

## Русские духовные традиции и истоки духовной психологии в России

Козлов Владимир Васильевич

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

e-mail: [kozlov@zi-kozlov.ru](mailto:kozlov@zi-kozlov.ru)

**Аннотация.** В статье предпринят анализ роли русских духовных традиций в развитии современной духовной психологии. Особое внимание уделяется русской православной традиции, писателям и философам экзистенциально-гуманистического направления.

**Ключевые слова:** Духовная психология, традиция, философия, теология, практика, православие

## Russian spiritual tradition and roots of spiritual psychology in Russia

Kozlov Vladimir Vasilievich

*P.G. Demidov Yaroslavl State University, Russia*

e-mail: [kozlov@zi-kozlov.ru](mailto:kozlov@zi-kozlov.ru)

**Abstract.** The article analyzes the role undertaken by Russian spiritual traditions in the development of modern spiritual psychology. Particular attention is paid to the Russian Orthodox tradition, writers and philosophers of existential-humanistic direction.

**Keywords:** Spiritual psychology, tradition, philosophy, theology, practice, orthodoxy

Отечественная традиция интегративной, гуманистической, трансперсональной, духовной психологии имеет ряд отчетливых истоков. Это и монашеская – византийская и древнерусская – традиция (практика исихазма), это и практика традиционного уклада отечественной жизни – крестьянской

общины и духовборческих исканий от древних раскольнических общин до толстовских коммун [1; 4].

Одним из главных корней духовной психологии в России является христианский мистицизм, который считается основой христианской теологии и практики. Он включает следующие характеристики:

1. Бог понимается в качестве внутренне присутствующего в человеческом существовании.

2. Люди призваны в качестве своей жизненной задачи развивать любовь и служение всему человечеству и всему созданию.

3. Иисус Христос является моделью и внутренним гидом, проводником для этого личностного развития.

4. Личностный рост понимается в историческом контексте христианского сакраментального служения, теологической рефлексии и общинной поддержки. Этот путь обычно включает медитативные молитвы (Judy, 1991).

Это направление мышления и практики укоренено в учениях Иисуса и практике ранних Отцов – пустынников и матерей. В этом значении мудрость христианства была достаточно хорошо выражена рядом христианских мистиков Средних веков в Европе, в учении Нового Завета [3; 4].

Христианский мистицизм провозгласил необходимость развития полноты любви, которую Иисус считал процессом личностной трансформации от ограниченного эго-сознания до состояния космического сознания. В некоторых случаях этот процесс может быть описан как внутренний брак между человеком и Богом. В других случаях он описывается как подчинение Богу. В попытке церкви описать этот процесс на языке доктрины, он иногда называется «обожением». Под обожением христианская церковь понимает возможность человеческого роста навстречу тому, чтобы включить полноту Бога внутри себя, своего собственного ума и сердца.

Христианский мистицизм указывает на пример Иисуса. Христиане, которые позднее были названы отцами-пустынниками и матерями-пустынницами, проводили свою жизнь в уединенных районах Сирии, Египта и Палестины. Это было широко распространено в 3-м столетии и расцвело в последующие 300 лет. Записи внутренней жизни этих людей хорошо представлены в ранних трудах из «Добротолубия». Они строго преследовали искушающих их демонов и представляли в эмоциональной полноте перед Богом. Пустынники-отцы и пустынницы-матери культивировали человеческий дух с той живостью, которая характеризует также продвинутых практиков других важных духовных традиций. Их опыт обнаруживает прямую связь с

современными трансперсональными переживаниями, практикой и прозрениями [1].

Уединенная жизнь пустынников была утверждением ценности индивида, что было весьма необычно для того времени. В этом отношении весь Запад во многом обязан им за их способность переживать и доказывать такую автономность. В дополнении к культивации внутреннего Христа и поклонения Богу, подчеркивание христианством распятия и воскрешения Христа установило массовый архетип процесса смерти-возрождения и заняло центральное место в русском сознании. Этот архетип остается центральным для трансперсональной практики и в наше время. Цикл годовых христианских праздников фокусируется на рождении, смерти и возрождении. Год за годом, через чередование сезонов Рождества, Пасхи, Вознесения, это время опять прославляется.

