Schleiter, Jens (2018) *What Is It Like to Be Dead? Near-Death Experiences, Christianity and the Occult*. Oxford University Press. — 344 p.

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2019-37-4-293-301

По меньшей мере со второй половины XIX века феномен околосмертных переживаний занимает умы исследователей, стремящихся выявить его природу как особого рода опыта. Этот феномен является пограничной областью, за которую традиционно борются естественная наука, религия (прежде всего, христианство) и оккультизм. Различие между этими тремя подходами заключается в отношении к опыту околосмертных переживаний: для представителей естественных наук это субъективный опыт, имеющий психологическую природу; для христиан это, прежде всего, объективный опыт, доказывающий существование загробного суда и имеющий, по большей части, моральное и воспитательное значение; для оккультистов — объективный опыт, расширяющий границы нормального сознания и открывающий для него сокрытый от него духовный мир.

Именно феномен околосмертных переживаний является объектом исследования Йена Шлайтера[1]. Будучи специалистом по истории религии, Шлайтер пишет, что сознательно отстраняется от разговора о природе рассматриваемого опыта, что, по его мнению, также позволяет не затрагивать вопрос о его онтологическом статусе. В конечном счете, об опыте подобного рода проблематично говорить с теми, кто его не испытывал, однако, можно и должно изучать то, как люди говорят об этом опыте, поэтому предметом его исследования стал процесс формирования *дискурса* околосмертных переживаний. Главная цель автора — доказать, что дискурс околосмертных переживаний, популяризированный трудами психологов 1970-х годов, является религиозным дискурсом (p. xv).

Шлайтер ставит в фокус внимания читателя процесс «культурной трансляции топосов» (p. 4) и предлагает вычленить четыре нарратива в дискурсе околосмертных переживаний (их Шлайтер называет «метакультуры») — христианский, эзотерико-гностический, ок-

Отделение религиоведения и центральноазиатских исследований факультета гуманитарных наук, известен своими трудами, посвященными различным аспектам буддизма.

1. Йен Шлайтер (1966–) — профессор Бернского университета, возглавляет

культно-спиритуалистический и натуралистический. Шлайтер указывает на сочинение психолога Раймонда Моуди «Жизнь после смерти» (1975) как на квинтэссенцию рассматриваемого им дискурса. В этой книге Моуди составил список универсальных элементов нарратива, которые, по его мнению, содержатся в известных описаниях околосмертных переживаний. Полемизируя с Моуди, Шлайтер демонстрирует, что выявленные элементы, во-первых, не универсальны, а во-вторых, являются синкретическим результатом длительного процесса взаимодействия выделенных им нарративов данного дискурса.

Вторая и наиболее объемная глава сочинения Шлайтера представляет собой последовательный пересказ содержания сочинений, которые, по его мнению, сыграли важную роль в процессе формирования рассматриваемого им дискурса. Кратко обсуждая проблему соотношения видений в Средние века и Новое время, Шлайтер утверждает, что его предшественники, Кэрол Залески (*Carol Zaleski*) и Питер Динцелбахер (*Peter Dinzelbacher*), безосновательно рассматривали околосмертные переживания Нового времени как гомогенную и самостоятельную группу явлений. Не отрицая различия между средневековыми и модернистскими описаниями видений, Шлайтер, соглашаясь с американским литературоведом Стивеном Гринблаттом, отмечает, что именно в XVI столетии появился новый литературный жанр автобиографии (p. 53). Сосредоточив внимание читателя на автобиографических описаниях околосмертных переживаний, он подчеркивает, что «формирование автобиографического письма было существенным, если не определяющим условием для собирания сообщений об опыте околосмертных состояний» (p. 7). Шлайтер утверждает, что в Новое время дискурс околосмертных переживаний в целом стал более демократичным.

