

Е.И. Рабинович

**Сны Пробуждённых:
сон и сновидения
в культуре, религии,
политике Тибета**



Е. И. Рабинович

**Сны Пробуждённых:
сон и сновидения
в культуре, религии,
политике Тибета**

Монография

**Екатеринбург
2013**

УДК 008(515)
ББК 71.063.136
Р 12

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор,
завкафедрой культурологии и социально-культурной деятельности
УрФУ им. первого Президента РФ Б. Н. Ельцина

А. В. Медведев

кандидат исторических наук, доцент
кафедры истории и социально-политических дисциплин УГЛТУ

А. В. Чевардин

Р 12

Рабинович Е. И.

Сны Пробуждённых: сон и сновидения в культуре, религии, политике Тибета : монография. – Екатеринбург : Гуманитарный университет, 2013. – 200 с.

ISBN 978-5-7741-0196-2

Монография посвящена исследованию сна и сновидений как культурного феномена. Выявляется происхождение и эволюция представлений о сакральной природе сновидений в традиционных сообществах. Теоретические положения применяются автором к исследованию культурной модели сновидений в Тибете. Представлена и специфика культуры сновидений монгольских народов, исповедующих буддизм.

Читатель узнает, как из пространства снов индийских и тибетских святых возникали религиозные тексты, священные танцы, иконография божеств, актуальные политические модели. Познакомится с магическими практиками обретения пророческих сновидений, снами в тибетских житиях, явлениями божеств и кладами, извлечёнными из мира снов. Увидит, как сновидения становились источником религиозных реформ и орудием политической борьбы.

Книга может быть полезна преподавателям и студентам гуманитарных факультетов – культурологам, религиоведам, востоковедам, историкам. Она адресована и широкому кругу читателей, интересующихся буддизмом Центральной Азии и иррациональными аспектами культуры в целом.

**УДК 008(515)
ББК 71.063.136**

ISBN 978-5-7741-0196-2

© Рабинович Е. И., 2013
© Оригинал-макет.
Гуманитарный ун-т, 2013

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	5
Глава I. Культура сновидений и сновидения культуры	9
1. Эвристический потенциал современных подходов к изучению сна и сновидений в науках о культуре.....	9
1.1. От Саргона до Цицерона: историко-филологическое исследование сновидений.....	9
1.1.1 Сон как семиотическое зеркало	13
1.1.2. Сны Ахилла: подход Э. Р. Доддса.....	14
1.2. Сны русских крестьян и сибирских инородцев: отечественные этнографические исследования.....	15
1.3. Диалог сновидений: исследования сновидений в культурной антропологии.....	18
1.3.1. Сон – путешествие души: Тайлор, Фрэйзер и их критики.....	18
1.3.2. Сны туземца и сны антрополога: Б. Малиновский и антропология сновидений.....	20
1.3.3. Дикарь на кушетке: психоанализ в антропологических исследованиях сновидений.....	23
1.3.4. «Культурная модель сновидений»: теория Дж. С. Линкольна.....	27
1.4. Чьи сны нам изучать: современные подходы к изучению сновидений.....	28
2. Генезис, культурная модель и функции сна и сновидений в традиционных культурах.....	32
2.1. Из мира мёртвых – в мир богов: генезис и развитие представлений о сакральной природе сновидений.....	32
2.2. «Невесты горных духов» и «мужья сонных баб»: культурная модель возникновения, бытования и трансформации сновидений в традиционных сообществах.....	43
2.3. «Зачем снятся сны»: культурные функции сновидений в традиционных сообществах.....	52

Глава II. Хроники сновидений Страны Снегов.....	57
1. Тибетская литература жанра <i>терма</i> .	
Сновидение как механизм внедрения	
культурных новаций в традиционном обществе.....	57
1.1. Клады, извлечённые из пространства снов:	
школа нингма и традиция «скрытых сокровищ».....	57
1.2. Революция снов: махасиддхи	
и происхождение буддизма ваджраяны.....	64
1.3. Эволюция снов:	
индийские махасиддхи и тибетские тертоны.....	73
1.4. Контрреволюция снов:	
сновидения тибетских тертонов	
и их политических противников.....	80
1.5. Традиция снов: сновидение	
как способ разрешения кризисов	
и механизм культурной саморегуляции.....	90
2. Сновидения в тибетской агиографической литературе.....	97
2.1. Сновидение в структуре тибетского жития.....	97
2.2. Типология сновидений	
в тибетской агиографической литературе.....	104
2.2.1. Чудесные сны о рождении будущего святого.....	104
2.2.2. Сновидения	
во взаимоотношениях «учитель – ученик».....	111
2.2.3. Явления божеств в сновидениях.....	114
2.2.4. Пророческие сновидения.....	115
2.2.5. Сон как побуждение к действию.....	117
2.2.6. Сны о близкой смерти.....	118
3. Вещие сны и их толкование	
в посвящениях ануттара-йога-тантры.....	122
4. Богиня сновидений: культ Тары и магические	
практики обретения пророческих сновидений.....	141
5. Специфика культурной модели сновидений	
в буддийской культуре монгольских народов.....	148
5.1. Монголия.....	148
5.2. Бурятия.....	157
Заключение.....	171
Послесловие:	
традиционны ли «традиционные культуры»?.....	173
Литература.....	177

Введение

Время сна не вычеркнуто из жизни, но оказывает определённое влияние на бытие человека в состоянии бодрствования. Сновидения шаманов становились истоком мифологической картины мира, из сновидений пророков возникали новые религии, а сновидения правителей объявлялись причиной изменения формы правления. Сон и сновидения как объект исследования гуманитарных наук долгое время испытывал недостаток в академической респектабельности. В последние десятилетия ситуация изменилась, и изучение культуры при игнорировании изучения такого аспекта человеческого существования, как сон, не представляется возможным. В различных гуманитарных науках сформировалось представление о сновидении не только как индивидуально-психологическом, но и как культурном феномене, что позволяет сделать его объектом культурологических исследований. При этом существующие исследования сна и сновидений показывают ограниченную и лишённую целостности картину.

В культурах Запада со второй половины XX в. наблюдается новый всплеск тяги к иррациональному, показывающий условность западного рационального проекта. В условиях разрушения традиционных форм религиозности и сохранения потребности в сверхъестественном, сновидение, как наиболее доступный инструмент выхода за пределы обыденного, оказывается востребованным современными культурами. В представлениях многих современных людей о природе сновидений фиксируются чрезвычайно архаические элементы. Изучения модели сновидений в буддийских культурах Центральной Азии представляет особенный интерес, поскольку она не только отражена в большом количестве письменных источников, но продолжает существовать в устной традиции. Изучение сновидений как в формализованных формах (стандартизированные и подвергнутые идеологической обработке описания сновидений в письменных текстах), так и в неотрефлексированной живой устной традиции – позволяет выявить культурную модель сновидений конкретной общности и выйти на уровень теоретических обобщений. Эти соображения во многом и обусловили выбор объекта исследования.

Пробуждения (санскр. *бодхи*) – важнейшее понятие буддизма. Пробуждение – это и положивший начало новой религии мистический опыт Будды (санскр. «Пробуждённый») Шакьямуни, и

главная сотериологическая цель каждого последователя буддизма. Пробуждению в буддийской культуре противостоит понятие *сна*. Сансара, круговорот бытия, главной характеристикой которого является страдание (санскр. *дуккха*), описывается как неистинная, иллюзорная и уподобляется сновидению. Освобождение от уподобляемой сну сансары описывается как Пробуждение, достижение Нирваны. Бинарная оппозиция «Пробуждение – сон» в буддийской культуре равнозначна таким оппозициям как: добро и зло, истина и ложь, счастье и страдание.

Работы, посвященные непосредственно представлениям о сновидениях в тибетской культуре немногочисленны. А. Вейман (A. Wayman, 1984) рассматривает теории природы сна и сновидений в буддизме. С. Янг (S. Young, 1990) в диссертации «Сновидения в индо-тибетских буддийских житиях» (и последующей монографии: S. Young, 1999) анализирует ряд индийских и тибетских буддийских агиографий, показывая преемственность данных традиций. Последней по времени является работа А. Сумеги (A. Sumegi, 2008), посвящённая сравнению места сновидений в шаманизме и тибетском буддизме.

За рамками нашей работы и исследований западных коллег остаются многие аспекты культуры сна в буддийских сообществах Центральной Азии. Среди них знаменитая йога сновидений; проблема понимания природы сновидений в классических махаянских работах, тантрах и медицинских трактатах и многое другое. Современный уровень наших знаний не позволяет ответить на ряд принципиальных вопросов в этих областях. Представленная работа призвана осветить наиболее значимые аспекты сна в северо-буддийском регионе на основе актуального уровня тибетологических знаний и введённых в научный оборот текстов. Добавление данных полевых исследований позволяет объединить в едином пространстве исследования традицию, отражённую в текстах, и обыденные практики современных последователей тибетского буддизма.

В итоге получилась одна из возможных попыток изучения мира сна, предпринятая на основе достаточно критического осмысления подходов сложившихся и складывающихся в современных гуманитарных науках. Не более того. Область сновидений трудна для изучения, поскольку является пограничной между биологическим и культурным началами. Слова здесь слишком часто уступают место образам, обрывкам которых память тщетно пытается придать отсутствующее между ними единство. Есть ли в человеке и

его снах нечто внекультурное, можем ли мы в своих снах прорваться за тюремные стены культуры в первобытную свободу нашей биологии, или и наши сновидения – это только грёзы рабов культуры? Чем сложнее, тем интереснее попробовать понять, где заканчивается культура и начинается физиология. Попытка, обречённая на провал. Понять сновидения людей, живших сотни лет назад, в существовании которых ты порой вообще сомневаешься? Какая самоуверенная глупость! Ловля ветра сетями из ветра, тень тени, суета сует.

Но из снов одних только тибетцев появились тысячи томов книг, живописные образы, магические практики и ритуалы, танцы, песнопения. Сны служили орудием политической борьбы, они поддельвались и запрещались. Сновидения становились обоснованием властных притязаний политических режимов и революционных изменений в религиозных доктринах. Сновидения индийских махасиддхов продлили время существования буддийских монастырей в Индии почти на пять веков. Сны тибетских тертонов определили представления буддийских народов Центральной Азии о смерти и посмертном существовании. Если сны так радикально преобразуют культуры и сами становятся фактами культуры, то они более чем доступны для изучения. Сон очень похож на жизнь, но и отличен от неё, поскольку, являясь порождением жизни, – он не перестаёт быть дверью в пространство смерти.

Когда автор думает о том, что бы сказали о его труде герои этой книги, те, чьи сны он изучал – ему становится стыдно. Что бы сказали на это Будда Шакьямуни, Падмасамбхава, Миларепа, Атиша, Цонкапа? Тратить драгоценную человеческую жизнь на изучение чужих снов – это ли занятие, достойное благородного мужа? Вероятно, нет. Стоит ли читателю повторять ошибку автора и тратить своё время на этот текст? Почему бы и нет? Те же авторы снов, описанных в нашей работе, заметили бы, что жизнь подобна сну. Что же нам ещё остаётся, как не изучать чужие сны? Возможно, именно таким путём, изучая сны культур, мы лучше поймём явь этих культур. А значит – и самих себя.

В первой главе анализируются основные подходы, выработанные гуманитарными науками для изучения феномена сна. Показывается, что в различных гуманитарных науках сформировалось представление о сновидении не только как индивидуально-психологическом, но и как культурном феномене. Предлагается культурная модель возникновения, бытования и трансформации сно-

видений в традиционных сообществах. Выявляются основные культурные функции, выполняемые сновидениями в этих сообществах.

Вторая глава посвящена анализу тибето-буддийской культурной традиции сновидений. Исследуется группа текстов жанра *терма*, как наиболее яркий пример тибетской религиозной литературы, указывающей своим источником мистические откровения, явленные в снах и видениях. Анализируются сновидения в тибетских житиях и ритуалы поиска вещей снов в буддийских магических практиках и тантрийских посвящениях. Преимущественно на полных материалах раскрывается специфика модели сновидений в буддийской культуре монгольских народов. Описываются ритуалы обретения пророческих снов, методы нейтрализации неблагоприятных сновидений, использование сновидений как индикатора воздействия демонических существ. Всё это позволяет автору говорить о северо-буддийской культуре сна и сновидения как о некоей целостности, в которой тибетская форма буддизма является главным структурообразующим элементом.

Пользуюсь случаем выразить сердечную благодарность своим наставникам и коллегам с кафедры культурологии Уральского государственного (ныне – федерального) университета, в особенности завкафедрой профессору Александру Васильевичу Медведеву, без чьей помощи мои сны о тибетских снах остались бы только снами. Автор выражает глубокую признательность тибетским, монгольским и бурятским ламам и мирским последователям Пробуждённого, которые щедро (а иногда не очень) делились сведениями и охотно (а иногда не очень) отвечали на многочисленные (и порой достаточно странные) вопросы.

Посвящается *Свете и родителям*, без поддержки и терпения которых не родилась бы эта книга (и её автор).

ГЛАВА I КУЛЬТУРА СНОВИДЕНИЙ И СНОВИДЕНИЯ КУЛЬТУРЫ

1. Эвристический потенциал современных подходов к изучению сна и сновидений в науках о культуре

1.1. От Саргона до Цицерона: историко-филологическое исследование сновидений. В работе С. Жебелева «Религиозное врачевание в Древней Греции» приводится обзор работ, посвящённых медицинскому аспекту практики инкубации у греков, вышедших с 1657-го по 1891 г. (работа была опубликована в 1893 году). С. Жебелев приходит к выводу, что инкубация «как средство получить откровение имеет свое начало в некромантии, или откровении при посредстве душ усопших. <...> Вызывание душ усопших на их могилах, вероятно, предшествовало появлению героических оракулов, дававших откровения посредством инкубации»¹. По всей видимости, исследования античной практики инкубации историками и филологами можно признать началом научного изучения «антропологии сновидений». Эта линия изучения сновидений в античных текстах продолжена целым рядом современных исследователей. Классической работой в этой области, знаменующей методологический прорыв в культурологическом изучении сновидений, является работа Э. Доддса «Греки и иррациональное». Из отечественных авторов следует указать на работы И. А. Протопоповой, Д. О. Молок, М. А. Солоповой².

Помимо сновидений в античной культуре ранних исследователей традиционно интересовали сновидения, зафиксированные в

¹ Жебелев С. Религиозное врачевание в Древней Греции. СПб., 1893. С. 20–21.

² Протопопова И. А. Двусмысленность зримого (несколько замечаний о сновидениях в античной Греции) // Русская антропологическая школа : труды. М., 2004. Вып. 2. С. 163–190; Молок Д. О. Сон Сципиона (Сновидение и политика в Древнем мире) // Сон – семиотическое окно. Сновидение и событие. Сновидение и искусство. Сновидение и текст. XXVI Випперовские чтения. М., 1993. С. 32–40; Солопова М. А. Возникновение науки о снах и сновидениях в Древней Греции (к публикации трактата Аристотеля «О предсказаниях во сне») // Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков (исследования и переводы). М., 2010. С. 156–168.

тексте Ветхого Завета³. Пожалуй, наиболее серьёзным исследованием отечественной науки в этой области следует признать итоговую для своего времени работу П. Светлова «Пророческие или вещие сны», значительную по количеству привлеченного материала⁴.

Изучение сновидений, зафиксированных в ветхозаветных текстах, получило логическое продолжение в изучении снов и их толкований в текстах Древнего Востока. В качестве классической следует назвать работу Лео Оппенгейма «Толкование сновидений на древнем Ближнем Востоке»⁵. Данное направление развивается и ныне. Наиболее значительным отечественным исследованием сновидений в культурах Древнего Востока следует признать анализ семи древневосточных содержащих описание сновидений принятый А. Л. Вассоевичем. В изученную группу вошли шумерские, аккадские, древнееврейские, египетские онейрические тексты. Среди российских авторов, исследующих значение сновидений в Древнем Египте, следует выделить работу И. В. Большакова «Предопределение и толкование снов в Древнем Египте. Историко-философский аспект», в которой автор достаточно успешно связывает значение сновидений в этой культуре с древнеегипетским понятием «шой» («судьба»). Исследование И. В. Большакова, согласно автору, являет собой «применение комплексного научно-психологического метода к древнеегипетскому снотолкованию и определению роли снотолкователей в политической истории Древнего Египта», причём «впервые в отечественном востоковедении показано влияние сновидений на политический процесс в истории государства»⁶. Бесспорно, работа И. В. Большакова обладает целым рядом достоинств, однако ее недостатком следует признать проведение автором параллелей (нередко прямых) между древнееги-

³ См.: Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. М., 2001. С. 329–348. В Ветхом завете, согласно Ле Гоффу, содержится 52 сновидения, а в Новом Завете – только четыре.

⁴ Светлов П. Пророческие или вещие сны. Апологетическое исследование в области библейской психологии. Киев, 1892. 214 с.

⁵ See: Oppenheim L. The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East, with a Translation of an Assyrian Dream Book // Transactions of the American Philosophical Society. Vol. 46. Part 3. 1956. September. P. 179–373. Ряд положений этой работы доступен русскоязычному читателю в другой работе Оппенхейма: Оппенхейм А. Лео. Древняя Месопотамия (Портрет погибшей цивилизации). М.: Наука, 1980. См. Вассоевич А. Л. Духовный мир народов классического Востока: историко-психологический метод в историко-философском исследовании. СПб., 1998. С. 190–332.

⁶ Большаков И. В. Предопределение и толкование снов в Древнем Египте. Историко-философский аспект. СПб., 2007. С. 6.

петской и тибетской культурами, как в плане религиозных воззрений в целом, так и в отношении к сновидениям в частности. Эти параллели простираются столь далеко, что порой одна из этих традиций объясняется через другую, и наоборот. Выбор столь отдалённых во времени (тибето-буддийская религиозная традиция, к которой обращается автор, возникает в VIII в. н. э., т. е. через много веков после исчезновения древнеегипетской цивилизации) и пространстве, столь отличных в своём общественно-политическом устройстве, в сфере хозяйствования, в культурном окружении и т. д. — не может не вызывать удивления.

Говоря об историко-филологическом подходе к изучению сновидений в мировой культуре, нельзя не упомянуть работы историков школы «Анналы», расширившей область изучения сновидений за пределы классической древности, включив в неё европейское Средневековье. Здесь, помимо работы «Средневековый мир воображаемого», следует упомянуть такие классические работы Ж. Ле Гоффа, как «Другое Средневековье» и «Рождение чистилища»⁷.

Исследования древневосточных цивилизаций выявили политическую роль сновидений в этих сообществах. С точки зрения Л. Оппенгейма, сны в контексте месопотамской цивилизации бытовали на трёх уровнях: как «научное» объяснение явлений сна, в психологическом аспекте и в своей социальной роли как теологическое обоснование законности. Первые два аспекта Оппенгейм называет «научными», а последний «фольклорным» уровнями бытования сновидений⁸. Месопотамскую практику девинации и толкования сновидений Оппенгейм относит к области раннего научного знания, на том основании, что месопотамские таблички с предсказаниями имеют строго формализованную структуру. По своей точности, тщательной описательности и недвусмысленности терминов «эти тексты предзнаменований воспроизводят последова-

⁷ Ле Гофф Ж. Другое Средневековье: время, труд и культура Запада. Екатеринбург, 2000. С. 180–183, 312–314. Дискуссию об амбивалентном отношении к толкованиям снов ранних средневековых писателей на Западе См.: Bitel L. In visu noctis: Dreams in European Hagiography and Histories, 450–900 // History of Religions. 1991. Vol. 31. P. 39–59. См. также: Петрова М. С. Онейрокритика в Античности и в Средние века (на примере Макробия) // Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков (исследования и переводы). М., 2010. С. 176–228. Общие сведения и краткую библиографию исследований о сновидениях в средневековой Европе см.: Арнаутова Е. А. Сон и сновидение // Словарь средневековой культуры. М., 2003. С. 500–505; Kruger S. F. Dreaming in the Middle Ages. Cambridge, 1992.

⁸ See: Oppenheim L. A. Mantic Dreams in the Ancient Near East // The Dream and Human Societies. University of California Press, 1966. P. 342.

тельно рациональный подход, который едва ли находит параллели в месопотамской литературе»⁹. Вероятно, это вызвано тем, что только сновидения, обстоятельства получения и образы которых были строго задокументированы, рассматривались с теологической или политической точек зрения, безотносительно контекста и требований доказательства подлинности¹⁰.

Сновидение понималось как «наиболее прямой» путь общения правителя с богами, а значит, почитались жизненно необходимыми для всего социума, поскольку именно боги приказывали «начать войну, заключить мир, вводить новые законы и обычаи, управляющие обществом»¹¹. Таким образом, в культурах Древнего Востока сновидениям придавалось важное политическое значение, благодаря представлению о сне как канале связи с богами, что позволяло сновидениям выполнять функцию внедрения и сакрализации культурных новаций¹².

Названные работы, предпринятые преимущественно в историко-филологическом ключе, показали, что для исследуемых сообществ грань между сновидением и реальностью являлась достаточно зыбкой и порой не находила отражения в письменных источниках. Обыкновенно, сны считались не менее реальными, «чем впечатления, полученные наяву. Наоборот, сны часто поражают человека настолько сильнее, чем однообразные повседневные события, что оказываются не менее, а более значительными, чем обычные впечатления»¹³. Последнее хорошо показано исследователями индо-тибетских буддийских хроник и агиографий, когда исследователи порой (вслед за авторами изучаемых текстов) не могут сказать, происходит ли описываемое событие в реальности или во сне¹⁴. Авторами, работавшими в этом ключе, было показа-

⁹ Oppenheim L. A. *Mantic Dreams in the Ancient Near East...* P. 343.

¹⁰ Ibid.

¹¹ В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М., 1984. С. 177.

¹² О сновидениях в культурах Месопотамии см. также: Якобсен Т. *Сокровища тьмы: история месопотамской религии.* М., 1995. С. 64–65, 225, 228, 232, 254; Оппенгейм А. Л. *Древняя Месопотамия...* С. 66, 184–185, 211, 226–228.

¹³ Там же. С. 32.

¹⁴ See: Rossi D. mKha' 'gro dbang mo'i rnam thar, *The Biography of the gTer ston ma bDe chen chos kyi dbang to (1868–1927?)* // *Revue d'Etudes Tibetaines. Tibetan Studies in Honor of Samten Karmay. Part II.* 2008. Novembre. Paris. P. 373; Kapstein M. T. *Chronological Conundrums in the Life of Khyung po nal 'byor: Hagiography and Historical Time* // *Journal of the International Association of Tibetan Studies.* No. 1. P. 1–14.

но значение сновидений для религиозной, политической и частной жизни представителей этих цивилизаций.

Накопление знаний, переводы источников и их соотнесение друг с другом позволило создать обобщённые схемы представлений о феномене сна и сновидений в традиционных письменных обществах, а также схемы эволюции этих представлений. Как справедливо замечает Ж.-К. Шмитт, «сновидения, несмотря на то, что по определению являются личным опытом, с момента, когда они рассказаны, записаны, распространены и адресованы другим, обретают коллективную ценность и социальное значение»¹⁵.

1.1.1. Сон как семиотическое зеркало. В рамках описываемого направления особое место занимает семиотический подход. Вероятно, этот подход к изучению феномена сновидений в текстах культуры оказался одним из самых перспективных в методологическом плане для целого ряда гуманитарных наук. Исходной посылкой здесь является представление о культурной обусловленности сновидений. По словам американского философа Н. Малкольма, «понятие сновидения производно не от самих сновидений, а от рассказов о сновидениях»¹⁶. «Все наши суждения о сновидениях <...> тотально опосредованы тем культурным языком, которым мы пользуемся»¹⁷. По выражению Ю. М. Лотмана, «сон – это семиотическое зеркало, и каждый видит в нем отражение своего языка. Основная особенность этого языка – в его огромной неопределённости. Это делает его неудобным для передачи константных сообщений и чрезвычайно приспособленным к изобретению новой информации»¹⁸. Содержание сновидений представителя определённой культуры будет обусловлено набором представлений данной культуры, либо стереотипные образы возникнут не в самих снах, но в процессе их припоминания, осмысления и рассказывания. По словам Б. А. Успенского: «сновидения подчиняются стереотипам мифологических представлений, отражая <...> усвоенные мотивы и образы. Не исключено <...> что стереотипные образы возникают

¹⁵ Schmitt J.-C. The Liminality and Centrality of Dreams in the Medieval West // *Dream Cultures : Explorations in the Comparative History of Dreaming*. Oxford University Press, 1999. P. 274–275.

¹⁶ Цит. по: Руднев В. П. Сновидение и событие // Сон – семиотическое окно. Сновидение и событие. Сновидение и искусство. Сновидение и текст. XXVI Випперовские чтения. М., 1993. С. 15.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Лотман Ю. М. Культура и взрыв // Семиосфера. СПб., 2004. С. 124.

не столько в самих снах, сколько в процессе из осмысления и семиотического оформления: <...> интерпретация и соответствующая унификация может осуществляться в процессе перевода образов сновидения в текст, повествующий об этом сновидении. В последнем случае содержание увиденного определяется принятыми способами выражения, семиотического оформления; мифология предстает при этом как «язык», – в широком семиотическом смысле, – позволяющий оформлять образы сновидения, придавая им коммуникативную функцию»¹⁹. Согласно данному подходу, предложенному в трудах Ю. М. Лотмана и Б. А. Успенского, содержание сновидений представителя определённой культуры будет обусловлено набором представлений данной культуры. Таким образом, мы видим, что существует особая группа сновидений, которая, в силу своей культурной обусловленности, может стать важным объектом культурологических изысканий.

Ю. М. Лотманом была предложена схема историко-культурной эволюции представлений о сне и сновидениях²⁰. Согласно этой теории, на раннем этапе представлений о природе сна и сновидений сон воспринимается как выход в иной мир, иной пласт бытия. Сновидениям приписывается сакральная природа, что становится причиной веры в сны как источник мистических прозрений, а также в вещи сновидения. На следующем этапе эволюции представлений о природе сна, «сон-предсказание – окно в таинственное будущее – сменяется представлением о сне как пути внутрь самого себя. Чтобы изменилась функция сна, надо было переменить место таинственного пространства. Из внешнего оно стало внутренним»²¹.

1.1.2. Сны Ахилла: подход Э. Р. Доддса. В своей работе «Греки и иррациональное» Э. Р. Доддс пишет, что «существует два способа рассмотрения документированных сновидений в культуре прошлого: можно попытаться оценивать их с точки зрения самих сновидящих и тем самым реконструировать то, что представлялось значимым дневному сознанию последних, либо же можно по-

¹⁹ Успенский Б. А. Избранные труды. М., 1994. Т. 1 : Семиотика истории. Семиотика культуры. С. 32.

²⁰ Лотман Ю. М. Культура и взрыв... С. 123–126.

²¹ Там же. С. 125. Отметим, что большинство исследователей применяли предложенный семиотиками подход при анализе сновидений в произведениях художественной литературы. Работы такого рода доминируют в отечественных гуманитарных сомнологических исследованиях, но не упоминаются в нашем кратком обзоре, как находящиеся за рамками темы представленного исследования.

пробовать, используя методику современного анализа сновидений, проникнуть сквозь ясное содержание снов в их скрытое содержание. Последний способ довольно рискован: он базируется на недоказуемом предположении об универсальности символов сна. <...> Меня преимущественно интересуют не сновидения... но отношение... к сновидениям. <...> Из недавних исследований сновидений современных дикарей явствует, что бок о бок с известными нам снами-заботами и снами-исполнениями желаний, типичными для всех людей, есть и другие, содержание которых, во всяком случае явное, определяется местным культурным стереотипом»²². Далее Доддс замечает, что «во многих примитивных культурах существуют структуры снов, которые зависят от социально передаваемого образца верований, и которые прекращают появляться, когда это верование теряет поддержку. Не только выбор того или иного символа, но и природа самого сновидения, по-видимому, подчиняется жесткому традиционному стереотипу. Очевидно, что такие сны тесно связаны с мифом»²³.

Основываясь на таком подходе, Э. Доддс проводит своё, ставшее классическим, исследование понимания греками природы снов и трансформацию этих представлений во времени. Подход Доддса успешно применяется в современных филологических, культурно-антропологических и религиоведческих исследованиях²⁴.

1.2. Сны русских крестьян и сибирских инородцев: отечественные этнографические исследования. Работы, посвящённые народным традициям о сновидениях, публикации народных снотолкований и устных сонников начинают появляться в Европе в связи пробуждением интереса к народной культуре. Причины этого интереса следует, по всей видимости, искать в движении романтизма в литературе, музыке, живописи. Количество работ, созданных в рамках данного направления в Европе до конца XIX века, обширно, но они однотипны и носят преимущественно описа-

²² Доддс Э. Р. Греки и иррациональное. СПб., 2000. С. 154.

²³ Там же. С. 155.

²⁴ См. напр.: Young S. Dreams in Indo-Tibetan Buddhist sacred biography. Doctoral dissertation. Columbia University, 1990. Помимо работы о сновидениях в древнегреческой культуре, перу Доддса принадлежит прекрасное краткое исследование о месте сновидений в сообществах ранних христиан (См.: Доддс Э. Р. Язычник и христианин в смутное время: некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина. СПб., 2003. С. 73–94).

тельный характер, поэтому ценны для нас только как фактологический материал для дальнейших исследований.

Начиная с 1880-х гг. появляются и работы отечественных исследователей, написанные в том же ключе. Если в 1879 г. М. А. Колосов писал, что «снотоolkования... почти не тронуты наукой»²⁵, то в последующие три десятилетия был собран и издан богатый материал. Следует упомянуть пионерские в отечественной науке работы Е. Р. Романова²⁶, А. Балова²⁷, Н. Попова²⁸, Д. Зеленина²⁹. Как отмечал в 1906 году Д. Зеленин, «напечатанных материалов еще слишком мало для того, чтобы сделать какие-либо общие выводы»³⁰. За прошедшие с тех пор сто лет в рамках этнографических и филологических полевых исследований был накоплен большой фактический материал, однако большинство работ либо не выходит за границы описательности, либо преимущественно посвящено «роли мотива сна в различных литературных и фольклорных текстах»³¹. Недостатком работ этого круга следует признать маргинальное положение исследований «культурного преломления сна как такового, сна как психосоматического феномена»³². Таким образом, работы данного направления носят в основном описательный характер, ставя своей целью преимущественно фиксацию и сохранение исчезающих народных традиций. Среди наиболее интересных работ этого круга, стремящихся преодолеть традиционный описательный подход, помимо указанной работы А. А. Панченко, следует назвать попытку комплексного исследования традиции о сне и сновидениях этнолокальной общности – работу

²⁵ Цит. по: Зеленин Д. Эстонские толкования снов // ЖС ИРГО. 1906. Год XV. Вып. IV. С. 185.

²⁶ Романов Е. Опыт белорусского народного снотоolkователя // ЭО ИОЛЕАЭ. 1889. Кн. III. С. 54–72.

²⁷ Балов А. Сон и сновидения в народных верованиях (из этнографических материалов, собранных в Ярославской губернии) // ЖС ИРГО. 1891. Вып. IV. С. 208–213.

²⁸ Попов Н. Народные предания жителей Вологодской губернии, Кадниковского уезда // ЖС ИРГО. 1903. XIII. Вып. 1, 2. С. 188–224.

²⁹ Зеленин Д. Эстонские толкования снов... С. 185–188. На с. 188 см. краткую библиографию литературы, посвящённой «сновидениям и снотоolkованиям».

³⁰ Там же. С. 185.

³¹ Панченко А. А. Сон и сновидение в традиционных религиозных практиках // Сны и видения в народной культуре: мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты. М., 2001. С. 9.

³² Там же. С. 9.

Т. А. Молдановой³³. Также интересны работы М. Л. Лурье³⁴, С. М. Толстой, Н. И. Толстого.

Интересный проект компаративистского подхода к изучению сновидений был реализован Институтом славяноведения РАН и центром академической иудаики в 2006 году: были представлены славянская и еврейская традиции в сравнительном аспекте отношения к сновидениям³⁵. Среди последних по времени работ, написанных в классическом для данного подхода духе, следует назвать работы Е. В. Сафронова, продолжающего разрабатывать тему соотношения сновидений с категориями «иномирного», «вещного», «чуждесного» и «потустороннего» в традиционной культуре славян³⁶. Для нашего исследования особенно значима показанная представителями описанного направления стойкая связь сна и смерти, мира мёртвых и сновидений.

Отдельно следует сказать об этнографических исследованиях отечественных учёных, которые не только послужили материалом для последующего теоретизирования в современной антропологии, но и сами являлись попыткой осмысления полевого материала, не ограничиваясь только описательной стороной. Российские этнографы так или иначе обращались к теме сновидений в культурах «сибирских инородцев» ещё в XIX веке. Здесь следует назвать С. С. Шашкова³⁷, Л. Я. Штернберга³⁸, П. П. Шимкевича³⁹, которые, вместе

³³ Молданова Т. А. Архетипы в мире сновидений хантов. Томск, 2001; Молданова Т. А. Сновидения в культуре хантов // ЭО. 2006. № 6. С. 38–47.

³⁴ Лурье М. Л. Вещие сны и их толкование (На материале современной русской крестьянской традиции) // Сны и видения в народной культуре. М., 2001. С. 26–43; Толстая С. М. Иномирное пространство сна // Сны и видения в народной культуре. М., 2001. С. 198–219; Толстой Н. И. Славянские народные толкования снов и их мифологическая основа // Сон семиотическое окно. Сновидение и событие. Сновидение и искусство. Сновидение и текст. XXVI Випперовские чтения. М., 1993. С. 89–95.

³⁵ Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2006.

³⁶ Сафронов Е. В. Чудесное в сновидениях // Традиционная культура. 2008. №2 (30). С. 101–106; Сафронов Е. В. «Вещное» сновидение и «сбывшееся» событие: механизмы соотнесения // Народная культура Сибири: материалы XIII научного семинара. Омск, 2004. С. 220–224.

³⁷ Шашков С. С. Шаманство в Сибири // Записки Императорского Русского географического общества. СПб., 1864. Кн. II. С. 67, 86–87, 105 и др.

³⁸ Штернберг Л. Я. Античный культ близнецов при свете этнографии // Сборник музея антропологии и этнографии. Петроград, 1916. Т. III. С. 162, 167 и др.

³⁹ Шимкевич П. П. Материалы для изучения шаманства у гольдов // Записки Приамурского отдела ИРГО. Хабаровск, 1896. Т. 2. Вып. 1. С. 8 и далее.

с рядом других исследователей, фиксировали сновидения шаманов и показали связь шаманской инициации и дальнейшей профессиональной деятельности с особым типом сновидений. Итог этим исследованиям был подведён в обобщающей работе М. Элиаде, который в большой степени основывался на материалах и выводах российских исследователей⁴⁰. Для нашей работы интересны идеи Л. Я. Штернберга относительно связи эротических сновидений в традиционных сообществах с мифологическим мотивом зачатия во сне. Из современных полевых исследователей, работающих в этом ключе, следует отметить В. Я. Бутанаева⁴¹ и в особенности В. А. Бурнакова⁴², чьи исследования места сновидений в традиционной культуре хакасов показывают сновидения с совершенно неожиданной стороны и могут стать отправной точкой для, возможно, принципиально нового подхода к изучению сновидений в традиционной культуре. Одним из лучших исследований места и функции сновидений в традиционной культуре следует признать исследование А. В. Смоляк, не только собравшей обширный материал по сновидениям, но и показавшей его значение в традиционной культуре в целом и в шаманизме в частности⁴³.

1.3. Диалог сновидений: исследования сновидений в культурной антропологии

1.3.1. Сон – путешествие души: Тайлор, Фрэзер и их критики. Начало изучения сновидений в антропологическом ключе как попытку анализа этнографических данных, соотнесение сообщений, полученных при взаимодействии с различными народами и приведение их в единую стройную схему, следует связать с работами Э. Б. Тайлора и Дж. Дж. Фрэзера. Следуя классическому эволюционистскому подходу, Фрэзер полагал, что представления современных ему «дикарей» соответствуют представлениям «первобытных людей». Фрэзер увязал представления «дикарей» о природе сна с идеей души, точнее, наблюдение за процессом засыпания/пробуждения и сном со сновидениями могло служить ос-

⁴⁰ Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев, 2000.

⁴¹ Бутанаев В. Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан, 2006. С. 115 и далее.

⁴² Бурнаков В. А. Духи Среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов. Новосибирск, 2006. С. 33–38 и далее.

⁴³ Смоляк А. В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М., 1991. С. 23–39, 69, 83, 111 и далее.

новой для формирования идеи души⁴⁴. В его работах окончательно утвердилось мнение, что для «дикаря» сновидение – это «путешествие души», что сейчас, разумеется, не понимается столь однозначно. Другим ценным наблюдением Фрэзера стоит признать утверждение, что «дикари» «не отличают сна от яви»⁴⁵. Законченную форму эти идеи получают у Э. Б. Тайлора, который идёт значительно дальше Фрэзера.

В классической работе Э. Тайлора «Первобытная культура», вышедшей в свет в 1871 г., сновидениям «дикарей» и «древних людей» уделено значительное внимание⁴⁶. Именно с этой работы Тайлора начинается серьёзное антропологическое изучение сновидений. Изучению сновидений Тайлор придавал столь большое значение по той причине, что видел в рефлексии «дикаря» над феноменом сновидений ключ к решению проблемы культурогенеза. Культура, согласно Тайлору, проистекает из религии, «минимум религии» он определяет как «верование в духовных существ»⁴⁷.

«Минимум религии», в свою очередь, происходит из анализа снов, поскольку благодаря наблюдениям за человеческими образами в сновидениях и попыткам объяснить природу сна люди, согласно Тайлору, создали концепцию души⁴⁸. Из этой концепции вырастает анимизм, религия и, следовательно, культура. Таким образом, согласно Тайлору, феномен сновидений – причина и исток культуры. Французский философ и антрополог Л. Леви-Брюль подверг критике подход Тайлора и Фрэзера, не соглашаясь с тем, что «дикари не отличают сна от яви» «Примитивные народы» в действительности едва ли путают субъективные феномены с объективными; напротив, их «наивная» вера в реальное существование явленных во сне образов выступает примером «мистической партиципации» – краеугольного камня того, что Леви-Брюль называл «пралогической ментальностью». Леви-Брюль резонно отмечал: «Вместо того чтобы говорить, как это принято делать, что первобытные люди верят тому, что они воспринимают во сне, хотя это только сон, я скажу, что они верят сновидениям именно потому,

⁴⁴ См.: Фрэзер Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии. М., 1998. С. 196–197.

⁴⁵ Там же. С. 196.

⁴⁶ См.: Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 18–24, 97–98, 212–226, 240, 251 и т. д.

⁴⁷ Там же. С. 210.

⁴⁸ Там же. С. 212–213.

что это сновидения»⁴⁹. Приводя аргументы против теории Тайлора, С. А. Токарев говорит, что скорее, наоборот, не рефлексия над природой сна порождает идею души, но идея души рождает интерес к сновидениям, причём «сон и сновидения – повседневное явление, по поводу которого первобытный человек едва ли стал бы строить ни для чего не нужные фантастические теории»⁵⁰. Следует заметить, что аргументы и Тайлора, и его критиков носят умозрительный характер. Тайлор для обоснования своих построений пользуется данными, обладающими низкой степенью достоверности (методы сбора и фиксации этнографического материала, принятые в его время, не отличались точностью и достоверностью), а аргументы его критиков часто опровергаются последующими исследованиями (Леви-Брюль и др.). В то время как подлинное происхождение верований в духов нам, разумеется, неизвестно, «этнографы действительно неоднократно фиксировали, что многие народы рассматривают путешествия во сне как доказательство существования духов. Другие подчеркивают, что сновидения являются главным в религиозной практике... Это религиозное использование снов основывается на представлении, что во сне имеет место подлинное путешествие как души к духам, так и духов к душе»⁵¹. Заслуга Тайлора состоит в том, что он первым показал значение исследований сновидений науками о культуре, во многом выводя культурогенез из ранних рефлексий «дикаря» над природой сна.

1.3.2. Сны туземца и сны антрополога: Б. Малиновский и антропология сновидений. Перспективный и несправедливо мало применяемый подход к исследованиям сновидений в антропологическом ключе был разработан Б. Малиновским. В своём исследовании сновидений в культуре жителей Тробрианских островов Малиновский применял разработанный им «функциональный метод». Согласно его подходу «каждое верование преломляется в

⁴⁹ Цит. по: Стюарт Ч. Толкование сновидений в социальной и культурной антропологии // Контексты современности – II : хрестоматия. Казань, 2001. С. 57.

⁵⁰ Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 101. В той же работе, противореча себе, Токарев приводит многочисленные примеры чрезвычайно большого внимания, уделяемого сновидениям в архаических сообществах (См.: Указ. соч. С. 107, 272–273 и др.).

⁵¹ Lohmann R. Introduction: Dream Travels and Anthropology // Dream Travelers: Sleep Experiences and Culture in the Western Pacific. N.Y., 2003. P. 2.

сознании всех членов исследуемого общества и проявляется во многих социальных феноменах»⁵². Малиновский утверждает, что каждое такое верование должно пониматься в контексте «социального измерения». «Не замечать социальное измерение, проходить мимо сложного социального контекста, в котором фигурирует данный элемент фольклора, было бы ненаучно»⁵³. Именно так Малиновский предлагает подходить к изучению сновидений представителей традиционных культур. Более того, он настаивает, что сновидения, как любое другое культурное явление, необходимо объяснять на всех уровнях развития «через их функцию, через ту роль, которую они играют внутри целостной системы культуры, через то, как они соотносятся друг с другом в рамках системы, и через то, как данная система соотносится с физическим окружением»⁵⁴.

В теории Малиновского любой существующий продолжительное время аспект культуры «насыщен» функцией, то есть способностью длительно осуществлять работу, удовлетворять человеческие нужды, соотноситься с потребностями. <...> Обычай <...> всегда является составной частью некоего большего целого. Детальный анализ социальной организации и культуры, как правило, показывает нам, что большинство обычаев (на деле все обычаи) интегрированы в целый ряд институтов»⁵⁵.

Применение этого метода к культуре сновидений туземцев Тробрианских островов позволило Малиновскому сделать ряд выводов о связи сновидений туземцев с социальной структурой их сообщества и брачными отношениями. Исследование Малиновского о связи сновидения и зачатия в представлениях туземцев, не знающих о причинно-следственной связи между половым актом и беременностью⁵⁶, представляется в высшей степени интересным для понимания архаичных представлений о природе деторождения, а следовательно, о влиянии этих представлений на брачные отношения и структуры в раннем человеческом обществе. Малиновский подверг резкой критике ряд теорий о сновидениях в традици-

⁵² Малиновский Б. Балом: духи мёртвых на Тробрианских островах // Малиновский Б. Избранное: динамика культуры. М., 2004. С. 413.

⁵³ Там же. С. 413.

⁵⁴ Там же. С. 452–453.

⁵⁵ Малиновский Б. Балом: духи мёртвых на Тробрианских островах... С. 464–465.

⁵⁶ Там же. С. 350–351, 393, 396 и др.

онном обществе, созданных «кабинетными учёными»⁵⁷. Им же был обнаружен особый класс «стереотипных или стандартных сновидений»⁵⁸. Таким образом Малиновский впервые сформулировал и показал, что сновидение в культуре может иметь ряд важных функций, и предложил метод поиска этих функций. Примером применения такого подхода можно назвать работу Дж. Джентри о связи сновидений с ритуалами проклятия в средневековом Тибете⁵⁹.

Ряд современных культурных антропологов, последователей «сверхгуманистического» направления в современной западной науке, подвергают Малиновского жёсткой критике, причём часто объектом критики являются не учёные труды Малиновского, а его сновидения. Крупнейший современный специалист в области антропологического изучения сновидений Б. Тедлок пишет: «В дневниках, которые покрывают два отдельных однолетних периода, 1914–1915 и 1917–1918, он упоминает и кратко описывает двадцать снов. Там нет ни одного сна, включавшего туземного человека. Очевидно, Малиновскому не удалось успешно установить «вторичную идентичность» в поле, которая позволила бы появиться снам со смешанными, но ясно различаемыми польскими и тробрианскими элементами»⁶⁰. Помимо этого, Б. Малиновский является объектом критики сторонников психоаналитического подхода, поскольку в своих работах на полевом материале показывает противоречивость построений сторонников психоаналитической теории. Так как изучаемые им тробрианцы не знали института отцовства, то Малиновский подверг сомнению универсальность эдипова комплекса и фрейдовской теории сновидений⁶¹. Невзирая на шквал критики, предложенная Малиновским методика исследования снови-

⁵⁷ Малиновский Б. Сексуальная жизнь дикарей Северо-Западной Меланезии // Малиновский Б. Избранное: динамика культуры. М., 2004. С. 728.

⁵⁸ Малиновский Б. Сексуальная жизнь дикарей Северо-Западной Меланезии... С. 729.

⁵⁹ Gentry G. Representations of Efficacy. The Ritual Expulsion of Mongol Armies in the Consolidation and Expansion of the Tsang (Gtsang) Dynasty // Tibetan Ritual. Oxford ; N.Y., 2010. P. 131–163.

⁶⁰ Tedlock B. The New Anthropology of Dreaming // Dreams: a reader on religious, cultural & psychological dimensions of dreaming. N.Y., 2001. P. 254. Таким образом, Малиновский стал персоной нон грата в академическом мире североамериканских университетов, поскольку его сны были объявлены исполненными колониального и сексистского духа!

⁶¹ See: Tedlock B. The New Anthropology of Dreaming... P. 254–255.

дений и в наше время весьма плодотворно используется в полевых антропологических исследованиях⁶².

1.3.3. Дикарь на кушетке: психоанализ в антропологических исследованиях сновидений. Вышедшая в 1899 году монументальная работа Зигмунда Фрейда «Толкование сновидений» оказала огромное влияние на все последующие исследования феномена сновидений⁶³. Фрейд рассматривал сновидения как выражение замаскированных бессознательных желаний, искаженных цензурой сознания, кратко описываемых формулой «Сновидение... – осуществление желаний»⁶⁴. Согласно Фрейду, «то, что занимает нас днём, владеет нашим мышлением и в сновидении»⁶⁵. Влияние психоаналитической теории в начале XX в. было настолько сильным, что «антропологи не могли пройти мимо ее достижений и стали широко использовать проблематику сновидений в своих исследованиях. Вместе с тем, они ограничивались преимущественно психологией сна... и ничего не говорили (вопреки установке на эмпиризм) об антропологии сна – своеобразии культурных форм сновидческого опыта. Фрейдисты могли исследовать древнеегипетские символы сновидений о кровосмешении, но они видели в них прежде всего универсальный, по их мнению, Эдипов комплекс. Такая интерпретация может быть корректной на одном уровне, но совершенно ошибочной в отношении того значения, которое придавали сами египтяне этому сновидению»⁶⁶.

В теории Фрейда, идентичное содержание сновидений – например, полет, восхождение, потеря зуба – обнаруживает идентичные скрытые значения в различных культурах⁶⁷. Ч. Зелигман

⁶² See: *Dream Travelers: Sleep Experiences and Culture in the Western Pacific*. N.Y., 2003.

⁶³ «Сновидение – несомненный культурный атрибут XX века. Книга Фрейда “Толкование сновидений” буквально открыла собой XX век» (Руднев В. П. *Словарь культуры XX века*. М., 1997. С. 281).

⁶⁴ Фрейд З. *Толкование сновидений*. М. ; СПб, 2007. С. 136. В 1932 г. в эту формулы Фрейдом были внесены некоторые коррективы: «сновидение является *попыткой* исполнения желаний» (Фрейд З. *Пересмотр теории сновидений. введение в психоанализ*. М., 2010. С. 35).

⁶⁵ Там же. С. 172.

⁶⁶ Стюарт Ч. *Толкование сновидений в социальной и культурной антропологии // Контексты современности – II : хрестоматия*. Казань, 2001. С. 58.

⁶⁷ «Существует довольно значительное количество сновидений, испытываемых почти каждым в совершенно одинаковой форме» (Фрейд З. *Толкование сновидений*. С. 217).

(1923) проверил эту идею, опубликовав просьбу к британским колониальным чиновникам и миссионерам отправить ему отчеты туземцев о своих снах. Он полагал, что если сновидения фрейдистского типа будут часто обнаруживаться в этой базе данных, то человеческое подсознание должно быть признано качественно идентичным во всем мире и составляет некий общий «склад», которым может пользоваться фантазия. Как справедливо отмечает Б. Тедлок, «его метафора «склада» олицетворяет идею символизма снов как простого признака, который может быть измерен или взвешен колониальными чиновниками. Но здесь игнорируется важность коммуникативного контекста, как в этих культурах, так и при переговорах между колониальной администрацией и аборигенными народами»⁶⁸.

После книги Фрейда многие антропологи последовали за ним и в отделении природы опыта сна («явный сон») от так называемого реального значения опыта («скрытый сон»): содержание «явного сновидения» исследуется с помощью ассоциаций сновидца к ключевым элементам сна, которые приводят к скрытым мыслям сновидца, заключающимся в комбинации желаний и конфликтов⁶⁹.

Многие исследователи были настроены скептически и проверяли ключевые принципы гипотезы. Другие совершенно проигнорировали подход. Те, кто следовал за психоаналитическими теориями и методами, доказывали, что открытия Фрейда подтверждаются сообщениями о снах, собранных в различных культурах. Этнограф Э. Уоллис даже описал ирокезов Северной Америки как независимо создавших свои собственные психоаналитические техники истолкования сна⁷⁰. М. Оплер полагал, что идея индейцев юта о сновидениях почти идентична психоаналитической теории⁷¹.

Другие исследователи использовали полностью или частично следующие фрейдистские методы в работе со снами: 1) выявление ассоциаций к образам сновидений; 2) анализ этих элементов, как содержащих метафорический ключ к значению сна; 3) расспрашивание о предшествовавших дневных событиях. Этнограф Д. Эгган (1966), например, не требовала у своих консультантов *хоти*

⁶⁸ Tedlock B. Dreams // Encyclopedia of Religion. Vol. 4. N.Y., 2005. P. 2483.

⁶⁹ See: Ibid.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ See: Degarrod L. N. Dreams and Visions // Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture. Oxford, 2004. P. 93.

рассказов предыдущего дня или свободных ассоциаций, но позволяла им брать инициативу в рассказе о сне и свободных ассоциациях⁷². Она считала, что «сновидения... служат и своеобразными личностными документами и могут дополнять наши знания как о личности, так и о культуре, в рамках которой она существует»⁷³.

Антрополог В. Крэк (1979) выступил с рядом возражений против такого прямолинейного подхода, замечая, что для анализа сновидений как ключа к пониманию человеческой индивидуальности необходимо изучить язык сновидения внутри культуры этого человека. В дальнейшем антропологи, использующие психоаналитическую методологию исследования сновидений, преимущественно следуют этому подходу, поскольку, например, пророческие сны часто меняют сновидца или могут быть источником вдохновения для основания новых религиозных движений или вызывать антиколониальные бунты. Так, антропологами было зафиксировано происхождение из сновидений Танца Призраков у индейцев Северной Америки, меланезийских культов карго, японских новых религий⁷⁴.

Эротический аспект сновидений, блестяще показанный Фрейдом и его последователями, не оставляет сомнений в очевидной связи сновидений и сексуальности⁷⁵. Однако в психоанализе как связанные с сексуальной сферой понимаются не только сновидения откровенно эротического характера, но и сновидения, в которых сексуальность носит скрытый характер, где она представлена в виде символов, формально со сферой сексуального не связанных. По всей видимости, сновидения откровенно сексуального характера количественно достаточно невелики: «сексуальные представления... в явном виде занимают не более 12 % сновидений у мужчин и около 4 % у женщин»⁷⁶. Таким образом, очевидно сексуальные образы в сновидениях, бесспорно, занимают важное, но далеко не ключевое место.

⁷² See: Tedlock B. *Dreams* // *Encyclopedia of Religion*... P. 2483.

⁷³ Соколовский С. В. Сновидческая реальность – бессознательное российской антропологии? // *Этнографическое обозрение*. 2006. № 6. С. 10.

⁷⁴ See: Tedlock B. *Dreams* // *Encyclopedia of Religion*... P. 2483.

⁷⁵ Крупнейший нейрофизиолог и сомнолог М. Жуве сообщает: «Теперь общепризнанно, что эрекция пениса и клитора обязательно сопровождается онейрической деятельностью – от младенчества до глубокой старости» (Жуве М. *Замок снов*. Фрязино, 2006. С. 294).

⁷⁶ Иванов Вяч. Вс. Нечет и чёт. Асимметрия мозга и динамика знаковых систем // *Избранные труды по семиотике и истории культуры*. М., 1998. Т. 1. С. 458.

Хотя большинство исследователей сна выбрали фрейдистский путь анализа, некоторые следовали за К. Г. Юнгом⁷⁷. Самое острое разногласие между фрейдистами и юнгианцами сосредоточено на гипотезе Фрейда, что очевидное (внешнее значение) сновидение – просто маскировка латентного сновидения, которое воплощает инфантильное эротическое желание. Юнг утверждал, что «сновидение является «спонтанным самоизображением» актуального положения бессознательного, выраженного в символической форме»⁷⁸. В отличие от Фрейда, у Юнга сновидение понимается «как сообщение «эго» и как самопрезентация психического»⁷⁹. В юнгианской теории считается, что сновидения содержат универсальные образы, единые для всего человечества, а появление в сновидениях «архетипичных образов» трактуется как признак того, что «психологическая ситуация сновидца простирается за пределы чисто индивидуального слоя бессознательного»⁸⁰. Исследователи, использующие юнгианский подход, игнорируют культурные различия и, не обращая внимания на значения, приписываемые образам сновидений в рамках определённой культурной общности, стремятся к выявлению универсальных символов, архетипических образов, трактуемых ими в компаративистском ключе.

Применение психоаналитической методологии работы со сновидениями может привести к интересным результатам при проведении полевых исследований, но едва ли она применима при работе с текстами, особенно при исследовании культур, отдалённых от нас во времени. Такой вывод основывается на ключевых положениях психоаналитического метода. Для анализа сновидений Фрейд использовал метод «свободных ассоциаций», поэтому, согласно Фрейду, невозможно истолковать сновидение, «если не предполагаешь относящимися к нему ассоциациями видевшего сон»⁸¹.

⁷⁷ По словам самого Юнга, его теория во многом возникает из попыток понять собственные сновидения, последовавшие после разрыва с Фрейдом (Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления. М. ; Львов, 1998. С. 214–215).

⁷⁸ Лейбин В. Постклассический психоанализ : энциклопедия. М., 2006. Т. 1. С. 271.

⁷⁹ Холл Дж. Юнгианское толкование сновидений : практическое руководство. СПб., 2008. С. 37–38.

⁸⁰ Юнг К. Г. Тэвистокские лекции / Исследование процесса индивидуации. М. ; Киев, 1998. С. 119.

⁸¹ Фрейд З. Пересмотр теории сновидений: введение в психоанализ. С. 10.

Более того, Фрейд категорически замечает, что «все сновидения, описанные в литературе или собранные от неизвестных лиц, совершенно непригодны для моих целей»⁸². Юнг достаточно критически относился к методу «свободных ассоциаций» и основывался на «принципе амплификации», т. е. поиске параллелей на основании *личных* ассоциаций сновидца при использовании метода «активного воображения»⁸³. Таким образом, и в юнгианском толковании сновидений необходим сам сновидец, как субъект «активного воображения». При этом особенностью его метода являлась работа с сериями сновидений, поскольку «один самостоятельно взятый сон может быть проинтерпретирован произвольно, относительно изолированного сна возможны любые спекуляции»⁸⁴. Следует отметить, что не только последователи психоанализа, но и сами основатели психоаналитического метода нередко противоречили собственным методологическим установкам, занимаясь анализом сновидений в текстах классической древности⁸⁵.

1.3.4. «Культурная модель сновидений»: теория Дж. С. Линкольна. Первую объёмную антропологическую работу о значении снов в различных мировых сообществах, с акцентом на североамериканских индейцах навахо, в 1935 г. опубликовал Дж. С. Линкольн, критикуемый впоследствии за игнорирование «влияния социального окружения в своём сборе сновидений»⁸⁶. При этом именно Д. С. Линкольн в своей работе наметил линии «возможного использования социокультурного анализа сновидений. Уже в конце 1980-х гг., следуя пути, проложенному Линкольном, стали появляться многочисленные исследования, касающиеся собственно антропологии сновидений, а также тех последствий (социальных и политических) в отношении которых эта антропология может находить себе применение»⁸⁷. В своей работе Линкольн пишет, что в традиционном обществе «сновидения – один из способов мышле-

⁸² Фрейд З. Толкование сновидений. С. 50.

⁸³ См.: Лейбин В. Постклассический психоанализ. М., 2006. Т. 1. С. 257–259.

⁸⁴ Юнг К. Г. Тэвистокские лекции... С. 92.

⁸⁵ См., напр., истолкование Юнгом сна Гильгамеша: Юнг К. Г. Тэвистокские лекции... С. 122 и далее.

⁸⁶ Tedlock В. Dreams... P. 2483.

⁸⁷ Стюарт Ч. Толкование сновидений в социальной и культурной антропологии // Контексты современности – II : хрестоматия. Казань, 2001. С. 59.

ния и, следовательно, один из способов организовать знание»⁸⁸. Частично соглашаясь с Тайлором в вопросе о том, что сновидения – один из истоков ряда культурных феноменов, он замечает: «"Происхождение из сновидений" не предполагает, что сновидение – окончательное происхождение явлений культуры, но, что это является продолжением предыдущих умственных и культурных опытов, некоторые обретают форму в сновидении. Сновидение понимается как промежуточная стадия между начальным умственным процессом и культурным результатом»⁸⁹.

Следуя идее Фрейда, согласно которой сновидения выявляют религиозную и культурную идеологию сновидца, Линкольн вводит термин «культурно обусловленные сны», или «культурная модель сновидений» («culture pattern dreams»), который подразумевает, что люди видят сны в пределах образца, установленного/заданного культурой⁹⁰. Теория Линкольна о культурной обусловленности сновидений чрезвычайно плодотворна, поскольку является отправной точкой для культурологических исследований феномена сна и сновидений в различных сообществах.

