



Мистицизм: инициация и сновидение

Эндрю Д. Чамбли

Оглавление

I Универсальность сновидения: особенности и интерпретации

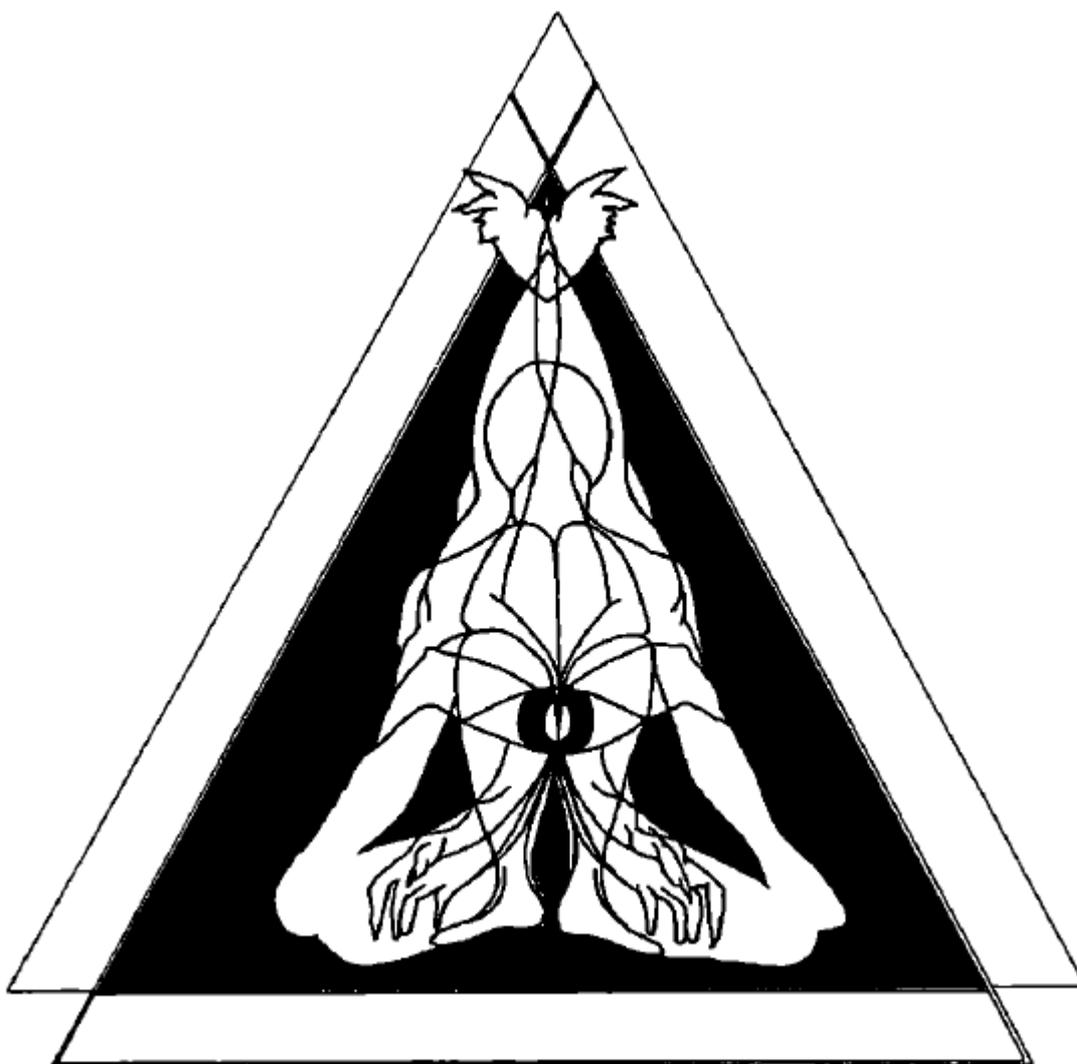
II Обсуждения: вводные мысли и методология

III Сновидение-овеществление: инициатический сон, как автор, символист, композитор и пророк

IV Онейрическая разреженность: путь восхождения

V Заключение

VI Библиография



*Деталь магической диаграммы для получения знания о Священном
Алфавите, Эндрю Чамбли*

МИСТИЦИЗМ, ИНИЦИАЦИЯ И СНОВИДЕНИЕ

Эндрю Д. Чамбли

Смотри! Сон пришёл ко мне глубокой ночью

когда люди спят в своих кроватях

- сон снов! Я объявлю его.

«Сон о распятии»

701 г. н. э.¹

I

¹ «Сон о распятии» — одна из христианских поэм в сборнике древнеанглийской литературы и пример жанра поэзии сновидений. Как и большинство древнеанглийских стихов, оно написано аллитеративным стихом. Распятие (Rood) происходит от древнеанглийского слова *gōd* «шест» или, точнее, «крест». Сохранившееся в Книге Верчелли 10-го века, стихотворение может быть столь же старым, как и крест Рутвелла 8-го века, и считается одним из старейших произведений древнеанглийской литературы (прим. перев.).

Универсальность сновидения: особенности и интерпретации

Мы все видим сновидения; это тайна, которую разделяет всё человечество. Я понимаю, что это предположение, но я могу с уверенностью утверждать как факт: сновидение универсально для всего человечества. Как писал прославленный суфий Ибн Араби в «Футухате»: «Единственная причина, по которой Бог поместил сон в мир живущих заключалась в том, чтобы каждый мог стать свидетелем наличия Воображения и узнать, что существует другой мир, подобный чувственному миру». В самом деле, хотя в момент пробуждения завеса забывчивости может скрыть странные ночные действия, и многое из того, о чём мы сновидим, может выпасть из осознания обратно в таинственные области, откуда оно возникло, без сомнения, нет ни мужчины, ни женщины которые оставались бы нетронуты — не затронуты формами и силами единой реальности. Поскольку способность сновидеть для человечества является универсальным дверным проёмом, который открывается ночью, пропуская неизвестное в сознание, сон — это потенциальный портал для «Иного» — «нуминозного», которое входит в индивидуума и преобразует мирское, изменяет границы понимания и, в буквальном смысле, инициирует изменения.

Независимо от того, насколько бессмысленным или тривиальным кажется запомнившийся сон, он всегда влияет на сновидца — порой смущая и представляя очевидную иррациональность нашего человеческого состояния. Таким образом, как мы знаем из общего опыта, сны могут влиять на нас разными способами, отличными от нуминозных; они могут привести к изменению эмоционального, психологического или, возможно, даже физиогномического характера, но способность сновидеть даёт понимание глубокого религиозного порядка, который влияет на нас здесь. Более того, суть нашей темы заключается в рассмотрении способности сновидений выступать в качестве «инициирующего» контекста для мистической реализации, и исследовании, на основе обзора разнообразных в культурном отношении примеров, различных способов онтологического и эпистемологического статуса, применимого к сновидению в его действии как инициатического посредника между «я» и «другим».

Несмотря на то, что «сон» может быть универсальной категорией опыта, особенности его интерпретации и описания могут различаться для каждого человека, и в большей степени отличаться в разных системах верований.

...многие культы богов были основаны и будут основаны из-за столкновений со сверхъестественными существами, предзнаменованиями, оракулами и видениями на смертном ложе.

«Послезаконие», припис. Платону

Прежде чем приступить к этому исследованию, представляется уместным изложить некоторые предварительные идеи и предположения, поднять несколько вопросов и наметить методологический подход, который будет соответствовать как эмпатическому, так и критическому исследованию.

II

Обсуждения: вводные мысли и методология

По сей день многие индийские секты считают, что любой, кто видит сон о своей инициации, на самом деле был иницирован. (О'Флаэрти, 1984 г.)

...не существует такой вещи, как «самоинициация»... посвящение по своей глубочайшей структуре может иметь место только как вопрос взаимоотношения.

(Уилсон, 1996 г.)

Можно сказать, что сон преображает сновидящего; что он обладает способностью «иницировать», придавать новое значение, мотивировать новые начинания (лат.: *initium* — начало), позволяет нам входить (буквально «*en-trance*»; латынь: *inire init* — входить) в новые порядки отношений между нами и «другим». Считаем ли мы, что «инаковость» лежит внутри нас, или существует за пределами параметров нашей психофизики — это вопрос, интерпретация которого различается в зависимости от теософской, философской и идеологической систем;² и всё же, независимо от интерпретации (которая обычно происходит после того, как случилось сновидение), факт в том, что, когда мы видим сон о человеке, он действует «как будто» независимо от «я» сновидящего — он принимает вид автономии и таким образом остаётся для нас «другим». Это позволяет отношению существовать во сне, независимо от того, рассматривается ли оно как внутренний психофизический диалог нашего собственного бессознательного или как внутренний диалог с духом, богом, демоном или пророком. Постфактум интерпретация не влияет на появление сновидений во время сна.³ Однако логически это наблюдение позволяет нам провести различие между двумя потенциальными типами

² Например, согласно анализу Тертуллиана, около 400 г. до н. э., сны могут исходить извне — от Бога или от демонов, или изнутри — от телесных продуктов, которые позволяют сну быть ясно выраженным (см. Килборн, 1987 г.: «Энциклопедия истории религий», статья: «Сны»).

³ Исключением из этого принципа может быть то, что человек обучается в интерпретационном коде так же, как он сновидит на его языке, точно так же, как тот, кто обучался в «*Ars Memoria*» Раймунда Луллия, может вспоминать исключительно на своём языке (см. Йейтс, 1966 г.). Сновидение шумерского первосвященника Гудея (третье тысячелетие до н. э.) может быть примером такой интеграции сновидения и интерпретации, см. ниже.

инициатического сна: первый — сон, в котором происходит инициация, и он признаётся таковым сновидящим во время сна; и, второй — сон, который постфактум интерпретируется как инициатический, что и заставляет считать сон пророческим. Первое можно назвать «откровением», второе — «предзнаменованием»; (примеры обоих будут приведены ниже).

Мистицизм, как известно, трудно определить. Согласно Луи Дюпре, описавшего мистицизм в «Энциклопедии истории религий» (издание 1987 года): только в 1899 году Дин У. Инге перечислил, по меньшей мере, двадцать пять его определений. Читая это, мы можем только догадываться, сколько раз это число умножалось за последнее столетие. Тем не менее, мы можем сказать, что любой, кто прочитает произведения известных мистиков, таких как Дуджом Лингпа (1835 — 1904 гг.), Руми (1207—1273 гг.), Хильдегарды из Бингена (1098 — 1179 гг.) и других, получит общее представление о том, что мистицизм, скорее всего, связан с явным чувством неизгладимого чуда, которое передают его представители. Независимо от формального определения мы можем, по крайней мере, установить некоторые «отличительные» характеристики или «проблемы», разделяемые различными формами мистики: эмпирическое указание или понимание Абсолютной Истины; поиск «скрытых значений»; понимание или опыт скрытых или эзотерических реальностей; союз или общение с Абсолютом, составляющее прямой опыт трансцендентного состояния; и так далее. Наша цель здесь состоит не в том, чтобы рационально разграничить «мистицизм», если бы такая цель была даже возможна, а в том, чтобы попытаться исследовать известный контекст — «инициатическое сновидение» — в котором мистицизм имеет определённую область действия. Учитывая потенциал такого исследования, охватывающий темы и аспекты, выходящие за рамки нашей нынешней задачи, особое внимание будет уделено областям, в которых инициатические сновидения играют мощную и отчётливую роль, таким как символы, смысловая структура и ритуальная практика.

