

15. Эриксон Э.Г. Кризис идентичности в автобиографической перспективе // Личность. Культура. Общество. 2008. Вып. 1 (40). С. 73-89.
16. Dennet D.C. The Origins of the Selves // Cogito 3. 1989.
17. Rogers K.R. A Way of Being. Boston, 1980.

В.М. ХАЧАТУРЯН

ЧЕЛОВЕК МЕЖДУ МИРАМИ: ТРАНСПЕРСОНАЛЬНЫЙ ОПЫТ В ИЗМЕНЕННЫХ СОСТОЯНИЯХ СОЗНАНИЯ

***Аннотация:** Статья посвящена анализу особенностей трансперсональных переживаний в измененных состояниях сознания. Автор полагает, что трансперсональность (сфера, находящаяся за пределами эго) в данном случае представляет собой область, где происходит сложное взаимодействие между культурными символами и образами, связанными с восприятием холистической структуры мироздания.*

***Abstract:** The article analyses the peculiarities of transpersonal experiences in the altered states of consciousness. The author argues that transpersonality (a sphere beyond the ego) in this case means an area of complicated interaction between cultural symbols and images connected with the perception of the holistic structure of the world.*

***Ключевые слова:** персональность, трансперсональность, трансцендирование, трансперсональная психология, измененные состояния сознания, мистический опыт, Я за пределами Эго, культурное моделирование.*

***Keywords:** personality, transpersonality, transcendence, transpersonal psychology, altered states of consciousness, mystical experience, Self beyond the Ego, cultural modeling.*

Проблема трансперсональности, интерес к которой неожиданно актуализировался на волне «молодежной» и «психоделической» революций 60-70-х гг. прошлого столетия, в наши дни приобретает все большую значимость, выходя далеко за пределы чисто философского дискурса и прак-

Хачатурян Валерия Марленовна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Российского института культурологии, заведующая Центром теории и сравнительной истории цивилизаций ИВИ РАН (Москва). E-mail: lerademoped@yandex.ru.

тики гуманистической и трансперсональной психологии, которые в немалой степени способствовали ее «продвижению». Трансперсональность стала полем междисциплинарных исследований и основой «трансперсонального проекта», который ставит поистине глобальные задачи: поисков выхода из эпистемологического тупика в науках о человеке и построение трансперсональной антропологии, адекватной многомерности человеческой природы и акцентирующей внимание на человеке как *homo transcendus*; разработки интегрированного проекта познания на базе синтеза науки и достижений традиционных культур Востока и Запада; преодоления мирового цивилизационного кризиса и кризиса духовной жизни современного общества.

Трансперсональная психология позиционирует себя отнюдь не только (и не столько) в качестве одного из направлений психологии (наряду с психоанализом, бихевиоризмом и гуманистической психологией), а скорее как интегральную науку, в которой «трансперсональный проект», развивавшийся с начальных этапов истории, обрел едва ли не высшее свое воплощение и которая в наибольшей степени соответствует зарождающейся ныне новой научной парадигме, кардинально отличной от ньютоновско-картезианской, новому холистическому взгляду на мир. На сегодняшний день трансперсональная психология, безусловно, занимает ведущие позиции в изучении феномена трансперсональности, оказывает заметное влияние и вовлекает в свою орбиту таких ученых, как Э. Ласло и Ф. Капра, представителей синергетики, «глубинной экологии» и т.д. Поэтому мы будем неоднократно ссылаться на труды трансперсональной психологии и так или иначе соотноситься с идеями ее лидеров и теоретиков.

В центре их внимания — способность человека к трансцендированию в самом широком смысле слова как к выходу «за пределы известного, освоенного, окультуренного». Однако на первом плане оказываются совсем не те прорывы, которые, как писал М.К. Мамардашвили, переводят человека в «космическое измерение» и совершаются в естественнонаучном познании, в практике философствования, в искусстве, а совершенно другие области. Это экстатический, религиозно-мистический опыт, опыт «на границе» — смерти или рождения¹.

¹ См.: Майков В., Козлов В. Трансперсональная психология: Истоки, история, современное состояние. М., 2004. С. 565-570; а также: Friedman H. *Toward Developing Transpersonal Psychology as a Scientific Field*. State University of West Georgia, 2000; *Transpersonal Psychology: Meaning and Developments* // Fontana D., Slack J. Treasy M. (eds.) Leicester: British Psychological Society, 2005.

Соответственно, принципиально изменилось отношение к необычным – измененным состояниям сознания (ИСС), к архаическим и традиционным культурам, в которых такие состояния были санкционированы и имели высокий статус, а также к многочисленным психотехникам, их индуцирующим. Классические для западной рационалистической науки оценки ИСС как предрассудков и психопатологии² явно ушли в прошлое. В реабилитации ИСС и трансперсонального опыта значительную роль сыграли, естественно, новаторские работы У. Джемса, А. Маслоу и С. Грофа, но помимо этого следует учитывать и другие факторы: формирование релятивистского подхода к пониманию нормы и патологии в культурной антропологии³; глубокие изменения, которые происходили во взглядах на методологию научного познания, пересмотр традиционного для западной науки отношения к рационализму как единственно возможному способу познания и ориентация на диалог с дорациональными и внерациональными видами познания; возрастающий интерес к способности человека создавать «виртуальные» миры, в которых он реализует свою многогранную природу⁴.

Важный импульс для переоценки ИСС и той специфической реальности, которая в них открывается, дали открытия К. Прибрама, экспериментально доказавшего, что наши представления о внешнем мире – не более чем конструкция мозга, фильтрующего и перерабатывающего информацию так, чтобы создать реальность, оптимально согласованную с биологическими и социокультурными программами⁵. И самое главное: все эти новации происходили в контексте очередной научной революции, суть которой очень точно определил Ф. Капра: на самых «последних стадиях развития западная наука, в конечном итоге, преодолевает границы своего же мировоззрения и возвращается к взглядам восточных и ранних греческих философов», однако исходит не из интуиции, а из результатов «в высшей степени точных и сложных экспериментов и из строгого и последовательного математического обоснования»⁶. Действи-

² См., напр.: *Тайлор Э.* Первобытная культура. М., 1989. С. 324–325. *Бехтерев В.* Внушение и толпа // Психология толпы. Социальные и политические механизмы воздействия на массы. М.; СПб., 2003. С. 402–403.