1.4. Чьи сны нам изучать: современные подходы к изучению сновидений. Современные антропологи приписывают сновидениям множество позиций и характеристик: прагматическую, познавательную, духовную⁹¹. Общепринятым антропологическим подходом к сновидениям стало их рассмотрение в социальном контексте: само сновидение, его рассказывание и дальнейший пересказ рассматриваются как аспекты различных социальных ролей. Исключением явилась школа «Культура и личность», возникшая в рамках американской культурной антропологии. «В анализе сновидений представители этой школы уделяли больше внимания их роли в становлении личности, нежели культурной специфике сновидений»⁹².

⁸⁸ Lincoln J. S. *The Dream in Primitive Cultures*. L., 1935. P. 50 (*Цит. no.*: Young S. *Dreams in Indo-Tibetan Buddhist sacred biography*. Doctoral dissertation. Columbia University, 1990. P. 24.)

⁸⁹ *Ibid.* P. 50.

⁹⁰ See: *Ibid.* P. 22.

⁹¹ Tedlock B. *Dreams...* P. 2484. Свод такого рода характеристик сновидений в контексте шаманского дискурса см.: Degarrod L. N. *Dreams and Visions...* P. 89–94.

⁹² Соколовский С. В. Сновидческая реальность – бессознательное российской антропологии... С. 10.

К концу 1940-х – началу 1950-х годов антропологи начали собирать коллекции сновидений, переросшие затем в компьютерные банки данных. В 1950–1960-х годах предпринимались попытки кросскультурного количественного анализа образов сновидений на основе метода контент-анализа. В 1970-х годах появились выполненные в структуралистском ключе работы, содержащие попытки сравнения логики мифов с сюжетной логикой сновидений⁹³.

В 1980–1990-х годах антропологи – исследователи сна стали обращать особенное внимание на различия между отчётом о сне и самими снами. В то время как сны – частные ментальные акты, которые никогда не регистрировались во время их фактического возникновения, отчёты о сне – социальные действия, имеющие место после опыта сновидения. Когда сновидцы решают, по любой причине, поделиться опытом сна, они выбирают подходящее время и место, определенную аудиторию и социальный контекст, модальность/способ воздействия (визуальный или аудиальный) и форму беседы или исполнения/действия⁹⁴. Таким образом, культурные антропологи обратили свое внимание на исследование сообщения о сне как коммуникативном событии.

С 1990-х годов и до настоящего времени происходит «изменение в стратегии исследования от прямого выявления множества фиксированных объектов (снов) к изучению естественно наблюдаемой ситуации (сообщение сна, представление и истолкование), что является частью большего движения в антропологии, в котором наблюдается быстро растущий интерес к исследованиям, сфокусированным на практике, взаимодействии, диалоге с субъектами этой деятельности. Недавние докторские диссертации в антропологии ясно показывают это движение от изучения сновидения как объекта к контексту личного опыта и культурного использования сновидений⁹⁵. Исследователи всё чаще не только расспрашивают о снах, но и сами рассказывают свои сны. «Рассказы о собственных сновидениях исследователя в ходе таких неструктурированных бесед становятся формой общения... что позволило сознательно поместить исследователя внутрь рамок исследования снов»⁹⁶.

⁹³ Соколовский С. В. Сновидческая реальность – бессознательное российской антропологии... С. 10–11.

⁹⁴ See: Tedlock B. *The New Anthropology of Dreaming // Dreams: a reader on religious, cultural & psychological dimensions of dreaming*. N.Y., 2001. P.250.

⁹⁵ See: Tedlock B. *The New Anthropology of Dreaming // Dreams...* P. 251.

⁹⁶ Тедлок Б. Бикультурное сновидение как межличностный коммуникативный процесс // ЭО. 2006. № 6. С. 18.

Изучая рассказы о снах и передаче теорий сна в их целостном социальном контексте как коммуникативные события, включая естественные диалогические взаимодействия, антропологи поняли, что и исследователь, и те, кто исследуется, включены в создание социальной реальности⁹⁷. Полевые исследователи теперь записывают свои сны и рассказывают их представителям изучаемого сообщества. Антропологи «описывают сны как часть «грамматики культуры», которая может использоваться для понимания как собственного сознания и собственной культуры, так и сознания и культуры других людей»⁹⁸. Рассказывая свои сны исследуемым, антропологи ставят целью изучение сновидений как культурной системы и интеграцию своих бессознательных желаний «с сознательной потребностью в сохранении своей личности в совершенно новой и потому опасной ситуации»⁹⁹. Из отечественных авторов описанную методологию применил А. А. Ярлыкапов, используя своеобразный жанр «автоэтнографии, который всё ещё кажется диковинным для отечественных этнографов»¹⁰⁰.

Таким образом, современные антропологи работают с сообщениями о снах не как с этнографическими объектами, которые могут быть упорядочены и определяемы количественно, но изучают теории сна и системы толкований как сложные психодинамические коммуникативные события¹⁰¹.

Многочисленность подходов, выработанных гуманитарными науками для изучения феномена сна и сновидений, показывает актуальность исследования последних. В различных гуманитарных науках сформировалось представление о сновидении не только как индивидуально-психологическом, но и как культурном феномене, что позволяет сделать его объектом культурологических исследований.

Семиотический подход к изучению феномена сновидений наиболее часто и плодотворно используется в современных отечественных филологических и культурологических исследованиях текс-

⁹⁷ See: Tedlock B. The New Anthropology of Dreaming // Dreams... P. 252.

⁹⁸ Тедлок Б. Бикультурное сновидение как межличностный коммуникативный процесс... С. 18.

⁹⁹ Там же. С. 18.

¹⁰⁰ Ярлыкапов А. А. Сны этнографа (опыт автоэтнографического исследования) // ЭО. 2006. № 6. С. 49.

¹⁰¹ See: Tedlock B. The New Anthropology of Dreaming... P. 260.

тов, содержащих описания сновидений. Здесь исходной является предпосылка, что сны культурно обусловлены, а все наши суждения о сновидениях тотально опосредованы тем культурным языком, которым мы пользуемся. Предложенная Линкольном концепция «культурной модели сновидений», подразумевающая, что люди видят сны в пределах образца, заданного культурой, может стать методологической основой культурологических проектов изучения сновидений. Этот подход дополняют исследования Э. Доддса, согласно которым во многих культурах существуют структуры снов, которые зависят от социально передаваемого образца верований и которые прекращают появляться, когда это верование теряет поддержку. Не только выбор того или иного символа, но и природа самого сновидения, по-видимому, подчиняется жесткому традиционному стереотипу.

Представляется перспективным для культурологических исследований функциональный метод Б. Малиновского, согласно которому сновидения, как и любое другое культурное явление, необходимо объяснять на всех уровнях развития через их функцию, через ту роль, которую они играют внутри целостной системы культуры, через то, как они соотносятся друг с другом в рамках системы, и через то, как данная система соотносится с физическим окружением.

Классический психоаналитический подход, применяемый в англо-американской антропологии, представляется оправданным только в условиях длительных полевых исследований, когда есть возможность фиксировать серии сновидений и ассоциации сновидцев. Для работы с письменными источниками этот подход малоперспективен, поскольку предполагает непосредственное участие в отслеживании ассоциаций автора сообщения о сновидении. Ещё меньшую ценность представляет данный метод при обращении к текстам исчезнувших сообществ.

Из новейших достижений культурной антропологии перспективным следует признать рассмотрение феномена сновидений в социальном контексте (сновидение, рассказ о нём и пересказ рассматриваются как аспекты социальных ролей), а также акцент на различии отчёта о сне и самих снов (сообщение о сне как коммуникативное событие), включая естественные диалогические взаимодействия, что дополняет традиционное (слишком традиционное) для отечественной культурологии изучение культур в диалогическом ключе, открывая перед этим направлением новые перспективы.

При всём многообразии и перспективности подходов, универсальный метод анализа, позволяющего показать место феномена сна и сновидений в рамках конкретной исторической культурной общности, до сих пор находится в фазе становления. Предлагая возможную методологическую схему исследования места феномена сна и сновидений в конкретных культурных общностях, мы рассматриваем ее как возможность внести посильный вклад в решение этой проблемы.

2. Генезис, культурная модель и функции сна и сновидений в традиционных культурах

2.1. Из мира мёртвых – в мир богов: генезис и развитие представлений о сакральной природе сновидений. Феномен сна и сновидения как объект изучения науками о культуре интересен своей универсальностью – сны видели представители всех культур и исторических эпох. Современные сомнологические исследования показали, что не только высшие приматы, но все млекопитающие показывают характерную для появления сновидений активность мозга¹⁰². Мы можем быть твёрдо уверены в том, что представители дописьменной эпохи видели сны, но у нас, разумеется, нет данных о том, что они их осознавали, запоминали и отделяли от реальности, явленной бодрствующему сознанию. Однако данные этнографии показывают, что, по всей видимости, все сообщества, известные науке за время фиксации этнографических наблюдений, вне зависимости от региона проживания и уровня развития, воспринимают сновидения, запоминают их и имеют определённые концепции относительно их природы. Благодаря этому мы можем сказать, что сновидения являются уникальным объектом изучения для гуманитарных наук именно в силу своей бесспорной универсальности. Подобных сновидениям феноменов бытия человека как биологического вида можно обнаружить не так много, благодаря чему по степени универсальности сновидения могут быть вписаны в ряд таких базисных явлений, как рождение, смерть, сексуальность и т. п., относительно которых мы можем постулировать наличие связанных с ними представлений в любой из культур.

¹⁰² См., напр.: Ковальзон В. М. Сомнология в XXI веке // Жуве М. Замок снов. С. 311 и далее.

Вероятно, во всех традиционных сообществах сновидениям приписывался сакральный характер. Представления о пророческих свойствах сновидений, о возможности через состояние сна войти во взаимодействие с богами, духами, душами усопших – распространены чрезвычайно широко¹⁰³. Какова причина наделяния сновидений такими свойствами? Почему в культурах, чрезвычайно удалённых друг от друга во времени и пространстве, сновидения наделялись сходными свойствами и имели большое значение?

Вероятно, ответ на этот вопрос следует искать в самой универсальной характеристике феномена сна и сновидений в традиционных сообществах – в уподоблении сна смерти. Разумеется, истоки этого представления нам неизвестны. Можно предположить, что главной причиной этой стойкой ассоциации послужило подобие телесных характеристик спящего и усопшего (неподвижность, горизонтальность, отсутствие реакций на звуковые раздражители). Начиная с неандертальских погребений, с очень высокой долей осторожности, можно предполагать уподобление позы труположения позы спящего (положение на боку со слегка подогнутыми конечностями, иногда с «каменной подушкой» под головой)¹⁰⁴. В современных этнографических сообществах представления о связи пространства сновидений и мира мёртвых фиксиру-

¹⁰³ See: Bulkeley K. *Dreaming in the World's Religions: a Comparative History*. N.Y., 2008.

¹⁰⁴ См.: Ламберт Д. Доисторический человек: Кембриджский путеводитель. Л., 1991. С. 154; Токарев С. А. Ранние формы религии. С. 157. План неандертальского погребения в Ля Шапель-о-Сен см в: Вишняцкий Л. Б. Неандертальцы: история несостоявшегося человечества. СПб., 2010. Рис. 8.3. В подобной позе расположены скелеты из неандертальского погребения в пещере Схул в Израиле, см: Анати Э. Палестина до древних евреев. М., 2007. С. 92.

В дальнейшем количество труположений в «позе спящего» возрастает. В IV тысячелетии до н. э. появляются первые скульптурные изображения такого рода. Это мальтийские неолитические, так называемые «спящие богини» из святилища Гипогей Халь-Сафлиени, см.: Гимбутас М. *Цивилизация Великой Богини: Мир Древней Европы*. М., 2006. С. 313, 316 (рис. 7-105, 7-106). К точке зрения М. Гимбутас о том, что здесь мы имеем дело с инкубационным ритуалом, следует отнестись с большой долей осторожности. Впрочем, теория А. Л. Оппенгейма о том, что толкование снов в Месопотамии первоначально было женским делом, кажется, косвенно подтверждает такое предположение (см.: Oppenheim L. *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East, with a Translation of an Assyrian Dream Book* // *Transactions of the American Philosophical Society*. Vol. 46. Part 3. September, 1956. P. 221).

ются чрезвычайно широко, например, «во многих меланезийских сообществах сны понимаются как непосредственный способ общения с духами мёртвых»¹⁰⁵. Понимание сновидения для живых людей как пути в мир мёртвых и, напротив, сна как двери из мира мёртвых в мир живых – следует признать типичным¹⁰⁶. Такого рода представления (точнее, реликты этих архаических идей о природе сна) могут быть обнаружены и в исторический период, например у Гесиода в «Теогонии» (211 и далее): «И Ночь родила ненавистного Мора [Насильственную смерть]... и Смерть родила Сон, родила сонм сновидений; ни с кем не разделив ложа, родила их богиня, темная Ночь»¹⁰⁷. Таким образом, пространство сна понимается как зона контакта между мирами живых и мёртвых.

Поскольку сон – дверь в мир мёртвых, он является также путём в мир предков, благодаря чему представители различных дописьменных сообществ полагали, что в сновидениях души предков приходят из мира мёртвых либо душа спящего отправляется в мир предков. Согласно этим представлениям, духи, ещё не рождённые души и души умерших стремятся вновь воплотиться на земле. Для этого они могут вступать в контакт с будущей матерью во сне, поскольку сон – единственное место пересечения мира живых и мира мёртвых, доступное обычному человеку (исключение составляют «специалисты» по взаимодействию между мирами – шаманы, колдуны, жрецы).

Вероятно, до времени неолитической революции и перехода к земледелию «половой акт вообще не связывается с актом рождения... между ними не устанавливается причинная связь»¹⁰⁸. Отсутствие понимания причиной связи между половым актом и за-

¹⁰⁵ Robbins J. Dreaming and the Defeat of Charisma: Disconnecting Dreams from Leadership among the Urapmin of Papua New Guinea // *Dream Travelers: Sleep Experiences and Culture in the Western Pacific...* P. 23

¹⁰⁶ Например, на материале из Папуа Новой Гвинеи это убедительно показано в работе: Stewart P., Strathern A. Dreaming and Ghosts among the Hagen and Duna of the Southern Highlands, Papua New Guinea // *Dream Travelers: Sleep Experiences and Culture in The Western Pacific...* P. 43–59.

¹⁰⁷ В преддверии философии: духовные искания древнего человека. – С. 211. Подобная логика прослеживается и в эпосе о Гильгамеше, которому для победы над смертью необходимо победить сон – бодрствовать шесть суток в качестве испытания предписанного ему Утнапишти (см.: Эпос о Гильгамеше («О всё видавшем»)). М., 1961. С. 78–80).

¹⁰⁸ Бородай Ю. М. Эротика-смерть-табу: трагедия человеческого сознания. М., 1996. С. 113.

чатию зафиксировано в ряде этнографических сообщений. Так, у жителей Тробрианских островов в то время «когда должен родиться ребёнок, появляется дух женского предка и объявляет о грядущей инкарнации»¹⁰⁹. Островитяне не связывают рождение ребёнка с половым актом, полагая настоящей причиной беременности появление предка во сне¹¹⁰. Такие же представления зафиксированы и у некоторых племён Австралии, где зачатие связывается с «духом-зародышем», проникающим в чрево женщины во время сновидения¹¹¹. В других австралийских сообществах, уже знакомых с физиологией зачатия, сохранились отголоски этих представлений: «мужчина должен во сне увидеть мифического предка, душа которого собирается перевоплотиться в его новорождённого ребенка»¹¹². Представители племени *тлингит* в Северной Америке также считают, что «если беременная женщина видит во сне некоего давно умершего родственника, то она объявляет... что она возвратит этого человека в мир»¹¹³. Согласно корейским даосским верованиям, всякий раз, когда небесные духи и подходящее женское тело соединяются вместе и кристаллизуются чтобы сделать ребёнка, появляется сновидение¹¹⁴. Таким образом, культ сновидений, вероятно, во многом возникает из-за места, занимаемого пространством сна в «круговороте душ», в возрождении предков в новорожденных детях, поскольку в этом поддерживающем жизнь процессе пространство сна занимает одно из ключевых положений.

Даже после того как представления о природе сна и деторождения подверглись определённой трансформации, культ сновидений сохранил свою значимость как средство коммуникации с миром предков, поскольку ощущение непосредственной связи с предками — основа существования человека в традиционном обществе. В обществах такого типа «традиция переживается как непосредственная коммуникация: живые физически чувствуют между собой присутствие предков; время неотделимо для них от преемственности

¹⁰⁹ Малиновский Б. Сексуальная жизнь дикарей Северо-Западной Меланезии // Малиновский Б. Избранное: динамика культуры. М., 2004. С. 730.

¹¹⁰ См.: Малиновский Б. Баломы: духи мёртвых на Тробрианских островах // Малиновский Б. Избранное: динамика культуры. С. 393.

¹¹¹ См.: Дамм Г. Канака — люди Южных морей. М., 1964. С. 80.

¹¹² Мелегинский Б. М. Поэтика мифа. М., 2000. С. 174.

¹¹³ Extraordinary Dreams and How to Work With Them. N.Y., 2002. P. 57.

¹¹⁴ See: Tedlock B. Dreams // Encyclopedia of Religion. N.Y., 2005. Vol. 4. P. 2489.

поколений, отношения жизни и смерти мыслятся как органический, естественный взаимопереход. Это... тождественность прошлого и настоящего»¹¹⁵.

Реликты описанных выше представлений зафиксированы и у ряда народов Сибири в начале XX в. Так, согласно Штернбергу, у народов Дальнего Востока «стоит женщине увидеть *во сне* (курсив мой. – *Е. Р.*) тигра или медведя, разделяющего с ней супружеское ложе, и у всех рождается убеждение, что родившийся после этого ребенок – дитя «горного человека» (тигра, медведя). На Амуре есть много родов, ведущих свое происхождение от тигра или медведя исключительно на основании женских рассказов о подобных любовных *сновидениях* (курсив мой. – *Е. Р.*)»¹¹⁶. Таким образом, сновидение – это не только путь сообщения с миром предков, но и пространство коммуникации с миром первопредков – миром тотемов. При всей дискуссионности теории тотемизма, данные о сексуальных связях с первопредками в снах, кажется, работают на подтверждение этой теории.

Вероятно, отголосками «тотемических сновидений», подобных приведённым выше, являются сновидения необычных, выдающихся членов традиционных сообществ, рассказы о которых не только широко фиксируются этнографами, но и обнаруживаются в письменных источниках. Так, если у орочей и нанайцев необычный человек мог родиться в том случае, если женщина вступала в половые отношения с духом первопредка (тигр или медведь), который приходил к ней *во сне*¹¹⁷, то можно предположить, что сон о вошедшем в её чрево белом слоне, который мать Будды увидела перед его рождением, связан с этими глубоко архаичными представлениями. Подобный сон о белом слоне приписывается и матери основателя джайнизма Махавиры (первое из четырнадцати её сновидений)¹¹⁸. Пророческие сны, которые посещают родителей незадолго до рождения необыкновенных детей, широко распространены во всех мировых религиях. Истории о рождении христианских и мусульманских святых «содержат много таких снов, кото-

¹¹⁵ Сагалаев А. М., Октябрьская И. В. Традиционное мировоззрение тюрков южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск, 1990. С. 30.

¹¹⁶ Штернберг Л. Я. Античный культ близнецов при свете этнографии // СМАЭ. Петроград, 1916. Т. III. С. 167.

¹¹⁷ История и культура орочей : историко-этнографические очерки. СПб., 2001. С. 94.

¹¹⁸ Wayman A. *Buddhist Insight: Essay*. Delhi, 1984. P. 400.

рые являются знаками божественной причастности, иногда даже действительного божественного отцовства»¹¹⁹. В Евангелиях встречается пять сновидений (все в Евангелии от Матфея), четыре из которых имеют отношение к рождению Иисуса¹²⁰.

Можно предположить, что представления о сне как пространстве коммуникации с миром мёртвых со временем претерпели следующую эволюцию: *мир мёртвых* → *мир предков* → *мир первопредков* → *мир духов* → *мир богов*. Эволюционный характер данной пятичленной схемы достаточно условен в том смысле, что самые ранние представления могут сосуществовать с более поздними. Например, сновидения о приходе умерших до сих пор являются одной из наиболее значимых категорий сновидений, рассказываемых в рамках традиционной культуры¹²¹.

Связь пространства сна с миром духов и генетическая связь последнего с местообитанием предков не очевидна и требует предоставления определенной доказательной базы. Как отмечал С. И. Вайнштейн, «в традиционных сообществах духи предков и

¹¹⁹ Tedlock B. *Dreams* // *Encyclopedia of Religion*. N.Y., 2005. Vol. 4. P. 2489.

¹²⁰ С представлениями о такого рода «особенных» евангельских снах связано распространение рукописного «Сна пресвятыя Богородицы», см. о нём напр.: Виноградов Н. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. (По старинным рукописям и современным записям) // *ЖСИРГО*. 1907. Вып. 4. С. 87–88.

¹²¹ См.: Лурье М. С. Вещие сны и их токование (На материале современной русской крестьянской традиции) // *Сны и видения в традиционной культуре*. . . С. 28; Носенко Е. Сновидение и реликты культа умерших в еврейской народной и элитарной культуре // *Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции*. М., 2006. С. 82–92. Порой в русских крестьянских снах покойники мало отличаются от персонажей низшей демонологии: «В мае 1889 г. в г. Елшанке Саратовского у. во время продолжительного бездождия старухе Денисовой приснился какой-то старик и сказал ей: «Выройте опойцу Степана, а то у вас 7 недель дождя не будет». Весть о сне Денисовой разнеслась по всему обществу, которое, во главе со старостой, порешило выкопать ночью из могилы труп опившегося Степана и спустить его по реке Волге. Вечером 22 мая староста Стеначев купил четверть водки, угостил собравшихся у него крестьян и отправился с ними на кладбище, взяв фонарь, лопаты и передки от телеги, чтобы отвезти на них к Волге труп покойника. Могила была разрыта ими, но полиция накрыла их. Они были преданы суду, и староста приговорен к шестимесячному тюремному заключению, а шестеро крестьян, разрывших могилу, – к четырехмесячному» (Зеленин Д. К. *Избранные труды. Очерки русской мифологии: умёршие неестественною смертию и русалки*. М., 1995. С. 102–103).

различные категории иных духов понимаются входящими в некую общую группу и живут в одном сегменте мира, в некоем общем пространстве (например, в Нижнем мире или на периферии Среднего мира)»¹²². В этнографической литературе часто фиксировалось представление о том, что духи (как злые, так и добрые) – это души умерших членов социума, обладавших при жизни высоким социальным статусом (герои, вожди, шаманы и т. п.). Например, согласно А. В. Анохину, алтайцы считали, что «злыми духами являются души умерших людей»¹²³. У алтайцев каждый умерший шаман фактически становился одним из духов, причём делалось его изображение, которому приносились жертвы. При этом с духом умершего шамана вступают во взаимодействие во сне. Каждая алтайская семья имела родственников – умерших шаманов, ставших духами, и обращалась к ним в случае необходимости¹²⁴.

Наиболее ярко связь пространства сна, мира предков и мира духов прослеживается на материалах, посвящённых сибирскому шаманизму. Избрание шамана начиналось с так называемой «шаманской болезни», характеризовавшейся резким искажением картины сна: «обреченный на шаманскую деятельность подросток выделялся своим поведением. Сон его становился беспокойным: он пел и кричал во сне, вскакивал»¹²⁵. Такое поведение расценивалось окружающими «как вселение в избранника духа предка шамана. <...> Персонажи снов затем становились духами – помощниками шамана»¹²⁶. При этом, судя по родословным, записанным от алтайских шаманов, – фактически «нет разницы между реальными предками шамана и его духами-покровителями. В личном пантеоне шамана предки и божества сливаются, и граница между ними становится неразличимой»¹²⁷. Вероятно, призвание и инициация шамана могли происходить *только* в его снах, поскольку это

¹²² Вайнштейн С. И. Мир кочевников Центра Азии. М., 1991. С. 241.

¹²³ Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Л., 1924. С. 6.

¹²⁴ Там же. С. 23.

¹²⁵ Прокофьева Е. Д. Материалы по шаманству у селькупов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 46.

¹²⁶ Дьяконова В. П. Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 132–133.

¹²⁷ Сагалаев А. М., Октябрьская И. В. Традиционное мировоззрение тюрков южной Сибири... С. 36.

единственный путь прямого взаимодействия между обычными людьми и миром предков/миром духов. Позднее, пройдя инициационные испытания и получив духов-помощников, шаман сможет путешествовать между мирами и в состоянии бодрствования, однако связь его профессиональной деятельности с пространством сна окончательно не прерывается. Сон остаётся местом войн между шаманами, способом совершать путешествия на дальние расстояния, находить причины болезней, предсказывать будущее¹²⁸. В силу распространённости представлений такого рода, необычные образы в снах рядовых членов социума воспринимались как встреча с шаманом («если во сне видишь медведя, то это не обычный медведь, но путешествующий шаман»¹²⁹). Таким образом, пространство, в котором путешествует шаман, местообитание духов и душ мёртвых (поскольку шаман во время камлания погружается именно в этот мир) и мир сна в целом идентичны. Пространство сновидений не является индивидуальным пространством, напротив, оно может быть охарактеризовано как общее, чрезвычайно густонаселённое. В описываемой картине мира пространство снов не менее реально, чем мир бодрствующего сознания, и при этом значительно более опасно в силу возможного контакта с «чужими предками», злыми духами, враждебно настроенными шаманами и так далее.

Ещё в обществах с фиксируемыми родовыми культами и более поздней шаманской идеологией наблюдается чёткая дифференциация сновидений на основании социального статуса сновидца. Сон старейшины или шамана более значим, чем сновидение рядового члена социума. Поскольку пророческая функция сновидений является выражением связи сна с миром предков/миром духов, — именно умершие предки способны знать будущее и сообщить об этом во сне, — предполагалось, что жизненно важные для социума послания должны получать руководители или специалисты по взаимодействию между мирами (шаманы, знахари). Благодаря этому, значимость сновидения оказывалась обусловленной социальным статусом сновидца. Если вещее сновидение обычного человека (учитывая, что сама возможность обрести вещий сон для него

¹²⁸ См., напр.: Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). Новосибирск, 1984. С. 204.

¹²⁹ Пекарский Э. К., Цветков В. П. Очерки быта приаянских тунгусов // СМАЭ. СПб., 1913. Т. II, 1. С. 114.

крайне низка) имеет отношение обыкновенно лишь к его частной жизни либо к жизни его семьи, то пророческое сновидение правителя (для которого получение пророческого сновидения является нормой) имеет отношение ко всем его подданным. Если неблагоприятный сон простого крестьянина может быть истолкован как предвещающий неурожай на *его* поле, то подобный сон правителя мог быть истолкован как пророчащий голод для *всех* его подданных, как в случае с хрестоматийным библейским сном фараона¹³⁰. В дальнейшем, по всей видимости, происходит ещё большая социальная дифференциация значимых сновидений. Часто не только сну самого правителя придавалось столь большое значение. Важными считались также сны *о* правителе, которые могли видеть его подчинённые. В соответствии с этой логикой толковались сновидения и должностных лиц более низкого ранга. Если сны правителя значимы для всех его подданных, для существования всего государства, то сны министра финансов могут пророчить голод или истощение казны, а те же образы в снах главнокомандующего будут говорить о возможной войне или последствиях планируемых военных действий¹³¹.

Для исторических культур древности мы считаем возможным выделить особую категорию снов – «царские сны». Одной из древнейших дошедших до нас фиксаций «царского сна» является запечатлённый на глиняном цилиндре сон Гудеа (правителя Лагаша, XXII в. до н. э.), в котором он получил от бога Нингирсу приказание заново отстроить его храм¹³². В культурах Месопотамии сон правителя в храме считался наиболее прямым способом узнать волю

¹³⁰ Внушительная подборка зафиксированных в письменных источниках таких сновидений правителей Египта приводится И. В. Большаковым, в том числе пример «ошибочного» толкования сновидения, когда сон кушитского царя Танутамона был истолкован как пророчащий победу и зафиксирован на стеле, однако сражение привело к гибели царя и смене династии (см.: Большаков И. В. Предопределение и толкование снов в Древнем Египте: историко-философский аспект. СПб., 2007. С. 201–206).

¹³¹ «Царь мог получать определенные сообщения от божеств, но частному лицу не полагалось общаться с божеством во сне и во время видений. Упоминания о подобных случаях применительно к частным лицам встречаются в текстах чрезвычайно редко, главным образом за пределами области Вавилона (источники из Мари); позднее они попадают и в ассирийских источниках, возможно, под западным влиянием» (Оппенгейм А. Древняя Месопотамия (Портрет погибшей цивилизации)). С. 185).

¹³² См.: Емельянов В. В. Ритуал в Древней Месопотамии. СПб., 2003. С. 73–81.

богов, что считалось абсолютно необходимым для выживания социума, поскольку любое решение, выходявшее за пределы нормально распорядка (например, начало или прекращение военных действий), могло быть принято только богами¹³³. У хеттов царь являлся главным жрецом богов. Если он совершал оплошность (часто невольную), то боги могли разгневаться, и царь должен был узнать причину их гнева. Обыкновенно причину своего гнева боги сообщали в снах, после чего царь приносил покаяние и вымаливал у богов прощение, «удручённый личной ответственностью за бедствия, постигшие его страну»¹³⁴. О многих египетских правителях известно, что «они под влиянием сновидений принимали важные решения, имевшие иногда общегосударственное значение»¹³⁵. Наиболее известные сны этого типа зафиксированы в ряде библейских книг (например, толкование Иосифом снов фараона).

Та же традиция обнаруживается и в культурах античности. Так, Артемидор Далдианский в своём «Соннике» прямо говорит, что цари или архонты видят сны «общественные и космические», поскольку «пекутся о делах общественных и могут иметь сновидения об этом не как частные лица... но как властители, заботящиеся об общественном благе»¹³⁶. Чрезвычайно интересным отклонением от общей схемы является Древний Рим, где в республиканский период значимыми считались сны всех граждан, причём в III–I вв. до н. э. гражданин обязан был докладывать сенату о сновидениях, которые он считал пророческими о будущем государства¹³⁷. В эпоху Империи, напротив, издавались законы против толкователей сновидений, а сновидениям рядовых граждан (в отличие, вероятно, от снов императора) не придавалось общегосударственного значения. Таким образом, с изменением формы правления в Риме изменился и субъект вещей сновидений, посылаемых богами.

¹³³ См.: В преддверии философии: духовные искания древнего человека. М., 1984. С. 176.

¹³⁴ Маккуин Дж. Г. Хетты и их современники в Малой Азии. М., 1983. С. 124.

¹³⁵ Большаков И. В. Предопределение и толкование снов в Древнем Египте: историко-философский аспект. СПб., 2007. С. 179.

¹³⁶ Артемидор I, 2 (Цит. по: Архипова С. В. Искусство толкования снов в древнем Египте // Чудеса и оракулы в эпоху древности и средневековья. М., 2007. С. 27).

¹³⁷ Архипова С. В. Искусство толкования снов в древнем Египте // Чудеса и оракулы... С. 17.

Описываемая традиция вещей снов правителей имеет не только средиземноморский и ближневосточный ареалы распространения. Многочисленны описания «царских снов», например, и в китайских исторических сочинениях. Так, Сыма Цянь приводит легенду о том, как мать императора Гао-цзу зачала его во сне от дракона¹³⁸.

Мы видим, что в обществах Древнего Ближнего и Дальнего Востока, а так же античности значимость сновидений была строго детерминирована социальным статусом сновидца. Можно сказать, что сновидения здесь составляли «существенную часть коммуникационных сетей, которые (с точки зрения подавляющего большинства или всех членов коллектива) обеспечивали их связь с богами»¹³⁹. В исторический период, по всей видимости, произошло разделение на два типа сновидений, различаемых по их «источнику» и соотносимых с ними двумя типами сновидцев. Обычные люди видят сны посылаемые из мира предков, из мира мёртвых, особенные же люди (жрецы, цари, министры) видят сны, инспирированные небом, миром божеств. При этом, даже если налицо развитое теоретизирование относительно природы сновидений и она понимается рационально, элементы архаических представлений продолжают существовать на уровне типических сюжетов и реакций на них.

Таким образом, предложенная нами схема развития представления о сне как пространстве коммуникации с миром мёртвых (*мир мёртвых* → *мир предков* → *мир первопредков* → *мир духов* → *мир богов*), на наш взгляд, может объяснить происхождение представления о сакральности сновидений, универсальное для большинства традиционных культур. Важность, придаваемая снам, в таком случае носит бинарный характер. С одной стороны, это потребность в пророческих снах (в ситуации невозможного рационального прогнозирования), связанная с приписываемой умершим способности знать будущее. С другой стороны, для представителей архаичных культур сон, в особенности сопровождающийся сновидениями, несёт угрозу, поскольку, погружаясь в сон, человек оказывается в зоне контакта между миром живых и мёртвых. Сон –

¹³⁸ См.: Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). М., 2003. Т. 2. С. 157.

¹³⁹ Иванов Вяч. Вс. Гадание и предсказание будущего на Древнем Востоке и в античном мире // Антропология культуры. М., 2002. Вып. 1. С. 193.

это пугающее место пересечения миров, которое человек вынужден посещать ежедневно на протяжении всей своей жизни. Опасность, возникающая при контакте с миром мёртвых, связана с возможностью для умерших через состояние сна повлиять на мир живых, на спящего и его жизнь в яви¹⁴⁰. Вероятно, по этой причине, как само состояние сна, так и в особенности определённые нормативно закреплённые образы и сюжеты сновидений, традиционно считавшиеся опасными, становились объектом специфических ритуалов защиты¹⁴¹. При всей распространённости ритуалов получения вещих снов в самых различных архаических культурах, ритуалы защиты от пугающих аспектов сновидений, бесспорно, доминируют, являясь отражением более древних и востребованных представлений.

2.2. «Невесты горных духов» и «мужья сонных баб»: культурная модель возникновения, бытования и трансформации сновидений в традиционных сообществах. Исследователь, обращаясь к сновидениям представителей традиционных сообществ, как зафиксированным в этнографической литературе, так и получаемым в результате собственных полевых изысканий, сталкивается с феноменом стабильности и преемственности образов и сюжетов этих сновидений. Сновидения здесь следуют устойчивым схемам и шаблонам сюжетов и образов, принятым и даже предписанным в данном сообществе – «строй традиционного мироощущения всегда ориентирован на типичное»¹⁴². Такие сновидения возникают в определённых жизненных ситуациях, на чётко фиксированных стадиях половозрастного развития (в связи с переживаниями половозрастных обрядов перехода), при прохождении этапов овладения профессиональными навыками, при беременности, в связи со смертью родителей и т. д. Набор ситуаций, в

¹⁴⁰ Так, у ненцев духи болезней, таких как цинга, приходят к человеку во сне, см.: Головнёв А. В. Говорящие культуры: традиции шаманов и угов. Екатеринбург, 1995. С. 416, 420–421.

¹⁴¹ Сыма Цянь описывает смерть императора Ши-хуана как следствие отказа проводить ритуал противодействия последствиям дурного сна. Император во сне сражался с духом моря. Учёный толкователь снов посоветовал совершить моления и принести жертвы со всей возможной почтительностью. Не послушавшийся толкователя император гибнет (Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. 2. С. 85).

¹⁴² Сагалаев А. М., Октябрьская И. В. Традиционное мировоззрение тюрков южной Сибири. Знак и ритуал. С. 88.

которых возникают такого рода сновидения, строго ограничен. Количественная и содержательная сторона образов и сюжетов сновидений также невелика и стабильна. Особый интерес представляет то, что из поколения в поколение представители данных сообществ в аналогичных ситуациях видят сны, фиксированные сюжетно и содержательно.

Каждое последующее поколение шаманов в сходных условиях видит однотипные инициационные сны, в которых им передаётся шаманский дар и духи-помощники¹⁴³. Такого рода сны сопровождают и последующие стадии овладения шаманом его профессией. Причём если предписанные традицией стандартизированные сновидения не приходят, то, для того чтобы их обрести, неофит может предпринимать определённые ритуалы, например он «идёт на могилу шамана и спит там, или отрезает у мёртвого мизинец, вынимает зуб, – и держит во рту, пока явятся духи»¹⁴⁴.

Большинство нанайцев-охотников имели «сонных баб». Во время долгих отлучек в тайгу к охотнику во сне приходила «сонная баба» – дух-помощник, «постоянно много лет являвшаяся ему на промысле во сне. Приходя на промысел, охотник думал об этой женщине, и она многократно приходила к нему во сне, водила по лучшим угольям... с ней связывали промысловые успехи»¹⁴⁵.

В традиционной хакасской мифологии «горные люди» (духи гор) часто уводят к себе земных девушек и молодых женщин:

¹⁴³ См., напр.: Бутанаев В. Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан, 2006. С. 26, 115.

¹⁴⁴ Шашков С. С. Шаманство в Сибири // ЗИРГО. СПб., 1864. Кн. II. С. 50. Поскольку достоверность этого сообщения вызывает некоторые сомнения, приведём и другой пример. У начинающих шаманов тапирале (Бразилия) поиск сновидений – часть их профессиональной шаманской подготовки. Ежегодно в течение последнего сухого сезона все юноши, стремящиеся стать шаманами, собирались каждый вечер на центральной площади селения и обсуждали свои сны. Ученик сидел около профессионального шамана, который был его наставником, и вдыхал дым из его трубки до появления рвоты. В этой практике «поедания дыма» упорствовали, пока ученик не впадал в транс, во время которого мог увидеть сновидение. Когда он возвращался к своему гамаку, то стремился увидеть и ночной сон. В период поиска снов ученикам запрещалось употреблять в пищу мясо некоторых животных, с которыми они могли столкнуться в своих сновидениях (Degarrod L. N. *Dreams and Visions // Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*. Oxford, 2004. P. 91–92).

¹⁴⁵ Смоляк А. В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М., 1991. С. 46.

«Среди хакасов можно нередко услышать: “я замужем за горным человеком”»¹⁴⁶. Общение с представителями гор в основном происходит в горах и чаще во сне, причём порой итогом такого общения становилась «беременность во сне»¹⁴⁷. Женщины могли иметь детей от горных духов: «Дети, рождённые от горного духа, для постороннего человека, как правило, невидимы. Родители общаются с ними во время сна»¹⁴⁸. Особенный интерес представляет то, что дети, рождённые во сне от горного духа, растут, взрослеют так же как и дети, рождённые в реальности, и хакасская женщина, ставшая женой горного духа, живёт как бы на две семьи. Подобные рассказы записаны и у народов Амура¹⁴⁹. Как справедливо замечает Н. П. Дыренкова, «шаманские видения... поражают своим однообразием»¹⁵⁰. О шаманах народов Дальнего Востока России известно, что «с того момента, как дух во сне объявляет будущему шаману о предстоящей ему миссии, между шаманом и его *ajami* (дух-покровитель. – Е. Р.) устанавливаются настоящие супружеские отношения (разумеется, во сне): они становятся мужем и женой. <...> Связь шамана с *ajami* обычно моногамная и пожизненная»¹⁵¹.

Как отмечает Б. А. Успенский, реальность сна отличается от реальности яви в силу разорванности сюжетов сновидений. Просыпаясь, мы каждый раз оказываемся в том же мире в котором заснули. «Если бы, засыпая, мы также возвращались к прерванному сну, то есть если бы один и тот же сон последовательно продолжался каждую ночь – подобно тому, как последовательно каждый день продолжается жизнь, – явь и сон были бы совершенно равноправны в экзистенциальном отношении»¹⁵². Приведённые выше примеры сновидений представителей традиционных сообществ именно

¹⁴⁶ Бурнаков В. А. Духи Среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов. Новосибирск, 2006. С. 33.

¹⁴⁷ См.: Там же. С. 34, 38.

¹⁴⁸ Там же. С. 34.

¹⁴⁹ См.: Штернберг Л. Я. Античный культ близнецов при свете этнографии. . . С. 162, 167.

¹⁵⁰ Дыренкова Н. П. Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен // СМАЭ. Л., 1930. Т. 9. С. 272.

¹⁵¹ Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны : статьи и материалы. Хабаровск, 1933. (Цит. по: Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв. : хрестоматия. СПб., 2006. С. 135).

¹⁵² Успенский Б. А. Этюды о русской истории. СПб., 2002. С. 52.

таковы – важнейший признак, по которому мы отличает явь от сна, в них отсутствует. Самое удивительное в этих сновидениях – это их стабильность и сериальность, поражающая по причине того, что сновидения, привычные и знакомые нам из собственного сновидческого опыта, преимущественно характеризуются фрагментарностью, разорванностью и хаотичностью.

Именно сериальность, повтораемость и стабильность во времени сюжетов и образов сновидений в традиционных культурах позволяет сделать их предметом культурологического исследования. Следует заметить, что такого рода «явления» и события, зафиксированные среди народов Сибири, для носителей описываемого традиционного мировоззрения были вполне реальны, органично встроены в картину мира, а не воспринимались ими как сказки или былички. Шаман твёрдо знает, что именно дух умершего шамана пришёл к нему во сне и передал ему шаманский дар. Нанайский охотник, отправляясь в тайгу, знает, что там, в тайге, но одновременно и в пространстве сна (подобные пространственные либо временные противоречия, по всей видимости, не отслеживаются носителями этих культур, либо просто не имеют для них значения) его ждёт вторая жена, «сонная баба», с которой он всю жизнь живёт во сне, от которой имеет детей, зачатых, рождённых и взрослеющих всё в том же пространстве сна, и так же с нетерпением ждущих встречи с отцом. Хакасская женщина, накормив семью, уложив спать детей и закончив хозяйственные дела, ложится спать, зная, что во сне её ждёт другая семья, другой муж и дети, которых, вероятно, также следует накормить.

Наиболее интересно то, что в приведённых примерах носители традиционного мировоззрения видят на протяжении длительного времени (порой, в течение десятилетий) сериальные сны, т. е. серии снов со стабильными образами персонажей снов (мужья, жёны, духи шаманов) и устойчивой линейной временной динамикой (рост и взросление детей во сне). Именно эта стабильность и преемственность образов из сна в сон с трудом поддаётся объяснению и даже пониманию. Можно предположить, что это явление носит не психологический, а культурный характер, обусловленный изначально заданными установками культуры, которыми детерминированы её носители. Истории о взаимодействии во сне с духами и миром предков (подобные приведённым в качестве примера) представители этих обществ впитывают с детства как нечто само собой разумеющееся. С рождения ребёнок растёт среди рассказов о

«сонных бабах», браках с горными духами, явлениях шаманов в снах и пр., что обуславливает восприятие сновидений и, по всей видимости, образы и сюжеты снов. Вероятно, основой и истоком этих сюжетов и образов, во многих случаях, могли служить сны об умерших, которые, по всей видимости, традиционны для представителей большинства культур. Повторяемость появления покойных во сне может быть понята как своеобразный механизм защиты от горя, вызванного смертью близкого человека. Стабильное явление умерших в сновидениях могло стать той основой, на которой возникает представление о пространстве сна как месте пересечения с миром мёртвых, миром духов.

Можно предположить, что воспитанный на рассказах о взаимодействии во снах с миром духов и предков (между которыми во многом можно поставить знак равенства) представитель этого общества получает из родной культуры ряд паттернов относительно природы снов, включающих некие принятые и положенные в этом обществе устойчивые схемы и шаблоны сюжетов сновидений.

Мы не можем изучать сами сны как данность, поскольку они нам не ведомы, как и самим сновидцам из этих культур. Мы можем изучать только рассказы о снах, т. е. культурно обусловленное восприятие сна, прошедшее значительную обработку, пропущенное сновидцем через фильтр его культуры, его ожиданий, его представлений о снах, о должных образах снов. Следует согласиться с М. Хальбваксом, который обращает внимание на социальную обусловленность индивидуальной памяти и описывает индивидуальное воспоминание как социальный феномен. По Хальбваксу, «процесс воспоминания невозможно представить вне коммуникации. Социальные группы и сообщества... не обладая памятью сами по себе, обуславливают память собственных членов посредством специфических социальных рамок восприятия и духовных потребностей»¹⁵³. Представляется бесспорным, что сны могут содержать (и содержат) глубоко индивидуальный материал, связанный с частной жизнью сновидца. В этой работе личностно обусловленный аспект снов вынесен за скобки – в отчётах о сновидениях исследуется только социальное измерение, т. е. сновидение как объект социального конструирования.

¹⁵³ Цит по: Шенк Ф. Александр Невский в русской культурной памяти: святой, правитель, национальный герой (1263–2000). М., 2007. С. 15–16.

Используя в дальнейшем предложенный Фрейдом удачный термин «вторичная обработка», позволим себе придать ему несколько иное значение. Фрейд понимал под «вторичной обработкой» деятельность психической инстанции, исполняющей роль цензуры, в результате работы которой травмирующие психологические переживания уходят в тень, а сновидение «утрачивает характер абсурдности и бессвязности»¹⁵⁴. Мы не берём в расчёт психологические теории о вытеснении, неприятии сознанием ряда образов сновидений, поскольку нас интересует только культурная составляющая этой обработки. Анализ сновидений представителей традиционных сообществ позволяет предложить следующую схему культурной обработки сновидений в этих сообществах: сновидение обрабатывается сновидцем дважды, либо трижды, либо даже четырежды.

Первая обработка образов снов происходит по пробуждении (либо в течение дня, если именно тогда образы снов неожиданно вторгаются в область сознания). Именно тогда сновидец, пытаясь припомнить и понять образы сна, соединяет, возможно, хаотичные и разорванные элементы памяти о сне в логические (с его точки зрения) цепочки, пытаясь придать образам сна некую связную структуру. При этом процессе обрабатываемое эти образы сознание вычленяет наиболее значимые для него образы, а образы, с точки зрения носителя определённой «сновидческой традиции» не представляющие интереса, – отбрасываются (либо просто не замечаются). Следующим этапом этой стадии обработки является создание связной истории из отобранных и приведённых в элементарно логически связанные блоки образов.

Вторая обработка сновидения происходит при его рассказывании. Такой рассказ может быть адресован не только другому или другим, но и самому себе, поскольку закрепление сновидения в памяти для хранения и дальнейшего припоминания повлечёт вербализацию образов снов, связанных в определённый рассказ. Рассказ для другого – это уже то, что мы можем анализировать, исследовать. Очевидно, что, рассказывая сон, сновидец будет следовать некоей схеме рассказа (такого рода схемы в традиционных обществах носят намного более жёсткий и стабильный характер, чем в привычном нам окружении). Самим фактом рассказа сна сновидец говорит, что, с точки зрения слушателей, этот сон значим,

¹⁵⁴ Фрейд З. Толкование сновидений. М. ; СПб., 2007. С. 351.

причём наиболее важные с социальной точки зрения элементы сновидения будут усилены в рассказе, а менее значимые, вероятно, приглушены либо вовсе опущены. Не исключено, что в культурном окружении, в котором будет рассказываться сновидение, могут быть приняты определённые «литературные» нормы рассказа о снах, что, безусловно, повлияет на структуру, а значит, и содержание рассказа о сновидении.

Стоит отметить, что содержание рассказа о сновидении будет, помимо культурной детерминированности рассказчика, обусловлено и личностью того, кому адресован рассказ. Рассказ об одном и том же сновидении будет по-разному изложен родственнику, соседу, одному человеку или большому собранию, шаману или антропологу. Таким образом, адресат рассказа обусловит сам рассказ о сне, а значит, его структуру и расставленные акценты. Единожды, а в особенности многократно рассказанный сон, бесспорно, повлияет на то сновидение, которое закреплено в памяти сновидца, зачастую перерасставляя акценты, меняя содержание, включая новые элементы

Третья обработка не является обязательной. Это обработка истолкованием. Значимое для человека сновидение, понимаемое как несущее важную информацию, подвергается анализу с помощью инструментария, разработанного для этого данным культурным сообществом. Это устные и письменные сонники, представления о том, что и почему должно сниться человеку в определённых жизненных условиях (охотничьи сны, инициационные сны шаманов, сновидения беременных и т. д.), какие образы сна считаются благоприятными, а какие несущими опасность, и тому подобное. Толкование сновидения может проводиться самим сновидцем после «первичной обработки» либо кем-то другим после рассказа о сновидении – родственником, авторитетным в этих вопросах человеком, шаманом, антропологом (опубликованное которым сообщение рассказа о сновидении может впоследствии быть интерпретировано, к примеру, автором этого исследования или психоаналитиком в фрейдистском либо юнгианском ключе). Бесспорно, толкование рассказа о сновидении изменит представление сновидца о его сне. Определённые образы могут уйти в тень, другие же, напротив, предстать более значимыми. Процесс истолкования, придавая сновидению определённый смысл, может тем самым менять саму структуру сообщения о сновидении, которая при последующем припоминании или рассказе будет работать на подтверждение этого истолкования.

Четвёртую обработку проходят сновидения, которые в данном сообществе почитаются наиболее значимыми. Такого рода сновидения рассказываются не только сновидцем. Эти сновидения передаются его слушателями тем, кто не слышал сообщения непосредственно из уст сновидца. Именно такие сны наиболее часто фиксируются этнографами и антропологами. Например, шаманские сны часто рассказывают не шаманы, а их родственники, посторонние люди, внуки и правнуки шамана. Именно такие сновидения входят в легенды, эпические сочинения, а в дальнейшем в исторические хроники, жития святых и иные канонические религиозные тексты. При передаче эти сновидения подвергаются наибольшей схематизации, приобретают структуру, которой должно обладать определённое сновидение в рамках конкретной культуры, получают образы, стандартные для данного типа снов, дополняются стандартными истолкованиями, т. е. окончательно лишаются индивидуальных характеристик, становясь культурным продуктом. Количество сновидений, передаваемых таким образом в рамках определённой культуры, – ограничено. Этот ограниченный набор сновидений связан жизненным циклом (сны перед замужеством, сновидения беременных, сны, связанные с половозрастной инициацией), хозяйственным циклом (например, охотничьи сны), профессиональной принадлежностью (сны вождей, сны шаманов, воинские сны) и т. д.

Таким образом, в определённых жизненных условиях, представителям определённых полов, возрастов и сфер деятельности предписаны сновидения с шаблонным набором образов, сюжетов и их истолкований. Соответственно, член данного сообщества в определённых условиях, сознательно или подсознательно, заранее готов увидеть сновидение, состоящее из стандартного набора образов, связанных в определённый сюжет. При пробуждении сновидец вспоминает и запоминает сновидение (полученное, возможно, вследствие установки на обретение именно такого сна) на основании усвоенных им шаблонных рассказов о сновидениях, т. е. «первичная обработка» производится на основании итогов окончательной «четвёртой обработки», следует предписанным стереотипным рассказам о снах. Тем самым, такого рода ключевые, значимые сновидения даже на первой стадии обработки во многом лишаются индивидуальных черт, а припоминание и осмысление сновидения в значительной степени состоит из подведения его под стандартизированные, стереотипные схемы. Благодаря этому, сновидение

приобретает форму, соответствующую схеме значимых сновидений. Такого рода сновидение, разумеется, подлежит рассказыванию, истолкованию, передаче из уст в уста, т. е. подвергается «четвёртой обработке» и включается в группу стандартных значимых сновидений, предписанных к видению в определённых условиях людьми определённого пола, возраста и сферы деятельности.

В итоге мы получаем замкнутую систему, питающую саму себя, нацеленную на поддержание и сохранении традиции. При этом, казалось бы парадоксальным образом, другой сильной стороной этой системы является закреплённая в ней возможность определённого обновления, включения новых элементов (образы и сюжеты сновидений, а также методы их истолкования) при вызовах новизной, и при этом высокая степень стабильности, устойчивости.

В качестве иллюстрации этого можно привести описанный антропологами случай, когда шаманские сны о Боге, Иисусе, Св. Духе и ангелах помогли *асабано* нагорья (Папуа – Новая Гвинея). Миссионерская деятельность привела к христианизации большей части Папуа – Новой Гвинеи, изменился экономический уклад, формы хозяйствования и политические институты. Асабано не могли вписаться в новые условия, поскольку они входили в противоречия с их традиционными верованиями, обычаями и табу, установленными предками и духами. Под влиянием снов шаманов, асабано прекратили традиционное инициирование подростков и оставили привычные пищевые табу. Дальнейшие шаманские сны разъяснили и установили сверхъестественную власть Библии и письменности, в итоге радикально преобразив социальную структуру¹⁵⁵. Таким образом, благодаря шаманским снам это сообщество смогло совершить необходимые изменения, но при этом сохранить идентичность. Сны шаманов помогли разрешить казавшееся неразрешимым противоречие между верой предков и активно внедрявшимся христианством. Обращение вызвало появление «христианских шаманов», названных «духовными женщинами». «Духовные женщины» говорят, что они общаются со Св. Духом в снах чтобы обнаружить духов и ведьм, вредящих их социуму. Св. Дух теперь появляется также в снах охотников, заменив духов леса как дарующих диких животных¹⁵⁶.

¹⁵⁵ See: Lohman R. I. Dreams and Shamanism (Papua New Guinea) // Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices and Culture. Oxford, 2004. P. 868.

¹⁵⁶ See: Ibid. P. 877.

Таким же образом авторитет сновидений был использован лидерами антиколониального бурханистского движения среди алтайцев, возникшего как отклик на русификацию Горного Алтая, деятельность миссионеров и необходимость выживания в новых условиях – движение во многом основывалось на тексте книги, полученной во сне одним из его лидеров¹⁵⁷.

Эти примеры показывают, как на первый взгляд крайне консервативная, нацеленная на сохранение самой себя система сновидений в традиционном обществе может являться одним из важнейших механизмов модернизации сообщества. Данный механизм позволяет представителям традиционных сообществ отвечать на вызовы времени и менять свои структуры, не теряя при этом идентичности, сохраняя и используя традиционные способы передачи опыта.

2.3. «Зачем снятся сны»: культурные функции сновидений в традиционных сообществах. Значение, придаваемое сновидениям в традиционных сообществах, основывается на раскрытой нами выше схеме трансформации архаических представлений о сне как пространстве коммуникации с миром мёртвых. Благодаря этому, появляется универсальное для большинства традиционных культур представление о сакральности сновидений. В таком контексте сновидение перестаёт быть индивидуальным психологическим феноменом и начинает существовать в рамках «культурной модели сновидений», механизм функционирования которой реконструирован выше.

Понимаемый как средство коммуникации с пространством сакрального, существующий в согласии с предписанной ему культурной моделью, сон и сновидения выполняют в традиционном обществе ряд значимых культурных функций.

1. Прогностическая функция сновидений. Вяч. Вс. Иванов, говоря о значимости гаданий в сообществах древности, отмечает, что «нехватка времени для принятия решений у системы с большим числом степеней свободы ведет к необходимости выбора из двух возможностей. <...> С этой точки зрения оправдана роль гаданий для принятия важнейших решений»¹⁵⁸. В условиях неста-

¹⁵⁷ См.: Данилин А. Г. Бурханизм. Из истории национально-освободительного движения. Горно-Алтайск, 1993. С. 139, 142.

¹⁵⁸ Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. М., 1999. Т. I. С. 406.

бильного жизненного уклада, когда засухи, эпидемии, войны могут привести к катастрофическим для всего социума последствиям, вещим сновидениям политических и религиозных лидеров приписывалось чрезвычайно большое значение. Это одна из самых востребованных функций сновидений, нашедшая своё отражение в литературе сонников, популярной до наших дней. Происхождение представлений о предсказательных возможностях сновидений, вероятно, проистекает из верований в то, что умершим ведомо будущее. Так, у Гомера умершие разрешают сомнения живых, пророча в их снах (Илиада XXIII, 62-108; Одиссея XI). Возможность сновидений предсказывать будущее порождает проблему правильного их истолкования.

2. *Инновационная функция.* Поскольку сны следуют «культурной модели сновидений», они безусловно консервативны, однако в пределах той же «культурной модели» обладают инновационным потенциалом.

В консервативных сообществах принципиально важные, структурообразующие элементы культуры сакрализованы, а, следовательно, любое их изменение является нарушением божественных установлений (или установлений предков). При изменении исторических условий, когда старые структуры общества оказываются нежизнеспособны, откровения, полученные во сне, могут позволить заменить прежние структуры на новые, явленные через сон. Согласно данным, полученным при полевых антропологических исследованиях в различных сообществах, сообщения о сновидениях могут передать политические послания и обеспечить помощь сообществу, переживающему общинные кризисы. Например, шаманы у мапуче (Южная Америка) не включены в политические организации своих сообществ, однако принимают активное участие в разрешении проблемных ситуаций, поскольку через свои сновидения они корректируют старые или вводят новые нормы, что позволяет преодолеть кризис¹⁵⁹. Рассказывая свои сны, шаманы обеспечивают послания от богов и предков во время стихийных бедствий и политических кризисов. Всплеск такой сновидческой активности у шаманов мапуче был зафиксирован в последние годы диктатуры А. Пиночета, в период политических репрессий. Был введён запрет на многолюдные народные собрания и принят новый закон об ин-

¹⁵⁹ See: Degarrod L. N. Dreams and Visions // Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture. Oxford, 2004. P. 93.

дивидуальном землевладении, что поставило под угрозу традиционные обрядовые практики и общинное землевладение мапуче. В этой стрессовой ситуации шаманы через сообщения своих снов обеспечили божественные нормы умиротворения, благодаря которым политические лидеры смогли скорректировать племенные законы, которые определяют традиционное и идеальное поведение. В итоге традиционная культура мапуче (оказавшаяся на грани исчезновения из-за подрывавших её основы нововведений властей) была сохранена благодаря определённой её модернизации, санкционированной предками и духами через сны шаманов¹⁶⁰. Таким образом, сны шаманов помогли разрешить казавшееся неразрешимым противоречие между верой предков и предписаниями властей.