Пустынные отцы и матери практиковали медитативные молитвы для познания себя и внутреннего роста. Краткие цитаты из «Добротолюбия» показывают важность самоосознания духовного опыта, открытого через эти практики. В 6-м веке бенедиктинцы составили кодекс жизни монастырей, который известен как «Правило Св. Бенедикта». Одним из ключевых принципов был особый способ медитирования, называемый «lectio divina» (лат.), который включает медитацию на короткой фразе или на отрывке из писания. Направление практики состоит в том, чтобы привнести святую мудрость в практикующего. Медитация на Иисусе или Иисусовой молитва становится главным направлением восточной ортодоксальной практики – православия. Это исключительно хорошо описано в «Откровенных рассказах странника духовному своему отцу». Медитативное поклонение Марии также широко распространяется в России.

Христианские мистики оправдывают это учение об обожествлении человека, представляя его как необходимое последствие воплощения – принятие Богом человеческой формы. В поддержку этого аргумента они ссылаются на авторитет отцов церкви. «Он стал человеком для того, чтобы мы могли стать Богом», – говорит св. Афанасий. «Я слышал, – говорит св. Августин о своем периоде жизни, предшествовавшем обращению, – Твой голос, взывающий ко мне свыше: «Я – Пища тех, кто полностью вырос; расти и тогда ты станешь питаться Мною. Это не превратит Меня в тебя, подобно тому, как ты превращаешь пищу в свою плоть, но таким образом ты сам превратишься в Меня». Экхарт лишь излагал точку зрения отцов церкви, когда он писал: «Господь наш говорит каждой живой душе: «Я стал человеком для

тебя. Если ты не станешь Богом – ради меня, – ты плохо поступишь по отношению ко мне» (Цит. по Уайт, 1996).

Первое, что вытекает из этих сообщений, из того выбора символов, которые мы находим в этих сообщениях, – это то, что великие мистики обеспокоены тем, чтобы любыми способами донести истину до нас, и что под обожествлением они имеют в виду вовсе не надменную цель своего отождествления с Богом; но это обожествление является переливанием их самости в Его самость и обретением доступа к новому порядку жизни, столь высокому и настолько пребывающему в гармонии с реальностью, что он может быть назван только лишь божественным. Снова и снова они уверяют нас, что личность не утрачивается, а становится более реальной. Так Беме, пытаясь описать единство между словом и душой, говорит: «Я дам вам земное подобие этого. Наблюдай светящийся раскаленный кусок железа, который сам по себе черный и темный, и огонь, который проявляется и светит через это раскаленное железо, которое само начинает светиться. Железо не перестало быть железом, оно остается всего лишь железом. Источник огня тоже остается самим собой – он не вбирает в себя железо, но он проникает в железо и светит теперь через него. Это такое же железо, как было и до того, само по себе свободное от чего-либо, как и источник огня. Так же и душа по отношению к Божеству: Божество проявляет себя через душу и сияет в душе, в то время как душа не может постигать все Божество, – это оно, Божество, постигает душу, но не изменяет ее (и она не перестает быть душой) но лишь дает ей божественный источник Величия» (Цит. по Уайт, 1996).

Практика христианского мистицизма установила духовную модель сознания и духовного развития. Она определила методы для исследования внутренних областей и искания целей жизни. Христианский мистицизм является одним из изначальных сохранившихся традиций, сознательной рефлексией, но внутреннего качества человеческого ума в России. Он образует корни и самой психологии, и духовной, трансперсональной психологии. Многие из находок или традиций остаются очень важными и для наших дней. По мере того, как все больше исторических источников становится доступными, богатый диалог с психологией становится все более и более развернутым [4; 5].

Святой Григорий Палама (1296-1359), афонский монах, является одной из ярчайших фигур Православного христианского эзотеризма. Этот эзотеризм более всего известен в традиции исихазма, от греческого слова *hesychia* – «покой», «мир», «тишина», «одиночество», «молчание». Можно сказать, что именно в этом аспекте Православная церковь сохранила самую глубинную

связь с основой христианского Откровения, т.к. традиция исихазма, – как и всякий подлинный и ортодоксальный эзотеризм – настаивала на полной реализации сакральной христианской доктрины через личный опыт практикующего христианина-аскета. Григорий Палама во всей цепи исихастической традиции, идущей от Апостолов через отцов-пустынников к афонским монахам 14-го века и далее к традициям русского православного старчества, сохранившегося вплоть до 20-го века, занимает уникальное место (Мейендорф, 1985).

