

**О. В. Гордеева**

## **ОКОЛОСМЕРТНЫЙ ОПЫТ: СРАВНЕНИЕ СОВРЕМЕННЫХ ЗАПАДНЫХ И ДРЕВНЕИНДИЙСКИХ ВЕДИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ (НА МАТЕРИАЛЕ УПАНИШАД)**

В рамках кросс-культурных исследований околосмертного опыта (ОСО) было проведено сопоставление современного западного ОСО с представлениями о нем в ведической литературе (материалом анализа стали упанишады — «Брихадараньяка упанишада», «Каушитаки упанишада» и «Катха упанишада»). Обнаружено, что в древнеиндийских описаниях ОСО наряду с культурной спецификой присутствует большинство элементов, характерных для западного ОСО, при этом сходство касается не столько конкретного содержания элементов, сколько их роли в реализации универсального сценария путешествия в мир мертвых.

*Ключевые слова:* околосмертный опыт, кросс-культурные исследования, культурно-историческая теория, измененные состояния сознания.

In frameworks cross-cultural research of near-death experience (NDE) comparison of modern western NDE to descriptions of this experience in the Upanishads was carried out (the Brihadaranyaka, Kaushitaki and Katha Upanishads became a material of our analysis). It was revealed, that at Upanishads' descriptions of NDE alongside with cultural specificity there is the overwhelming majority of elements of the western NDE, thus similarity concerns not so much the concrete contents of elements on itself, but their role in realization of the universal script of travelling to the world of dead.

*Key words:* near-death experience, cross-cultural researches, cultural-historical theory, altered states of consciousness.

*Околосмертный опыт* (ОСО) — специфическое измененное состояние сознания, которое люди испытывают в момент близости к смерти. Он может быть пережит при остановке сердца, серьезной кровопотере, операционных осложнениях, септическом или анафилактическом шоке, травмах, суицидальных попытках, несчастных случаях (падении с высоты, автомобильных авариях, ударе электрического тока, утоплении, душении), на терминальной стадии болезни, а также при отсутствии органических повреждений: для его появления существенно не наличие действительной угрозы для жизни, а убежденность человека в своей скорой смерти (Noyes, Kletti, 1976).

---

Гордеева Ольга Владимировна — канд. психол. наук, доцент кафедры общей психологии ф-та психологии МГУ имени М.В. Ломоносова. *E-mail:* olagordeeva@mail.ru

## 1. Основные элементы западного ОСО

В научной литературе специфические элементы (характеристики) ОСО одним из первых (в 1960-х гг.) попытался классифицировать и систематизировать Реймонд Моуди (1990). Как известно, он выделил 15 таких элементов. Благодаря исследованиям, проведенным за последние 40 лет на американских и европейских выборах, созданная Моуди теоретическая модель возможных переживаний умирающего была в значительной степени пересмотрена и расширена: введены новые элементы, предложены иные типы их классификации, исследована частота встречаемости каждого из элементов, разработаны более строгие методы изучения. На основании этих исследований (Ринг, 1996; Роолингз, 2003; Greyson, 1983; Morse, Perry, 1990; Noyes, Kletti, 1976; Osis, Haraldsson, 1986; Sartori [эл. ресурс]; Van Lommel et al., 2001) мы составили общий перечень элементов, наиболее часто обнаруживаемых в исследованиях западного ОСО. По идущей от Моуди традиции, порядок их перечисления отчасти отражает динамику развития ОСО, однако некоторые элементы присущи данному опыту в целом.

1. *Невыразимость опыта* (трудность его описания).

2. *Ощущение мира и покоя* в момент умирания.

3. Необычные *слуховые ощущения* в начале умирания. Часто имеют неприятный характер, описываются как шум, жужжание, рев, стуки, свист, но возможны и приятные звуки — колокольчики, музыка и др.

4. *Внетелесный опыт (ВТО)*. Этот элемент включает в себя три компонента: а) выход души из тела, б) быстрое движение вверх и в) видение душой своего физического тела из положения сверху (человек утверждает, что его душа, взлетев вверх, покинула тело и свободно перемещалась в пространстве); нередко при этом сообщается о появлении другого «тела» и/или улучшении психического функционирования (интенсификации мышления, появлении паранормальных способностей).

5. *Способность к восприятию окружающей реальности во время ВТО* (такое восприятие действительно возможно, но иногда респонденты неадекватно воспроизводят происходившее во время их умирания).

6. *Понимание* (осознание и принятие) человеком *того, что он умер*.

7. *Изменение переживания времени* — может проявляться в ощущениях исчезновения времени или искажения его течения: внешние события воспринимаются как происходящие в замедленном темпе, а мысли — в ускоренном.

8. *Темный туннель* (туннельный опыт) — движение после «выхода» из тела сквозь темное замкнутое пространство (туннель, пустоту, трубу, долину и др.) навстречу яркому свету.

9. *Встреча с этим ярким светом*. Этот элемент включает компоненты «ощущение света» и «стремление к нему».

10. *Встреча с другими*. Среди «других» выделяются как *проводники и помощники*, так и *умершие ранее родные и друзья*.

11. *Видения иной реальности*, иных миров.

12. *Светящееся существо.* Многими этот свет персонифицируется — воспринимается как некое существо, любящее и принимающее человека. Оно мысленно задает человеку вопросы: «Готов ли ты к смерти? Что сделал в своей жизни? Что можешь показать мне?»

13. *Обзор жизни* (панорамная память) возникает в ответ на эти вопросы: перед мысленным взором человека, подобно быстро прокручиваемому фильму, проходят картины его жизни.

14. *Трансцендентный характер переживаний:* «заклочительный обзор» помогает человеку включить свою жизнь во всеобщий мировой порядок и понять ее смысл.

15. *Ощущение единства* с миром, Богом, Вселенной.

16. *Граница между мирами.* Может описываться как некое водное пространство, серый туман, дверь, ограда, просто линия и т.д.