Сновидения, помимо урегулирования внутрикультурных противоречий, нередко являются единственным средством обеспечения психологического и даже физического выживания сообщества. Важнейшая из этих функций сновидений в этих сообществах – внедрение культурных новаций. Часто использование сновидений как механизма законного, социально приемлемого внедрения новаций становится своеобразным методом саморегуляции декларативно консервативных культур. Использование сновидений для включения в культурную практику нововведений известно на Древнем Востоке, в Античности, в европейском Средневековье. Правитель Египта Птолемей Сотер (305–283 гг. до н. э.) для обоснования утверждения в Египте культа Сераписа (который мог примирить его этнически и религиозно разнородных подданных) сообщил о сне, в котором этот бог приказал доставить его статую в Египет из Малой Азии¹⁶¹.

Вероятно, такой путь внесения новаций является одним из немногих возможных в традиционном обществе, основа существования которого – связь с предками и поддержание стабильности любыми средствами. При этом традиционная культура не является неизменной, но представляет собой динамическую, изменяющуюся

¹⁶⁰ See: Degarrod L. N. *Dreams and Visions...* P. 94.

¹⁶¹ См.: Большаков И.В. *Предопределение и толкование снов в Древнем Египте: историко-философский аспект.* СПб., 2007. С. 208–209. Со временем Серапис стал тесно отождествляться с Асклепием как бог врачевания. Больные проводили ночь в его храме и во сне получали указания относительно своей болезни (см.: Бивен Э. *Династия Птолемеев. История Египта в эпоху эллинизма.* М., 2011. С. 62–64). Не лёг ли сон Птолемея в основание такого отождествления и практики инкубаций в храмах Сераписа?

систему, где «неизменность» и «стабильность» часто носят декларативный характер. Возможно, принципиальной характеристикой традиционного общества могут являться не такие характеристики, как «стабильность» и «консерватизм», но иной механизм модернизации его ключевых структур.

3. *Легитимирующая или сакрализирующая функция.* Архаичная связь сновидений с миром предков и миром божеств делает их в высшей степени удобным средством для санкционированного свыше подтверждения подлинности установлений, претензий на обладание властными полномочиями и т. п. Наиболее ранние известные нам записи сновидений такого рода происходят с Ближнего Востока – это сновидения царя Хаттусили (XIII в. до н. э.), его жены и родственников. Записи этих снов были зафиксированы на глиняных табличках и хранились в архиве, как обосновывающие право на престол¹⁶². *Асабано* (Папуа – Новая Гвинея) сообщили антропологам, что «они сомневались в том, что христианские миссионеры говорили им правду, пока сами не увидели небеса, посетив их во сне»¹⁶³. Иногда в традиционных сообществах сновидения не только становятся средством в борьбе за власть, но и способом ограничения власти. В этнографической литературе описаны случаи, когда власть харизматического лидера ограничивалась сновидениями обеспокоенных его возвышением сородичей, в снах которых сообщалось, что если лидер не ограничит свои властные полномочия, то это приведёт к негативным последствиям для него лично и для всего сообщества¹⁶⁴. Эта функция сновидений часто используется и для сакрализации религиозных установлений, доказательства святости человека или места.

Таким образом, мы видим, что в гуманитарных науках сформировалось представление о сновидении не только как индивидуально-психологическом, но и как культурном феномене. Сны куль-

¹⁶² См.: Протопопова И. А. Двусмысленность зримого (несколько замечаний о сновидениях в античной Греции) // Русская антропологическая школа : труды. М., 2004. Вып. 2. С. 166.

¹⁶³ Lohmann R. I. Introduction: Dream Travels and Anthropology // *Dream Travelers: Sleep Experiences and Culture in the Western Pacific*. N.Y., 2003. P. 5.

¹⁶⁴ See: Robbins J. Dreaming and the Defeat of Charisma: Disconnecting Dreams from Leadership among the Urapmin of Papua New Guinea // *Dream Travelers: Sleep Experiences and Culture in the Western Pacific*. N.Y., 2003. P. 29–35.

турно обусловлены, а наши суждения о сновидениях опосредованы тем культурным языком, которым мы пользуемся. Концепция «культурной модели сновидений», подразумевающая, что люди видят сны в пределах образца, заданного культурой, может стать методологической основой изучения сновидений как феномена культуры.

Представления о сакральности сновидений, универсальное для большинства традиционных культур, имеет основание в понимании состояния сна как пространстве коммуникации с миром мёртвых, претерпевающим следующую эволюцию: *мир мёртвых* → *мир предков* → *мир первопредков* → *мир духов* → *мир богов*. Важность, придаваемая снам, в первую очередь обусловлена потребностью в прогнозировании, которая основывается на приписывании умершим способности знать будущее. В традиционных сообществах значимость сновидения напрямую соотносится с социальным статусом сновидца. Сновидения здесь обусловлены «культурной моделью сновидений», детерминирующей индивидуально-психологический опыт и представляющей собой замкнутую систему, нацеленную на поддержание традиции. Другой сильной стороной этой системы является закреплённая в ней возможность к внедрению новаций на основании культа сновидений, что позволяет отвечать на вызовы времени, используя традиционные способы передачи опыта.

Понимаемый как средство коммуникации с пространством сакрального, существующий в согласии с предписанной ему культурной моделью, феномен сна и сновидений выполняет в традиционном сообществе ряд значимых культурных функций: (1) прогностическую, (2) инновационную, (3) легитимирующую или сакрализирующую.

Тибето-буддийская традиция отношения к сновидениям представляет особый интерес, поскольку зафиксирована в большом количестве письменных источников, особенно в агиографической литературе, что значительно облегчает её изучение. Анализу тибето-буддийской культурной традиции на основании изложенных выше теоретических построений посвящена следующая глава.

ГЛАВА II ХРОНИКИ СНОВИДЕНИЙ СТРАНЫ СНЕГОВ

1. Тибетская литература жанра *терма*. Сновидение как механизм внедрения культурных новаций в традиционном обществе

1.1. Клады, извлечённые из пространства снов: школа нингма и традиция «скрытых сокровищ». Тибетская каноническая литература содержит множество разнообразных тантрических сочинений, отличающихся друг от друга методологически, структурно и содержательно. Этим сочинениям приписывается различное происхождение: одни возводятся непосредственно к Будде Шакьямуни, другие почитаются за откровения святых, третьи считаются данными божествами.

Анализ происхождения тантрических учений выявляет многочисленную группу текстов, появление которых возводится к мистическим откровениям, полученным в снах, видениях, медитативных переживаниях. Среди этой группы текстов наибольший интерес для раскрытия роли снов и видений в тибетской культуре представляют *учения-терма*, как имеющие своим источником исключительно мистические откровения и, таким образом, являющиеся наиболее показательными для нашего исследования.

Терма (gter ma) – клады из текстов и реликвий, скрытые (согласно доктрине тибетской буддийской школы *нингма*, разделяемой, отчасти, и другими тибетскими школами) в VIII веке легендарным основоположником буддизма в Тибете Падмасамбхавой и его супругой Еше Цогьял. Открыватели кладов – *терма*, действовавшие с XI века и до наших дней получили название *тертонов* (gter ston). «Существуют тысячи томов текстов – *терма*, которые были открыты сотнями *тертонов*, начиная с одиннадцатого века и до наших дней»¹⁶⁵.

¹⁶⁵ Тулку Тондуб Ринпоче. Тайные учения Тибета: объяснение тибетской буддийской традиции *терма*. СПб., 2006. С. 13. Тинлей Норбу пишет: «В прошлом, когда время благоприятствовало, перерождались многие *тертоны* этих линий. Ими были «три великих тулку» (тиб. mchog gi sprul sku gnam gsum): Гуру Чованг, Ньинграл Ньима Одсер и Ригдзин Годдем, «пять царей *тертонов*» (тиб. gter stong rgyal po lnga), «одиннадцать непогрешимых лингпа» (тиб. 'khrul med gling pa bcu gcig), «сто великих *тертонов*» (тиб. gter chen brgya) и «тысяча малых *тертонов*» (тиб. gter phran ston phrag)» (Норбу Т. Золотой ключик к сокровищнице многообразия основных принципов общей и особой буддийской Дхармы. М., 2001. С. 35).

Учения терма разделяются на три вида: «терма земли», «терма ума» и «учения чистого видения».

Терма земли (тиб. sa gter), названы так, поскольку в качестве «ключа» к открытию учения предполагают использование символического текста на свитке бумаги, который тертон должен обнаружить спрятанным в «каменных глыбах, озёрах и храмах»¹⁶⁶. В школе *нингма* считается, что все учения Падмасамбхавы были собраны его духовной супругой Еше Цогьял, которая упорядочила их в виде пяти типов жёлтых свитков¹⁶⁷. Обыкновенно терма описываются как «рукописи на скрученных жёлтых листьях (отсюда название *thang yig*, скрученная рукопись, свиток) и написаны они были либо на санскрите, либо на языке Удияны, родном языке Падмасамбхавы»¹⁶⁸. Обнаруживаемые тертонами «свитки на жёлтой бумаге» (*shog dril ser po*) «в точности соответствуют внешнему виду древних писаний, найденных в пещерах Дуньхуана»¹⁶⁹, что

¹⁶⁶ Тулку Тондуб Ринпоче. Тайные учения... – С. 59. К данной категории относится и одно из наиболее известных на Западе тибетских сочинений – так называемая «Тибетская книга мёртвых», обнаруженная, согласно традиции, в XIV веке тертоном Карма Лингпа. Об истории данного текста см.: Рейнольдс Дж. Введение // Самоосвобождение благодаря видению обнажённой осознанностью. СПб., 2001. С. 18–20.

¹⁶⁷ See: Dudjom Rinpoche. The Nyingma School of Tibetan Buddhism. Its Fundamentals and History. Boston, 1991. Vol. I. P. 747. Возможно, именно эта легенда, как и образ жизни Падмасамбхавы в целом, стали причиной предствлений о том, что обнаружить терма без помощи духовной супруги невозможно.

¹⁶⁸ Туччи Дж. Религии Тибета. С. 63.

¹⁶⁹ Stein R. A. Tibetan Civilization. Stanford University Press, 1972. P. 274. Описание свитков из Дуньхуана на «желтоватой бумаге» см.: Савицкий Л. С. Описание тибетских свитков из Дуньхуана в собрании Института востоковедения АН СССР. М., 1991. С. 8–9. С большой долей осторожности можно предположить, что в период, последовавший за крушением тибетской империи в Центральной Азии и гонений на буддизм царя Ландармы (IX в.), тибетцы находили в разрушенных храмах и ступах свитки с религиозными текстами, написанными в имперский период, что послужило одной из причин возникновения традиции *терма*. Впервые это предположение высказал А. И. Востриков в 1936 г.: «Весьма возможно..., что обычай закладывать книги в различные священные сооружения, наблюдающийся в Тибете, существовал там и в глубокой древности. И, вероятно, открытия таких замурованных сочинений происходили неоднократно на протяжении тысячи с лишним лет тибетской истории. <...> Происходили, конечно, и случаи обнаружения в архивах и книгохранилищах различных вышедших из употребления и забытых текстов» (Востриков А. И. Тибетская историческая литература. М., 1962. С. 24–25). Несколько снижает убедительность этой аргу-

позволяет предположить, что в ранний период писания терма являли собой своеобразную адаптацию древних манускриптов, подобных дуньхуанским.

Терма ума (тиб. *dgongs gter*) характеризуются тем, что «тертон сначала обнаруживает в своём уме символический текст, который затем становится ключом к раскрытию учений», либо открытие учений происходит непосредственно из ума тертона «без символического текста»¹⁷⁰. В первом случае тертону «часто даются точные подсказки, такие как фрагмент текста, скрытый в земле, или даже целая рукопись, данная во сне»¹⁷¹. В жизнеописаниях тертонов говорится, что такого рода «подсказки» во сне повторяются из ночи в ночь, пока терма, на которое они указывают, не будет открыто¹⁷².

Третий вид терма «*учения чистого видения*» (тиб. *dag snang*) – это учения, открытые в «чистом видении» в сновидении или медитативном погружении¹⁷³. Некоторые учения из этой группы, согласно классификации, принятой в школе нингма, не относятся к традиции терма, поскольку считаются полученными не от Падмасамбхавы, но от других учителей или божеств. Именно этот, третий тип терма (в отличие от традиции «жёлтых свитков») получил широкое распространение и в других тибето-буддийских школах, что позволяет нам охарактеризовать данную традицию не как узко школьную, но общетибетскую.

Согласно доктрине школы *нингма* (тиб. «старые, древние»), главную роль в распространении буддизма в Тибете в VIII веке играл легендарный индийский проповедник Падмасамбхава (впрочем, анализ ранних тибетских источников позволяет «сделать вывод, что Падмасамбхава играл более скромную роль, чем та, что

ментации то, что на «свитках жёлтой бумаги», почти не отличимых от дуньхуанских, в Тибете писали ещё в XV – начале XVI вв. (Зорин А. В. «Садхана Шри-Махакалы» Нагарджуны в древнем списке из рукописной коллекции ИВР РАН // От Дуньхуана до Бурятии: по следам тибетских текстов. Улан-Удэ, 2009. С. 197–200).

¹⁷⁰ Тулку Тондуб Ринпоче. Тайные учения... С. 60.

¹⁷¹ Germano D., Gyatso J. Longchenpa and the Possession of the Dakinis // *Tantra in Practice*. Princeton, 2000. P. 242.

¹⁷² See: Rossi D. *mKha' 'gro dbang mo 'i rnam thar*, The Biography of the *gTer ston ma bDe chen chos kyi dbang mo* (1868–1927?) // *Revue d'Etudes Tibétaines – Tibetan Studies in Honor of Samten Karmay. Part II – Buddhist & Bon po Studies*. 2008. Novembre. Paris. P. 372.

¹⁷³ Тулку Тондуб Ринпоче. Тайные учения... С. 60.

приписывается ему поздней традицией»)¹⁷⁴. Предвидя неблагоприятные для буддизма в Тибете времена, он спрятал разнообразные учения для открытия в определённое время, т. е. предполагалось, что конкретное учение – терма предназначалось для будущего конкретного времени и не могло быть обнаружено раньше. Учения были скрыты как в пещерах, озёрах, скалах, так и в «умах» учеников Падмасамбхавы, которым было предсказано рождение в то время, для которого предназначалось «вложенное» в них учение¹⁷⁵. По этой причине полагалось, что обнаруженное в определённое время терма идеально «соответствует желаниям, потребностям и возможностям рождённых в соответствующее время людей»¹⁷⁶.

Как правило, человек становится тертоном после того, как ему неожиданно начинают являться сны, указывающие на места, где спрятаны терма¹⁷⁷. Так это описывается, например, в житии Пема Лингпа, к которому, согласно его записям, такого рода сновидения начали приходить в возрасте между двадцатью и тридцатью годами¹⁷⁸. Очень часто и пророческие руководства к обнаружению учений-терма, и сами терма описываются как обрётённые во сне. В жизнеописании известного тертона Тердага Лингпы (1646–1714) содержится такое описание получения им пророческого руководства для одного из терма.

«Рано утром... дакини (санскр.; тиб. *mkha gro ma*, – класс женских божеств) пришла к нему во сне в облике прекрасной улыбающейся девушки... Она начала выказывать выражения и знаки великого блаженства. Соединившись с ней, он обрёл освобождение в пространстве свободы от умопостроений – природе переживания совершенного великого блаженства... Она сняла своё драгоценное кольцо и опустила в чашу со словами: «Храни его как символ свершения». Затем дакини исчезла, и он проснулся. Рассвет ещё не наступил, так что ничего не было видно, но он нашупал в своей

¹⁷⁴ Туччи Дж. Религии Тибета. С. 25.

¹⁷⁵ См.: Тулку Тондуб. Тайные учения Тибета. С. 59–69.

¹⁷⁶ Там же. – С. 61–62. В одном из терма, открытых тертоном Ратна Лингпа (XV в.), говорится, что одной из главных причин появления терма является то, что тибетцы «любят всё новое» (Dudjom Rinpoche. *The Nyingma School of Tibetan Buddhism. Its Fundamentals and History*. Vol. I. P. 744).

¹⁷⁷ В этом первом сновидении будущий тертон получает мистическое посвящение (*dbang-bskur*), которое подготавливает и уполномочивает его для изучения циклов тантрических учений. После тантрического ритуала во сне, он получает инструкции по открытию терма (Neumaier-Dargyay, E., Dargyay E. *The Rise of Esoteric Buddhism in Tibet*. Delhi, 1998. P. 65).

¹⁷⁸ *The Life and Revelations of Pema Lingpa*. Ithaca, 2003. P. 153.

чаще свиток бумаги. Он оставил его на том же месте, а на рассвете поднёс к окну и увидел, что это пророческое руководство для терма. На розовой бумаге мелкими, очень тонкими буквами, будто волосом были начертаны письма»¹⁷⁹.

Часто жития тертонов содержат рассказы о полученных во сне указаниях места, где спрятано учение – клад¹⁸⁰. Один из тертонов XIV века так описывает открытие им терма: «В год земляной птицы (1369) я... во сне получил пророческие указания обнаружения манускриптов традиций бонпо и нингмапа в Паро. В 10 день из 1-го месяца года железной собаки (1370) я пошел туда, ... дабы отыскать рукописи. Мы обнаружили медный ящик [сокрытый] в пещере... Из коробки появились тексты, относящиеся к тантрийскому учению, и тексты дзогчен»¹⁸¹. Некоторые тертоны специально вырабатывали у себя привычку вести своеобразные дневники снов, в которые по пробуждении записывали содержание сновидений, поскольку они понимались как значимые религиозные инструкции и указания к обнаружению терма¹⁸². Часто тертоны, следуя полученным во сне инструкциям, открывают не только сокрытые тексты, но и ритуальные предметы, произведения религиозного искусства, как например, в житии Пема Лингпы: «В 1484 г. в соответствии с наставлением Еше Цогьял, полученным во сне, он обнаружил и извлёк спрятанную в утёсе статую [божества] Хаягривы высотой в локоть»¹⁸³.

¹⁷⁹ Тулку Тондуб Ринпоче. Тайные учения Тибета... С. 72–73.

¹⁸⁰ Параллели этому обнаруживаются в русской крестьянской культуре – сны, в которых человеку являются клады, причём клад может «сам являться человеку во сне», либо о нём может сообщить явившийся во сне святой (См.: Панченко А. А. Сон и сновидение в традиционных религиозных практиках // Сны и видения в народной культуре. М., 2001. С. 20–21). Согласно народным представлениям, каждому кладу предназначен свой срок выхода на волю, и тогда клад является во сне, причём может явиться тому, кому он предназначен даже через сон соседей. Рассказы о том, что местонахождение клада открылось во сне, фиксируются с XIII в. (в Киево-Печерском патерике) по XX в. (См.: Бердинских В. А. История кладоискательства в России. М., 2005. С. 18, 22, 51–53, 110).

¹⁸¹ Karmay S. G. Dorje Lingpa and His Rediscovery of the «Gold Needle» in Bhutan // *The Journal of Bhutan Studies*. Vol. II. N. 2. Winter 2000. P. 7. В житии тертона Дордже Лингпа место сокрытия терма «указывалось» в прямом смысле слова. В 1369 г. во сне монах дал ему «руководство к нахождению сокрытых рукописей» и «указав пальцем на юг, сказал: “твоя часть богатства... в том направлении!”» (Ibid. P. 3).

¹⁸² Ibid. P. 5, 13.

¹⁸³ *The Life and Revelations of Pema Lingpa*. Ithaca, 2003. P. 43.

В историях об обнаружении учений–терма нередко упоминаются о путешествиях во сне в *Чистые Земли* (райские обители Будд, тиб. *zhing khams*) или святые места, где и происходит вручение учений терма. Однажды во сне Ригдзин Дудул Дордже (XVII в.) «отправился в 28-дневное путешествие на Медноцветную гору (обитель Падмасамбхавы), где от него и Еше Цогьял получил пророческие указания к обнаружению терма»¹⁸⁴. Помимо райских обителей, тертоны могли получить учение во сне, оказавшись и в других священных местах¹⁸⁵. В жизнеописании тертона Джамьянга Кьенце Вангпо говорится, что «в возрасте 16 лет во сне он попал в Бодхгаю (место Пробуждения Будды Шакьямуни) и получил там учение от Манджушримитры (одной из ключевых фигур в линии передачи учения дзогчен)¹⁸⁶. В жизнеописании другого тертона, Гуру Чованга (Чокьи Вангчуг, 1212–1270), рассказывается, что ночью, после того как он получил обеты бодхисаттвы, ему приснилось, будто он отправился на гору Утайшань (легендарное местопребывание бодхисаттвы мудрости Манджушри) в Китае, где получил всё буддийское учение от Манджушри¹⁸⁷.

В качестве наиболее яркого примера сновидений этого типа можно привести сон известного тертона Джигме Лингпа (1729–1798): «ему привиделось, что он пролетел по небу на белом льве и оказался на дороге, что шла вокруг ступы Чжарунг Кашор (Боднатх) в Непале. Там дакини мудрости... вручила ему ларец мудрости, в котором он нашёл пять жёлтых свитков и семь хрустальных бусин... Он съел все жёлтые свитки и хрустальные бусины, и все слова и смысл терма, которые были в них сокрыты, пробудились в его уме, словно отпечатанные»¹⁸⁸.

Далеко не всегда открытие терма связано со свитками. В жизнеописании современного тертона Дуджом Ринпоче (1904–1987), бывшего до своей кончины главой школы нингма, находим такое описание получения терма. Во сне к нему приходит супруга Падмасамбхавы Еше Цогьял, прикасается к нему пурбой (ритуальный

¹⁸⁴ Tsewang Dongyal. *Light of Fearless Indestructible Wisdom: The Life and Legacy of His Holiness Dudjom Rinpoche*. Ithaca, 2008. P. 52.

¹⁸⁵ See: Cousens D. *The Visionary Lineages of Jamyang Khyentse Wangpo // Religion and Secular Culture in Tibet*. PIATS 2000... Leiden, 2002. P. 133–134.

¹⁸⁶ See: *Ibid.* – P. 133–134.

¹⁸⁷ See: Dudjom Rinpoche. *The Nyingma School of Tibetan Buddhism...* P. 763.

¹⁸⁸ Тулку Тондуб Ринпоче. *Тайные учения Тибета...* С. 87–88.

кинжал) своего супруга, пурбу сливается с телом тертона, и он преобразуется в божество Ваджракилайю. По пробуждении ото сна он составляет и расшифровывает терма садханы (санскр.: ритуальный текст созерцания божества) Ваджракилайи¹⁸⁹. В том же жизнеописании приведён рассказ о том, как сам тертон игнорировал требования божеств в своих снах, после чего божества вынудили его выполнить их требования, приходя во сне к его супруге и прося её оказать давление на мужа¹⁹⁰.

Традиция указания в качестве источника учения – терма откровение, полученное во сне, существует в тибетском буддизме и в наши дни. Приведём рассказ современного тертона Намкая Норбу Ринпоче (р. 1938 г.), представляющий для нас особый интерес, благодаря подробному описанию обнаружения терма в сновидении, сделанному в наши дни.

«Однажды ночью мне приснился сон. ... Я стоял в пещере, а потом увидел, что в неё вошла девушка. <...> Она подошла ко мне и... протянула какой-то предмет. Когда я взял его, то увидел, что это маленький бумажный свиток. <...> Во сне я подумал ... что не так давно мне приснилось, будто я встретил тертона и он показал мне жёлтый исписанный листок бумаги и сказал, что это терма. Я спросил его, как это можно прочитать: ведь на листке так мало слов. ... Тогда тертон велел мне смотреть на буквы, и вот, глядя на них, я увидел, как из них появилось много чётких букв и написанных строк. Тогда я понял, как именно тертоны обнаруживают терма. <...> Увидев бумажный свиток, я вспомнил, что сказал мне тертон в том сне... Я развернул листок бумаги... и увидел на нём три слога... но сами по себе они не имели никакого смысла <...>.

Когда проснулся, ещё не рассвело. Мой левый кулак был крепко сжат... Я очень медленно ощупал содержимое кулака <...> У меня в руке действительно что-то было! <...> Я развернул листок: внутри действительно были три слова, которые мне приснились <...>. Я поведал (дяде-тертону. – *Е. Р.*) свой сон и отдал листок бумаги. Он взглянул на него и сказал: «Смотри-ка, теперь у нас есть полное терма Ваджрапани». <...> Придя [через год] к [дяде], я увидел,

¹⁸⁹ Tsewang Dongyal, Khenpo. Light of Fearless Indestructible Wisdom... P. 185–187 (на с. 185 этот сон изображён графически в традиционном тибетском стиле).

¹⁹⁰ See: Ibid. P. 189–190.

что он записал всё учение: благодаря этим трём слогам он написал страниц восемьдесят»¹⁹¹.

Мы видим, что в отличие от классической тибетской канонической тантрийской литературы, которой приписывалось происхождение от Будды Шакьямуни или индийских святых, литература–терма имела автохтонное, тибетское происхождение, являясь порождением мистического опыта, полученного в снах и видениях. Этот подход не является тибетским нововведением, но представляет собой, с нашей точки зрения, следование индийским образцам, использование выработанной в рамках индийского буддизма схемы внедрения новаций в религиозную практику, не вступая в противоречие с традицией.

1.2. Революция снов: махасиддхи и происхождение буддизма ваджраяны. По всей видимости, проверенным временем образцом для создания и идеологического обоснования тибетского движения тертонов стало оказавшее огромное влияние на изменение буддийской доктрины движение *махасиддхов* (санскр. «достигший полного совершенства»), время существования которого в Индии приблизительно датируется VIII–XII веками (некоторые исследователи считают началом движения III век¹⁹²). Время ин-

¹⁹¹ Намкай Норбу Ринпоче. Практика Ваджрапани. СПб., 1998. С. 7–10. Здесь уместно провести некоторые кросс-культурные параллели. Описание того, как явленный во сне предмет оказывается у сновидца (обыкновенно, зажатым в руке) и после пробуждения – достаточно часто встречается в текстах различных культур. Множество такого рода примеров можно извлечь из древнегреческих текстов, поскольку считалось, что если «данные во сне предметы остаются и после пробуждения – боги оставляют сновидцам «вещественные доказательства» своего присутствия» (Протопопова И. А. Двусмысленность зримого (несколько замечаний о сновидениях в античной Греции) // Русская антропологическая школа : труды. М., 2004. Вып. 2. С. 168).

¹⁹² See: Sanderson A. Vajrayana: Origin and Function // Buddhism into the year 2000. Bangkok ; Los Angeles, 1995. P. 87. Согласно Р. Дэвидсону, движение махасиддхов возникает не ранее конца VI века (Davidson, R. Indian Esoteric Buddhism: A Social history of the Tantric Movement. Columbia University Press, 2002. P. 166). По китайским источникам проникновение первых тантрийских учений в Китай датируется III–IV вв. (Чжоу Илян. Тантризм в Китае // Тантрический буддизм – I. М., 2004. С. 10–11). Эти данные позволяют сделать вывод о возникновении раннего буддийского тантризма (прототантризма) в Индии не позднее начала III века.

корпорации методов выработанных махасиддхами в монастырскую обрядность, а следовательно, составление письменных текстов, их кодификация и унификация происходят, согласно оценке современных исследователей, достаточно поздно – в X–XI вв.¹⁹³.

Буддийские махасиддхи – центральный идеал святости тантрического буддизма, или *ваджраяны*, последняя ступень развития в индийском буддизме, особенно известная на субконтиненте в VIII–XII вв., перенесённая отсюда в Китай, Японию, Юго-Восточную Азию и, в особенности, в Тибет и Монголию, где она безраздельно доминирует до наших дней¹⁹⁴.

Вот как описывает причины возникновения движение махасиддхов российский буддолог Е. А. Торчинов:

«В самом буддизме... появилось собственное внешнее благочестие, зачарованное своей праведностью и добродетелями... Постепенное угасание живого религиозного импульса побудило ряд последователей буддизма бросить вызов традиционному монашескому образу жизни во имя возрождения духа учения Будды, противного всякому формализму и догматической омертвелости»¹⁹⁵.

Такое понимание движения махасиддхов, являющееся традиционным как для отечественных работ, так и для ряда западных, нельзя не признать чрезмерно романтическим. В действительности движение махасиддхов едва ли возможно признать идеалистическим бунтом против «формализма и догматической омертвелости», предпринятым «во имя возрождения духа учения Будды». Согласно Р. Дэвидсону, эзотерический буддизм махасиддхов возник как

¹⁹³ See: Samuel G. The Origins of Yoga and Tantra: Indic Religions to the Thirteenth Century. Cambridge, 2008. P. 270.

¹⁹⁴ See: Ray R. Mahasiddhas // Encyclopedia of Religion. Vol. VIII. N.Y., 2005. P. 5603 b. Сиддхи Субхакарасимха, Ваджрабодхи, Амогаваджра принесли ваджраяну в танский Китай в VIII в. В Японию традиция ваджраяны была принесена сиддхом Кукаем (774–835), который основал там школу Сингон. В Юго-Восточную Азию (Ява, Суматра, Камбоджа) ваджраяна попадает с начала IX в. и продолжает там своё существование до XVI в. Все главные тибетские школы, в конечном счете, происходят от индийских сиддхов: кагью от Тилопы (988–1069) и Наропы (1016–1100); нингма от Падмасамбхавы и Вималамитры (VIII в.); сакья от Брогми (922–1022); и гелуг от Атиши (982–1054), который, не будучи сиддхом, унаследовал некоторые черты их традиции. Вместе с принятием тибетской формы буддизма в XIII в. учение и идеал сиддхов попадают к монголам (Ibid. P. 5605b).

¹⁹⁵ Торчинов Е. А. Введение в буддологию : курс лекций. СПб., 2000. С. 124.

ответ на политический и экономический кризис в раннесредневековой Индии, вызвавший регионализацию индийских государств начиная с VII в. Это был ответ на вызовы экономической дестабилизации, переселений, потери покровительства, нестабильной политики саманта феодализма и все большего значения каст и региональных ценностей. Буддийские общины столкнулись с драматичным изменением в буддийской идентичности, снижением участия женщин в религиозной жизни, сдвигом интеллектуальных ценностей в сторону брахманистских моделей и потерей этических и интеллектуальных центров тяжести.

На эти вызовы индийские буддисты ответили одобрением и освящением отдельных аспектов социально-политической сферы, хотя этот ответ противоречил ранней буддийской традиции. Буддийские монахи больших монастырей Гангской долины и, отчасти, других мест, используя актуальную политическую модель, соответствующую «верховному сюзерену» (*rdjadhiraja*), разработали и распространили медитативные системы и сопутствующие ритуалы, которые показывают полное восприятие идеалов и методов индийского феодализма. Построение священных буддийских парадигм властных отношений было закреплено в политических мандалах вокруг них, где сформулирована идея центральных зон, обладающих властью, и буферного положения подчинённых в отношениях между Буддами и Бодхисаттвами в визуализируемых священных окружностях¹⁹⁶.

На другом конце спектра появляется модель сиддха, чьей целью является индивидуальная власть посредством магии и уподобление себя богам, в чьей власти устанавливать законы для сюзеренов. Традиции сиддхов также заимствовали политику доминирования и контроля, но в интересах одного сиддха, а не для улучшения окружающего сообщества. Буддийские сиддхи становились сторонниками региональных языков и культур, поддержки племенного принципа и сегментации власти. Они вынуждали монастырских буддистов использовать новые ритуалы и йогические системы, разрабатывать новые формы герменевтики, осмысливать быстро развивающуюся иконографию, использовать песни и танцы в подношениях новым формам Будд и поощрять к созданию нового канона, в который включались тантры, переданные конкретным

¹⁹⁶ See: Davidson R. *Tibetan Renaissance: Tantric Buddhism in the rebirth of Tibetan culture*. Columbia University Press, 2005. P. 371.

сиддхам божествами или женскими проявлениями абсолюта. Заимствовав и изменив методы, производные от шиваизма и других источников, буддийские сиддхи развили радикальные медитативные техники до уровня, не виданного ранее в буддийском мире, и выразили их языком, который был одновременно игривым и свирепым, эротичным и разрушительным¹⁹⁷.

Следствием внедрения нового тантрического учения явилось, как уже отмечалось, новое направление буддизма – Ваджраяна, распространившаяся от Пакистана и Афганистана на западе до Японии на востоке, от южной Индии до Забайкалья на севере.

Буддизм в Индии ко времени появления движения махасиддхов представлял собой развитую, крайне стабильную систему, в которой все аспекты жизни его последователей были строго регламентированы и освящены авторитетом священных текстов, а значит, – авторитетом Будды. По этой причине любые изменения этой канонизированной системы понимались как искажение Слова Будды, неистинный, не ведущий к спасению путь. В условиях жесточайшего социально-политического кризиса на Индийском субконтиненте буддийские общины были поставлены на грань исчезновения, и единственным выходом являлась структурная трансформация всей религиозной системы буддизма. При этом любая возможная модернизация вступала в, казалось бы, непримиримое противоречие с консерватизмом системы, основанной на учениях Будды и святых, зафиксированных в канонических текстах. Выход из этой тупиковой ситуации был найден в рамках движения махасиддхов. Для легализации нового учения, в качестве источника своей доктрины и магической власти махасиддхи указывали на откровения, полученные от божеств в мистических переживаниях: видениях, сновидениях, медитациях. Некоторые из высших тантрийских учений формально возводят своё происхождение к Будде Шакьямуни, например система Калачакра-тантры¹⁹⁸, однако большинство из них указывают в качестве своего источника мистические откровения, полученные от Будд, божеств и дакини. Линия передачи Самвара-тантры описывается происходящей от Будды Ваджрадхары к бодхисатве Ваджрапани, который передал её махасиддхе Сарахе, последний же изложил её махасиддхе Луиве, через учеников которого она распространилась в Индии и Тибете.

¹⁹⁷ See: Ibid. P. 372.

¹⁹⁸ См.: Муллин Г. Практика Калачакры. М., 2002. С. 161–166

те¹⁹⁹. Другие линии передачи учения возводятся к божествам Ваджрайогини²⁰⁰ и Ваджраварахи²⁰¹, бодхисатве Ваджрапани²⁰² и другим. В некоторых случаях оба вышеуказанных подхода объединяются. В истории о происхождении Гухьясамаджа-тантры говорится, что данное учение было проповедано историческим Буддой Шакьямуни, но линия его передачи в мире людей прервалась и была вновь возрождена «йогини (здесь, синонимично дакини. – *Е. Р.*), пришедшей из царства нагов»²⁰³.

Использование махасиддхами снов, видений, мистических переживаний в качестве источника мистических учений являлось нововведением, но основанным на прецедентах, которые можно было извлечь из более ранней традиции. Буддийские писания, созданные ранее, в особенности агиографические произведения, признают пророческую функцию снов и видений и часто используют её для решения своих задач, в особенности для подтверждения святости или истинности того либо иного лица или деяния. Образцом такого рода использования сновидений служат как индо-буддийские сочинения, посвящённые рефлексиям относительно природы сновидений, так и многочисленные жития основателя буддизма²⁰⁴. Благодаря этим текстам (в первую очередь по причине авторитета общеизвестных агиографий Будды Шакьямуни) и связанным с ними представлениям, в буддийской культуре того времени (VIII–XII века) вера в истинность снов и видений, а в осо-

¹⁹⁹ См.: Гой-лоцава Шоннупэл. Синяя летопись. СПб., 2001. С. 216.

²⁰⁰ См.: Нгакпа Джампа Тхайе. Золотая гирлянда. Ранние учителя кагью в Индии и Тибете. СПб., 1993. С. 7; English E. Vajrayogini: Her Visualizations, Rituals and Forms: A Study of the Cult of Vajrayogini in India. Boston, 2002. P. 83, 87.

²⁰¹ See: Gray D. On Supreme Bliss: A Study of the History and Interpretation of the Cakrasamvara Tantra. Doctoral dissertation. Columbia University, 2001. P. 40.

²⁰² See: The Great Kagyu Masters: The Golden Lineage Treasury. Ithaca, 1991. P. 43–44.

²⁰³ Гой-лоцава Шоннупэл. Синяя летопись. С. 204. См. также о явлении сиддам в их снах божества Ваджрайогини: English E. Vajrayogini: Her Visualizations, Rituals and Forms: A Study of the Cult of Vajrayogini in India. Boston, 2002. P. 83, 87.

²⁰⁴ See: Wayman A. Significance of Dreams in India and Tibet // Wayman A. Buddhist Insight: Essays. Delhi, 1990. P. 400, 403, 405; Young S. Dreams in Indo-Tibetan Buddhist Sacred Biography. Doctoral Dissertation. Columbia University, 1990. P. 86–108, 116–143.

бенности в истинность снов и полученных в медитативных переживаниях пророчеств буддийских святых, была распространена повсеместно. На основе этой веры махасиддхи объявили сны и видения источником мистических учений, причём учений, не противоречащих учению Будды Шакьямуни, но, напротив, либо происходящих от него, либо в полной мере согласующихся с духом его учения.

Такой подход вызвал подлинную революцию в индийском буддизме²⁰⁵. Если ранее только мистический опыт основателя буддизма признавался источником религиозной практики его последователей, то теперь появляется множество новых медитативных и ритуальных систем, объявляющих своим истоком откровения, данные божествами (или самим Буддой) в снах и видениях новых буддийских святых – махасиддхов. По всей видимости, только такое мифологическое обоснование легитимности инновационных изменений было возможно в традиционной буддийской (и не только буддийской) культуре. Методичное воспроизведение этой идеологической конструкции в индо-буддийских текстах и длительное историческое функционирование именно такого способа внедрения и легитимации новаций говорит как о его глубокой укоренённости в мировоззрении представителей традиционных сообществ, так и о чрезвычайной действенности этого подхода в рамках культур такого типа.

В буддийской культуре Индии ко времени возникновения движения буддийских сиддхов, достоверным считалось знание, основанное на канонических текстах, восходящих к Будде, и комментариях к ним, составленным авторитетными пандитами, то есть принадлежавшее к непрерывной (порой устной) комментаторской традиции. Знание, основанное на собственном понимании или медитативном опыте и не восходящее к канону или авторитетной комментаторской традиции, не могло быть признано подлинным. По этой причине, формируя новое тантрийское учение, сиддхи должны были указывать в качестве источника их традиции на учение Будды и традицию передачи этого учения. Эта схема ярко представлена в житиях сиддхов, где первоначальное знание всегда получено от учителя (т. е. сиддх всегда показан как продолжатель тра-

²⁰⁵ Помимо собственно тантрического буддизма, «революция махасиддхов» подарила буддийской цивилизации множество эстетических и артистических форм, буддийский культ учителя, модель иерархического общества, отражённую в структуре мандалы, и многое другое.

диции, а не новатор), который может быть как телесен, так и являться в снах и видениях, в которых он приобщает сиддха к линии преемственности учения. Часто таким учителем могло являться божество, один из Будд и, чаще всего, дакини²⁰⁶. Достигая Пробуждения посредством этих учений, сиддхи уже могли сами составлять учения, но считалось, что эти новые методы достижения Пробуждения, с одной стороны, являются своеобразным комментарием на тантрийские доктрины, полученные ими ранее, а с другой – выражают их пробуждённый опыт, который не носит индивидуальный характер, но аналогичен опыту Будды и всех буддийских святых. Из видений и медитативных переживаний сиддхов возникают и тантрийские тексты, авторами которых формально считались не сиддхи, но Будды, передавшие им эти тексты в трансперсональных состояниях сознания, например – в сновидениях.

К концу VIII в. даже самые тайные писания, йогини-тантры, начали интегрироваться в ритуальные учебные планы больших монашеских центров Северной и Центральной Индии. К концу X – началу XI в., в период новых переводов, когда первая волна тибетцев прибыла в Индию, полное объединение тантр с монашеским образом жизни уже было в значительной степени произведено²⁰⁷. За эти четыре столетия тысячи текстов были записаны, преподавались, передавались, распространялись и институционализировались. Появившиеся теперь новые формы герменевтики осваивали огромное многообразие литературы и далее использовались, чтобы помочь интеграции племенных и внекастовых моделей, антиномических утверждений и шокирующего юмора в буддийский канон²⁰⁸. Р. Дэвидсон поэтично замечает, что итогом деятельности махасиддхов было «не только присвоение брахманистских моделей буддистскими монастырями, но и интеграция, возможно, самых шокирующих утверждений, какие когда-либо видел мир в торжественную благопристойность буддийских медитационных центров»²⁰⁹.

²⁰⁶ Анализ этого аспекта биографий 84 сиддхов из сборника Абхайя-датты, а также их историчности см.: Robinson J. B. *The Lives of Indian Buddhist Saints: Biography, Hagiography and Myth // Tibetan Literature: Studies in Genre*. Ithaca, 1996. P. 60, 61–64.

²⁰⁷ See: Davidson R. *Indian Esoteric Buddhism: a Social History of the Tantric Movement*. P. 338.

²⁰⁸ Ibid.

²⁰⁹ Ibid. P. 339.

Фактически, именно благодаря массовому внедрению представителей движения махасиддхов новаций, объявленных данными божествами в снах и видениях, и включению этих идей в монастырский буддизм, где они оформились в буддизм ваджраяны, буддизм продемонстрировал стойкий успех в Индии на протяжении более чем пяти веков, в то время, когда динамика субконтинента быстро менялась и буддийские институты должны были отступить в долину реки Кришна и другие места. Новации сиддхов помогли сохранить большие монастыри и остановить поток шиваизма, широкой волной накатывавшийся с юга²¹⁰.

Мы видим, что изменения в индийской культуре феодальной эпохи и появление новых ценностей – воинская доблесть, культ маскулинности, иерархичность, регионализм, акцент на родоплеменные культовые практики – поставил монастырский буддизм на грань исчезновения. Ответом на эти вызовы времени явилось движение махасиддхов, создание ими тантрической формы буддизма, объявленные происходящими из снов, и интеграция этой новой формы в монастырскую систему. Изменяясь под воздействием феодальной культуры, новый буддизм ваджраяны в свою очередь оказал большое влияние на индийскую средневековую культуру и развитие индуизма. Однако ещё большим было влияние ваджраяны на культуру Тибета, Китая (китайский тантризм и происхождение чань-буддизма от индо-буддийского тантризма²¹¹), Японии (дзен и школа сингон), Индонезии (Боробудур), Монголии, буддийских регионов РФ.

В целом считая представленный выше подход обоснованным и весьма плодотворным для изучения позднего индийского буддизма, необходимо отметить, что понимание движения сиддхов исключительно как реакции на возникновение индийского феодализма не вполне корректно. Действительно, формы, которые приняло движение сиддхов, детерминированы социальными изменениями

²¹⁰ Davidson R. *Indian Esoteric Buddhism: a Social History of the Tantric Movement*. P. 339.

²¹¹ С высокой долей осторожности можно сказать, что традиция чаньских афоризмов и создание наполненных парадоксальными высказываниями и действиями агиографий святых этой традиции – это отнюдь не китайское изобретение, но творческое развитие канонической индо-буддийской традиции составления жизнеописаний махасиддхов. Противоположную нашей точку зрения см., напр.: Маслов А. А. *Классические тексты дзен*. Ростов н/Д, 2004. С. 39.

в индийском обществе, но, вместе с тем, модель так называемых буддийских «лесных отшельников», которой бесспорно следовали сиддхи, традиционна для буддийского типа культуры, начиная с биографии Будды Шакьямуни²¹². Буддийское учение возникает из мистического, медитативного опыта его основателя. Думается, это не позволяло буддизму никогда превратиться в стабильную консервативную систему. Во все времена обращение к индивидуально медитативному и визионерскому опыту неизбежно проявляло себя и становилось причиной обновления. Более того, эта традиция имеет добуддийское происхождение, основываясь на традициях, возникших ещё в шраманский период истории индийской культуры²¹³.

Здесь особый интерес представляет традиция т. н. «лесных монахов» (отшельников в ранней буддийской Индии и поздней южной тхераваде) – социальной группы, нацеленной на получение преимущественно медитативного, мистического опыта, который становится главенствующей ценностью, в отличие от основанных на письменном каноне ценностей монашества.

С одной стороны, эта группа осуществляет реализацию идеального образа жизни в буддийских культурах, зафиксированного в жизнеописании как самого Будды Шакьямуни, так и других буддийских святых и тем самым поддерживает традицию отшельнической аскезы. С другой стороны – «лесные мистики» вносят нестабильность в систему, поскольку нацеленность на получение индивидуального мистического опыта в итоге часто приводит их к столкновению с нормативными догматическими положениями, зафиксированными в письменном каноне.

Эта дестабилизирующая функция «лесных мистиков» крайне важна для сохранения системы, поскольку, представляя собой стремление системы к саморазрушению, тем не менее позволяет системе меняться, включать в себя новые элементы или новые интерпретации старых, а значит, является механизмом трансформации в ответ на вызовы времени. Стоит отметить, что новации могут создаваться не в рамках этой среды, но могут быть приписываемы ей монашеством, как канонически легальный (основанный на жизнеописании основателя буддизма и буддийских свя-

²¹² See: Ray R. Buddhist saints in India: a study in Buddhist values and orientations. N. Y., 1999. P. 434–447.

²¹³ См.: Шохин В. К. Индийская философия. Шраманский период (середина I тысячелетия до н. э.). СПб., 2007. 423 с.

тых) метод включения изменений в религиозную догматику и практику²¹⁴.

Механизм включения в канон новых текстов, с указанием на сны и видения как их источник, был использован и при утверждении канона махаяны: в буддийской Индии считалось, что последователи Будды, достигшие высокого уровня духовной реализации, могут в снах или трансовых состояниях посещать Будд и получать от них подлинные учения, в том числе махаянские сутры²¹⁵.

1.3. Эволюция снов: индийские махасиддхи и тибетские тертоны. Тантрический буддизм проникает в Тибет в VIII веке. Наиболее значимым для тибетской истории проповедником нового учения являлся Падмасамбхава, один из участников мистического движения махасиддхов²¹⁶. Как говорилось ранее, согласно доктрине школы нингма, почитающей своим основателем Падмасамбхаву, учения-терма были спрятаны им, чтобы его ученики в своих будущих рождениях обнаружили эти «скрытые сокровища»²¹⁷. Считалось, что тертоны, находившие учения-терма с XI века и до наших дней, в одном из своих прошлых воплощений являлись учениками Падмасамбхавы, получившими от него ещё в VIII веке как будущее учение-терма, так и пророчество о нахождении этого учения в будущем²¹⁸.

²¹⁴ Представляется интересным, что именно в жизнеописаниях «лесных монахов» (как в классических житиях святых южной ветви буддизма (тхеравада), так и в современных жизнеописаниях святых на Шри-Ланке и в Юго-Восточной Азии) присутствует достаточно большое количество сновидений (Tambiah S. J. *The Buddhist saints of the forest and the cult of amulets*. Cambridge studies in social anthropology. No. 49. Cambridge University Press, 1984. P. 71, 303). Здесь сновидение может описываться как причина ухода от мира (Ibid. P. 82–84), являться пророчеством о ближайших событиях или о будущем учении учеников святого (Ibid. P. 96, 101). По всей видимости, как и на севере, в южной традиции источником придания значимости сновидениям и включения их в жития в качестве неотъемлемого элемента стали канонические жития Будды и ранних буддийских святых. С другой стороны, можно предположить, что в жизни буддийских мистиков сновидения всегда занимали важное место, вне зависимости от школы, региона и времени.

²¹⁵ See: Walser J. *Nagarjuna in Context: Mahayana Buddhism and Early Indian Culture*. N.Y., 2005. P. 289.

²¹⁶ Абхаядатта. *Львы Будды: жизнеописания восьмидесяти четырёх сидхов*. СПб., 1996. С. 272.

²¹⁷ См.: Тулку Тондуб Ринпоче. *Тайные учения Тибета...* С. 59–64.

²¹⁸ См.: Третий Додрубчен Ринпоче. *Океан чудес: объяснение традиции кладов терма*. С. 99–100.

Согласно Л. С. Савицкому, «эта практика опиралась на весьма авторитетный прецедент: деятельность основателя системы Мадхьямика Нагарджуны (I–II вв.), объявившего, что эта система была создана буддой Шакьямуни, который спрятал сочинения с изложением её у водяных драконов (Нагов) для сохранения до тех пор, пока люди не будут достаточно просвещёнными»²¹⁹. В самой школе нингма также принято считать традицию терма происходящей из Индии. Традиционно, для обоснования этого принципиального доктринального положения, приводятся выдержки из сутр²²⁰. Помимо этого, ряд сутр, в том числе авторитетнейшая «Сутра Сердца», относятся в школе нингма к ранней традиции терма²²¹. Интересно, что весьма схожие представления существуют у последователей японской тантрической школы Сингон. Согласно этим представлениям, Будда Шакьямуни перед уходом в нирвану поручил Ваджрасаттве спрятать тексты «Махавайрочана сутры» и «Ваджрасаттвы» в железной ступе на юге Индии, где они позднее были найдены Нагарджуной²²².

Можно предположить, что тертоны, олицетворяя себя с учениками Падмасамбхавы, на этом основании опосредованно примыкали к движению махасиддхов, подражая последним как во внешнем облике (ношение длинных волос, декларируемая сексуальность и социально неприемлемое поведение²²³), так и в деятельности по открытию и распространению новых учений. Тибетские тертоны носили длинные волосы, обрезание которых категорически запрещалось²²⁴. Индийские махасиддхи так же разительно

²¹⁹ Савицкий Л. С. О некоторых особенностях тибетской литературы XIV–XVI вв. // *Жанры и стили литератур Китая и Кореи*. М., 1969. С. 226.

²²⁰ Dudjom Rinpoche. *The Nyingma School of Tibetan Buddhism. Its Fundamentals and History*. P. 743–744.

²²¹ «К терма принадлежат такие тексты, как «Сердечная Сутра», которую Нагарджуна взял у нагов, тантры, пришедшие из Оргьен Кандролинга, тайного святого места, известного только особым существам, и каталог (тиб. dkar chag), который пандит Атиша вынул из колонны в Джонанге. Более подробную информацию о терма можно найти во многих текстах сутр и тантр, например, в «Краткой сутре царя нагов» (тиб. klu yi rgyal pos sdus pa'i mdo)» (Норбу Т. Золотой ключик к сокровищнице многообразия основных принципов общей и особой буддийской Дхармы. С. 36).

²²² См.: Поповцев Д. В. *Бодхисаттва Авалокитешвара. История формирования и развития махаянского культа*. СПб., 2012. С. 262.

²²³ См.: Третий Додрубчен Ринпоче. *Океан чудес: объяснение традиции кладов терма*. С. 150.

²²⁴ Блистательное величие, воспоминания йогина дзогчен Тулку Ургьена Ринпоче. М., 2007. С. 92–93.

отличались от бритоголовых монахов своими длинными волосами и бородами²²⁵. Вероятно, это было сознательное противопоставление себя традиционной монашеской общине: вместо монашеской рысы – одеяние из шкур с украшениями «из человеческих костей», вместо бритой головы – длинные волосы, вместо безбрачия – показная сексуальность.

Тертон был обязан иметь супругу, поскольку иначе он не сможет открывать учения-терма. Считалось, что отказ от сексуальной жизни (к примеру, вследствие принятия монашеских обетов) грозил тертону болезнью и смертью, как выражение мести со стороны дакини, наказывающих тертона за отказ обнаружить учения-терма, открыть которые он предназначен²²⁶. Считается, что тертон Карма Лингпа, открыватель известной на Западе так называемой «Тибетской Книги Мертвых», рано умер, поскольку не смог найти жену, которая была предназначена для него согласно пророчеству²²⁷.

Согласно традиции, когда основной материал для открытия терма (например, «жёлтые свитки») обретен, тертон часто не способен понять или расшифровать его. В таком случае тертоны практикуют сексуальную йогу с тантрийской супругой как средство обретения необходимых состояний сознания для открытия и расшифровки терма²²⁸. Поскольку считается, что Еше Цогьял помогала Падмасамбхаве сокрыть терма (или даже сама спрятала составленные им тексты), то это является основанием для важной роли тантрийской супруги в обнаружении и расшифровке скрытых сокровищ²²⁹. Супруги или тантрические партнёрши (санскр. *карма-*

²²⁵ See: Baker I., Laird T. *Der Geheime Tempel von Tibet. Eine Mystische Reise in die Welt des Tantra*. Munchen, 2000; Терентьев А. А. *Определитель буддийских изображений*. СПб., 2006. С. 232–247.

²²⁶ См.: Блистательное величие, воспоминания йогина дзогчен Тулку Ургьена Ринпоче. С. 79.

²²⁷ See: Young S. *Courtesans and Tantric Consorts: Sexualities in Buddhist Narrative, Iconography and Ritual*. N.Y., 2004. P. 155.

²²⁸ See: Germano D., Gyatso J. *Longchenpa and the Possession of The Dakinis*. P. 243–244.

²²⁹ Ibid. Согласно другой, менее обоснованной точке зрения, «прежде чем совершить их главные открытия, тертоны практикуют сексуальную йогу с супругами как средство ускорения и усиления их визионерских сил» (Young S. *Courtesans and Tantric Consorts: Sexualities in Buddhist Narrative, Iconography and Ritual*. P. 155). В традиционных для буддийского тантризма сексуальных практиках соитие понимается как метод продвижения по духовному пути, т. е. половой акт является своеобразным техническим средством. В случае тертонов сексуальный партнёр является не только «техническим средством» для работы с телесными энергиями, но

мудра) были и у махасиддхов²³⁰, а презрение к сексуальной активности являлось для многих участников движения нарушением тантрических обетов (санскр. *самайя*)²³¹. Посвящения в некоторые буддийские тантрические системы, практиковавшиеся в Индии того времени, предполагали дарование иницианту тантрической супруги «перед глазами Будды» и предписывали «никогда не оставлять её»²³².

Многие описания сновидений как тертонов, так и других тибетских святых имеют откровенно сексуальную окраску. В этих сновидениях обнаруживает многочисленный класс женских персонажей – дакини, обладающий бесспорными сексуально окрашенными характеристиками²³³. Образ дакини в северо-буддийской иконографии носит выражено чувственный характер: откровенно обнажённая грудь и половые органы, страсть во взоре, сексуальность позы²³⁴.

своеобразным ключом к открытию им терма. Стоит отметить наличие у тертонов детей, которые продолжают отцовскую традицию, нередко так же являясь тертонами. «Чтобы пробудить из глубин достижение – учения, которые сокрыты в естественном пространстве ясного света, необходимо испытать спонтанно возникшее блаженство. Его можно породить с помощью особой духовной супруги, которая в прошлом (имеется в виду прошлое воплощение. – *Е. Р.*) выразила соответствующие пожелания и которой предназначено стать ключом к достижению. Это одна из причин того, что у всех тертонов есть супруги» (Третий Додрубчен Ринпоче. Океан чудес: объяснение традиции кладов терма. С. 103–104).

²³⁰ Типична легендарная история о махасиддхе Адвайваджре, который был изгнан из монастыря (вероятно, из Наланды) ввиду того, что держал алкоголь и женщину в своей келье. Он оставляет монашескую жизнь и намеревается в своём магическом странствии искать божество Ваджрайогини, позванный её голосом во сне (See: English E. Vajrayogini: Her Visualizations, Rituals and Forms: A Study of the Cult of Vajrayogini in India. P. 15).

²³¹ См.: Лобсан Чойки Гьялцен. Ритуал почитания учителя. Шестиразовая йога. СПб., 2002. С. 159, 161.

²³² Sanderson A. Vajrayana: origin and function. P. 90.

²³³ Дакини (санскр., тиб. *kha gro ma*) – божественные существа женского пола. Имеют подчёркнуто чувственный облик. Выполняют функции охранения учения и вдохновения на духовные свершения.

²³⁴ См., напр.: Рерих Ю. Н. Тибетская живопись. М., 2001. Ил. 35, 36 ; Иконография Ваджраяны : альбом // под ред. Г. М. Бонгард-Левина. М., 2003. Ил. 297, 298. Сексуальность многих канонических тибето-буддийских изображений, иконография которых традиционно восходит в снам и видениям махасиддхов, столь откровенна, что послужила одним из формальных поводов приговорить в 1972 г. видного советского буддолога Б. Д. Дандарона к пяти годам тюремного заключения «за распространение порнографии».

Дакини обыкновенно выполняют функции богинь-вестниц, сообщая тертону во сне о том, что пришло время открыть клад-терма, указывая местонахождение этого клада или непосредственно вручая во сне свитки с текстами. Помимо этого, они следят за соблюдением тертоном определённых правил, предписанных представителям его профессии. Например, именно дакини могут наказать тертона за «аморальное» (для тертонов) поведение, например за отказ вступать в половые отношения, отказ носить длинные волосы или «открывать клад-терма», следуя пророчествам, данным во снах²³⁵. Также в житиях тертонов встречаются описания вступления тертона во сне в половые отношения с дакини²³⁶. Сведение такого рода сновидений к проявлениям индивидуальной сексуальности будет ошибкой. Жития тертонов, приводя сновидения такого рода, следуют стандарту, заданному жизнеописаниями индийских святых. В агиографиях махасиддхов дакини – столь же частый персонаж, так же обладающий бесспорными эротическими характеристиками, так же руководящий действиями святых и так же являющийся источником мистических учений, открываемых в снах и видениях. Это ещё один аргумент в пользу тезиса о преемственности между индийским движением махасиддхов и тибетским движением тертонов, причём, что для нас особенно важно, наблюдается и структурно-содержательная преемственность образов сновидений.

Следует заметить, что линия акцентирования сексуальности как значимого фактора духовного развития, унаследованная тибетскими буддистами от движения махасиддхов, не прерывалась

²³⁵ Ср. с похожими представлениями в североамериканском шаманизме: «родители прививают сыновьям желание стать шаманами и убедить их видеть сны. Сыновьям сообщают, какой сон нужно получить, чтобы стать шаманами. Они предостерегают их также, чтобы они тщательно придерживались инструкций во снах. Иначе духи рассердятся и накажут их» (Degarrod L. N. *Dreams and visions // Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture.* Oxford, 2004. P. 90).