В характерных для нашего рассмотрения мистической онейрической инициации терминах, нас интересует именно тонкая и внутренняя форма отношений, которая достигается между сновидящим и гипостазированной Абсолютной или трансцендентной реальностью —

например, божеством, святым или духом.⁴ Похоже, что, независимо от идеологических убеждений бодрствующего состояния сознания, неопределимый предмет стремления мистика — Абсолют, из-за отсутствия лучшего универсализма — кажется, приобретает определенную связь со сновидящим, то есть он может принимать персонифицированные формы, теофании или «ипостаси»,⁵ которые способствуют продвижению мистика к Абсолюту, будь то «*фана*», «*нирвана*» или «*unio mystica*». Эта нить последовательности представляет одну из тем для дальнейшего исследования, поддерживая нашу связку мистики, сновидения и посвящения через понятие «отношения».

Посвящение принимает множество форм; это может быть передача одного слова — как в посвящении *тессара*, или пароля в мистерии Митры, или всепоглощающей мантры, которую шепчет умирающий лама своему ученику сердца; это может быть сложная ритуальная *дикша* между чела и гуру; испытание священного эликсира — как в *кихоне* Элевсина или зелья передачи знаний баскских ведьм шестнадцатого века. Во всех подобных случаях внешняя сторона ритуальных слов и действий эффективна, поскольку они способствуют внутреннему изменению отношений между неофитом и посвящённым, независимо от того, воспринимается ли последний как человек, божество, мантрический слог или фитогностическое причастие.

Даже в религиозных действиях, которые кажутся наблюдателю совершенно физическими, например, в танцах, шрамировании или посте, именно внутреннее измерение Разума или Духа обеспечивает их интерпретирующий контекст для инициатических изменений⁶ и, следовательно, потенциально для мистического развития. Излишне говорить, что инициатические сновидения исходят из несовершенства,

⁴ Такая ипостась может даже принять форму священного объекта, как в христианско-языческом тексте «Сон о распятии» (автор неизвестен 701 г. н. э.), где крест распятия Иисуса обладает независимым осознанием, действуя как своего рода божественное дерево в общении со сновидящим.

⁵ Термин «ипостась» используется здесь в плотиновском смысле эманации, природа которой представляет собой специфический микрокосм, отображаемый в основе высшей эманации.

⁶ Посвящение, напоминая, казалось бы, исключительно внешнюю сторону, такую как ритуалы перехода австралийских аборигенов, в которых процесс получения статуса мужчины ритуально «отмечается» подрезанием полового органа у новичков-подростков, может показаться, что ему не хватает внутреннего измерения, но внешнее «кровопролитие» имеет инициатическое значение, коренящееся в воссоздании мифологического поступка, который является «внутренним» в мистическом измерении прародины, так называемом «времени сновидения» (ср. Найт, 1991 г.).

всецело относящегося к сновидящему (и иницирующему субъекту / объекту), и поэтому доказательство их сакральной функции или природы вполне может быть частной проблемой, но когда необходимо, чтобы сон выполнил священную функцию в более широком социально-религиозном контексте, именно внешние действия разговора и интерпретации, то есть язык их овеществления, может изменить и определить их религиозную роль и характер. Для ума сновидящего посвящение подтверждается внутренним изменением или «новым начинанием», внешние действия, которые могут считаться «чудесными», служит для подтверждения посвящения для других. Тибетские жрецы-предсказатели *чо рже* представляют в этом отношении хороший пример, поскольку именно их внешнее проявление одержимости божествами и способность демонстрировать свою силу и пророческую правдивость, в конечном итоге подтверждает их инициатическое положение (Небесский-Войковиц, 1993 г.). Сюда же можно отнести одержимых жрецов *унганов* и *бокоров* из гаитянского Вуду, чьи песни чаще всего происходят из теофанических снов, так как божественное присутствие в человеческом проводнике — это отличительная черта подтверждения инициации.

Эти примеры не имеют отношения к нашему основному направлению исследования. Однако оба примечательны тем, что служат иллюстрацией стороннего комментария, который может оказаться полезным при рассмотрении мистицизма, определённого в конкретной системе. А именно, оба примера лежат на пороге между «мистицизмом» и «шаманизмом», когда обе категории функционируют как отдельные и чисто академические способы дискурса. Однако я боюсь, что их очевидное научное разделение — это «этическая» граница, неизбежно нарушаемая в нашем конкретном исследовании инициатического сновидения, особенно если мы полагаем, что взаимодействие или общение с божественным существом или трансцендентным состоянием является отличительной чертой подлинного мистицизма. В более подробном контексте необходимо несколько «эмических» моделей, идей или конструкций мистицизма, если мы хотим минимизировать обобщение и наложение и максимизировать феноменологическую точность.⁷

⁷ Определённые «мотивы» шаманского характера, такие как сон или душа сновидения, принимающая форму животного, которое путешествует и возвращается через рот

Мистицизм и Посвящение как абстрактные понятия тесно связаны, не только тем фактом, что отношение между «я» и «другим» присуще существованию обоих. Заслуживают упоминания две другие интересные взаимосвязи: секретность, которая снова напоминает аспект «внутреннего» в мистическом опыте; и, во-вторых, связь чётко подтверждается этимологией.

Как часто отмечалось в мистических писаниях... от буддийских писаний до Томаса Кемписа, высшие состояния мистика не могут быть переданы буквальными средствами, именно эта непередаваемость придаёт мистицизму скрытую или «эзотерическую» природу.

Как отмечает Дюпре, поиск «скрытых значений» часто является неотъемлемой мотивацией для мистического. Однако у секретности есть свой язык. Действительно, семиотически трансцендентная природа сновидений, то есть способность сновидений проходить позади или за пределами буквальных и внешних языков человека и общаться во внутренних измерениях посредством чисто символического, побуждает нас рассмотреть способность мистического общения на его родном языке: языке Воображаемого. Это связывает нас с буквально «предикативной» интерпретацией снов; опять же, тема для дальнейшего объяснения будет представлена ниже.

Как отметил Буркерт в своем исследовании культов древнегреческих и римских мистерий (1987 г.), секретность была необходимым сопутствующим процессом инициации. Действительно, как заявил Павсаний, сам посвящённый в Элевсинские обряды (около 200 г. до н. э.), такие запреты могли бы быть убедительно подтверждены:

Мой сон запретил мне описывать то, что находится внутри стен святилища; и, конечно же, ясно, что непосвящённые не могут на законных основаниях слышать об этом, из-за того, что у них нет такого права.

(Фрейзер, цит. Элиаде 1967 г.)

сновидящего, можно найти в контекстах, обычно обозначаемых как «мистические». Хороший пример — сон Ибн Араби, в котором он получил Суру аш-Шуара; тут сон принял форму белого света, ставшего затем таинственным животным, которое вышло и снова вошло в рот сновидящего. Такие мотивы стирают границы анализа и демонстрируют транслиминальность сна между духовными категориями понимания и практикой.

Мы можем следовать за этим направлением мысли при помощи этимологии. Греческое слово *miein*, родственное *myein* (инициировать), буквально означает «сохранять молчание». Кроме того, греческое слово *μυστήρια* (тайна), *myein* (инициировать) и *myesis* (инициация) переводятся на латынь как *initio*, *initiare* и *initiatio*, с помощью которых слово «посвящение» входит в современный [английский] язык. Хотя в чисто историческом смысле парадигматическое представление о мистицизме как о «духовном осознании Неописуемого» на самом деле не разъяснялось до работ христианского богослова пятого века Дионисия Ареопагита, оно поддерживалось и получало импульс от определённой концептуальной цельности классических мистериальных религий. В качестве примера можно привести преобразование классической первоначальной «секретности» *μυῦσις* в исихастическое понятие «бессловесного созерцания». В сочетании с платоновскими и христианскими метафорами классические мисты или посвящённые становятся парадигматическими *mystikos* или мистиками.

Дальнейшая этимологическая связь, особенно важная для изучения онейрического и мифического, происходит от филологического совпадения микенской греческой словесной группы *mu(s)* — мистерия с родственным глаголом *τελειν*, означающим «инициировать» или «выполнить». Глагол «выполнить» может также переводиться на греческий язык как *karanoo*, которое связано с *keras*, что значит «рог». Это связывает нас с мифическими «Вратами рога», которые Пенелопа описывает в «Одиссее Гомера» как ворота для правдивых снов, которые одновременно инициируют и приводят к физической материализации в виде буквальных «достижений».

Обсудив несколько предварительных понятий «отношения», «внутреннего/ внешнего», «инициации» и др., представляется уместным рассмотреть особенно интересную аномалию онейрической инициации: универсальную возможность её «опасности». В отличие от священного ритуала, который представляет собой особый процесс, составляющий религию в её многочисленных и конкретных проявлениях, сон — это деятельность в сознании, предшествующая проявлению, и которая может сообщить религиозные действия и убеждения в целом; короче говоря, сама способность сновидеть и способность мотивировать религиозную деятельность или влиять на неё потенциально универсальна.

Кроме того, мы должны признать, что во сне возможно всё,⁸ независимо от того, как это определяется или интерпретируется *постфактум* человеком, культурой или системой убеждений. Тот факт, что до этого момента в нашей жизни у нас не было мистического сновидения, не исключает возможности такого в будущем. В действительности у каждого из нас может быть сновидение, в котором происходит мистический опыт. Следовательно, для всех нас возможно неизбежен иницирующий сон. Это, и тот факт, что мы все, так или иначе, сновидим, делают наше исследование очень необычным; субъективное/объективное разделение немедленно нарушается. В то время как некоторые системы практики (такие как Истихара в суфийском ордене Овейси, «Сон в ковше» в секте даосизма Мао Шань или «Практика ночи» в буддизме Дзогчен) активно стремятся генерировать ясность в сновидениях, активное согласие ни в коем случае не является универсальным требованием для осуществления сновидения. Хотя согласие обычно является неоспоримым условием для религиозной деятельности или опыта, в случае сновидения я не уверен, является ли оно даже уместным. Сны мотивировали строительство храмов, вызвали религиозное преобразование и предвещали рождение и смерть пророков, и часто никто не просил такого совета; сны просто происходили. Независимо от того, ищут ли сновидение, сознательно формируют или оно полностью интрузивно, сон, несомненно, воспринимается только потому, что сновидящий способен воспринимать такие внутренние коммуникации.⁹ Это общепризнанная «восприимчивость» может быть более подходящим описанием для состояния, которое позволяет произойти пророческому сну.