Взятый из русского перевода греческого «Добротолюбия» текст Григория Паламы, является ярким примером доктрин христианской инициации и христианского эзотеризма во всех их отличительных чертах. Этот текст является блистательной отповедью, данной нетерпимой и претенциозной Церкви «внешних», стремящихся навязать свою ограниченную точку зрения не только пастве, но и активным монахам-эзотерикам, логически принадлежащим к числу «внутренних». Возражая хулителям исихазма, Святой Григорий перечисляет все те пункты, которые и отличают эзотеризм от экзотеризма. Здесь мы можем обрести ключи, взятые из сердца христианской Православной традиции, которые позволяют однозначно понять разницу между «внешней» и «внутренней» сторонами традиции и, уяснив это на примере христианства, увидеть такое же разделение в других традициях для нас не составит никакого труда (Мейендорф, 1997).

Основной претензией к исихастам со стороны экзотериков было обвинение в «обожествлении» тела. Отсюда вытекали и все остальные укоры. Этот вопрос, на самом деле, не может быть разрешен простой апелляцией к компетентности или некомпетентности либо критикующих, либо критикуемых. Дело обстоит гораздо глубже, т.к. в двух возможностях отношения к телу, к телесной реальности в целом и, особенно к человеческому телу, проявляются две метафизические позиции, определяющие либо «внешних», либо «внутренних». Исихазм настаивал на возможности, и даже на императивной необходимости преобразования плоти, и не только в перспективе грядущего всеобщего Воскресения, но здесь и сейчас, в актуальной и конкретной практике, практике монашеского алхимического преобразования, т.е. в процессе инициации и духовной реализации.

Все учение Св. Григория предполагает действие Личного Бога. Не покидая неприступного света, в котором Он обитает вечно, Бог устремляется к человеку и объемлет его Своей Благодатью и действием. Главная цель богословского учения Св. Григория – защитить реальность христианского опыта. Спасение – не только прощение. Это подлинное обновление человека. И обновление

достигается не высвобождением каких-то природных энергий, присущих тварному бытию человека, но «энергиями» Самого Бога, Который через них встречается с человеком, и объемлет его, и приемлет в общение с Собой. Учение Св. Григория затрагивает всю систему богословия, весь корпус христианской догматики. «Природа и энергия – не одно и то же». Если Божественная сущность ничем не отличается от Божественной энергии, то рождение и исхождение ничем не отличаются от творения.

Сейчас нередко утверждают, что богословие Св. Григория можно описать в современных терминах как «экзистенциалистское». Но оно в корне отлично от тех концепций, что сейчас называются этим именем. В любом случае, Св. Григорий спорит со всеми «экзистенциальными теологиями», которые потерпели неудачу, пытаясь объяснить Божественную свободу, динамизм воли Божией, реальность Его действий. Св. Григорий прослеживает эту тенденцию начиная с Оригена. Греческая имперсоналистская метафизика здесь обречена на поражение. Если у христианской метафизики есть какие-то корни, то она коренится в метафизике личности (Мейендорф, 1997).

Другим истоком духовных и трансперсональных идей является философия Серебряного века, в которой представлен весь спектр ориентаций – от ярко выраженных персоналогических, гуманистических до мистических трансперсональных. Это, конечно, и русская литература, представленная, прежде всего такими авторами экзистенциально-духовной ориентации как Достоевский и Толстой, а также писателями серебряного века. Андрей Белый, например, имел тесное отношение к трансперсональной традиции и был учеником Р. Штайнера. К Штайнеру были близки и чета Мережковских, и актер Михаил Чехов. Знаменательно, что одним из предтеч американской гуманистической и трансперсональной ориентации был Г.И. Гурджиев – также наш соотечественник. Его Институт интегрального развития человека прежде, чем обосноваться в Париже, находился в России. Ряд мощных гуманистических импульсов содержит культурно-исторический подход Л.С. Выготского и философская антропология М.М. Бахтина. Словом, у русской трансперсональной традиции и духовной психологии много истоков, и нам предстоит их заново переосмыслить, и для этого сейчас открылось множество возможностей [3; 4; 5].

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. Толстого, 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 (Бердяев, 1994).

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 [1].

Огромный и конкретный 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 (Вернадский, 1988).

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.

Рассматривая философско-психологические системы духовной и 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.

Сознательное управление эволюцией, высший идеал одухотворения мира раскрывается у Н.Ф. 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 начале 21-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.

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.

Истоки духовной психологии в России были странными, 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, духовной психологии:

- 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.

Может именно русская традиция духовной психологии является выражением мудрости вечной философии, которая дышит духовностью «не смотря ни на что»?