²³⁶ Такого рода отношения удивительно похожи на неоднократно описанные в этнографической литературе сексуальные связи шаманов и охотников с женскими духами, оказывающими своим сексуальным партнёрам помощь в камлании или охоте. Здесь для нас особенно интересна параллель с шаманизмом: «шамана с его духами связывают любовные отношения, но существу являющиеся основой шаманства» (Смоляк А. В. *Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура).* М., 1991. С. 6).

в Тибете с раннего этапа рецепции буддизма и до наших дней. Стереотипное представление о Тибете как стране монахов, свято блюдущих целибат, оказывается весьма далёким от истины. Школы тибетского буддизма чётко делились на принципиально акцентирующие внимание на целибате (кадам, гелуг), с характерным для них безбрачием монашества, и на не настаивающими на принципиальном безбрачии ламства (нингма и кагью)²³⁷. Именно в среде двух последних школ наибольшее распространение получили учения-терма. В Монголии и ламы школы гелуг обыкновенно не стремились к безбрачию, и весьма высокий их процент имел жён, детей, вёл собственное хозяйство. Класс подвижников-йогинов и тертонов принципиально подчёркивал сексуальность как важный элемент духовного пути²³⁸. Миряне отличались значительной свободой в сексуальных отношениях, что давало повод многим европейским путешественникам рубежа XIX–XX веков обвинять всех тибетцев в «крайней распущенности»²³⁹.

Сакрализация сферы сексуального, особенно в её связи с сексуальностью во сне, подтверждает концепцию происхождения и эволюции культа вещей снов, представленной в первой главе настоящей работы. Здесь мы имеем реликты древнейших представлений о связи сферы сексуального с сакральным миром мёртвых, через посредническое участие пространства сновидений.

²³⁷ Островская-мл. Е. А. Воины радуги: институционализация буддийской модели общества в Тибете. СПб., 2008. С. 216–218, 227.

²³⁸ Об одной тибетской святой читаем: «Неизлечимое венерическое заболевание заставило её отправиться на поиски Дампы Сангье, который объяснил ей, что болезнь является кармическим следствием того, что она нарушила свои обеты. ... практикуя в качестве супруги с различными йогинами» (Эду Ж. Мачиг Лабдрон и основы практики чод. М., 2008. С. 156).

²³⁹ Н. М. Пржевальский писал: «Из всех кочевников, виденных мною в Азии, тибетцы в нравственном отношении были наихудшие» (Пржевальский Н. М. Путешествие к Лобнору и на Тибет. М., 2007. С. 491). Как отмечал китайский автор, переведённый о. Иакинфом Бичуриным, у тибетцев «прелюбодеяние ни мало не почитается за стыд. Если замужняя женщина вступает в связь с кем-либо, то прямо говорит мужу своему, что такой-то есть любовник ея. Муж ни мало не трогается» (Описание Тибета в нынешнем его состоянии : пер. с кит. СПб., 1828. С. 158). Сообщения такого рода слишком многочисленны, чтобы можно было отнести их к издержкам «колониальной психологии». Подробнее об этом см.: Рабинович Е. И. Сексуальные нравы тибетцев и монголов в трудах русских путешественников XIX – нач. XX в. // Россия и Центральная Азия в контексте исторического взаимодействия. Екатеринбург, 2010. С. 90–97.

Индийские махасиддхи и использовавшие разработанные ими модели поведения тибетские тертоны следовали тому, что Б. А. Успенским названо «анти-поведением», понимая под этим: «обратное, перевернутое, опрокинутое поведение – иными словами, поведение наоборот. <...> Анти-поведение... сводится к реализации одной общей модели: замене тех или иных регламентированных норм на их противоположность... Анти-поведение может выражаться в том, что те или иные ритуальные действия совершаются левой рукой или в обратном направлении. <...> Анти-поведение может предполагать... ритуальное святотатство и т. д.»²⁴⁰.

По Успенскому, сакрализованные формы анти-поведения связаны с культом мёртвых (предков) и определяются представлением о перевернутости связей потустороннего (загробного) мира²⁴¹. Здесь можно провести плодотворные параллели с принципиально асоциальным и провокационным поведением махасиддхов. Культ левой стороны (в системе материнских тантр существует категорическое предписание все ритуальные действия совершать левой рукой и против часовой стрелки), культ смерти (чаши из черепов, музыкальные инструменты и украшения из человеческих костей, накидки из человеческой кожи, использование кремационного пепла для «украшения» лица и торса и т. д.), обретающий своё высшее выражение в жизни на кладбище и совершение там же тантрийских пиров (санскр. *ганапуджа*) обнаруживают параллели с ритуальным весельем на похоронах и поминках, зафиксированным у многих народов. Всё это однозначно маркирует принадлежность махасиддхов к миру мёртвых, точнее – к некоему пограничью между мирами.

Успенский отмечает, что «анти-поведение в ряде случаев направлено именно на вызывание мертвых или других представителей потустороннего мира»²⁴². Это косвенно подтверждает то, что культ вещей сновидений генетически связан с культом мёртвых. Махасиддхи, по сути введшие и сакрализовавшие культ вещей снов в буддизме, выступают в традиционном обличье людей, находящихся в постоянном контакте с тем светом. Неудивительно, что именно дакини обычно приносят махасиддхам вести в их снах, поскольку ранее эти обитательницы древнеиндийских кладбищ являлись пре-

²⁴⁰ Успенский Б. А. Избранные труды. М., 1996. Т. I : Семиотика истории. Семиотика культуры. С. 460.

²⁴¹ Там же. С. 461.

²⁴² Там же. С. 464.

имущественно демонами-людоедами и даже позднее, став воплощением мудрости (*праджня*), сохранили свой архаичный демонический облик и дикий, непредсказуемый нрав²⁴³.

1.4. Контрреволюция снов: сновидения тибетских тертонов и их политических противников. Открытый и сакрализованный индийскими махасиддхами, приём легального внесения нового в консервативное, традиционное общество, в религиозную культуру, чурающуюся всякой новизны, был заново использован тибетскими тертонами. Важнейшая культурная функция сна и сновидений, в условиях консервативной тибетской культуры, – использование снов и видений как метода социально приемлемого привнесения нового в сопротивляющееся изменениям общество. Получение учений-терма в снах и видениях дало возможность легитимного внесения новаций в религиозную практику. Внося изменения в религиозную практику, пронизывающую все стороны жизни тибетцев, полученные в снах и видениях терма меняли саму тибетскую культуру, отвечая на актуальные вызовы времени. Открытие новых учений в снах и видениях стало своеобразным методом саморегуляции декларируемо консервативной тибетской культуры, методом, формально отрицающим всякую новизну, поскольку утверждалось, что вновь открытые учения записаны на заре проникновения буддизма в Тибет и, следовательно, не являются «новыми».

Культ сновидений с его изначальной связью с культом предком достаточно органично сочетался с буддийской доктриной, основанной на том, что истина уже была открыта Буддой, «и задача не в конструировании нового, но в собственном глубинном понимании его прозрения»²⁴⁴. «Небесное хранилище» (*nam-mkha mdzod*), или «сокровищница ума» (*dgongs-gter*), – принципиально неистощимый склад новых идей, которые могут быть извлечены оттуда в снах, видениях, медитативных переживаниях. Помимо текстов, изображений, танцев, отсюда происходит, например, записанный тертоном Мингьюром Дордже неизвестный ранее алфавит Уддияны²⁴⁵.

²⁴³ О ранних представлениях относительно демонической природы дакини см.: Иянага Н. Дакини и император // Тантрический буддизм-II. М., 2003. С. 179–188.

²⁴⁴ Донец А. М. Базовая система дхармических категорий буддийских философов Центральной Азии. Улан-Удэ, 2009. С. 10.

²⁴⁵ See: Stein R. A. Tibetan Civilization. P. 274.

С XI в. и до наших дней, внедрение учений терма, открытых в снах и видениях, оказало огромное влияние на тибетскую культуру, неоднократно радикально изменяя многие её аспекты. Внедрение культурных инноваций через терма изменило представление последователей тибетского буддизма о потустороннем мире и процессе умирания (через терма Карма Лингпы, т. н. «Тибетскую книгу мёртвых») ²⁴⁶. Поскольку учения-терма содержали также исторические сочинения, то они влияли не только на настоящее культуры, но и на её прошлое, изменяя представления тибетцев о своей истории ²⁴⁷. В качестве терма вводились и медицинские трактаты. Основополагающий для тибетской медицины текст Чжуд-ши передавался как в непрерывной линии передачи «от Будды Шакьямуни», так и в традиции терма, согласно которой этот текст был сначала «захоронен» в колонне храма Самье в VIII в. и затем «открыт» в 1038 г. «открывателем кладов» Дапа Онше (1012–1090) ²⁴⁸.

Как терма, открытые в сновидениях, появлялись и тексты, посвящённые толкованию сновидений (сонники). Таков сонник тертона Мингьюра Дордже (1621–1642) «Исследование позитивных и негативных знаков во снах через практику Вангчуг (dbang rhyug)», открытый им в возрасте двенадцати лет ²⁴⁹.

Одной из самых красочных религиозных церемоний в северобуддийском мире являются ритуальные танцы *цам* (*чам*), в которых монахи в масках и ярких одеждах изображают подвиги буддийских святых – обыкновенно покорение Падмасамбхавой тибетских демонов во время утверждения буддизма в Тибете. Бутанская традиция танцев цам (существующая до сих пор) происходит из сновидения тертона Пема Лингпа (1450–1521).

²⁴⁶ См.: Герасимова К. М. Похоронные обрядники тибетских и монгольских авторов XVI–XIX вв. // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск, 1992. С. 133–157.

²⁴⁷ Об исторических сочинениях, обнаруженных как терма, см.: Савицкий Л. С. О некоторых особенностях тибетской литературы XIV–XVI вв. С. 225–227. Анализ некоторых из этих сочинений см.: Востриков А. И. Тибетская историческая литература. М., 1962. С. 24–46.

²⁴⁸ Жабон Ю. Ж. К ранней истории проникновения и распространения медицины в Тибете // Актуальные проблемы востоковедения : материалы конф. посвящ. 70-летию со дня рожд. Б.-Д. Бадараева : сб. науч. ст. Улан-Удэ, 2001. Ч. II. С. 62. История обнаружения Чжуд-ши этим тертоном см.: Neumaier-Dargyay Eva K., Dargyay Eva M. The rise of esoteric Buddhism in Tibet. Delhi, 1998. P. 95.

²⁴⁹ Мингьюр Дордже Намчо. Толкование снов в Тибете. М., 2001.

Согласно преданию, Пема Лингпа должен был руководить постановкой танцев, однако у него не было опыта в исполнении как самих танцев, так и песнопений и специфических жестов, сопровождающих их. До глубокой ночи он думал о том, как ему решить эту проблему. Размышляя над этим, он заснул. Во сне к нему пришли Падмасамбхава со своей супругой Еше Цогьял, которая пропела каждую тему, а также продемонстрировала все движения танцев. Когда он проснулся, то сновидение было ярко отпечатано в его памяти: «это было подобно генеральной репетиции перед действием в реальности»²⁵⁰. Пема Лингпа продемонстрировал своим ученикам все детали священных танцев. Это обучение во сне продолжилось и в следующие ночи. Ламские танцы, составленные Пема Лингпа, были позднее сгруппированы в цикл Пелинг Терцам, став главной частью больших религиозных мероприятий в Тхимпу. Эта традиция поддерживается в Бутане до сих пор²⁵¹. Таким образом, мы видим, что сновидения становились даже источником тибетской хореографической традиции.

Очевидно, что внесению любых изменений в сакральные танцы, исполнение которых оказывало магическое влияние на реальность, могло не только вызвать гнев охранителей Учения (поскольку цам обыкновенно посвящён ключевым для истории религии фрагментам биографии Падмасамбхавы), но и оказать прямо противоположный эффект – вследствие ошибки в ритуале демоны могли преодолеть связывающие их заклинания и нанести удар по всему социуму, который цам призван защищать. Поскольку считалось, что изначально священные танцы были поставлены самим Падмасамбхавой, а тексты, описывающие тонкости хореографии, разумеется, отсутствовали, то со всей очевидностью следовало, что внести в них изменения мог только их основатель Падмасамбхава. Именно это и происходит в истории Пема Лингпа, когда сам Падмасамбхава и его супруга обучают тертона хореографии во сне. Для нас здесь особый интерес представляет тот факт, что другие, традиционные для тибето-буддийского сообщества, методы внесения инноваций здесь не подходили – Пема Лингпа не мог, к примеру, открыть традиционное терма в виде «свитка на жёлтой бу-

²⁵⁰ Aris M. *Hidden treasures and secret lives: a study of Pemalingpa (1450–1521) and the sixth Dalai Lama (1683–1706)*. L. ; N.Y., 1989. P. 40.

²⁵¹ *The Life and Revelations of Pema Lingpa*. – P. 18, 24, 41. В октябре 2010 года бутанские монахи продемонстрировали эти танцы в Москве. URL: <http://www.tibethouse.ru/2010/tancy-lam-01.html>

mage», поскольку в тексте не могли быть описаны хореографические тонкости и детали исполнения песнопений. Этому его могли только непосредственно обучить, а значит, сновидение в данном случае могло стать единственным источником познания.

Интересно, что сам рассказ содержит некоторую двусмысленность, поскольку вечером Пема Лингпа не знал, как ему поступить в этой, казалось бы, безвыходной ситуации (он не мог поставить танцы, так как не обладал соответствующим опытом), а утром рассказал о своём удивительном сне. Определённая ирония, присутствующая в этом рассказе, нередко встречается и в других описаниях вещей снов, особенно в автобиографиях религиозных лидеров. Это позволяет предположить, что, разумеется, не на уровне официальной религиозной доктрины и народной религиозности, но на уровне негласного взаимопонимания представителей религиозной элиты порой существовало достаточно скептическое отношение к источникам такого рода новаций, внедряемых на основании вещей снов²⁵².

Увиденное во сне божество впоследствии могло быть изображено и стать объектом поклонения²⁵³. Видение божеств во сне – один из важных источников тибетского иконографического канона и одна из причин его обширности. Например, тертон Мингьюр Дордже создал целый ряд изображений явившихся ему в сновидениях божеств и оставил, записанные под диктовку божеств в его снах, подробные иконографические описания последних. Здесь мы имеем дело «со своеобразным «реализмом», поскольку божество должно было изображаться в точности так, как оно выглядело, явившись во сне»²⁵⁴.

Любые значительные визионерские опыты, возникавшие в медитациях, снах и видениях подпитывали буддийскую мифологическую картину мира и в этом качестве, бесспорно, поощрялись руководителями различных религиозных структур (от настоятелей монастырей до глав школ и линий преемственности). Однако попытки сакрализации этих опытов и извлечения из них новых идей,

²⁵² Также происходящую из снов традиция считает хореографию, созданную жившим ранее тертоном Гуру Чевангом (1212–1270) (Stein R. A. *Tibetan Civilization*. P. 274). Возможно, именно это вдохновило Пема Лингпа (1450–1521) на его метод открытия новой хореографии.

²⁵³ Wangchen Rinpoche. *Buddhist fasting practice: the Nyungne method of thousand-armed Chenrezig*. Ithaca, 2006. P. 27.

²⁵⁴ Stein R. A. *Tibetan Civilization*. P. 282.

которые могли оказать влияние на религиозную доктрину, вызвать появление новых учений, изменить ритуальные каноны (а значит, покуситься на чью-то монополию в одной из этих областей), как правило, пресекались. Возможно, именно это является одной из главных причин того, что в школе гелуг (фактически правившей в Тибете эпохи Далай-лам), а до этого в школе сакья (стоявшей у власти в XIII–XIV вв.), наиболее последовательно не принималась традиция терма, как несущая угрозу монополии этих школ и их контролю за рядом областей духовной и светской жизни тибетского социума²⁵⁵.

Очевидно, что не только для тибетского общества и его социорелигиозных институтов внедрение новаций на основе личного мистического опыта представляло серьёзную опасность. Поощрение и бесконтрольное внедрение в культуру новаций (к тому же происходящих из трансцендентальных переживаний, как правило сакрализованных в традиционных культурах) способно не только подорвать стабильность, но и привести к полному разрушению её основных структур.

Это прекрасно понимали и сами носители этих традиций – даже в рамках школы нингма возникает целая система защиты от разрушительного потенциала литературы терма. Именно тогда мистические опыты отдельных визионеров и становятся в прямом смысле «традицией» терма. Мистический опыт ограничивается жёсткими рамками предписаний и требований, только при соблюдении которых визионерские переживания тертонов признавались подлинными, канонизировались и могли влиять на культурную жизнь Тибета. Помимо этого, значительная часть привилегий на обнаружение терма стала монополией ряда семей и кланов – последующие поколения тертонов в большинстве случаев происходили из семей тертонов предшествующих поколений.

Модель защиты от разрушительного потенциала снов во многом повторяла путь освоения буддийской цивилизацией дестабилизирующего опыта медитативных переживаний. Буддизм, как религия, базирующаяся во многом на личном мистическом опыте её основателя и принципиально поощрявшая медитативный опыт

²⁵⁵ При этом во время политических кризисов эти традиции или прямо использовали метод внедрения новаций, представленный традицией терма, либо, формально отрицая эту традицию, внедряли новации на основании откровений божеств и святых древности, явленных в снах и видениях иерархам этих школ.

своих последователей, не могла не столкнуться с проблемой мощного инновационного потенциала такого рода психотехник. Представляется маловероятным, чтобы буддизм как религия, стремящаяся к контролю над обществом и традиционно взаимовыгодно сотрудничающая с властными структурами, смогла бы существовать в течение 2500 лет, если бы не сумела справиться с мощнейшим инновационным (а значит, во многом деструктивным) потенциалом созерцательных психотехник²⁵⁶.

Уже на ранних этапах канонизации буддийского учения (например, в Вишуддхимагге в составе палийской Трипитаки) создаются тексты, посвящённые медитации, где подробно описываются конкретные стадии созерцания, предписанные последователям Будды, и конкретные типизированные переживания, которые он должен получить при прохождении этих стадий. Любое отклонение от этой схемы теперь понимается как отклонение от пути Будды, тупиковый путь, не способный привести к освобождению от страданий, а следовательно, соответствующий методам и воззрениям тиртхиков (санскр.: еретиков). Фактически, уже из наиболее ранних дошедших до нас трактатов, посвящённых медитации, следует, что последователь Дхармы Будды должен медитировать только в рамках канонической схемы, проходить предписанные стадии и этапы созерцания, получать чётко определённые переживания при их прохождении и, в итоге, как к главной цели, прийти к опыту, полностью идентичному полученному Буддой и всеми буддийскими святыми-архатами. Таким образом, любая возможность творчества, любые эксперименты на уровне метода медитации и переживаний в медитации – пресекались самым радикальным образом.

²⁵⁶ С решением проблемы инновационного потенциала снов, видений и иных форм визионерского опыта столкнулись и другие мировые религии, не имевшие в своём арсенале развитых и многообразных психотехник. О. Г. Большаков так пишет об этом в исламе: «Кроме случаев крупного мошенничества случались и скромные попытки использовать ссылку на откровение, полученное во сне, в корыстных целях. Честолюбивые сны религиозных авторитетов и их поклонников принимались за истину, а попытки простого люда приобщиться к этому немудреному источнику славы строго пресекались» (Большаков О. Г. Суеверия и мошенничества в Багдаде XII–XIII вв. // Ислам. Религия, общество, государство. М., 1984. С. 144–148). Об инновационном потенциале сновидений в Средневековой Европе см.: Ле Гофф Ж. Другое Средневековье: время, труд и культура Запада. Екатеринбург, 2000. С. 183.

Личный медитативный опыт на протяжении всей истории буддизма всегда находился под пристальным контролем²⁵⁷.

Во время второй волны рецепции буддизма в Тибете (XI–XII вв.) возникает всё большее противостояние между старой школой нингма и новыми школами сарма. В это время начинается критика традиции терма со стороны школ сарма, поскольку политическое и экономическое влияние школ «было глубоко связано с общественной демонстрацией превосходства собственной религиозной традиции над другими»²⁵⁸. Школы сарма ввели стандарт проверки подлинности религиозных учений – его происхождение из Индии и наличие текстов на санскрите.

²⁵⁷ Критику распространенного среди западных исследователей чрезмерного (и по большей части неоправданного) представления о чрезвычайно большом и принципиально важном для буддийского типа религиозности значении личного медитативного опыта, в т. ч. и как источника философских систем, см.: Sharf R. H. *Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience* // *Numen*. 1995. Vol. 42. No. 3 (Oct.). P. 238–239. Такова же и судьба буддийской традиции философствования. Ещё в эпоху индийского раннего Средневековья ряд созданных на тот момент философских систем были объявлены высшим и окончательным достижением мысли. Соответственно, все другие философские системы, которые могли быть созданы позднее, заведомо становились либо «менее истинными», либо еретическими. Главная причина такой политики – необходимость спасения сангхи от дробления, к чему неизбежно приводило возникновение новых философских систем, поскольку основу общины составляли монахи-философы, а значит, появление новой философской интерпретации дестабилизировало само основание внутренней буддийской социальной структуры. В итоге в Индии и Тибете буддийское философствование – это изучение канонического наследия, повторение строго регламентированных схем анализа, которые должны привести к фиксированным выводам. Такая форма борьбы за стабильность в общине получила своё крайнее выражение в институте философского диспута в Тибете, который являлся здесь формой обучения и экзаменационной формой получения богословских степеней. Приёмы диспута, вопросы и ответы, темы споров и выводы, к которым должно прийти, – всё это было строго формализовано, что превратило (имеющую истоки в древнеиндийской традиции диспутов шраманского периода) живую буддийскую традицию философствования в заучивание текстов и риторские упражнения. (Принципы тибетской традиции диспута см.: Базаров А. А. *Институт философского диспута в тибетском буддизме*. СПб., 1998. 183 с. О традиции диспутов шраманского периода см.: Шо-хин В. К. *Школы индийской философии: период формирования (IV в. до н. э. – II в. н. э.)*. М., 2004. С. 71–87.) Можно сказать, что то же самое произошло и с традицией сновидений.

²⁵⁸ Docton A. *Tibetan Treasure Literature: Revelation, Tradition, and Accomplishment in Visionary Buddhism*. Ithaca, 2005. P. 31.

Самый ранний критический анализ текстов терма относится к XIII в., когда наиболее известные в то время терма Гуру Чованга объявляются подделкой, созданной духами *гьялпо*, выдавшими себя за Падмасамбхаву и его учеников²⁵⁹.

В тексте, приписываемом знаменитому учёному Будону Ринчендубу, автор, кажется, соглашается с такой оценкой текстов Гуру Чованга, считая, что они инспирированы демонами и ложны, как и все иные терма. Столь же безапелляционно критиковал эту традицию и Сакья Пандита, указывая, что здесь невозможно проследить линию передачи и происхождение, что является главным критерием достоверности. Аргументы против традиции терма, выдвинутые через 500 лет, в XVIII в., учёным из школы гелуг Сумпа Кхенпо (1704–1788), в целом повторяют аргументацию первых лет полемики, с тем отличием, что он описывает тертонов не как одержимых демонами, но только как шарлатанов²⁶⁰.

В полемических текстах, направленных на защиту традиции терма, учёные нингма (например, Ратна Лингпа) говорят, что их традиция не является тибетским нововведением, но повторяет индийскую традицию²⁶¹. Поскольку некоторые группы тибетской религиозной элиты оспаривали подлинность терма во многом из-за опасения включения в религиозный обиход новых текстов и ритуальных систем, тертоны часто писали своеобразные отчёты об их открытии. Часто эти писания представляют собой дневники с точно указанными датами и подробным описанием событий, чтобы убедить читателя в подлинности открытия. Как система доказательства подлинности, в этих автобиографических текстах описываются сны и видения Падмасамбхавы, Еше Цогьял, просветлённых мастеров прошлого, охранительных божеств. Известен ряд таких текстов, например работы Лонченпы (XIV век)²⁶².

Впрочем, сомнения в подлинности некоторых терма выдвигались и авторами из самой школы нингма²⁶³. К примеру, Джу Мипам

²⁵⁹ Doctor A. Tibetan Treasure Literature... P. 32. Обвинение тертонов в том, что во время сна они стали одержимы одним из классов зловредных демонических существ и их терма не подлинны, но являются подделкой демонов – самый распространённый аргумент критиков традиции терма (Dudjom Rinpoche. The Nyingma School of Tibetan Buddhism. P. 773).

²⁶⁰ See: Ibid. P. 32–34.

²⁶¹ See: Ibid. P. 35.

²⁶² See: Germano D., Gyatso J. Longchenpa and the Possession of the Dakinis. P. 241.

²⁶³ See: Doctor A. Tibetan treasure literature... P. 39.

Намгьял (тертон XIX в.) говорит, что эта традиция включает мошенников, которые эксплуатируют приверженцев учения, изображая из себя подлинных открывателей сокровищ, и отличить мошенника от тертона может только знающий и авторитетный в религиозных вопросах мастер, решение которого является единственным гарантом подлинности²⁶⁴. Относительно многих открытий терма во сне, Мипам весьма иронически замечает: «Иногда неопределённые знаки могут возникнуть в снах... В лучшем случае они будут снами о составлении религиозных текстов. <...> Это может быть указанием на ваши медитативные опыты... Через богов и демонов могут быть даны инструкции подобные... сокровищам земли, но поскольку они – наследие существ, стремящихся только вредить другим, неправильно распространять их, гордо объявляя себя открывателем сокровищ»²⁶⁵.

Выполняя важнейшую функцию обновления культуры, протекающие из веры в вещи сны и иные мистические откровения «скрытые сокровища» также представляли для тибетской культуры определённую опасность, поскольку могли являться серьёзным дестабилизирующим фактором. Пики увлечения учениями-терма в Тибете приходится на кризисные периоды тибетской истории, сопровождавшиеся социально-экономической нестабильностью. Бесконтрольное внедрение в культуру новых элементов, особенно в такие бурные периоды истории, могло привести к катастрофическим последствиям. По этой причине чрезмерное увлечение открытием новых терма нередко становится объектом критики: «Безупречные слова Падмакары, второго Будды²⁶⁶, оказались извращены ошибками, опущениями, добавлениями, предположениями и догадками отдельных людей... Похоже, в этот век тьмы никто не интересуется передачей, изучением и практикой безупречных старых терма. В книгах гнездятся черви. Учителя тратят жизнь на погоню за новинками – так называемыми новыми терма или за тем, что похоже на терма, а этого добра нынче полно, словно грибов на летнем лугу. Когда старый невежественный монах, вроде меня, видит столь печальное состояние дел, ему не остаётся ничего иного, как лить слёзы»²⁶⁷.

²⁶⁴ See: Ibid. P. 44, 48.

²⁶⁵ Ibid. P. 57.

²⁶⁶ Имеется в виду Падмасамбхава.

²⁶⁷ Целе Нацог Рангдрол. Прояснение истинного смысла // Рождённый из лотоса: жизнеописание Падмасамбхавы. СПб., 2003. С. 22–23.

Ещё в XII веке начали появляться как инструкции по проверке подлинности терма и тертона, так и определённые правила признания терма истинным²⁶⁸. Было введено правило, согласно которому перед публичным распространением вновь открытого терма его подлинность «должен подтвердить человек, обладающий непререкаемым авторитетом в вопросах Дхармы»²⁶⁹. Терма, не признанные подлинными, объявлялись творением демонов и вредных духов. «В эту тёмную кальпу есть много людей, чей ум неустойчив. Они одержимы *теурингами* (одногими духами) и другими духами, которые любят забавляться с разными обманчивыми чудесами. Эти духи создают множество обманчивых иллюзий, например учения, получаемые в психических переживаниях и сновидениях, и тем самым сбивают таких людей с пути»²⁷⁰. Терма, не прошедшие официального утверждения, объявлялись *лхадрей чотрул* (*lha dre'i cho phrul*) – демоническими учениями, открытыми «благодаря силе мирских богов и демонов»²⁷¹: «Иногда боги или демоны проявляются перед ними лично или в сновидениях, принимая облик просветлённых учителей и святых, и дают учения, которые слушатель записывает. Их можно ошибочно принять за учения чистого видения или терма ума»²⁷².

Большое значение, которое придавалось сновидениям в тибетской культуре, видно из приведённого ниже отрывка из мемуаров Тулку Ургьена Ринпоче, описывающего проверку с помощью вещей снов подлинности тертона, нередко получавшего свои откровения в вещих же снах²⁷³.

«Однажды (тертон) Чокгьюр Лингпа впервые посетил (монастырь) Палпунг <...> (Настоятель монастыря) позвал ламу Нгакрина, сказав: «Я слышал, что вам снятся вещие сны благодаря

²⁶⁸ См.: Третий Додрубчен Ринпоче. Океан чудес: объяснение традиции кладов терма. С. 151–152.

²⁶⁹ Тулку Тондуб Ринпоче. Тайные учения Тибета... С. 230.

²⁷⁰ Третий Додрубчен Ринпоче. Океан чудес: объяснение традиции кладов терма. С. 149.

²⁷¹ Тулку Тондуб Ринпоче. Тайные учения Тибета... С. 230.

²⁷² Там же.

²⁷³ Предстоящие важные события в Тибете часто «проверяли» снами. Особенно важными считались сны, непосредственно предшествующие событию, а также сновидения, привидевшиеся в ночь после значимого события. Это могла быть закладка храма, написание книги, важная встреча, начало обучения и многое другое. Приводимый отрывок демонстрирует такой подход.

вашей практике «Шести Учений» Наропы. Этот тертон... объявляет (себя) великим открывателем кладов. Но я не верю никому, кто претендует на звание тертона. Поскольку наш монастырь приготовился принять его завтра как высокую персону, отметьте, что приснится вам сегодня ночью, чтобы получить знаки, которые могли бы подтвердить его притязания. Расскажите мне обо всех видениях или ощущениях, которые у вас будут». Нгактрин был замечательным практиком... Во сне, который он увидел в ту ночь, он получил пророчество, подтверждающее, что Чегьюр Лингпа – действительно подлинный тертон»²⁷⁴.

1.5. Традиция снов: сновидение как способ разрешения кризисов и механизм культурной саморегуляции. Учения традиции терма распространялись не только среди последователей школы нингма. Они входили в религиозную практику и других школ. С XII века становится уже почти нормой, чтобы для изменения старой или удостоверения подлинности новой традиции поздний текст был приписан ранее жившему авторитетному религиозному деятелю. В это время лидеры новых школ и линий начинают использовать принципы традиции терма. Основатель линии Другпа Кагью Цангпа Гьяре (1161–1211) обнаруживает тексты, о которых утверждается, что они написаны Наропой и скрыты Марпой²⁷⁵. Тексты, приписываемые Дромтонпе (1004–1064) и Атише (982–1054), обнаруживаются и активно используются их последователями в XIII в.²⁷⁶ Происхождение учения от индийских махасиддхов становится необходимым для конкурентоспособности тибето-буддийских школ и стоящих за ними аристократических кланов. Особенно активно внедрялись учения терма в среде приверженцев школ, не получивших доступа к центральной власти²⁷⁷.

В школах традиции кагью, проигравшей исторический спор за власть школе гелуг²⁷⁸ и с тех пор находившейся в негласной опале, учения терма привились столь сильно, что зачастую полностью

²⁷⁴ Блистательное величие... С. 115.

²⁷⁵ See: Roberts P. The Biographies of Rechungpa: the Evolution of a Tibetan Hagiography. L. ; N.Y., 2007. P. 12.

²⁷⁶ See: Davidson, R. Tibetan Renaissance: Tantric Buddhism in the Rebirth of Tibetan Culture. P. 320.

²⁷⁷ См.: Островская-мл. Е. А. Тибетский буддизм. СПб., 2002. С. 381, 390.

²⁷⁸ См.: Кычанов Е. И., Мельниченко Б. Н. История Тибета с древнейших времён до наших дней. М., 2005. С. 117.

вытесняли собой собственное доктринальное учение данной школы²⁷⁹. Пятнадцатый Кармапа, глава крупнейшей из школ кагью, школы карма-кагью, живший в эпоху расцвета учений терма (рубеж XIX–XX веков) сам считался тертоном²⁸⁰.

Анализ годов жизни известных тертонов на основе списка (278 имён), приводимого Тулку Тондубом Ринпоче²⁸¹, позволяет сделать вывод о наибольшей активности тертонов в ключевые, нередко кризисные времена тибетской истории, когда актуализируется потребность в модернизации социокультурных структур. Появлением наибольшего количества тертонов отмечены XI век (35 имён), XII век (33 имени), XVII век (37 тертонов) и XIX век (23 имени)²⁸².

XI–XII века – это время политического и экономического возрождения Тибета, а также время появления новых буддийских школ, быстро укреплявших свой авторитет и политическую силу²⁸³. Появившиеся в этот период буддийские традиции кадам, сакья и кагью получили названия сарма (gsar ma, «новые» – последователи «новых» тантр), которое противопоставлялось названию школы нингма (gning ma, «старая, древняя»). Доктринальные воззрения представителей школ сарма базировались на санскритских текстах, принесённых в Тибет в это время. Поскольку у многих текстов традиции нингма не имелось санскритских оригиналов, это вызвало обвинение со стороны «новых» в автохтонном, а, следовательно, не подлинном происхождении текстов школы нингма. Ответом на эти обвинения выступило внедрение в религиозную практику нингма традиции обнаружения учений-терма и использования их для «документального подтверждения «древности» собственной школы, то есть её аутентичности – полного соответствия индобуддийской традиции»²⁸⁴. Вместе с тем, кроме функции защиты традиции, внедрение в этот период учения о терма стало ответом на привнесение в Тибет новых индийских текстов, противопоставление им своих «вновь открытых», конкурентоспособных учений.

²⁷⁹ См., напр.: Блистательное величие... С. 45.

²⁸⁰ Тринле Карма. История Кармап Тибета. М., 2009. С. 187.

²⁸¹ См.: Тулку Тондуб Ринпоче. Тайные учения Тибета... С. 182–192.

²⁸² Приводимый Дюджомом Ринпоче краткий список наиболее известных тертонов подтверждает эти данные по указанным векам, но добавляет XIV–XV вв. как время, когда количество тертонов было невелико, но действовал ряд известнейших «открывателей сокровищ» (See: Dudjom Rinpoche. The Nyingma School of Tibetan Buddhism. P. 750–880).

²⁸³ См.: Кычанов Е. И., Мельниченко Б. Н. История Тибета... С. 75–80.

²⁸⁴ Островская-мл. Е. А. Тибетский буддизм. С. 198.

В это время происходит упорная борьба между правителями тибетских царств, стремящихся к объединению Тибета под своей властью. Появившиеся в этот период терма, являющиеся жизнеописаниями тибетских царей эпохи расцвета Тибетской империи (VII–IX века), Л. С. Савицкий считает политическим заказом правящих кругов, стремящихся к возвеличиванию «былого могущества и славы единого и сильного Тибета»²⁸⁵ и личности его владык.

В буддийской культуре Индии до движения махасиддхов достоверным преимущественно считалось знание, основанное на канонических текстах, восходящих к Будде. В дальнейшем достоверным вновь становится знание, основанное на текстах (теперь это уже тексты тантр, а не сутр) и непрерывной комментаторской линии этих текстов, восходящей к махасиддхам, введшим их в религиозную практику. В Тибете тантрийские тексты и комментарии к ним, созданные индийскими сиддхами, были канонизированы, и достоверным считалось знание, основанное на этом каноне, а учения школы нингма, которые не могли доказать своё происхождение от индийских сиддхов, часто объявлялись еретическими приверженцами новых школ²⁸⁶. Но подход к внедрению новаций, открытый сиддхами, при этом продолжает использоваться и отрицавшими традицию терма представителями школ сарма.

Теперь уже указание на махасиддхов, являющихся в снах и видениях их тибетских преемников, становится основанием для появления и канонизации новых учений, как, к примеру, в случае с сакьяским иерархом Саченом Кунга Ньингпо (XI–XII вв.), который в сновидении получил от махасиддхи Вирупы краткую версию учения Ламдрэ, впоследствии ставшим одной из центральных доктрин школы сакья (так называемой короткой линии передачи – *nye bgyud*)²⁸⁷. Происхождение этой линии весьма любопытно: индийский махасиддха Вирупа практиковал систему Чакрасамваратантры, но не понимал странные сны, которые посещали его в это время, на основании чего пришёл к выводу, что его медитация не результативна, решил сдаться и прекратить свою практику. Тогда

²⁸⁵ Савицкий Л. С. О некоторых особенностях тибетской литературы XIV–XVI вв. С. 224. См. также: Богословский В. А. Тибетская литература (до конца XII вв.) // История всемирной литературы : в 9 т. М., 1984. Т. 2. С. 194–196.

²⁸⁶ Островская-мл. Е. А. Воины радуги: институционализация буддийской модели общества в Тибете. С. 124.

²⁸⁷ See: Davidson R. M. Tibetan renaissance: Tantric Buddhism in the rebirth of Tibetan culture. P. 317.

во сне к нему пришла Ваджра Найратмья (супруга тантрийского божества Хеваджры). Она сказала Вирупе, что для достижения успеха ему нужно выполнять практику идама Хеваджры и в течение последующих ночей объяснила эту тантрийскую систему. После этого практика Хеваджры стала главной для Вирупы, а переданная им Хеваджра-тантра – одним из канонических текстов²⁸⁸. Обыкновенно рассказ об этом сопровождается описанием следующего драматического момента: в отчаянии Вирупа выбросил в выгребную яму (или отхожее место) свои чётки, на которых отсчитал миллионы бесплодных, как ему казалось, мантр. Явившаяся во сне дакини велела Вирупе достать чётки и вымыть их благовонной водой²⁸⁹. Таким образом, получая учение от Вирупы во сне Сачен Кунга Ньингпо использует прецедент, зафиксированный в житии самого махасиддха Вирупы.

Предельным воплощением этого подхода можно назвать сновидение основателя другой из школ сарма (школы друга кагью) Цангпа Гьяре (1161–1211). Сначала к нему во сне приходит индийский махасиддха Сараха и даёт ряд наставлений. На следующую ночь «во сне к нему пришёл белый человек и принёс стрелу, украшенную шёлковыми лентами. Человек сказал ему: «Эй, ты – Наропа! Разве ты не помнишь? Теперь твоё учение – «шесть учений равного вкуса» (to snyoms skor drug), которые являются квинтэссенцией тантры и находятся в этой скальной стене», и он воткнул свою стрелу в скалу. Тотчас же проснувшись, Цангпа Гьяре вспомнил свои предыдущие жизни и извлек сокровище (gter) из скалы»²⁹⁰. Здесь не только махасиддхи приходят в снах, но сам сновидец (с помощью сиддхов, пришедших во сне) вспоминает, что в одной из прошлых жизней он был индийским сиддхой Наропой, и по пробуждении актуализирует учение Наропы как его следующее воплощение. Данный подход базируется на распространённой вере, что в снах всплывают воспоминания о прошлых воплощениях индивида.

Мы видим, что в этот период способ защиты, использованный представителями старой школы, был перенят и новыми школами, и сновидения стали серьёзным оружием в борьбе за религиозный

²⁸⁸ See: Cousens D. The visionary lineages of Jamyang Khyentse Wangpo. P. 132.

²⁸⁹ See: Vessantara (McMahon T.). A Guide to the Deities of the Tantra (Meeting the Buddhas). N.Y., 2008. P. 64.

²⁹⁰ Roberts P. A. The biographies of Rechungpa: the evolution of a Tibetan hagiography. P. 12.

авторитет и политическую власть между тибетскими школами и кланами в период «новых переводов»²⁹¹.

XVII век – время окончательного оформления в Тибете теократического государства Далай-лам, когда наивысшим социальным статусом стал статус монаха, а крупнейшими феодалами – монастыри. В это время ламы школы нингма, которые, обычно, имели жён и детей, подвергались ожесточённым нападкам со стороны, возглавляемой Далай-ламами, школы гелуг и представителей других «новых» школ, ламы которых традиционно сохраняли безбрачие. Адепты «новых» школ обвиняли последователей нингма в отсутствии должной нравственной дисциплины: «последователи школ сарма, и учёные и невежественные, не только исключают учения и последователей школы нингма из круга буддизма, но и считают их такой же мерзостью, как лужа блевотины»²⁹². В это время появляется феноменально большое количество тертонов в школе нингма, что было вызвано необходимостью защитить учение школы от нападок извне, а также спровоцировать изменение школы изнутри, для большего соответствия духу эпохи.

В XVII веке внедрением в тибетское общество терма занимались не только представители школы нингма. Тертоном считался и живший в это время один из крупнейших политических деятелей тибетской истории Пятый Далай-лама Нгаван Лопсан Гьямцо (1617–1682), радикально поменявший политическое устройство Тибета, окончательно превратившегося при нём в теократическое государство Далай-лам. Как многие тибетские новаторы, Пятый Далай-лама использовал уникальные возможности, которые внедрение терма предоставляло для изменения тибетского общества²⁹³.

²⁹¹ В этот период часто причиной строительства монастырей объявляется указание божества во сне – см., напр.: Болхосоева Д. Б. Три деревни в Нижнем Мустанге // Восточная коллекция. 2009. Осень. № 3 (38). С. 91. Вероятно, в период ожесточённой конкурентной борьбы между линиями и кланами это могло стать дополнительным источником повышения религиозного авторитета.

²⁹² Целе Нацог Рангдрол. Прояснение истинного смысла // Рождённый из лотоса: жизнеописание Падмасамбхавы. СПб., 2003. С. 22.

²⁹³ See: Dudjom Rinpoche. The Nyingma School of Tibetan Buddhism. P. 821–824. Анализ литературного наследия Пятого Далай-ламы см.: Савицкий Л. С. Тибетская литература (XVII в.) // История всемирной литературы : в 9 т. М., 1987. Т. 4. С. 541–545. В школе гелуг время от времени появлялись и другие открыватели терма, к примеру Тричен Нгаванг Чокденпа получил во сне указание Цонкапы к обнаружению скрытых сокровищ в ступе в Восточном Тибете – об этом см.: Kapstein M. The Tibetan assimilation of buddhism: conversion, contestation, and memory. N. Y., 2000. P. 134.

Однако, в целом, использование традиции терма не типично для школы гелуг, что не отменяет использования представителями школы вещей сновидений как источника внедрения новаций. Г. Ц. Цыбиков писал: «30-го числа второй луны, происходило большое религиозное шествие, называемое... «золотые четки». Четки эти состояются из 1000 молодых монахов, назначенных пропорционально численности духовенства главнейших монастырей. <...> Начало этой церемонии приписывают известному пятому далай-ламе, который, как говорят, однажды видел сон, что тысяча красивых монахов в наилучших костюмах, с разными драгоценностями и священными предметами обходят Поталу. Он объяснил это внушением богов и затем осуществил сон наяву»²⁹⁴.

Множество популярных молитв и религиозных гимнов вводилось в ритуальный обиход как явленное во снах²⁹⁵. Очень часто сновидения, посланные божествами, объявлялись причиной возведения ступ и монастырей²⁹⁶. Резонно предположить, что это придавало особую святость конкретному сакральному объекту, привлекало к нему паломников, а возможно, и увеличивало, благодаря этому, доходы местной монашеской общины.

XIX век – это время так называемого «обновленческого» несектарного движения *римэ* (*ris med*), внесшего крупные изменения в религиозную практику и оказавшего существенное влияние на тибетскую культуру в целом²⁹⁷.

²⁹⁴ Цыбиков Г. Ц. Избранные труды в двух томах. Новосибирск, 1991. Т. 1 : Буддист-паломник у святынь Тибета. С. 122–123. Тринадцатый Далай-лама включил монгольский образ Белого старца (тиб.: *rgan dkar*; монг.: *Sagan Ebugen*) в Цам, ежегодно исполняемый в Потале, как происходящий из сна, который Далай-лама увидел во время своего изгнания в Монголии (1904–1906). Об этом см.: *Nebesky-Wojkowitz R. Tibetan religious dances: Tibetan text and annotated translation of the Chams yig. Leyden, 1976. P. 65.*

²⁹⁵ См., напр., молитву к богине Таре, сообщённую во сне самой богиней в: Норбу Ринпоче, Н. Практика Зелёной Тары. СПб., 1997. С. 23. Автор замечает: «Возможно, нигде не написано, что нужно делать такое призывание, но мне оно помогает».

²⁹⁶ See: *Wangchen Rinpoche. Buddhist fasting practice. P. 30.* Строительство ступ на основании вещего сна практиковалось ещё в Древней Индии. – см.: Хижняк О. С. Ступа: начало формирования буддийского культа. СПб., 2008. С. 68.

²⁹⁷ См.: Джамгон Конгтрул. Его жизнь, несектарный подход и наследие. М., 2000.

Можно предположить, что XX и XXI века должны породить большое количество тертонов, вследствие глобального кризиса, переживаемого тибетским социумом. С другой стороны, разрушение традиционного уклада может стать причиной противоположной динамики. Изучение современного состояния традиции терма находится за рамками нашей работы и ещё ждёт своего исследователя.

Мы видим, что пики активности движения тертонов, совпадая как с кризисными явлениями в школе нингма, так и с критическими периодами тибетской истории в целом, являются ответом на вызовы времени, способом разрешения накопившихся противоречий и изменения устаревших религиозных догматов. Многие тибетские религиозные и политические деятели зачастую указывали на мистические откровения во снах и видениях как на источник своей реформаторской деятельности²⁹⁸. В движение тертонов были включены представители всех школ тибетского буддизма, причём обыкновенно это были харизматические фигуры тибетской истории, менявшие мир вокруг себя, привнося изменения, оказывавшие значительное влияние на культуру всего северо-буддийского региона. Представителями этой группы тертонов являлись: основатель школы другпа-кагью Дже Цангпа Гьяре (1161–1211), Речунг Дордже Трагпа (1084–?) – один из двух главных учеников Миларепы, Дрого Чогьял Пагпа (1235–1280) – правитель Тибета и наставник хана Хубилая, императора Китая, Третий Кармапа Рангджунг Дордже (1284–1334) – глава школы карма-кагью, Второй (1476–1542) и Пятый (1617–1682) Далай-ламы и многие другие²⁹⁹.

Итак, наибольший интерес для раскрытия роли сновидений в тибетской культуре представляет группа текстов жанра терма как наиболее яркий пример тибетской религиозной литературы, указывающей своим источником мистические откровения полученные в снах и видениях. Анализ приведенного материала, позволяет сделать вывод о преемственности тибетского движения тертонов (возникшего в XI веке и существующего поныне) и древнеиндийского движения махасиддхов (ок. VIII–XII века). Индийские махасиддхи

²⁹⁸ См.: Третий Додрубчен Ринпоче. Океан чудес... С. 159; Тулку Тондуб Ринпоче. Тайные учения Тибета... С. 236–237.

²⁹⁹ См.: Там же. – С. 159; Тулку Тондуб Ринпоче. Тайные учения Тибета... С. 236–237.

использовали веру в вещи сны и видения, подкреплённую авторитетом священных писаний, для обоснования подлинности новых учений, возведя их к мистическим откровениям, полученным в снах и видениях, чем вызвали революционные изменения в буддийской доктрине, ставшие причиной появления нового направления буддизма (ваджраяна). Открытый и сакрализованный индийскими махасиддхами приём легального внедрения новаций в традиционное общество, в консервативную религиозную культуру был заново использован тибетскими тертонами.

Важнейшая культурная функция сна и сновидений в условиях консервативной тибетской культуры – использование снов и видений как метода законного, социально приемлемого привнесения нового в традиционное, сопротивляющееся изменениям общество. Пики активности движения тертонов совпадают с судьбоносными, критическими периодами тибетской истории, являясь ответом на вызовы времени, способом разрешения накопившихся противоречий. Метод внедрения новаций через явленные в снах и видениях учения терма, выработанный старой школой (нингма) в рамках конкурентной борьбы с новыми школами (сарма) в XI–XII вв., был введён и в арсенал новых школ, где откровения, данные через сны, стали значимым методом борьбы за политическое господство и религиозный авторитет. В дальнейшем открытие новых учений в снах и видениях получило широчайшее распространение во всех тибето-буддийских школах, став своеобразным методом саморегуляции декларируемо консервативной тибетской культуры.

2. Сновидения в тибетской агиографической литературе

2.1. Сновидение в структуре тибетского жития. Жития святых – ценный источник для культурологических исследований. Анализ житийной литературы позволяет исследователю обнаружить наиболее высокие идеалы культуры, в среде которой создаются и существует эти тексты. Принимая во внимание то значение, которое религия имела в традиционном тибетском обществе, жития святых могут быть названы концентрированным выражением идеалов этой культуры. Степень распространённости жития или популярность определённых агиографических сюжетов в данной культуре позволяют сделать вывод о востребованности ею отражённых в источнике идеалов. Среди особенностей житийной литературы следует указать также на широту её распространения в традиционном обществе. Являясь важной составляющей элитар-

ной, интеллектуальной культуры монастырей, жития святых традиционно имеют широкое распространение и в низовой, народной культуре, зачастую являясь для неё основным источником религиозных знаний³⁰⁰. Жития представляют собой уникальный источник, поскольку содержат сведения, которые невозможно почерпнуть из текстов других жанров.

Традиционно, житийная литература используется преимущественно как вспомогательный исторический источник³⁰¹. В последние годы появляются работы, авторы которых анализируют тибетские житийные тексты с целью «увидеть социально-психологический портрет, как автора... так и той аудитории, для которой этот текст предназначался»³⁰². Мы же видим свою задачу в том, чтобы показать возможность использования тибетской житийной литературы в контексте культурологических исследований. Представляется бесспорным, что сны, описанные в житиях, могут содержать (и содержат) глубоко индивидуальный материал, связанный с частной жизнью сновидца, но в рамках этого исследования личностно обусловленный аспект сновидений нас не интересует, акцент в изучении отчётов о сновидениях ставится только на социальном измерении, т. е. сновидении как объекте социального конструирования.

Первые следы тибетских буддийских агиографических сочинений (тиб. *gnam thar*, *намтар*)³⁰³ обнаруживаются среди рукописей

³⁰⁰ Например, эпизоды из жития популярного тибетского святого и поэта Миларепы «служат одной из основ театральных представлений (имеется в виду народная драма, исполняемая труппами бродячих актёров) в Тибете» (Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги Страны снегов. Очерк истории Тибета и его культуры. М., 1975. С. 249). Пользовались популярностью в народе и постановки пьес по житиям Падмасамбхавы, Нангсы Обум и других святых (См.: Там же. С. 258, 260–261; Цыбиков Г. Ц. Избранные труды : в 2 т. Т. 1. С. 123–124). Жития «по своей многочисленности занимают в тибетской литературе одно из самых видных мест» (Востриков А. И. Тибетская историческая литература. С. 112).

³⁰¹ См., напр.: Востриков А. И. Тибетская историческая литература. С. 114.

³⁰² Цыремпилов Н. В. Введение // Гончог-Чжигмэд-Ванбо. Повествование о жизни Всеведущего Чжамьян-Шадбий-Дордже... С. 19.

³⁰³ Дословно: «освобождение», то есть биография святого как описание процесса освобождения. «Намтар» – сокращение от *rnam par thar pa* – «совершенное освобождение»; санскр. «*vimoksa*»). Относительно истории возникновения термина см.: Roberts P. The Biographies of Rechungpa: the evolution of a Tibetan hagiography. P. 4.

Дунхуана. Самое раннее тибетское буддийское житийное сочинение, известное ныне, найдено в тексте середины девятого столетия и в короткой тантрийской работе IX–X вв. На основе этих документов представляется бесспорным, что и китайские, и индийские буддийские агиографические традиции были в это время известны тибетцам и оказывали влияние на формирование тибетской агиографической традиции³⁰⁴. Тем не менее, только с возобновлением передачи индийского буддизма в Тибет в конце X–XI в. можно наблюдать распространение агиографий и автоагиографий, создаваемых в Тибете, что было вызвано фрагментацией религиозной и политической власти, последовавшей за крахом империи. Такая ситуация создала конкурентоспособный климат, в котором личные достижения конкретного религиозного лидера стали главным орудием в борьбе за утверждение школьных линий преемственности. Таким образом, агиографические сочинения становятся литературным выражением борьбы за политическую и духовную власть. Неудивительно поэтому, что акцент в этих работах делается, прежде всего, на откровениях, видениях, пророческих снах, сверхъестественных способностях, мистических достижениях, и только во вторую очередь – на изучении и передаче буддийского учения и текстов. Собственно историческим событиям в этих агиографиях придаётся на удивление мало значения³⁰⁵. В XII в. агиографические сочинения становятся более историчными, и оформляется собственно тибетский стиль писания житий³⁰⁶.

В XIII–XIV веках складывается житийная литература, основанная, главным образом, на фактах жизни и деятельности героев. «Изложение последовательное, т. е. включает все эпизоды от рождения до смерти героя с немногочисленными сверхъестественными моментами (чудесные сны, явления божеств)»³⁰⁷. Агиографические сочинения XIV–XVI веков отличает простой, более доступный язык изложения, что может говорить о том, что эти

³⁰⁴ See: Kapstein M. T. Chronological Conundrums in the Life of Khyung po rnal 'byor: Hagiography and Historical Time // Journal of the International Association of Tibetan Studies. 2005. Oct. No. 1. P. 2.

³⁰⁵ See: Ibid. P. 2.

³⁰⁶ См.: Богословский В. А. Тибетская литература (до конца XII в.) // История всемирной литературы : в 9 т. М., 1984. Т. 2. С. 195.

³⁰⁷ Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги Страны снегов. Очерк истории Тибета и его культуры. М., 1975. С. 252.

жития создавались для широкого распространения среди верующих³⁰⁸.

В XVII веке увеличивается количество агиографической литературы и появляется новый жанр «духовной автобиографии». Одним из первых произведений нового жанра стала, по всей видимости, автобиография тибетского учёного и историка Таранантхи³⁰⁹. Подобные биографии и автобиографии четко делятся на «внешние» и «тайные». В «тайных автобиографиях» преимущественно описываются медитативный опыт, сны, видения, прозрения и т. п. «Внешние автобиографии» описывают, обыкновенно, период учёбы, путешествия, социальную деятельность. Между этими типами автобиографий часто сложно провести чёткую границу, поскольку «внешняя автобиография» понимается как зримое выражение «внутренней, тайной»³¹⁰.

Такие произведения создавались в различных контекстах и с разными целями. Большинство авторов говорит, что описание их личного опыта может быть полезно ученикам. Помимо этого, они сообщали о своём жизненном опыте для демонстрации духовного прогресса, чтобы в этом контексте сделать легитимными другие свои тексты, привлечь учеников и покровителей. Нередко один автор создаёт несколько отчётов о своей жизни, представленной в различных ракурсах благодаря использованию нескольких агиографических поджанров³¹¹.

В последующие века структурно и стилистически тибетские жития не претерпели существенных изменений³¹². Во второй половине

³⁰⁸ См.: Савицкий Л. С. О некоторых особенностях тибетской литературы XIV–XVI вв. С. 230.

³⁰⁹ «Семья, рождение, образование, наставники, путешествия в целях распространения учения своей школы, руководство строительством ее главного монастыря и т. п. – вот основные пункты этой автобиографии» (Савицкий Л. С. Тибетская литература (XVII в.) // История всемирной литературы : в 9 т. М., 1987. Т. 4. С. 544).

³¹⁰ Gyatso J. From the Autobiography of a Visionary // Religions of Tibet in Practice. Princeton, 1997. P. 370. О другом принципе классификации на внешние, внутренние и тайные биографии см.: Востриков А. И. Тибетская историческая литература. С. 111–112.

³¹¹ See: Gyatso J. From the Autobiography of a Visionary. P. 370.

³¹² См.: Савицкий Л. С. Тибетская литература (первой половины XIX в.) // История всемирной литературы : в 9 т. М., 1989. Т. 6. С. 637. Становятся популярны так называемые *тунрабы* – сборники биографий одной линии перерождений (Востриков А. И. Тибетская историческая литература. С. 109).

XX в. стали появляться тибетские биографии и автобиографии, написанные под влиянием западной литературной традиции³¹³.

Обязательным элементом большинства тибетских агиографических сочинений является включение в текст жития сновидений героя произведения. При этом место сновидений в тибетских намтарах часто обнаруживает параллели с местом сновидений в индийских буддийских житиях³¹⁴. Д. Росси, в своём исследовании намтара тибетской святой XIX – начала XX в. отмечает, что описания сновидений в этой агиографии «так многочисленны – с нормой около одного, если не двух на странице, – что иногда, читая текст, трудно запомнить или уловить границу между различными уровнями действительности, и граница, кажется, со временем исчезает»³¹⁵.

Обыденным событиям, происходящим в состоянии бодрствования, обыкновенно придаётся второстепенное значение. По словам М. Капштейна, «современный читатель, а порой и живущий внутри традиции тибетский читатель иногда затруднится сказать, произошёл ли данный эпизод в действительности, или... во сне. <...> Иногда случается совершенно заблудиться в тексте, и мы можем только строить предположения относительно уровня действительности, в которой разворачивается данный рассказ»³¹⁶.

Наибольшее количество описаний сновидений содержится в тибетских автобиографических сочинениях. Складывается впечатление, что в определённые жизненные периоды сновидения важнее, чем события реальной жизни. Поскольку авторы этих автобиографий годы и десятилетия проводили в уединённых затворах, предаваясь медитации, то кажется вполне естественным, что сновидения в эти периоды их жизни могли стать одним из наиболее ярких событий, тем более что понимались как долгожданные знаки

³¹³ См. напр.: Блистательное величие: воспоминания йогина дзогчен Тулку Ургьена Ринпоче...

³¹⁴ О связи индийской и тибетской традиций жизнеописания на основании сравнительного анализа жизнеописаниях Будды Шакьямуни и трёх тибетских намтаров, см.: Young S. *Dreams in Indo-Tibetan Buddhist sacred biography*. Doctoral dissertation. Columbia University, 1990. P. 116–249.

³¹⁵ Rossi D. *mKha' 'gro dbang mo 'i rnam thar*, *The Biography of the gTer ston ma bDe chen chos kyi dbang mo (1868–1927?)*. P. 373.

³¹⁶ Kapstein M. *Chronological Conundrums in The Life of Khyung po mal 'byor: Hagiography...* P. 5.