³ *Benedict R.* Patterns of Culture. N.Y., 1934. *Herskovits M.* Cultural Anthropology. N.Y., 1955. P. 354.

⁴ См.: *Рузавин Г.И.* Предмет философии как науки // Актуальные проблемы философии науки. М., 2007. С. 38; *Швырев В.С.* Особенности современного типа рациональности // Там же. С. 49, 52.

⁵ *Pribram K.* The Holographic Hypothesis of Brain Functioning // *S. Grof* (ed.) Ancient Wisdom, Modern Science. N.Y., 1984. P. 178.

⁶ *Капра Ф.* Дао физики. Общие корни современной физики и восточного мистицизма. М., 2008. С. 24.

тельно, концепт голографической изотропной Вселенной, пронизанной когерентными связями, соединяющими «все со всем», регулярно воспроизводящей в своем развитии один и тот же набор структур, принципиально расходится с ньютоновско-картезианской картиной мира, опровергает привычные представления о пространстве-времени, причинно-следственных связях, разделенности субъекта и объекта. Мироззренческое ядро современной, еще только формирующейся модели мироздания, основы которой были заложены Д. Чу и Д. Бомом в его теории имплицативного порядка, оказывается, по сравнению с предшествующей, механистической и редукционистской гораздо ближе к «истокам» — к архаическим и религиозно-мистическим космологическим моделям, основанным на аниматизме, интуитивном ощущении всеобщей эмпатической связи между качественно разными (с формально-логической точки зрения) объектами и процессами, тождества макро- и микрокосма, взаимоперетекания друг в друга компонентов дуальных оппозиций. Как мы покажем ниже, имеются определенные аналогии между представлениями об имплицативном мире в квантовой физике и той картиной реальности, которая переживается индивидом, находящимся в ИСС.

Этот в высшей степени интересный и значимый факт существенно усложняет и расширяет круг проблем, связанных с ИСС, трансцендированием и трансперсональностью. Еще не так давно перед У. Джеймсом и А. Маслоу стояла задача доказать, что индивид имеет право на мистические озарения и это не болезнь, а высшие переживания, вызванные высшими духовными потребностями. Революционные перевороты в квантовой физике дают достаточно веские основания для вполне серьезного обсуждения вопроса об онтологическом статусе реальности, открывающейся в ИСС.

Гипотеза о том, что ИСС ведут к расширению перцепции и дают возможность воспринимать холономную структуру мира, его недоступные в обычном состоянии аспекты, высказывалась еще в конце 60-70-х гг. некоторыми представителями трансперсональной психологии. В последнее время эта идея получает все большую аргументацию и признание, постепенно завоевывая свое место в научном дискурсе. В 90-х гг. В.Н. Казначеев и Е.А. Спирин разработали концепцию, согласно которой в ИСС организм, «выходя» из ньютоновского пространства, то есть, в меньшей степени реагируя на его стимулы, становится значительно более чувствительным к «полевой космопланетарной» среде и начинает функционировать как ее частица. В культурологии и синергетике уже открыто высказывается крамольная мысль о том, что помимо традиционных рациональных способов можно изучать мир через трансформацию самого себя в особое состояние «человека-чувствилища» Вселенной, «человека-

камертона», который входит в резонанс с универсумом и улавливает его вибрации. Психотехники, индуцирующие ИСС, приравняются к научным приборам, расширяющим наше восприятие и познавательные возможности, а сами ИСС рассматриваются как канал прямого восприятия имплицативного мира, прямой путь к трансценденции⁷. Попытки разработать новые теоретико-методологические подходы к феноменам трансцендирования и трансперсональности нашли отражение в плодотворной и весьма провокационной дискуссии, развернувшейся в 2010 г. на страницах журнала «Личность. Культура. Общество», № 48-50. Одним из ключевых ее направлений стала проблема соотношения сферы социально-культурного и трансперсонального. К этой проблеме мы и обратимся в данной статье, рассмотрев некоторые ее аспекты на материале измененных состояний сознания.

Но сначала необходимо хотя бы кратко охарактеризовать специфику ИСС, пребывание в которых, как уже говорилось, открывает перед индивидом возможность получения глубинного трансперсонального опыта. Суммируя выводы психологов/психотерапевтов и нейрофизиологов, можно сказать, что ИСС представляют собой особое, но вместе с тем вполне естественное, физиологически нормальное функциональное состояние, которое в принципе доступно каждому, может возникать не только под воздействием специальных психотехник, но и спонтанно, однако является статистически более редким по сравнению с обычным состоянием сознания (ОСС) и по ряду моментов существенно от него отличается. Выводы нейрофизиологов и психологов/психотерапевтов вполне подтверждают интуиции О. Ранка и Э. Нойманна о некоей инерционной силе, имманентно заложенной в человеке и влекущей его обратно, в изначальное состояние максимальной погруженности в бессознательное: периодические «уходы» в трансовые состояния разной глубины есть все основания рассматривать как необходимый и даже неизбежный компонент психофизиологической деятельности, имеющей весьма сложный рисунок. Здесь имеет место дискретность: дестабилизация и полное разрушение обычного состояния сознания как сложившейся функциональной системы приводят к формированию новой функциональной системы, соответствующей тому или иному виду ИСС, о чем писал Ч. Тарт⁸.

⁷ См.: Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. М., 2002. С. 109, 235-236; Торчинов Е. Пути философии Востока и Запада: Познание запредельного. СПб., 2007. С. 351; Пелипенко А.А. Проблема трансперсональности и трансцендирования в свете гипотезы психосферы // Человек. Культура. Общество. Т. XI. Вып. 2. С. 152-165.

⁸ См.: Тарт Ч. Измененные состояния сознания // Измененные состояния сознания / Под ред. Ч. тарта. М., 2003. С. 6.

И наряду с этим в ОСС происходят значимые, но почти незаметные для индивида и окружающих флуктуации – от четкого и ясного осознания (инсайта) до трансовых состояний и даже «нулевого» сознания, то есть полного отсутствия сознания, полной аутизации сенсорной сферы.

Спектр ИСС, таким образом, очень широк. На одном полюсе можно поместить легкие трансовые состояния, в целом не выходящие за рамки «нормы». А на другом – «глубокие» ИСС, которые чаще всего индуцируются искусственно и связаны с серьезными трансформациями в когнитивной, эмоциональной и перцептивной сферах, граничат с патологиями, хотя таковыми не являются, поскольку не приводят к грубым нарушениям сознания.