Учитывая такие необычные условия нашей темы, мы должны спросить: как мы можем приступить к её изучению, с помощью каких методов?

Хотя теоретически можно придерживаться конкретной и точной научной методологии в изучении предмета, который всем нам

⁸ Например, границы между живыми и мёртвыми не существует; мы можем летать, превращаться в животных и так далее.

⁹ Даже в случае, казалось бы, «организованных» культов сновидений, таких как средневековые европейские бенанданти, Дона де ла Фуэра и другие, описанные Гинзбургом, Хеннингсеном и Керрингтон, эпизоды снов и встречи просто случались с участниками; согласие редко является проблемой. Духовная склонность это более подходящее описание «восприимчивости» в этих случаях. (См. Б. Анкарлу и Г. Хеннингсен, «Раннее современное европейское колдовство: центры и периферия» 1993 г.)

потенциально знаком, наша методология будет окрашена в большей степени субъективностью, чем может быть приемлемо. Поэтому, я считаю, нужно честно сообщить, что подход, выбранный для этой работы, будет включать три конкретных способа мышления: исторический, феноменологический и партисипативный.

Под историческим я подразумеваю довольно простое «изучение прошлого», и, таким образом, тут будут цитироваться и использоваться в качестве примера определённые сны, записанные или интерпретированные как «инициатические» во время некоторой прошлой ситуации. При этом будут использованы самые разные источники.

Под феноменологическим методом я подразумеваю, что студент попробует эмпатически настроиться на нашу тему, без излишнего навязывания или предвзятости.¹⁰ Такой подход неизбежно удаляет модернистские интерпретационные рамки из нашего исследования, такие как психоаналитические методы Фрейда («Die Traumdeutung», 1900 г.), Адлера и т. д.,¹¹ и более поздние физиологически обусловленные теории сновидений, предложенные Хобсоном и Маккарли (1977 г.). Такие теоретические точки зрения, хотя и рассматриваются в историографическом исследовании толкований снов, резко контрастируют с убеждениями тех, для кого сновидение является чем-то божественным, сверхъестественным и несократимым. Именно убеждения провидца составляют основу нашего исследования, и не иначе.

Под «партисипативностью» я подразумеваю, что буду опираться на данные личного опыта, а именно те, которые вытекают из моей собственной причастности к религиозным контекстам, где значение и роль инициатического сновидения непосредственно ощущалась мною или передавалась мне.

Я надеюсь, что благодаря сознательному и критическому объединению этих средств в наших умах может быть проложен мост к месту встречи как мистика, так и учёного. Как указано выше, будет использоваться широкий спектр исходных материалов — такой мост

¹⁰ Феноменологический метод описан Ван дер Леувом, Отто, Бликером, Крамером и др. См. статью Элиаде, 1987 г.: «Феноменология».

¹¹ С возможным исключением Юнга, чьи работы стремятся к более эмпатическому пониманию сновидений.

должен быть построен из множества различных элементов. Действительно, это кажется в высшей степени подходящим для нашей нынешней эпохи, поскольку мы живём в начале третьего тысячелетия, когда человек имеет доступ к большему количеству священных текстов и религиозных положений, чем когда-либо прежде. Сегодня, возможно, даже больше, чем в прошлом, мы можем держать на одной ладони символы многих, если не всех, основных мировых верований, и все они теперь могут воздействовать на разум сновидения так же, как и на бодрствующее сознание религиозного учёного. Осознавая этот творческий размах, мы попытаемся двигаться дальше, надеясь придать содержательность нашим немногим первоначальным идеям, и, более того, исследовать и открыть для себя то, что можем, из безграничной сокровищницы сновидения.

Сны — это путешествия, исследования внутренних бесконечных звёздных небес. Тёмные загадки, изысканные и ужасные, ждут проникновения. Засыпание — это новое пробуждение...

(Фредерик Сигел, 1980 г.)

III

Сновидение-овеществление:**инициативный сон, как автор, символист,
композитор и пророк**

Один из самых ранних записанных снов — это сновидение шумерского первосвященника Гудеи (около 3000 г. до н. э.; Третья династия Ур), чьё магическое ночное видение хорошо помогает раскрыть совокупные мистические, авторские и символические способности онейрической деятельности:

Во сне Гудеа увидел человека огромного роста с божественной короной на голове, крыльями птицы, с львиной головой и «волной половодья» в нижней части его тела; львы присели справа и слева от него. Этот огромный человек приказал Гудее построить для него храм, но он не мог понять смысл его слов. День прервался — во сне — и появилась женщина, держащая золотой стилус и изучающая глиняную табличку, на которой было изображено звёздное небо. Затем появился «герой» с табличкой из лазурита, на которой он нарисовал план дома. В то же время осёл нетерпеливо бил копытом землю.

Поскольку смысл сна был ему не ясен, Гудеа (всё ещё спящий!) решил посоветоваться с богиней Наньше, которая истолковывала сны для богов. Гудеа пошёл с поднятой головой ко двору храма, где он принёс жертвы, совершил возлияния, и вознёс молитвы. Затем он рассказал ей свой сон, и она объяснила его ему...

Человек огромного роста — Нингирсу (брат Наньше), который командует строительством храма Энинну. Главным событием дня является личный бог Гудеи Нингишзида, восходящий как солнце. Женщина, держащая стилус и табличку — это Нидаба, богиня письма, которая направляет Гудеа построить дом в соответствии со «святыми звёздами». «Герой» с табличкой из лазурита — это архитектор Ниндуб, несущий планы и кирпичи судьбы. Нетерпеливый осёл — это сам Гудеа... которому не терпится начать работу сновидения.

(Перефразировано из Крамера, 1963 г.)

Гудеа не только встречается и беседует со своими богами в мистическом диалоге, но и получает толкование своего сновидения на месте. Символика его снов, следовательно, соответствует исключительно способу интерпретации, который диктует сам сон; сон действует как символ и как автор смысла. Это становится более интересным, когда мы рассмотрим причинную связь, установленную французским ученым Жаном Боттеро (1992 г.) между сновидением и написанием. Он указывает, что первые «слова» в месопотамском рукописном тексте (возможно, самом раннем тексте) — это пиктроглифы, они связывают изображение с идеей прямым представлением. Когда представление становится косвенным, образ связывается с идеями посредством ассоциации, поэтому знак воспринимаемого становится символом мыслимого. Таким образом была представлена «логика» гадания: повторное наблюдение одного события, предвещающего другое, образовывало «код» предзнаменований, который был «полностью параллелен, даже в некоторых случаях, идентичен рукописному тексту, из которого эксперты, сообщавшие о значении «божественных пиктограмм», могли бы точно и однозначно расшифровать их послание о будущем» (цитата Боттеро).

Образ «женщины, держащей золотой стилус и глиняную табличку, на которой были изображены звёздные небеса» во сне Гудеа, теперь может показаться «сверх-шифрованием», закодированным символом процесса инициатического сновидения, в котором «текст» и «значение» раскрываются непосредственно сновидящему. В глобальном масштабе этот образ отражается во всём жанре «сонников, где приснившийся «символ» интерпретируется и становится «предзнаменованием», и, таким образом, является пророческим средством для овеществления — создания будущего очень буквальным «прогнозом».

«Сонники» — это совокупности снов и их интерпретации.¹² Питер Ламбурн Уилсон (в своем оригинальном исследовании суфийских и даосских сновидений под названием «Звёздный ливень», 1996 г.)

¹² Можно подумать, что «сонники» — как совокупность онейрической символики и интерпретации — могут буквально воплощаться в форме ритуальных специалистов и толкователей снов. Известно, что специализированные классы жрецов-толкователей снов существовали в древнеегипетских религиях (Хорнунг, 1983 г.), в классических греческих и римских религиях, а также в определённых традициях суфизма. В последнем случае шейх может взять на себя такую роль в более широком контексте своего духовного служения *халке* или кругу учеников.

утверждал, что «сонник может быть самым древним непрерывным литературным жанром на Земле». В самом деле, Уилсон продолжает утверждать, что некоторые интерпретации сновидений являются общими для таких интерпретаторов, как Артемидор (II век н. э.), Ибн Сирин (33 г. н. э.) и Мари Лаво (вудуист Нового Орлеана XIX века). Несомненно, что жанр сонника — это текстовый мотив активной и выдающейся долговечности, как показывает этот краткий список:

Запись Гудеи, (около 3000 г. до н. э.)

Рукопись египетской Двенадцатой Династии (1275 до н. э.)

«Oneirocritica» Артемидора (около 200 г. н. э.)

«Атхарва Веда», шестьдесят восьмое приложение (около 600 г. н. э.)

«Somniale Danielis» (возможно, около 900 — 1000 гг. н. э.)

«Питрон Халамот» Соломона Джейкоба Альмоли (ок. 1515 г. н. э.)

«Астролог» (1620 г.)

«La Sibila» (автор неизвестен, примерно 19 — 20 век)

Такие тексты формируются путём записи снов и физических событий, которые следуют за ними; отмечаются шаблоны и затем они образуют «код» значений: символику определённого культурного способа интерпретации сновидений. Как было сказано выше, эта логика «повторных наблюдений» определена Боттеро как неотъемлемая часть развития месопотамского сценария. Но более того, теория Боттеро в сочетании с «логикой», в соответствии с которой сопоставляются сонники, устанавливает причинную связь между сновидением и символизмом в целом и даже составляет культурную диверсификацию, поскольку сны продолжают сообщать и изменять код интерпретации. Метод сопоставления сонников, будь то в текстовом или устном виде,¹³ требует, чтобы сначала происходило сновидение, а потом интерпретация, и, таким образом, чтобы символика развивалась как прямое следствие того, что первое сообщает второму. Хотя такая цепочка мыслей могла бы придать новое содержание религиозным

¹³ Для получения более широкого понимания этой теории, которая связывает сон с символикой, мы должны принять во внимание интерпретационные рамки, накопленные и переданные через устную речь. Хорошим примером является джайнистская система четырнадцати «великих снов».

теориям «происхождения сновидений», которые появились у Тейлора, Юнга и Элиаде, наша цель здесь состоит в том, чтобы подчеркнуть мотивационную силу, которую обеспечивают сновидения, в овеществлении мистического понимания сверхъестественных реальностей.