17. *Решение о возвращении.* Несмотря на желание остаться в иной реальности, нередко человек решает вернуться ради каких-то незавершенных дел, в ряде случаев это решение принимает за него кто-то другой.

18. *Возвращение.*

19. *Трансформирующее воздействие ОСО.* После его переживания у человека значимо *перестраивается система мотивов и ценностей:* усиливаются духовные потребности и интересы, повышается познавательная и альтруистическая мотивация, возрастает терпимость; возможны *изменения Я-концепции* (рост самопринятия), появление ощущения наличия паранормальных способностей, религиозные обращения.

20. *Новое отношение к жизни и смерти.* Возрастает понимание ценности физической жизни и здоровья, при этом исчезает страх смерти.

21. *Реалистичность переживаемого.* Человек убежден, что действительно побывал в ином мире.

22. *Нежелание рассказывать о пережитом другим* из-за опасений, что окружающие воспримут этот рассказ как признак душевного расстройства.

23. *Запоминаемость ОСО* (этот опыт помнится впоследствии всю жизнь).

24. *Знак опыта.* М. Роолингз (2003) и Ф. Этуотер (Atwater, 1992) показали достаточную распространенность негативного ОСО, который, совпадая с «классическим» (описанным Р. Моуди) позитивным ОСО по основным элементам, отличается от него либо содержанием видений (пугающие образы), либо выраженными негативными эмоциями, либо осмыслением увиденного (в частности, неприятием этого опыта).

В ранних исследованиях по ОСО, проведенных Р. Моуди (1990), К. Рингом (1996), К. Озисом (Osis, Haraldsson, 1986), М. Сабомом (Sabom, 1982), был сделан вывод об универсальности данного опыта, его независимости от культуры. Однако основанием для этого стали сравнения групп респондентов из различных субкультур Запада. С конца 1980-х гг. начались кросс-культурные (в том числе и полевые) исследования ОСО: Дороти Каунтс проводила их в Меланезии (Counts, 1983), Алан Келлехир — на Гавайях (Kellehear, 2001), Тодд Мерфи — в Таиланде

(Murphy, 1999), Йошиа Хата — в Японии (см.: Hadfield, 1991), Сатван Пасриша (Pasricha, 1995), Ян Стивенсон (Pasricha, Stevenson, 1986), С. Блэкмор (Blackmore, 1993) — в Индии и др. Полученные описания были на первый взгляд настолько не похожи на сообщения западных респондентов, что, казалось, опровергали идею универсальности ОСО. Поэтому задачами кросс-культурных исследований стало не только выявление культурной специфики ОСО, но и обнаружение элементов, общих для сравниваемых культур. Анализируя результаты кросс-культурных исследований тайского, индийского и меланезийского ОСО в его сопоставлении с *западным ОСО* (3-ОСО), мы обратились к изучению влияния факторов культуры. Прежде всего нас интересовали существующие в культуре представления о процессе умирания (и об ОСО в частности), усвоение которых конкретными представителями этой культуры и формирует индивидуально переживаемый ОСО. Носителями данных представлений обычно служат народные сказки, мифы, легенды, религиозные тексты и т.п.

Рассматривая результаты проведенного Д. Каунтс (Counts, 1983) исследования ОСО у калиаи (одна из народностей Папуа-Новой Гвинеи) в сопоставлении с меланезийскими мифами и сказками, мы неожиданно обнаружили, что отдельные элементы 3-ОСО могут иметь место в литературе, но отсутствуют в отчетах современных представителей данной культуры. Заинтересовавшись этим явлением, мы продолжили его изучение на материале сравнения западного и индийского опыта. Нашей целью стало выявление универсалий ОСО как в реальном опыте современных индийских респондентов (Гордеева, 2011), так и в характерных для данной культуры (прежде всего религиозных) представлениях о нем. Поэтому мы рассматривали индуизм, являющийся для большинства населения Индии не только активно исповедуемой религией, но и культурной традицией: так, все респонденты С. Пасриши (Pasricha, 1995), отчеты которых мы анализировали (Гордеева, 2011), принадлежали данной конфессии. Основы индуизма восходят к ведической литературе, во многом определившей характер индийской цивилизации в ее историко-культурном, философско-религиозном, обрядово-бытовом, социально-семейном и иных аспектах. В связи с этим мы обратились к анализу древнеиндийских ведических текстов, в частности упанишад. Параметрами анализа стали перечисленные выше элементы 3-ОСО.

## **2. Представления об ОСО в упанишадах**

Упанишады (как один из разделов ведической литературы) представляют собой передаваемые от учителя к ученику наставления, но, в отличие от самих вед, уже не столько ритуально-практического, сколько умозрительно-отвлеченного характера: в упанишадах оформляются философские, космогонические и психологические учения (Упаниша-

ды, 1992, с. 12—13), в них представления об ОСО часто отображены в сюжете посмертных путешествий души героя.

### 2.1. «Брихадараньяка упанишада»

В разделе Мадху «Брихадараньяка упанишады» (Бр<sup>1</sup>, 1992) описана беседа одного из героев, Яджнявалкьи, со своей женой Майтрейи: он, собираясь оставить дом и уйти в лес, передает жене по ее просьбе учение об Атмане и Брахмане. Атман — это высшее субъективное духовное начало, «Я», чистое сознание (от постоянной сущности которого следует отличать преходящие модусы, порождаемые телом, чувствами, интеллектом); Брахман — высшая объективная реальность, абсолютное бытие, безличное начало, из которого возникает (и растворяется при разрушении) мир со всем, что в нем находится. Атман противопоставляется Брахману и в то же время совпадает с ним, поскольку Брахман осознает себя и тем самым становится Атманом. Достижение тождества абсолюта-Брахмана с познающим его Атманом ведет к освобождению индивидуальной души от сансары, переживанием этого является состояние нирваны. Такое слияние означает, что индивидуальное сознание стало единым с чистым «бытием», сознанием и блаженством. Индивидуальность в индуизме считается иллюзией, а достижение нирваны — пробуждением от сновидения об отдельности.