Именно «глубокие» ИСС, естественно, и будут представлять для нас наибольший интерес в связи с проблемой трансперсональности, так как переводят когнитивную деятельность в режим трансцендирования. Оптимальные условия для этого создаются благодаря тому, что временная дезинтеграция нейродинамической системы, характерной для ОСС, неизбежно сопровождается возвратом к онто- и филогенетически более ранним способам организации ее деятельности. Этот процесс, имеющий системный и многоуровневый характер, проявляется, во-первых, в изменении паттерна электроэнцефалограммы (ЭЭГ): альфа- и бетаритмы (ритмы бодрствования) сменяются тета- и дельта-ритмами, что характерно не только для динамики ЭЭГ во время сна, но и для ранних стадий онтогенеза⁹. Высказывается также предположение о том, что процесс погружения в ИСС как бы повторяет в обратном порядке онтогенетическую последовательность созревания ЭЭГ, вплоть до самых ранних стадий, причем степень регрессии прямо пропорциональна глубине ИСС¹⁰.

Во-вторых, качественной перестройке подвергается функциональная асимметрия: левополушарная активность уступает место правополушарному доминированию, что является онто- и филогенетически более ранним механизмом мозговой деятельности и способствует выходу структур бессознательного, в том числе и архетипов коллективного бессозна-

⁹ См.: *Благосклонова Н.К., Новикова Л.А.* Детская клиническая энцефалография. М., 1994.

¹⁰ См.: *Сандомирский М.Е., Белгородский Л.С.* Физиологическая возрастная регрессия как основа функциональных состояний, связанных с измененными состояниями сознания // *Парапсихология и психофизика.* 1998. № 1. С. 110-112; *Белгородский Л.С., Сандомирский М.Е.* Возрастная регрессия и формирование искусственных сенситивных периодов с точки зрения функционирования асимметрии полушарий // *Современные направления психотерапии и их клиническое применение* // *Материалы Всероссийской конференции по психотерапии.* М., 1996. С. 126-127.

тельного, что подчеркивает С. Гроф, анализируя специфическую символику базовых перинатальных матриц (БПМ)¹¹.

В-третьих, все эти трансформации сопровождаются переходом (точнее, возвратом) от привычных логических форм мышления к пралогическим, так называемым архаичным, раннедетским формам организации сознания¹². Более того, по ряду показателей когнитивные режимы в ИСС имеют поразительное сходство с некоторыми характеристиками архаического мифоритуального мышления (речь, разумеется, идет лишь об отдельных совпадениях, а не о тождестве). Мышление становится образным, метафоричным, «гештальтным» (симультанно-целостным), приобретает яркую чувственно-эмоциональную конкретность, окружающий мир «аниматизируется», размываются субъект-объектные границы и причинно-следственные связи — точнее, появляется ощущение других, чуждых рациональному мышлению связей когерентных.

И, наконец, самое главное: в «глубоких» ИСС происходит дезинтеграция субъектного «Я» — частичная или полная. В первом случае «субъект, изменяющийся и воспринимающий себя изменяющимся, как бы наблюдает это изменение из некоторой внешней точки, остающейся фиксированной, бодрствующей, связанной с твердой почвой, в то время как другая часть его самого (а не другое «Я») словно бы предоставляет себе полную свободу превращений»¹³, создает новые идентичности — «идентичности транс». Во втором — рушится вся иерархия идентичностей: от культурно-религиозной до личностной. Индивид практически полностью утрачивает свое «Я», в буквальном смысле «забывает себя», хотя и при этом способен до известной степени сохранять роль наблюдателя.

Именно в этом «конечном пункте» ИСС, когда погружение достигает предельной глубины, совершается переход к высшим уровням трансперсональности и трансцендирования. Согласно У. Джеймсу, это переход «из замкнутого и тесного пространства к необъятно широкому кругозору», к состоянию, в котором «безграничное поглощает в себе все границы», «множественное теряет свою множественность», воспринимаясь как Единое¹⁴. Известный отечественный религиовед Е.А. Торчинов определил суть этого состояния как «переживание единства/тождества с онтологической основой мира»¹⁵. А.А. Пелипенко называет его «непроти-

¹² См.: Брюн Е.А. Введение в антропологическую наркологию // Вопросы наркологии. 1993. № 1. С. 72-78.

¹³ *Lapassade G.* Les etats modifies de la conscience. P., 1987. P. 122. Цит. по: *Мордвинцева Л.П.* Измененные состояния сознания. Научно-аналитический обзор. М., 1995. С. 16.

¹⁴ *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 324, 303.

¹⁵ *Торчинов Е.А.* Единство и многообразие религиозного (мистического) опыта (от феноме-

воречиво-континуальным состоянием», в котором снимаются онтологические противоречия и восстанавливается изначальная, утраченная в ходе «эволюционной болезни» эмпатическая связь с миром, воскрешая ощущение «холистической сопричастности»¹⁶.

Перечень определений можно было бы продолжить, однако в этом нет необходимости, поскольку все они указывают на то, что в состоянии, которое К.Г. Юнг назвал бы переживанием «архетипа бесконечности»¹⁷, индивид приобретает максимально широкую идентичность, отождествляя себя с Абсолютом, Богом, человечеством, Вселенной и т.д., и воспринимает окружающий мир и себя в нем холономно, как единое целое, в котором все связано со всем. Причем этот вид идентичности, который редко проявляется в повседневной жизни и представляется по преимуществу некой абстракцией, в ИСС становится крайне интенсивным, получает яркую эмоционально-чувственную наполненность. Сам же процесс трансцендирования и переживание «холистической сопричастности» осознается индивидом как особая форма познания, хотя данное состояние кратковременно (от нескольких минут до нескольких часов), ограничено сферой чувств и не поддается рационализации.

Обретение «вселенской» идентичности происходит, однако, за счет впечатляющей регрессии, поскольку сопровождается редукцией логикодискурсивного мышления, а также снятия всех религиозных и культурных спецификаций, то есть своеобразного «бегства», освобождения от культуры. Действительно, собранный исследователями богатый эмпирический материал, казалось бы, подтверждает, что состояние недUALности, «холистической сопричастности» не зависит от исторической эпохи и культурного контекста, от принадлежности к той или иной религиозной традиции или отсутствия таковой. Идет ли речь об исламских суфиях, индийских йогинах, средневековых исихастах и католических мистиках или о вполне секуляризованных теоретиках и практиках холономной терапии, — в их переживаниях обнаруживается общее ядро, универсальный субстрат, который, правда, отнюдь не является гомогенным.