Можно предположить, что внешнее «воспоминание» (в противоположность разделению) теофанического тела сновидения устанавливает новый порядок целостности или единства для сновидящего и всех, кто становится объектом интерпретационного «текста», вытекающего из сна. Создавая сеть толкований о воспринимаемых объектах, в которых одна вещь связывается со множеством других посредством ассоциации, рождённой из сновидения, космос во всём своём многообразии подчиняется объединяющей теофании «осмысленности» и, таким образом, интерпретационная структура вводит нас обратно в сон: «миф» становится культурным мышлением сна. В этих терминах этимология, связывающая «декламацию», «бардовскую традицию» и «сновидение», становится очень интересной; само слово «сон» на англосаксонском означает «песня» (song).¹⁴

В этом свете стоит отметить, что в дополнение к предоставлению метатекстового каркаса для символических систем через устный и литературный жанр сонников, онейрическое вдохновение мистического порядка может дать толчок ритуальным заклинаниям, музыке, песне и танцу.¹⁵

Например, в 11-ом веке н. э. тибетская буддистка Мачиг Лабдрон¹⁶ получила ряд песен непосредственно от богини Арьи Тары для использования в практике Чод; способ передачи снов, который до сих пор существует для практиков этой линии. В современной буддийской практике Дзогчен, определённый танец под названием «Танец Ваджра»,

¹⁴ Более того, связь между песней, заклинанием и «руно» (учитывая, что «руно» может означать как поэтический текст, чтение и одну букву) в англосаксонской, финно-угорской и норвежской эпической литературе может придать вес более ранним связям между «сновидением» и «письмом», взятым из примера Гудеа (Эрваст, 1999 г.).

¹⁵ Так же известно сновидение в изобразительной форме. Английский художник Остин Осман Спейр, 1875—1957 гг., просыпаясь, часто находил у своей постели законченную картину (См. Грант, 1999 г., и Семпл, 1996 г.).

¹⁶ Мачиг весьма известна как женщина-лама в культуре, в которой доминируют мужчины, и, тем более, как основательница единственной буддийской линии, основанной на Тибете (все остальные корни находятся в Индии).

используется учениками известного тибетолога Намкай Норбу Ринпоче. И опять же, весь танец был получен во сне от божественного источника. Хотя в конечном итоге в буддизме нет окончательной онтологической реальности для божеств, снов или повседневной реальности, эпистемологический статус сновидений как источника религиозно-философских знаний и вдохновения остаётся неизменным понятием. Мы можем сравнить это с современными представлениями о сновидениях в гаитянском и новоорлеанском Вуду. В обоих культурных условиях афроамериканской религиозности песням для призыва богов часто обучают во сне. Недавно один из посвящённых вуду из Нового Орлеана (Б. Хеле из личного комментария, 1999 г.) сообщил мне, что он пришёл к получению посвящения не потому, что у него был интерес, или он получил видение в бодрствующем состоянии сознания, а потому, что он видел сон о боге по имени Агве — морском божестве, и что во сне он пел вслух хвалебную песню для призыва этого божества. Особо следует отметить тот факт, что его жена слышала, что он громко пел во сне, и подтвердила большую часть его сна, когда он проснулся; сновидец никогда не слышал об Агве и узнал значение своего сна только на более позднем этапе. Параллельный пример был получен из другого личного источника, исследователя гаитянского Вуду. На основе своих полевых исследований он проиграл для меня запись примерно дюжины песен, которые он записал на плёнку во время церемонии Вуду в «Сарасион», в 1996 году; все песни — тексты и мелодии — были получены главным *унганом* или первосвященником в сновидении. (Джилс, личный комментарий 1996 г.) В обоих этих примерах сновидящие, по-видимому, путешествовали по «Гвинее» — владениям богов, подводной или родовой обители, и встречались там с силами, которые сообщали им песни и мелодии. Хотя эпистемологический статус сна как теофании в музыкальной форме остаётся таким же, как в буддийских примерах, формальный онтологический статус заметно отличается. Для вудуистов царство богов так же реально, как и повседневный мир, возможно, даже более того — поскольку царство «Гвинея» — вечный тип африканской родины. В этих примерах и, возможно, во многих других, похожих, песня сновидения служит посредником между божественным и мирским; онтологические установки после сна, кажется, отличаются в разных культурах, но роль сновидения остаётся. Однако можно отметить, что «формальные» способы понимания сна могут заметно отличаться от популярного

толкования; в основном вдохновляющем смысле, как для буддистов, так и для вудуистов (и многих других) сила теофанического сновидения может быть одинаковой.

Возвращаясь к образу «богини письменности» Гудеи, как мотива мистического сновидения-воплощения, нам было бы неплохо рассмотреть всю сферу «нисхождения» сна в материю. Помимо того, что сон является автором пиктографических текстов, символических систем, песен, музыки и танцев, инициатическое сновидение играет важную роль в прозрении Священных Писаний и священных книг. В этом смысле богиня Гудеи предсказывает длинный ряд теофанических текстов, дарованных божеством человечеству. На самом деле, под другим именем этого древнего месо-шумерского божества снов — Дзиддикун, в суфизме можно найти ангела, управляющего подлинными сновидениями — 3000 лет спустя!

Книги, проявляющиеся во сне, могут быть получены посредством прямой диктовки, символического намёка, инкубации сновидений или даже посредством конкретной материализации. Чтобы получить более чёткое представление об этом явлении, уместно привести примеры и сравнить некоторые образцы из конкретной культурной среды. Для каждого примера мы должны рассмотреть первоисточник текста, его способ подтверждения, его канонический статус и, по сути, способ, которым он втягивает божественную или мистическую реальность посредством однонаправленного посредничества в эмпирическое восприятие мира, основанное на чувстве. Таким образом, следуя более ранним рассмотрениям, постепенно прослеживается нисходящий путь мистического сновидения к воплощенному существованию.

Клянусь Богом, нет ни единой буквы, которая не была бы написана под божественной диктовкой, божественной проекцией или духовным вдохновением в самых глубинах моего существа.

Ибн Араби, о написании его «Футухат» и других работ.

В классическом суфизме воображаемый текст сновидения по преимуществу — это Умм аль-Китаб, «Матерь Книги» или небесный прототип самого Корана. Проведены параллели между этой *Tabula Rasa* и Герметической *Tabula Smaragdina*, оба участвуют в проявлении *virid* /

*veriditas numinosity*¹⁷ — качества, которое в конечном итоге материализуется в Овейсси, пророке Аль-Хидире. «Матерь Книги», будучи «Словом Божиим», превосходящим все физические книги, тем не менее, гипостазируется в откровении Пророку Мухаммеду после его шестимесячного уединения в Пещере Хира.¹⁸ Хотя сама Книга устно передана ему в бодрствующем состоянии, через «речь» Ангела Гавриила, условие восприимчивости Пророка определяется правдивым или истинным сновидением во время его периода уединения. Кроме того, было замечено, что это «уединение» или молитвенное пребывание имеет обертоны инкубации снов Асклепия.

Пытаясь понять восприятие Книги, мы должны помнить, что Пророк был «неграмотным», но только в экзотерической манере. Книга была явлена ему через ангельскую речь, а позже была записана учениками посредством своего рода «символической передачи»: некоторые тексты были вписаны в видимые объекты, такие как листья, кости или куски коры, и в невидимых местах, таких как «грудь мужчин». Кроме того, чтобы полностью оценить эзотерическую природу откровения Корана, мы должны попытаться постичь суфийское представление о продолжающемся проявлении исходного Умм аль-Китаб: непрерывное «нисхождение Книги» в так называемом «звёздном дожде».

Для суфийских последователей Коран — это книга, «написанная в вечности», его проявление происходит во всём временном пространстве, как будто первоначальное событие его откровения растягивается — один момент растягивается через каждое мгновение осознания, как время в сновидениях. При помощи этого процесса святым — так называемым «Друзьям Бога» — открывается сущность Книги — так же (но не в точности) как их Пророку. В своей работе «Поиски красной серы» (1993 г.) Аддас пишет, ссылаясь на Ибн Араби, что:

...Мухаммед получил откровение в трёх разных формах. Во-первых, он получил Книгу в виде фуркана в Ночь Судьбы (*laylatal-qadr*); во-вторых, он получил его как Коран во время месяца Рамадан; и, наконец, он получал его постепенно в течение

¹⁷ Ибн Араби пишет о своем «Футухат» аналогичным образом, описывая светящуюся скрижаль, стоящую перед ним, на которой буквы излучались в виде сияющих зелёных линий (Аддас).

¹⁸ Хир; «Хираа» — это имя древнего «арабского демона сновидений» (Уилсон).

двадцати четырёх лет в звёздном дожде. Именно «звёздное» нисхождение Корана — это прямое восприятие первоначального откровения, которое не следует путать с методическим запоминанием, которое выполняли святые.

Как разъясняют Уилсон и Корбин (1969 г.), мистическая реальность «Книги» устанавливается между сердцем (*аль-Кальбом*) «слуг Бога» и трансцендентным состоянием Умм-аль-Китаб через сон и видение — посредством воображаемого мира (*Алам-аль-Митхал*). Ибн Араби¹⁹ прямо рассказывает о своем собственном опыте мистического нисхождения Книги:

Во сне я увидел существо, которое было одним из ангелов; он дал мне кусок склеенной земли без пыли и безграничный в глубине. Когда я держал его в руках, я обнаружил, что этот кусок земли был не чем иным, как Его Словом: «Где бы ты ни находился, поворачивайся к Нему... благодари Меня и не будь неблагодарным!» (Коран 2: 150—2). Я был ошеломлён; я не мог отрицать, что это было самой сущностью этих стихов, или что это был также кусок земли. Затем мне сказали: «Именно так Коран был открыт Мухаммеду». В то же время я увидел Посланника Бога, который говорил мне: «Вот как они [стихи] были открыты мне: испытай это на себе. Можешь ли ты отрицать то, чему ты стал свидетелем?»

Из этой цитаты мы можем экстраполировать ряд спорных моментов: знакомая ангельская фигура, руководящая передачей знаний; сам «текст сновидения»; эзотерическая и (онейрическая) синтаксическая идентичность между формами теофании, то есть, объединяющее кодирование текста и текстового символа как единой раскрытой истины. В самом деле, это конкретное познание-сновидение нисхождения Корана олицетворяет транслиминальность онейрических иницирующих контекстов; знак, символ, текст, возвышенность знания и материальность представлений — границы размыты, но это само по себе является «отличительной чертой» качества, служащего раскрытию воображаемой области духовной деятельности.

¹⁹ Это примечательный пример онейрической теофании, потому что свой двенадцатитомный опус «Мекканских откровений» Ибн Араби написал, будучи вдохновлён сновидением. Другая известная работа — «Тарих-Увайси» Узгани, история хадирийского суфийского ордена сновидений, написанная с использованием формы истихары или суфийского сновидения (Уилсон).

...именно потому, что он «воображаемый», Образ, однажды признанный таковым, означает что-то не иллюзорное, а реальное и осмысленное: действительно, чтобы признать его тем, что он есть, нужно «проснуться», и наделить его изумительной силой...

(Корбин, 1969 г.)

Для суфиев «имагинальный» не приравнивается к «мнимому» в смысле фантазии; царство имагинального — это мир разумных архетипов, где символ и миф обретают свой уровень осознанности. В случае возникновения каких-либо сомнений в понимании видений из воображаемого, признаком абсолютной правдивости является присутствие (*хадрат*) Пророка; ни джинн, ни ментальный обман не могут принять его форму. Такое «присутствие» может войти в видения суфиев не только благодаря видимому распознаванию Пророка, но и через образы сновидений суфийских святых — тех, кто «осознал Мухаммеда своего собственного существа».