«Русский дух» в его языческо-православном азиатско-европейском неповторимом сплаве наиболее недоступен для иностранца. Эта трудно фиксируемая в категориях первооснова национального бытия труднее всего подвержена разрушению при всяких социальных катаклизмах и надежнее всего хранит и передает особенности русского национального характера. Если она разрушается, нация умирает [1; 4].

Обратим внимание на две черты «русского духа». В ряде работ отечественных исследователей (например, академика Д.С. Лихачева) отмечается особое место пространства в русском национальном сознании. Его русский переживает как простор, как то, куда вырываешься из неволи, как чистую потенциальность бытия – если попытаться выразить это на философском языке. На психологическом уровне – это воля, свобода, полноценное дыхание, т.е. духовная жизнь, не стесненная мирской скорбью.

Все поиски «русской Шамбалы» – града Китежа и Беловодья свершаются в просвете этого простора. И еще, пространство, простор, первичнее – времени, которое для русского не имеет такого значения как для западноевропейца, и оно тяготеет над русской душой, истощая ее своею безмерностью. М.М. Бахтин отмечал эти же особенности в поэтике романов Достоевского, где ключевые сцены происходят одновременно, в сталкивании личностных и исторических времен в одном пространстве.

Вторая особенность «загадочной русской души» – это почти полное отсутствие личности в западноевропейском смысле слова, и всех ее коррелятов в виде гражданского общества, правового государства, демократии, рыночной экономики, декларации прав человека. В общественном смысле личность в России законсервировалась на уровне раннехристианской «ипостаси». Эту особенность проще всего продемонстрировать на геральдическом символе (гербе) Москвы, много веков являющейся символом «всех Руси», где изображен Георгий-победоносец, поражающий пикой Змея. Мы, русские, на протяжении многовековой истории поражаем пикой свое природное, телесное начало и

поэтому мы так духовны с точки зрения обладающего личностью земного западного наблюдателя. Духовны за счет аскезы, самокарания, за счет отсутствия личности. Порядок второго (небиологического) рождения русского отличен от развития человека западного общества. Там, вслед за рождением тела следует развитие личности и уж затем, если повезет, может родиться и духовность.

У нас же вслед за биологическим рождением следовало поражение пикой Змея и через этот подвиг рождение духа (для этого в быту достаточно обычного российского страдания и неприкаянности), и только отдельные, удачливые и наиболее трагические по судьбе индивида (Чаадаев, Герцен, религиозные философы, Столыпин и т.п. «лишние люди») становились личностями.

Вне всяких сомнений первым, оригинальным и самым крупным системным мыслителем в России был бывший сподвижник Ленина, впоследствии отлученный от партии, А.А. Богданов. Первый том его книги – «Тектология: всеобщая организационная наука» вышел в России в 1913 году. Немецкий перевод «Тектологии» опубликован полностью в 1926-1928 гг. Энциклопедически образованный ученый, человек ренессансного типа, Богданов предвосхитил в своей книге основные идеи не только общей теории систем Л. фон Берталанфи, но и кибернетики У. Росса Эшби и Н. Винера, а также – теории катастроф и синергетики. Богданов нашел ключевые законы организации различных систем – от атомных до биологических и социальных – закономерности структурного преобразования этих систем, гомологические соответствия, сформулировал принцип биорегулятора (соответствующий кибернетической обратной связи), ввел принципы прогрессивного и регрессивного отбора и по мнению ряда исследователей, разработал методологию и общетеоретические проблемы системного подхода полнее и более строго, чем они разрабатывается в современной теории систем. Важно, что сам Богданов применял идеи «Тектологии» для построения социально-экономических моделей. Они, безусловно, повлияли на таких экономистов, как Чаянов и Кондратьев («теория экономических циклов»). В современных исследованиях отмечается влияние «Тектологии» и на Л. фон Берталанфи, о чем последний ни разу не упоминал, хотя и был знаком с немецким переводом книги Богданова, которая широко рецензировалась за рубежом.

Кроме А.А. Богданова, системной идеологией проникнуты работы русских «космистов» – К.Э. Циолковского, Н.Ф. Федорова, А.А. Чижевского, пионера исследования ноосферы В.И. Вернадского, генетика П.И. Вавилова и ряда русских религиозных философов, особенно П.А. Флоренского и А.Ф. Лосева.