Несмотря на принципиальную невыразимость, невербализируемость трансперсонального опыта в ИСС, он все-таки поддается типологизации. Универсальное переживание недUALности, растворения в мире име-

нологии религии к трансперсональному анализу) // *Онтология диалога: метафизический и религиозный опыт. Международные чтения по теории, истории и философии культуры*. Вып. 12. СПб., 2002. С. 164.

¹⁶ *Пелитенко А.А.* Дуалистическая революция... С. 45.

¹⁷ *Юнг К.Г.* Воспоминания, сновидения, размышления. Киев, 1994. С. 320-321.

ет свои разновидности, достаточно четко отличающиеся – даже с учетом неизбежной неполноты, «неправильности» и схематизма их описаний. Мы возьмем за основу классификацию, предложенную А. Дейкманом, весьма авторитетным и проницательным исследователем мистических состояний, тем более что его выводы корреспондируют с результатами наблюдений психологов, антропологов и религиоведов¹⁸.

Первый тип трансперсональных переживаний, который можно назвать чувственно-эмоциональным, обычно характеризуется как состояние «океанического блаженства». Деиндивидуализация в данном случае порождает переживания поглощенности и «наполненности» Богом или духом, иерогамного слияния или растворенности в мироздании, а также интенсивные аффективные и перцептивные реакции (ощущения света, огня, экстатического восторга, обновления и возрождения, гармонии и умиротворенности, сильные эротические чувства). Чувственно-эмоциональное трансцендирование возникает и у подготовленных мистиков, в чьих трансперсональных переживаниях влияние культуры играет, естественно, значительную роль, и у тех, кто испытывает подобные состояния случайно, спонтанно входя в ИСС под воздействием различных внешних факторов. Отличия состоят лишь в том, что первые, вербализуя свой опыт, лучше согласуют его с той или иной религиозной доктриной.

Второй тип определяется как «трансчувственный», созерцательный (А. Дейкман) или «безобразный» (термин Е.А. Торчинова). Такие трансперсональные переживания выходят за рамки обычного сенсорного восприятия, любой разновидности известного нам перцептивного, аффективного и когнитивного опыта, то есть являются в наибольшей степени «за-предельными». Это – сфера «чистого» опыта трансцендирования, которая наилучшим образом квалифицируется в религиозной мысли Индии (кстати, нацеленной именно на такой тип трансперсональности) как состояние «ни то, ни то», «ни восприятие, ни не восприятие». В отличие от чувственно-эмоциональной трансперсональности оно действительно не поддается никакому описанию, даже неточному и «неправильному», и доступно исключительно хорошо подготовленным мистикам, которые в совершенстве владеют методиками, позволяющими освобождаться не только от когнитивной деятельности, но и от любых перцептивно-эмоциональных реакций, и партиципироваться к абстрактным умозрительным сущностям.

¹⁸ См.: *Дейкман А.* Деавтоматизация и мистический опыт // *Измененные состояния сознания.* С. 38-72.

И, наконец, третий тип трансперсональных переживаний, который встречается гораздо реже, чем первые два (хотя это несколько не снижает его значимости), мы условно назовем интуитивным знанием, ощущением-пониманием. В таких состояниях индивид оказывается способным к мгновенному объемному многоуровневому «схватыванию» голографичности мира, перед ним открываются когерентные связи между явлениями, структурами и процессами, которые в обычном состоянии сознания предстают как отдельные, существующие совершенно независимо друг от друга. Иными словами, имплицативный порядок становится наиболее очевидным. Специфика этого типа переживаний, разновидностями которого, очевидно, является, с одной стороны, творческий инсайт и «магическое трансцендирование» — с другой, заключается в том, что они, во-первых, в наименьшей степени связаны с влиянием культуры, поскольку чаще всего возникают спонтанно у людей неподготовленных. Во-вторых, трансперсональные переживания в данном случае не предполагают в обязательном порядке полной деиндивидуализации и полной редукции логико-дискурсивного мышления, способность к рефлексии в какой-то степени сохраняется. Однако горький парадокс этой ситуации заключается в том, что трансляция полученного опыта все равно невозможна: приобщение к имплицативному миру, к голографической реальности невербализуемо, поскольку выходит далеко за пределы обычных концептуальных возможностей. Мгновенное ощущение-понимание дает возможность почувствовать сложность мироздания, о чем писал в свое время П. Успенский: «нет ничего отдельного», мир «не имеет отдельных сторон» и весь «виден сразу в каждой своей точке», но на выходе из ИСС от интуитивного знания остается лишь смутные, неопределенные впечатления. Внезапно открывшийся глубинный смысл вещей растворяется и ускользает или, выраженный на вербальном уровне, кажется бессмыслицей.

Таким образом, во всех перечисленных случаях трансцендентная «реальность», открывающаяся в ИСС (независимо от нашего отношения к ее онтологическому статусу), или не идентифицируется, не распознается вообще, или идентифицируется лишь отчасти, причем почти целиком на эмоционально-перцептивном уровне. Кроме того, универсальный субстрат, о котором уже говорилось выше, внерегиоузен, внекультурен и в определенном смысле даже бессодержателен, что и определяет относительное сущностное единство высшего уровня трансперсональных переживаний.

Все вышесказанное придает особую остроту тем принципиально важным проблемам, которые были поставлены в уже упоминавшейся нами

дискуссии Ю.М. Резником: что стоит за способностью человека порождать новые миры? И где находится точка их «сборки»? Сформулируем вопрос несколько иначе, сузив тем самым задачу: пересекается ли «персональность», связывающая человека с культурой и обществом и достигающая своего предельного выражения в форме гражданской активности, и «трансперсональность», которая преодолевает границы культуры и социальности, приближает к миру трансцендентного, к области универсальных смыслов?¹⁹

Или эти миры (возможно, лучше было бы сказать – состояния) существуют в основном параллельно и автономно? Или даже взаимоотрицают друг друга? А если между ними все-таки имеются точки соприкосновения и взаимодействия, то как именно эти связи реализуются? Хотелось бы заметить, что в статье Ю.М. Резника в большей степени акцентировались различия персонального и трансперсонального, в то время как тема «сборки» была только намечена. И это, разумеется, вряд ли можно считать случайным.