Для мусульманина изначальный *Умм аль-Китаб* существует в трансцендентном и абсолютном образе, тождественном единству Бога. Сны, исходящие из Воли Бога, подобны теням Его сияния или являются эманациями, обладая собственной степенью реальности в соответствии с их точной природой — будь то откровения, пророческие сны или сны, связанные с психопомпом. Эпистемологически структура интерпретации сновидений, в которой происходят такие сны, строится в соответствии с кодировкой исламского священного писания²⁰ и традицией (см., например, Ибн Сирин), но по существу определённые понятия остаются транскультурно неизменными: сон может явить священное, может предсказывать будущее, может быть символическим уроком и пр.

Суфийское понятие *Умм аль-Китаб* можно выгодно сравнить с буддийским понятием *буддхавакана* (букв. Слово Будды), обозначающим вечное учение о Будде или просто «дхарму» (санскр.: дхарма, тиб.: *чос*). Для буддистов учения о дхарме, будь то хиньяна, махаяна или ваджраяна, так же «написаны в вечности», хотя в конечном итоге — и особенно в метафизике мадхьямаки — они не имеют окончательной онтологической реальности: они являются частью дуалистической

²⁰ Говорят, что у Корана есть семь, семьдесят или семьсот эзотерических уровней интерпретации.

реальности Сансары, так же, как вы и я. Аспекты обучения дхармы проявляются в соответствии с потребностями и духовными способностями определённого времени, места и человеческого поколения. Сны представляют собой потенциально постоянный маршрут вневременного контекста — Чистую Землю или царство Будды — в котором могут возникать инициатические отношения. Учения о сновидениях, проявляются ли они как посвящения (тиб.: *ванг*), тексты, как речь (тиб.: *лунг*) или объект, все они составляют посвящение (тиб.: *дбанг бскур*, сан.: *абхишека*) и несут в себе чувство родословной (сан.: *парампара*). В тибетской религии, особенно Буддизме и Бон-По,²¹ сама концепция сна, дарующего инициатическую силу и понимание, очень хорошо подтверждена и часто получает высший эпистемологический и философский статус как *Буддхавакана* (см. Норбу, цит., Намдак, 1993 г.).

В школах Бон-По и Ньингма есть тип текста²² и священный предмет, называемый «терма» (тиб.: *гтерма*), означающий «сокровище». Канонические учения терма — это хранилища буддийской доктрины, мистически скрытой Гуру Падмасамбхавой (около 10-го века) или одной из его жён-дакини для подготовки к будущему времени — времени, когда миру потребуется очень специфическое учение, в форме жёлтых свитков, секретов ума,²³ *дордже*, пхурб, кристаллов или скульптур. Учение термы заперто в том смысле, что оно отлично от любой другой формы обучения или священного писания; оно магически «закрыто» до тех пор, пока его предопределённый обнаружитель и расшифровщик — *тертон* или «искатель сокровищ» не будет полностью готов найти и «прочитать» его. Свиток термы может быть спрятан в твёрдой скале или лежать в пасти нага-духа в глубине какого-то озера; его текст может состоять из двух или трёх строк, написанных шифром, называемым «писание дакини» — форма текста, которую может прочитать только избранный и предопределённый человек. Можно сказать, что терма даже не проявляется до своего времени; это нечто «там» ждёт своего времени овеществления.

²¹ Я буду использовать буддийские термины при обсуждении онейрических текстов в Тибете. Хотя религия бон-по — это отдельная организация, религиозно-философская терминология в нашей предметной области в значительной степени пересекается.

²² Хотя *терма*, как вид литературы или предмет, существует во многих подклассах; каждый имеет различные линии необходимых принадлежностей и канонических требований (Тондуп, 1983 г.).

²³ Термы так называемой «передачи обязательства разума» остаются скрытыми в чистом пространстве разума, пока они не «прочитаны» избранным тертоном или «искателем сокровищ» (Тондуп).

В качестве примера онейрического и мистического текста в абстрактной форме, терма является исключительным примером, но это тем более внушает благоговение, когда рассматривается пример фактических инициатических сновидений, которые окружают эпифанию термы. Намкай Норбу Ринпоче в своих работах о буддизме Дзогчен, «Кристалл и путь света» (1986 г.), «Йога сновидений» и «Практика естественного света» (1984 г.) и др., приводит ряд поразительных историй. Один конкретный пример из его детства я нашёл особенно запоминающимся:

Находясь там [в пещере ретрита тертона Кьенце Косги Ванцуг] однажды ночью мне приснился сон, в котором мне показалась дакини и дала мне небольшой свиток бумаги, на котором был написан священный текст. Она объяснила, что текст очень важен, и что после пробуждения я должен дать его своему дяде. К этому времени моя практика уже развилась до такой степени, что я мог сохранять осознанность в течение всего сна и во всех сновидениях, и в этом сновидении я знал, что сплю. Я помню, как сжал в кулаке свиток, а затем плотно обхватил его другой рукой.

Остаток ночи прошёл без происшествий, и когда я проснулся на рассвете, я обнаружил, что мои кулаки всё ещё были крепко сжаты один вокруг другого. Открыв руки, я обнаружил, что на ладони одной руки действительно был маленький свиток. Я сразу же пришёл в сильное волнение, и постучал в дверь пещеры моего дяди, [который занимался утренней практикой уединения]. Он подошёл к двери, и я объяснил, что случилось, и показал ему свиток. Он смотрел на него какое-то время довольно спокойно, а затем сказал: «Спасибо. Я ожидал этого».

Этот инцидент из юности Норбу очаровательно невинен в отличие от тех запутанных процессов, в которых приходится иногда участвовать тертонам при выполнении команд дакини для определения местонахождения и расшифровки сокровищ термы. Тулку Тондуп (1983 г.) подробно описывает эти инициатические паломничества и испытания; я здесь резюмирую некоторые из них. Часто сон, видение или бодрствующее посещение предшествуют поиску, иногда тертону должна оказываться ритуальная «поддержка» йогини, чье присутствие эзотерически усиливает его, позволяя действовать.

Следуя указаниям пробуждённой памяти или духовного совета, тертон может найти местоположение термы в скале, озере или пещере и должен каким-то образом «открыть» место, чтобы взять скрытые предметы. Однажды приобретённый свиток термы, чаще всего шафраново-жёлтый, должен быть буквально «пробуждён», чтобы его можно было прочитать. «Спящий» текст может состоять из одной символической буквы, нескольких строк писания или кода, или целой молитвы, и роль тертона заключается в том, чтобы получить доступ к запертой в нём мудрости. Когда терма «пробуждается» от своего онейрического состояния, она высвобождает своё знание, и тертон может затем записать, часто во многих томах, мудрость, которая вышла из неё. В случае Передачи термы в виде ментального обязательства, учения оказываются заперты в чистом пространстве разума Гуру Падмасамбхавой, и только через тертона, являющегося перевоплощённым ламой необходимой линии, пространство разума может стать доступным для бодрствующего или медитативного сознания, и снова проявиться как учение. Во всех случаях учения термы могут быть переданы другому только посредством инициатической передачи: сам по себе рассказ о сновидении ритуализирован. До того, как терма бывает обнаружена, считается, что она существует в потустороннем мире, известном как *бейул*, разновидность земли, онтологически и мифологически сопоставимая с европейским Эльфхеймом или землёй Фейри, любопытной реальностью сновидений, к которой мы обратимся позже.

В даосизме можно найти ещё один пример сновидений теофании, который стоит упомянуть, главным образом потому, что его первоначальная эпифания основала секту, известную как «Мао Шань», особенно в её последующем сосредоточении на онейрических способах медитации. Пол Андерсон в своей работе «Метод удержания Триединого» (1980 г.) рассказывает о получении основополагающего текста под названием «Джинкве-ди-джун сан-юань-чжэнь-ицзин» примерно в четвёртом веке н. э.: *«Отправной точкой была серия откровений, полученных молодым человеком по имени Янг Кси в 364—70 гг., н. э. В своих ночных видениях его посещали несколько Совершенных или Бессмертных — Чжэнь, которые спустились из своего жилища на Небесах Шан-Цин, чтобы передать своё учение и продиктовать ему свои тексты».*

Как мы видим, мотив богини жреца Гудеа повторяется снова и снова: ангелическое бессмертное существо, которое держит табличку и перо. В наших трёх примерах сон выступает в качестве иницилирующего учителя, дарителя мистической совокупности знаний и мотиватора духовной традиции: перо передаётся, а принимающий визионер переводит вечное во временное. Ритуальный рассказ о мистическом сне порождает его собственную линию; психическое нисхождение его тайной сущности движется во внешнее тайное учение — мистерию *силсилы* и *сампрадаи*. Вступая в такую линию или традицию, слушая сновидение, мы получаем посвящение — мы начинаем путь назад, к вечному.

Запишите, что вы видите и слышите! Расскажите людям, как войти в Царство Спасения!

(Хильдегарда из Бингена, 1141 г.)²⁴

В продолжение направления нисхождения или овеществления мистического сна, мы можем сказать, что как священная воображаемая сила он «опосредует» вечное и тем самым воздействует вне-временным на временное; он буквально создаёт будущее через раскрытие своей символической роли, своего предикативного изложения того, что будет.

Исходя из «текста», овеществлённый сон настраивает материю: он предсказывает рождение аватара, бодхисаттвы, мессии или святого. Мы снова можем отметить онейрическую универсальность, поскольку независимо от того, какой онтологический статус приписывается сновидению в системе верований, сон считается внекультурным действенным средством для предсказания воплощения святого существа.

В исламе, буддизме, даосизме, джайнизме, христианстве или иудаизме... пророческая функция таких возвещающих визионерских снов неизменна. В этом отношении мы можем сказать, что мистический сон актуализирует божественное, предсказывая его вход в мир телесности. Хотя такое представление в сновидении может быть универсальным, признаки, посредством которых сон сигнализирует о воплощении «становления», изменяются от места к месту и время от

²⁴ Сравните повеление бога Асклепия, данное Аристиду: «С самого начала Бог приказал мне записывать мои сны. И это было первое из его повелений» (Килборн).

времени. Тем не менее, два приведенных примера показывают различия и тождественность:

... вот, Ангел Господень явился ему во сне, говоря: Иосиф, сын Давидов, не бойся взять Марию, жену твою, ибо то, что в ней зачато, от Святого Духа.

И она родит сына, и ты будешь называть его именем ИИСУС, ибо он спасёт своих людей от их грехов.

(Св. Матфей, глава 20—21. Версия Библии короля Якова)

Ей приснился красивый белый мужчина с хрустальной вазой, на которой были вырезаны мантры. Этот человек даровал посвящение монахине, а затем, растворившись в свете, вошел в её тело и оплодотворил её. Через некоторое время после этого сна она родила Гараба Дордже.²⁵

(Намкхай Норбу, 1992 г.)