успеха в практике медитации. Например, это следует из автобиографии Шабкара Рангдрола (1781–1850), для которого главным в его жизни на склонах горы Кайлас явился сон, где он увидел божество Чакрасамвару, что было воспринято им как знак успеха в его практике. Покинув эту местность и совершив паломничество по монастырям Западного Тибета, Шабкар, вместо описания своего пути, описывает сновидения и даёт их трактовку³¹⁷. Таким образом, внутренняя жизнь во сне в этих автобиографиях порой полностью доминирует над событиями жизни в яви.

Возьмём, например, рассказ об одном из годов жизни Джамгона Конгтрула (1813–1899) из его автобиографии – год Железа-Свиньи (1839/1840). Он перечисляет совершенные им ритуалы, медитативные затворы и циклы изучения канонических текстов, а также подробно описывает четырнадцать сновидений, последовавших за этим, и свои переживания, связанные с их содержанием. Все сны носят исключительно религиозный характер и наполнены религиозными символами (ступа, ваджра и т. п.), божествами, учителями Дхармы. Помимо этого, сновидения содержат пророчества о будущем сновидца, которые ему сообщают сиддхи, тертоны или дакини. Дневная и ночная жизнь автора чрезвычайно похожи. Подробное и хронологически последовательное описание сновидений говорит о том, что автор вёл дневник, в котором фиксировал эти сны. Этот фрагмент автобиографии показывает, какое значение придавалось снам в традиционной буддийской культуре: здесь описание сновидений составляет большую часть автобиографического материала и складывается впечатление, что наиболее значимые для автора события происходят именно во сне. Впрочем, при всём этом, сновидения не ценны для автора сами по себе – он фиксирует в своей автобиографии и обращает внимание только на сновидения религиозного характера. С другой стороны, поскольку вся жизнь Конгтрула посвящена религиозному служению, а сновидения понимаются как знаки на духовном пути (показывая направление движения, его скорость и продуктивность), то каждому сновидению придаётся религиозный характер и в итоге все сновидения

³¹⁷ See: Kapstein M. The Sermon of an Itinerant Saint // Religions of Tibet in Practice. Princeton, 1997. P. 357–358. В автобиографии Шабкара подробно описывается более тридцати снов и содержится множество кратких указаний. Указатель основных сновидений в этой автобиографии см.: The Life of Shabkar: the autobiography of a Tibetan yogin. Ithaca, 2001. P. 637.

могут представлять ценность, отличаясь лишь по яркости образов и успеху в их дешифровке³¹⁸.

Фактически, можно выделить отдельный вид тибетской агиографической литературы – автоагиографии, посвящённые исключительно фиксации сновидений. По всей видимости, первая из такого рода агиографий фиксируется в намтаре Драгпа Гьялцена (1147–1216) – третьего из иерархов школы сакья, составленном его преемником Сакья Пандитой. Сакья Пандита, создавая мифологизированную биографию своего предшественника, следовал линии, намеченной последним: единственный сохранившийся от Драгпа Гьялцена автобиографический документ – это запись продиктованных им незадолго до смерти особенно значимых сновидений, посещавших его начиная с семнадцати лет³¹⁹. Эта работа Драгпа Гьялцена называлась «Владыка Снов» (rje btsun pa'i mnal lam)³²⁰.

Впоследствии такого рода сочинения достаточно многочисленны. Например, сновидения тертона Пема Лингпа были записаны им в дневнике, который вошёл в его собрание сочинений как отдельный текст³²¹. К этому же типу автобиографий отчасти можно отнести и автобиографию Джамгона Конгтрула, поскольку в ней часто событиям, происходящим в сновидениях, уделяется намного больше внимания, чем событиям дневной жизни.

Включение сновидений в тибето-буддийские жития несёт важную смысловую нагрузку. Для понимания тибетского агиографи-

³¹⁸ See: Jamgon Kongtrul Lodro Thaye. *The Autobiography of Jamgon Kongtrul. A Gem of Many Colors*. Ithaca ; N.Y., 2003. P. 35–40. Краткую версию биографии Джамгона Конгтрула, содержащую описание ряда сновидений, см.: Джамгон Конгтрул. *Его жизнь, несектарный подход и наследие*. М., 2000.

³¹⁹ See.: Davidson R. *Tibetan renaissance: Tantric Buddhism in the rebirth of Tibetan culture*. P. 344. О Драгпа Гьялцене и линии преемственности сакья см.: Гой-лоцава Шоннупэл. *Синяя летопись (История буддизма в Тибете, VI–XV вв.)*. С. 129–130.

³²⁰ Здесь Драгпа Гьялцен подробно излагает сны, которые он видел в семнадцать лет (1164/65), восемнадцать (1165/66), девятнадцать (1166/67), тридцать шесть (1183/84), сорок восемь (1195/96), шестьдесят (1207/08), и шестьдесят шесть (1213/14). (Davidson R. *Tibetan renaissance...* P. 350).

³²¹ Mnal lam dag snang gi skor rnam phyogs gcig tu sdebs pa (Pad gling gter chos, vol. 13: 3–57). Эта визионерская серия была включена в его автобиографию его учеником Гьялва Дендрупом (*The Life and Revelations of Pema Lingpa*. P. 153). Относительно этой вставки см.: Aris, M. *Hidden Treasures and Secret Lives: A Study of Pemalingpa (1450–1521) and The Sixth Dalai Lama (1683–1706)*. P. 18, 53.

ческого сочинения необходимо понимание структурных (какие события и почему отмечаются описанием сновидений) и содержательных (каково символическое значение элементов сновидения для данной культурной традиции) особенностей включённых в них сновидений. Без понимания символизма и структурных особенностей сновидений в тибетских житиях нам часто недоступен корректный анализ произведений этого жанра, а значит, жития – важный источник изучения тибето-буддийской культуры – во многом исключаются из круга источников.

Из анализа агиографических сочинений, охватывающих всё время существования тибетской житийной литературы (с XII века до наших дней) и относящихся к различным тибето-буддийским традициям, следует, что основу корпуса описаний сновидений составляют шесть типов снов. Это позволяет составить типологию сновидений в тибетских житийных сочинениях. Критерием составления предложенной типологической схемы стала распространённость включения определённых сновидений в агиографическое сочинение. Сновидения выделенных типов присутствуют практически в каждом достаточно объёмном произведении исследуемого жанра, фактически являясь обязательным элементом жизнеописания. Данные группы сновидений отмечают основные вехи духовного пути, как он понимается в тибето-буддийской культуре³²².

2.2. Типология сновидений в тибетской агиографической литературе

2.2.1. Чудесные сны о рождении будущего святого. Данная группа сновидений является одной из наиболее распространённых в тибетских житиях. Традиционно, во время беременности (встречаются варианты: перед зачатием, в момент зачатия, перед рождением) мать будущего героя жития видит вещий сон, предсказывающий необычайную будущность её ребенка³²³. Часто сновидение

³²² Мы не можем сказать, являлись ли выявленные типы сновидений исключительно прерогативой святых-сновидцев. Известно, например, что в русской крестьянской культуре все типы сновидений, традиционные для жития святого, были доступны каждому. Христос или Богородица могли явиться во сне каждому, так же как и посещение во сне «инога света» было доступно не только святому, о чём см.: Лурье М. Л. Вещие сны и их толкование (На материале современной русской крестьянской традиции) // Сны и видения в народной культуре. М., 2001. С. 28.

³²³ Такие сновидения могут видеть и отец будущего святого, родственники и соседи (см. напр.: Жизнеописание Далай-ламы II // Избранные сочинения Второго Далай-ламы. М., 1998. С. 176–177. Современные исследо-

указывает на то, что во чрево матери вошло необычное существо (это может быть божество или сознание недавно умершего высоко-реализованного учителя).

В житии Далай-ламы II Гендюна Гьяцо (1476–1542) содержится такое описание сновидений, привидевшихся его родителям перед рождением сына: «В ночь его зачатия мать увидела сон, что множество томов золотых книг опустилось на её макушку и вошло в её тело. <...> Когда мать была беременна им, отец увидел сон, что он посетил всеведущего Гьялва Гендун Друба³²⁴ ... в месте его практики. Гьялва Гендун Друб <...> сказал, обращаясь к нему: «Я долгое время был в уединении, но ты не приходил навестить меня. Теперь ты пришёл и я рад этому. В третий день месяца Победоносный (гьял) я окончу своё уединение» ... Когда приближалось время его рождения, однажды ночью мать увидела сон, что ей явился Бодхисаттва и сказал: «Дитя в твоём чреве – совершенно особенное»³²⁵.

Сновидения подобного рода являются отражением важнейшей для тибетской культуры веры в теорию перерождения. Согласно этим представлениям, обыкновенные люди после физической смерти перерождаются помимо своей воли, обретая новое существование по воле закона «кармического воздаяния»³²⁶. Буддийские же святые, обретшие высокий уровень духовной реализации, могут выбирать место и время следующего рождения сознательно, по-

вания показали, что беременные женщины сообщают о большем количестве сновидений и лучше запоминают свои сны, чем большинство небеременных, причём первые лучше запоминают свои сновидения из-за нерегулярной модели сна и частых пробуждений, которые характеризуют беременность. Эти изменения могут затронуть и ожидающих отцов. Изменения сновидений беременных могут быть связаны с особенной природой беременности: гормональные изменения; изменения стиля жизни; нерегулярная модель сна. При интервьюировании беременных женщин, отказавшихся от предродового тестирования, выяснилось, что *все* женщины, предсказавшие пол будущего ребёнка, указав в качестве источника знания сновидение, – были правы (Extraordinary Dreams and How to Work With Them. N.Y., 2002. P. 58–65).

³²⁴ Покойного Далай-ламу I.

³²⁵ Житиеописание Второго Далай-ламы. С. 176–177.

³²⁶ «Карма определяет в новом рождении то, что философы-экзистенциалисты называют «заброшенностью»: страна, в которой родится человек (если обретается именно человеческая форма рождения), семья рождения, пол и прочие генетические характеристики (например, врождённые болезни), основные черты характера, психологические наклонности и тому подобное» (Торчинов Е. А. Введение в буддологию. С. 22).

скольку, выйдя за пределы круговорота бытия, они не подвержены действию закона космического детерминизма и принимают рождение добровольно, с целью принесения пользы живым существам. Таких людей в литературе, посвящённой Тибету, привычно называли *тулку* (тиб. sprul sku) – «перерожденцы». Многие из них объявлялись эманациями (тиб. sprul sku, санскр. *нирманакайя*) различных божеств. Например, Далай-ламы считались эманацией божественного покровителя Тибета бодхисаттвы Авалокитешвары³²⁷. При поиске нового воплощения почитаемого религиозного деятеля большое значение уделяли снам, видениям, знакам, предсказаниям государственного оракула³²⁸. Так, сновидения сыграли важную роль при поиске Тринадцатого перерождения Далай-ламы³²⁹.

Перерожденцы – тулку имели весьма высокий статус в тибетском обществе. Тулку обыкновенно становился настоятелем монастыря. Тибетские монастыри часто обладали обширными землями, освобождёнными от уплаты налогов. Земли сдавались в аренду, многие живущие на монастырских землях крестьяне были фактически прикреплены к монастырю³³⁰. В ситуации выбора нового перерожденца, особенно если претендентов было несколько, благоприятные сновидения родителей могли иметь важное либо даже решающее значение. Если знаки считались благоприятными, то простой крестьянский ребёнок мог стать настоятелем большого монастыря или даже главой государства, а семья могла войти в состав тибетской аристократии³³¹. Таким образом, благопри-

³²⁷ См. напр.: Елихина Ю. И. Культ бодхисаттвы Авалокитешвары и его земных воплощений в истории тибетской государственности VII–XIX веков : автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2006. С. 15–19; Она же. Культы основных бодхисаттв и их земных воплощений в истории и искусстве буддизма. СПб., 2010. С. 133–202.

³²⁸ См., напр., описание поиска тулку в мемуарах Далай-ламы XIV: Далай-лама XIV. Моя страна и мой народ. СПб., 2000. С. 18–24. Значение, придаваемое снам и подобным иррациональным методам познания, важно по той причине, что иногда, невзирая на все усилия, анализ знаков и прочее, новое воплощение значимого религиозного лидера (обыкновенно, настоятеля монастыря) не удаётся обнаружить (См.: Туччи Дж. Святые и разбойники неизведанного Тибета: дневник экспедиции в Западный Тибет. 1935. СПб., 2004. С. 102).

³²⁹ Дас С. Ч. Путешествие в Тибет. СПб., 1904. С. 209.

³³⁰ См.: Кычанов Е. И., Мельниченко Б. Н. История Тибета с древнейших времён до наших дней. С. 190–193.

³³¹ См.: Там же. С. 176; Далай-лама XIV. Моя страна и мой народ. С. 11–15.

ятное сновидение родителей могло стать одной из причин радикального изменения социального статуса ребенка.

По всей видимости, главная причина включения в агиографию вещего сна о рождении будущего святого заключалась в том, что такой сон являлся своеобразным подтверждением подлинной святости героя жития. Часто сон выполнял функцию сообщения духовной истории, прояснения линии духовной преемственности. Если обычная биография начиналась с рассказа об истории рода, то духовная биография сообщала о прошлых жизнях святого, о его связи с определёнными божествами. Функцию такого рассказа и подтверждения его подлинности выполняли пророческие сновидения родителей героя. Так, в намтаре Мачиг Лабдон приводится сон её сестры, призванный доказать, что в прошлом воплощении она была известным индийским йогиним, и также указывающий на неё как эманацию богини Тары.

«У Чам Бум³³² уже была дочь шестнадцати лет по имени Бумме. Она сказала: «Прошлой ночью я... видела белый свет, который излился в мою мать, осветив при этом весь дом. После этого девочка восьми лет с ваджром в руке появилась передо мной и сказала: «Как ты поживаешь, сестра?» Я спросила её, откуда она, и девочка ответила, что из Индии. Когда же я спросила, как её имя, она ответила: «Я Тара, разве ты не узнала меня?» Я удивилась и попробовала взять её на руки, но она убежала от меня и забралась на колени к моей матери, и тут я проснулась»³³³.

Нередко такого рода сновидения не только указывают на «духовное родство», но и в символической форме описывают главное содержание жизненного пути героя. Примером такого сновидения является сон матери тибетского учёного XIX века Джамгона Конгтрула, вошедший в его житие: «У моей матери было несколько превосходных сновидений, хотя их значение было для неё не ясно... Например, она вспоминала сновидение, в котором гриф прилетел с северо-запада и устроился на ночлег в её алтарной комнате»³³⁴.

³³² Мать героини намтара.

³³³ Джамгон Конгтрул Лодро Тайе. Житие Мачиг Лабдрон // Знаменитые йогини. Женщины в буддизме. М., 1996. С. 104. Также см.: Эду Ж. Мачиг Лабдрон и основы практики чод. С. 174. Помимо сестры героини намтара, вещи сны о её рождении видят мать и даже соседи (Там же. С. 171–174).

³³⁴ Jamgon Kongtrul Lodro Thaye. The Autobiography of Jamgon Kongtrul. A Gem of Many Colors. P. 8.

Это краткое сновидение многое говорит тому, кому адресовано житие. «Северо-западное направление» – указывает на связь будущего святого с Падмасамбхавой и то, что в будущем герой сновидения станет тертоном³³⁵. «Алтарная комната» указывает на духовную направленность будущей деятельности героя жития.

Появление в тибетских агиографиях группы вещей снов о рождении будущего святого призвано, помимо прочего, указать на преемственность с канонической индо-буддийской литературой, послужившей образцом для создания тибетских намтаров. Самое известное в буддийском мире житие – жизнеописание Будды Шакьямуни – начинается со сна его матери, царицы Майи. Когда будущий Будда вошёл в лоно матери, «царица Майя, спокойно спавшая на ложе, увидела такой сон: «Сияющий, словно снег или серебро, владыка слонов с шестью бивнями <...> вошёл в [её] утробу. “Такого счастья я никогда не видела, не испытывала и [о таком] не слышала – чувствуя наслаждение в теле и блаженство в душе, словно была погружена в медитацию”»³³⁶.

Традиция начинать жизнеописание святого с описания чудесного сна его матери перешла и в более поздние индо-буддийские

³³⁵ Распространённое в Тибете молитвенное обращение к Падмасамбхаве начинается со слов: «На северо-западном рубеже страны Уддияна...» Это указание на место рождения Падмасамбхавы – долину реки Сват на территории современного Пакистана, место древнего буддийского религиозного центра, открытого экспедицией Джузеппе Туччи в 1955 году (см.: Туччи Дж. Религии Тибета. С. 8). В некоторых версиях упомянут ворон, опустившийся на алтарь, напр., см.: Конгтрул Лодро Тайе // Джамгон Конгтрул Лодро Тайе. Мириады миров: буддийская космология в Абхидхарме, Калачакре и Дзогчене. СПб., 2003. С. 15. «Ворон» символизирует защитников Учения (санскр. дхармапала), по всей видимости, Махакалу, то есть охранителя Учения наиболее популярного в школах сарма («новые») тибетского буддизма. Иконографию Махакалы см.: Dictionary of Buddhist Iconography. Vol. 7. New Delhi, 2003. P. 1887–1948. Джамгон Конгтрул принадлежал к двум тибетским религиозным школам – нингма и кагью, а известность приобрёл как один из основоположников несектарного, объединительного движения римэ.

³³⁶ Бодхисаттва в утробе матери. «Лалитавистара». Гл. 6 : Схождение в утробу // Восток. 2008. № 4. С. 131–132. Также см.: Будон Ринчендуб. История буддизма (Индия и Тибет). СПб., 1999. С. 137–138. Описание Будона Ринчендуба в большинстве случаев является резюме Лалитавистара-сутры. Варианты этого сна см.: Жизнь Будды. Новосибирск, 1994. С. 14, 200. Подобный сон о белом слоне приписывается и матери Махавиры, основателя джайнизма, см.: Wayman A. Significance of dreams in India and Tibet... P. 400.

сочинения. В житии махасиддхи Сакары, включенном в популярный агиографический сборник Абхайдхатты (XI–XII века), сновидение матери героя излагается так: «Однажды жена царя ощутила некое существо внутри, и это чувство принесло ей непередаваемую радость. Ей снилось, что в шесть месяцев ее сын переносит на плечах луну и солнце, выпивает океан, съедает гору Меру и опирается ногой на три области космоса»³³⁷. Обращает на себя внимание, что в индийских житиях «вхождение сознания» героя во чрево матери приносит ей состояние особенного телесного и душевного счастья. То же обнаруживается и в тибетских намтарах: «Однажды, когда она уснула в цветнике, ей приснилось, что явился необычайно красивый белокожий мужчина и излил на неё целый сосуд нектара. Когда жидкость через её макушку вошла в её тело, она преисполнилась блаженства»³³⁸.

В агиографии одного из ранних иерархов сакья Драгпа Гьялцена (XII–XIII вв.), написанной Сакья Пандитой, сказано, что перед его рождением мать видела сон, в котором король слонов вошёл в её лоно³³⁹. Здесь очевидно проводится параллель со сном Майи, матери Будды Шакьямуни. Как Будда – основоположник буддизма, так и Драгпа Гьялцен – один из основоположников традиции сакья. Такое уподобление Будде могло иметь политический характер, поскольку во время написания этого жития иерархи сакья активно взаимодействуют с монголами, итогом чего станет получение ими верховной политической власти в Тибете³⁴⁰.

Помимо простых для понимания сновидений такого рода, в изученных тибетских житиях многочисленны описания сновидений, насыщенных тантрической символикой и требующих дополнительной интерпретации. Помимо основного, очевидного значения, такие сновидения содержат более глубокие смыслы. Приведём в качестве иллюстрации сон матери Цонкапы (XIV век): «Будущей матери приснилось, что она стоит в одном ряду с тысячей женщин. Появляется белый мальчик с кувшином и красная девочка с зеркалом в руке. Они подходят к каждой из женщин. <...> Наконец

³³⁷ Абхайдхатта. Львы Будды. Жизнеописания восьмидесяти четырёх сиддхов. С. 219.

³³⁸ Рождённый из лотоса: жизнеописание Падмасамбхавы. – СПб., 2003. С. 116.

³³⁹ See: Davidson R. Tibetan Renaissance: Tantric Buddhism in the Rebirth of Tibetan Culture. P. 344.

³⁴⁰ Шакабпа В. Д. Тибет: политическая история. СПб., 2003. С. 77–79.

они подходят к будущей матери Цонкапы. <...> Девочка с улыбкой [говорит]: «Годится». Тогда они омывают её, и она, почувствовав в своём очищенном теле блаженство, просыпается»³⁴¹. Этот сон, с одной стороны, содержит описание зачатия героя жития с помощью символов тибетской эмбриологии («белый мальчик и красная девочка»)»³⁴². С другой стороны, сновидение построено как описание обряда тантрийского посвящения – образ сосуда с нектаром как элемент обряда абхишеки, так и материнский символ³⁴³. Помимо этого, в сновидении проводится параллель с рождением Будды (особое блаженство, испытанное матерью после «вхождения сознания во чрево»).

Таким образом, мы видим преемственность между индийской и тибетской агиографическими литературами, причём она является как структурной (сновидениями отмечаются значимые для авторов события), так и содержательной (общность образов и сюжетов сновидений)³⁴⁴. Вещий сон о рождении будущего святого выполнял

³⁴¹ Краткое жизнеописание Чжэ Цонкапы // Чже Цонкапа. Большое руководство к этапу Пути Пробуждения. СПб., 1994. Т. 1. С. XXXI.

³⁴² Лати Ринпоче, Хопкинс Дж. Смерть и перерождение в тибетском буддизме. СПб., 2005. С. 72–74. Те же образы соединения белого и красного мы видим, например, в сновидении матери Еше Цогьял, привидевшейся ей в ночь после зачатия – см.: *Lady of the Lotus-born. The Life and Enlightenment of Yeshe Tsogyal*. Boston ; London, 2002. P. 9.

³⁴³ См.: Пупышева Н. В. Система великих элементов в буддийской культуре. Улан-Удэ, 2010. С. 52.

³⁴⁴ Здесь необходима определённая осторожность в выводах, поскольку нельзя однозначно отрицать отсутствие определённых стандартизированных схем включения сновидений в добуддийских легендах, жизнеописаниях героев и правителей. Известно, что в добуддийском Тибете сновидениям и их толкованию придавалось большое значение (см.: Нор-бу Ч. Н. Драгоценное зеркало древней истории Шанг-Шунга и Тибета. М., 2008. С. 92–93, 266). Вероятно, как и у многих других народов, имелись у тибетцев и предания о необыкновенном рождении культурных героев, связанные и их зачатием во сне матери. Некоторые из тибетских родов, особенно старые аристократические семьи, ведут своё происхождение от различных горных духов. Эти верования базируются на мифологических рассказах о горных духах, приходящих к женщинам во сне и вступающих с ними в половые отношения (*Bellezza J. V. Spirit-mediums, sacred mountains and related Bon textual traditions in Upper Tibet*. Leiden, 2005. P. 199). Можно сказать, что традиция включения сновидений в тибетские жития и их типологическая структура, бесспорно, основаны на индо-буддийской житийной традиции, которая достаточно гармонично накладывается на пласт автохтонных тибетских представлений о сакральной природе сновидений и получает дальнейшее творческое развитие в Тибете.

функцию подтверждения подлинной святости героя жития, нередко сообщая его «духовную родословную»³⁴⁵. Часто такой сон родителей в символической форме описывал основные вехи жизненного пути героя намтара.

2.2.2. Сновидения во взаимоотношениях «учитель – ученик». Предложенная типология сновидений отражает ключевые этапы жизни героев житий, поскольку именно их авторы житийных сочинений отмечают включением сновидений. Встреча с духовным наставником относится к числу таких важнейших событий. Культ духовного наставника (санскр. *гуру*, тиб. *лама*) – одна из ключевых характеристик тибетской культуры, благодаря чему тибетский буддизм получил на Западе название «ламаизм». В житиях ученик нередко видит учителя во сне ещё до их встречи: «Однажды ночью Мачиг увидела сон, в котором ей явилась белая дакини и сказала: «Из Индии прибыл учитель, чтобы увидеть тебя». <...> Едва выйдя из дома, она встретила Падампу»³⁴⁶.

Такие вещие сны может видеть и учитель перед приходом ученика: «Мастер принял Лонгчена Рабджама с радостью и вдохновил его предсказанием о том, что он станет держателем передачи Ньингтиг. “Этой ночью, – сказал мастер, – мне снилась уди-

³⁴⁵ Заметим, что описанная индо-буддийская традиция закрепились не только в литературных произведениях северного буддизма. Так, в японском сочинении «Кто может родиться в Чистой земле Будды Амиды» (X в.) рассказывается, что будущий принц Сётоку-тайси пришёл к своей будущей матери во сне в виде золотого монаха. Он сообщил, что является Авалокитешварой, пребывает в райской области Сукхавати и желает обрести человеческое рождение. После чего прыгнул будущей матери в рот и она поняла, что беременна (см.: Елихина Ю. И. Культы основных бодхисаттв и их земных воплощений в истории и искусстве буддизма. С. 62). Специфика этого японского варианта описания чудесных сновидений о рождении будущих святых связана с тем, что автор текста отсылает читателей не к индийским, но к китайским прецедентам – согласно преданию, утверждение буддизма в Поднебесной связано с истолкованием сна императора Минди, в котором ему явился золотой монах (см.: Хуэй-цзяо. Жизнеописание достойных монахов (Гао сэн чжуань). М., 1991. Т. 1. С. 100).

³⁴⁶ Джамгон Конгтрул. Житие Мачиг Лабдрон. С. 109. «В истории Гампопы сновидения выполняют функцию упрочения связи между учителем и учеником. Когда они встречаются в реальности, их связь тем более сильна, поскольку была предсказана сновидениями», см.: Trungram Gyaltrul Rinpoche Sherpa. *Gampopa, the Monk and the Yogi: His Life and Teachings*. Harvard University, 2004. P. 77.

вительная стая из тысячи птиц. Они уносили мои тексты во всех направлениях. Это знак того, что ты станешь держателем передачи моих учений. Я передам тебе полностью все учения”»³⁴⁷. Так же часты описания сновидений, в которых учитель получает предсказания о том какие учения или новое имя надлежит ему дать ученику³⁴⁸.

Учитель мог взять ученика после благоприятного сна, привидевшегося после первой встречи: «После своей первой встречи оба пережили благоприятные сны и видения. Великий Кхьенце принял Чокгьюра Лингпа в ученики, даровав ему несколько важных посвящений»³⁴⁹. Когда Речунгпа приходит на следующий день после первой встречи с его будущим учителем Миларепой, то Миларепа первым делом спрашивает его о снах, которые Речунгпе снились прошедшей ночью. Сновидения оказываются крайне благоприятными, и Речунгпа становится учеником Миларепы³⁵⁰.

Таким образом, учитель, встречая потенциального ученика, и ученик, встретивший предполагаемого учителя, большое внимание уделяли снам. В Тибете считалось, что когда тантрийский мастер соглашается взять кого-либо в ученики, то он должен, во-первых, быть твёрдо уверен, что они с этим возможным учеником подходят друг другу и, во-вторых, что методы, которым он обучит ученика, подходят последнему, т. е. он должен понять, какие именно методы подходят для данного конкретного человека. Этот комплекс вопросов обозначался понятием «кармическая связь» (*ten hbrrel*), которая, с одной стороны, понимается как благоприятная связь, происходящая из прошлых жизней, а с другой (более рациональной, но основывающейся на первой), – как психологическая совместимость, некое духовное родство между учителем и учеником³⁵¹. Если психологическая совместимость может быть вы-

³⁴⁷ Жизнь Кункьена Лонгчена Рабджама // Ум Будды: антология текстов Лонгчена Рабджама по Дзогпа Ченпо. М., 2006. С. 168.

³⁴⁸ См.: Трактхунг Гьялпо. Жизнь Марпы-Переводчика // Великие учителя Тибета. С. 188, 205.

³⁴⁹ Блистательное величие: воспоминания йогина дзогчен Тулку Ургьена Ринпоче. С. 67.

³⁵⁰ See: Roberts P. The Biographies of Rechungpa: The Evolution of a Tibetan Hagiography. P. 90.

³⁵¹ Tucci G. The theory and practice of the mandala : with special reference to the modern psychology of the subconscious. N.Y., 2001. P. 83, 91.

яснена вполне рациональным изучением характера будущего ученика, то исследование «кармических связей», существовавших между ними в прошлых жизнях, требует применения иррациональных методов диагностики. Таким методом является анализ сновидений учителя и ученика. Помимо этого, сновидения должны помочь мастеру определить, к какой «семье» принадлежит ученик, т. е. с каким из пяти Дхьяни Будд он обладает психологической совместимостью³⁵². Только если сновидения показали наличие такой «кармической связи», мастер может взять ученика и дать ему тантрийское посвящение³⁵³.

Сновидения с участием учителя обыкновенно сопутствуют герою на протяжении всего жития. Учитель является в снах, чтобы дать совет, поддержать в трудной ситуации³⁵⁴. Явление учителя в сновидениях может также служить указанием на духовный прогресс ученика³⁵⁵.

В агиографических сочинениях сновидения, отражающие отношения «учитель-ученик», призваны как подчеркнуть значимость этой темы, так и подтвердить особенность, сакральность данной связи в конкретной биографии. Кроме того, сновидения этого типа отражают реальную практику «проверки снами» новой жизненной ситуации, принятую в тибетской культуре.

³⁵² See: Tucci G. Op. cit. P. 83–84.

³⁵³ О важности правильного выбора учителя говорится в сочинении Ашвагхоши: «Гуру, которому вы вручили слово клятвы, вы должны пожертвовать жену, детей и даже свою жизнь, хотя от всего этого не так-то легко отречься» (Ашвагхоша. Пятьдесят строф благочестивого почитания Учителя (Гурупаньчашика). Омск, 2007. С. 20). Согласно комментарию Еше Лодоя Ринпоче на этот текст, «в случае дарования тантрического посвящения, ученик и учитель должны изучать и проверять друг друга до двенадцати лет, а если понадобится, то и больше. Это вызвано тем, что особая связь, в результате установлений отношений “тантрический учитель – ученик” будет длиться много жизней, вплоть до Пробуждения» (ПМА, 2009, 1). Следуя этой логике, можно сделать вывод, что благоприятные сны учителя/ученика должны были трактоваться как показатель наличия хорошей кармической связи, установившейся между ними в прошлых существованиях, а отсутствие снов – соответственно как факт отсутствия взаимоотношений «учитель-ученик».

³⁵⁴ См., напр.: Трактхунг Гьялпо. Жизнь Миларепы. С. 342–343.

³⁵⁵ См.: Конгтрул Лодро Тайе // Джамгон Конгтрул Лодро Тайе. Мириады миров... С. 18, 23.

2.2.3. Явления божеств в сновидениях. Эта группа сновидений – самая распространённая в тибетских житиях. По всей видимости, явление в житийных снах божеств, а также великих учителей древности призвано стать подтверждением духовных свершений героя. Эти сны служат знаком успешности духовной практики, а также подтверждением выхода героя намтара за пределы обычного человеческого мировидения. В сновидениях этого типа как божества приходят в снах к героям житий, так и сами святые во сне отправляются в райские обители божеств³⁵⁶.

Божество, явившееся во сне, могло быть объявлено причиной написания трактата, как в случае Цонкапы, который, согласно легенде, написал последний раздел сочинения *Ламрим ченмо* по совету явившегося ему во сне бодхисатвы Манджушри³⁵⁷. Самое известное из жизнеописаний Миларепы (автор – Цанг Ньонг Херука), начинается с рассказа о сне его ученика Речунга, в котором Будда обещает своим ученикам рассказать на следующий день историю жизни Миларепы. Пробудившись ото сна, Речунгпа просит самого Миларепу рассказать ученикам историю своей жизни. Этот приём позволил автору представить жизнеописание Миларепы как автобиографию, благодаря чему текст оказывает большее воздействие³⁵⁸. Так описание явления божеств в сновидении могло являться и литературным приёмом, и, одновременно, быть указанным как причина создания жития.

Являясь знаком духовных свершений, божества в житийных сновидениях часто делают предсказания о будущем сновидца: «он увидел во сне восьмерых Будд Врачевания, которые предсказали, что в будущем он станет Буддой по имени Высокопочтимый Вселенский Правитель»³⁵⁹. Наиболее частыми персонажами снов данного типа являются дакини. В житийных сновидениях дакини часто выполняют функцию посланцев, принося сообщение от учителя или

³⁵⁶ См.: Стрелков А. М. Представления в северном буддизме о рождении в Шамбале // ЭО. 2009. № 4. С. 80; Cousens D. The Visionary Lineages of Jamyang Khyentse Wangpo. P. 139.

³⁵⁷ Манджушри «посоветовал написать, хотя и предвидел, что польза для людей будет только посредственная» (Цыбиков Г. Ц. Избранные труды. Новосибирск, 1991. – Т. 2 : О Центральном Тибете, Монголии и Бурятии. С. 64).

³⁵⁸ В итоге работа Цанг Ньонг Херуки (XV–XVI вв.) на популярном уровне обыкновенно приписывается Речунгпе (XI–XII вв.), см.: Roberts P. The Biographies of Rechungpa... P. 117.

³⁵⁹ Конгтрул Лодро Тайе... С. 23.

божеств. Дакини может служить и источником мистических учений. В житии Кюнпо Налчжора (1086–1161) так сообщается о получении им тантрического учения «Шести йог Нигумы»: «В ту ночь ему приснилось, что он попал в страну богов и асуров. Безмерно огромный асура появился перед ним и в один миг проглотил его. В небе появилась Дакини и велела ему не просыпаться, а сохранять сновидение ясным. Он так и сделал, и во сне Дакини дала ему посвящение Шести йог»³⁶⁰.

Явления божеств в сновидениях являются подтверждением духовной реализации героя жития. Они символизируют окончание этапа ученичества и начала деятельности во благо живых существ в качестве учителя.

2.2.4. Пророческие сновидения. Сновидения этой группы представляют собой переходный тип сновидений, между снами предыдущего типа (явления божеств) и последующего (сны как побуждение к действию). Способность видеть пророческие сны является своеобразной «проверкой на святость». Предвидение будущего знаменует собой выход героя жития за рамки обусловленности временем и может быть названо универсальной характеристикой святости, принятой в различных культурах. Предполагалось, что по мере продвижения по этапам духовного совершенствования количество таких снов должно возрастать: «в то время мои сны были очень точны и ясны. Например, вечером я знал заранее о путнике, который прибудет на следующий день»³⁶¹. В жизнеописаниях Миларепа и его учеников, Миларепа нередко просит их рассказывать свои сны, интерпретирует их и даёт предсказания о будущности своих учеников³⁶². Святые часто видят пророческие сновидения о судьбе государства, вторжении завоевателей и т. п.³⁶³

В агиографических сочинениях присутствие пророческих снов носит практически обязательный характер, как доказательство

³⁶⁰ Избранные сочинения второго Далай-ламы. Тантрические йоги сестры Нигумы. М., 1998. С. 84.

³⁶¹ Jamgon Kongtrul Lodro Thaye. The Autobiography of Jamgon Kongtrul. P. 11.

³⁶² Roberts P. The biographies of Rechungpa: the evolution of a Tibetan hagiography. P. 200, 203–206.

³⁶³ Гончог-Чжигмэд-Ванбо. Повествование о жизни Всеведущего Чжамьян-Шадбий-Дордже... С. 264 (последнее из тридцати сновидений в житии этого святого).

святости героя намтара. Обычно герой жития обладает способностью через сновидения разрешать сложные вопросы, как свои, так и других, диагностировать причины неудач и болезней, предсказывать исход действий³⁶⁴. Поскольку пророческие сновидения считались данными божествами, то пренебрежение таким пророчеством могло вызвать кару со стороны охранительных божеств³⁶⁵. В декабре 1940 года фактический глава тибетского правительства Ратенг Ринпоче подал в Кашаг просьбу о своей отставке. «Он объяснил, что получил предзнаменования в сновидениях, что если не уйдёт в отставку, то его жизни будет угрожать опасность»³⁶⁶. Подлинные причины его поступка дискуссионны, но нам здесь интересен сам факт того, что неблагоприятное сновидение ещё в последние годы тибетской государственности могло быть официальным поводом для оставления должности в правительстве.

Вера в пророческие сновидения фиксируется в тибетских автотонных верованиях добуддийского периода, но традиция включения в жития пророческих снов, по всей видимости, имеет индийское происхождение³⁶⁷. Здесь мы обнаруживаем верование, широко распространённое в различных культурах в самые разные временные периоды. Пророческие сновидения тибетских святых имели огромное значение для всего социума, выполняя как прогностическую функцию, так и функцию магической защиты от бедствий, причём методы защиты опять же часто восходили к откровениям, явленным в снах.

³⁶⁴ Предсказание о благополучном возвращении из паломничества см.: Рерих Ю. Н. Буддизм и культурное единство Азии : сб. ст. М., 2002. С. 85.

³⁶⁵ Dorji L. Religious Life and History of the Emanated Heart-son Thukse Dawa Gyeltshen // *The Journal of Bhutan Studies*. Vol. 13. Winter 2005. P. 82.

³⁶⁶ Introduction to Tibetan Buddhism / ed. John Powers. Ithaca, 2007. P. 195.

³⁶⁷ См., напр.: Грот У. Десять снов царя Крикина: фрагмент неопубликованной рукописи «Сумагадха-аваданы» из Гильгита // *Буддизм: история и культура*. М., 1989. С. 84–91. Зафиксированная в индо-буддийских текстах традиция толкования вещих снов оказала влияние не только на культуру региона распространения буддизма, но и на традиции отношения к снам народов весьма далёких от этого региона. Переведённое на русский язык предположительно в XIII–XIV вв. «Слово о двенадцати снах царя Шахаиши» является, по всей видимости, переработкой индийского буддийского сочинения «Двенадцать снов царя Крикина», попавшего на Русь как перевод персидской версии, о чём см.: Ольденбург С. К вопросу об источниках слова о двенадцати снах Шахаиши // *ЖМНП*. 1892. Ноябрь. С. 135–140.

2.2.5. Сон как побуждение к действию. Сновидения этого типа отмечают зрелый, наиболее деятельный период в жизни героев агиографических сочинений. Эта группа сновидений призвана как в очередной раз подчеркнуть необычность героя жития, так и подтвердить истинность его деяний, санкционированных свыше³⁶⁸.

В жизнеописании тибетского царя Трисонг Дэцена (VIII век) содержится следующее сновидение этого типа: «царь... увидел во сне, будто в небе появился достославный Ваджрасаттва и произнёс такое пророчество: “Царь, есть в Индии учение, именуемое святое Великое Совершенство. <...> Ты должен послать за ним двух переводчиков-тибетцев”»³⁶⁹.

В том же житии содержится интересное подтверждение наших выводов о причинах того значения, которое придаётся описанию сновидений в житиях их авторами. По легенде, когда царь Трисонг Дэцен начал строительство первого в Тибете буддийского монастыря, тибетские духи и демоны мешали ему в этом³⁷⁰. Тогда наставник царя дал ему такой совет: «В Непале, в пещере Янглешо, живёт сиддха... Падмасамбхава. <...> Если сможешь его пригласить, он исполнит твои желания и усмирит местных духов. Великий царь, сделай вид, что эти советы открылись тебе во сне»³⁷¹.

Из этого отрывка можно сделать вывод, что авторы житий прекрасно понимали значение сновидений для подтверждения истинности сообщения. Так, в нашем источнике министры царя, которые ранее противились приглашению индийских проповедников буддизма, после оглашения «пророческого» сна были вынуждены согласиться с царским требованием³⁷².

³⁶⁸ Данная группа сновидений широко распространена в различных культурах. См., напр., о сне как источнике мотивации политического действия в античности: Молок Д. О. Сон Сципиона (Сновидение и политика в Древнем мире) // Сон – семиотическое окно... XXVI Випперовские чтения. М., 1993. С. 32–40.

³⁶⁹ Рождённый из лотоса... С. 99.

³⁷⁰ «Каждую ночь духи разрушали и сравнивали с землёй то, что люди царя возводили за день, поэтому строительство не продвигалось» (Там же. С. 65).

³⁷¹ Там же. С. 67.

³⁷² В тексте, относящемся к концу династии Хань, сообщается, что император Мин-ди увидел во сне святого и это послужило причиной отправления посольства в Индию и появления буддизма в Китае (см.: Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань). Т. 1. С. 100). Можно предположить, что данная легенда могла быть заимствована тибетскими историографами для возвышения тибетского правителя, поскольку ставила его в один ряд с правителем Поднебесной.

Сны, выполняющие функцию побуждения к действию, широко представлены в тибетских житиях, оказывая влияние на самые разные действия героя. Под влиянием таких сновидений герой жития часто вынужден отказаться от задуманного и совершить прямо противоположное³⁷³. Указание во сне становится причиной написания трактата³⁷⁴, основания монастыря или строительства храма³⁷⁵. Так, тибетское горловое пение возводится к Шерабу Сэнге, которому в 1455 г., во сне, божество Ямантака повелело исполнять ряд ритуалов именно таким образом³⁷⁶.

Очевидно, что вера в сакральную природу сновидений святых придавала значимости и книге, монастырю, храму, причиной создания которых объявлялось сновидение такого рода. Таким образом, сны в житии призваны сакрализовать новации, внедрённые героем жития, показать их подлинность, что подтверждалось их происхождением из сакрального источника.

2.2.6. Сны о близкой смерти. Сновидения такого типа широко распространены в самых разных культурах, что, вероятно, связано с универсальным представлением о сне как временной смерти и о смерти как вечном сне.

В тибетской культуре считалось, что неблагоприятные сновидения о ком-то могли предвещать его смерть. К таким снам относились с особенным вниманием³⁷⁷. Считалось, что выдающиеся учителя и совершенные йогины видят в пророческих снах предсказания о смерти окружающих: «Приснилась мне дакини, которая сказала: “Этот Монлам-Шэйраб... не проживёт долго”»³⁷⁸. В житиях герои иногда видят вещие сны о скорой собственной смерти, однако наиболее распространён сюжет, когда ученик получает во

³⁷³ Под влиянием такого сна Марпа-лоцава отказывается от задуманного путешествия в Индию и возвращается в Тибет (Трактхунг Гьялпо. Жизнь Марпы-переводчика. С. 127). Учитель, отказывающийся передавать учение новому ученику, получает указание во сне и вынужден изменить своё решение (см. Намкай Норбу Ринпоче. История жизни А-ю Кхадро // Знаменитые йогины... С. 140).

³⁷⁴ См.: Конгтрула Лодро Тайе... С. 28.

³⁷⁵ См., напр.: Wangchen Rinpoche. Buddhist Fasting Practice... P. 30.

³⁷⁶ Karpf A. The Human Voice: How This Extraordinary Instrument Reveals Essential Clues About Who We Are. N. Y., 2006. P. 368. О стилях этого пения в монастырях Гьюто и Гьюмед см.: Broughton S., Ellingham M. World Music: Latin and North America, Caribbean, India, Asia and Pacific. L., 2000. P. 256.

³⁷⁷ См.: Блистательное величие, воспоминания... С. 274–275.

³⁷⁸ Гончог-Чжигмэд-Ванбо. Повествование о жизни Всеведущего Чжамьян-Шадбий-Дорчже, могущественного учёного и сиддха... С. 183.

сне предсказание о кончине учителя³⁷⁹. Иногда сообщается о том, что перед смертью герой жития видит обстоятельства своего будущего рождения, на основании чего по пробуждении составляет письменную инструкцию для поисков своего воплощения, как в случае седьмого Кармапы Чёдрага Гьямцо³⁸⁰.

Включение в жития сновидений, предсказывающих смерть, призвано доказать пророческий дар героя, подчеркнуть уровень его духовной реализации. Связь с пространством смерти и в особенности способность в определённой степени контролировать это пространство – является маркером причастности к сакральному. Это подчёркивается тем, что помимо классических агиографий в тибетской религиозной литературе существует и весьма своеобразная группа автоагиографических текстов – «рассказы людей, которые вернулись из загробного мира» (*‘das log nam thar*). Авторы этих текстов, именуемые *делок* (*‘das log*), заболели, были сочтены умершими, совершили путешествие по загробному миру и вернулись из него обратно³⁸¹. Описания этих путешествий в мир смерти имеют чёткую структуру. В некоторых рассказах повествование начинается с предупреждающего сновидения, содержащего характерные указания на близость смерти³⁸². Помимо литературы, специально посвящённой описанию путешествий в адские области, описания путешествия в ады можно найти и в тибетский агиографической и автобиографической литературе, например в жизнеописании Огьен Чокьи (*Orgyan Chos skyid*, 1675–1729), где такое путешествие в сновидении одновременно оказывается пророчеством о массовой смертности во время эпидемии оспы и функционально призвано усилить авторитет некоторых методов предотвращения перерождений в низших сферах бытия³⁸³.

³⁷⁹ См. напр.: Трактхунг Гьялпо. Жизнь Миларепы. С. 419.

³⁸⁰ См.: Тринле К. История Кармап Тибета. С. 135.

³⁸¹ See: Pommaret F. *Returning from Hell // Religions of Tibet in Practice*. Princeton, 1997. P. 499–501.

³⁸² See: *Ibid.* P. 197, 502–503. В одной из этих автоагиографий бодхисаттва Авалокитешвара во сне предупреждает *делок* о предстоящей болезни и предписывает определённые меры защиты, но по пробуждении герой приходит к выводу, что этот сон послан демонами. Сомнение в истинности сна в итоге приводит к болезни и путешествию в царство смерти, см.: Cuevas B. *Travels in The Netherworld: Buddhist Popular Narratives of Death and the Afterlife in Tibet*. N.Y., 2008. P. 107–109. Переводы сочинений этого класса см.: Видения буддийского ада. СПб., 2004.

³⁸³ Schaeffer K. *Himalayan Hermitess: The Life of a Tibetan Buddhist Nun*. N.Y., 2004. P. 119–120, 172–173.

В Тибете существовала особая группа ритуалов «обмана смерти» («откупа от смерти»), или «отбрасывания смерти»³⁸⁴. В произведениях этой группы текстов признаки близкой смерти предписывается искать в своих сновидениях³⁸⁵.

Здесь мы видим классический пример архаичной связи состояний сна и смерти. На этой идее подобия и неразрывной связи этих состояний и построены методы предсказания смерти по знакам во снах. Следует заметить, что группа сновидений, предсказывающих смерть, – одна из наиболее многочисленных в тибетских агиографиях. Другой столь же многочисленной группой снов являются сны о рождении, посещающих родителей будущего святого перед его зачатием или во время беременности. Пророческие сны о рождении будущего святого приходят из той же сферы, что и сознание ещё не рождённого святого – из мира мёртвых; и перед возвращением в этот мир, накануне смерти, святой получает знаки в сновидениях из этого мира. Круг смертей замыкается через связывающие их пророческие сны.

Приведём образец классического житийного сновидения – предсказания о смерти, интересного традиционным для сочинений такого рода обилием тантрийской символики. Это отрывок из жития Марпы-переводчика (XI век), в котором герой рассказывает о вещем сне, предсказывающем кончину его сына и наследника: «Прошлой ночью во сне чёрный человек пришёл ко мне и сказал: «Наропа³⁸⁶ приказал тебе вырвать своё сердце и отдать мне, чтобы я передал ему»³⁸⁷. Я подумал: «Я должен выполнить приказание гуру». Я вырвал сердце и отдал ему. Он был обрадован и положил его в чашу из черепа³⁸⁸, прикрыв кривым ножом³⁸⁹, и ушёл. Кроме

³⁸⁴ Перевод бонского трактата относительно знаков приближения смерти и «откупа» от неё см.: Орфино Дж. Практики смерти и умирания. М., 2001. С. 131–155.

³⁸⁵ See: Mengele I. Chulu ('Chi bslu): Rituals for «Deceiving Death» // Tibetan Ritual. Oxford, 2010. P. 114.

³⁸⁶ Учитель Марпы, героя цитируемого жития.

³⁸⁷ Можно предположить, что здесь обыгрывается уже приведённая выше цитата: «Гуру... вы должны пожертвовать жену, детей и даже свою жизнь, хотя от всего этого не так-то легко отречься» (Ашвагхоша. Пятьдесят строф благочестивого почитания Учителя (Гурупаньчашика). С. 20).

³⁸⁸ Санскр. *капала*. Ритуальная чаша из человеческого черепа. Здесь служит указанием на обряд «пиршественного подношения» (санскр. *ганатуджа*), во время которого учителям, божествам и охранителям учения подносятся дары, символизирующие, помимо прочего, человеческую плоть и кровь, которые, в свою очередь, также являются сложными символами. Первая часть сна построена как описание такого «пиршественного подношения», в котором отец в качестве ритуального дара подносит учителю жизнь сына.

³⁸⁹ Ритуальный резак (неясно, какого типа: *gri gug* или *chu gri*). Символизирует в данном контексте, по всей видимости, отсечение привязанностей.

того, мне снилось, что в центре мандалы образовалась дыра³⁹⁰, что солнце и луна одновременно распались на части посреди неба³⁹¹, и озеро ракты³⁹² высохло до дна»³⁹³.

Перед нами образец поэтического сочинения, где смерть сына описывается как символический ритуал жертвоприношения. Отец жертвует своему наставнику самое дорогое – жизнь сына³⁹⁴. В этом сне смерть сына становится тантрийским пиршественным ритуалом (санскр. *ганануджа*). Кроме рассказа о горе отца, в контексте жития этот сон несёт важную информационную нагрузку, помогая раскрыть характер главного героя, характеризуя его жизненный путь и духовные свершения.

В тибетских агиографиях можно выделить и другие типы сновидений их героев: проявление во снах вредоносных духов и демонов; сны после совершения тантрийских ритуалов; сновидения о прошлых существованиях героя и других лиц; разрешение сомнений через откровение во сне; сны – путешествия в райские обители и так далее. Предложенная типологическая схема, как и любая другая попытка схематизации, носит условный характер. В неё включены только самые распространённые типы сновидений, наиболее часто встречающиеся в тибетских житиях и являющиеся практически обязательными для агиографических сочинений.

Мы видим, что описание сновидений в тибето-буддийских агиографических сочинениях несёт важную смысловую нагрузку. Авторы жизнеописаний отмечают описаниями вещей снов ключевые, с точки зрения буддийской теории о спасении, моменты жизни героя. Этот приём заимствован из индо-буддийской агиографической традиции, так же как и многие сюжеты сновидений³⁹⁵.

³⁹⁰ *Мандала* (санскр.) – «мироздание». Так Марпа символически описывает своё горе от смерти сына.

³⁹¹ Солнце и луна в контексте тантризма выступают устойчивыми символами женского и мужского начал, а также символами внутренней энергетической структуры человеческого тела (санскр. *расана* и *лилана*). Здесь данный символ используется в обоих указанных значениях, показывая безутешное горе отца и матери и гибель «плоти от плоти» Марпы.

³⁹² *Ракта* (санскр.) – «кровь». В тантризме – символ жизненной энергии. Здесь «высохшее озеро крови» говорит о смерти сына – «крови от крови» Марпы.

³⁹³ Трактхунг Гьялпо. Жизнь Марпы – Переводчика... С. 166.

³⁹⁴ Этот эпизод переключается с библейской историей о принесении в жертву Авраамом своего сына Исаака.

³⁹⁵ «Установить, в каких случаях это, действительно, клише, а в каких речь идет об отражении подлинного события, не всегда просто. <...> Прежде чем явление оформилось как текстовое клише, оно было живым, более то-

Сновидение в тибетской житийной литературе подтверждает подлинность святости героя, уровень его духовной реализации; сообщает «духовную родословную» героя (прошлые жизни, связи с определёнными божествами), необычность его происхождения; доказывает истинность его деяний и сакрализует их следствия; указывает на определённую преемственность с канонической индобрддийской литературой, а также преемственность тибетской и индийской традиций святости.

Включение сновидений в агиографические сочинения выполняет функцию подтверждения и подлинности новаций, внедрённых героем жития. Фиксация в агиографиях данных в сновидениях пророчеств и явлений божеств указывала на них как сакральный источник установлений героя жития. Зафиксированные в житиях сновидения становились методом легитимации новаций, служили средством утверждения авторитета монастырей, ритуалов, песнопений, театральных постановок, иконографии, литературных произведений, сакральное происхождение которых подтверждалось снами. Особый интерес представляет то, что сновидения в житиях, подтверждая авторитет религиозных установлений, в специфических тибетских условиях слияния религиозной и политической власти, служили важным инструментом политической борьбы.

Представляется оправданным тезис о том, что сны и иные иррациональные состояния сознания, зафиксированные в текстах изучаемой культуры, могут помочь раскрыть те её аспекты, которые не позволяют выявить традиционные источники. Использование таких вторичных источников исторических знаний, как агиографические сочинения, особенно в их наиболее маргинальных для науки аспектах, каковыми являются сны и видения, порой позволяет создать более объективную картину культуры, чем реконструируемая на основании более нормативных исторических источников.

3. Вещие сны и их толкование в посвящениях ануттара-йога-тантры

Как и в других традиционных сообществах, представление о том, что знание будущих событий может быть получено наблюдением и толкованием знаков (*ltas*) – распространено в тибетской

го, клиширование, конечно, использовалось и в тех случаях, когда соответствующий мотив отражал некую внетекстовую («жизненную») реальность» (Топоров В. Н. Святые и святость в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1 : Первый век христианства на Руси. С. 647–648).

культуре повсеместно. Человек опытный в интерпретации знаков именуется *ltas mkhan*. Повсеместно определённые сновидения расцениваются как благоприятные или неблагоприятные предзнаменования. Широко распространённые в культурах Древнего Востока и Античности методы и ритуалы сознательного поиска пророческих сновидений (инкубация) обнаруживаются и в северо-буддийском регионе. Применение этих методов не ограничивалось сферой буддийской культовой обрядности. В тибетской добуддийской религии бон известен «метод гадания, опирающийся на толкование снов после совершения определённых призываний божеств *драла*»³⁹⁶.

Зафиксированные в текстах некоторые свидетельства поиска пророческих снов (и ритуалы нейтрализации неблагоприятных сновидений) в древней и средневековой Индии и Тибете кратко рассматриваются в докторской диссертации С. Янг и более подробно в её монографии «Сны в лотосе»³⁹⁷. Здесь мы рассмотрим прогностическое использование сновидений в северо-буддийской культуре на примере ритуала обретения пророческих снов в посвящениях *ануттара-йога-тантры*, поскольку работы, специально посвящённые этому вопросу, отсутствуют, а предмет исследования представляется нам значимым в силу своей связи с архаичными представлениями о единстве пространства сна и мира мёртвых.

Буддизм, определивший специфику тибетской культуры, относится к разряду тантрического буддизма, или ваджраяны. Наиболее эффективным методом реализации основополагающих задач буддийской сотериологии большинство тибетских школ (школы сарма) считает систему ануттара-йога-тантры, благодаря чему «в Центральной Азии занимаются преимущественно практикой данной тантрийской системы»³⁹⁸. Тантрические системы в школах сарма разделяются на четыре класса, высшим из которых считается именно класс ануттара-йога-тантр (*bla na med rgyuds* – «тантра, выше которой нет»). По словам Дж. Туччи, «практики этих тантр подразумевают трансформацию эмоций не методом их от-

³⁹⁶ Норбу Ч. Н. Драгоценное зеркало древней истории Шанг-Шунга и Тибета. С. 266.

³⁹⁷ See: Young S. *Dreams in Indo-Tibetan Buddhist sacred biography*. Doctoral dissertation. Columbia University, 1990. P. 292–296; Young S. *Dreaming in the Lotus: Buddhist Dream Narrative, Imagery and Practice*. N. Y., 1999. P. 129–145.

³⁹⁸ Донец А. М. Предисловие // Пути Сутр и Тантр в тибетском буддизме. Улан-Удэ, 2007. С. 9.

сечения, а методом использования их гигантской энергии, это своеобразное освобождение от страстей с помощью самих страстей»³⁹⁹.

Практика ануттара-йога-тантр предполагает обязательную предварительную инициацию, ритуал посвящения (санскр. *абхихека*, тиб. *dbang*), отличающийся в различных системах. Приступившему к практике высшего класса тантр без прохождения предписанной инициации грозило попадание в глубочайший из адов – ад Авичи⁴⁰⁰.

Традиционно, согласно древнеиндийской тантрико-буддийской литературе, в первый день ритуала инициации в традиции ануттара-йога-тантр, в специальном помещении создавалась из цветных порошков мандала того божества, в медитативную систему которого проводилась инициация. После освящения порошковой мандалы и «приглашения» в неё соответствующих божеств, иницируемый принимал тантрические обеты (санскр. *самайя*). После принятия обетов его отправляли спать в помещение, примыкавшее к тому, где находилась насыпанная из порошков мандала. Этой ночью неопит должен был увидеть пророческие сны, связанные с предстоящей инициацией. На следующее утро сны иницируемого интерпретировались и, в случае неблагоприятных сновидений, совершались ритуалы, устраняющие возможные препятствия. Только после этого посвящаемый допускался до основной стадии обряда⁴⁰¹. Пророческие сны, полученные перед тантрийскими посвящениями, почитались столь значимыми, что фиксировались в агиографических произведениях⁴⁰². Формально причина взыскания вещей сновидений объясняется тем, что само божество должно подтвердить соответствие ученика системе этого божества, т. е. указать на «кармическую связь» (*rten hbre*) и на то, сможет ли инициант добиться успеха в практике данной тантры. Пока этих знаков нет, посвящаемый не имеет полномочий контактировать с мандалой божества напрямую – ему завязывают глаза символической повязкой⁴⁰³.

Индо-буддийская традиция анализа сновидений, привидевшихся в ночь между предварительным и основным днями тантрийского посвящения, сохраняется в тибетском буддизме до сих пор. Опи-

³⁹⁹ Туччи Дж. Религии Тибета. С. 79.

⁴⁰⁰ Донец А. М. Комментарии // Пути Сутр и Тантр в тибетском буддизме. С. 141.

⁴⁰¹ See: Sanderson A. *Vajrayana: Origin and Function...* P. 88.

