю реальность, ибо видеть реальность именно и значит выйти из себя и перенести свое Я в не-Я, в другое, зримое, - то есть полюбить. Отсюда, грех есть то средостение, которое Я ставит между собой и реальностью, - обложение сердца корою. Грех есть непрозрачное, - мрак, - мгла, - тьма, почему и говорится: "Тьма ослепила ему очи".

Вл. Соловьев еще до К.Г.Юнга обозначил существование в человеке изначальной целостности.

Во-первых, Жизнь, как духовное целомудрие, несет душе целостность, сосредоточенность, мудрость духовную и душевную, покой, что в жизни есть "блаженство". "Блаженство, как отдых от неустанно жадного и никогда не удовлетворенного хотения, как само-заклученность и само-собранность души для вечной жизни в Боге, - одним словом, как полно-властное и потому вечно осуществленное повеление себе самому: "Ма-хар - не ешь себя" - такова задача аскетики. Только построив себя в земной жизни, только пресуществив помыслы в высшее созерцание, только соделав долнее символам горняго можно получить блаженство." Стремление к блаженству, к стяжанию Духа Святаго - есть высшая радость и награда земной жизни.

Во-вторых - Жизнь как преодоление Смерти и обретение бессмертия. Победа Христова над смертью, дарование жизни рассматривается как преодоление мирского пристрастия, как прохлаждение внутреннего горения грешной души, как осветление тьмы греховной, как мир в Боге, как отдых от греховного мыканья. "Господа, душу раба Твоего упокой" - вот тема отпевания, а также "Помяни меня, Господи, когда приидешь во Царствии Твоем!". Быть помянутым Господом - это быть в Раю, то есть продолжать жить после физической смерти.

По мнению Л.Н.Толстого, личность изначалью конфликтна . В нем как бы живут два человека – внутренний и внешний, из которых первый недоволен тем, что делает второй, а второй не делает того, чего хочет первый. Эта противоречивость, саморазорванность обнаруживается в разных людях с разной степенью остроты, но она присуща им всем. Противоречивый в себе, раздираемый взаимно отрицающими стремлениями, человек обречен на то, чтобы страдать, быть недовольным собой. Человек постоянно стремится преодолеть себя, стать другим.

В описании личности, можно назвать Толстого буддологически ориентированным психологом: человеку свойственно страдать и быть недовольным. Человек сверх того еще знает, что он страдает, и недоволен собой, он не приемлет своего страдательного положения. Его недовольство и страдания удваиваются: к самим страданиям и недовольству добавляется сознание того, что это плохо. Человек не просто стремится стать другим, устранить все, что порождает страдания и чувство недовольства; он стремится стать свободным от страданий. Человек не просто живет, он хочет еще, чтобы его жизнь имела смысл.

Осуществление своих желаний люди связывают с цивилизацией, изменением внешних

форм жизни, природной и социальной среды. Предполагается, что человек может освободиться от страдательного положения с помощью науки, искусств, роста экономики, развития техники, создания уютного быта и т. д. Такой ход мыслей, по преимуществу свойственный привилегированным и образованным слоям общества, заимствовал Л. Н. Толстой и руководствовался им в течение первой половины своей сознательной жизни. Однако как раз личный опыт и наблюдения над людьми своего круга убедили его в том, что этот путь является ложным. Чем выше поднимается человек в своих мирских занятиях и увлечениях, чем несметней богатства, глубже познания, тем сильнее душевное беспокойство, недовольство и страдания, от которых он в этих своих занятиях хотел освободиться. Можно подумать, что если активность и прогресс умножают страдания, то бездеятельность будет способствовать их уменьшению. Такое предположение неверно. Причиной страданий является не сам по себе прогресс, а ожидания, которые с ним связываются, та совершенно неоправданная надежда, будто увеличением скорости поездов, повышением урожайности полей можно добиться чего-то еще сверх того, что человек будет быстрее передвигаться и лучше питаться. С этой точки зрения нет большой разницы, делается ли акцент на активность и прогресс или бездеятельность. Ошибочной является сама установка придать человеческой жизни смысл путем изменения ее внешних форм. Эта установка исходит из убеждения, что внутренний человек зависит от внешнего, что состояние души и сознания человека является следствием его положения в мире и среди людей. Но если бы это было так, то между ними с самого начала не возникло бы конфликта.