Яджнявалкья говорит Майтрейи, что после смерти человек лишается сознания, поскольку сливается со своим источником — Атманом, и поэтому исчезает всякое подобие двойственности, разделение субъекта и объекта: «Нет после смерти сознания» (Бр, 1992, с. 93). В этом мы усматриваем аналогию с таким элементом 3-ОСО, как *переживание единства* (здесь — единства с Атманом). Данный элемент воплощен и в представлении о достижении единства с Брахманом. Достижение данного слияния, предполагающее постижение истинной сути вещей, отход от категориального («двойственного») восприятия мира и вхождение в состояние нирваны, можно рассматривать как аналог таких элементов 3-ОСО, как *переживание покоя и умиротворенности* и *трансформирующее влияние ОСО* (правда, на Западе данные трансформации охватывают смысловую сферу, не затрагивая, как здесь, когнитивную): человек, достигший единства с Брахманом и обнаруживший в себе Атмана (что тождественно друг другу), становится «успокоенным, укрощенным, воздержанным, терпеливым и собранным... Зло не одолевает его — он одолевает все зло. ...Свободный от зла, свободный от страсти, свободный от сомнения» (там же, с. 128).

Атман в принципе не может быть адекватно схвачен вербальным знанием, так как лежит вне сферы мирских связей и отношений: «Он,

---

<sup>1</sup> Здесь и далее мы будем использовать сокращенные названия, используемые в специальной литературе по ведическим текстам. См., напр.: Упанишады, 1992, с. 5—63.

этот Атман [определяется так]: “Не [это], не [это]”. [Он] непостижим, ибо не постигается» (там же, с. 112). Это имплицитно указывает на *невыразимость*, невербализуемость опыта, переживаемого в момент единства. Эта невыразимость — следствие исчезновения двойственности: «Где есть [что-либо] подобное двойственности, там... один говорит другому... Но когда все для него стало Атманом, то... как и кому сможет он говорить» (там же, с. 131). «Став единым, он не говорит» (там же, с. 124).

Согласно Бр, душа продолжает существовать после смерти физического тела. *Феномен ВТО* получил свое воплощение в идее пуруши — индивидуального духовного начала, трансцендентного по отношению к телесно-психическому комплексу — телу человека, его уму, познавательным способностям. После смерти пуруша покидает тело человека: «Подобно тому как лежит на муравейнике змеиная кожа, мертвая, сброшенная, так лежит тело» (там же, с. 126); «Когда истощается это [тело], истощается от старости или болезни, то подобно тому, как освобождается от уз [плод] манго... так и этот пуруша, освободившись от этих членов, снова спешит... к месту [новой] жизни» (там же, с. 124).

Восприятие внешнего мира в этот момент прекращается (в отличие от западного феномена *восприятия реальности в момент ВТО*), но связывается это не с гибелью телесных органов чувств, а с изменениями души (трансформирующее влияние ОСО) — с постижением истины об отсутствии субъект-объектного разделения: «[Человек] перестает познавать образы. Став единым, он не видит. ...Став единым, он не познаёт» (там же). Эта высшая истина предполагает и знание об иллюзорности материального мира: после смерти или в состоянии глубокого сна (так в Бр называются осознанные сновидения) пуруша понимает, что «отец — не отец, мать — не мать, миры — не миры, боги — не боги, веды — не веды; здесь вор — не вор, убийца — не убийца... тогда он преодолевает все печали сердца» (там же, с. 121).

Достижение единства с Брахманом переживается пурушей как блаженство: «Он становится словно вода, один, видящий, недвойственный. ...Это — его высшая цель... это — его высшее блаженство» (там же, с. 123). Кроме того, пуруше приписывается и такой атрибут, как рефлексивность. Это позволяет нам сделать вывод, что в содержащемся в Бр описании ОСО неявно содержится и такой элемент 3-ОСО, как *понимание* человеком *того, что он умер*.

В Бр не представлен феномен видения своего тела сверху в момент выхода из тела, но есть указание на *движение вверх* пуруши после смерти. Так, при описании посмертного пути пуруши в высший мир (аналог *видения иной реальности* в 3-ОСО) говорится, что пуруша, поднимаясь, проходит через миры ветра, солнца, месяца, достигая высшего мира: «Узкий, далеко идущий, старый путь лежит передо мной. ...По нему мудрецы, знающие Брахмана, идут в небесный мир, вверх, освобожденные» (там же, с. 126). (Примечательно указание на «узость» данного

пути, хотя прямого описания туннельного опыта в упанишадах мы не встретили.)

Этот мир представляется как комфортный по температуре («свободный от жары, свободный от холода»), также отмечается *отсутствие течения времени*: «Там он живет вечные годы» (там же, с. 137). Поскольку упанишады относятся к священным книгам, то для индуиста *реалистичность* описанного в них *опыта*, переживаемого человеком в момент и после смерти, подразумевается.

При выходе пуруши из тела описано *ощущение света* (аналог *встречи с ярким светом*), но источником света (в отличие от 3-ОСО) выступает сам субъект: «Когда этот Атман, впав в слабость, словно впадает в умопомрачение, то эти жизненные силы собираются вокруг него. Взяв с собой эти частицы света, он спускается в сердце. <...> Конец его сердца начинает светиться, и с этим светом этот Атман выходит через глаз, или через голову, или через другие части тела» (там же, с. 124). В целом сияние считается атрибутом пуруши: «золотой пуруша», «Этот состоящий из разума пуруша, сущность которого — свет» (там же, с. 136).