⁴⁰² See: Davidson R. *Tibetan Renaissance...* P. 299.

⁴⁰³ See: Tucci G. *The Theory and Practice of the Mandala...* P. 91.

сывая эту традицию посвящения в высшие тантры, американский тибетолог Гленн Муллин, в числе обязательных элементов подготовительной стадии тантрической инициации, указывает на «дарение травы куша и мистической нарукавной повязки, зарождение осознанной радости и наставление о том, как видеть вещи сны»⁴⁰⁴.

В качестве примера традиции созерцания вещей снов в посвящениях ануттара-йога-тантры можно привести опубликованный комментарий Далай-ламы XIV к посвящению в тантру Калачакры (монастырь Гандантэкченлинг, Улан-Батор, Монголия, 1995). По окончании первого дня посвящения и предварительных ритуалов собравшимся «раздают по два пучка травы куша. Их нужно положить под матрац и под подушку, чтобы под утро увидеть и запомнить сон»⁴⁰⁵. На следующий день, перед продолжением посвятельного ритуала, согласно традиции, Далай-лама кратко объясняет признаки благоприятных и неблагоприятных сновидений: «Вчера я просил вас попытаться внимательно запомнить свои сны и проанализировать то сновидение, которое вы видели в последней четверти ночного сна... Если вы видели во сне духовных учителей, монахов, если вам приснились красивые монастыри, если во сне вы шли в гору, то это хорошие сны. Если же вы видели монастыри, но они были в разрухе и запустении, то это дурной сон. Видеть во сне цветы красного цвета, – тоже считается плохим сном. Если в сновидении вы спускаетесь с горы или идёте вниз, или переходите из света в темноту – всё это дурные сны»⁴⁰⁶.

Первым из известных нам исследователей, указавшим на традицию «привлечения вещей сновидений» в высших тантрийских посвящениях, был российский востоковед А. М. Позднеев, изучавший буддийскую культуру Монголии в 70-х годах XIX века. Позднеев не был допущен на тантрийское посвящение, но «благодаря беседам с ламами и немногими простолюдинами, а равно и кое-каким личным наблюдениям... узнал кое-что об этом обряде»⁴⁰⁷.

⁴⁰⁴ Муллин Г. Практика Калачакры. С. 109.

⁴⁰⁵ Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. Предварительные наставления Его Святейшества Далай-ламы XIV Тензина Гьяцо перед посвящением в тантру Калачакры // «Дхарма»: религиозно-философский альманах. Улан-Удэ, 1996. Вып. 2. С. 56.

⁴⁰⁶ Там же.

⁴⁰⁷ Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. Элиста, 1993. С. 444.

О традиции наблюдения за сновидениями в контексте тантрийского посвящения Позднеев сообщает следующее: «Лама завещает каждому из принимающих таинство следить в ту ночь за своими сновидениями, так как последние служат лучшим свидетельством того, насколько святость абишика⁴⁰⁸ проникла в душу принимающего его. С этой целью он раздаёт каждому из посвящаемых по два стебелька травы-гуша⁴⁰⁹ и приказывает на ночь положить один из этих стебельков под голову, а другой под ноги. Лучшими сновидениями почитается: пить вино, есть сырое мясо, видеть бурханов⁴¹⁰, сидеть среди собрания духовенства, всходить на высокую гору; худые признаки выражаются в сновидениях: ездить на верблюде, быть в грязи, видеть чёрный цвет, быть одетым в тяжёлое платье и прочее»⁴¹¹.

При всей своей фрагментарности, данное описание – одно из наиболее подробных среди известных нам. Особенный интерес представляют не встречающиеся в других источниках «ездить на верблюде» и «видеть чёрный цвет» как примеры неблагоприятных сновидений. Можно предположить, что упоминание верблюда является монгольским региональным вариантом, адаптацией индo-буддийского материала к реалиям жизни центрально-азиатских кочевников. Упоминание «чёрного цвета», возможно, является ошибкой информаторов Позднеева, поскольку другие источники указывают на «красный цвет» как признак неблагоприятного сновидения⁴¹². Традиционно в тибетских сонниках признаком приближения смерти являются следующие образы снов: «одевать красную одежду, срывать красные цветы, оборачивать вокруг головы красный тюрбан»⁴¹³. Единственно известное нам исключение – руководства по тибетской тантрической системе обучения сознательному умиранию (тиб.: *пова*; *rho ba*), где, после прохождения предварительных стадий практики, предписывается наблюдать сновидения. С одной стороны, здесь мы имеем стандартную про-

⁴⁰⁸ Монголизированное произношение санскр. «абхишека», то есть ритуал посвящения, инициация.

⁴⁰⁹ Монголизированное произношение санскр. «куша» – *Poa cynosuroides*, южная разновидность мятлика полевого.

⁴¹⁰ Монг. «Будды, божества».

⁴¹¹ Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей... С. 447.

⁴¹² См.: Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. Предварительные наставления... С. 56. ПИМА 2007, 1.

⁴¹³ Nebesky-Wojkowitz R. Oracles and Demons of Tibet: The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities. Delhi, 1996. P. 465–466.

цедуру проверки снами после инициации, а с другой, в силу специфики самой системы, здесь неблагоприятные сны, такие как срывание красных цветов (сны, предвещающие смерть), считаются признаками успеха⁴¹⁴. Можно предположить, что в описании Позднеева зафиксировано творческое переосмысление монголами индийской традиции, поскольку в традиционной монгольской культуре не с красным, а с чёрным цветом связано «всё негативное (злое, тёмное... несчастливое)»⁴¹⁵. Таким образом, Позднеевым был записан не нормативный тибетский, а региональный монгольский вариант этой традиции обретения вещей снов.

Вероятно, одним из первых европейцев, достоверно участвовавших в инициациях в высшие тантры и описавших свой опыт, был итальянский тибетолог Джузеппе Туччи. В 1939 году в монастыре сакья он был допущен к обряду посвящения в систему Хеваджры. Туччи пишет, что после предварительных ритуалов первого дня: «великий лама Сакья дал мне лист (куша? – *E. P.*), который был благословлён и сказал, чтобы я поместил его под подушку и не забывал сновидения, которые, возможно, увижу в течение ночи. Я смог вспомнить, что в своих снах видел горы и очень высокие ледники. <...> Я рассказал настоятелю о том, что видел во сне... он интерпретировал видение гор как хорошее предзнаменование и с готовностью провёл меня через другие фазы церемонии»⁴¹⁶. Особенно интересно описание Туччи в связи с тем, что система Хеваджры (центральная для тибетской школы сакья), по преданию, была открыта индийскому махасиддхе Вирупе в вещем сне.

Опубликованные источники, а также исследования, посвящённые собственно традиции комментирования вещей снов в контексте тантрических посвящений, нам неизвестны. В связи с этим дальнейшее изложение будет строиться на устных комментариях Еше-Лодоя Ринпоче по толкованию сновидений в контексте посвящений в тантры Ваджрабхайравы и Чакрасамвары⁴¹⁷.

После первого, предварительного, дня посвящения раздаются стебли *травы куша* – один короткий и один длинный. Длинный стебель следует положить под матрац, параллельно положению

⁴¹⁴ See: Mei Ch. The Development of 'Pho ba Liturgy in Medieval Tibet. Ph. D. dissertation. Bonn, 2009. P. 34.

⁴¹⁵ Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988. С. 160.

⁴¹⁶ Tucci G. The Theory and Practice of the Mandala... P. 92.

⁴¹⁷ ПИМА 2007, 1.

тела спящего. Короткий стебель кладётся под подушку, перпендикулярно вытянутому телу спящего. Трава куша используется «для придания сновидениям ясности, как средство от запутанности снов. Считается, что куша обладает свойством очищать загрязнения, омрачения»⁴¹⁸. Помимо «дарования травы куша» (тиб. ku sha sbyin pa), происходит также «дарование защитного шнура» (skung skud sbyin pa), одна из функций которого – защита от помех для получения вещей сновидений⁴¹⁹. Затем следует инструкция по «исследованию снов» (rmi lam brtagpa) и применению травы куша⁴²⁰.

В древнеиндийской культуре трава куша (*Poa cynosuroides*, разновидность мятлика полевого) почиталась сакральным растением. Согласно преданию, Будда Шакьямуни достиг Пробуждения на сидении, сделанном из травы куша. В «Истории буддизма» тибетского историка Будона Ринчендуба (XIII–XIV вв.) этот эпизод описывается так (в своём изложении он следует Лалитавистарасутре): «Затем последний [будущий Будда], завидя с правой стороны дороги сноп травы свастика, обратился к нему таким образом:

«О дай мне быстро пучок травы, // сегодня такая трава будет очень полезна мне: // победив Мару и его войска, // я обрету высшее Просветление и Успокоение»⁴²¹.

И он взял пучок травы, зелёной, мягкой и приятной на ощупь, трижды обошёл вокруг дерева бодхи, расстелил траву верхушками внутрь, а корнями наружу и, глядя на восток, уселся, выпрямился»⁴²².

⁴¹⁸ ПМА 2007, 1.

⁴¹⁹ В традиции бон также существует подобная практика противодействия негативным снам. Защитная нить повязывается выше локтя правой руки у женщин и левой руки у мужчин. В некоторых случаях вместо нити повязывается написанная на ткани мантра того идама, в тантрийскую систему которого проводится посвящение (ПМА 2012, 1).

⁴²⁰ ПМА 2007, 1.

⁴²¹ Разговор Будды со «снопом травы» вызвал удивление и у переводчика Будона Ринчендуба Е. Е. Обермиллера (1901–1935) (см.: Будон Ринчендуб. История буддизма... С. 287). Можно предположить, что ксилограф, которым пользовался Обермиллер, содержал ошибку. «Свастика» в данном эпизоде Лалитавистарасутры – это не другое название травы куша, а имя деревенского мальчика, пастуха, который дал будущему Будде сноп свежей травы куша (см.: Thich Nhat Hanh. *Old path white clouds walking in the footsteps of the Buddha*. Berkley, 1991. P. 118).

⁴²² Будон Ринчендуб. История буддизма... С. 151. Сравн. с использованием куша в инициациях в индуизме в: Подосинов А. В. *Ex oriente lux! Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии*. М., 1999. С. 101.

Благодаря этому, использование травы куша в буддийском тантризме, вероятно, имело целью и символическое уподобление иницианта, вводимого в мандалу божества, Будде Шакьямуни на пороге Пробуждения. Здесь вступают в силу многочисленные параллели: Будда сделал сидение из растения куша вечером, перед последним медитативным прорывом; накануне Пробуждения он видел вещие сны⁴²³. Согласно преданию, он достиг Пробуждения на рассвете, а именно сны этого времени почитались вещими. Здесь используется и традиционное для тантрического буддизма диалектического объединения противоположностей – сон не противопоставляется пробуждению, но становится путём к Пробуждению (бодхи). Ещё в индийский период существования тантрического буддизма трава куша стала восприниматься в качестве символа введения в систему высших тантр, «ключа»⁴²⁴ к практике тантры, что, вероятно, было обусловлено её использованием в ритуале привлечения вещей сновидений на предварительном этапе инициации (абхишека)⁴²⁵. Таким образом, благодаря распростра-

⁴²³ «Пять вещей сновидений, в каждом из которых Он побеждал зло» (Андросов В. П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм: современное истолкование древних текстов. М., 2001. С. 86).

⁴²⁴ В агиографии легендарного индийского махасиддха Тилопы о получении им учения в мистическом путешествии говорится: «Дакини открыла Тилопе, что он готов к путешествию в страну дакини. Она сказала ему, что ему потребуются три вещи, чтобы обеспечить себе успех: стеклянная лестница, мост, сделанный из драгоценностей, и *ключ острой травы* (имеется в виду трава куша. – *Е. Р.*) <...> Тилопа использовал ключ острой травы и вошёл во дворец, где получил доступ к внутреннему святилищу королевы дакини, Ваджрайогини (здесь символически описывается ритуал инициации. – *Е. Р.*)» (см.: Нгакпа Джампа Тхайе. Золотая гирлянда. Ранние учителя кагью в Индии и Тибете. СПб., 1993. С. 7). Согласно житию буддийского философа Нагарджуны (II–III века), он умер, отрезав себе голову стеблем травы куша (см.: Абхаядатта. Львы Будды. СПб., 1996. С. 78). Следует отметить, что в буддийском тантризме куша используется и в ритуалах освящения сакральных объектов (см. об этом: Gyalzur L. P., Verwey A. *Spells On The Life-Wood An Introduction to the Tibetan Buddhist Ceremony of Consecration // Selected Studies on Ritual in the Indian Religions*. Leiden, 1983. P. 179–180, 185).

⁴²⁵ В Древней Индии *абхишека* – это и ритуал помазания на царство, включавший очищение с помощью ста одного пучка травы дарбха. Помимо прочего, во время этого ритуала будущий правитель в символической форме переживал смерть и новое рождение уже в ином качестве (см.: Шомамадов С. Х. Учение о царской власти (Теории имперского правления в буддизме). СПб., 2007. С. 28–29).

нению посвящений анутгара-йога-тантры, в северо-буддийском мире трава куша стала символом вещей сновидений.

В действительности, традиционное объяснение использования травы куша для ритуала получения вещей сновидений как уподобление иницианта Будде Шакьямуни может быть признанным достаточно поздним и не объясняющим подлинного происхождения данной традиции. Для выяснения истоков этого обряда обратимся к ритуальному использованию куша в Индии в добуддийской и небуддийской обрядовой практике.

Отображённый в Ригведе ключевой для ведийской религии *шраута-ритуал* включал в себя расстиланье жертвенной соломы (*бархис*) из травы куша, на которую «призывали шесть богов и разжигали жертвенный огонь»⁴²⁶. В Атхарваведе (XIX. 28.1-5) говорится о привязывании амулета, представляющего собою пучок травы (*дарбха*), используемого и в других ритуалах (обычно при этом используется трава куша), и даётся главная характеристика амулета «как угнетателя соперников и испепелителя сердца ненавистника»⁴²⁷. Помимо этого, в Атхарваведе у травы куша обнаруживается любопытная связь с погребальной обрядностью и ритуалами, направленными на взаимодействие с миром мёртвых. В Атхарваведе (XVIII.4.51-52) упоминается «трава дарбха, которой устилали дрова, прежде чем положить на них покойника для кремации»⁴²⁸. Хираньякеши-питримедхасутра говорит: «Если он умрёт, ... кладут его на траву дарбха головою на юг – это ложе полного успокоения. Всегда укладывают головой на юг»⁴²⁹.

В древнеиндийской церемонии *питримедха*, или *шмашана*, – насыпание холма над останками покойного – также использовалась трава куша (*дарбха*). Перед насыпанием погребального холма тра-

⁴²⁶ Самозванцев А. М. Индия: религии, верования, обряды (древность и средневековье). М., 2003. С. 28.

⁴²⁷ Топоров В. Н. Парные заговоры в Атхарваведе (XIX.28-29): уничтожение человека *vice versa* сложение его состава // Петербургский Рериковский сборник. СПб., 2002. Вып. V. С. 264.

⁴²⁸ Атхарваведа: избранное. М., 1989. С. 254. В комментарии Т. Я. Елизаренковой к гимну XIX.32, посвящённому дарбхе, говорится: «Цель этого заговора – уничтожить страх перед царём мёртвых Ямой. Исполнение заговора сопровождается привязыванием амулета из растения дарбха» (Там же. С. 363).

⁴²⁹ Хираньякеши-питримедхасутра IV.1. 6-8 (цит. по: Подосинов А. В. *Ex oriente lux!*... С. 102).

ву дарбха раскладывали в виде фигуры человека, на неё опускали останки (после кремации) и покрывали старой тканью⁴³⁰. В более поздний период в похоронном обряде для благочестивого домохозяина предписывалось сожжение его ритуальных принадлежностей на костре, «вместе с его изображением, сделанным из травы куша»⁴³¹. В «Гаруда-пуране» (оформление состава которых произошло примерно в IX–X вв., а наиболее древние части датируются IV–VII вв., что совпадает по времени с формированием индо-буддийского тантризма) описывается один из обрядов похоронного цикла – пожертвование коровы и отпускание на волю быка: «Взяв в руки траву куша, следует произнести следующую мантру: “Прослышав, что [есть река] Вайтарани в очень страшной стране Ямы, желая переправиться [через реку], эту корову Вайтарани я приношу тебе”»⁴³².

Там же описывается погребальный обряд *Нараяна-бали*, где «кремированию подвергается не реальное тело человека, а его условное изображение – куколка, сделанная из травы куша. Обряд исполняют тогда, когда нельзя совершить обычную кремацию, т. е. когда человек умер нечистой смертью или погиб на чужбине. Расстилают шкуру чёрной антилопы и кладут на неё человечка из травы куша, причём «человечек должен состоять из 360 стеблей, по числу костей, собираемых после кремации»⁴³³. Связь куша и смерти сохранилась и в тантрийском буддийском ритуале «отбрасывания смерти»⁴³⁴.

⁴³⁰ Пандей Р. Б. Древнеиндийские домашние обряды (обычаи). М., 1982. С. 211.

⁴³¹ Там же. С. 215.

⁴³² Цит. по: Тюлина Е. В. Человек, священные животные и растения в системе представлений «Гаруда-пураны» // Человек и Природа в духовной культуре Востока. М., 2004. С. 82.

⁴³³ Там же. – С. 93. Здесь же приводится свидетельство разбрасывания травы куша вокруг кровати умирающего в конце XIX века (С. 95). В «Гаруда-пуране» содержится описание обряда дарения кровати родственниками умершего, что, вероятно, «связано с архаическим отождествлением смерти со сном, а процедуры похорон – с приготовлениями умершего ко сну. Если человеческое тело предавали земле, то таким ложем для него становилась земля, если кремировали – то погребальный костер, в котором вместе с ним сжигались ритуальные предметы» (Тюлина Е. В. Дарение в средневековом индийском ритуале (по «Гаруда-пуране») // Петербургский Рериховский сборник. СПб., 2002. Вып. V. С. 250).

⁴³⁴ See: Mengele I. Chulu (‘Chi bslu): Rituals for «Deceiving Death» // Tibetan Ritual. Oxford, 2010. P. 106.

Во многих обрядах, связанных с беременностью, также используется куша: «рано утром, совершив омовение тела и головы на стеблях травы дарбха, лежащих верхушками на север, она садится к западу от огня [алтаря], обратив лицо к востоку, на стебли травы дарбха, лежащие верхушками на север»⁴³⁵. Можно провести параллели между ритуалом жертвоприношения кровати и свадебными обрядами: «совпадения в свадебных и похоронных обрядах объясняются тем, что в том и в другом случае они призваны были содействовать прежде всего плодородию, продолжению и процветанию рода. В случае же похоронного обряда присутствуют также ассоциации смертного ложа со свадебным ложем»⁴³⁶. По всей видимости, связь свадебного и похоронного обрядов, а также беременности и рождения со смертью и сном является отголоском архаичного представления о том, что души новорожденных приходят из мира мёртвых⁴³⁷.

Косвенные отголоски использования куша в погребальной обрядности сохранились и в тибето-буддийских текстах. Так, описывая смерть Кашьяпы (одного из ближайших учеников Будды) Будон Ринчендуб сообщает: «Он поднялся на южный холм Кукку-тапад и разбросал траву кушу между тремя холмами. Затем он одел залатанную рясу Будды, произнес благословение [чтобы его труп] не разложился до того времени, когда будет излагаться Слово Майтреи, и, показав многие чудесные явления, ушел в нирвану»⁴³⁸. Архаичная связь куша и смерти сохранилась и в тибетском ритуале «отбрасывания смерти», во время которого рецитируются мантры богини Тары, в то время как горящие концы травы куша (пропитанной йогуртом и мёдом) направляются на восток или север⁴³⁹.

⁴³⁵ Гобхила-грихьясутра, II, 6,10-12 (цит. по: Подосинов А. В. *Ex oriente lux!*... С. 102).

⁴³⁶ Тюлина Е. В. Дарение в средневековом индийском ритуале... С. 251.

⁴³⁷ В Ригведе V, 82.4–5 содержится обращение к божеству с просьбой о даровании «удачи, заключающейся в потомстве» и одновременно просьба защитить от дурных снов (Ригведа. Мандалы V–VIII. М.: Наука, 1999. С. 84). В составе Гаруда-пураны есть глава (II, 11) посвящённая снам, вызванным претами, под которыми в данном контексте понимаются зловредные умершие (См.: Тюлина Е. В. Народные представления о душах умерших – претах // Чудеса и оракулы в эпоху древности и Средневековья. М., 2007. С. 371–374). Другие ритуалы, в которых использовалась куша, см. в Ашвалаяна-грихьясутре (История и культура древней Индии: тексты. М., 1990. С. 51–105).

⁴³⁸ Будон Ринчендуб. История буддизма... С. 185.

⁴³⁹ Mengele I. Chulu ('Chi bslu): Rituals for «Deceiving Death»... P. 106.

Таким образом, можно сделать вывод, что традиция использования подстилки из травы куша для обретения вещей сновидений перед посвящением в систему высших тантр имеет корни в ведическом обряде жертвоприношения и древнеиндийской погребальной обрядности. Взыскующий пророческих сновидений неофит, с одной стороны, уподобляется жертве, с другой – умершему. Помимо очевидного уподобления инициации ритуальной смерти, здесь обнаруживается и другой пласт представлений. Поскольку сны приходят из мира мёртвых (мира Ямы), то неофит для получения пророческих сновидений уподобляется возлежащему на погребальном ложе покойнику, чтобы самому отправиться в мир мёртвых – мир сновидений.

Вернёмся к описанию и анализу ритуала посвящения в высшие тантры. Разместив предписанным образом стебли травы куша, проходящий инициацию должен «зарожда́ть благие помыслы» и, для устранения препятствий к получению вещей снов, рецитировать мантру того божества (yī dam; санскр. дэвата), в тантру которого проводится посвящение. Следует молиться об обретении состояния Будды уже в этой жизни⁴⁴⁰.

Подчёркивается, что иницируемый должен лечь спать «в позе льва». При этом мужчины лежат на правом боку, а женщины на левом. Колени слегка согнуты, верхняя рука вытянута вдоль тела, ладонь нижней лежит под щекой⁴⁴¹. Указание на принятие «позы льва» представляет для нас особенный интерес. Помимо ритуалов обретения вещей снов, «поза спящего льва» характерна для такой тантрийской медитативной системы, как йога сновидений, что подчёркивается в руководствах: «засыпай в позе <...> «спящего льва», на правом боку»⁴⁴².

Источником йоги сновидений традиционно называются работы индийских махасиддхов Тилопы и Наропы (XI в.), впоследствии составившие систему «Шести йог Наропы» (Шаданга-йога), одной из которых является йога сновидений. Система Наропы пред-

⁴⁴⁰ ПМА 2007, 1.

⁴⁴¹ См.: Тендзин Вангьял Ринпоче. Тибетская йога сна и сновидений. СПб., 2002. С. 122.

⁴⁴² Лочен Дхарма Шри. Освобождение от сущностной иллюзии. Замечания к письменным указаниям относительно достижения ума Ваджрасаттвы посредством сновидений // Древняя мудрость: йога сна, медитация и трансформация в традиции Ньингма. Пенза, 2004. С. 74.

ставляет собой сложные, детализированные психофизические практики, включающие дыхательные, созерцательные и телесно-ориентированные аскетические упражнения. Классическое тибетское жизнеописание Наропы так характеризует цели применения тантрических методик работы с состоянием сна: «Реальность подобна сну. Посредством осознания этого, ошибочная вера в «Я» исчезает. Однако во сне без сновидений следуешь тропой к смерти, проходя во сне сквозь промежуточный мир между смертью и рождением. Когда просыпаешься, то оказываешься в мире реальных, осязаемых образов. Для разрушения веры в независимо существующую реальность, являющуюся в течение дня, пример сна – наилучший из двенадцати сравнений иллюзорной природы реальности»⁴⁴³. Руководства по «Шести йогам Наропы» предписывают необходимость предварительного получения посвящений (абхишека) в какую-либо из систем ануттара-йога тантры⁴⁴⁴.

Специфическая телесная поза «спящего льва», характерная для методов взаимодействия с состоянием сна в буддийском тантризме, представляется чрезвычайно важной для нашей темы, для раскрытия которой вновь обратимся к погребальной обрядности.

Смерть Будды Шакьямуни в канонических текстах описывается так: «Он лёг головой на север в привычной позе льва (на правом боку, положив ладонь под голову), сохраняя полноту сознания и памяти»⁴⁴⁵.

Археологам хорошо известна эта поза, широчайше представленная в погребениях самых разных времён и культур: «Лики обнаружил в Кении в пещере Эльментейна древние захоронения, подчиняющиеся той же закономерности: мужские скелеты лежали на правом боку, женские – на левом. В подобных случаях древность соотнесения левой стороны с женским началом подтверждается археологически»⁴⁴⁶. При описании трупоположения в археологи-

⁴⁴³ Guenhther H. *The Life and Teaching of Naropa*. N.Y., 1975. P. 67.

⁴⁴⁴ См.: Муллин Г. Хрестоматия по Шести йогам Наропы. М., 2009. С. 129, 138.

⁴⁴⁵ Андросов В. П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм... С. 143–144. Обращает на себя внимание положение Будды головой на север, поскольку в Древней Индии «путь к предкам» (*нитрияна*) – на юг, <...> в царство мертвых – это, по-видимому, путь обычного смертного. <...> «Путь к богам» (*дэваяна*) – на север <...> – таков путь избранных, не подлежащих *сансаре* (Подосинов А. В. *Ex oriente lux!*... С. 102).

⁴⁴⁶ Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. М., 1999. Т. I. С. 507.

ческой литературе эта поза нередко фиксируется как «поза спящего» и характеризуется «слабой степенью скорченности», «положением на боку с подогнутыми ногами», причём труположение на левом боку характерно для женских захоронений, а на правом – для мужских⁴⁴⁷.

Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванов, реконструируя погребальную обрядность древних индоевропейцев, приходят к выводу о наличии «у древних индоевропейцев двух основных способов захоронения трупов: кремации – сжигания трупов с последующим захоронением останков, и ингумации – погребения в земле»⁴⁴⁸. Согласно Р. Б. Пандею, кремация не является изначальным древнеиндийским погребальным обрядом: «Первоначально, как правило, мёртвые тела выбрасывали, или закапывали в землю, или выставляли на съедение хищным животным и птицам; обычай кремации имеет более позднее происхождение»⁴⁴⁹. В буддийских текстах «кладбище часто описывается как место, куда привозят и оставляют мёртвые тела на съедение зверям и птицам. По представлениям индийцев, покойников поедали упыри – в разных текстах называются якши, пишачи и веталы»⁴⁵⁰. В более поздние периоды индийской истории погребение в земле сохранилось для детей и удалившихся от мира нищенствующих отшельников и аскетов⁴⁵¹. Нам не удалось найти описаний позы для труположения в Древней Индии ни в археологической литературе, ни в литературе, посвящённой погребальной обрядности. Единственным источником в этом вопросе для нас являются многочисленные произведения индийского искусства, изображающие так называемые «паринирвану Будды».

Самые ранние из известных изображений паринирваны Будды из Лориан Тангай датируются II–III вв. н. э.⁴⁵². Наиболее известна семиметровая статуя паринирваны Будды из Аджанты (конец V в.)⁴⁵³. Являясь достаточно распространённым сюжетом в индо-

⁴⁴⁷ Алёкшин В. А. Социальная структура и погребальный обряд древнеземледельческих обществ. Л., 1986. С. 73, 23, 17, 21.

⁴⁴⁸ Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Кн. 2. С. 830.

⁴⁴⁹ Пандей Р. Б. Древнеиндийские домашние обряды... С. 192.

⁴⁵⁰ Там же. С. 292.

⁴⁵¹ Там же. С. 192, 217.

⁴⁵² Grunwedel A. *Buddhist Art in India*. L., 1901. P. 119–120 (ill. 72, 73); Тюляев С. И. *Искусство Индии*. М., 1988. С. 176.

⁴⁵³ See: Plaeschke H., Plaeschke I. *Indische Felsentempel und Höhlenkloster. Ajanta und Elura*. Leipzig, 1982. P. 99 (ill. 67); Javid A., Javeed T. *World Heritage Monuments and Related Edifices in India*. N.Y., 2008. P. 91.

буддийском классическом искусстве⁴⁵⁴, сюжет паринирваны Будды Шакьямуни широко распространился по всем странам буддийского мира. В классическом индийском изображении сюжета паринирваны Будда возлежит на правом боку, подложив под голову согнутую в локте правую руку, вытянув левую руку вдоль тела и слегка подогнув колени. Такая поза трупоположения описывается в археологической литературе следующим образом: положение туловища горизонтальное согнутое, общее положение корпуса правое латеральное (корпус опирается на правый бок); ноги отставлены от туловища и сдвинуты друг с другом и в слабой степени согнуты в суставах; руки приведены к туловищу, правая рука в сильной степени согнута в суставе (кость расположена под черепом), а левая рука параллельна корпусу (кость в области бедра). Иногда добавляется, что положение черепа правое латеральное (черепок опирается на правый бок), а стопы параллельны друг другу (находятся одна над другой)⁴⁵⁵. Мы можем сказать, что поза, в которой, согласно преданию, Будда ушёл в нирвану, является классической позой мужского трупоположения, широко распространённой во многих древних сообществах и, в данном случае, вероятно, являющейся реликтом древнего индоевропейского погребального обряда.

Мы видим, что структура ритуала обретения вещей сновидений в буддийском тантризме во многом повторяет древнеиндийский погребальный обряд.

Вернёмся к ритуалу абхишеки. Следующий день посвящения начинается с объяснения возможных привидевшихся снов. Причём следует обращать внимание только на сны, явившиеся на рассвете и после него, «в четвёртой четверти ночи». Это связано с тем, что в первой четверти ночи снятся сновидения, связанные с элементом «слизи» (*bad kan*), во второй четверти – обусловленные элементом «желчь» (*mkhris*), в третьей – связанные с «ветром» (*rlung*), а в четвёртой – не обусловленные ими⁴⁵⁶. Иногда, в целях интерпретации снов, тибетские работы делят ночь на три периода: сны под влиянием кармы приходят в сумерках; сны под влиянием духов в полночь; и пророческие сны – на рассвете. Сны, входя-

⁴⁵⁴ Пять изображений приводятся см.: Grunwedel A. *Buddhist Art in India*. P. 117–123 (ill. 70–74, 77).

⁴⁵⁵ См.: Смирнов Ю. А. *Лабиринт: морфология преднамеренного погребения*. С. 67–70.

⁴⁵⁶ ПМА 2007, 1.

щие перед полночью, обычно игнорируются, считаются запутанными воспоминаниями, происходящими из отпечатков предшествующих мыслей и действий. Сны второго периода после полночи возникают под влиянием духов, богов или других нечеловеческих существ, и на них нельзя положиться полностью. Сны, привидевшиеся перед пробуждением, указывают на ближайшее будущее самого сновидца или других людей⁴⁵⁷.

Впрочем, сновидения, считавшиеся обусловленными вредоносными духами, также интерпретировались. По образам сновидений определяли, на влияние какого из классов демонических существ указывают эти образы: видение змей, лягушек, девочек с бледно-синей кожей, горных лугов и т. п. – знаки влияния существ класса *лу* (*тиб.*: *klu*, санскр.: *naḡa*); монахи, обезьяны, крысы, лошади, собаки и т. п. образы – знаки воздействия демонического класса *гьялпо* (*тиб.*: *gyal po*); если образы столь пугающи, что во сне сновидец дрожит от ужаса – это провокация демонического класса *дуд* (*тиб.*: *bdud*)⁴⁵⁸. Когда на основании анализа сновидений было диагностировано вредоносное влияние – проводились специализированные обряды защиты. Если, к примеру, появление в снах лягушек и головастика могло говорить о провокации со стороны класса *лу*, а в последующих снах лягушки и головастики оказывались сожжены или съедены, то это говорило об успешном применении ритуалов защиты⁴⁵⁹.

Сновидения, привидевшиеся в ночь после начала ритуала абхишеки, традиционно разделяются на основные группы – благоприятные и неблагоприятные⁴⁶⁰.

Благоприятные сновидения:

- беседовать с учителем, задавать ему вопросы, на которые он отвечает;

⁴⁵⁷ See: Sumegi A. Dreamworlds of Shamanism and Tibetan Buddhism: The Third Place. N.Y., 2008. P. 97.

⁴⁵⁸ See: Nebesky-Wojkowitz R. Oracles and Demons of Tibet : The Cult and Iconography... P. 466.

⁴⁵⁹ See: Bellezza J. Spirit-mediums, Sacred Mountains and Related Bon Textual Traditions... P. 372, 374.

⁴⁶⁰ Ср. с анализом сновидений в абхишеке Калачакры из классических сочинениях Будона Ринчендуба и Кедруба Дже (Bu 187.7 / Kay 299.4) (см.: Tenzin Gyatso. Kalachakra Tantra. Rite of Initiation: For the Stage of generation: a Commentary on the Text of Kay-drup-ge-lek-bel-sang-bo. L., 1985. P. 133).

- беседовать с другим человеком о Дхарме;
- подниматься высоко в гору, вверх;
- идти к храму или монастырю, лицом к нему или подниматься к нему по ступеням;
- одевать красивую, новую одежду, украшения;
- развешивать молитвенные флаги⁴⁶¹, дуть в раковину⁴⁶², играть на музыкальных инструментах;
- видеть восхождение солнца и луны;
- пересекать во сне реку на лодке или через мост;
- видеть, как из твоего тела исходят гной, кровь, нечистоты;
- видеть в своих руках всевозможное оружие⁴⁶³;
- находить во сне драгоценности (золото, драгоценные камни, серебро), или люди сами дают их тебе⁴⁶⁴;
- видеть прекрасную пищу или питьё;
- вкушать алкогольный напиток из капалы⁴⁶⁵ или вкушать мясо;
- видеть ступу, образы Будд и Бодхисаттв;
- начитывать мантры, дхарани⁴⁶⁶;
- находиться среди монахов;
- видеть изрыгаемое из тела пламя, быть объатым пламенем⁴⁶⁷;
- видеть над головой зонт⁴⁶⁸;
- излучать из тела лучи света, быть на слоне или коне;
- видеть, как тебе поклоняется множество людей⁴⁶⁹.

Неблагоприятные сновидения.

Таковыми считаются сновидения, обратные вышеперечисленным, например:

- спускаться вниз;
- идти от монастыря, повернувшись к нему спиной;

⁴⁶¹ Rlung ta (тиб.).

⁴⁶² Dung (тиб.) – ритуальный музыкальный инструмент.

⁴⁶³ Ритуальное оружие, например кинжал *пхурбу* (phug bu). Оружие – атрибут большинства божеств *ануттара-тантр*.

⁴⁶⁴ Божества высших тантр изображаются с многочисленными драгоценными украшениями.

⁴⁶⁵ Санскр. – ритуальная чаша из человеческого черепа (тиб. thod pa).

⁴⁶⁶ *Дхарани* (санскр.; тиб. gzungs) – ритуальные молитвенные формулы.

⁴⁶⁷ Божества ануттара-йога-тантры изображаются объатыми языками пламени.

⁴⁶⁸ Вероятно *дун* (gdugs) или *гьялцен* (rgyal mtshan) – «стяг победы»

⁴⁶⁹ Здесь и выше – древнеиндийские символы божественной или царской власти.

- видеть в храме грязный алтарь, пыль, грязных, пыльных божеств;

- видеть красные цветы.

В целом, если проснувшись, человек чувствует себя отдохнувшим, в хорошем настроении – сны благоприятны. Если пробуждение сопровождается чувством удрученности, беспокойства, необоснованного страха – сны признаются неблагоприятными. Если сновидения неблагоприятны, рекомендуется применение методов отбрасывания препятствий, которые сулят сны⁴⁷⁰. Например, если сны сулят укорочение жизни – это препятствие отбрасывается ритуалами Ушнишавиджаи, Амитаюса и Белой Тары⁴⁷¹. Обычно, для устранения неблагоприятных снов и их дурных проявлений применяются ритуалы Ситтапатры (Белозонтичной Тары) и Симхамукхи (Львиноголовой дакини). Также рекомендуется чтение Сутры Сердца. Лучший метод преодоления препятствий – медитация о пустотности, поскольку она является сутью Учения Будды⁴⁷².

Верную догадку о принципах данной методики толкования сновидений высказал ещё А. М. Позднеев в 70-х годах XIX века⁴⁷³. Действительно, кроме очевидных примеров толкования (подниматься вверх – к счастью; спускаться вниз – к несчастью), обращает на себя внимание обилие символики, связанной с тантрийским культом. Поскольку основа тантрийской практики, к которой подготавливает посвящение, состоит в созерцании себя в виде божества, то благоприятными считаются символические атрибуты данного божества. Таким образом, если ритуал посвящения произвёл глубокое впечатление на иницируемого, что проявилось в появлении соответствующего сновидческого материала в сновидениях, то данное сновидение объявляется благоприятным. В ином случае, говорится о «препятствиях к получению посвящения»⁴⁷⁴. Такой подход к использованию сновидений во время ритуалов присут-

⁴⁷⁰ Тиб. *bar chad*. Подобные ритуалы противодействия дурным снам известны и в традиции бон (ритуал *дудок*), причём здесь ритуал исполняется исключительно индивидуально (ПМА 2012, 1).

⁴⁷¹ Божества «долгой жизни» (*tshe ring*).

⁴⁷² ПМА 2007, 1.

⁴⁷³ Сновидения «служат лучшим свидетельством того, насколько святость абишика проникла в душу принимающего его» (Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей... С. 444).

⁴⁷⁴ Можно предположить, что в случае проявления в снах неблагоприятной символики имеет место психологическое сопротивление инициации, которое и преодолевается предписанными ритуалами.

вует и в индо-буддийском тексте Манджушримулакалпа (VIII в.). Сновидение здесь показывает отражение ритуальных действий в подсознании ритуалиста, выражая отклик глубинных пластов сознания на сакральные действия, а значит, степень готовности адепта тантры к духовному преображению⁴⁷⁵.

В индийском тексте XII века, посвящённом сооружению мандал, *Ваджравалинамамандалападжика* Абхаякарагупты, рекомендуется предпринять ритуал поиска вещего сновидения, чтобы установить, что божество одобряет предложенное местоположение мандалы: «если во сне место даруется божествами или нет возражений, нужно исполнить ритуалы. . . Ритуал абсолютно не может быть исполнен, если они возражают»⁴⁷⁶.

Таким образом, анализ ритуала обретения вещей сновидений в буддийском тантризме позволяет нам прийти к выводу, что он структурно повторяет древнеиндийский погребальный обряд. Ритуальное помещение тела взыскующего вещей снов на траву куша уподобляется помещению трупа на «жертвенную солому» для его кремации, а специфическая «поза льва» уподоблена традиционной позе трупоположения, зафиксированной в сюжете «паринирваны Будды Шакьямуни». Эти типологические параллели показывают, что на уровне ритуала источником вещей снов полагается мир мёртвых, что отражает древнейшие представления о природе сна, фиксируемые в целом ряде архаических сообществ. Поскольку сны приходят из мира мёртвых, то неофит, взыскующий пророческих сновидений, символически уподобляется возлежащему на погребальном ложе покойнику, чтобы самому отправиться в мир мёрт-

⁴⁷⁵ See: Wallis G. *Mediating the Power of Buddhas: Ritual in the Manjusrimulakalpa*. Albany, 2002. P. 174–175.

⁴⁷⁶ Young S. *Dreaming in the Lotus. . .* P. 132–133. В силу распространённости в центрально-азиатском регионе системы тибетской медицины, другой влиятельной традицией толкования сновидений следует назвать снотолковательную систему, содержащуюся в составленном в XII веке авторитетнейшем медицинском трактате «Чжуд Ши». Данное руководство рекомендует врачу анализировать содержание сновидений пациента как предвещающие серьёзную болезнь и смерть или говорящие о скором выздоровлении (см.: «Чжуд-Ши»: памятник средневековой тибетской культуры. Новосибирск, 1988. С. 25–26). Во многом принципы данной снотолковательной системы перекликаются с вышеизложенной (см.: Бадмаев П. А. *Тибетская медицина. Главное руководство по врачебной науке Тибета «Чжуд-ши»*. Ростов н/Д, 2004. С. 201–202).

вых – мир сновидений. Реликты архаичных представлений о сне в ритуальной практике буддийского тантризма особенно интересны тем, что решительно не согласуются с высокоинтеллектуальной, детально разработанной буддийской теорией природы сна и сновидений, в которой сон и сновидение понимаются как метод самопознания. Реконструированное здесь происхождение ритуала обретения пророческих сновидений и его связь с миром мёртвых не осознаются носителями традиции.

4. Богиня сновидений: культ Тары и магические практики обретения пророческих сновидений

Культ богини Тары (тиб. *Sdrol ma*) – один из самых распространённых в среде последователей тибетского буддизма, вне зависимости от принадлежности к определённой религиозной школе, образования, пола и социального статуса⁴⁷⁷. Чтение мантр и воспевание гимнов Таре, наряду с поклонением её изображениям, входило и входит в повседневную обрядность тибетцев. Вследствие распространения тибетского буддизма в Центрально-Азиатском регионе, культ Тары приобрёл широчайшую популярность в Монголии и традиционно буддийских регионах России – Бурятии, Тыве и Калмыкии. В современной Монголии скульптурные и живописные изображения Тары являются обязательным элементом пантеона храмовых алтарей. В большинстве аймаков Монголии изображения Тары являются центральным, а часто и единственным, объектом поклонения, представленным на алтарях юрт простых кочевников. Не менее широко культ Тары представлен и на территории Республики Бурятия – одной из наиболее почитаемых святынь Иволгинского дацана (крупнейшего в России буддийского монастыря) является отпечаток руки этой богини, оставленный на камне.

Здесь нас интересует культ Тары в тибетском буддизме в одном из его аспектов, а именно – в его связи с особым отношением к феномену сновидений.

Ещё в древнеиндийских текстах (индуистских, джайнских и буддийских) появляется элементарное подразделение сновидений на «благоприятные» (*subha*) и «неблагоприятные» (*asubha*). «Подразделение представлено очень древними словами *svapna* и *duh-*

⁴⁷⁷ See: Beyer S. *Magic and Ritual in Tibet: Cult of Tara*. Delhi, 1988. P. 3.

svapna, которые означают хорошие и дурные сны»⁴⁷⁸. Так же присутствует двойное разделение сновидений на «обладающие желательным результатом» (*istaphala*) и «обладающие нежелательным результатом» (*anistaphala*)⁴⁷⁹. Вместе с буддизмом в Тибет из Индии попадают и представления о прогностической природе сновидений. По всей видимости, как и в большинстве культур мира, в Тибете вера в пророческое свойство сновидений существовала и до проникновения буддизма, но с рецепцией буддийского учения это верование было канонизировано, став частью религиозной доктрины, освященной её авторитетом.

В трактате тибетского историка XVI века Таранатхи «Золотые чётки Тары», посвящённом описанию возникновения и распространения традиции тантры Тары в Индии, содержится описание четырёх снов. В этих снах Тара является к своим адептам в критической жизненной ситуации и даёт совет, следование которому приводит к благоприятному исходу.

В ряде индийских и тибетских ритуальных текстах посвящённых Таре, к ней обращаются с просьбой о защите от «злых духов, препятствующих демонам, болезней, <...> дурных снов и дурных знаков, восьми великих ужасов или любого вреда»⁴⁸⁰. Помимо этого, данные тексты могут содержать особые мантры Тары, предназначенные для избавления от дурных снов⁴⁸¹.

Тибетский буддийский канон состоит из двух больших сводов – Ганджура и Данджура. Ганджур содержит сочинения, которые в буддийской традиции рассматриваются как проповеди или наставления Будды Шакьямуни. Данджур включает трактаты, написанные древнеиндийскими и тибетскими учёными – как комментарии к трактатам Ганджура. В Ганджуре и Данджуре содержится не менее сорока гимнов, посвящённых Таре. В Ганджур включён «Гимн двадцати одной Таре», получивший широчайшее распространение в Тибете благодаря деятельности индийского проповедника Атиши (982–1054). Гимн структурно состоит из хвалы двадцати одной форме Тары и объяснения благ поклонения им. Девятнадцатая строфа гимна (в переводе А. Зорина) гласит: «Бью поклон Той, кого владыка сонма богов, // Боги, люди – кто бы то ни был – чтят; // Повсюду посредством блеска оружия-радости // споры и

⁴⁷⁸ Wayman A. Significance of Dreams in India and Tibet. P. 401.

⁴⁷⁹ Ibid.

⁴⁸⁰ Beyers S. Magic and Ritual in Tibet: Cult of Tara. P. 207.

⁴⁸¹ Ibid. P. 208–209.

дурные сны устраняющей»⁴⁸². Согласно комментарию Еше Лодоя Ринпоче к этому гимну, 19-я строфа посвящена Таре «Рассеивающей все страдания». Она белого цвета и «держит сосуд, умиротворяющий распри». Эта Тара «уничтожает все дурные сны, споры и дурные знаки, распри, освобождает из заточения и тюрьмы, <...> защищает от сплетен. Если некто видит дурные сны, то нужно памятовать о пустотности и обращаться с молитвой к Таре, и тогда последствия дурных снов в виде препятствий полностью устранятся»⁴⁸³. Согласно Л. Чандре, имя этой Тары – *Duhsvapna-nasini* (санскр.) или *Rtsod dan rmi nan sel* (тиб.)⁴⁸⁴. Помимо двух известных серий 21 Тары (тиб.: *Sgrol ma ner gcig ma*) Сурьягупты и Атиши, пантеон *Astasahasrika* представляет третий цикл, который значительно отличается от двух вышеупомянутых. В этой серии у каждой из двадцати одной Тар две руки, причём правая пребывает в *varada mudra* (санскр.: *varada mudra*)⁴⁸⁵.

Также существует серия из двадцати одной формы Тары, происходящая из термина *Лонгчен Ньингтиг*. Любопытно, что житие открывателя-составителя этого собрания текстов Лонгчена Рабджама (1308–1363) содержит описание сна, в котором к нему явилась богиня Тара, «что усилило взаимозависимую связь между ним и учениями ньингтиг»⁴⁸⁶. В комментарии к мантрам двадцати одной формы Тары в данной системе, Намкай Норбу Ринпоче, описывая функциональное применение мантры девятнадцатой из форм, говорит: «Иногда можно получить дурное предзнаменование – например, знак, предвещающий смерть или неудачу, – или увидеть страшный сон. Дело не в том, что сны приносят вредные воздействия, но они предупреждают нас о них. Чтобы преодолеть это, нужно использовать такую мантру»⁴⁸⁷. Следует отметить, что сам Намкай Норбу, составляя ритуальный текст, посвящённый богине Таре, включил в него молитву к Таре, которую богиня сообщила ему во сне⁴⁸⁸.

⁴⁸² Гимны Таре. М., 2009. С. 121.

⁴⁸³ ПМА 2009, 8.

⁴⁸⁴ Chandra L. Dictionary of Buddhist Iconography. Vol. 14. New Delhi, 2004. P. 3563.

⁴⁸⁵ Ibid. P. 3555.

⁴⁸⁶ Тхондуп Тулку Ринпоче. Ум Будды: антология текстов Лонгчена Рабжама по Дзогпа Ченпо. М., 2006. С. 167.

⁴⁸⁷ Норбу Намкай Ринпоче. Зелёная Тара. СПб., 1997. С. 45.

⁴⁸⁸ Там же. С. 22–23.

Можно предположить, что популярность «Гимна двадцати одной Таре» и содержащееся в нём указание на «защиту от дурных снов» как одну из функций богини – стали причиной того, что Тара оказалась связанной с ритуалами защиты от пугающих снов во всём регионе распространения тибетского буддизма. Ритуалы, связанные с богиней Тарой, в числе прочего призванные устранить последствия дурных снов, регулярно проводятся во всех дацанах Монголии и Республики Бурятия. В случае неблагоприятного сновидения ламы советуют своим прихожанам возносить молитвы именно к богине Таре⁴⁸⁹.

В житии индийского проповедника Атиши, благодаря деятельности и авторитету которого культ Тары широко распространился в Тибете, рассказывается о том, что когда тибетцы обратились к нему с просьбой отправиться в их страну, он не знал, что им ответить. Для принятия верного решения, Атиша, согласно его житию, перед сном сотворил перед образом Тары подношение из мандалы и, помолившись перед этим образом, задал три вопроса: «Если я отправлюсь в Тибет, принесет ли это пользу? Смогу ли я исполнить волю царя Бодхисаттвы? Какие препятствия меня ожидают?»⁴⁹⁰ Атише приснилось, что около монастыря Викрамашила, в городе, где живут неверные, в небольшом буддийском храме он встретит йогиню, которая ответит на его вопросы. Пробудившись, он отправляется туда: «совершенно неожиданно, неизвестно откуда, появилась одна йогиня, ее спутанные волосы доставали до пят. Атиша преподнес ей раковины и спросил: «Принесу ли в пользу в Тибете, если приму приглашение тибетского царя?» Йогиня ответила: «Если поедешь в Тибет, принесешь пользу... Однако срок твоей жизни сократится»⁴⁹¹.

Согласно Л. С. Савицкому, вышеприведённое житие Атиши (входящее в сборник «*Кадам легбам*») было написано в Тибете в XV в., поскольку «ни одна из биографий Атиши, входящих в сборник, не упомянута в работах тибетских авторов, созданных до середины XV в.»⁴⁹². Причём автор одного из этих сочинений «намеренно придал ему вид перевода с санскрита»⁴⁹³. Л. С. Савицкий отмечает,

⁴⁸⁹ ПМА 2009, 4; ПМА 2009, 5.

⁴⁹⁰ Маневская И. В. Биография буддийского проповедника XI в. Атиши на монгольском языке // *Mongolica-V*: сб. ст. СПб., 2001. С. 83.

⁴⁹¹ Там же.

⁴⁹² Савицкий Л. С. Памятник тибетской апокрифической литературы «*Кадам-Легбам*» (XV в.) // *Письменные памятники Востока: историко-филологические исследования*. Ежегодник 1969. М., 1972. С. 278.

⁴⁹³ Там же. С. 273.

что в сборнике отсутствует описание «легенды об «открытии» его каким-либо кладоискателем, хотя нечто подобное часто указывается в тибетских апокрифах. Единственное сообщение гласит, что в сборнике записано некими монахами то, что в год «Дерева – Лошади» пропела богиня Тара»⁴⁹⁴.

Действительно, в более ранних тибетских биографиях Атиши это пророчество Тары, данное во сне, не упоминается. О нём не говорит ни Цонкапа, в биографии Атиши в «Ламрим ченмо», ни Гой-лоцава Шоннупэл в «Синей летописи», что показательно, поскольку оба включают описание других сновидений Атиши в свои сочинения⁴⁹⁵. Таким образом, мы имеем все основания предположить, что этот сюжет, а также связанная с ним практика обращения к Таре с просьбой о даровании вещего сна имеют тибетское происхождение. Даже если допустить, что этот метод взыскания пророческих снов возник в Индии, то именно Тибету он обязан оформлением, сакрализацией и широким распространением по всей Центральной Азии. Вероятно, в биографию Атиши этот метод был включен для придания ему дополнительного авторитета, в силу того, что культ Тары в Тибете во многом распространился благодаря деятельности Атиши.

В Монголии нами было зафиксировано описание ритуала получения вещего сна, практически идентичное описанному в житии Атиши. На алтарь ставится *бумба* (ритуальный сосуд), наполнен-

⁴⁹⁴ Савицкий Л. С. Памятник тибетской апокрифической литературы «Кадам-Легбам» (XV в.)... С. 265–266. Структура и состав текста сборника «Кадам легбам» приводятся у А. И. Вострикова (Востриков А. И. Тибетская историческая литература. С. 206–208). В сборник «Кадам ринпоче легбам» входит несколько намтаров Атиши. Они относятся к группе «найденные в земле» или «книги из кладов» (Маневская И. В. Биография буддийского проповедника XI в. Атиши... С. 75). Монгольский перевод намтара Атиши из этого сборника сделан в 1868 г. и озаглавлен «Путешествие Атиши в Тибет» (Там же. С. 76). Это житие особенно интересно его широкой распространенностью как в Тибете, так и в Монголии, вызванной во многом авторитетом Цонкапы, указывавшего на учения Атиши как на основу учений школы гелуг (в частности, своё знаменитое сочинение «Ламрим ченмо» Цонкапа возводит к краткому тексту Атиши).

⁴⁹⁵ «Когда он освоил прекрасный метод ваджраяны, он во сне услышал, как Благословенный Шакьямуни, окруженный многочисленными монахами, сказал: «Почему ты привязан к этой жизни? Почему ты не принимаешь монашества?» Он решил, что если примет монашество, будет великое благо для Учения. Поэтому на 29-м году жизни он принял монашество» (Шоннупэл, Гой-лоцава. Синяя летопись. С. 144).

ная двадцатью пятью драгоценностями, и возносится молитва к Таре с просьбой о даровании пророческого сна. Ритуал проводится в том случае, если мучает вопрос, на который не удаётся найти ответ, или если необходимо принять решение, но не получается найти верное⁴⁹⁶. Мы видим, что метод поиска вещей сновидений через обращение к Таре, сакрализованный благодаря авторитету Атиши, получил распространение далеко за пределами Тибета.

В Данджуре, второй части тибетского канона, также обнаруживаются методы воздействия на сны, связанные с Тарой. Здесь для нас особый интерес представляет Тара Сновидений (санскр.: *Svapna Tara*) и связанные с ней методы. В иконографическом словаре Л. Чандры её санскритское имя указано как *Svapna-desaka Tara* (тиб.: *Rmi lam ston pahi sgröl ma*). Таранатха называет её *Rmi lam sgröl ma* = *Svapna Tara*. Она белая, сидит с вытянутой левой ногой и увенчанная Амогасиддхи. Её мантра: *om svapna tare svaha*⁴⁹⁷.

В Данджуре Свапна Таре посвящён текст ритуальной практики, озаглавленный *Rmilam sgröl ma sgrub thabs* (санскр.: *Svapna Tara sadhana*), обещающей даровать пророческие сны. Встав рано утром, взыскующий вещей снов должен (предварительно умывшись и надушив своё тело) принять прибежище в богине Таре и совершить подношения её образу. Далее следует совершить ритуал, рассеивающий препятствия к овладению сновидениями, включая рецитацию мантры *om amrta kundali hanahana sarva vigham tadadi tadah sarva pa pam hum phat svaha*. В садхане Свапна Тара описывается как мирная, с формами прекрасно развитой девушки, с одним ликом, двумя руками и жестом дарования превосходства. В её руке синий лотос. Волосы ароматны, завиты и украшены множеством божественных драгоценностей. Верхнее одеяние из синего шелка, нижнее одеяние – из многоцветного; её пояс – гирлянда жемчугов, где все жемчужины равны красотой. Её венец украшен Амогасиддхи. Она сидит со скрещенными ногами, правая нога притянута вверх, левая вытянута.

После того как сделано подношение мандалы, предписывается с одинаправленным умом, держа драгоценные четки, почтительно обращаться с мольбой к Благородной Госпоже (Таре), поднося цветы, чистые пищу и напитки: три белых – йогурт, молоко и масло,

⁴⁹⁶ ПМА 2009, 2.

⁴⁹⁷ Chandra L. Dictionary of Buddhist Iconography. Vol. 14. P. 3512.

и три сладких – сахар, мед и патоку. Далее, в течение дня, предписана особая садхана, когда однонаправлено сконцентрировавшись на Благородной Таре, произносят мантру *om svapna tare svaha* 2 400 000 раз, после чего следует отыскивать в снах знаки обретения успеха⁴⁹⁸.

В определённые предписанные дни рекомендуется поклоняться Таре, как божеству, которое не загрязнено мирскими явлениями. Необходимо омыть себя душистой водой и надеть нарядную одежду. Используя цветы, благовония, масляные светильники, ароматную воду, пищу и цимбалы, совершают предварительные подношения. Подносится белая пища – йогурт и молоко и т. д., раковины каури и шелка. Вечером, в доме йогина, хранящего обет безбрачия, совершается ритуал подношения, в особенности *gugul* (благовоние, которое отгоняет злые духи), и зажигается масляная лампада. Далее над глиняными шариками (размером подобным гороху) произнеси семь раз мантру *om kundali hum phat*. После чего двадцать один шарик «глиняного гороха» разбрасывают в десяти направлениях, дабы уничтожить любые препятствия. Представляется подношение украшенной драгоценными камнями мандалы. Совершается молитва о даровании во сне ответа на терзающий неразрешимый вопрос. Отправляясь ко сну, произносятся мантры: *om svapna Tara svapna avalokini trailokya nirdarshani trailokya vajrirani bhutam bhavam bhavasi shama shubha shuta satyekathaya svaha* (Ом Тара Сна Сна Аволокини, Показывающая Три Мира, Ваджрная Царица, что дарует благу праведность, изрекает мне истину). Творя молитву, следует произнести эту мантру 108, или 21, или 7 раз. Говорится, что даже при однократном произнесении этой мантры достижимо желаемое свершение.

Далее взыскующий вещей снов должен представить себе как из сердца Тары исходит луч света и устраняет все омрачения его страдающего сердца. Вместе с лучами света, вниз льются потоки нектара и заполняют сердце. Благодаря этому, тело становится чистым и подобным хрустальному сосуду. «С однонаправленным и безмятежным умом нужно произносить восемь слогов мантры *om tare tu tare ture...* пока не погрузишься в сон в позе спящего льва. Тогда, при наличии внимательности и памятования, увидишь

⁴⁹⁸ See: Young S. *Dreaming in the Lotus: Buddhist Dream Narrative, Imagery and Practice*. N.Y., 1999. P. 143–145.

предвещающие благое или пророчащие неблагое сны, иногда в действительности или иногда через символ или через слова»⁴⁹⁹.

Таким образом, мы видим, что в регионе распространения тибетского буддизма богиня Тара была наделена функциями дарования пророческих снов и устранения последствий дурных сновидений, заняв главное место в пантеоне божеств, связанных со сновидениями.