Трагизм человеческого бытия, по мнению Толстого, хорошо передает восточная (древнеиндийская) басня про путника, застигнутого в степи разъяренным зверем. “Спасаясь от зверя, путник вскакивает в безводный колодезь, но на дне колодца видит дракона, разинувшего пасть, чтобы пожрать его. И несчастный, не смея вылезть, чтобы не погибнуть от разъяренного зверя, не смея и спрыгнуть на дно колодца, чтобы не быть пожранным драконом, ухватывается за ветки растущего в расщелинах колодца дикого куста и держится на нем. Руки его ослабевают, и он чувствует, что скоро должен будет отдаться погибели, с обеих сторон ждущей его, но он все держится, и пока он держится, он оглядывается и видит, что две мыши, одна черная, другая белая, равномерно обходя стволину куста, на котором он висит, подтачивают ее. Вот-вот сам собой обломится и оборвется куст, и он упадет в пасть дракону. Путник видит это и знает, что он неминуемо погибнет; но пока он висит, он ищет вокруг себя и находит на листьях куста капли меда, достает их языком и лижет их”. Белая и черная мышь, день и ночь, неминуемо ведут человека к смерти – и не вообще человека, а каждого из нас, и не где-то и когда-то, а здесь и теперь, “и это не басня, а это истинная, неоспоримая и всякому понятная правда”. И ничто от этого не спасет – ни огромные богатства, ни изысканный вкус, ни обширные знания.

Вопрос о смысле жизни есть вопрос о соотношении конечного и бесконечного в ней, то есть о том, имеет ли конечная жизнь вечное, неуничтожимое значение и если да, то в чем оно состоит? Есть ли в ней что-либо бессмертное? Если бы конечная жизнь человека заключала свой смысл в себе, то не было бы самого этого вопроса. “Для решения этого вопроса одинаково недостаточно приравнивать конечное к конечному и бесконечное к бесконечному”, надо выявить отношение одного к другому.

Следовательно, вопрос о смысле жизни шире охвата логического знания, он требует выхода за рамки той области, которая подвластна разуму. “Нельзя было искать в разумном знании ответа на мой вопрос”, – пишет Толстой. Приходилось признать, что “у всего живущего человечества есть еще какое-то другое знание, неразумное – вера, дающая возможность жить”.

Наблюдения над жизненным опытом простых людей, которым свойственно осмысленное отношение к собственной жизни при ясном понимании ее ничтожности, и правильно понятая логика самого вопроса о смысле жизни подводят Толстого к одному и тому же выводу о том, что вопрос о смысле жизни есть вопрос веры, а не знания. В философии Толстого понятие веры имеет особое содержание, не совпадающее с традиционным. Это – не осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом. Понятие веры в толстовском понимании совершенно не связано с непостижимыми тайнами, неправдоподобно чудесными, превращениями и иными предрассудками.

Из такого понимания веры вытекает, что за вопросом о смысле жизни скрыто сомнение и смятение. Смысл жизни становится вопросом тогда, когда жизнь лишается смысла. “Я понял, – пишет Толстой, – что для того, чтобы понять смысл жизни, надо прежде всего, чтобы жизнь была не бессмысленна и зла, а потом уже – разум для того, чтобы понять ее”. Растерянное вопрошание о том, ради чего жить, – верный признак того, что жизнь является неправильной. Из произведений написанных Толстым вытекает один-единственный вывод: смысл жизни не может заключаться в том, что умирает вместе со смертью человека. Это значит: он не может заключаться в жизни для себя, как и в жизни для других людей, ибо и они умирают, как и в жизни для человечества, ибо и оно не вечно. “Жизнь для себя не может иметь никакого смысла... Чтобы жить разумно, надо жить так, чтобы смерть не могла разрушить жизни”. Говоря современным языком трансперсональной психологии – смысл жизни – в трансценденции Эго в целях постижения Бога в себе.