Образ света устойчиво сопровождает упоминания и о Брахмане. Конечно, достаточно спорным остается вопрос о том, можно ли рассматривать этот символический свет буквально — как визуальное ощущение. Однако следует вспомнить, что при переходе от обычного состояния сознания к такому ИСС, как сон, содержание сознания, согласно Фрейдю (2010), подвергается переработке, одним из видов которой является визуализация, перевод на язык образов (т.е. символ предстает в форме зрительного образа). Возможно, связываемый с Брахманом образ света — это результат данного «перевода», что позволяет (разумеется, с определенной долей условности) рассматривать Брахмана как аналог *светящегося существа* в 3-ОСО. Поэтому стремление индивидуального духовного начала к достижению единства с Брахманом может выступать и как аналог *стремления к свету*. Поскольку Бр посвящена описанию путей праведников (пути богов и пути предков), в ней представлен лишь позитивный ОСО (опыт такого знака часто встречается у западных респондентов).

Таким образом, в Бр в явной форме отражены следующие характерные для 3-ОСО элементы: невербализуемость, ощущение мира и покоя, изменение переживания времени, ВТО, ощущение единства, видения иной реальности, ощущение света и стремление к нему, светящееся существо и встреча с ним, трансцендентный характер переживаний, трансформирующие эффекты ОСО (в частности изменение отношения к жизни и смерти); имплицитно присутствуют такие элементы, как реалистичность переживаемого и понимание человеком того, что он умер (т.е. всего 13 элементов). При этом отсутствуют описания элементов: восприятие мира в момент ВТО («двойное сознание»), невыразимость,

неприятные слуховые ощущения на начальных этапах ОСО, темный туннель, обзор жизни, встречи с умершими друзьями и знакомыми, достижение некой границы, а также (поскольку описывается происходящее при истинной смерти) элементы «обратного пути», характерные для собственно ОСО: решение о возвращении и само возвращение, нежелание рассказывать о пережитом, запоминаемость ОСО.

## 2.2. «Каушитаки упанишада»

В «Каушитаки упанишаде» (Кау) описывается посмертный переход праведников в иной мир (с подробным описанием пути богов) (Кау, 1992, с. 46—67). Согласно этим представлениям, человек после смерти движется по направлению к луне — «вратам небесного мира». Луна здесь выступает аналогом *святиющегося существа* в 3-ОСО. Луна *задает умершему вопросы*, один из которых «Кто ты?». Это близко по смыслу вопросам святиющегося существа в 3-ОСО, так как здесь от человека также требуется переосмысление всей его жизни. Однако в данном случае этот вопрос предполагает «правильный» ответ: «Кто отвечает ей [должным образом], того она отпускает» (там же, с. 47). Если Луна «отпускает» человека, он может следовать по пути богов (можно провести параллель с характерным для 3-ОСО *видением яркого света и стремлением субъекта к нему*). В противном случае человек продолжает перерождения, следуя по пути предков. Приводится текст «должного» ответа: вначале человек должен сообщить об основных событиях, но не отдельной земной жизни, а существования в целом (он должен сказать о пройденной им цепи повторных рождений), обращаясь к сути своего бытия, а не к особенностям последней из своих земных жизней (там же, с. 48). Это — аналог западного *обзора жизни*, который в данном случае лишен индивидуального характера. Далее, отвечая луне, следует сообщить о своем знании «истины», т.е. о тождестве Атмана и Брахмана и о посмертных путях человека.

Характерный для 3-ОСО *феномен ВТО* здесь не описывается в явной форме, но такие его компоненты, как отделение души от тела после его смерти и ее путешествие, предполагаются во всех направлениях древнеиндийской религиозной мысли. На наш взгляд, в тексте Кау имплицитно содержится описание и такого элемента 3-ОСО, как *понимание человеком того, что он умер*: в своем посмертном существовании он сохраняет сознание, понимание происходящего с ним и свободу воли.

Ответив верно на вопрос луны, субъект вступает на путь богов — начинает перемещение по мирам различных богов и входит в мир Брахмана (Кау, 1992, с. 48) (здесь совпадение с *видением иных миров*). Названия озер, городов, рек, которые путешествующий обнаруживает в этом мире, прозрачны по своей этимологии. Так, он подходит к реке Виджара (vi-jaḡa — «лишенная возраста»; ср. с рекой Летой) и переправляется через нее, что символизирует выход за пределы земного времени (начало

*изменения переживания времени*) и обретение бессмертия (т.е. выход из сансары) (там же). Река Виджара может рассматриваться как символ *границы между мирами*: когда душа преодолевает эту границу, осуществляется окончательный переход к посмертному существованию.

Момент переправы через реку — это момент преобразования человека, его очищения: «Там он отрясает с себя добрые дела и злые дела. ...Он смотрит сверху на день и ночь, на добрые дела и злые дела, и на все пары [противоположностей]» (там же, с. 48—49). Человек дистанцируется и занимает рефлексивную позицию в отношении своей жизни, видит противоположности земной жизни как не существующие на самом деле (очевидна аналогия с *обзором жизни*, здесь уже индивидуальным: человек с определенной позиции рассматривает собственные поступки). Принимаемая в этот момент позиция предполагает и отстраненность, непривязанность: земная жизнь перестает интересовать, становится безразличной. Можно провести параллель с характерными для 3-ОСО *переживанием покоя и умиротворенности* и возникающими в момент обзора жизни *трансцендентными переживаниями*: человек по-новому видит свою жизнь как включенную во всеобщий мировой порядок, что позволяет ему понять смысл своего существования. Такое освобождение от земных дел выступает как начало посмертного движения души по пути морального совершенствования и духовного развития (как оно представляется в традиции индуизма), что обусловлено продолжающимся познанием истины (в Кау это символически представлено в виде путешествия по миру Брахмана). В этом мы видим аналогию с *трансформирующим влиянием* в 3-ОСО. Эта трансформация здесь (как и на Западе) выражается в *появлении новых взглядов на жизнь и смерть* и ощущения приближения к Богу, а также в *изменении самоидентичности* с полной утратой эго: в индуизме смерть эго — одно из необходимых условий достижения нирваны, освобождения из колеса сансары.