5. Специфика культурной модели сновидений в буддийской культуре монгольских народов

5.1. Монголия. Вера в сакральный характер сновидений не приходит к монголам с буддизмом. Ещё в киданьской легенде о рождении основателя династии Абаоцзи в 872 г. описывается, что он был зачат после того, как его мать увидела во сне, что в «её грудь упало солнце»⁵⁰⁰. В «Сокровенном сказании монголов» старец Усун увидит предсказание победы Темучжина над Чжамухой во сне, а явление во сне белого сокола, зажавшего в когтях солнце и луну, указывает на избранность Есугея, отца Чингис-хана⁵⁰¹. Отголоски ранних, вероятно добуддийских, представлений о сновидениях можно обнаружить в монгольских исторических сочинениях буддийского периода, таких как «Золотое сказание» (XVII в.), где зафиксированы пророческие сны ханов⁵⁰².

Первое проникновение тибетского буддизма к моголам происходит в XIII в. и связано с деятельностью иерархов школы сакья⁵⁰³, однако только с новой рецепцией буддизма в XVI–XVII вв. можно говорить о глубоком влиянии тибетского буддизма на монгольскую культуру⁵⁰⁴. Как справедливо отмечает Д. В. Дашибалова, «монгольское духовенство в XIX в. являлось единственным образован-

⁴⁹⁹ Young S. *Dreaming in the Lotus: Buddhist Dream Narrative, Imagery and Practice*. P. 145. В тексте сказано, что эта тантра была изречена Буддой, а садхана была составлена Чандра Митрой (Ibid).

⁵⁰⁰ Скрынникова Т. Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. М., 1997. С. 64.

⁵⁰¹ См.: Козин С. А. *Сокровенное сказание: монгольская хроника 1240 г.* М.; Л., 1941. Т. 1. С. 86.

⁵⁰² См.: Лубсан Данзан. Алтан Тобчи («Золотое сказание»). М., 1973. С. 252, 256, 270.

⁵⁰³ См.: Шакабпа В. Д. *Тибет: политическая история*. С. 73–85.

⁵⁰⁴ См.: Скрынникова Т. Д. *Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия. XVI – начало XX века*. Новосибирск, 1988. С. 9–41.

ным классом, и религиозное учение было основой жизненного уклада монголов и образа мышления»⁵⁰⁵. Это верно и для предшествующих веков распространения буддизма в средневековой Монголии. Тибетский язык становится языком учёности, подобно латыни в средневековой Европе или арабскому языку в исламском мире, а влияние Тибета на духовную культуру монголов трудно переоценить. Носителем учёной тибетской и китайской культур, как и хранителем принесённого с буддизмом индийского культурного наследия, становится ламство. О численности последнего русский путешественник сообщал в начале XX в.: «что особенно поражает свежего человека, по переходе в Монголию, – это многочисленность лам»⁵⁰⁶ или даже: «в Монголии нельзя проехать трех верст, чтобы не встретить двух-трех лам»⁵⁰⁷.

Монголы достаточно хорошо знали тибетскую житийную литературу. Жития Будды Шакьямуни и 84 сиддхов, намтары Атиши, Цонкапы, Далай-лам, Жамьяншадпы и других почитаемых святых были известны монгольским авторам и использовались ими при составлении их сочинений⁵⁰⁸. Намтар Миларепы был переведён с тибетского на монгольский крупным переводчиком Ширээту-гуши-цорджи, переводческая деятельность которого относится к 1587–1618 гг. В 1648 г. Зая-пандита создаёт новую письменность «тодо-усуг» для ойрат-монгольского языка, на который он перевёл с тибетского свыше 170 буддийских сочинений, в том числе ряд житий, таких как «Жизнеописание Миларепы», «Жизнеописание Молон-тойона»⁵⁰⁹.

На основании заданных тибетской литературой канонических образцов создавались и монгольские намтары халхасских святых⁵¹⁰. Биографии святых и религиозных лидеров писались мон-

⁵⁰⁵ Дашимбалова Д. В. Социальные мотивы в творчестве Д. Равджи // Исследования по истории и культуре Монголии. Новосибирск, 1989. С. 97.

⁵⁰⁶ Попов В. Через Саяны и Монголию: очерк путешествий. Омск, 1905. Ч. 1. С. 64.

⁵⁰⁷ Там же. С. 131.

⁵⁰⁸ См.: Бира Ш. «Болор толи» Джимбадоржи // Средневековая культура монгольских народов. Новосибирск, 1992. С. 19–21.

⁵⁰⁹ См.: Аюшева М. В. К истории монгольского богослужения // Мир буддийской культуры. Духовное наследие и современность. Чита; Агинское; Улан-Удэ, 2006. С. 39–40.

⁵¹⁰ Ишдорж Ц. Официальная монгольская историография периода Богдо-гэгэновской монархии // Средневековая культура монгольских народов. Новосибирск, 1992. С. 12–13.

гольскими авторами как на монгольском, так и на тибетском языке⁵¹¹. Вместе с тибетской житийной литературой в монгольскую культуру проникала отражённая в ней традиция описания сновидений святых. Поскольку жития святых всегда являлись наиболее популярной частью религиозной литературы, имевшей хождение среди самой широкой аудитории, то, по всей видимости, именно зафиксированные в житиях описания и толкования сновидений должны были оказать самое заметное влияние на монгольскую традицию отношения к сновидениям и методы снотолкования. Монгольская житийная литература на данный момент должна быть признана малоизученной, а значит, и локальная монгольская традиция описания сновидений её героев ещё ждёт своих исследователей. Приведём лишь один пример из жития Данзанравжи (Данзан Рабджа Дулдуитийн, XIX в.), монгольского просветителя, Пятого Ноён Хутагта.

Согласно легенде, душа Четвертого Ноён Хутагта после смерти прилетела к юрте ханской дочери. Ночью княжна видела во сне, что родила прекрасного ребенка, а ламы и миряне приходили поклониться ей. Утром она рассказала о сне родным. День за днем после этого сна она становилась всё более высокомерной, раздражая этим душу, которая кружилась вокруг её юрты. Поскольку своим надменным поведением она накапливала дурную карму, то её попытки забеременеть оставались безуспешны. Семья пригласила лам, чтобы они своими молитвами помогли княжне. Когда церемония достигла своей кульминации, неопытные ламы зазвенели в колокольчики и ударили в барабаны. Труба издала резкий пронзительный звук, и испуганная душа упала в пепел костра, после чего покинула княжескую юрту и отправилась искать «достойное чрево», а надменная принцесса так и не смогла забеременеть⁵¹². Это классический образец этиологической легенды (почти сказки), призванной объяснить чрезвычайную бедность реальных родителей будущего святого. Складывается впечатление, что авторы легенды и представители среды её бытования были прекрасно осведомлены о классическом житийном сюжете пророческих снов матери будущего святого и обыграли его здесь в юмористическом ключе.

⁵¹¹ См.: Бира Ш. Монгольская тибетоязычная историческая литература (XVII–XIX вв.). Улаанбаатар, 1960. С. 58–60.

⁵¹² See: Kohn M. Lama of the Gobi. Ulaanbaatar, 2006. P. 25–26.

Описания сновидений многочисленны и в монгольских исторических сочинениях. Как отмечает Ш. Бира, «старая монгольская историография, испытавшая на себе сильное влияние тибетской классической исторической школы, по стилю, манере изложения, а также по структуре и языку сильно напоминает старую тибетскую историческую литературу»⁵¹³. Часто авторы этих сочинений получали образование в Тибете и были воспитаны на классической тибетской литературе.

Монгольские исторические сочинения, помимо собственно исторической информации, обыкновенно включают биографии религиозных деятелей Монголии и Тибета, а поскольку эти биографии часто сообщают сведения легендарного характера, то мы считаем возможным определить этот класс сочинений как историко-житийный. Говоря об источниках своих сочинений, монгольские историки сами нередко замечают, что «большинство данных взято из намтаров великих лам»⁵¹⁴. К примеру, в историческом сочинении Джамбадорджи «Хрустальное зеркало» (первая половина XIX в.), божество Амитаюс приходит во сне к Алтан-хану и даёт ему посвящение⁵¹⁵. Там же приводятся пророческие сны монгольских святых⁵¹⁶. Особый интерес представляет описанное в «Хрустальном зеркале» сновидение, привидевшееся после посвящения в высшие тантры. Согласно этому сочинению, когда после смерти Далай-ламы возникли разногласия по поводу обнаружения его следующего перерождения, обратились к Панчен-ламе, который вспомнил, что при получении им инициации Калачакры под руководством покойного Далай-ламы ему привиделся пророческий сон. Причем, Панчен-лама сообщает, что когда он рассказал об этом сне Далай-ламе, то последний «велел записать этот сон в двух экземплярах и скрепить печатью»⁵¹⁷. По требованию собравшихся принесли запись этого сна и на его основании обнаружили и утвердили новое перерождение Далай-ламы.

Таким образом, вместе с заимствованием и осмыслением монгольским миром тибетской житийной литературы, происходит восприятие и тибето-буддийской традиции описания сновидений героев

⁵¹³ Бира Ш. Монгольская тибетоязычная историческая литература (XVII–XIX вв.). С. 7.

⁵¹⁴ Там же. С. 28.

⁵¹⁵ См.: История в трудах учёных лам. М., 2005. С. 102.

⁵¹⁶ См.: Там же. С. 128, 144.

⁵¹⁷ Там же. С. 145.

житий, а значит, и тех функций, которые сновидения выполняют как в тексте, так и в повседневных культурных практиках. Пример такого рода влияния на представления простых верующих буддистов был сообщён нам нашим информантом (женщина, 1942 г. р.): «Вот у меня в жизни случай был... Когда приезжал Далай-лама, я подошла к нему и только и успела быстро сказать: «Помогите, моя дочь очень больна!» Вскоре я увидела сон, где Далай-лама сказал мне, что всё будет хорошо. После этого моя дочь поправилась»⁵¹⁸.

Традиция ритуалов обретения пророческих сновидений в посвящениях высших тантр с использованием куша также получила широкую распространённость в Монголии. Эта традиция была принята с тем большим энтузиазмом, что различные гадательные практики традиционно были крайне популярны у монголов, что отмечалось и сторонними наблюдателями⁵¹⁹. Ещё Н. М. Пржевальский с негодованием отмечал: «Нужно видеть, насколько здесь распространено гадание и различное колдовство. В этом искусстве упражняются не только все шаманы и большая часть лам, но часто даже и простые смертные. <...> Сотни раз убеждается номад в обмане своих гадалщиков и колдовников, но его детская вера в их могущество не колеблется»⁵²⁰.

Выполняли ли в монгольской культуре XVII – начала XX века сновидения также и функцию сакрализации новаций? Традиция терма практически не прижилась в монгольском буддизме, в силу незначительного влияния школы нингма при практически безраздельном доминировании гелуг, которая далеко не однозначно относилась к текстам-терма. При этом не связанная с терма традиция сакрализации новаций получила широкое распространение.

Г. Ц. Цыбиковым в 1895 году была записана следующая легенда об основании одного из крупнейших монгольских монастырей:

⁵¹⁸ ПМА 2009, 3.

⁵¹⁹ С утверждением буддизма у монгольских народов некоторые традиционные мантические практики кочевников могли (пройдя определённую идеологическую обработку) включаться в буддийские ритуалы. Так, в сумбуме (собрании сочинений) Сумба-канбо Ешэй Балчжора содержится сочинение «Предсказания судьбы по бараньей лопатке под названием «Чудесное предсказание» (Дандарон Б. Д. Описание тибетских рукописей и ксилографов Бурятского комплексного научно-исследовательского института. М., 1965. Вып. 2. С. 45).

⁵²⁰ Пржевальский Н. М. Монголия и страна тангутов. СПб., 1875. Т. I. С. 57.

«Рассказывают про основание Амур-Баясхаланту следующее. Однажды вельможа императора увидел сон, что Ундур-гэгэн отнимает у императора царский престол. Тогда император стал спрашивать, какими средствами можно отстранить Ундур-гэгэна. Вельможа снова увидел сон, что нужно построить Ундур-Гэгэну хороший дворец на достойном месте. Высланные для осмотра после гаданий признали удобной южную сторону Бурун-ханского хребта»⁵²¹.

Для нас важна не правдивость этой легенды, где сновидение объявляется причиной постройки монастыря⁵²², а то, что для монголов – информаторов Цыбикова сон вельможи императора – веский и абсолютно естественный повод для постройки монастыря. Во-вторых, здесь приведён пример «неблагоприятного вещего сна». В рассказе присутствует неблагоприятный сон и второй сон, сообщающий метод нейтрализации негативных последствий предсказаний первого сна. Методы нейтрализации неблагоприятных пророческих снов достаточно широко распространены в северо-буддийском регионе⁵²³, однако нейтрализация сновидения через другое сновидение не типична и указывает, по всей видимости, скорее на художественные достоинства легенды, чем на реальную практику.

В монгольской рукописи (приписываемой Далай-ламе) «Почтение-наказ Далай-ламы людям, курящим табак» содержится любопытный образец пропаганды здорового образа жизни под девизом «Курение опасно для ваших сновидений». Там говорится: «Из-за того, что человек, курящий табак, в давние времена получил благословение женщины-шимнуса и теперь подружился с ней, то едва [он] уснет, как гнев и похоть, подобно воде, [заполняют] его сновидения, и не приснится ему ничего, кроме плохих снов. [Хоть и пожелает]: «Свижусь с Буддой и добрым ламой-защитником! Узрею будду-хранителя!», но [они] не пригрезятся [ему]. Всегда будут сниться злые демоницы»⁵²⁴. Дальнейшая аргументация этой

⁵²¹ Цыбиков Г. Ц. Избранные труды. Т. 2 : О Центральном Тибете, Монголии... С. 105.

⁵²² Действительную историю постройки этого монастыря см.: Позднеев А. М. Монголия и монголы: результаты поездки в Монголию, исполненной в 1892–1893 гг. СПб., 1896. Т. I. С. 24, 30–32.

⁵²³ See: Young S. Dreaming in the Lotus: Buddhist Dream Narrative... P. 136.

⁵²⁴ Сазыкин А. Г. Из истории тибето-монгольской дидактики // Народы Азии и Африки. 1988. № 5. С. 100.

антиникотиновой проповеди задействует широко распространённые представления о влиянии сновидений на судьбу человека в яви: «Если курящий человек уснет ночью, то во сне ему приснится, что он беседует со злополучным, увечным и горбатым мертвецом. А так как такой сон – это сон шимнуса, то [курильщика] постигнет множество всяческих несчастий и болезней»⁵²⁵.

Подобная логика используется и в произведении о вреде алкоголя «[История] происхождения водки и наставление, разъясняющее [её] пользу и вред, изложенные наставником Падма-Самбхавой» – сочинении, приписываемом Падмасамбхаве и напечатанном в одном из бурятских дацанов во второй половине XIX в. в переводе на монгольский. Оно сообщает следующую историю появления водки:

«Греховный царь демонов» завидовал Будде, послушать проповедь которого собирались существа из всех миров. Во сне к нему явился его «гений-хранитель Великий Грозный Чёрный Тенгри» и сообщил рецепт приготовления водки, как религии, которая соберёт больше последователей, чем учение Будды⁵²⁶. Многие живые существа приняли эту «альтернативную религию», но большинство осталось у Будды. Тогда во сне вновь явился демон и предрёк, что в будущем соотношение сил изменится и «твоя религия получит гораздо большее распространение, нежели учение Будды»⁵²⁷. Далее приводится проповедь Будды, в которой, помимо прочего, говорится, что пьяницам «во сне мерещатся покойники и прочие кошмары»⁵²⁸.

Приведём и легенду о возникновении ламской ритуальной «шапки с гребнем», которую монгольские ламы сообщили А. М. Позднееву. В Древней Индии буддисты проигрывали в диспутах своим оппонентам, и тогда одному из буддистов во сне явилась «Хла-ма (буддийское божество. – *Е. Р.*) и сказала... что для победы над тиртиками им должно надеть шапки, подобные щетине дикого кабана. В ту пору был изобретён «шасэр», шерстяной гребень которого, в самом деле, напоминает собою поднявшуюся на спине щетину»⁵²⁹.

⁵²⁵ Сазыкин А. Г. Указ. соч. С. 101.

⁵²⁶ Ёндон Д., Сазыкин А. Г. Одно из тибето-монгольских дидактических сочинений о происхождении водки и вреде пьянства // *Mongolica*. Памяти ак. Б. Я. Владимирцова. М., 1986. С. 244.

⁵²⁷ Там же. С. 244–245.

⁵²⁸ Там же. С. 249.

⁵²⁹ Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства... С. 390.

Подобного рода предания создаются и в современной Монголии. Так, согласно легенде, отражающей драматические события в истории монгольского буддизма, в 1938 году лама Тудув, потомственный хранитель ценностей основанного Данзан Рабджой монастыря Хамарын хийд в восточной Гоби, увидел пророческий сон о грядущем сожжении и разграблении монастыря, благодаря чему успел тайно, по ночам, унести и закопать все монастырские реликвии и ценности в пустыне Гоби. В 1991 году спрятанные реликвии были извлечены из земли его внуком и возвращены монастырю⁵³⁰.

Полевые исследования на территории Монголии позволяют в общих чертах понять значение, придаваемое сновидениям в современном монгольском буддизме на уровне повседневных практик.

Божества в сновидениях. Ритуал обретения пророческих снов. В монгольских буддийских житиях, как в письменных, так и в передаваемых в рамках устной традиции, часто говорится о приходе во сне божеств Ямантаки, Гухьясамаджи, Чакрасамвары, Ваджрайогини. Они приходят в снах для помощи своим адептам. Самым популярным персонажем сновидений этого класса является Зелёная Тара. В монгольском буддизме определённой популярностью пользуется специфический ритуал получения пророческих сновидений, связанный с культом богини Тары. На алтарь с образом Тары ставится *бумба* (ритуальный сосуд), наполненная двадцатью пятью драгоценностями, и возносятся молитвы к Таре с просьбой о даровании пророческого сна или о решении во сне «всех мучающих вопросов». После этого следует погрузиться в сон в том же помещении, где расположен алтарь. Данный ритуал проводится в том случае, «если человека терзает вопрос, на который он не может найти ответ; если нет возможности разрешить мучающую проблему; если необходимо принять решение, но сам человек не способен выбрать верное; если необходимо найти выход из кажущейся безвыходной ситуации»⁵³¹.

Подлинно ли божества приходят во сне, или это образы, рождённые сознанием? Здесь фиксируются два подхода. Согласно первому, божества подлинно приходят к человеку и это является крайне благоприятным знаком – «защитные божества передаются из поколения в поколение» и, приходя в снах, предупреждают о возможных опасностях, дают советы и пророчества. С другой стороны, иногда, в особенности когда человек интенсивно занимается

⁵³⁰ See: Kohn M. Lama of the Gobi. P. 9–11.

⁵³¹ ПИМА 2009, 2.

духовными практиками, тёмные силы стремятся помешать ему и «злые духи»⁵³² приходят к нему в снах в виде божеств, что часто случается в Тибете и Монголии». В этом случае злые духи дают от лица божеств ложные советы. «Часто даже признанные мастера верят этим снам, совершают ошибки и гибнут». По этой причине учителя предупреждают своих учеников, чтобы те были осторожны в следовании советам, данным в сновидениях.

Как можно понять хороший или дурной сон привиделся? Что принято предпринимать в случае явления дурного сна? Необходимо прийти к учителю и рассказать ему свой сон. В древности в Монголии, чтобы понять взволновавший сон и, в особенности, чтобы нейтрализовать дурной сон, садились на коня и скакали по степи «пока не видели первого встречного человека. Ему рассказывали дурной сон, и он говорил: «Хороший сон!» – что нейтрализовывало неблагоприятное сновидение. Если же ответить: «Плохой сон!» – то он сбудется. По этой причине, раньше все, зная об этом, всегда говорили: «Сон у тебя хороший». Эта традиция сохраняется и поныне. Обычно с плохими снами обращаются к особому человеку, который нейтрализует их действие. Как правило, это не лама, но просто опытный, пожилой человек, силой добрых, искренних слов уничтожает влияния дурных снов»⁵³³.

Природа дурных сновидений и методы их нейтрализации. Обычно неблагоприятные сновидения⁵³⁴ понимаются как признак упадка жизненной энергии человека⁵³⁵. Часто дурные сны описываются и как следствие «чёрных и белых языков». «Чёрные языки» – следствие сплетен о человеке или проклятий в его адрес, «белые языки» – следствие зависти. Как следствие и индикатор этих «языков» снятся дурные сны⁵³⁶. Если таких «языков» много, то советуют

⁵³² Муу ёр болох (монг.).

⁵³³ ПМА 2009, 2.

⁵³⁴ Муу зууд (монг.).

⁵³⁵ Информатор сказал «*хиу морин*» (монг.). Вероятно, здесь ошибка, а имелось в виду *сульдэ* (монг.), *bla* (тиб.). Следует отметить, что согласно монгольским буддийским представлениям душа *ла* может покинуть тело во время сна, болезни, испуга. Вследствие таких представлений существуют специальные обряды возвращения *ла* (см.: Герасимова К. М. Обряды защиты жизни в буддизме Центральной Азии. Улан-Удэ, 1999. С. 55–56).

⁵³⁶ Здесь наши информанты достаточно нестандартно толкуют понятие «чёрный язык». Обычно наличие «чёрного языка» (хар хэл) – это характеристика человека способного проклясть, наслать порчу. (См. об этом: Архипова А. С. Разыскивается злой колдун // Живая Старина. 2008. № 3. С. 21–24.)

обратиться к ламам для совершения ритуалов Белозонтичной Тары. Помимо этого предписывается совершение ритуалов, связанных с Зелёной Тарой, или ритуала «*туй*» (тиб.) – «омовение зеркала», во время которого «омывают божество, собирают воду с зеркала и пьют её как противоядие от дурных снов».

Обычно выделяют четыре группы особенных сновидений. 1. Сновидения как знаки от божеств. 2. Вкус, запах и т. п. в снах как признак приближения *сиддхи* (сверх-обычных способностей) вследствие успешной тантрийской практики. 3. Явление предков в снах – знак прихода защитных божеств, «поскольку семейные (родовые) охранители оберегают семь поколений и передаются от родителей к детям». 4. Явления существ класса *нага* в сновидениях – знак их расположения или, напротив, неприятия. Перечисленные группы сновидений имеют смысл только для серьёзных практиков тантры, поскольку «к обычным людям божества, наги и т. п. в снах не приходят»⁵³⁷.

5.2. Бурятия. В добуддийских религиозных представлениях бурят, как в родовых культурах, так и в шаманской идеологии, сновидениям, по всей видимости, придавалось серьёзное значение. К такому выводу позволяют прийти этнографические материалы, фиксирующие, начиная с XIX в. и до современности, культ сновидений в религиозных представлениях бурят вне связи с буддизмом. Сновидения, связанные с родовыми культурами, описываются достаточно часто. Обыкновенно персонажами сновидений являются духи предков или иные духи. Этнографические материалы убедительно показывают, что у бурят культ духов генетически связан с культом предков. М. Н. Хангалов писал, что одним из основных классов духов являются «души покойных шаманов и шаманок, кузнецов, онгоны и вообще те, которым присваивается название заянов». <...> Кроме этих духов-заянов, у бурят есть духи... называемые ... «бохолдой» – это духи простых умерших бурят»⁵³⁸. Низший класс духов составляют «харьмахан» – ... души самого бедного класса общества зэгэтэ-облашников – «хулханши», которые, как при жизни, ходили в изношенных и бесшерстных шубах»⁵³⁹. Г. Ц. Цыбиков также говорит о том, что «дух, почитаемый после

⁵³⁷ ПМА 2009, 2.

⁵³⁸ Хангалов М. Н. Юридические обычаи у бурят // ЭО. 1894. № 2. С. 129.

⁵³⁹ Хангалов М. Н. Юридические обычаи у бурят... С. 129.

смерти носившего его тела, называется “онгон”». Теперь же у бурят «онгонами» называют души умерших известных шаманов, которые в зависимости от того, были они служителями добрых или злых духов, становятся «онгонами» <...> Души же людей малоизвестных остаются под общими именами «боходоев»⁵⁴⁰.

Генетическая связь культа духов местности с культом предков, по всей видимости, находит своё материальное воплощение в культе *обо*, а форма *обо* как кучи камней происходит из погребальной обрядности – забрасывания захоронения камнями. Вероятно, впоследствии известные либо опасные покойники превращались в локальных духов, к которым обращались с просьбой или старались задобрить путём совершения обрядов и подношений на их могилах-*обо*⁵⁴¹. Таким образом, явления и предков, и духов в сновидениях указывают на мир предков/мир мёртвых как источник эти сновидений. Молитва умершему шаману Шумуру, жившему в устье Селенги, начинается со слов: «Шумур ходит по свету, чтобы выть под ухо спящему, чтобы говорить лежащему»⁵⁴². Северные земли, лежащие за рекой Леной, в традиционных представлениях западных бурят являлись «страной сновидений», и одновременно это «край земли, мир мертвых, где властвует Эрлик-хан»⁵⁴³.

Духи предков помогают своим потомкам через их сны. Например, «главное божество тункинских бурят Буха-нойон является частым персонажем сновидений... Во сне он приходит со стороны своей горы и защищает человека от преследующих его злых существ. Старики считают, что <...> Буха-нойон действительно предотвращает определенную опасность, которая могла произойти в реальном будущем данного человека»⁵⁴⁴.

⁵⁴⁰ Цыбиков Г. Ц. Избранные труды. Т. 2... С. 171.

⁵⁴¹ См.: Кагаров Е. Г. Монгольские «обо» и их этнографические параллели // Сб. МАЭ. 1927. Т. VI. С. 115–124.

⁵⁴² Шашков С. С. Шаманство в Сибири // ЗИРГО. СПб., 1864. Кн. II. С. 67.

⁵⁴³ Пространство в традиционной культуре монгольских народов. М., 2008. С. 136. «Для бурят, населяющих Забайкалье и исповедующих буддизм, в пространство чужого мира, идентичного “иному” миру, включается и территория Предбайкалья. Ц. Жамцарано, путешествуя по Предбайкалью, отмечает в своем путевом дневнике, что, “когда едешь в Забайкалье, снов не видишь, ибо все черти, которые наводят сны, оставляют человека в покое, боясь лам и дацанов”» (Там же. С. 136–137).

⁵⁴⁴ Там же. С. 59–60.

Наиболее интересны описания сновидений шаманов. Согласно бурятской легенде, первой женщине-шаманке орёл передал шаманский дар во сне. Более того, от этого контакта во сне шаманка родила сына, который стал первым шаманом-мужчиной⁵⁴⁵. Фактически, как и в целом ряде других сообществ, профессиональная деятельность бурятского шамана часто начинается с шаманского призвания или посвящения во сне. Во время посвящения, которое может продолжаться достаточно длительное время, душа будущего шамана «отправляется учиться на небо, выходя из тела во время сна»⁵⁴⁶. Традиционное призвание и посвящение шаманов во сне фиксируется и в наши дни: «духи уносили его во сне и бросали в океан. <...> Затем духи уводили его под землю, где он посещал Эрлик-хана»⁵⁴⁷. При этом шаманский дар неофит всегда (исключения из этого правила носят единичный характер) наследовал от духов предков-шаманов, они же составляют пантеон шаманских духов⁵⁴⁸. Сновидения оставались профессиональным инструментарием шамана на протяжении всей его карьеры. Через свой сон шаманы часто предсказывали будущее и, что особенно важно, сами или с помощью духов-помощников находили души, украденные (также во сне) злыми духами-*бохолдоями*⁵⁴⁹. Если место шаманского путешествия находилось далеко, то, согласно легендам, шаман погружался в особенно долгий сон, как кижингинский шаман, который во время «путешествия» во Внутреннюю Монголию спал «семь суток»⁵⁵⁰.

Вместе с проникновением на территорию Бурятии буддизма, из Монголии приходит и тибето-монгольская культура сна и сновидений. С восприятием агиографической литературы начинается влияние на традиционную культуру бурят тибето-буддийской традиции описания сновидений героев житий и их функций в тексте и повседневной жизни. Можно предположить, что описания снови-

⁵⁴⁵ См.: Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977. С. 160.

⁵⁴⁶ Скрынникова Т. Д. Обряд посвящения в шаманы - моделирование сакрального пространства // В мире традиционной культуры бурят : сб. ст. Улан-Удэ, 2007. Вып. 2. С. 55.

⁵⁴⁷ Шагланова О. А. Традиционные верования тункинских бурят (вторая половина XIX–XX в.). Улан-Удэ, 2007. С. 163.

⁵⁴⁸ См.: Там же. С. 73–75, 91.

⁵⁴⁹ См.: Там же. С. 87, 99–100, 165.

⁵⁵⁰ Герасимова К. М. Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии. Улан-Удэ, 2006. С. 62.

дений буддийских святых должны были органично наложиться на широко распространённые представления о шаманских снах. На раннем этапе распространения буддизма литература на тибетском и монгольском языках привозилась из-за границы. В начале XIX в. в Гусиноозёрском, Цонгольском и других дацанах появляются собственные печатни, где на монгольском языке издавались для широкого круга верующих и намтары известных буддийских святых⁵⁵¹. Издаются переводы с тибетского агиографий Атиши и его учеников, Марпы, Миларепа и других патриархов традиции кагью⁵⁵². В появляющейся бурятской буддийской агиографической литературе в описаниях сновидений героев житий можно обнаружить влияния и тибетских намтаров и устной шаманской традиции. Так, в написанном на тибетском языке житии Намнай-ламы обнаруживается не только классическое для намтаров явление в сновидениях божеств (Гухьясамаджи и Авалокитешвары), но и типичное для шаманских жизнеописаний появление «злого духа предков»⁵⁵³. Это одно из проявлений ассимиляции буддизмом родовых и шаманских культов и связанной с ними традиции понимания сновидений как пространства контакта с духами мёртвых. Сходным образом изменялась и шаманская традиция. Так, известно описание сновидения шамана, в котором к нему является буддийский иерарх и помогает победить злого духа, а сам шаман объявляется воплощением божества Махакалы⁵⁵⁴.

Для выяснения представленности культа снов как в дацанной обрядности, так и на уровне обыденных представлений верующих, нами были проведены полевые исследования в республике Бурятия, заключавшиеся, преимущественно, в интервьюировании лам, служащих в дацанах Улан-Удэ, и исследовании представлений их прихожан.

⁵⁵¹ См.: Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы. Новосибирск, 1983. С. 75–78.

⁵⁵² См.: Шоболова С. И. Буддийские письменные тексты в Бурятии // Буддийские тексты в Китае, Тибете, Монголии и Бурятии: сб. ст. Улан-Удэ, 2009. С. 156–157.

⁵⁵³ См.: Терентьев А. А., Кугявичус А. Жизнеописание Намнай-ламы Чжанчуб Цултима // От Дуньхуана до Бурятии: по следам тибетских текстов. Улан-Удэ, 2009. С. 254, 251.

⁵⁵⁴ См.: Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века... С. 185.

Прихожане, озабоченные содержанием своих сновидений, обыкновенно обращаются к ламам – специалистам по астрологии (монг.: *зурхай*). Благодаря этому, именно их представления о сновидениях наиболее широко транслируются. Интервьюирование лам-астрологов показало, что их представления о природе сновидений не отличаются цельностью и информация, полученная от лам служащих в разных дацанах, может существенно различаться.

Негативным считается сновидение, от которого человек просыпается ночью, либо сновидение, беспокоящее человека в течение длительного времени после пробуждения. Относительно методов толкования сновидений среди наших информантов отсутствовало единство мнений. Согласно одной точке зрения, универсальных значений образов сновидений, которые могут быть использованы при их истолковании, не существует. Чтобы понять значение сновидения конкретного человека, необходимо узнать: 1) имя, год и день рождения; 2) конкретный день явления сновидения; 3) на подъёме или упадке находится в данный день витальная энергия данного конкретного человека. Таким образом, здесь сновидение понимается как отражение и выражение внутреннего состояния человека, а значит, способ диагностики его проблем, с которыми он приходит к ламам, астрологу или медику⁵⁵⁵.

Согласно другому подходу, универсальные образы сновидений существуют, а следовательно, существуют и универсальные методы их истолкования. Благоприятными считаются следующие образы сновидений: восхождение на гору («говорит о духовном продвижении»), питьё кефира (монг.: *тараг*), полёт во сне, созерцание трупа («вызывает мысли о непостоянстве» всего сущего и подвигает на путь духовной практики). Неблагоприятным считается: заходить в новый дом («новый дом – это гроб, а значит, сон – к смерти»), видеть золото и украшения, наблюдать выпадение зубов («знак скорой смерти родственников»)⁵⁵⁶.

⁵⁵⁵ ПМА 2009, 4.

⁵⁵⁶ ПМА 2009, 5. Интересно, что в качестве источника приведённой им типологии сновидений, наш информант сослался на сочинение Чже Цонкапы «Ламрим ченмо», где данная типология нами не обнаружена, но некоторые её элементы приведены М. Н. Хангаловым, как набор традиционных для бурят представлений о неблагоприятных снах (см.: Хангалов М. Н. Собрание сочинений : в 3 т. Улан-Удэ, 1960. Т. III. С. 61–62.)

Нам была сообщена следующая классификация сновидений⁵⁵⁷.

1. *Сезонные сновидения*. Каждому времени года соответствуют типические для данного сезона сновидения. Значимые сны приходят обыкновенно весной и осенью, поскольку именно они наиболее достоверно предсказывают будущие события в жизни индивида.

2. *Сновидения суточного цикла*. Дневные и вечерние сновидения не имеют особенного значения, поскольку не способны выполнять предсказательную функцию. Дневные сновидения могут быть обусловлены влиянием «*хайи бу* («детей богов»), *сабдаков и шибдаков*»⁵⁵⁸. Кроме того, сабдаки могут оказывать влияние на содержание сновидений в том случае, «если человек ночует в тайге, в горах, могут через сны требовать подношений»⁵⁵⁹. Если человек долго не посещал местность, в которой он родился, или местность «откуда его корни, его род, то во сне ему могут явиться покойные родственники. Это сабдаки, духи той местности, через покойных родственников напоминают ему о том, что нужно съездить на родину, к корням, и совершить подношения духам местности»⁵⁶⁰.

Ночные сны преимущественно обусловлены следами прошлой жизни, актуализацией «*багчаг*»⁵⁶¹. Сновидения, привидевшиеся ранним утром (до восхода солнца) представляют наибольшую прогностическую ценность, поскольку «отдохнувшее за ночь сознание становится более ясным и 80–90 % снов сбываются»⁵⁶².

⁵⁵⁷ ПМА 2009, 5. Относительно происхождения данной классификации, интервьюируемый сообщил, что «читал тибетскую книгу комментариев на сны», но не помнит её названия и автора.

⁵⁵⁸ ПМА 2009, 5. *Сабдаки и шибдаки* – это локальные божества, «хозяева гор, рек и озёр», образующие обширную группу хозяев местности, а различия в наименовании преимущественно указывают на размеры контролируемой ими территории (см.: Ламаизм в Бурятии... С. 156–157).

⁵⁵⁹ ПМА 2009, 4.

⁵⁶⁰ ПМА 2009, 4.

⁵⁶¹ *Багчаг* (тиб.: bag chags) – это так называемые «кармические следы» или «психические отпечатки», кармические склонности индивида, вызванные привычными реакциями, проистекающими из прошлых воплощений. Именно на этом основании (сон как первый признак появления «кармических склонностей» которые вскоре актуализируются) некоторые информанты назвали эту группу сновидений наиболее значимой в прогностическом плане (ПМА 2009, 4).

⁵⁶² ПМА 2009, 5.

Мирянам, которые приходят в дацан и рассказывают ламам о тревожащих их неблагоприятных сновидениях, предписывается следовать трёхчастной схеме.

1. Следует написать своё имя на листе бумаги, и ламы упомянут его во время молебна (*хурал*).

2. Необходимо присутствовать при проведении вышеназванного молебна и молить божеств о помощи.

3. До и после ритуала следует молить о помощи божество Зелёную Тару, рецитировать её мантру, совершать призывания двадцати одной формы Тары, поскольку одна из данных форм спасает от последствий дурных сновидений.

Обыкновенно, выполнение этой схемы действий нейтрализует последствия дурных снов, точнее – то негативное в будущем индивида, пророчеством о котором они считаются⁵⁶³.

Существует ряд *хуралов*, связанных со сновидениями, с высокой степенью регулярности совершаемых в дацанах Бурятии. По всей видимости, наиболее популярным (в ряде дацанов проводимым ежедневно) из этого ряда следует признать хурал «*Табан харюулга*» (бур.) – «пять отводов»⁵⁶⁴. В информации о данном хурале, представленной для прихожан буддийской общины «Ламрим», функциональное назначение молебна описывается как «устранение сглаза, порчи, последствий кражи, плохих снов и т. д.». В объявлении, размещённом в дацане «Гандан Жамба Линг», о данном молебне говорится: «защита от негатива: устранение последствий плохих снов, сплетен, злословия, зависти, сглазов и порчи»; в Иволгинском дацане: «для устранения следствий плохих снов, от злых языков, дурных помыслов». Информация в дацане «Ринпоче-Багша» («последствия от дурных снов, злых языков...») о хурале Табан харюулга аналогична. В информационном объявлении в том же дацане сообщается, что «на хурале читаются тексты «Шернин», «Сагаан Шухэртэ», «Ногоон Дара Эхэ», «Сагаан Дара Эхэ», «Сэндэмы» и благопожелание «Сажид монлам». Из перечисленных ритуалов, особый интерес в контексте нашего исследования представляют ритуалы, связанные с *Сагаан Шухэртэ* (бур.; тиб.: gDugs dkar; санскр.: Sitatapatra), о функциональном назначении которых для прихожан дацана «Ринпоче-Багша» сооб-

⁵⁶³ ПМА 2009, 5.

⁵⁶⁴ «Отвод здесь означает отправление отсюда, отбрасывание, отправление негатива обратно, к его источнику» (ПМА 2009, 5).

щается: «Благодаря этому ритуалу отсекаются дурные сны, отбрасывается вред от дурных примет, знаков. <...> Отбрасывается возможный вред от усопших»⁵⁶⁵. Мы видим, что глубоко архаичные представления о связи сновидений и мира мёртвых (а неблагоприятных сновидений – с вредоносным воздействием умерших) прослеживаются в описании предназначения хурала.

Также распространённым ритуалом «от плохих снов» является чтение текста *Доржо Жодбо* («Алмазная», или Ваджрачхедика Праджня-парамита сутра). О предназначении данного молебна сообщается, например, в информационном объявлении дацана «Зунгон даржалинг»: «устранение последствий дурных предзнаменований (снов, примет)»⁵⁶⁶. Если неблагоприятные сновидения считаются вызванными влияниями сабдаков, то традиционно выполняется хурал *Дэвжид сэргэм* – ритуальное подношение «всем земным духам»⁵⁶⁷.

Следует заметить, что ряд названных ритуальных текстов, таких как Доржо Жодбо, Санжид Монлам, Дэвжид сэргэм, фиксируется и в первой половине XX века среди «популярных обрядников бурятских лам»⁵⁶⁸.

С целью выяснения представлений о сновидениях и их связи с буддийскими доктринальными положениями, было предпринято социологическое исследование верующих буддистов, проведённое в Республике Бурятия в августе 2009 г.⁵⁶⁹ Для выявления противоречий между культурными идеалами и повседневной практикой мы использовали подход Дж. Чайлдса (G. Childs, 2005) к изучению буддийских сообществ.

Культурные идеалы часто находятся в конфликте с действительностью повседневной жизни, руководя мыслями и действиями человека, но не предопределяя их. Из этого следует методологическая проблема разделения культурных идеалов и обыденных действий, поскольку исследователь, как работая с текстами, так и проводя полевые исследования, может принять декларируемые

⁵⁶⁵ ПМА 2009, 6.

⁵⁶⁶ ПМА 2009, 6.

⁵⁶⁷ ПМА 2009, 5.

⁵⁶⁸ См.: Нацов Г.-Д. Материалы по ламаизму в Бурятии : в 2 ч. Улан-Удэ, 1998. Ч. 2. С. 143–144.

⁵⁶⁹ ПМА 2009, 7. Автор благодарит за помощь в проведении исследования Бугорину К., Кадкину А., Петрова А., Петрову Е., Попова Е., Пузаткина Н., Соколову А., Фёдорову М., Щавлеву П.

культурные идеалы за повседневные практики, а именно к этому его будут «принуждать» и тексты, и интервьюируемые им люди⁵⁷⁰.

Бурятские буддисты, как и представители любых других традиционных сообществ, очевидно, будут представлять себя исследователю как во всём следующие религиозным идеалам и, разумеется, не будут склонны рассказывать об отклонениях от нормы. Следовательно, одной из важнейших исследовательских задач является необходимость проникнуть за завесу нормативных утверждений и вскрыть культурные противоречия, которые возникают в ходе каждодневного опыта⁵⁷¹. «Как информатора, человека просят описать общие культурные принципы и практики в духе подхода «все мы, тибетцы, верим в...», что позволит идентифицировать ... социальные нормы. Как респондента, того же самого человека просят описать личный опыт, который протекает в социальном контексте тех самых нормативных правил. Тщательный анализ данных интервью позволяет этнографу исследовать, в какой степени идеалы реализуются на практике»⁵⁷².

Этим методологическим принципам мы следовали при интервьюировании лам и простых верующих. Почти всегда обнаруживались вышеуказанные противоречия: декларативно пренебрежительное отношение к сновидениям (когда спрашивали о снах в буддизме), поскольку «в буддизме сны не важны, им не придаётся значения», «сон – это иллюзия» и одновременно (когда задавались вопросы, относящиеся к личному опыту) придавание снам большой значимости.

На вопрос «Верите ли Вы в вещи (пророческие) сны?» утвердительно ответили 73,3 % респондентов, отрицательно – 17,7 % и 9 % испытали затруднения с ответом. На вопрос «Как Вы считаете, обладают ли Учителя Дхармы способностью видеть пророческие сны?» утвердительно ответили 93,3 % опрошенных. Показательно, что респондентов, ответивших на предложенный ответ отрицательно, зафиксировано не было (6,7 % опрошенных сообщили, что лично им ответ на этот вопрос неизвестен). Таким образом, если две трети опрошенных признают способность видеть пророческие сны за всеми людьми, то в отношении признанных буддийских учителей сомнения в наличии такой способности отсутствуют.

⁵⁷⁰ See: Childs G. Methods, Meanings, and Representations in the Study of Past Tibetan Societies // Journal of The International Association of Tibetan Studies. 2005. No. 1 (october). P. 2.

⁵⁷¹ Ibid. P. 4–5.

⁵⁷² Ibid. P. 6.

Вопрос о природе пророческих сновидений («Откуда приходят пророческие сны?») привёл большинство опрошенных в замешательство. Часть респондентов (28,9 %) не смогла ответить на предложенный вопрос. С точки зрения следующей большой группы (24,4 %), пророческие сновидения возникают из «глубин ума», топографически близких к «природе Будды», доступ к которым обеспечивается практикой медитации: «сны – это порождения нашего ума», «от мудрости глаза, высшего видения», «из наитончайшего сознания», «тонкий уровень сознания или общее информационное пространство», «из пустоты ясного света ума». Другая группа (17,8 %) считает источником пророческих сновидений Будд, божеств, Охранителей Учения (бур.: *сахюусан*): «это сахюусаны предупреждают, бурханы; это высший знак», «ангел-хранитель», «свыше», «сверху». Также были названы: подсознание (11 %), «заслуги» (6,6 %), сабдаки и иные «духи» (4,4 %) и такие причины вещей снов: «астральное тело уходит, и это – сны, которые мы видим», «телепатическая связь». Таким образом, можно сделать вывод, что традиционные буддийские (и включённые в них добуддийские шаманистские) представления, выявленные нами выше, не известны большинству опрошенных бурятских буддистов.

На вопрос «может ли Учитель или Божество подлинно прийти во сне?» утвердительно ответили 86,6 %, затруднились с ответом 9 %, отрицали такую возможность 4,4 % респондентов. Это говорит о том, что опрашиваемые не учитывают широко распространённое представление о вредоносных демонах, приходящих в облике божеств и учителей. Отвечая на этот вопрос, респонденты стремились ответить так, как должен был отвечать, с их точки зрения, «хороший буддист», т. е. транслировали «мы-представление» («мы, буддисты, верим, что...»). Далее нами был задан наводящий вопрос: «Если во сне пришло Божество (например, Тара, сахюусан) или Учитель, то значит ли это, что они подлинно пришли, или это только наши фантазии?» Вновь утвердительно ответили 49 % опрошенных, значительно увеличилась группа затруднившихся с ответом (20 %), а часть опрошенных не смогла дать однозначный ответ («зависит от чистоты ума», «злые духи также могут прийти в виде божеств» и т. д. – 26,6 %). Вероятно, опрошенные стремились скорректировать буддийское «мы-представление», как оно ими понимается, вспомнив представления о приходе зловредных духов и широко транслируемое в буддизме представление о снах как символе иллюзии.

Чтобы выяснить влияние представлений о сновидениях на повседневную жизнь опрошенных, был предложен следующий блок вопросов.

«Если Вы запланировали важное дело, но перед этим увидели неблагоприятный сон об этом деле, то отмените ли Вы запланированное?» Большинство (31,1 %) ответило отрицательно. Многие сообщили, что не отменяют задуманное, но проявят особенную осторожность и внимательность (9 %). Следующая по численности группа (24,4 %) показала знакомство с традиционной дацанной обрядностью. Респонденты сообщили, что в случае неблагоприятного сна совершат специальный нейтрализующий обряд и сделают запланированное: «как можно быстрее пойду в дацан, чтобы провести нужные обряды», «нужно заказать или самому прочитать молитву плохому сну – её все знают. Кто-то, кто хочет конкретно знать, идёт к астрологу, и тот говорит, пустой сон или не пустой», «сразу нужно идти в дацан. На молитвах посидеть, ламы молитвы прочитают. А то кто-то может порчу или плохое навести... Если сны плохие снятся, покойники например, это значит душа не ушла. Если сон плохой – надо пойти к ламе. Обереги прочитает, какую молитву, тантру. Особенно если перед дорогой снится – нужно сходить». Лишь 17,7 % опрошенных заявили, что бесспорно отложат исполнение задуманного, и 11 % сообщили, что отменяют запланированное дело, если оно не представляет чрезвычайной важности. Затруднились с ответом 6,7 % респондентов. Представленные данные позволяют сделать вывод, что значительная часть бурятских буддистов не знакома с традиционными обрядами нейтрализации дурных снов, практикуемых в дацанах республики, либо не принимает в них участия. Из данных, полученных в ходе опроса, следует, что представления о неблагоприятных сновидениях оказывают определённое влияние на повседневные практики значительной части буддистов Бурятии.

На вопрос, «в каких случаях нужно уделять особое внимание снам», были даны следующие ответы. Если приснился сон, предвещающий что-то дурное, или в случае образов сновидений, однозначно маркируемых как неблагоприятные (22 %): «если умершие во сне приходят и зовут за собой», «если приснилось, что зубы выпали», «когда снится плохое», «если ото сна осталось нехорошее чувство».

Вообще не нужно уделять внимания снам (22 %): «учитель говорит, что не нужно уделять внимания снам, а я не знала и уде-

ляла. Теперь не буду уделять»; «вообще не нужно особо уделять внимания, но нужно всё воспринимать как сон». На сновидения, привидевшиеся «утром, на рассвете» обращают особое внимание 8,9 %, на особенную значимость сновидений, в которых «приходит Учитель», указали 11 % опрошенных. Не смогли ответить на поставленный вопрос 22 % респондентов. Данные говорят о том, что при ответе на этот вопрос многие респонденты противоречат собственным ответам на другие вопросы. По всей видимости, респонденты стремятся показать себя «хорошими буддистами» и транслируют почёрпнутое в текстах и проповедях традиционное для буддизма формально равнодушное отношение к сновидениям как к символу иллюзии. К этой же группе следует отнести и высказывания о том, что следует обращать внимание только на «буддийские» (Учитель, божества) сны. Здесь и далее опросом достаточно отчётливо фиксируется расхождение между постулируемыми утверждениями о незначимости снов и их действительным местом в представлениях и повседневных практиках верующих.

Ответы на вопрос «как Вы толкуете сны – используете сонники или кого-то спрашиваете?» подтверждают вышеизложенные предположения, поскольку утверждали, что вообще не толкуют сновидения 15,5 % респондентов. Большинство (48,9 %) пытается понять значение образов сновидений самостоятельно, меньшая часть (17,8 %) «советуется с ламой» или (еще 11,1 %) «со старшими, опытными людьми», некоторые (13,3 %) используют печатные сонники, причем обычно следовало уточнение, что это «русский сонник». Эти данные представляют интерес в силу того, что показывают исчезновение бытования среди бурятских буддистов традиционных методов толкования сновидений, практически полное исчезновение из пользования рукописных или печатных монгольских и тибетских сонников.

В завершение интервьюирования респондентам задавался несколько провокационный вопрос: «Как Вы думаете, почему в буддизме такое большое значение придаётся снам?» 33,3 % опрошенных заявили, что снам в буддизме «значения не придаётся», причём обыкновенно ссылаясь на высказывания известных религиозных деятелей. Не смогли ответить на этот вопрос 31,1 % респондентов. Среди других ответов присутствовали: «по снам можно узнавать будущее», «сон может служить важным предупреждением» (22,2 %), «сон подобен смерти» (6,6 %).

Складывается впечатление, что подавляющее большинство опрошенных считает, что сфера сновидений не имеет отношения

к буддизму, а внимание к ним противоречит его догматике и ритуальной практике. При этом, несколько парадоксальным образом, все респонденты верят в способность высоких лам видеть пророческие сны, большинство убеждено в том, что божества подлинно приходят во сне к своим адептам, многие знают о проводимых в дацанах ритуалах нейтрализации негативных снов и прибегают к ним, если «видят зловещие сны».

Итак, мы можем сделать следующие выводы. С одной стороны, представления о природе сна и сновидений, а также место, занимаемое ими в культуре монгольских народов, исповедующих буддизм, в целом обусловлено тибетскими влияниями и может быть признано локальной субтрадицией в рамках одной единой тибето-буддийской культурной общности. Это позволяет говорить о северо-буддийской культуре сна и сновидений, в которой тибетская форма буддизма является главным структурообразующим элементом. В рамках данной культурной общности фиксируется единство значений и функций, которые сновидения выполняют в культуре региона. Все функции сна и сновидений, выявленные для тибето-буддийской культуры, с полным основанием могут быть отнесены и к буддийской культуре монгольских народов. В монгольской и бурятской буддийских культурах фиксируется традиция структурирования житийных сочинений описаниями сновидений их героев, причём в рамках нарратива сновидения несут чётко определённую функциональную нагрузку. Тибето-буддийские ритуальные практики, связанные со сновидениями, широко распространены у монгольских народов и донныне широко используются в повседневной дацанной обрядности.

Из Тибета (вместе с северным буддизмом) онейрический механизм модернизации общества в периоды социокультурных кризисов попадает и к монгольским народом. Не благоприятствующая полному развёртыванию этой модели политическая и экономическая ситуация даёт несколько ярких, но не оставивших заметного воздействия на время фигур. Таковы (жившие в периоды социокультурных кризисов и ослабления централизованной власти) монгольский Данзанрабжа и бурятский Лубсан Сандан Цыденов⁵⁷³.

⁵⁷³ См.: Лхагвасурэн Г. Философские взгляды Д. Данзанрабжи // Из истории философской и общественно-политической мысли стран Центральной и Восточной Азии. Улан-Удэ, 1995. С. 115; Kohn M. Lama of the Gobi. Ulaanbaatar, 2006; Дандарон Б. Д. Избранные статьи. Чёрная тетрадь. СПб., 2006. С. 255–276. Если положение о том, что сновидения у мон-

При этом у монгольских народов, исповедующих буддизм, обнаруживается специфическая традиция культуры сновидений. Специфическим здесь следует признать влияние центрально-азиатского шаманизма. Культ предков (а также их места обитания – мира мёртвых) и сновидений как метода вступления в коммуникацию с ними (а также взаимодействия с миром мёртвых), трансформировался в шаманизме в представления о связи сновидений с миром духов. Членение умерших на две большие категории – «помогающих» и «вредящих» трансформировалось в представление о добрых и злонамеренных духах, отразившееся, в свою очередь, в устойчивой бинарной оппозиции «благоприятных» и «неблагоприятных» сновидений. Если в тибетской традиции связь культа пророческих снов с культом мёртвых фиксируется лишь опосредованно и её выявление потребовало от нас реконструкции древнеиндийских представлений, косвенно отражённых в структурах ритуалов, то в буддийской культуре монгольских народов этот комплекс представлений много очевидней и выявляется через анализ представлений, генетически восходящих к родовым культам и шаманским практикам.

Специфика локальной бурятской буддийской культуры сновидений характеризуется также достаточно высокой степенью влияния на неё русской культуры, исчезновением ряда традиций в советский период по причине политики борьбы с религией и массовым внедрением секулярного образования, а так же в силу влияния масс-медиа, размывающих комплекс традиционных представлений.

гольских народов также могут выполнять функцию обоснования и сакрализации внедряемых новаций, чётко подкрепляется монгольским материалом, то бурятский материал не позволяет однозначно утверждать возможность запуска инновационного механизма через его сакрализацию сновидениями. На данный момент степень изученности вопроса недостаточна для доказательства функционирования этого механизма в бурятском регионе, однако полевые исследования показывают, что даже в современном бурятском буддизме сновидения могут выполнять культурную функцию внедрения новаций. Так, информанты сообщают, что «Хамбо-лама Итигэлов даёт людям учения во сне. Многие люди в своих снах теперь получают от него учения» (ПМА 2009, 2). Таким образом, изученный механизм внедрения новаций актуален и может повлиять на бурятскую буддийскую культуру в ближайшие годы.

Заключение

1. В различных гуманитарных науках сформировалось представление о сновидении не только как об индивидуально-психологическом, но и как о культурном феномене, что позволяет сделать его объектом культурологических исследований. Семиотический подход к изучению феномена сновидений в текстах культуры наиболее перспективен в методологическом плане для целого ряда гуманитарных наук. Этот подход исходит из посылки, что сны культурно обусловлены, а все наши суждения о сновидениях тотально опосредованы тем культурным языком, которым мы пользуемся. В традиционных сообществах существуют структуры снов, которые зависят от социально передаваемого образца верований, и прекращают появляться, когда это верование теряет поддержку.

Понимание сновидения в традиционном сообществе как одного из способов мышления и, следовательно, одного из способов организации знания, а также концепция «культурной модели сновидений», подразумевающая, что люди видят сны в пределах образца, заданного культурой, могут стать методологической основой культурологических проектов изучения сновидения.

2. Представления о сакральности сновидений, универсальное для большинства традиционных культур, имеет основание в понимании состояния сна как пространства коммуникации с миром мёртвых, претерпевающего следующую эволюцию: мир мёртвых → мир предков → мир первопредков → мир духов → мир богов. В традиционных сообществах значимость сновидения напрямую соотносится с социальным статусом сновидца. Важность, придаваемая снам, носит бинарный характер. С одной стороны, это потребность в пророческих снах (в ситуации невозможности рационального прогнозирования), основанная на приписывании умершим способности знать будущее. С другой стороны, для представителей архаичных культур сновидения несут угрозу, поскольку, погружаясь в сон, человек оказывается в зоне контакта между мирами живых и мёртвых. По этой причине как само состояние сна, так и, в особенности, определённые нормативно закреплённые образы и сюжеты сновидений, традиционно считающиеся опасными, становились объектом специфических ритуалов защиты, количественно превосходящих ритуалы обретения вещих снов, являясь отражением более древних и востребованных представлений.

3. Сновидения в традиционных сообществах обусловлены определённой культурной моделью сновидений, детерминирующей индивидуально-психологический опыт и представляющей собой замкнутую систему, нацеленную на поддержание традиции. Другой сильной стороной этой системы является закреплённая в ней способность к внедрению новаций на основании культа сновидений, что позволяет отвечать на вызовы времени, используя традиционные способы передачи опыта.

4. Понимаемые как средство коммуникации с пространством сакрального, существующие в согласии с предписанной им культурной моделью, сновидения выполняют в традиционном сообществе ряд значимых культурных функций, таких как (1) прогностическая, (2) инновационная, (3) легитимирующая или сакрализующая.

5. Важнейшая культурная функция сна и сновидений в условиях консервативной тибетской культуры – использование снов и видений как механизма социально приемлемого внедрения новаций в традиционное общество. Метод внедрения новаций через явленные в снах и видениях учения получил широчайшее распространение во всех тибето-буддийских школах, став своеобразным средством саморегуляции декларируемо консервативной тибетской культуры.

6. Предложенная типология сновидений в тибето-буддийских агиографических сочинениях показывает, что включение сновидений в житийные сочинения выполняет функцию подтверждения подлинности внедрённых героем жития новаций, становясь методом их легитимации. Авторы жизнеописаний отмечают описаниями вещей снов ключевые моменты жизни героя. Помимо этого, в условиях слияния религиозной и политической власти в Тибете, сновидения служили важным инструментом политической борьбы.

7. Анализ структуры ритуала обретения вещей сновидений в буддийском тантризме доказывает, что данный ритуал структурно повторяет древнеиндийский погребальный обряд. Эти типологические параллели показывают, что на уровне ритуала источником вещей снов полагается мир мёртвых, что отражает древнейшие представления о природе сна, фиксируемые в целом ряде архаических сообществ. Поскольку сны приходят из мира мёртвых, то неопит, взыскующий пророческих сновидений, символически уподобляется возлежащему на погребальном ложе покойнику, чтобы самому отправиться в мир мёртвых – мир сновидений. Реликты

архаичных представлений о сне в ритуальной практике буддийского тантризма особенно интересны тем, что решительно не согласуются с высокоинтеллектуальной, детально разработанной буддийской теорией природы сна и сновидений, в которой сон и сновидение понимаются как метод самопознания.