Шлайтер разбирает различные свидетельства, подчеркивая постепенность формирования элементов дискурса, особенно отмечая то значение, которое сыграла в его развитии наука как институт и система знания. Шлайтер обращает внимание читателя на такой элемент дискурса как «интерес к самонаблюдению» (*autoscopic interest*) — испытавшие предсмертный опыт сообщали, что они наблюдали за тем, как их тело пытаются реанимировать врачи (p. 81). По его мнению, этот элемент дискурса возник как следствие развития научного мировоззрения, сформировавшего у человека «отвлеченный интерес научного субъекта эпохи модерна, увлеченного „экспериментом с опытом“» (p. 79). Популяризация техноло-

гического отношения к миру оказывала влияние на образный ряд дискурса, поскольку большинство авторов для выражения опыта околосмертных переживаний пользовалось метафорами инновационных для того времени изобретений, например, метафорами перископа и фотографии. Также Шлайтер отмечает значение использования наркотических веществ, прежде всего опия и гашиша, для формирования отдельных элементов дискурса в начале и середине XIX столетия. Гипотеза «астральной проекции» (*astral projection*), сформировавшаяся в спиритуально-оккультной среде, была призвана объяснить опыт, возникающий при приеме наркотических веществ, как опыт «выхода из тела».

Кроме того, Шлайтер уделяет достаточно места в своей работе исследованию нарратива о «просмотре жизни» (*life-review*) — разновидности предсмертного переживания, содержанием которого является весь пережитый человеком опыт. Шлайтер отмечает, что хотя первые сообщения подобного рода объяснялись в рамках христианской парадигмы, где они рассматривались как часть процедуры божественного суда над душой человека, в Новое время они приобрели также и натуралистическую интерпретацию. Например, английский медик Форбс Уинслоу (1810–1874) предположил, что человеческое сознание сохраняет все впечатления и способно их актуализировать при помощи особого механизма памяти. Окончательное формирование отчетов об околосмертных переживаниях как нового жанра Шлайтер связывает с сочинением протестантского проповедника Франца Шплитгербера «Сон и смерть» (1866), в котором тот собрал коллекцию свидетельств об околосмертных переживаниях, предлагая их рассматривать как доказательства существования души и посмертного воздаяния (p. 100).

Отдельный параграф второй главы посвящен теософским представлениям о выходе из тела и «астральном путешествии». Шлайтер показывает, что описания опыта выхода из тела и описания опыта околосмертных переживаний «медленно начали смешиваться» (p. 119) во второй половине XIX столетия. В рамках теософской субкультуры, под влиянием французского оккультизма, прежде всего Элифаса Леви, формируется понятие «астральная проекция», которую Шлайтер предлагает рассматривать как «предшественника того, что позднее получит название “внетелесный опыт”» (p. 120). Астральная проекция, хотя и рассматривалась как особая психотехника, считалась одновременно религиозной практикой, открывающей устройство духовного мира. Именно теософия стала проводником рецепции отдель-

ных идей йоги, которая способствовала изменению риторики описаний предсмертных переживаний, в частности, в текстах йоги использовалась не пространственная метафора, говорившая о перемещении души из одного места в другое, но метафора, указывавшая на изменения ее состояния (p. 133).

Еще один параграф второй главы Шлайтер посвящает, прежде всего, парапсихологии, которая внесла наиболее значимый вклад в формирование дискурса околосмертных переживаний, прежде всего, в контексте психологических исследований феноменов «бессознательного», «гипноза» и «сомнамбулического состояния» (p. 136). В парапсихологическом дискурсе можно обнаружить первое упоминание о таком элементе описания предсмертных переживаний как «туннель»: о нем пишет в 1894 году один из подписчиков журнала «Пограничная земля» (*Borderland*), сообщая о своем опыте под хлороформом (p. 140). Кроме того, именно парапсихолога Джона Артура Хилла (1872–1951), по мнению Шлайтера, следует назвать автором широко-распространенного понятия «внетелесные переживания» (*out-of-body-experience*).

В пятом параграфе второй главы Шлайтер специально говорит о роли и значении «Тибетской книги мертвых», перевод которой, сделанный антропологом Уолтером Эвансом-Венцем (1878–1965) в 1927 году, также способствовал изменению дискурса. Шлайтер специально останавливается на разборе трактовки книги Эвансом-Венцем, стремившимся убедить читателя в реальности «искусства выхода из тела» (p. 156). Подобную теософскую, по определению Шлайтера, интерпретацию можно обнаружить в раннем сочинении Эванса-Венца «Вера в фейри в кельтских странах» (1911).