В конце путешествия человек приходит к Брахману (аналог *свящегося существа*), который задает ему вопрос: «Кто ты?» Здесь (как и в случае с вопросом луны) на вопрос следует ответить должным образом: «Я — ...Атман каждого существа. Ты — Атман каждого существа. Что есть ты — то и я» (там же, с. 49). Этот ответ, свидетельствующий о правильном понимании учения вед, означает, что индивидуальная душа достигла слияния с Брахманом (что аналогично *переживанию единства* в 3-ОСО). В достижении единства с Брахманом можно усмотреть пересечение с еще одним элементом 3-ОСО — *изменением переживания времени* (вплоть до ощущения исчезновения времени), поскольку Брахман — это абсолютное духовное начало, пребывающее вне времени и пространства. Также, поскольку упанишады относятся к священным книгам, для индуиста несомненна *реалистичность* описываемого в них посмертного *опыта*. Поскольку в Кау представлено следование души

по пути богов, то предполагается положительный знак описываемого здесь опыта (характерный для классического З-ОСО).

Таким образом, в Кау нами обнаружены следующие элементы, характерные для З-ОСО: встреча со светящимся существом, задающим вопросы, трансцендентные переживания, обзор жизни, ощущение единства, изменение переживания времени, видение иной реальности, переживание мира и покоя, достижение некоей границы, трансформирующее влияние ОСО, встреча с ярким светом (ощущение света и стремление к нему); имплицитно в тексте присутствуют такие элементы, как понимание человеком того, что он умер, феномен ВТО, реалистичность переживаемого, появление нового отношения к жизни и смерти (всего 14 элементов).

Поскольку в Кау описан опыт «невозвращения» (т.е. подлинной смерти), отсутствуют элементы «обратного пути», решение о возвращении и само возвращение, трудности рассказа о пережитом (невыразимость ОСО и нежелание рассказывать о нем), запоминаемость ОСО. Кроме того, в Кау нет описаний таких элементов З-ОСО, как «двойное сознание», темный туннель, неприятные слуховые ощущения на начальных этапах ОСО, встречи с умершими родственниками и знакомыми.

### 2.3. «Катха упанишада»

В «Катха упанишаде» (Кат) рассказана история Начикетаса, которого бог смерти Яма посвятил в свое учение (Кат, 1992, с. 95—112).

Яма (Yama) в ведийской, эпической, буддийской, а позднее и в индуистской литературе — бог смерти и справедливости, повелитель царства мертвых, страж морального правопорядка (отсюда его эпитет Дхармараджа, Царь дхармы, где дхарма понимается как закон, долг, справедливость, универсальная морально-этическая норма) (Невелева, 1975, с. 80—81; Сахаров, 1991, с. 76). Определяющим атрибутом Ямы является аркан (веревка, петля), которым он обвивает и достает из тела человека его душу при умирании (здесь имплицитно содержится идея делимости души от тела, а также мысль о том, что это отделение есть смерть). Другой атрибут Ямы — жезл (данда), символ правосудия (Яма осуществляет суд над умершими). Также атрибутом Ямы как сына солнца является сияние; отсюда его эпитет Вайвасвата (Vaivasvata — сын солнца) (Кат, 1992, с. 267; Невелева, 1975, с. 80; Сахаров, 1991, с. 97). С.Л. Невелева (1975, с. 80) замечает, что сияние — общая для всех богов индуистского пантеона характеристика.

В Кат говорится, что отец героя, Ваджашравас, приносил в жертву коров, но те оказались слишком немощными, и, чтобы отвести от отца грех принесения неправедных даров и помочь ему избежать тяжелой судьбы, Начикетас настоял на том, чтобы самому быть принесенным в жертву Яме, после чего очутился у стен его обители (*видение иной реальности*). Поскольку одним из атрибутов Ямы является сияние, его

можно рассматривать как аналог *светящегося существа*, а стремление к общению с ним и к познанию от него истины — как аналог *стремления к свету*.

Начикетас, прекрасно осознающий, что находится в царстве Ямы (*осознание факта собственной смерти*), начал беседовать с Ямой (*видение существа из иной реальности*). Владыка Смерти посулил Начикетасу исполнить три его желания. Начикетас захотел постичь сущность учения об Атмане и Брахмане, узнать, что ждет человека за порогом смерти. Но Яма, не желая передавать знания недостойным, решил испытать Начикетаса, посулив тому разнообразные дары, связанные с мирским счастьем и благополучием, если он откажется от своего намерения (Кат, 1992, с. 100). Начикетас отверг все земные соблазны, прося Яму стать его учителем. Увидев твердую веру Начикетаса и готовность к восприятию высшей мудрости, Яма открыл ему великую истину об Атмане и Брахмане, понимание которой избавляет человека от тревог и привязанностей, освобождает от уз рождения и смерти, рассказал об истинной неразличимости феноменов мира, о тождестве индивидуального и всеобщего начал и о едином начале во всех существах. Обретение этой истины помогло Начикетасу достичь высшего просветления и бессмертия в результате прекращения всех желаний. Здесь мы усматриваем некоторый аналог с *феноменом границы*, только в данном случае она имеет не пространственный, а временной характер: «точка невозвращения» — это начало передачи Ямой великой истины. *Решение о переходе этой границы* (для обретения высшей истины), т.е. *о невозвращении*, принимает сам герой, желающий этого перехода (поскольку граница пройдена, описания возвращения отсутствуют).

Яма излагает и представления о пуруше, который сравнивается с маленьким человечком, живущим в теле человека и покидающим его после смерти (там же, с. 107) (в учении о пуруше, на наш взгляд, содержится представление о *феномене ВТО*).