Благовестие во сне, предвещающий ангел, красивый белый человек, оплодотворение человеком из света, концепция Святого Духа... внутри христианского и буддийского обрамления аналогии снов заключены в символическое кодирование, в некоторой степени напоминающее наши «текстовые» эпизоды сна. Однако мы сейчас не стремимся продемонстрировать основополагающее единство мотивов шифрования в таких эпифанических снах, а скорее хотим подчеркнуть само понятие сновидения-овеществления на определённом уровне воплощающего пророчества.

В его низшей точке нисходящий путь сновидения сосредоточен на геомантических мотивах и передаче силы от земли к сновидящему. На уровне прагматического колдовства, как в Малайе, так и в Эссексе, определённые практики народной магии используют заговорённый дёрн земли, чтобы обрести сновидения, предвещающие настоящую любовь и удачу. В обоих случаях земля и, следовательно, её дух (*genius loci*) находятся в непосредственной близости от тела сновидца, и поэтому, считается, что они могут оказывать влияние, которое проявится в визионерском или символическом сне. В более мистическом

²⁵ Гараб Дордже, около 881 г. до н. э., согласно тибетским источникам, первый человек учитель Дзогчена или Атийоги на Земле (См. «Золотые письма», пер. Рейнольдс, 1996 г.).

плане, тем не менее, укоренившимся в земной сфере деятельности, мы можем рассмотреть широко засвидетельствованную народную веру в ворота в царства Фейри, которые можно обнаружить, заснув на определённых местах, а также весь комплекс верований, которые вращаются вокруг типа сновидения «Рип ван Винкля» — пребывания в Эльфхейме. В Уэльском фольклоре есть ряд мест, которые считаются геомантическими зонами силы, например, Карн Ингли в Пресели и Бедд Талиесин (Могила Талиесина) в Лланфихангеле. Считается, что если кто-то заснёт в таких местах, часто на каменном пласте, напоминающем стул, или на пирамиде из камней, то он получит визионерские сны,²⁶ сойдёт с ума, получит поэтический дар, или же будет унесен в другое царство: мир Фейри. В любом случае считается, что само место обладает особыми силами, способными открыть в сновидце новые таланты и ввести в духовные области. В случае св. Бриана (приблизительно VI век), сила Карн Ингли усилила его блаженные видения ангелов — история, которая сохранилась в регионе Неверн, где христианские образы, и вера в Фейри сливаются в мифическое понимание пейзажа.²⁷ Синкретическое взаимодействие местных культов, основанных на святынях, и функции визионерских снов само по себе очень интересно. Памела Бергер в своем исследовании («The Goddess Obscured», 1988 г.) указывает на способность снов интегрировать и преобразовывать друг в друга привязанные к месту божественные формы. Она иллюстрирует процесс, ссылаясь на период раннего средневековья и превращение фигур аграрных богинь в христианских святых, таких как св. Вальпурга и св. Невеста. В качестве примера трансформационного сдвига, здесь уместно описание случая Томаса Рифмача (Грейвс, 1961 г.). Он вошёл в страну Фейри через видение сна о женщине, которую он приветствовал, как Деву Марию, но которая показала себя как «Королева Эльфов». В этом отношении можно считать, что сон инициировал религиозную трансформацию и сам стал мистически синкретичным активным агентом духовных изменений.

Типы трансформирующих снов, связанные с определёнными местами, от Альбиона до Фейри, встречаются в романах артурова цикла,

²⁶ Сила сновидений у могилы суфийского мастера или в пещерах Медной Горы Падмасамбхавы сравнима с верой валлийцев в сновидения на пирамидах из камней; подобные благословения и дары могут появляться во всех случаях.

²⁷ Вера, что ландшафт может обладать мифической чувствительностью, особенно в онейрическом качестве, лучше всего иллюстрируется понятием австралийских аборигенов «песенных линий», о котором см. роман Брюса Чэтвина с тем же названием.

в валлийской эпической литературе, такой как «Мабиногион», в средневековой поэзии и в поздней елизаветинской драме. Как было сказано выше, тибетская параллель земель *бейул* с британским царством фейри действительно поражает. Во всех таких случаях усиленное землёй сновидение уносит сновидца в другое царство, место зловещего великолепия, духовную область, скрытую по своей природе и местоположению от мирского. Можно подумать, что *genius loci* открывают в земле под магическим странником, подобно скале под головой Иакова в книге Бытия, лиминальную дверь для визионерского опыта. Во сне для Иакова появляется небесная ось восхождения и спуска, а Томаса Рифмача сон вводит в другое измерение бытия. Для обоих сновидение открывает путь между мирами.

Достигая низшей точки, сновидение-овеществление подводит нас к тому месту, где и сон, и сновидящий как бы сокрыты в зелёной земле. Это та точка, где иницирующая сновещательная сила переворачивается: начинается путь сна как агента духовной разреженности. Как будет видно из приведённых ниже примеров инкубации сновидений, хорошая земля — это место, наиболее подходящее для того, чтобы закончить один путь и начать другой, так как она сигнализирует о преобразовании природы и изменении маршрута.

IV

Онейрическая разреженность: путь восхождения

Функция *химмы* [творческой воли или медитации], заключается в том, чтобы используя творческий потенциал, воспринимать промежуточный мир [мир образов] и, поднимая сенсорные данные на более высокий уровень, трансмутировать внешнюю оболочку в его правду, позволяющую вещам и существам выполнять свою теофаническую функцию.

(Корбин, 1969 г.)

Корбин рассказывает, что Ибн Араби (1165—1240 гг. до н. э.) считал что истинный *та'виль* — скрытый смысл снов — не в интерпретации форм и символов воображаемого царства в терминах мирских событий, и не в «чтении» сновидения со ссылкой на «порядок осмысленных вещей и событий», скорее, для достижения истинного *та'виля*: «человек должен перенести разумные формы обратно в образные формы и затем подняться до ещё более высоких значений». Для Ибн Араби этот восходящий путь означает восстановление, в котором материальный мир, «видимый храм», отождествляется с «мистическим храмом» и, следовательно, разрезается — переводится в духовный порядок восприятия. Такой способ понимания, применительно к нашим более ранним наблюдениям, касающимся ассоциативной структуры содержательности, которую символы сновидения могут обеспечить для воспринимаемых мирских вещей, служит для обращения вспять цепочки причинно-следственных связей. Земной мир становится более значимым, потому что интерпретация сновидений переводит его «разумный порядок» на более высокий, более духовный план. Таким образом, *та'виль* означает буквальную дематериализацию сна из земной сферы существования на более высокий теофанический план. Как будто истина объекта в мире физики перепрочитывается или воспринимается по-новому в соответствии с гнозисом изначальной скрижали — так называемой «Матери Книги», и этот восходящий путь сна обозначает превращение воображения из концептуального органа в орган божественного восприятия.

Затем мы поднимаемся на другой уровень понимания, на котором сон может действовать как творческое продолжение божественной воли, вызывая «экзистенцию» воображаемых существ на материальном плане и одухотворение материи посредством её нового познания на более высоком уровне восприимчивости. В такой трансформации путь овеществления онейрического посвящения становится лестницей восхождения — путём разрежения. Вызывающая сновидения пирамида из камней, рождение, предсказанное сновидением, песня, рассказанная во сне, книга сновидения, продиктованная ангелом — всё это становится лексикографическими ключами, с помощью которых сон можно считать не только способом входа сверху вниз, но выхода — возвышения сознания. Сновидение открывает для нас возможность участвовать в реальности божественного творчества.

В некотором смысле мы можем символически представить процесс онейрической одухотворённости как «сидериализацию» — перевод плоти к звёздам — обратно во владения богини Гудеи, обратно во владения первоначальной смарагдовой книги. Такая символика кажется действительно подходящей, если кратко рассмотреть роль «звёзд» в практике эзотерических снов.

В традиции Мао Шань используется практика, известная как «Спящий в Ковше», датируемая примерно четвёртым веком до н. э., во время которой тело освещается высшей звёздной силой:

Ночью адепт должен увидеть сияющую на севере Большую Медведицу, а затем увидеть себя, лежащего в обширном лучистом свете созвездия, который покрывает его фиолетовым блеском. За пределами этого блеска и внутри семи звёзд ковша ничего не видно ни внутри, ни снаружи. Все является текучей тьмой. Затем мерцающие лучи семи звёзд превращаются в семь мальчиков, каждый из которых находится на звезде. Каждый из этих мальчиков выдыхает свет одного из семи сокровищ (золота, нефрита или жемчуга), который питает адепта.

...После семи лет этой практики тело адепта засияет великолепием семи драгоценных камней.

(Робине, 1993 г.)

В другой форме практики визуализируются обитающие на звёздах божества, которые входят в определённые точки тела сновидения. Такой процесс можно сравнить с тантрической практикой *ньясы*, в которой божества «хранятся» в теле посредством воображаемого переноса от ума к плоти (см. «Кулачумани Тантра»). Сновидения суфия Рузбехана Корбин (1966 г.) также связывает со «звёздным» влиянием:

В то время я ничего не знал о высшей теософской науке, и вот, я увидел Хидра. Он дал мне яблоко, от которого я откусил. «Съешь всё», сказал он, «как я всё его съел». Мне казалось, что от Трона до Плеяд простирается огромное море, и я больше ничего не видел. Это было похоже на озарение солнцем. Затем, без моего желания, мой рот открылся, и в него вошло всё это море света, ни одна капля не осталась не поглощённой.

С точки зрения этого более высокого уровня инициатического сновидения роль таких фигур, как Хидир в суфизме и Гуру Падмасамбхава в тибетском буддизме, важна как для проводников, так и для мистических наставников. Сон Рузбехана с его квази-шаманскими мотивами яблока, дающего гнозис, и вкусового поглощения света поразителен, тем более, когда понимаешь, что Хидр — как инициатор сновидения — знал точное направление сознания, в котором вели сновидящего. Всё же это менее удивительно, хотя, тем не менее, замечательно, если учесть, что исламский народ верит, что Хидир путешествует через одно и то же место раз в пятьсот лет: он стал бессмертным во времена Александра, и нет такого места, где он не побывал.²⁸ Поэтому именно он является инициатическим проводником, и, действительно, никакое изучение онейрического посвящения, каким бы кратким оно ни было, не будет полным без упоминания его имени.

Как говорилось выше, «внутренний» аспект подразумевает сновидение и инициатическое сновидение; проще говоря, арена онейрических инициатических отношений лежит в первую очередь в разуме или духовном осознании сновидящего. Этот психологический тип внутренней части перемещается в эзотерические практики инкубации сновидений, то есть в магико-религиозные практики, в которых потенциальный сновидящий размещается в таком месте, как

²⁸ Фольклор подтверждает, что Хидр известен как Илия на море и Хидир на суше. (Чамбли, 1995 г.) Также обнаружена идентичность между Хидир-Элиасом и Джирджисом (Св. Георгий), ср. «Маснави» Руми, история III.