Как считал Эванс-Венц, «теория кармической проекции», представленная в «Тибетской книге мертвых», хорошо объясняла, почему околосмертные переживания индусов, мусульман, христиан и индейцев различаются в соответствии с их культурными и религиозными установками. Формулируя позицию Эванса-Венца, Шлайтер замечает, что «боги, посмертные планы существования и так далее не являются ни объективной реальностью, ни только лишь психологическими явлениями, они существуют на обыденном (*conventional*) уровне, если их кто-то испытывает» (p. 164–165). Разбирая далее интерпретацию Тибетской книги мертвых К.Г. Юнгом, Шлайтер специально подчеркивает, что в развитии теософского и спиритуально-оккультного дискурса предсмертных переживаний важную роль сыграли и другие

элементы тибетской религиозной культуры, прежде всего, литературный жанр «делог» (*delok*, *delog*) — к которому относятся сочинения о путешествиях по мирам, описываемым Тибетской книгой мертвых.

В шестом параграфе второй главы Шлайтер обсуждает специфику «консолидации» дискурса в 1930–1960-е годы. В это время понятие «душа» по частоте употреблений постепенно уступает первенство понятию «сознание», как, например, в программной статье Лесли Гранта Скотта «Умирание как освобождение сознания» (1931). Обозначив в этом параграфе вклад в развитие дискурса со стороны оккультных, парапсихологических и психологических школ, Шлайтер сосредотачивает внимание читателя на знаковом сочинении Олдоса Хаксли «Двери восприятия» (*The Doors of Perception*, 1954), по сути, положившем начало т.н. психоделической субкультуре. По мнению Шлайтера, в 1950-е годы «психологические или натуралистические объяснения все еще оказывали маргинальное влияние» на развитие дискурса в связи с господством «научного рационализма, философского эмпиризма, психологии бихевиоризма, неврологии и психиатрии» (p. 184), которые во многом способствовали временному исчезновению дискурса из фокуса публичного внимания.

«Упадок» дискурса околосмертных переживаний как публичной практики, однако, продолжался недолго. В 1960-е годы появляются труды ботаника и геолога Роберта Круколла (1890–1981), в которых он, преследуя религиозную цель, систематизировал свидетельства, относящиеся к разным видам дискурса предсмертных переживаний. Кроме того, в 1961 году появляется исследование американского парапсихолога Карлиса Осиса (1917–1997), в котором он, основываясь на свидетельствах сиделок и медиков, приходит к выводу, что феномен околосмертных переживаний следует рассматривать как доказательство посмертного существования. Также в седьмом параграфе второй главы Шлайтер разбирает влиятельные труды Ч. Тарта, Т. Лири, Роберта А. Монро, Дж. Лилли, С. Гроффа и других исследователей «измененных состояний сознания». Завершая обзор исторической генеалогии элементов дискурса, Шлайтер критически замечает: хотя Моуди прямо говорил о том, что он не пользовался материалами религиозных и оккультных традиций, проведенный им генеалогический анализ дискурса свидетельствует в пользу именно такой точки зрения.

В третьей главе исследования Шлайтер рассматривает медицинский контекст развития дискурса в 1960–1970 годы: прежде

всего, процесс внедрения в клиническую практику новых технологий, например, аппаратов для искусственной вентиляции легких, а также процесс реификации новых понятий, как например, «смерть мозга». Также Шлайтер связывает актуализацию дискурса предсмертных переживаний в эти годы с внедрением практики транспортации умирающих в госпитали. Элизабет Кублер-Росс, подготовившая серию интервью с умирающими людьми, говорила об их страхе перед тем, чтобы стать «вещью», чью судьбу будут решать без их участия. Размышляя о констатированном историком Филиппом Арьесом феномене «социальной смерти» в современном госпитале, Шлайтер утверждает, что «деперсонализацию» индивида, которая происходит с ним на больничной койке, можно рассматривать как психологическое состояние, определяющее содержание предсмертных переживаний. В конечном счете, именно эти «две ситуации: пребывание человека в реанимации, возвращенного к жизни, и использование аппарата искусственного дыхания, в состоянии комы, в то время как отключение от оборудования, поддерживающего жизнь, целиком и полностью зависит от решения доктора, — похоже, и были основными сценами в воображении «смерти» и «умирания» в ранние 1970-е» (p. 234).