В Кат общение с Ямой представлено отношениями ученичества: Яма выполняет *функцию проводника*, но не просто в загробную жизнь, а в мир высшей истины, т.е. подлинной реальности. При этом у Начикетаса сохраняются собственная воля и самоконтроль (что не характерно для более позднего индийского ОСО — Гордеева, 2011; Гордеева, Прибытков, 2012). Многие западные респонденты сообщали, что после ОСО стали больше ценить познание, однако эти изменения возникали в результате общения с принимающим и всепрощающим светящимся существом и переосмысления собственной жизни (т.е. отсутствовал аспект испытания). В Кат наоборот: Бог не помогает постичь ценность познания, а, напротив, испытывает героя, а тот изначально обладает огромной потребностью в познании, которую ставит выше потребностей тела. Здесь нет роста склонности к познанию, *трансформирующее*

**влияние ОСО** проявляется в другом: суть передаваемого Ямой Начикетасу учения, в частности, состоит в отказе от противопоставлений и от обиденного восприятия мира, в осознании единства с высшим началом. Приняв это учение, Начикетас достиг Брахмана, соединившись с ним (Кат, 1992, с. 112) (аналог *ощущения единства с миром*), «стал бесстрастным и бессмертным» (аналог *появления нового отношения к жизни и смерти*). Кроме того, нам представляется допустимым интерпретировать эту «бесстрастность» как аналог западного *переживания мира и покоя*.

Некоторые другие элементы 3-ОСО прямо не упоминаются, но их существование можно предположить, следуя логике текста: *невыразимость* пережитого (поскольку передача учения о Брахмане и Атмане предполагает работу не столько с когнитивными, сколько со смысловыми образованиями), *нежелание рассказывать* о пережитом (поскольку истина сакральна и может быть передана лишь достойным этого), *изменение переживания времени* (поскольку земное время — такая же иллюзия, как и земной мир), *обзор жизни и трансцендентный характер переживаний* (постижение истины предполагает взгляд на свою жизнь с этих новых позиций, разумеется, конкретные воспоминания, как в западном обзоре жизни, не значимы для постигшего истину), *реалистичность пережитого* и его высокая *запоминаемость* (вследствие огромной значимости постигаемой истины). ОСО, описанный в Кат, носит несомненно положительный характер, как и «классический» 3-ОСО.

Итак, в Кат мы встречаем в явной форме ряд таких характерных для 3-ОСО элементов, как переживание мира и покоя, ВТО, понимание человеком того, что он умер, ощущение света и стремление к нему, видение иной реальности, встреча со светящимся существом из этой реальности (богом Ямой), выполняющим одновременно и функцию проводника, ощущение единства, трансформирующее воздействие ОСО и формирование нового отношения к жизни и смерти, феномен границы и принятие решения о ее переходе (т.е. о невозвращении), а также (в имплицитной форме) невыразимость, нежелание рассказывать о пережитом опыте, изменение переживания времени, обзор жизни, трансцендентный характер переживаний, реалистичность пережитого и его запоминаемость (всего 18 элементов). Как мы видим, общее количество элементов 3-ОСО возрастает в Кат по сравнению с Бр и Кау: обратим внимание, что Кат — более поздняя упанишада, а Бр и Кау — более ранние (появились приблизительно в VI—III вв. до н.э.) (Упанишады, 1975, с. 31, 80; Кат, 1992, с. 16).

В Кат мы не встретили описаний таких элементов, как темный туннель, восприятие окружающей действительности во время ВТО, встреча с умершими родственниками и знакомыми, возвращение, неприятные слуховые ощущения.

### 3. Выводы

Обобщая данные анализа, можно сказать, что в упанишадах в явной форме описаны 14 элементов, характерных для современного 3-ОСО (хотя описания некоторых встречались в одной из упанишад и могли не встретиться или неявно упоминались в другой): невыразимость, ощущение мира и покоя, ВТО, понимание факта собственной смерти, изменение переживания времени, встреча с ярким светом (ощущение света и движение к нему), видение светящегося существа (которое могло выполнять функцию проводника в иную реальность), видения иной реальности, обзор жизни, трансцендентный характер переживаний, ощущение единства, достижение некоей границы, трансформирующее воздействие ОСО, в том числе и изменение отношения к жизни и смерти. Поскольку во всех рассмотренных упанишадах описан именно посмертный опыт (т.е. не предполагающий возвращение человека к жизни), а не собственно ОСО, в качестве 15-го явного элемента можно указать «решение о невозвращении», заменяющее характерное для ОСО «решение о возвращении». Кроме того, в имплицитной форме присутствуют еще 3 элемента: реалистичность переживаемого, запоминаемость пережитого опыта и нежелание о нем рассказывать. Все рассмотренные нами упанишады посвящены описанию переживаний праведников, поэтому в них представлен позитивный ОСО (часто встречающийся у западных респондентов).

Отсутствуют какие-либо упоминания о следующих 5 элементах: необычные слуховые ощущения в начале ОСО, способность к восприятию окружающей действительности во время ВТО, темный туннель, встреча с умершими, возвращение (последнее обусловлено тем, что в данных упанишадах сюжет не предполагает возвращения к жизни, т.е. наличия собственно ОСО). Сравнивая результаты данного исследования с проведенным нами сопоставлением с 3-ОСО современного индийского опыта (Гордеева, 2011), а также опыта, описанного в древнеиндийских пуранах (Гордеева, Прибытков, 2012) и эпосе «Махабхарата», мы обнаруживаем большее сходство с западным не современного индийского ОСО, а ОСО, описанного в древнеиндийской литературе. Особенно велико это сходство не с упанишадами (VIII—III вв. до н.э.), а с пуранами (рассмотренные нами созданы с III по XII в. н.э.) и «Махабхаратой» (обычно ее датируют IV—III вв. до н.э., современный вид она приобрела к V в. н.э.), где количество обнаруженных нами элементов 3-ОСО возрастает до 20 (Гордеева, Прибытков, 2012) (аналогичный рост числа элементов 3-ОСО в более поздних источниках мы увидели и на материале самих упанишад). Современный же индийский опыт имеет более выраженную культурную специфику (она проявляется в содержании элементов и времени их появления в динамике ОСО) и меньшее число элементов, общих с западными (Гордеева, 2011).