Анализ ИСС особенно четко демонстрирует *разнонаправленность* персонального и трансперсонального, принципиальную нетождественность и даже несовместимость этих сфер. Освобожденный от ограничений социокультурных программ, логико-дискурсивного мышления, субъектности, развитие которых составляет доминанту исторического процесса, «деавтоматизированный», «распрограммированный», трансцендирующий индивид пребывает в опасной близости к досознательному, до или внекультурному состоянию, балансирует на тонкой грани между духовным озарением и острым психозом (последний вариант, кстати, – отнюдь не редкое явление). Деструктивность и, соответственно, дезадаптивность – фундаментальная, неотъемлемая черта «глубоких» ИСС. Вместе с тем, история культуры показывает, что общество на разных этапах своего развития и в разных масштабах допускало их существование, санкционировало его.

Этой двойственностью, «двуликостью» ИСС объясняется широкая вариативность их оценок в научной литературе. Представители гуманистической и трансперсональной психологии и исследователи, находящиеся под очевидным влиянием их идей, полагают, что трансперсональный опыт, полученный в ИСС, имеет в большинстве случаев адаптивный ха-

¹⁹ Говоря о персональном и трансперсональном, мы в данном случае ориентируемся на определение Ю.М. Резника. См.: *Резник Ю.М.* Трансперсональность человека: к методологии исследования и конструирования (метафизические аспекты) // Личность. Культура. Общество. 2009. Т. XI. Вып. 2. С. 136, 144.

ракти, позволяя индивиду более эффективно функционировать в социуме. Противостояние социально-культурного и трансперсонального, естественно, отмечается: еще У. Джеймс, К. Роджерс и А. Маслоу писали о том, что трансцендирование освобождает человека от «плена» конформности, «поднимая» его над культурой и обществом. В трансперсональной психологии этот момент, пожалуй, акцентируется сильнее, и в этом, по мнению Р. Уолша и Ф. Воон, заключается ее отличие: «гуманистическая психология адресует себя к Эго и к экзистенциальным уровням. Развитие личности и достижение целей Эго являются центральной задачей, тогда как с позиций трансперсональной перспективы это звучит менее серьезно и может иногда рассматриваться как препятствие к трансперсональной реализации; здесь способность человека к самотрансценденции за пределами самоактуализации выносятся в перспективу». Личности, таким образом, отводится менее важная роль, это — лишь один из аспектов существования, с которым человек может, но не должен идентифицироваться²⁰.

Однако противопоставление личности и трансперсональности едва намечено, поскольку и представители трансперсональной психологии придерживаются традиционных для психоаналитической школы идей. В первую очередь это касается представления о том, что личностная и социальная идентичность (Эго и Персона, по К.Г. Юнгу) — лишь незначительная, поверхностная часть Я и чрезмерное отождествление с ней чревато обеднением внутренней жизни индивида, вытеснением нежелательных, неприемлемых для него аспектов идентичности (Тени) за пределы сознания. Подлинная идентичность, открывающая перспективы для личностного роста, достигается за счет интеграции сознания и бессознательного, «сборки» всех элементов Я в единое целое. И в этом процессе важнейшую роль играют как раз «дальние рубежи человеческой психики», связанные с трансцендированием, интроекцией высшего и предельным расширением личности. Растождествление с различными формами идентичности (прежде всего социальными ролями) и формирование «трансперсонального Я», которое охватывает весь мир, переживание не-дуального состояния (воссоединяющие переживания) в целом оценивается как позитивный процесс «психосинтеза», разрушающего основу неврозов экзистенциального и эгоистического уровней и наполняющего новым содержанием личностную и социальную идентичность.

²⁰ Цит. по: *Ахмедов Т.И., Жидко М.Е.* Психотерапия в особых состояниях сознания. (История, теория, практика). М., 2003. С. 124-125.

Так, согласно С. Грофу, трансперсональные переживания, воссоединяющие человека с первоосновами бытия, «дают возможность индивидуальным монадам сознания преодолеть их отчуждение и освободиться от наваждения своей отделенности», ведут к «глубокому благоговению перед жизнью и сопереживанию всем чувствующим существам», способствуют развитию новой системы ценностей, которая основана не на общепринятых нормах и предписаниях, заповедях и боязни наказания, а «на нашем знании и понимании вселенского устройства»²¹.

Таким образом, персональное не обесценивается и не исключается, а скорее помещается в более широкий и значимый контекст: Это оказывается в окружении более всеобъемлющих «точек отсчета». Благодаря этому персональное переводится в другое, высшее «измерение», трансцендентное выражается через личностное²². Отсюда — характерное для трансперсональной психологии определение: трансперсональное (чаще используется термин «надличностное») — это «личное+» (К. Уилбер), подразумевающее, что оно интегрирует все остальные области психики, весь континуум сознания и деятельности человека, добавляя к ним более «высокие» аспекты.

Другие исследователи, по преимуществу антропологи и религиоведы, в большей степени, пожалуй, склонны подчеркивать антикультурную и антицивилизационную направленность ИСС, их способность служить не только обоснованию, но и «истончению» культуры, выполнять деиндивидуализирующую и асоциальную роль. И это вполне понятно: идеальная модель интеграции Я, в которой трансперсональное органично надстраивается над персональным, обогащая индивида, придавая его культурной и социальной деятельности высший смысл, возможно, эффективна в рамках психотерапевтических сессий, однако ее нельзя механически экстраполировать на социокультурную жизнь и массовую психологию. Тем не менее, возможность общей «сборки» не исключается.

Каким же образом происходит переход из внекультурной и внесоциальной сферы трансперсональности в культурную и социальную сферу? Наиболее традиционными являются два решения этого вопроса. Первое исходит из того, что опыт трансцендирования может служить источником возникновения новых культурных смыслов. Так, в частности, А.А. Пелипенко, определяя ИСС как в целом антицивилизационную стратегию, усматривает их культурную значимость лишь в тех случаях, когда опыт

²¹ Гроф С. Указ. соч. С. 344, 351.

²² Пути за пределы Эго: трансперсональная перспектива / Под ред. Р. Уолша, Ф. Воган. М., 1996. С. 17-19.