пещера или тёмная комната, чтобы получить божественно вдохновлённое сновидение. Я подчеркиваю аспект внутренней части просто потому, что сами практики инкубации, по-видимому, как копируют, так и ритуально преувеличивают изолированное чувство «внутри», свойственное интенсивной деятельности во сне.

Древнегреческий бог исцеления Асклепий являлся во сне паломникам, которые спали в его храмах. Эта практика была формализована как «инкубация»; то есть, сон преднамеренно инкубировался, как яйцо, и «вылуплялся» в виде медицинских или магических рецептов.

(Уилсон)

Как в классической греческой, так и в римской цивилизациях практика инкубации снов Асклепия была популярна примерно в четвёртом веке до нашей эры, и её основной мотивацией было получение исцеления и пророчества обыденного порядка, тем не менее, мы должны отметить её как действительно «мистическую» практику, поскольку она касалась прямого общения с самим божеством. (Сновидение превращения Аристида — особенно примечательный пример). Кроме того, фигура Асклепия имеет глубокий сотериологический²⁹ резонанс с Христом как божественным целителем. В этом смысле божество сновидения или проводник действует как Искупитель, поднимая своего приверженца вверх от психической и физической болезни до состояния большей духовной целостности. С точки зрения нашего настоящего исследования, камера для инкубации сновидений Асклепия является типологически осевой точкой, где процесс восходящего разрежения начинает свой устойчивый подъем к небесам.

Камера Асклепия, как вид места инкубации сновидений, имеет параллели с «тёмным ретритом» Дзогчен-буддизма и Бон (см. Вангъял, 1993 г.), с истихарой — суфийской практикой сна в непосредственной близости от могил прошлых суфийских святых (Феильд, 1992 г.), с

²⁹ Сотериология — богословское учение о спасении человека. В христианстве оно является важнейшей частью догматического богословия. Учение о спасении существует во многих религиях: христианстве, иудаизме, буддизме, исламе, джайнизме, бахаизме, зороастризме и других (прим. перев.).

вудуистской практикой «кушетки»,³⁰ и с молитвенной изоляцией христианской монашеской кельи. Тем не менее, «внутренность» как условие инкубации сновидений проявляется не только в физическом смысле. Иудейский каббалистический текст «Сефер Разиэль» магическим образом повторяет это условие не только с помощью простого размещения под подушкой записанного на пергаменте вопроса о сне или молитвы,³¹ но и советует подтверждённую временем необходимость духовного уединения. Здесь мы просто перефразируем другую инициатическую предпосылку, а именно «секретность». Практически во всех формах инкубации искатель снов должен переместиться «внутри» — в уединённое место, где его поклонение будет скрыто от всего другого физического, или он должен уйти — за пределы цивилизации, как в случае с норвежской практикой поиска сновидения — *утисетти* (букв. «сидящий за пределами»).³² В практике Мао Шан «Сон в Ковше» внутренняя часть проявляется в сочетании с сидеричностью, в которой магическим образом снятся «звёзды» Повозки. В конечном счёте, три аспекта инкубации, нахождения внутри и секретности относятся к центральной характеристике онейрической инициации: без посредничества.

Инициатические системы часто переходят на понятия родословной, *силсила* (суфийский термин) и *парампары* (индуистский/тантрический термин). Как мы отмечали в начале этого эссе, мистические сны просто происходят, несмотря на то, что их ищут через инкубационные практики, для их проявления, в конечном счёте, не требуется никакого видимого кровного авторитета. Там, где сновидения и инициация пересекаются с такими фигурами, как Асклепий и Хидир, они занимают духовную нишу, выступая в качестве посредников духовного наставления и легитимации для мистиков «не имеющих учителя» и родословной. В случае с Хидиром, его способность

³⁰ В гаитянском Вуду для духовных сновидений в храме отводится специальная комната. В такой комнате расположена богато украшенная кровать, называемая «*Kabann Iwa*», буквально «ложе духа». Посвящённые регулярно спят на таких постелях для получения песен, видений и пророчеств от лоя или вудуистских божеств. Кушетка является неотъемлемой частью самого обряда посвящения. Кандидат лежит на магическом ложе в течение нескольких дней, и ему не разрешается говорить или двигаться, если в этом нет крайней необходимости. Как только неопит получит сновидение, инициация может продолжаться (Хале, 1999 г.).

³¹ Сопоставимо с формой инкубации сновидения моряков: «письмо в бутылке» (Меррифилд).

³² Сидящий за пределами — это норвежская шаманская практика, когда практикующий выходит за пределы сообщества и буквально находится в пустыне, ожидая сновидения или видения (Бауэр, личн. комм. 1997 г.).

руководить «не имеющими учителя» приобрела хорошо подтверждённую историческую функцию, прежде всего в суфийском ордене Увайси.³³ Увайсийя — это братство суфиев, которые получают посвящение только посредством истинных снов, и чья родословная действует, как в сновидениях, над и за пределами упорядоченной последовательности времени и пространства — (в соответствии с высшим *та'вилем* Араби). Для тех, у кого нет инициатических отношений внешнего, мирского рода (например, как у Увайс аль-Карани, наставника Увасийя, который никогда не встречал Пророка Мухаммеда, хотя и был его современником), присутствие Хидира содействует установлению инициатической связи внутренней или воображаемой сакральности.

Беспосредничество может проявляться не только с точки зрения трансцендентальной родословной, мы должны учитывать тот факт, что сновидения в своей специфической мантической или пророческой функции пререзают линейность времени и ожидания и пересекаются с внезапными указаниями пока ещё не воспринятого будущего. Библейские примеры сновидений (Чис. 12: 6; Быт. 20: 3; 28: 12-15; Матф. 1:20; и т. д.) преимущественно относятся к этому случаю. Между Богом и сновидящим есть только сон и те, кто находится в нём. Видения Х. Х. Дуджома Лингпы (1835—1904 гг. до н. э.), как записано в работе «Совершенство очевидных явлений» (тиб.: *Nang-jang*), ясно демонстрируют это «отсутствие посредничества» между сновидящим и божественной силой. В этой работе он рассказывает о серии онейрических откровений, которые раскрывают непосредственную и прямую связь с многочисленными божествами, буддами и дакини; всё это приводит к мистическому восприятию Высшей Реальности или Нирваны. Канонически буддисты ньингмапы называют этот духовный способ прямого посредничества «короткой линией». Как мы предполагали в самом начале этого исследования, кажется, что в сфере мистических онейрических посвящений Абсолютная или Предельная Реальность, как и положено в религиозно-философской системе, получает экзистенцию как ипостась: *infigurable objectivizes* — становится «текстом» или «символом» своей собственной природы.

³³ Увайсийя уделяют особое внимание инициатическим сновидениям, но ограниченность сферы действия исключает возможность более подробного комментария. Интересно отметить, что «История Увасиев» Узгани была составлена по совету «умерших» посвящённых линии (Уилсон).

Иначе говоря, мы можем сказать, что Абсолют эмануирует или принимает личность и, таким образом, способен действовать как «другой» для сновидящего во внутренней инициатической взаимосвязи сновидения. Такое понимание, в соответствии с арабским высшим *та'вилем*, позволяет, казалось бы, автономным образованиям нашего сна активно посредничать между человечеством и священным «другим» и, таким образом, вести нас к духовным условиям, которые мы можем назвать по-настоящему «мистическими». В этом свете роль проводников, таких как Хидир, можно рассматривать как выражение трансцендентальной плеромы на уровне *Mundus Imaginalis*, промежуточного царства или *Алам аль-милталь* суфиев. Можно было бы даже зайти ещё дальше и назвать такие фигуры «мнимыми преломлениями» Абсолюта, когда он сам по себе изображается в терминах «света», как в суфийском «чёрном свете» или буддийском «ясном свете» (ср. Корбин, 1971 г.).

Действительно, важно отметить, что световая метафора сакральности встречается во всех так называемых Великих Традициях Мистицизма,³⁴ и поэтому неудивительно, что во сне световая идиома «просветления» приобретает почти универсальную терминологию — возможно, потому что сам «Свет» является средой воображения или промежуточного царства. В сочетании с транскультурным разнообразием цветовых символов универсальность Света проявляется на многообразном языке Имагинального. Мистическим апофеозом этого, как в суфизме, так и в дзогчене, является онтологическая сущность, известная как «тело света».

Если мы прочтём вышеупомянутые ключи сновидения-овеществления как высший *та'виль*, они станут ступеньками нашей восходящей лестницы разреженности. Такие ступени, символизирующие станции или градации мистического пути, часто отмечаются цветовыми признаками духовного состояния. Световые конструкции психической анатомии используются в качестве основы для мистических усилий в суфизме Сохраварди (ум. в 1191 г.) и Кобра, каббализме Зоара, и в тантрических сампрадаях индуизма и буддизма. Такие рамки опираются на понятие психофизических центров, известных в

³⁴ Христианство, ислам, зороастризм, индуизм, джайнизм, иудаизм, буддизм и т. д., используют свет для обозначения Высшего состояния, независимо от того, какой онтологический статус вменяется Абсолютной или Конечной Истине.

тантризме как *чакры*, что означает «колёса», а в суфизме *лата'ифа*, что означает «местоположения». Эти центры нашей духовной анатомии в основном расположены на оси позвоночника, и каждый центр связан с определённым цветом — индикатором активированного мистического осознания.³⁵ В определённый момент в мистической практике Тело Света получает видимую автономию, и практикующий способен сознательно существовать в воображаемом царстве как Существо Света. Такое достижение проявляется в способности сознательно посещать других в своих снах, становиться инициатором сна — как, впрочем, и Ибн Араби, который таким образом даровал *хирку* или инициатическую мантию суфия некоторым женщинам.

Возможно, световое существование мистика воплощено в практике сновидений буддизма Дзогчен, когда всё тело освобождённого адепта становится светом, превращая его или её в «радужное тело». (Норбу, 1992 г.). Это имеет особое эсхатологическое значение, поскольку тот, кто получил радужное тело, полностью дематериализуется, оставляя после себя только ногти и волосы. Агиографические описания этого явления хорошо записаны в современный период (Таши Гьялтсен, 1993 г.). Аномальная в контексте буддийской философии нирвана, или абсолютное освобождение, достигнутое обладателем радужного тела, не означает прекращения индивидуальности и уникальной воли. Скорее, радужное тело переносит человека в измерение чистой светимости, состояние, в котором адепт может проявляться в любое время и в любом месте, в бодрствовании или в сновидении. Как будто состояние светового бытия позволяет человеку действовать как агенту гнозиса, двигаясь через транслиминальность воображаемого, становясь учителем для всех, кто ищет путь. Говорят, что нужно только призвать таких светящихся людей, как Хидр или Падмасамбхава, и они придут... даже, если мы их не можем узнать. Достигая светимости тела сновидения, мистик приобщается к активному участию в великой игре онейрической сакральности.