Нами выявлена следующая культурная специфика ОСО, описанного в упанишадах (по сравнению с западным ОСО):

1) у западных респондентов ощущение мира и покоя возникает на ранних этапах развития ОСО, в упанишадах оно появляется гораздо позже, вместе с переживанием единства и личностными трансформациями<sup>2</sup>;

2) в феномене ВТО отсутствует такой компонент, как видение (в момент «выхода») своего тела из положения сверху, что обычно имеет место в современном 3-ОСО;

3) может присутствовать мотив испытания героя перед началом трансформирующего воздействия ОСО, перед постижением героем высшей истины (как в Кат), что не характерно для современного 3-ОСО;

4) имеет место несколько иное содержание вызванных ОСО изменений в душевной жизни: последствием переживания этого опыта является не возрастание ценности познания (что характерно для 3-ОСО), а постижение учения о сущности Атмана и Брахмана;

5) трансформирующее влияние ОСО охватывает не только мотивационно-смысловую сферу (как у западных респондентов), но и когнитивную: исчезают все познавательные процессы, которые предполагают субъект-объектную дифференциацию, противопоставление познающего и действующего субъекта и внешнего мира, — восприятие, категориальное мышление (описано в Бр), что абсолютно не характерно для западного респондента;

6) переживание обзора жизни может носить характер не единичный и индивидуальный (как на Западе), а множественный (т.е. происходит неоднократно на разных этапах умирания) и неиндивидуальный: например, в Кау обзор жизни сначала возникает в ответ на вопрос светящегося существа (луны) как «должный», лишенный индивидуального содержания (ситуация, когда человек должен «правильно» отвечать на заданные ему вопросы, повторяется впоследствии при его встрече с Брахманом), затем, когда человек достигает границы («точки невозврата»), реки Виджара, у него возникает обзор жизни, имеющий индивидуальный характер.

Можно видеть, что обнаруженное сходство между ОСО, описанным в упанишадах и представленным в отчетах современных западных респондентов, касается не столько содержания элементов, сколько их функций в реализации определенного сценария. С культурой содержание элементов (т.е. образы, реализующие эту функцию) может меняться, а сюжет остается достаточно устойчивым. Это сюжет путешествия в мир мертвых и возвращения обратно (ср. с мифологией смерти как архетипической модели всякого перехода у М. Элиаде (2002)). Для этого

---

<sup>2</sup> Отсутствие указания на конкретную упанишаду при рассмотрении специфики ведического ОСО означает, что данная особенность характерна для всех рассмотренных упанишад.

сюжета характерно: 1) появление признаков умирания как сигналов о переходе в иной мир; 2) расставание души с телесной оболочкой и начало путешествия души (феномен ВТО); 3) само перемещение; 4) наличие проводников, которые помогают человеку добраться и/или адаптироваться в новой реальности; 5) видение иной реальности; 6) встреча с высшим светящимся существом (временная локализация этой встречи в культурных представлениях может быть различной: такая встреча возможна и до перехода границы, как в случае классического ОСО, и после перехода, как в случае действительного умирания); 7) диалог с этим существом, в процессе которого происходит оценка прожитой человеком жизни; 8) итогом диалога может являться получение человеком некоего «дара» (знаний, откровений, истины) или трансформация человека в сторону большего совершенства; 9) достижение некой границы, «точки невозврата» (которая не переходится, если мы имеем дело с настоящим ОСО); 10) возвращение.

Что касается древнеиндийского ОСО, то в своей развернутой форме этот сценарий представлен в более поздних текстах — пуранах (Гордеева, Прибытков, 2012) и эпосе (описанию ОСО посвящен ряд фрагментов I, III, XVII и XVIII книг «Махабхараты»). В упанишадах оказываются редуцированными или недостаточно развернуто представленными 1-й этап (появление признаков умирания), 4-й (проводники) и 10-й (сюжет данных текстов не предполагает возвращения к прежней жизни), тем не менее подобный сюжет ясно прослеживается.

Итак, выявлено много сходного в современном западном ОСО и древнеиндийских представлениях о нем. Как уже говорилось, наличие универсальных «паттернов» ОСО, независимых от влияния конкретной культуры и социума, обнаружили и другие исследователи (Counts, 1983; Murphy, 1999; Pasricha, 1995). Нейрофизиологическое объяснение этому дал В.А. Неговский (1983), который считал, что поскольку у представителей разных стран и народов строение мозга и законы его функционирования одинаковы, то «закономерности умирания и оживления его будут однотипны», поэтому феномены ОСО, в основе которых лежат идентичные физиологические процессы, будут сходным образом переживаться людьми разных культур.

Мы придерживаемся культурно-исторического объяснения различий и сходств ОСО в разных культурах и эпохах. Однако, на наш взгляд, сходные черты ОСО обусловлены не конкретной, а некой общечеловеческой культурой. В ней фиксированы универсальные, присущие роду *Homo sapiens* отношения с миром и универсальные психические структуры, отражающие эти отношения (К.Г. Юнг искал истоки универсалий в генетическом опыте человечества, а не в сходстве общественной жизни и практики).