То бесконечное, бессмертное начало, в сопряжении с которым жизнь только и обретает смысл, называется Богом. И ничего другого о Боге с достоверностью утверждать нельзя. Разум может знать, что существует Бог, но он не может постичь самого Бога (поэтому Толстой решительно отвергал церковные суждения о Боге, о триединстве Бога, творении им мира в шесть дней, легенды об ангелах и дьяволах, грехопадении человека, непорочном зачатии и т. п., считая все это грубыми предрассудками). Любое содержательное утверждение о Боге, даже такое, что Бог един, противоречит самому себе, ибо понятие Бога по определению означает то, чего нельзя определить. Для Толстого понятие Бога было человеческим понятием, которое выражает то, что мы, люди, можем чувствовать и знать о Боге, но никак не то, что Бог думает о людях и мире. В нем, в этом понятии, как его понимает Толстой, не было ничего таинственного, кроме того, что оно обозначает таинственное основание жизни и познания. Бог – причина познания, но никак не его предмет. “Так как понятие Бога не может быть иное, как понятие начала всего того, что познает разум, то очевидно, что Бог, как начало всего, не может быть постижим для разума. Только идя по пути разумного мышления, на крайнем пределе разума можно найти Бога, но, дойдя до этого понятия, разум уже перестает постигать”. Знание о Боге Толстой сравнивает со знанием бесконечности числа. И то, и

другое безусловно предполагается, но не поддается определению. “К несомненности знания бесконечного числа я приведен сложением, к несомненности знания Бога я приведен вопросом: откуда я?”.

Идея Бога как предела разума, непостижимой полноты истины задает определенный способ бытия в мире, когда человек сознательно ориентирован на этот предел и полноту. Это и есть свобода. Свобода – сугубо человеческое свойство, выражение срединности его бытия. “Человек был бы несвободен, если бы он не знал никакой истины, и точно так же не был бы свободен и даже не имел бы понятия о свободе, если бы вся истина, долженствующая руководить его в жизни, раз навсегда, во всей чистоте своей, без примеси заблуждений была бы открыта ему”. Свобода и состоит в этом движении от темноты к свету, от низшего к высшему, “от истины, более смешанной с заблуждениями, к истине, более освобожденной от них”. Ее можно определить как стремление руководствоваться истиной.

Свобода не тождественна произволу, простой способности действовать по прихоти. Она всегда связана с истиной. По классификации Толстого, существуют истины троякого рода. Во-первых, истины, которые уже стали привычкой, второй натурой человека. Во-вторых, истины смутные, недостаточно проясненные. Первые уже не со всем истины. Вторые еще не совсем истины. Наряду с ними есть третий ряд истин, которые, с одной стороны, открылись человеку с такой ясностью, когда он их не может обойти и должен определить свое к ним отношение, а с другой стороны, не стали для него привычкой. Именно об истинах третьего Ф.С.Перлз говорил как «мини-саттори». По отношению к истинам этого третьего рода и обнаруживается свобода человека. Здесь важно и то, что речь идет об истине ясной, и то, что речь идет об истине более высокой по сравнению с той, которая уже освоена в жизненной практике. Свобода есть сила, позволяющая человеку идти по пути к Богу.

Отношение человека к Богу должно быть таким же: человек живет не для себя, а для Бога. Только такое понимание смысла собственной жизни соответствует действительному положению человека в мире, вытекает из характера его связанности с Богом. Нормальное, человеческое отношение человека к Богу есть отношение любви. “Сущность жизни человеческой и высший закон, долженствующий руководить ею, есть любовь”.

Но как любить Бога и что значит любить Бога, если мы о Боге ничего не знаем и знать не можем, кроме того, что он существует? Да, не известно, что такое Бог, не известны его замыслы, его заповеди. Однако, известно, что, во-первых, в каждом человеке есть божественное начало – душа, во-вторых, существуют другие люди, которые находятся в одинаковом отношении к Богу. И если у человека нет возможности непосредственно общаться с Богом, то он может сделать это косвенно, через правильное отношение к другим людям и правильное отношение к самому себе.

Правильное отношение к другим людям определяется тем, что надо любить людей как братьев, любить всех, без каких-либо изъятий, независимо от каких бы то ни было мирских различий между ними. Перед Богом теряют какой бы то ни было смысл все

человеческие дистанции между богатством и бедностью, красотой и безобразием, молодостью и дряхлостью, силой и убожеством и т. д. Необходимо ценить в каждом человеке достоинство божественного происхождения. “Царство Бога на земле есть мир всех людей между собою”, а мирная, разумная и согласная жизнь возможна только тогда, когда люди связаны одинаковым пониманием смысла жизни, единой верою.