В заключение, несколько слов о Хидире. Говорят, что его духовная близость отмечается «внезапной вспышкой зелёного света», что

³⁵ И лата'ифа, и чакры ассоциируются с цветами, семенными фонемами или священными буквами, божественными или святыми формами, музыкальными нотами и т. д., образуя *Arg Memento* духовного тела. Каббалистическое понятие Адама Кадмона мы можем выгодно сравнить с суфийской конструкцией Инсани-Камил (Совершенный Человек) и Джалус в Дзогчене (Радужное Тело).

связывает его с потусторонним Зелёным Рыцарем в средневековом эпосе о Гавейне. Цветовая символика распространена во всех культурах, однако зелёный цвет фейри, кажется, проходит через многие страны, возможно потому, что он обозначает саму Жизнь, особенно плодородие истинной духовной жизни. Зелёный цвет Хидира напоминает смарагдовое качество Небесной Книги и поэтому он обозначает «истинность» теофанической реальности. Это зелёное качество также встречается в видениях Хильдегарды из Бингена, которая говорит о *veriditas* или «зелени» истинных видений в её «Scivias». Воспринимаемый в обыденном бодрствующем сознании зелёный свет небесной книги снов «переводится» на сияющее присутствие вспышки воображаемого. Тот факт, что мы видим его, означает наше собственное преобразование, реализацию нашего собственного высшего *та'виля*.

V

Заключение

Наше исследование, возможно, было чрезмерно амбициозным в его попытке охватить множество типов явлений, где сновидения, инициация и мистицизм находят своего рода общую почву. Тем не менее, изобразив ось небесного и земного движения в пространстве «мистического сна», и я надеюсь, описав широкую сеть тематических мотивов, мы набросали крупными мазками некую картину, хотя бы для того, чтобы очертить контур перспектив этой темы и, возможно, оказать влияние на читателя.

Я уверен, что одной из многих ошибок в этом эссе является очевидное упущение сравнительного анализа типологий сновидений, такого как параллельное сравнение типов сновидений, например, по Аристотелю, Тертуллиану и Ибн Сирину. Однако эта «ошибка» преднамеренна. Такой подход был бы более подходящим для историографии типов сновидений и, таким образом, он меньше касался бы конкретно мистического онейрического аспекта. Из широкого наброска феноменов мистического сновидения для читателя должно быть очевидно, что сон может передавать многие состояния трансцендентального сознания, возможно, даже больше, чем бодрствование, потому что в нём законы смертной «гравитации» не действуют. Учитывая диапазон дневного сознания, упрощённая типология хороших, плохих и ложных снов была бы совершенно неподходящей. Сон, как абстрактная категория, может облегчить иницирующую деятельность в широком спектре форм, и к нему, возможно, было бы более мудро относиться, оценивая его как арену особого сознания — арену, потенциально открытую для всех нас.

Подобно ангелам, поднимающимся и спускающимся по лестнице снов библейского Иакова, онейрические видения мистического и посвящающего порядка поднимаются и опускаются в одновременности овеществления и разрежения. Основной центр в этом двойном действии, конечно же, человеческая индивидуальность. В ней или в нём священный сон достигает проявления — «прихода в плоть» его собственной инаковости и одухотворения материи — а так же происходит возвышение сновидящего к более высокому уровню. Словно инициатический сон — это окно — транслиминальный портал,

установленный на границе между многими мирами и многими состояниями, через который божественная сила выпускает звёздный луч; луч, которым можно разжечь сердце мистика, пока он находится на земле, но, тем не менее, притянуть его к небесам.

Каждую ночь Ты освобождаешь наши души от тела
Из этой ловушки, делая их чистыми, как стёртые таблички.
Каждую ночь души выпускаются из этой клетки,
И освободившись, они не правят, и не подчиняются.
Ночью заключённые не знают о своей тюрьме,
Ночью короли не знают о своем величии.
Тогда нет мысли или заботы о потере или выигрыше,
Ничто не имеет значения.
Состояние «Знающего» таково — даже когда он проснулся.
(«Сон тела, пробуждение души» из книги «Маснави» Руми)

© Перевод Алина Кипрей (Баньши Дану), 2020 г.



Библиография

- Addas, Claude (1993) *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabi*. Trans. P. Kingsley. Cambridge [U.K.]: The Islamic Texts Society.
- Alexander, Michael (1966) *The Earliest English Poems*. London: Penguin Classic.
- Anderson, Poul (1980) *The Method of Holding the Three Ones: A Taoist Manual of Meditation of the Fourth Century A.D.* London: Curzon Press Ltd.
- Ankarloo, Bengt and Henningsen, Gustav (1990) eds. *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*. Oxford: Clarendon Press.
- Arberry, A.J. (1964) trans. *The Koran*. Oxford: Oxford University Press.
- Bottero, Jean (1992) *Mesopotamia: Writing, Reasoning and the Gods*, trans. Z. Bahrani and Mivande Mieroop. Chicago: Chicago University Press.
- Brewer (1894) *Dictionary of Phrase and Fable*. 1993 Wordsworth Edition. Hertfordshire: Wordsworth Editions Ltd.
- Burkert, Walter (1987) *Ancient Mystery Cults*. London: Harvard University Press.
- Chittick, William, C (1989) *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al- 'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: SUNY Press.
- Chophel Norbu (1983) *FolkCulture of Tibet*. New Delhi: Library of Tibetan Works and Archives.
- Coleman, Graham (1993) ed. *A Handbook of Tibetan Culture*. London: Rider.
- Corbin, Henry (1971) *The Man of Light in Iranian Sufism*. Trans Viand, Henry. New York: Omega Publications. (1969) — (1969) *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. trans. Manheim, Ralph. Princeton, NJ: Bollingen Series XCI, Princeton University Press.

Dupre, Louis (1987) Article entitled 'Mysticism' in *Encyclopaedia of the History of Religions*. 1987 edition, ed. Eliade, see below.

Edou, Jerome (1996) *Machig Labdron and the Foundations of Chod*. Ithaca: Snow Lion Publications.

Eliade, Mircea (1967) *Essential Sacred Writings from around the World*, (previously published as *From Primitives to Zen*.) New York: Harper Collins. — (1987) *Encyclopaedia of the History of Religions*. New York: MacMillan Publishing Co.

Ervast, Pekka (1916) *The Key to the Kalevala*. (1999 edition) Colorado: Blue Dolphin Publishing Inc.

Fox, Matthew (1986) intro. *Hildegard von Bingen's Mystical Visions: translated from Hildegard's Scivias by Hozeski, Bruce*. Santa Fe: Bear and Co.

Freud, Sigmund (1900) *Die Traumdeutung*. Leipzig and Vienna: Franz Deuticke.

Grant, Kenneth (1999) *Zos Speaks!* London: Fulgur.

Holy Bible, King James' Edition, Syndics of the Cambridge University Press, no year of publication.

Hobson, J. Allen, and McCarley, Robert W. (1977) 'The Brain as a Dream-state Generator: An Activation-Synthesis Hypothesis of the Dream Process'. *American Journal of Psychiatry* 134, 1334-48.

Hornung, Erik (1983) *Conceptions of God in Ancient Egypt*. London: RKP.

Ibn 'Arabi, Muhyi'oddin. *Fusus-al-hikam*, trans. R. W. J. Austin. New York: Paulist Press.

Jones, Gertrude (1961) *Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols*, 2 Vols. New York: The Scarecrow Press Inc.

Kilbourne, (1987) Article entitled 'Dreams' in *Encyclopaedia of the History of Religions*, 1987 edition, ed. Eliade, see above.

Knight, Chris (1991) *Blood Relations: The Menstrual Origins of Culture*. London: Yale University Press.

Kramer, Samuel Noah (1963) *The Sumerians, Their History, Culture and Character*. Chicago: Chicago University Press.

Kruger, Steven E (1992) *Dreaming in the Middle Ages*. Cambridge Studies in Medieval Literature 14. Cambridge: Cambridge University Press.

Lingpa, Dudjom (1994) *Ran bzin rdzogspa chenpo'iranzalmnon du byedpa'igdams pa ma bsgom sangs rgyas: Buddhahood without Meditation: a visionary account known as "Refining Apparent Phenomena"*, trans. Barron, Richard. Junction City, CA: Padma Publishing.

McGee, Mike (no date, poss. circa 1970's) *Kulachudamani Tantra*.

Metraux, Alfred (1959) *Voodoo in Haiti*. USA (1972): Schockens Books.

Merrifield, Ralph (1987) *The Archaeology of Ritual and Magic*. London: Book Club Associates.

Namdak, Lopon Tenzin (1993) *Heart-drops of the Dharmakaya: Dzogchen Practice of the Bon Tradition*. Ithaca, NY: Snow Lion Publications.

Norbu, Namkhai (1986) *The Crystal and the Way of Light: Sutra, Tantra and Dzogchen*. ed. John Shane. London: Routledge and Kegan Paul. — (1992) *Dream Yoga and the Practice of the Natural Light*. (Norbu and Katz), Ithaca, NY: Snow Lion Publications.

O' Flaherty, Wendy Doniger (1984) *Dreams, Illusions and Other Realities*. Chicago: University of Chicago Press.

Otto, Rudolph (1914) *The Idea of the Holy*. Reprinted London. Reynolds, John Meryddin (1996) ed. *The Golden Letters*. NY: Snow Lion.

Robinet, Isabelle (1993) *Taoist Meditations: The Mao Shan Tradition of Great Purity*. Trans. J.F. Pas and N.J. Girandot. Albany: SUNY Press.

Semple, Gavin W. (1995) *ZOS-KIA: An Introductory Essay on the Art and Sorcery of Austin Osman Spare*. London: Fulgur Ltd.

Sharma, Jagdish P. and Siegel, Lee (1980) *Dream-symbolism in the Sramanic Tradition*. Calcutta: Kirma K LM Private Ltd.

Skeat, W.W.W. (1900) *Malay Magic*. London: Frank Cass and Co. Ltd. — (1902) *Dictionary of Etymology*. London (1996): Wordsworth Editions.

Svoboda, Robert. E. (1993) *Kundalini: Aghora II*. Albuquerque: Brotherhood of Life.

Taylor, Thomas (1929) *Selected Works of Plotinus*. London.

Trubshaw, Bob (1996) Dream Incubation. (Published in "At the Edge" at <http://www.indigogroup.co.uk/edge/>)

Tulku Thondup, Rinpoche (1986) Hidden Teachings of Tibet: An Explanation of the Terma Tradition of the Nyingma School of Buddhism. London: Wisdom Books.

Wangyal, Tenzin (1993) Wonders of the Natural Mind: The Essence of Dzogchen in the Native Bon Tradition of Tibet. New York: Station Hill Press.

Whinfield, E. H. (1973) ed. Mathnawi of Rumi. London: Octagon Press Ltd.

Wilson, Peter Lambourn (1993) Sacred Drift: Essays on the Margins of Islam. California: City Lights Books. — (1996) A Shower of Stars: Dream and Book. Brooklyn, USA: Autonomedia.

Yates, Frances (1966) The Art of Memory. London: RKP (Pimlico).