Кроме того, в третьей главе Шлайтер разбирает влияние практики потребления психоделиков на содержание дискурса предсмертных переживаний, отмечая, что «если говорить на языке понятий трансляции текстов (*text transmission*), отчеты о приеме наркотических веществ загрязняли (*contaminated*) отчеты о предсмертных переживаниях и наоборот» (p. 248). В этой же главе Шлайтер говорит об институциональном изменении религии в 1960-е и 1970-е годы, утверждая, что в это время исследователи особо подчеркивали значение и необходимость личного опыта как условия постижения сущности религии. Это обстоятельство не могло не способствовать обращению исследователей и широкой публики к нарративам о предсмертных переживаниях как свидетельствам об особого рода опыте, позволяющем построить индивидуализированные отношения с сакральным.

В четвертой главе своего сочинения Шлайтер анализирует дискурс о предсмертных переживаниях в целом, и стремится показать, «как определенные топосы и структура нарратива об опыте переживания предсмертных состояний могут действительно рассматриваться как возникающие *в* конкретной предсмертной ситуации» (p. 261). В этой главе, прибегая к психологической теории, он вводит понятие

«пульс смерти» (*death-x-pulse*), которое указывает на особый механизм сознания, включающийся в кризисной ситуации, связанной с угрозой жизни индивида. Этот механизм можно охарактеризовать как попытку сознания контекстуализировать и объяснить происходящее и именно он, по мнению Шлайтера, является причиной, из-за которой околосмертные переживания, прежде всего связанные с феноменом «просмотра жизни», обрели религиозную интерпретацию.

Определяя вслед за Никласом Луманом сознание как «аутопоэзис», Шлайтер подчеркивает, что главной его функцией является само-воспроизведение. При этом, хотя люди и могут вообразить смерть как конец жизни, сознание не может осмыслить свое исчезновение (p. 269). Опираясь на введенное им понятие «пульса смерти», Шлайтер предлагает трактовать феномен «просмотра жизни» как попытку сознания концептуализировать опыт своего исчезновения. Шлайтер утверждает, что человек, испытывая предсмертное переживание, занимает позицию «наблюдателя», отстраняясь от происходящего и рассматривая его как происходящее не с ним, а с кем-то другим. В конечном счете, необходимым условием для включения этого механизма Шлайтер считает переживание страха за собственное существование (p. 276). Ссылаясь на исследования нейробиологов, Шлайтер указывает, что после остановки сердца наблюдается 30-секундная «высокоорганизованная активность мозга». По его мнению, именно в это время происходит задействование рассматриваемого им механизма психики.

В пятой главе Шлайтер говорит о функциях описаний предсмертных переживаний в религиозном дискурсе, прежде всего о значении этих описаний для индивида, их испытавшего, а также для широкой публики. Снова перечислив в первом параграфе основные элементы исследуемого дискурса, Шлайтер предлагает читателю сосредоточить внимание на четырех аспектах рассматриваемых им функций — онтологическом, гносеологическом, интерсубъективном и моральном.

Обсуждая вопрос о значении описаний опыта, Шлайтер, вслед за Луманом, утверждает, что «наделение значением», если понимать его как особый психический процесс, можно также охарактеризовать как процесс постоянной актуализации возможностей: «значение обеспечивает постоянную доступность мира» (*meaning ensures a continuous accessibility of the world*, p. 294). Соответственно, согласно точке зрения Шлайтера, «значение может рассматриваться как «религиозное», если нарра-

тив противостоит фундаментальной неопределенности, которая проистекает из человеческой конечности и смертности» (p. 294). В этом «противостоянии» заключается основная религиозная функция любого нарратива, претендующего на то, чтобы называться «религиозным». Описания предсмертных переживаний, по его мнению, вполне соответствуют предлагаемой им основной религиозной функции нарратива и, заканчивая свое исследование, он разбирает эту функцию в четырех выше отмеченных аспектах.