трансцендирования может быть переведен в плоскость культуры, когда на уровне ИСС происходит «продуктивное смыслообразование»²³. В наиболее максималистском варианте предполагается, что ИСС – едва ли не единственный источник всех философских и религиозных традиций, определяющий духовную жизнь человечества на протяжении всей его истории.

Однако случаи «продуктивного смыслообразования» не слишком многочисленны, способность к этому доступна единицам – творческим личностям. Э. Нойманн полагал, что именно такие личности, соприкасаясь с коллективным бессознательным, осуществляют «обратную связь с началами», через них архетипы в форме символов прорываются в сознание и мир культуры, обогащая и трансформируя его, ниспровергая устаревшие системы знания и морали и создавая новые²⁴. Роль их ни в коей мере не стоит недооценивать, хотя следует учитывать, что индивидуальные трактовки трансперсональных переживаний, расходящиеся с утвердившимися культурными нормативами, как правило, обществом отвергаются и маргинализируются, не принимаются в качестве общезначимых. Традиционные примеры Будды или Магомета, чей трансперсональный опыт стал основой мировых религий, скорее являются теми самыми исключениями, которые только подтверждают правило. Кроме того, вряд ли можно дать однозначный ответ на коварный вопрос о том, порождены ли новые культурные смыслы только трансперсональными переживаниями в ИСС или в большей степени обусловлены культурно-историческим контекстом. В большинстве же случаев трансперсональный опыт никаких культурных смыслов не порождает, оставаясь достоянием внутреннего мира человека, его испытавшего, и только для него обладает особой ценностью. Причем сколь бы ни был этот опыт впечатляющим, с течением времени сила его воздействия ослабевает. Это касается, естественно, не столько «профессионалов»-мистиков, которые регулярно возобновляют трансцендирование и тем самым закрепляют «состояние трансперсональности», сколько людей, спонтанно выпадающих в ИСС.

Второй путь «сборки» персонального и трансперсонального наиболее прост и, так сказать, механистичен, поскольку связан с неизбежностью трансляции ощущений и образов на язык той или иной культуры. Хорошо известно, что трансперсональный опыт практически не поддается рефлексии и вербализации и, даже будучи вербализованным, остается принципиально не-выразимым. Любые описания обедняют и иска-

²³ Пелипенко А.А. Дуалистическая революция... С. 45.

²⁴ См.: Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания. М., 1998. С. 375-378.

жают его суть, по определению будут неправильными, неточными, лишь отчасти соответствующими тому, что в действительности видел и ощущал индивид. И, разумеется, при этом он будет вынужден использовать символы своей культуры, преднамеренно или непреднамеренно «подгоняя» содержание своих переживаний под общепринятые культурные стандарты, хотя обычно сам осознает неадекватность своих интерпретаций.

С нашей точки зрения, этим взаимодействием сфер социокультурного и трансперсонального не ограничивается, оно осуществляется гораздо более сложными путями. Весьма эвристичной в этом плане представляется идея известного американского антрополога Эдит Бургиньон о возможности целенаправленного культурного моделирования символического содержания ИСС. Исследовательница сделала свои выводы на основании изучения архаических обществ и ритуальных, жестко запрограммированных ИСС, участники которых были соответствующим образом подготовлены, хорошо знали, каким должно быть содержание их трансперсональных переживаний и как следует на него реагировать. Проведенный нами анализ дальнейшей истории ИСС показал, что культурное моделирование, то есть предварительное, запланированное программирование сферы трансперсонального, отнюдь не ограничивалось столь далекой от нас эпохой. В действительности оно существовало всегда и везде в обществах, где ИСС были хотя бы в минимальной степени санкционированы²⁵.

Какие же функции выполняет моделирование? Прежде всего оно структурирует и сам процесс пребывания в ИСС, и выход из него, играя роль доминанты и вытесняя или, по крайней мере, подчиняя бесконтрольный прорыв личностных переживаний, материала коллективного бессознательного, а также случайных и ненужных в данный момент культурных символов, хранящихся в памяти индивида, блокируя девиантное поведение (если, конечно, оно не является санкционированным религиозной традицией). Но самое главное – в сочетании с особым режимом психической деятельности в ИСС культурное моделирование способно мобилизовать и «оживлять» культурные символы, усилить партиципационную связь с ними, насыщая их чувственно-материальной конкретикой и огромной витальной силой, наделять их качеством трансперсональности или воскрешать его в тех случаях, когда изначальная «энергичность» угасала по мере превращения данного символа в культурный норматив. В особенности это касается символов религиозных, но весьма

²⁵ Подробнее см.: *Хачатурян В.М.* «Вторая жизнь» архаики: архаизующие тенденции в цивилизационном процессе. М., 2009. С. 60-106.

примечательно, что в ИСС у людей секуляризованных трансперсональный характер могут приобретать даже литературные образы (интересный материал можно найти в описаниях сессий холотропного дыхания и ЛСД-терапии С. Грофа).

Чем сильнее ИСС вписаны с социальную и культурную жизнь общества, чем определеннее моделируемые установки и символы, чем жестче регламентируются формы выражения переживаний и их содержание, тем в большей степени пребывание в ИСС застраховано от заложенной в них (в силу их специфической природы) деструктивности. Другими словами, чем сильнее ИСС привязаны к культуре, тем в меньшей степени они являются способом «бегства» от нее. Скорее наоборот: культурно смоделированные, социально востребованные ИСС выполняют важнейшую функцию интериоризации культурных смыслов, играют роль проводника, транслирующего их из области внешней во внутренний мир индивида. Психофизиологическая регрессия в этой ситуации обеспечивает особый, «архаический» режим функционирования мышления, который создает оптимальные условия для непротиворечивого и глубокого их принятия.

Это достигается ценой предельной стандартизации символического содержания переживаний, культурное моделирование блокирует индивидуальные трактовки, а следовательно, и возможность появления новых культурных смыслов. Сфера трансперсонального в данном случае почти полностью превращается в ипостась все той же культуры, но с интригующим оттенком «запредельности». Так, уже давно установлено, что переживания во время шаманского экстаза, по сути, представляют собой галлюцинаторное воспроизведение, перевод во внутреннюю реальность ритуала инициации и архаической космологии. Еще М. Элиаде отмечал, что «галлюцинации и фантазирование соответствуют определенным традиционным моделям», в них нет ничего индивидуального или бессвязного, они «несут в себе традиционную схему церемонии посвящения: страдания, смерть и воскресение»²⁶.