Вслед за Буддой Шакьямуни Л.Н.Толстой считает, что правильное отношение к себе кратко можно определить как заботу о спасении души. “В душе человека находятся не умеренные правила справедливости, а идеал полного, бесконечного божеского совершенства. Только стремление к этому совершенству отклоняет направление жизни человека от животного состояния к божескому настолько, насколько это возможно в этой жизни”. С этой точки зрения не имеет значения реальное состояние индивида, ибо какой бы высоты духовного развития он не достиг, она, эта высота, является ничтожной по сравнению с недостижимым совершенством божественного идеала. Какую бы конечную точку мы ни взяли, расстояние от нее до бесконечности будет бесконечным. Поэтому показателем правильного отношения человека к себе является стремление к совершенству, само это движение от себя к Богу. Более того, “человек, стоящий на низшей ступени, подвигаясь к совершенству, живет нравственнее, лучше, более исполняет учение, чем человек, стоящий на гораздо более высокой ступени нравственности, но не подвигающийся к совершенству”. Сознание степени несоответствия с идеальным совершенством – таков критерий правильного отношения к себе. Поскольку реально эта степень несоответствия всегда бесконечна, то человек тем нравственнее, чем полнее он осознает свое несовершенство.

Если брать эти два отношения к Богу – отношение к другим и отношение к себе, – то исходным и основополагающим, с точки зрения Толстого, является отношение к себе. Нравственное отношение к себе как бы автоматически гарантирует нравственное отношение к другим. Человек, сознающий, как бесконечно он далек от идеала, есть человек, свободный от суеверия, будто он может устроить жизнь других людей. Забота человека о чистоте собственной души является источником нравственных обязанностей человека по отношению к другим людям, государству и т. д.

Понятия Бога, свободы, добра связывают конечное человеческое бытие с бесконечностью мира. Понятия Бога, свободы, добра, раскрывающие бесконечный смысл нашей конечной жизни, и есть тот самый идеал, практическое назначение которого – быть укором человеку, указывать ему на то, чем он не является.

Как считает Л. Н. Толстой, суть нравственного идеала наиболее полно выражена в учении Иисуса Христа. При этом для Толстого Иисус Христос не является Богом или сыном Бога, он считает его реформатором, разрушающим старые и дающим новые основы жизни. Толстой, далее, видит принципиальную разницу между подлинными взглядами Иисуса, изложенными в Евангелиях, и их извращением в догмах православия и других христианских церквей.

«То, что любовь есть необходимое и благое условие жизни человеческой, было признаваемо всеми религиозными учениями древности. Во всех учениях: египетских

мудрецов, браминов, стоиков, буддистов, таосистов и др., дружелюбие, жалость, милосердие, благотворительность и вообще любовь признавались одною из главных добродетелей». Однако только Христос возвысил любовь до уровня основополагающего, высшего закона жизни.

Как высший, основополагающий закон жизни, любовь является единственным нравственным законом. Закон любви – не заповедь, а выражение самой сущности христианства. Это – вечный идеал, к которому люди будут бесконечно стремиться. Иисус Христос не ограничивается прокламацией идеала. Наряду с этим он дает заповеди.

Заповеди Христа – “все отрицательные и показывают только то, чего на известной степени развития человечества люди могут уже не делать. Заповеди эти суть как бы заметки на бесконечном пути совершенства...”. Они не могут не быть отрицательными, поскольку речь идет об осознании степени несовершенства. Они – не более чем ступень, шаг на пути к совершенству. Они, эти заповеди, составляют в совокупности такие истины, которые как истины не вызывают сомнений, но еще не освоены практически, то есть истины, по отношению к которым выявляется свобода современного человека. Для современного человека они уже являются истинами, но еще не стали повседневной привычкой. Человек уже смеет так думать, но еще не способен так поступать. Поэтому они, эти возвещенные Иисусом Христом истины, являются испытанием свободы человека. Одно из главных понятий трансформационной этики Толстого – непротивление. Непротивление – больше чем отказ от закона насилия. “Признание жизни каждого человека священной есть первое и единственное основание всякой нравственности”. Непротивление злу как раз и означает признание изначальной, безусловной святости человеческой жизни.

Через непротивление человек признает, что вопросы жизни и смерти находятся за пределами его компетенции. Он одновременно вообще отказывается от того, чтобы быть судьей по отношению к другому. Человеку не дано судить человека. В тех же случаях, когда мы как будто бы судим других людей, называя одних добрыми, других злыми, то мы или обманываем себя и окружающих, Человек властен только над собой. “Все, что не твоя душа, все это не твое дело”, – говорит Толстой. Называя кого-то преступником и подвергая его насилию, мы отнимаем у него это человеческое право. Отказываясь сопротивляться злу насилием, человек признает эту истину, он отказывается судить другого, ибо не считает себя лучше его. Не других людей надо исправлять, а самого себя.