На последних страницах своего сочинения Шлайтер критикует несколько известных религиоведческих теорий, прежде всего, когнитивную модель религиозного опыта Энн Тавес и Эгила Аспрема. По его мнению, они не смогли избежать эссенциализации «опыта», рассматривая его как нечто существующее независимо от его интерпретации, в то время как, по мнению автора, их отношения должны быть определены как «процесс постоянного пересмотра качеств и положения» (p. 300, *the process of continuous reattributions and reascriptions*). По его мнению, проведенный им исторический анализ дискурса, в конечном счете, опровергает существование «базового опыта» (*core experience*), а его развитие свидетельствует в пользу психологической теории проекции, согласно которой индивид переносит свои мысли и желания, формирующиеся под влиянием социокультурной среды, на внешний мир. Кроме того, указывая на образ «проводника», регулярно встречающийся в нарративах о предсмертных переживаниях, Шлайтер утверждает, что, поскольку этот образ обычно имеет функцию защитника, его религиозное значение заключается в гарантировании человеку посмертного существования. В конечном счете нарративы о посмертных переживаниях предлагают людям «обретение стратегического знания» (p. 307), позволяющего представить то, что их ждет после смерти, и, таким образом, быть готовыми к событиям будущего. Разбирая характерную для религиозных учений идею божественной «книги», в которую записываются все человеческие поступки (например представление о «Книге жизни» в исламе), Шлайтер говорит, что основная религиозная функция «просмотра жизни», как разновидности такой «книги», согласно рассмотренным им нарративам, заключается, во-первых, в моральном наставлении, позволяющем человеку отличать добро от зла на собственном примере, а во-вторых, в последующем нравственном изменении, приводящим к осознанию необходимости сопереживания (p. 309).

Завершая исследование, Шлайтер отмечает, что само понятие «опыт» содержит в себе, если следовать латинской и греческой этимологии слова (*periri* — «рисковать», «проходить через опасность»), указание на его «опасную» новизну и, соответственно, изменение индивида, пережившего эту опасность. Ссылаясь на сочинения Питера Гаррисона, посвященные истории понятий «опыт» и «эксперимент» в раннее новое время, Шлайтер напоминает, что в некоторых теориях религии, а также в теологии, личный «опыт» рассматривается как квинтэссенция «религии» и даже как ее необходимое условие. Подобную же роль играет личный опыт в дискурсе предсмертных переживаний, что также указывает на его, по сути, религиозный характер (p. 311).

Следует отметить, что Шлайтер не смог, как обещал в самом начале своего сочинения, обойти стороной вопрос о природе религиозного опыта. Шлайтер выходит далеко за положенную им дискурсивную границу, в последних главах сосредотачивая внимание читателя на собственном понимании религиозного опыта и значении этого опыта для понимания феномена религии. Собственный же взгляд Шлайтера, на мой взгляд, вполне соответствует современному академическому консенсусу, который тем или иным образом принимает натуралистический взгляд на природу религиозного опыта.

Также обращает на себя внимание своеобразная «химико-механическая» риторика Шлайтера. Согласно его выражениям, дискурс «формируется» из «элементов», которые могут «смешиваться», а сам дискурс способен «консолидироваться» и даже достигать «финальной конфигурации». Подобные элементы структуралистского подхода к исследованию дискурса, на мой взгляд, могли бы быть выражены яснее, например, их следовало бы перечислить в начале исследования, а в заключении показать их отношения друг с другом в виде диаграммы, таблицы или иного способа наглядного структурирования данных.

Основной теоретический вклад Шлайтера заключается в концептуализации функций нарративов о предсмертных переживаниях. В целом выводы, к которым он приходит, вполне ожидаемы — он считает, что этот нарратив позволяет индивиду справляться с экзистенциальным кризисом, вызванным угрозой его существованию. Однако с исторической точки зрения его исследование представляет безусловный интерес, позволяя увидеть отдельные элементы религиозного опыта в едином потоке разворачивающегося дискурса предсмертных переживаний.

В.С. Раздъяконов