Мы не склонны, вслед за Э. Бургиньон и некоторыми другими антропологами, считать, что ИСС не имеют собственного содержания и оно полностью зависит от культурного контекста и групповых ожиданий. Очевидно, это не так, особенно если согласиться с предположением о том, что ИСС – это «лазейка» в имплицативный мир. Вполне вероятно, что даже самое жесткое культурное моделирование не может «завладеть» переживаниями индивида целиком и за его пределами всегда остается

²⁶ Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 3. От Магомета до Реформации. М., 2002. С. 18.

нечто иное. Однако это «нечто», выходящее за рамки заранее заданного шаблона, просто не фиксируется, не воспринимается как что-то значимое, требующее запоминания. Это отражается не только на уровне последующего осмысления опыта трансцендирования, но и на уровне эмоционально-перцептивном. Например, шаманский экстаз не сопровождается традиционными для более поздних форм религиозно-мистического опыта ощущениями «океанического блаженства», растворения и слияния с универсумом, хотя с учетом глубины погружения в ИСС такие ощущения должны присутствовать. Таким образом, культурное моделирование заметно усиливает ту невосприимчивость к специфической реальности имплицитивного мира, которая в общем-то в любом случае неустраима, но все-таки имеет разные масштабы.

Заметим, что именно такая ситуация является наиболее приемлемой и востребованной для культуры и общества. Тогда «бегство» от культуры (всегда весьма относительное) оказывается иллюзией, парадоксальным образом ставится ей же на службу и используется в прагматических целях. Основная, изначальная функция медиации между мирским и сакральным, «посюсторонним» и трансцендентным вполне органично совмещается с функцией социорегулятивной, что превращает ИСС в одну из эффективных социальных практик. Так обстояло дело в архаических обществах и древнейших цивилизациях: с помощью ИСС отыгрывались некоторые социально-психологические конфликты, осуществлялась социализация и инкультурация, укреплялась коллективная и индивидуальная идентичность. Характерно также, что у современных архаических народов болезненные состояния, вызванные разрывом связей со своей культурой и утратой идентичности, лечатся благодаря ритуалам, в которых полузабытые, утратившие свою силу культурные символы воскрешаются в ИСС²⁷.

Способность общества контролировать трансперсональные переживания и направлять их в желательное русло — один из важнейших факторов, определяющих степень распространенности ИСС, их социокультурную значимость и «легитимность». Эта способность была наиболее велика в так называемых простых, немногочисленных по составу архаических обществах. И, конечно, неслучайно, что ИСС стали медленно, но неуклонно вытесняться в обществах «сложных» — даже в тех, где трансперсональный опыт имел высокий ценностный статус, закрепленный

²⁷ См.: Жилек В.Г. Измененные состояния сознания в обрядах североамериканских индейцев // Личность. Культура. Этнос. Современная психологическая антропология. М., 2001. С. 462-482.

религиозной традицией (речь идет о недогматических религиях: индуизме, буддизме, даосизме). Этот процесс был вызван целым комплексом причин: здесь сыграл свою роль кризис мифоритуальной системы, неотъемлемым компонентом которой являлись ИСС, развитие по экспоненте «левополушарного», логико-дискурсивного мышления, несовместимость ИСС с цивилизационной стратегией, появление новых форм социокультурной регуляции. Но наряду с этим важное значение имел и фактор, о котором мы говорили: на этапе, когда ИСС уже не могли выполнять социорегулятивную функцию в масштабах всего общества, доступ к ним, а следовательно, и к трансперсональным переживаниям стал стремительно сокращаться. Причем государство и религии Осевого времени действовали в одном направлении, ведя борьбу с долго сохранявшимися архаическими коллективными экстатическими ритуалами, стараясь не допускать массового экстаза верующих во время богослужений, придавая религиозным обрядам статичный, пассивный характер.

Кроме того, доминирующую роль стали играть психотехники медитационного характера, овладение которыми требовало длительной и трудной подготовки, аскетического образа жизни и т.д., что приводило к естественному сокращению числа участников ИСС. Культурное моделирование на этом этапе, тем не менее, не только не ослабело, а напротив — усилилось. Доступ к трансцендированию открывался только после тщательного изучения религиозных доктрин и овладения техниками, позволявшими осуществлять контроль над мыслями, эмоциями и некоторыми физиологическими процессами. Это требовало больших волевых усилий — в отличие от «телесных» архаических психотехник, в которых тело служило «мостом» между профанным и сакральным мирами, а специфический ритм музыки и танца, близкий ритмам природным, позволял наиболее быстро и органично войти в режим ИСС. В результате ИСС, направленные на трансцендирование (мы не будем здесь касаться проблемы неадаптивных форм, к числу которых относятся массовые эпидемии одержимости, наркомания и т.д.), заняли весьма скромное место в социокультурной жизни, став достоянием немногочисленной религиозной элиты или маргинальных субкультур.

«Хитрость» и преобразующая сила культуры проявляется в том, что она способна использовать в своих интересах силу, направленную, казалось бы, против нее самой, разнообразными способами: определяя содержание трансперсональных переживаний, ограничивая доступ к трансцендированию и почти не оставляя возможности для запоминания и тем более осмысления того, что выходит за ее границы. Помимо этого, не следует забывать и о том, что по преимуществу культурно смоделирован-

ными являются наши представления о трансцендировании и трансперсональности. Выход за границы себя, своего Эго совершают, хотя и по-разному, и мистик, стремящийся к Абсолюту, и — наряду с ним — одержимый, который считает себя в этот момент «сосудом» бога или духа, и шаман, отправляющий свою душу в странствие по запредельным мирам, и колдун, с помощью магических ритуалов поражающий на расстоянии свою жертву. Однако понятие «трансперсональность», сколь бы оно ни было размытым, до сих пор прочно связано с поисками «высших», универсальных истин, стремлением слиться с «высшим Разумом» или Богом, достичь святости, спасения или духовного роста и преображения.