Тема целостности, единства, всеединства, соборности является, пожалуй, ключевой в русском менталитете. Все религиозные философы отдали ей весомую дань. Русская мысль – за исключением ее промарксистской ветви – всегда ставила эту тему во главу всяких поисков. В космизме Н.Ф. Федорова – это целостность человеческого рода, требующая физического воскрешения всех предков, у В.С. Соловьева – это преодоление всех «отвлеченных начал» и единство теологии, философии и религии, у Л.П. Карсавина развита теория симфонической личности – как конкретное выражение ее соборности. В науке подобные целостные, или выражаясь современным языком, «глубинно-экологические», представления были ярче и оригинальнее всего выражены В.И. Вернадским. Начав от конкретной целостности геологических и биологических процессов на Земле, Вернадский пришел к теории ноосферы – сферы планетарного разума – закономерно развивающейся из сопряженной коэволюции всех других пластов неорганической природы и органической жизни. Понятие «живого вещества» Вернадского на много десятилетий предвосхищает идеи Дж. Лавлока о Земле как живом организме и размышления П. Рассела о «глобальном мозге». Е. Ле-Руа ввел понятие «ноосферы» в 1927 г. после Парижских лекций Вернадского 1922/23 гг. Это понятие было принято и Вернадским самим. В свою очередь, научные представления Вернадского, безусловно, испытали влияние К.Э. Циолковского, который в своих фантастических и визионерских произведениях о будущей «космической эре» распахнул новые горизонты для будущих академических исследователей. К работам Вернадского примыкают и книги А.А. Чижевского – продолжателя дела Циолковского – о «земном эхе солнечных бурь».

Процессуальностью была проникнута мышление А.Л. Богданова, социолога П. Сорокина, генетика Н.И. Вавилова, который со своей теорией «гомологических рядов» вкупе с представлениями Л.С. Берга о «номогенезе» – эволюции на основе закономерностей – намного опередил аналогичные представления Р. Шелдрейка о формативной причинности – наследовании формы в эволюционных процессах. Понимание внутренней динамики структур, внешние нормы которых являются лишь выражением лежащих в их основе процессов, весьма характерно и для философского творчества А.Ф. Лосева, проявившееся еще в начале 30-х гг. в его работах по мифологии и «философии имени».

Русская традиция, богатая всеми возможными идеями духовной психологии, еще ждет своих исследователей [3; 4; 5].

К сожалению, многие современные российские ученые философы, психологи, социологи, устремляют свой взгляд на Восток или на Запад в поисках новых идей и истины духовного развития человека.

На наш взгляд, наступила пора взглянуть на свои истоки и осмыслить огромное наследие, которое нам оставлено русскими философами, психологами и теологами.

### ***Список литературы:***

1. Козлов В.В. Трансперсональная психология. М.: Изд-во Эксмо, 2010. 512 с.
2. Козлов В.В. Психотехнологии измененных состояний сознания. М.: Институт психотерапии, 2005. 544 с.
3. Козлов В.В. Интегративная психология: Пути духовного поиска или освящение повседневности. М.: Психотерапия, 2007. 528 с.
4. Козлов В.В., Майков В.В. Многообразие трансперсонального опыта: трансперсональный проект в культуре // Человеческий фактор: проблемы психологии и эргономики. 2004. № 2. С. 47-52.
5. Мазиллов В.А., Костригин А.А. Психология в системе философского знания XIX в.: богословская традиция // Вестник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. Серия 4: Педагогика. Психология. 2016. №3 (42). С. 97-111.

### ***References:***

1. Kozlov V.V. Transpersonal'naja psihologija. M.: Izd-vo Jeksmo, 2010- 512 s.
2. Kozlov V.V. Psihotehnologii izmenennyh sostojanij soznanija. M.: Institut psihoterapii, 2005. 544 s.
3. Kozlov V.V. Integrativnaja psihologija: Puti duhovnogo poiska ili osvjaxshhenie povsednevnosti. M.: Psihoterapija, 2007. 528 s.
4. Kozlov V.V., Majkov V.V. Mnogoobrazie transpersonal'nogo opyta: transpersonal'nyj proekt v kul'ture // Chelovecheskij faktor: problemy psihologii i jergonomiki. 2004. № 2. S. 47-52.
5. Mazilov V.A., Kostrigin A.A. Psihologija v sisteme filosofskogo znanija XIX v.: bogoslovskaja tradicija // Vestnik Pravoslavnogo Svjato-Tihonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Serija 4: «Pedagogika. Psihologija». 2016. №3 (42). S. 97-111.

*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)