Мы считаем, что ОСО является культурно-исторически обусловленным ИСС (Гордеева, 2002) и представляет собой сложное системное об-

разование, где физиологические феномены могут получать культурную интерпретацию и замечаться, рефлексироваться человеком (т.е. начать существовать для него, означившись в культуре, выступая элементами ОСО), а могут закономерно развиваться, не будучи замеченными самим человеком. Они входят в тело культуры и начинают существовать для человека (выступая элементами ОСО) как строительный материал для культурного сценария. Универсальны ли физиологические явления, отражающие постепенную смерть мозга? Да (здесь мы разделяем позицию Неговского), даже когда нет реальных повреждений, организм может запускать физиологические и психологические механизмы подготовки к смерти. Можно сказать (пользуясь метафорой Е.Е. Соколовой), что физиологические ощущения — это материал, из которого по лекалам сценария кроится и шьется платье ОСО. Любой сценарий имеет общий надкультурный сюжет и некоторую культурную специфику (детали сюжета и особенности персонажей). Как покрой платья предусматривает выбор определенного материала, так и конкретный сценарий задает востребованность одних физиологических феноменов и невостребованность (или иную интерпретацию) других. Носителем данного сценария, как показал В.Я. Пропп (1986), может выступать волшебная сказка; именно через нее он усваивается конкретным представителем культуры и становится формирующим ОСО началом. Таким образом, культура определяет значимость элемента, влияя на частоту его встречаемости в описании ОСО: например, феномен так называемого «туннельного зрения» замечается западным респондентом, но может не быть воспринят представителем другой культуры, поскольку не является для него «культурным знаком».

Проведенный нами сопоставительный анализ современного западного ОСО и древнеиндийских ведических представлений о нем обнаружил наряду с культурно-специфическими особенностями кросс-культурные универсалии ОСО, выражающиеся как в сходстве сюжетов, так и в реализующих этот сюжет элементах ОСО. При этом данные выводы носят лишь предварительный характер и нуждаются в подтверждении путем изучения ОСО (и представлений о нем) в других исторических эпохах и культурах.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Брихадараньяка упанишада // Упанишады: В 3 кн. / Пер., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1992. Кн. 1. С. 70—238.

Гордеева О.В. Культурно-историческая теория Л.С. Выготского как методологическая основа изучения измененных состояний сознания // Уч. зап. каф. общей психологии МГУ имени М.В. Ломоносова. Вып. 1 / Под ред. Б.С. Братуся, Д.А. Леонтьева. М., 2002. С. 134—149.

Гордеева О.В. Специфика околосмертного опыта у представителей западной и индийской культур: сопоставительный анализ // Вопр. психологии. 2011. № 3. С. 121—131.

*Гордеева О.В., Прибытков Е.В.* Представления об околосмертных переживаниях в древнеиндийской пуранической литературе: сопоставление с современным западным опытом // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 2012 (в печати).

Катха упанишада // Упанишады: В 3 кн. / Пер., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1992. Кн. 2. С. 95—112.

Каушитакри упанишада // Упанишады: В 3 кн. / Пер., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1992. Кн. 2. С. 47—67.

*Моуди Р.* Жизнь после жизни. М., 1990.

*Невелева С.Л.* Мифология древнеиндийского эпоса (пантеон). М., 1975.

*Неговский В.А.* Клиническая смерть: психофизиологические аспекты // Анестезиология и реаниматология. 1983. № 5. С. 67—71.

*Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.

*Ринг К.* Околосмертный опыт // Пути за пределы «эго» / Под ред. Р. Уолша, Ф. Воон. М., 1996. С. 222—230.

*Роулинз М.* За порогом смерти. СПб., 2003.

*Сахаров П.Д.* Мифологическое повествование в санскритских пуранах. М., 1991.

Упанишады: В 3 кн. / Пер., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. Кн. 2. М., 1992.

Упанишады // БСЭ: В 30 т. Т. 27. 3-е изд. М., 1975. С. 31.

*Фрейд З.* Толкование сновидений. М., 2010.

*Элиаде М.* Оккультизм, колдовство и моды в культуре. Киев, 2002.

*Atwater P.M.H.* Is there a hell? // J. of Near-Death Studies. 1992. Vol. 10. N 3. URL: <http://www.cinemind.com/atwater/hell.html>

*Blackmore S.* Dying to live: Near-death experiences. L., 1993.

*Counts D.E.* Near-death and out-of-body experiences in a Melanesian society // Anabiosis. 1983. Vol. 3. P. 115—135. URL: <http://anthropology.uwaterloo.ca/WNB/NearDeath.html>

*Greyson B.* The Psychodynamics of near-death experiences // The J. of Nervous and Mental Disease. 1983. Vol. 171. N 6. P. 376—381.

*Hadfield P.* Japanese find death a depressing experience // New Scientist. 1991. Vol. 132. N 1797. P. 11.

*Kellehear A.* An Hawaiian NDE // J. of Near-Death Studies. 2001. Vol. 20. N 1.

*Morse M., Perry P.* Closer to the light. N.Y., 1990.

*Murphy T.* Near-death experiences in Thailand. 1999. URL: <http://www.shaktitech-nology.com/thaindes.htm>

*Noyes R., Kletti R.* Depersonalization in the face of life-threatening danger // Psychiatry. 1976. Vol. 39. N 1. P. 19—27.

*Osis K., Haraldsson E.* At the hour of death. N.Y., 1986.

*Pasricha S.* Near-death experiences in South India // J. of Scientific Exploration. 1995. Vol. 9. N 1. P. 79—88.

*Pasricha S., Stevenson I.* Near-death experiences in India // J. of Nervous and Mental Disease. 1986. Vol. 174. P. 165—170.

*Sabom M.* Recollections of death: A medical investigation. N.Y., 1982.

*Sartori P.* A long-term prospective study to investigate the incidence and phenomenology of near-death experiences in a Welsh Intensive Therapy Unit. URL: <http://www.scimednet.org/Articles/PCSartori.htm>

*Van Lommel P., Wees R. van, Meyers V., Elfferich I.* Near-death experience in survivors of cardiac arrest: a prospective study in the Netherlands // The Lancet. 2001. Vol. 358. N 9298. P. 2039—2045.

Поступила в редакцию  
28.03.12