Такие интерпретации, однако, появились достаточно поздно: их истоки уходят в Осевое время, или эпоху Дуалистической революции, когда происходили радикальные изменения в культуре и ментальности, рождались сотериологические религии и религиозно-философские учения нового типа, для которых была характерна онтологизация этических макроопозиций (Добро-Зло, Должное-Сущее, трансцендентное-земное) и преобладание понятийного над образным, умозрительного — над чувственно-конкретным. Это сопровождалось ярко выраженной «спиритуализацией» переживаний в ИСС и, соответственно, перекодировкой их символического содержания. Именно тогда оформилась сама идея трансцендирования, близкая к современной ее трактовке: выход за пределы себя, в состояние не-дуальности стал пониматься как результат влечения души к сверхчувственному (Платон) или Единому (у неоплатоников), главный способ освобождения ее от земных страстей и восстановления изначальной чистоты и целостности. Регрессия, получив новое идейное обоснование и этическое измерение, рассматривалась теперь в качестве средства познания Божественного, восхождения от низшего, земного, материального — к небесному, более высокому плану бытия.

По мере превращения этих представлений в норматив другие виды трансцендирования (магия, шаманизм, ритуальная одержимость) лишались ценностной значимости и вытеснялись, хотя и не без сопротивления, из культурной жизни — прежде всего потому, что имели другую мотивацию и иное, архаическое, до-осевое символическое наполнение. Параллельно разворачивалась драматичная борьба между «безобразными», абстрактными и чувственно-эмоциональными формами трансперсональных переживаний, которая в Новое время, во всяком случае, на Западе, завершилась почти полной победой первых.

В последнее время традиционные рамки понятий «трансцендирование» и «трансперсональность» заметно расширились — во многом благодаря усилиям школы трансперсональной психологии. С. Гроф, в частно-

сти, включает в сферу трансперсонального весь спектр переживаний, начиная с «шаманской болезни» и заканчивая воскрешением филогенетической, и классифицирует их только тематически. Однако такой релятивизм, в общем, малопродуктивен, а традиции по-прежнему сильны и довлеют над умами исследователей. Весьма репрезентативна в этом отношении позиция основателя интегрального подхода К. Уилбера: он соотносит эмоционально-чувственный тип трансперсональности с инфантильным состоянием «доличностного неведения» и оценивает его как «низшее», материальное ощущение единства с миром — ибо в нем нет ничего «метафизически высокого», — которому соответствуют низшие, архаические слои бессознательного. Предпочтение явно отдается не спонтанным, а наиболее умозрительным и, по сути, культурно смоделированным трансперсональным переживаниям: «конечная цель трансценденции — Атман, то есть предельное Сознание Единства в едином Боге»²⁸.

Такого рода оценки и само деление переживаний единства с миром на высшие и низшие — не более чем дань тенденции, которая развивалась на протяжении почти трех тысячелетий. И это — факт очень симптоматичный, так как и в этом проявляется всепроникающий диктат культуры, явственное стремление произвести селективный отбор трансперсональных переживаний и дискредитировать именно те формы трансценденции, которые дают наиболее непосредственное, чувственно-конкретное ощущение холистической природы мира, но не сориентированы на доминирующую систему ценностей. О силе этого стремления свидетельствует и то, что само предположение о возможности совершенно разных типов трансцендирования с большим трудом входит и в научный дискурс, и в обыденное сознание²⁹. Осознание культурной обусловленности наших представлений о трансперсональном, а также тщательный анализ «иных», «ненормативных» форм трансперсональных переживаний — важное и необходимое условие для дальнейшего продвижения по пути исследования этой сложнейшей сферы человеческого опыта.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Гроф С.* Психология будущего: Уроки современных исследований сознания. М., 2002.
2. *Измененные состояния сознания* / Под ред. Ч. Тарта. М., 2003.
3. *Козлов В., Бубеев Ю.А.* Измененные состояния сознания. Системный анализ. М., 2005.

²⁸ *Уилбер К.* Проект Атман. Трансперсональный взгляд на человеческое развитие. М., 2004. С. 11.

²⁹ Новые подходы к «иным» формам трансцендирования, тем не менее, уже намечены. См.: *Пелипенко А.А.* Проблема трансперсональности и трансцендирования... // *Личность. Культура. Общество.* 2009. Т. XI. Вып. 3. С. 149; *Пелипенко А.А., Хачатурян В.М.* Когнитивные истоки «магического ренессанса» // *Человек.* 2009. № 3. С. 35-44.

4. Майков В., Козлов В. Трансперсональная психология. Истоки, история, современное состояние. М., 2004.
5. Пелипенко А.А. Проблема трансперсональности и трансцендирования в свете гипотезы психосферы // Личность. Культура. Общество. Т. XI. Вып. 2. 2009, С. 152-165. Вып. 3. С. 137-151.
6. Пелипенко А.А., Хачатурян В.М. Когнитивные истоки «магического ренессанса» // Человек. 2009. № 3. С. 35-44.
7. Пути за пределы Эго: трансперсональная перспектива / Под ред. Р. Уолша, Ф. Воган. М., 1996. С. 17-19.
8. Резник Ю.М. Трансперсональность человека: к методологии исследования и конструирования (метафизические аспекты) // Личность. Культура. Общество. 2009. Т. XI. Вып. 2. С. 131-151.
9. Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: Познание запредельного. СПб., 2007.
10. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 2005.
11. Уилбер К. Проект Атман: трансперсональный взгляд на человеческое развитие. М., 2004.
12. Хачатурян В.М. «Вторая жизнь» архаики: архаизирующие тенденции в цивилизационном процессе. М., 2009.
13. Frager K., Fadiman J. Personality and Personal Growth. Prentice Hall, 2005.
14. Friedman H. Toward Developing Transpersonal Psychology as a Scientific Field. State University of West Georgia, 2000.
15. Transpersonal Psychology: Meaning and Developments / Fontana D., Slack J. Treasy M. (eds.) Leicester: British Psychological Society, 2005.

Б.Г. ЮДИН

ГРАНИЦЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВА КАК ПРОСТРАНСТВА ТЕХНОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗДЕЙСТВИЙ

Аннотация: В статье выделены и рассмотрены четыре пограничные зоны индивидуального человеческого существования: рождение человеческого существа, окончание его жизни, зоны между человеком и животным, человеком и машиной. Это зоны, в которых технологические воздействия на человеческое существо вызывают особенно далеко идущие последствия.

Юдин Борис Григорьевич – доктор философских наук, профессор, член-корреспондент РАН, заведующий отделом Института философии РАН, главный редактор журнала Президиума РАН «Человек» (Москва). E-mail: byudin@yandex.ru.