Человек играет свою собственную роль только тогда, когда он борется со злом в самом себе. Ставя перед собой задачу бороться со злом в других, он вступает в такую область, которая ему не подконтрольна. Люди, совершающие насилие, как правило, скрывают это. Скрывают и от других и от самих себя. В особенности это касается государственного насилия, которое так организовано, что “люди, совершая самые ужасные дела, не видят своей ответственности за них. ...Одни потребовали, другие решили, третьи подтвердили, четвертые предложили, пятые доложили, шестые предписали, седьмые исполнили”. И никто не виноват. Размытость вины в подобных

случаях – не просто результат намеренного стремления спрятать концы. Она отражает само существо дела: насилие объективно является областью несвободного и безответственного поведения. Люди через сложную систему внешних обязательств оказываются соучастниками преступлений, которые бы ни один из них не совершил, если бы эти преступления зависели только от его индивидуальной воли. Непротивление от насилия отличается тем, что оно является областью индивидуально ответственного поведения. Как ни трудна борьба со злом в самом себе, она зависит только от самого человека. Нет таких сил, которые могли бы помешать тому, кто решился на непротивление.

Заповедь непротивления соединяет учение Христа в целое только в том случае, если понимать ее не как изречение, а как закон – правило, не знающее исключений и обязательное для исполнения. Допустить исключения из закона любви – значит признать, что могут быть случаи нравственно оправданного применения насилия. Если допустить, что кто-то или в каких-то обстоятельствах может насилием противиться тому, что он считает злом, то точно так же это может сделать и любой другой. Ведь все своеобразие ситуации и состоит в том, что люди не могут прийти к согласию по вопросу о добре и зле. Если мы допускаем хоть один случай “оправданного” убийства, то мы открываем их бесконечную череду. Чтобы применять насилие, необходимо найти такого безгрешного, кто может безошибочно судить о добре и зле, а таких людей не существует.

“Стоит людям поверить учению Христа и исполнять его, и мир будет на земле”.

Свою статью мне хочется закончить словами Даниила Андреева из “Розы Мира”.

" ...Вспомним всадников Апокалипсиса. Лишь последовательность всадников в истории не та, что предсказал пророк на острове Патмосе: первым промчался Черный - эра господства иерократии на феодальной основе. Теперь завершает свой путь всадник второй, Красный: каждый поймет, что таится за этим символом. Ждем и уповаем на всадника Белого - Розу Мира, золотой век человечества!"

Трансперсональная традиция в России была странной, как, наверное, странна и непонятна вся наша жизнь в этой стране. В крайнем случае, мы можем отметить несколько идей, которые являются чисто русскими в трансперсональной традиции:

- приобретение сидхи (благих, божественных способностей) через технический прогресс,
- соборность, коллективизм просветления,
- трансформация через любовь и духовную этику,
- глобализм,
- почти детская вера в идеалы и возможность сада Эдема на земле,

- богоискательство,
- активность и деятельность,
- гуманизм и вера в человеческие возможности,
- онтологический оптимизм.

Когда я начинал эту статью собирал материалы к ней, мне хотелось назвать ее «Очерки о наивной трансперсональной психологии». Сейчас я думаю, может именно русская трансперсональная традиция является выражением мудрости вечной философии, которая дышит духовностью «не смотря ни на что»?

СПИСОК ИСПОЛЬЗУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Н.А.Бердяев "О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
2. Кувакин В.А.Религиозная философия в России., М., 1980
3. "О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья", под ред. Чехарина Е.М., - М : Наука, 1990 г.
4. Соловьев В.С.Теоретическая философия. //Сочинания . в " т. М., 1988 Т.1. С. 762-764
5. Лосский Н.О. Мир как органическое целое. М., 1917
6. Флоренский П.А., Вопросы религиозного самопознания - М : Мысль, 1994 г.
7. Флоренский П.А. "Столп и утверждение истины", - М : Правда, 1990 г.
8. Хоружий С.С. "Философский процесс в России как встреча философии и православия", "Вопросы философии" N5, 1991 г.
9. Чижевский А.Л.: страницы воспоминания о К.Э.Циолковском // Химия и жизнь, 1977, №1, С.24-32.