8. Представления о природе сна и сновидений, а также место, занимаемое ими в культуре монгольских народов, исповедующих буддизм, в целом обусловлен тибетскими влияниями и могут быть признаны локальной субтрадицией в рамках тибето-буддийской культурной общности. Это позволяет нам говорить о единой северо-буддийской культуре сна и сновидений, в которой тибетская форма буддизма является главным структурообразующим элементом. В рамках данной культурной общности фиксируется единство значений и функций, которые сновидения выполняют в культуре региона.

Послесловие: Традиционны ли «традиционные культуры»?

Представляется маловероятным, чтобы индийские махасиддхи осознанно искали механизм преодоления кризиса, в котором оказались буддийские социальные структуры в Индии, и сознательно использовали сновидения для внедрения новаций. Вернее будет сказать, что махасиддхи не сконструировали эту модель, но открыли её, поскольку, по всей видимости, ими были выявлены универсальные культурные механизмы. Вероятно, в периоды социокультурных кризисов в традиционном обществе актуализируется специфический тип лидера. Этот тип личности стремится к индивидуальной власти, но в такие периоды времени наиболее естественным путём к этой цели порой считается обретение власти посредством магии. Отсутствие возможностей социальной мобильности приемлемым способом и общий высокий «мистический фон» кризисных эпох подталкивает честолюбивых индивидуалистов пойти по пути магии.

Религиозные представления этих периодов, часто сопровождающихся войнами, голодом и т. п., претерпевают вполне естественные изменения. Трагичность переходных и кризисных эпох неизбежно окрашивает их религиозные представления в кровавые тона. Путь завоевания власти посредством магии, вероятно, неизбежно даёт рецидив в виде ничем не ограниченного индивидуа-

лизма, принимающего как социально приемлемые формы, так и отчётливо уродливые. В итоге из этой раскалённой печи индивидуализма часто неожиданно выплавляется механизм преодоления социокультурного кризиса.

Тертоны, как и другие религиозные лидеры, вносящие в тибетскую культуру новые элементы (источником которых являлись сны и видения), были бесспорными новаторами, но сами себя они таковыми не считали. С их точки зрения, актуальное положение вещей, как в религиозной, так и во всех иных сферах жизни, – характеризовалось деградацией, упадком и искажением первоначального, приближенного к идеалу состояния. Вносимые ими в культуру новации (к примеру, приписываемые Падмасамбхаве и его ближайшим ученикам учения-терма) были призваны не модернизировать культуру, а нейтрализовать модернистские искажения ранней традиции. Эти «новации» должны были вернуть утраченные или искажённые со временем как (и преимущественно) религиозные тексты, так и более светские элементы культуры (в условиях Тибета большая часть «светских» элементов культуры порой может быть признана светской достаточно условно).

Актуальность новых терма, их соответствие потребностям и духу времени базировались на доктрине, согласно которой Падмасамбхава сокрыл конкретные терма для конкретных времён, благодаря чему «актуальность» и «новизна» новых учений оказывались предопределёнными заранее, в самый ранний период существования буддизма в Тибете. Здесь новое – это в самом прямом смысле «хорошо забытое старое».

Вероятно, описанный путь внесения новаций является одним из немногих возможных в традиционном обществе, основа существования которого – связь с предками и поддержание стабильности любыми средствами. Особую ценность сновидениям как источнику новаций придаёт тот факт, что *подлинность* сновидений принципиально *не может быть опровергнута* никем, кроме самого сновидца. При этом традиционная культура не является неизменной, а представляет собой динамическую, изменяющуюся систему, где «неизменность» и «стабильность» могут носить декларативный или даже декоративный характер.

Сновидение в традиционных сообществах часто понимается как лучший и наиболее прямой путь общения с предками. Шаман инициируется во сне либо предком-шаманом, либо личными духами последнего; руководитель общины получает в снах сообщения от

духов предков, связанных как с родом, так и с территорией его проживания. Погружаясь в мир мёртвых, в мир предков и вынося из этого пространства в реальность бодрствования нечто призванное изменить эту реальность, представитель этих сообществ не модернизирует или улучшает мир, а возвращает его в состояние, приближенное к тому, каким этот мир был в прошлом, то есть снимает модернизаторские искажения. Следуя советам предков (например, данным в сновидениях), человек этого общества стремится вернуть мир к тому состоянию, в котором он пребывал при жизни этих предков. Таким образом, именно предки могут дать совет, как устранить искажения образа жизни, реакцией на которые и являются всевозможные бедствия и кризисы, вынуждающие сообщество искать изменений. Единственным прямым путём в мир предков и выступают сновидения. Так, модернизаторская (с нашей исследовательской позиции) функция сновидений формально понимается представителями традиционных сообществ как прямо противоположная, крайне консервативная, в действительности таковой не являясь.

Фрейд назвал сновидения «королевской дорогой в бессознательное». Позволим себе переиначить определение Фрейда, назвав сновидение «королевской дорогой в мир предков». В случае тибетского общества «предками» являлись «духовные предки»: просветлённые святые, ранние учителя, божества как основатели школ и линий передач, сам Будда Шакьямуни.

Возможности создания чего-то нового в этой культуре крайне ограничены. Эти ограничения не носят законодательного характера, но содержатся в самом мировоззрении людей. Всё подлинное, истинное, новое, прекрасное, полезное и т. п. в этой культуре не создаётся, но *открывается*. Причём то, что было ранее открыто Буддой или Падмасамбхавой, может быть *переоткрыто* их последователем, при условии, что на своём духовном пути он сумел получить информацию из того же универсального источника знаний. Таким образом, творец в этом сообществе – это комментатор и открыватель кладов. В действительности, тибетская культура, как и всякая традиционная культура, может быть названа стабильной, неизменной и консервативной разве что на уровне материальной культуры, в плане стабильности коэффициента вырабатываемой энергии, т. е. культуры, понимаемой в духе Лесли Уайта. Политическая и религиозная культура Тибета, литературные, живописные и архитектурные стили, понимание сотериологического

пути, картина мира и т. д. претерпевали радикальные изменения в VIII, XI–XII, XVII, XIX веках. В эти века происходили подлинно революционные изменения перечисленных аспектов культуры. Однако в тибетских исторических сочинениях, равно как и в тибетской ментальности, это не нашло отражения и безраздельно доминировало представление о преемственности и стабильности. Западные исследователи, вслед за этими сочинениями, учитывая архаичность средств материального производства, порой принимают эту, более чем неистинную, точку зрения. В итоге встаёт вопрос: не является ли общепринятая характеристика традиционного общества как стабильного и консервативного принципиально ошибочной? Традиционные сообщества изменяются, но при этом происходящие изменения определённым образом вытесняются из сознания представителей этих обществ. Возможно, принципиальной характеристикой традиционного общества могут являться не эти характеристики, но иной механизм модернизации ключевых культурных структур?

Литература

Сокращения

- ЖМНП – Журнал министерства народного просвещения.
 ЖС ИРГО – «Живая старина» Императорского Русского Географического общества.
 ЗИРГО – Записки Императорского Русского Географического общества.
 ПМА – Полевые материалы автора.
 СМАЭ – Сборник музея антропологии и этнографии.
 ЭО – Этнографическое обозрение.
 ЭО ИОЛЕАЭ – Этнографическое обозрение Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии.

Абаев Н. В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. – Новосибирск : Наука, 1989. – 272 с.

Абаев Н. В. Предисловие // Психологические аспекты буддизма. – 2-е изд. – Новосибирск, 1991. – С. 3–10.

Абхаядатта. Львы Будды. Жизнеописания восьмидесяти четырёх сиддхов. – СПб. : Алмазный Путь, 1996. – 280 с.

Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). – Новосибирск : Наука, 1984. – 232 с.

Алёшкин В. А. Социальная структура и погребальный обряд древнеземледельческих обществ (по археологическим материалам Средней Азии и Ближнего Востока). – Л. : Наука, 1986. – 192 с.

Анати Э. Палестина до древних евреев. – М. : Центрполиграф, 2007. – 368 с.

Андросов В. П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. – М. : Восточная литература, 2001. – 508 с.

Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии. – Л., 1924. – 152 с.

Арнаутова Е. А. Сон и сновидение // Словарь средневековой культуры. – М., 2003. – С. 500–505.

Архипова А. С. Разыскивается злой колдун // Живая Старина. – 2008. – № 3. – С. 21–24.

Архипова С. В. Искусство толкования снов в древнем Египте // Чудеса и оракулы в эпоху древности и средневековья. – М., 2007. – С. 11–87.

Атхарваведа: Избранное : пер. с санскр. – М. : Наука, 1989. – 406 с.

Ашвагхоша. Пятьдесят строф благочестивого почитания Учителя (Гурупаньчашика) : пер. с англ. – Омск : Ясный Свет, 2007. – 40 с.

Аюшева М. В. К истории монгольского богослужения // Мир буддийской культуры. Духовное наследие и современность : материалы междунаро. конф., посвящ. 195-летию Агинского дацана. (7–8 сент. 2006 г.). – Чита ; Агинское ; Улан-Удэ, 2006. – С. 38–45.

Базаров А. А. Институт философского диспута в тибетском буддизме. – СПб. : Наука, 1998. – 183 с.

Балов А. Сон и сновидения в народных верованиях (из этнографических материалов, собранных в Ярославской губернии) // ЖС ИРГО. – 1891. – Вып. IV. – С. 208–213.

Бердинских В. А. История кладоискательства в России. – М. : Захаров, 2005. – 240 с.

Берзин А. Избранные труды по буддизму и тибетологии : в 2 ч. : пер. с англ. – М. : Открытый Мир, 2005. – Ч. I. – 160 с.

Бивен Э. Династия Птолемеев. История Египта в эпоху эллинизма. – М. : Центрполиграф, 2011. – 447 с.

Бира Ш. Монгольская тибетоязычная историческая литература (XVII–XIX вв.). – Улаанбаатар : Улсын Хэвлэлийн Хэрэг Эрхлэх Хороо, 1960. – 84 с.

Бира Ш. «Болор толи» Джимбадоржи // Средневековая культура монгольских народов. – Новосибирск : Наука. СО, 1992. – С. 17–31.

Блистательное величие, воспоминания йогина дзогчен Тулку Ургьена Ринпоче : пер. с англ. – М. : Открытый Мир, 2007. – 480 с.

Бодхисаттва в утробе матери. «Лалитавистара» : пер с санскр. // Восток. – 2008. - № 4. – Гл. 6 : Схождение в утробу. – С. 129–144.

Богословский В. А. Тибетская литература (до конца XII вв.) // История всемирной литературы. – М., 1984. – Т. 2. – С. 192–196.

Болхосоева Д. Б. Три деревни в Нижнем Мустанге // Восточная коллекция. – 2009. – № 3 (38). – Осень. – С. 82–93.

Большаков О. Г. Суеверия и мошенничества в Багдаде XII–XIII вв. // Ислам. Религия, общество, государство. – М. : Наука, 1984. – С. 144–148.

Большаков И. В. Предопределение и толкование снов в Древнем Египте. Историко-философский аспект. – СПб. : Алетейя, 2007. – 268 с.

Бородай Ю. М. Эротика–смерть–табу: трагедия человеческого сознания. – М. : Гнозис : Русское феноменологическое общество, 1996. – 416 с.

Будон Ринчендуб. История буддизма (Индия и Тибет) : пер. с тиб. ; пер. с англ. – СПб. : Евразия, 1999. – 336 с.

Бураев Д. И. К истории изучения религии бон // Источниковедение и историография истории буддизма: Страны Центральной Азии. – Новосибирск, 1986. – С. 45–79.

Бураев Д. И. Религия бон и проблемы сакрализации царской власти в тибетском государстве VII–IX вв. : автореф. дис. ... д-ра ист. наук. – Улан-Удэ, 2001. – 42 с.

Бурнаков В. А. Духи Среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов. – Новосибирск : Ин-т археологии и этнографии СО РАН, 2006. – 208 с.

Бутанаев В. Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. – Абакан: Изд-во Хакаского гос. ун-та, 2006. – 254 с.

Вайнштейн С. И. Мир кочевников Центра Азии. – М. : Наука, 1991. – 296 с.

Вассоевич А.Л. Духовный мир народов классического Востока: историко-психологический метод в историко-философском исследовании. – СПб. : Алетейя, 1998. – 541 с.

Видения буддийского ада : пер с монг. – СПб. : Нартанг, 2004. – 256 с.

Виноградов Н. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. (По старинным рукописям и современным записям) // ЖСИРГО. – 1907. – Вып. 4. – С. 81–102.

Вишняцкий Л. Б. Неандертальцы: история несостоявшегося человечества. – СПб. : Нестор-История, 2010. – 312 с.

Воробьева-Десятовская М. И., Савицкий Л. С. Тибетоведение // Азиатский музей – Ленинградское отделение Института Востоковедения АН СССР. – М. : Наука, 1972. – С. 149–176.

Востриков А. И. Тибетская историческая литература. – М. : Изд. Вост. Лит. АН СССР, 1962. – 427 с.

Галданова Г. Р., Герасимова К. М., Дашиев Д. Б. Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века. Структура и социальная роль культовой системы. – Новосибирск : Наука, 1983. – 235 с.

Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. – Тбилиси : Изд. Тбилисск. ун-та, 1984. – Кн. 2. – С. 433–1330

Герасимова К. М. Похоронные обрядники тибетских и монгольских авторов XVI–XIX вв. // Традиционная обрядность монгольских народов. – Новосибирск : Наука, 1992. – С. 133–157.

Герасимова К. М. Обряды защиты жизни в буддизме Центральной Азии. – Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. – 138 с.

Герасимова К. М. Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии. – Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. – 341 с.

Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: Мир Древней Европы. – М. : РОССПЭН, 2006. – 572 с.

Гимны Таре : пер. с тиб. – М. : Открытый Мир, 2009. – 272 с.

Гой-лоцава Шоннупэл. Синяя летопись (История буддизма в Тибете, VI–XV вв.) : пер. с тиб. ; пер. с англ. – СПб. : Евразия, 2001. – 768 с.

Головнёв А. В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. – Екатеринбург : УрО РАН, 1995. – 607 с.

Гончог-Чжигмэд-Ванбо. Повествование о жизни Всеведущего Чжамьян-Шадбий-Дорчже, могущественного учёного и сиддха, называющееся «Брод, ведущий к удивительно благому делу» : пер. с тиб. – Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. – 312 с.

Грот У. «Десять снов царя Крикина». Фрагмент неопубликованной рукописи «Сумагадха-аваданы» из Гильгита // Буддизм: История и культура. – М. : Наука, 1989. – С. 84–91.

Гуревич И. С. Очерк грамматики китайского языка III–V вв. (по переводам на китайский язык произведений буддийской литературы). – М. : Наука, 1974. – 254 с.

Дамм Г. Канака – люди Южных морей : пер. с нем. – М. : Наука, 1964. – 364 с.

Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. Предварительные наставления Его Святейшества Далай-ламы XIV Тензина Гьяцо перед посвящением в тантру Калачакры // «Дхарма»: религиозно-философский альманах. – Улан-Удэ, 1996. – Вып. 1–2. – С. 1973.

Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. Моя страна и мой народ. Воспоминания Его Святейшества Далай-ламы XIV : пер. с англ., тиб. – СПб. : Нартанг, Corvus, 2000. – 320 с.

Дандарон Б. Д. Описание тибетских рукописей и ксилографов Бурятского комплексного научно-исследовательского института. – М. : Наука, 1965. – Вып. 2. – 56 с.

Данилин А. Г. Бурханизм. Из истории национально-освободительного движения. – Горно-Алтайск : Ак-Чечек, 1993. – 208 с.

Дас С. Ч. Путешествие в Тибет : пер. с англ. – СПб., 1904. – 356 с.

Дашиев Д. Б. Некоторые аспекты культа наставника (по тибетским источникам) // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск, 1991. – С. 174–180.

Дашимбалова Д. В. Социальные мотивы в творчестве Д. Равджи // Исследования по истории и культуре Монголии. – Новосибирск, 1989. – С. 91–98.

Джамгон Конгтрул. Его жизнь, несектарный подход и наследие. – М. : Шечен, 2000. – 72 с.

Доддс Э. Р. Греки и иррациональное : пер. с англ. – СПб. : Алетейя, 2000. – 507 с.

Доддс Э. Р. Язычник и христианин в смутное время: Некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина : пер. с англ. – СПб. : ИЦ «Гуманитарная Академия», 2003. – 320 с.

Додрубчен Ринпоче III. Океан чудес: объяснение традиции кладов терма // Тулку Тондуб Ринпоче. Тайные учения Тибета: объяснение тибетской буддийской традиции терма. – СПб., 2006. – С. 93–162.

Донец А. М. Пути Сутр и Тантр в тибетском буддизме. – Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. – 156 с.

Донец А. М. Базовая система дхармических категорий буддийских философов Центральной Азии. – Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. – 198 с.

Дыренкова Н. П. Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен // СМАЭ. – Л., 1930. – Т. 9. – С. 267–291.

Дьяконова В. П. Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. – Л., 1981. – С. 129–164.

Дюджом Ринпоче. Четырнадцать Далай-лам Тибета : пер. с тиб. – СПб. : Уддияна, 2001. – 120 с.

Елихина Ю. И. Культ бодхисаттвы Авалокитешвары и его земных воплощений в истории тибетской государственности VII–XIX веков : автореф. дис. ... канд. ист. наук. – СПб., 2006. – 20 с.

Елихина Ю. И. Культы основных бодхисаттв и их земных воплощений в истории и искусстве буддизма. – СПб. : Филологический факультет СПбГУ : Нестор-История, 2010. – 292 с.

Ело Ринпоче. Краткое объяснение сущности Ламрима : пер. с тиб. – Улан-Удэ : БЦ Ринпоче-багша, 2006. – 280 с.

Емельянов В. В. Ритуал в Древней Месопотамии. – СПб. : Азбука-классика : Петербургское Востоковедение, 2003. – 320 с.

Еше-Лодой Ринпоче. Комментарий к тексту Дхармаракшиты «Боевая чакра». Махаянское преобразование мышления : пер. с тиб. – Улан-Удэ : ВСГАКИ, 2000. – 138 с.

Жабон Ю. Ж. К ранней истории проникновения и распространения медицины в Тибете // Актуальные проблемы востоковедения : материалы конференции, посвящ. 70-летию со дня рождения Б.-Д. Бадараева : сб. науч. ст. – Улан-Удэ, 2001. – Ч. II. – С. 58–62.

Жебелев С. Религиозное врачевание в Древней Греции. – СПб., 1893. – 63 с.

Живов В. М. Святость. Краткий словарь агиографических терминов. – М. : Гнозис, 1994. – 110 с.

Жизнь Будды. – Новосибирск : Наука : СО РАН, 1994. – 256 с.

Жизнь Кункьена Лонгчена Рабджама // Ум Будды : антология текстов Лонгчена Рабджама по Дзогпа Ченпо. – М. , 2006. – С. 164–205.

Жуве М. Замок снов. – Фрязино : Век 2, 2006. – 320 с.

Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. – М. : Наука, 1977. – 200 с.

Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. – М. : Наука, 1988. – 197 с.

Зеленин Д. Эстонские толкования снов // ЖС ИРГО, 1906. – Год XV. – Вып. IV. – С. 185–188.

Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. – М. : Индрик, 1995. – 432 с.

Знаменитые йогини: Женщины в Буддизме : пер. с англ. – М. : Путь к себе, 1996. – 256 с.

Зорин А. В. «Садхана Шри-Махакалы» Нагарджуны в древнем списке из рукописной коллекции ИВР РАН // От Дуньхуана до Бурятии: по следам тибетских текстов. Российские тибетологи к 80-летию со дня рождения Р. Е. Пубаева : сб. статей. – Улан-Удэ, 2009. – С. 197–210.

Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1998. – Т. I. – 912 с.

Иванов Вяч. Вс. Гадание и предсказание будущего на Древнем Востоке и в античном мире // Антропология культуры. – М. : ОГИ, 2002. – Вып. 1. – С. 193–199.

Избранные сочинения второго Далай-ламы. Тантрические йоги сестры Нигумы : пер. с англ. – М. : Цасум Линг, 1998. – 208 с.

Иконография Ваджраяны : альбом // общ. ред. Ц.-Б. Бадмажапов. – М. : Дизайн. Информация. Картография, 2003. – 624 с.

История в трудах учёных лам. – М. : Товарищество научных изданий КМК, 2005. – 275 с.

История и культура древней Индии : тексты. – М. : Изд-во МГУ, 1990. – 352 с.

История и культура нанайцев : историко-этнографические очерки / отв. ред. В. А. Тураев. – СПб. : Наука, 2003. – 325 с.

История и культура орочей : историко-этнографические очерки / отв. ред. В. А. Тураев. – СПб. : Наука, 2001. – 170 с.

Исупов К. Г. Сон // Культурология. XX в. : энциклопедия : в 2 т. – СПб., 1998. – Т. 2. – С. 215–216.

Ишдорж Ц. Официальная монгольская историография периода Богдо-гэгэновской монархии // Средневековая культура монгольских народов. – Новосибирск, 1992. – С. 11–16.

Кагаров Е. Г. Монгольские «обо» и их этнографические параллели // Сб. МАЭ, 1927. – Т. VI. – С. 115–124.

Козин С. А. Сокровенное сказание: Монгольская хроника 1240 г. – М. ; Л. : Изд. АН СССР, 1941. – Т. 1. – 619 с.

Конгтрул Лодро Тайе Джамгон. Мириады миров: буддийская космология в Абхидхарме, Калачакре и Дзогчене / пер. с англ. Ф. Маликова. – СПб. : Уддияна, 2003. – С. 15–31.

Краткое жизнеописание Чжэ Цонкапы // Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения : пер. с тиб. – СПб., 1994. – Т. 1. – С. XXIX – XLVII.

Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги Страны снегов. Очерк истории Тибета и его культуры. – М. : Наука, 1975. – 319 с.

Кычанов Е. И., Мельниченко Б. Н. История Тибета с древнейших времён до наших дней. – М. : Восточная литература РАН, 2005. – 351 с.

Ламберт Д. Доисторический человек: Кембриджский путеводитель : пер. с англ. – Л. : Недра, 1991. – 256 с.

Лати Ринпоче, Хопкинс Дж. Смерть и перерождение в тибетском буддизме : пер. с англ. – СПб. : Уддияна, 2005. – 104 с.

Ле Гофф Ж. Другое Средневековье: Время, труд и культура Запада : пер. с фр. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2000. – 328 с.

Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого : пер. с фр. – М., 2001. – М. : Прогресс, 2001. – 440 с.

Лейбин В. Постклассический психоанализ : энциклопедия : в 2 т. – М. : Территория будущего, 2006. – Т. 1. – 472 с.

Лобсан Чойки Гьялцен. Шестиразовая йога // Лобсан Чойки Гьялцен. Ритуал почитания учителя. Шестиразовая йога. – СПб., 2002. – С. 139–170.

Лотман Ю. М. Культура и взрыв // Семиосфера. – СПб., 2004. – С. 12–148.

Лочен Дхарма Шри. Освобождение от сущностной иллюзии. Замечания к письменным указаниям относительно достижения ума Ваджрасаттвы посредством сновидений // Древняя мудрость: йога сна, медитация и трансформация в традиции Ньингма. – Пенза, 2004. – С. 67–88.

Лубсан Данзан. Алтан Тобчи («Золотое сказание») : пер. с монг. – М. : Наука, 1973. – 439 с.

Лурье М. Л. Вещие сны и их толкование (На материале современной русской крестьянской традиции) // Сны и видения в народной культуре. – М., 2001. – С. 26–43.

Маккуин Дж. Г. Хетгы и их современники в Малой Азии : пер. с англ. – М. : Наука, 1983. – 183 с.

Малиновский Б. Избранное: Динамика культуры : пер. с англ. – М. : РОССПЭН, 2004. – 959 с.

Малкольм Н. Состояние сна : пер. с англ. – М. : Прогресс, 1993. – 175 с.

Маневская И. В. Биография буддийского проповедника XI в. Атиши на монгольском языке // Mongolica-V : сб. ст. – СПб. : Петербургское Востоковедение, 2001. – С. 75–91.

Маслов А. А. Классические тексты дзэн. – Ростов н/Д, 2004. – 480 с.

Мелетинский Б. М. Поэтика мифа. – М. : Восточная литература РАН, 2000. – 407 с.

Молданова Т. А. Архетипы в мире сновидений хантов. – Томск : ТГУ, 2001. – 354 с.

Молданова Т. А. Сновидения в культуре хантов // ЭО. – 2006. – № 6. – С. 38–47.

Мингьюр Дордже Намчо. Толкование снов в Тибете : пер. с англ. – М. : Шечен, 2001. – 24 с.

Молок Д. О. Сон Сципиона (Сновидение и политика в Древнем мире) // Сон – семиотическое окно. Сновидение и событие. Сновидение и искусство. Сновидение и текст. XXVI Випперовские чтения. – М., 1993. – С. 32–40.

Муллин Г. Практика Калачакры : пер. с англ. – М. : Беловодье, 2002. – 368 с.

Муллин Г. Хрестоматия по Шести йогам Наропы : пер. с англ. – М. : Открытый Мир, 2009. – 336 с.

Нацов Г.-Д. Материалы по ламаизму в Бурятии : в 2 ч. – Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 1998. – Ч. 2. – 187 с.

Нгакпа Джампа Тхайе. Золотая гирлянда. Ранние учителя кагью в Индии и Тибете : пер. с англ. – СПб. : Алмазный Путь, 1993. – 48 с.

Норбу Ринпоче Н. Практика Зелёной Тары : пер. с англ. – СПб. : Сангелинг, 1997. – 56 с.

Норбу Ринпоче Н. Практика Ваджрапани : пер. с ит. – СПб. : Шанг – Шунг, 1998. – 32 с.

Норбу Ч. Н. Драгоценное зеркало древней истории Шанг-Шунга и Тибета : пер. с тиб. – М.: Шечен/Ганга, 2008. – 320 с.

Норбу Т. Золотой ключик к сокровищнице многообразия основных принципов общей и особой буддийской Дхармы : пер. с англ. – М. : Шанг-Шунг, 2001. – 123 с.

Носенко Е. Сновидение и реликты культа умерших в еврейской народной и элитарной культуре // Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции. – М., 2006. – С. 82–92.

Огнева Е. Д. К вопросу о жанре «биографии» в средневековой тибетской литературе («Намтхар Шакьямуни» Таранатхи Кунгьянбо // Буддизм: История и культура. – М. : Наука. – С. 129–151.

Ольденбург С. К вопросу об источниках слова о двенадцати снах Шахайши // ЖМНП. – 1892. – Ноябрь. – С. 135–140.

Описание Тибета в нынешнем его состоянии : пер. с кит. – СПб., 1828. – 223 с.

Оппенгейм А. Лео. Древняя Месопотамия (Портрет погибшей цивилизации) : пер. с англ. – М. : Наука, 1980. – 407 с.

Орфино Дж. Практики смерти и умирания : пер. с ит. – М. : Институт Общегуманитарных исследований, 2001. – 224 с.

Островская-мл. Е. А. Тибетский буддизм. – СПб. : Петербургское востоковедение, 2002. – 400 с.

Островская-мл. Е. А. Воины радуги: Институционализация буддийской модели общества в Тибете. – СПб. : Изд-во СПб. ун-та, 2008. – 397 с.

Пандей Р. Б. Древнеиндийские домашние обряды (обычай) / пер. с англ. А. А. Вигасина. – М. : Высшая школа, 1982. – 398 с.

Панченко А. А. Сон и сновидение в традиционных религиозных практиках // Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты. – М., 2001. – С. 9–25.

Парфионович Ю. М. Тибетский письменный язык. – 2-е изд., стер. – М. : Едиториал УРСС, 2003 – 176 с.

Пекарский Э. К., Цветков В. П. Очерки быта приаянских тунгусов // СМАЭ. – СПб., 1913. – Т. II. – 127 с.

Перекагиева Н. В. Типы адаптации буддизма в немецкой культуре // Путь Востока. Традиции освобождения: материалы 3-ей молодёжной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. – СПб., 2000. – С. 55–63.

Петрова М. С. Онейрокритика в Античности и в Средние века (на примере Макробия) // Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков (исследования и переводы). – М., 2010. – С. 176–228.

Подосинов А. В. *Ex oriente lux!* Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. – М. : Языки русской культуры, 1999. – 720 с.

Позднеев А. М. Монголия и монголы. Результаты поездки в Монголию, исполненной в 1892–1893 гг. – СПб. : Изд. ИРГО, 1896. – Т. 1 : Дневник и маршруты 1892 г. – 696 с.

Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. – Элиста : Калмыцкое книж. изд-во, 1993. – 512 с.

Попов В. Через Саяны и Монголию. – Омск, 1905. – Ч. 1 : Очерк путешествий. – 175 с.

Попов Н. Народные предания жителей Вологодской губернии, Кадниковского уезда // ЖС ИРГО. – 1903. – XIII. – Вып. 1–2. – С. 188–224.

Поповцев Д. В. Бодхисаттва Авалокитешвара. История формирования и развития махаянского культа. – СПб. : Евразия, 2012. – 496 с.

Пржевальский Н. М. Монголия и страна тангутов. – СПб. : Издание ИРГО, 1875. – Т. I. – 381 с.

Пржевальский Н. М. Путешествие к Лобнору и на Тибет. – М. : Дрофа, 2007. – 1262 с.

Прокофьева Е. Д. Материалы по шаманству у селькупов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. – Л. : Наука, 1981. – С. 42–68.

Пространство в традиционной культуре монгольских народов / отв. ред. Н. Л. Жуковская. – М. : Восточная литература, 2008. – 341 с.

Протопопова И. А. Двусмысленность зримого (несколько замечаний о сновидениях в античной Греции) // Русская антропологическая школа : труды. – М. : РГГУ, 2004. – Вып. 2. – С. 163–190.

Психологические аспекты буддизма / отв. ред. Н. В. Абаев. – 2-е изд. – Новосибирск : Наука, 1991. – 182 с.

Пупышева Н. В. Система великих элементов в буддийской культуре. – Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2010. – 226 с.

Рабинович Е. И. Сексуальные нравы тибетцев и монголов в трудах русских путешественников XIX – нач. XX вв. // Россия и Центральная Азия в контексте исторического взаимодействия. – Екатеринбург, 2011. – С. 90–97.

Рассказы о сновидениях: Корпусное исследование устного русского дискурса / под ред. А. А. Кибрика, В. И. Подлесской. – М. : Языки славянских культур, 2009. – 736 с.

Рерих Ю. Н. Тибетская живопись. – М. : Международный Центр Рерихов, 2001. – 216 с.

Рерих Ю. Н. Буддизм и культурное единство Азии : сб. ст. – М. : Международн. центр Рерихов, 2002. – 128 с.

Рейнольдс Дж. Введение // Самоосвобождение благодаря видению обнажённой осознанностью. – СПб., 2001. – С. 17–23.

Ригведа. Мандалы V–VIII : пер. с санскр. – М. : Наука, 1999. – 744 с.

Рождённый из лотоса. Жизнеописание Падмасамбхавы : пер. с англ. – СПб. : Уддияна, 2003. – 336 с.

Романов Е. Опыт белорусского народного снотолкователя // ЭО ИОЛЕАЭ 1889. – Кн. III. – С. 54–72.

Руднев В. П. Сновидение и событие // Сон – семиотическое окно. Сновидение и событие. Сновидение и искусство. Сновидение и текст. XXVI Випперовские чтения. – М., 1993. – С. 12–17.

Руднев В. П. Словарь культуры XX века. – М. : Аграф, 1997. – 384 с.

Савицкий Л. С. О некоторых особенностях тибетской литературы XIV–XVI вв. // Жанры и стили литератур Китая и Кореи. – М. : Наука, 1969. – С. 223–232.

Савицкий Л. С. Памятник тибетской апокрифической литературы «Кадам-Легбам» (XV в.) // Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник 1969. – М. : Наука, 1972. – С. 262–288.

Савицкий Л. С. Тибетская литература (XVII в.) // История всемирной литературы : в 9 т. – М., 1987. – Т. 4. – С. 541–545.

Савицкий Л. С. Тибетская литература (первой половины XIX в.) // История всемирной литературы : в 9 т. – М., 1989. – Т. 6. – С. 636–637.

Савицкий Л. С. Описание тибетских свитков из Дуньхуана в собрании Института востоковедения АН СССР. – М. : Наука, 1991. – 113 с.

Сагалаев А. М., Октябрьская И. В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. – Новосибирск : Наука СО, 1990. – 209 с.

Сазыкин А. Г. Из истории тибето-монгольской дидактики // Народы Азии и Африки. – 1988. – № 5. – С. 98–104.

Самозванцев А. М. Индия: религии, верования, обряды (древность и средневековье). – М. : Институт востоковедения РАН, 2003. – 240 с.

Сафронов Е. В. Чудесное в сновидениях // Традиционная культура. – 2008. – № 2 (30). – С. 101–106.

Сафронов Е. В. «Вещее» сновидение и «сбывшееся» событие: механизмы соотношения // Народная культура Сибири : материалы XIII научного семинара. – Омск, 2004. – С. 220–224.

Светлов П. Пророческие или вещие сны. Апологетическое исследование в области библейской психологии. – Киев, 1892. – 214 с.

Скрынникова Т. Д. Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия. XVI – начало XX века. – Новосибирск : Наука СО, 1988. – 104 с.

Скрынникова Т. Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. – М. : Восточная литература РАН, 1997. – 216 с.

Скрынникова Т. Д. Обряд посвящения в шаманы – моделирование сакрального пространства // В мире традиционной культуры бурят : сб. ст. – Улан-Удэ, 2007. – Вып. 2. – С. 46–95.

Смирнов Ю. А. Лабиринт: Морфология преднамеренного погребения : исследование, тексты, словарь. – М. : Восточная литература РАН, 1997. – 279 с.

Смоляк А. В. Шаман: личность, функции, мировоззрение: народы Нижнего Амура. – М. : Наука, 1991. – 280 с.

Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции / отв. ред. О. В. Белова. – М. : Сэфер : Институт славяноведения РАН, 2006. – 224 с.

Соколовский С. В. Сновидческая реальность – бессознательное российской антропологии? // ЭО. – 2006. – № 6. – С. 3–15.

Солопова М. А. Возникновение науки о снах и сновидениях в Древней Греции (к публикации трактата Аристотеля «О предсказаниях во сне») // Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков (исследования и переводы). – М., 2010. – С. 156–168.

Стрелков А. М. Представления в северном буддизме о рождении в Шамбале // ЭО. – 2009. – № 4. – С. 67–84.

Стюарт Ч. Толкование сновидений в социальной и культурной антропологии // Контексты современности – II : хрестоматия. – 2-е изд., перераб. и доп. – Казань : Изд-во Казанского ун-та, 2001. – С. 54–59.

Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи) : пер. с кит. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Восточная литература, 2003. – Т. 2. – 567 с.

Тайлор Э. Б. Первобытная культура : пер. с англ. – М. : Политиздат, 1989. – 573 с.

Тедлок Б. Бикультурное сновидение как межличностный коммуникативный процесс // ЭО. – 2006. – № 6. – С. 16–29.

Тендзин Вангьял Ринпоче. Тибетская йога сна и сновидений : пер. с англ. – СПб. : Уддияна, 2002. – 248 с.

Терентьев А. А. Определитель буддийских изображений. – СПб. : Нартанг, 2006. – 302 с.

Терентьев А. А., Кугявичус А. Жизнеописание Намнай-ламы Чжанчуб Цултима // От Дуньхуана до Бурятии: по следам тибетских текстов. Российские тибетологи к 80-летию со дня рождения Р. Е. Пубаева : сб. статей. – Улан-Удэ, 2009. – С. 235–258.

Токарев С. А. Ранние формы религии. – М. : Политиздат, 1990. – 622 с.

Толстая С. М. Иномирное пространство сна // Сны и видения в народной культуре. – М., 2001. – С. 198–219.

Толстой Н. И. Славянские народные толкования снов и их мифологическая основа // Сон семиотическое окно. Сновидение и событие. Сновидение и искусство. Сновидение и текст. XXVI Випперовские чтения. – М., 1993. – С. 89–95.

Топоров В. Н. Парные заговоры в Атхарваведе (XIX. 28-29): уничтожение человека *vice versa* сложение его состава // Петербургский Рериховский сборник. – СПб., 2002. – Вып. V. – С. 261–285.

Торчинов Е. А. Введение в буддологию : курс лекций. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.

Трактхунг Гьялпо. Жизнь Марпы-Переводчика // Великие учителя Тибета. – М., 2003. – С. 15–208.

Трактхунг Гьялпо. Жизнь Миларепы // Великие учителя Тибета. – М., 2003. – С. 209–463.

Тринле Карма. История Кармап Тибета : пер. с англ. – М. : Алмазный путь, 2009. – 244 с.

Тулку Тондуб Ринпоче. Тайные учения Тибета: объяснение тибетской буддийской традиции терма : пер. с англ. – СПб. : Уддияна, 2006. – 288 с.

Туччи Дж. Святые и разбойники неизведанного Тибета: Дневник экспедиции в Западный Тибет. 1935 : пер. с итал. – СПб. : Алетейя, 2004. – 174 с.

Туччи Дж. Религии Тибета : пер. с ит. – СПб. : Евразия, 2005. – 448 с.

Тхондуп Тулку Ринпоче. Ум Будды: антология текстов Лонгчена Рабжама по Дзогпа Ченпо. – М. : Саттва : Институт трансперсональной психологии, 2006. – 464 с.

Тюлина Е. В. Дарение в средневековом индийском ритуале (по Гаруда-пуране) // Петербургский Рериховский сборник. – СПб., 2002. – Вып. V. – С. 243–260.

Тюлина Е. В. Человек, священные животные и растения в системе представлений «Гаруда-пураны» // Человек и Природа в духовной культуре Востока. – М., 2004. – С. 79–104.

Тюлина Е. В. Народные представления о душах умерших – претах // Чудеса и оракулы в эпоху древности и средневековья. – М., 2007. – С. 354–387.

Тюляев С. И. Искусство Индии. – М. : Искусство, 1988. – 343 с.

Уайт Л. Избранное: Эволюция культуры : пер. с англ. – М. : РОССПЭН, 2004. – 1064 с.

Успенский Б. А. Избранные труды. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1996. – Т I : Семиотика истории. Семиотика культуры. – 608 с.

Успенский Б. А. Этюды о русской истории. – СПб. : Азбука, 2002. – 480 с.

Фишер Р. Е. Искусство буддизма : пер. с англ. – М. : Слово, 2001. – 224 с.

Франкфорт Г., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека : пер. с англ. – М. : Наука, 1984. – 236 с.

Фрезер Дж. Д. Золотая ветвь: исследование магии и религии : пер. с англ. – М. : АСТ, 1998. – 784 с.

Фрейд З. Толкование сновидений : пер. с нем. – М. : Эксмо ; СПб. : Мидгард, 2007. – 1088 с.

Фрейд З. Пересмотр теории сновидений: Введение в психоанализ : пер. с нем. – М. : АСТ, 2010. – 222 с.

Хангалов М. Н. Юридические обычаи у бурят // ЭО. – 1894. – № 2. – С. 100–142.

Хангалов М. Н. Собрание сочинений. – Улан-Удэ : Бурят. книж. изд-во, 1960. – Т. III. – 422 с.

Хижняк О. С. Ступа: начало формирования буддийского культа. – СПб. : Из-во СПб. ун-та, 2008. – 274 с.

Холл Дж. А. Юнгианское толкование сновидений : практическое руководство : пер. с англ. – СПб. : Азбука-классика, 2008. – 224 с.

Хуэй-цзяо. Жизнеописание достойных монахов (Гао сэн чжуань) : в 3 т. : пер. с кит. – М., 1991. – Т. I. – Разд. 1 : Переводчики. – 251 с.

Целе Нацог Рандрол. Прояснение истинного смысла // Рождённый из лотоса. Жизнеописание Падмасамбхавы. – СПб., 2003. – С. 15–34.

Цыбиков Г. Ц. Избранные труды в двух томах. – 2-е изд., перераб. – Новосибирск : Наука СО, 1991. – Т. 1 : Буддист-паломник у святынь Тибета. – 256 с.

Цыбиков Г. Ц. Избранные труды в двух томах. – 2-е изд., перераб. – Новосибирск : Наука, 1991. – Т. 2 : О Центральном Тибете, Монголии и Бурятии. – 232 с.

Чжоу Илян. Тантризм в Китае // Тантрический буддизм – I. – М. : Серебряные нити, 2004. – С. 9–135.

Шагланова О. А. Традиционные верования тункинских бурят (вторая половина XIX–XX в.). – Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 2007. – 179 с.

Шаманизм народов Сибири : этнографические материалы XVIII–XX вв. : хрестоматия / сост. Т. Ю. Сем. – СПб. : Филологический ф-т СПбГУ, 2006. – 664 с.

Шенк Ф. Б. Александр Невский в русской культурной памяти: святой, правитель, национальный герой (1263–2000) : пер. с нем. – М. : НЛО, 2007. – 592 с.

Шакабпа В. Д. Тибет: политическая история : пер. с англ. – СПб. : Нартанг, 2003. – 432 с.

Шашков С. С. Шаманство в Сибири // ЗИРГО. – СПб., 1864. – Кн. II. – С. 1–105 с.

Шимкевич П. П. Материалы для изучения шаманства у гольдов // Записки Приамурского отдела ИРГО. – Хабаровск, 1896. – Т. 2. – Вып. 1. – 133 с.

Шоболова С. И. Буддийские письменные тексты в Бурятии // Буддийские тексты в Китае, Тибете, Монголии и Бурятии : сб. ст. – Улан-Удэ, 2009. – С. 130–159.

Шомахмадов С. Х. Учение о царской власти (Теории имперского правления в буддизме). – СПб. : Петербургское Востоковедение, 2007. – 272 с.

Шохин В. К. Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н. э. – II в. н. э.). – М. : Вост. лит., 2004. – 415 с.

Шохин В. К. Индийская философия. Шраманский период (середина I тысячелетия до н. э.). – СПб. : Изд-во СПб. ун-та, 2007. – 423 с.

Штернберг Л. Я. Античный культ близнецов при свете этнографии // СМАЭ. – Петроград, 1916. – Т. III. – С. 133–189.

Эду Ж. Мачиг Лабдрон и основы практики чод : пер. с англ. – М. : Открытый Мир, 2008. – 320 с.

Элбанян Е. С., Медведко С. В. Анализ религиозной ситуации в России: оценки состояния и перспективы // Религиоведение. – 2004. – № 4. – С. 91–100.

Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза : пер. с англ. – Киев : София, 2000. – 480 с.

Эпос о Гильгамеше («О всё видавшем»). – М., 1961. – 215 с.

Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления. – М. : АСТ-ЛТД ; Львов : Инициатива, 1998. – 480 с.

Юнг К. Г. Тэвистокские лекции / Исследование процесса индивидуации : пер. с англ. – М. : Рефл-бук ; К. : Ваклер, 1998. – 295 с.

Якобсен Т. Сокровища тьмы: История месопотамской религии : пер. с англ. – М. : Восточная литература РАН, 1995. – 293 с.

Ярлыкапов А. А. Сны этнографа (опыт автоэтнографического исследования) // ЭО. – 2006. – № 6. – С. 48–52.

Aris M. Hidden treasures and secret lives: a study of Pemalingpa (1450–1521) and the sixth Dalai Lama (1683–1706). – L. ; N.Y. : Kegan Paul International, 1989. – 278 p.

Baker I. A., Laird T. Der geheime Tempel von Tibet. Eine mystische Reise in die Welt des Tantra. – Munchen : Bucher, 2000. – 216 s.

Baumann M. The Dharma Has Come West: A Survey of Recent Studies and Sources // Journal of Buddhist Ethics. – 1997. – № 4. – P. 194–211.

Bellezza J. V. Spirit-mediums, Sacred Mountains and Related Bon Textual Traditions in Upper Tibet. – Leiden : Brill, 2005. – 532 p.

Beyer S. Magic and Ritual in Tibet: Cult of Tara. – Delhi : Motilal Banarsidass Publ., 1988. – 542 p.

Bitel L. M. *In visu noctis: Dreams in European Hagiography and Histories, 450–900 // History of Religions.* – 1991. – Vol. 31. – P. 39–59.

Broughton S., Ellingham M., Trillo T. *World Music: Latin and North America, Caribbean, India, Asia and Pacific.* – L. : Rough Guides, 2000. – 673 p.

Bulkeley K. *Dreaming in the World's Religions: a Comparative History.* – New York University Press, 2008. – 331 p.

Chandra L. *Dictionary of Buddhist Iconography.* – Vol. 14. – New Delhi : International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan, 2004. – P. 3347–3708.

Childs G. *Methods, Meanings, and Representations in the Study of Past Tibetan Societies // Journal of the International Association of Tibetan Studies.* – 2005. – No. 1 (October). – P. 1–11.

Coleman J. W. *The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition.* – N. Y. : Oxford University Press, 2001. – 265 p.

Cousens D. *The visionary lineages of Jamyang Khyentse Wangpo // Religion and Secular Culture in Tibet. PIATS 2000: Tibetan Studies: Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Leiden 2000.* – Leiden ; Boston ; Koln : Brill, 2002. – P. 129–142.

Cuevas B. J. *Travels in the Netherworld: Buddhist Popular Narratives of Death and the Afterlife in Tibet.* – N.Y. : Oxford University Press, 2008. – 199 p.

Davidson R. M. *Indian Esoteric Buddhism: a Social History of the Tantric Movement.* – Columbia University Press, 2002. – 475 p.

Davidson R. M. *Tibetan Renaissance: Tantric Buddhism in the Rebirth of Tibetan Culture.* – Columbia University Press, 2005. – 596 p.

Degarrod L. N. *Dreams and Visions // Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture.* – Santa Barbara ; Oxford : ABC KLIO, 2004. – P. 89–95.

Dictionary of Buddhist Iconography / ed. Lokesh Chandra. – New Delhi : International Academy of Indian Culture; Aditya Prakashan, 2003. – Vol. 7. – P. 1851–2140.

Doctor A. *Tibetan Treasure literature: Revelation, Tradition, and Accomplishment in Visionary Buddhism.* – Ithaca : Snow Lion Publications, 2005. – 245 p.

Dorji L. *Religious Life and History of the Emanated Heart-son Thukse Dawa Gyeltshen // The Journal of Bhutan Studies.* – Vol. 13. – Winter 2005. – P. 74–98.

Dream Cultures: Explorations in the Comparative History of Dreaming / ed. by D. Shulman, G. Stroumsa. – L. ; N.Y. : Oxford University Press, 1999. – 325 p.

Dream Travelers: Sleep Experiences and Culture in the Western Pacific / ed. R. Lohmann. – N.Y. : Palgrave Macmillan, 2003. – 246 p.

Dudjom Rinpoche. The Nyingma School of Tibetan Buddhism. Its Fundamentals and History. – Vol. 1 : The Translations. – Boston : Wisdom Publications, 1991. – 973 p.

English E. Vajrayogini: Her Visualizations, Rituals and Forms: A Study of the Cult of Vajrayogini in India. – Boston : Wisdom Publications, 2002. – 563 p.

Gentry G. Representations of Efficacy. The Ritual Expulsion of Mongol Armies in the Consolidation and Expansion of the Tsang (Gtsang) Dynasty // Tibetan Ritual. – Oxford ; N.Y., 2010. – P. 131–163.

Germano D., Gyatso J. Longchenpa and the Possession of the Dakinis // Tantra in Practice. – Princeton : Princeton University Press, 2000. – P. 239–265.

Gray D. On Supreme Bliss: A Study of the History and Interpretation Of the Cakrasamvara Tantra. – Doctoral dissertation. – Columbia University, 2001. – 767 p.

Grunebaum G. E. Introduction: The Cultural Function of the Dream as Illustrated by Classical Islam // The Dream and Human Societies. – University of California Press, 1966. – P. 3–21.

Grunwedel A. Buddhist Art in India. – L. : Bernard Quaritch, 1901. – 229 p.

Guenther H. V. The Life and Teaching of Naropa. – N.Y. : Oxford University Press, 1975. – 292 p.

Gyalzur L. P., Verwey A. Spells on the Life-Wood An Introduction to the Tibetan Buddhist Ceremony of Consecration // Selected Studies on Ritual in the Indian Religions. – Leiden : E. J. Brill, 1983. – P. 169–186.

Gyatso J. From the Autobiography of a Visionary // Religions of Tibet in practice. – Princeton University Press, 1997. – P. 367–375.

Introduction to Tibetan Buddhism / ed. J. Powers. – Ithaca, Boulder : Snow Lion Publications, 2007. – 591 p.

Jamgon Kongtrul Lodro Thaye. The Autobiography of Jamgon Kongtrul. A Gem of Many Colors. – Ithaca ; N.Y. : Snow Lion Publ., 2003. – 549 p.

Javid A., Javeed T. World Heritage Monuments and Related Edifices in India. – N.Y. : Algora Publishing, 2008. – 310 p.

Kapstein, M. T. *The Sermon of an Itinerant Saint // Religions of Tibet in practice.* – Princeton University Press, 1997. – P. 355–368.

Kapstein M. T. *The Tibetan assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation, and Memory.* – N.Y. : Oxford University Press, 2000. – 316 p.

Kapstein M. T. *Chronological Conundrums in the Life of Khyungpo rnal 'byor: Hagiography and Historical Time // Journal of the International Association of Tibetan Studies.* – 2005. – No. 1 (October). – P. 1–14.

Karmay S. G. *Dorje Lingpa and His Rediscovery of the «Gold Needle» in Bhutan // The Journal of Bhutan Studies.* – Vol. II. – N. 2. – Winter 2000. – P. 1–35.

Karpf A. *The Human Voice: How This Extraordinary Instrument Reveals Essential Clues About Who We Are.* – N.Y. : Bloomsbury, 2006. – 399 p.

Kohn M. *Lama of the Gobi.* – Ulaanbaatar : Maitri Books, 2006. – 163 p.

Krippner S., Bogzaran F., Carvalho A. *Extraordinary Dreams and How to Work With Them.* – N.Y. : State University of New York Press, 2002. – 185 p.

Kruger S. F. *Dreaming in the Middle Ages.* – Cambridge, 1992. – 256 p.

Lady of the Lotus-born. The Life and Enlightenment of Yeshe Tsoyal. – Boston ; L. : Shambala, 2002. – 254 p.

Lohman R. I. *Dreams and Shamanism (Papua New Guinea) // Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices and Culture.* – Santa Barbara ; Oxford : ABC Clio, 2004. – P. 865–868.

Mei Ch. H. *The Development of 'Pho ba Liturgy in Medieval Tibet.* – Ph. D. dissertation. – Bonn : Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, 2009. – 260 p.

Mengele I. *Chulu ('Chi bslu): Rituals for «Deceiving Death» // Tibetan Ritual.* – Oxford University Press, 2010. – P. 103–129.

Nebesky-Wojkowitz R. de. *Tibetan religious dances: Tibetan text and annotated translation of the Chams yig.* – Leyden : Walter de Gruyter, 1976. – 319 p.

Nebesky-Wojkowitz R. de. *Oracles and Demons of Tibet: The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities.* – Delhi : Book Fiath India, 1996. – 666 p.

Neumaier-Dargyay E. K., Dargyay E. M. *The Rise of Esoteric Buddhism in Tibet.* – Delhi : Motilal Banarsidass Publ., 1998. – 272 p.

Night-time and Sleep in Asia and the West: Exploring the Dark Side of Life / ed. by B. Steger, L. Brunt. – L. ; N.Y. : Routledge Curzon, 2003. – 236 p.

Oppenheim L. A. The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East, with a Translation of an Assyrian Dream Book // Transactions Of The American Philosophical Society. – Vol. 46. – Part 3. – September, 1956. – P. 179–373.

Oppenheim L. A. Mantic Dreams in the Ancient Near East // The Dream and Human Societies. – University of California Press, 1966. – P. 341–350.

Plaeschke H., Plaeschke I. Indische Felsentempel und Hohlenkloster. Ajanta und Elura. – Leipzig : Koehler & Amelang, 1982. – 239 p.

Pommaret F. Returning from Hell // Religions of Tibet in Practice. – Princeton University Press, 1997. – P. 499–510.

Ray R. A. Buddhist Saints in India: a Study in Buddhist Values and Orientations. – N.Y. : Oxford University Press, 1999. – 528 p.

Ray R. A. Mahasiddhas // Encyclopedia of Religion. Second Edition. – Vol. VIII. – N.Y. : Thomson Gale, 2005. – P. 5603–5606.

Robbins J. Dreaming and the Defeat of Charisma: Disconnecting Dreams from Leadership among the Urapmin of Papua New Guinea // Dream Travelers: Sleep Experiences and Culture in the Western Pacific. – N.Y., 2003. – P. 19–42.

Roberts P. A. The Biographies of Rechungpa: the Evolution of a Tibetan Hagiography. – L. ; N.Y. : Routledge, 2007. – 288 p.

Robinson J. B. The Lives of Indian Buddhist Saints: Biography, Hagiography and Myth // Tibetan literature: studies in genre. – Ithaca : Snow Lion Publications, 1996. – P. 57–69.

Rossi D. *mKha' 'gro dbang mo'i rnam thar*, The Biography of the *gTer ston ma bDe chen chos kyi dbang mo* (1868–1927?) // Revue d'Etudes Tibetaines. – Tibetan Studies in Honor of Samten Karmay. Part II – Buddhist & Bon po Studies, Novembre 2008. – Paris. – P. 371–378.

Samuel G. The Origins of Yoga and Tantra: Indic Religions to the Thirteenth Century. – Cambridge University Press, 2008. – 422 p.

Sanderson A. Vajrayana: Origin and Function // Buddhism into the year 2000. International conference proceedings. – Bangkok-Los Angeles : Dhammakaya Foundation, 1995. – P. 87–102.

Schaeffer K. R. Himalayan Hermitess: The Life of a Tibetan Buddhist Nun. – N.Y.: Oxford University Press, 2004. – 220 p.

Schmitt J.-C. *The Liminality and Centrality of Dreams in the Medieval West // Dream Cultures: Explorations in the Comparative History of Dreaming*. – Oxford University Press, 1999. – P. 274–287.

Sharf R. H. *Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience // Numen*. – Vol. 42. – No. 3. – Oct., 1995. – P. 238–239.

Stein R. A. *Tibetan Civilization*. – Stanford University Press, 1972. – 336 p.

Stewart P. J., Strathern A. J. *Dreaming and Ghosts among the Hagen and Duna of the Southern Highlands, Papua New Guinea // Dream Travelers: Sleep Experiences and Culture in the Western Pacific*. – N.Y., 2003. – P. 43–59.

Sumegi A. *Dreamworlds of Shamanism and Tibetan Buddhism: The Third Place*. – N.Y. : State University of New York, 2008. – 166 p.

Tambiah S. J. *The Buddhist saints of the forest and the cult of amulets*. – Cambridge studies in social anthropology; no. 49. – Cambridge University Press, 1984. – 417 p.

Tedlock B. *Dreams // Encyclopedia of religion*. – Second Edition. – Vol. 4. – N.Y., 2005. – P. 2482–2491.

Tedlock B. *The New Anthropology of Dreaming // Dreams: A Reader on Religious, Cultural & Psychological Dimensions of Dreaming*. – N.Y., 2001. – P. 249–264.

Tenzin Gyatso, the Fourteenth Dalai Lama. *Kalachakra tantra: Rite of Initiation. For the stage of generation: a commentary on the text of Kay-drup-ge-lek-bel-sang-bo*. – L. : Wisdom Publications, 1985. – 527 p.

The great Kagyu masters: The golden lineage treasury / ed. Khenpo Konchog Gyaltsen. – Ithaca ; Boulder : Snow Lion Publications, 1991. – 278 p.

The Life and revelations of Pema Lingpa. – Ithaca : Snow Lion Publications, 2003. – 180 p.

The Life of Shabkar: The Autobiography of a Tibetan Yogi. – Ithaca : Snow Lion Publications, 2001. – 705 p.

Thich Nhat Hanh. *Old path white clouds walking in the footsteps of the Buddha*. – Berkley : Parallax Press, 1991. – 600 p.

Trungram Gyaltrul Rinpoche Sherpa. *Gampopa, the Monk and the Yogi: His life and teachings*. – Doctoral dissertation. – Harvard University, 2004. – 336 p.

Tsewang Dongyal. *Light of fearless indestructible wisdom: The life and legacy of His Holiness Dudjom Rinpoche*. – Ithaca : Snow Lion Publications, 2008. – 349 p.

Tucci G. The Theory and Practice of the Mandala: With special reference to the modern psychology of the subconscious. – N.Y. : Courier Dover Publications, 2001. – 160 p.

Vessantara (McMahon T.). A Guide to the Deities of the Tantra (Meeting the Buddhas). – N.Y. : Windhorse Publications, 2008. – 180 p.

Wallis G. Mediating the Power of Buddhas: Ritual in the Manjusrimulakalpa. – Albany : State University of New York Press, 2002. – 265 p.

Walser J. Nagarjuna in Context: Mahayana Buddhism and Early Indian Culture. – N.Y. : Columbia University Press, 2005. – 369 p.

Wangchen Rinpoche. Buddhist Fasting Practice: The Nyungne Method of Thousand-armed Chenrezig. – Ithaca : Snow Lion Publications, 2006. – P. 272.

Wayman A. Significance of Dreams in India and Tibet // Wayman A. Buddhist Insight: Essays – Delhi : Motilal Banarsidass Publ., 1990. – P. 399–411.

Young S. Dreams in Indo-Tibetan Buddhist sacred biography. – Doctoral dissertation. – Columbia University, 1990. – 336 p.

Young S. Dreaming in the Lotus: Buddhist Dream Narrative, Imagery and Practice. – N.Y. : Wisdom Publications, 1999. – 296 p.

Young S. Courtesans and Tannic Consorts: Sexualities in Buddhist Narrative, Iconography and Ritual. – N.Y. : Routledge, 2004. – 256 p.

Полевые материалы автора

ПМА. 2007, 1. – Еще Лодой Ринпоче. Устный комментарий к толкованию сновидений в посвящениях Ануттара-йога-тантры. – Улан-Удэ ; Екатеринбург. – 22–23, 25. 12. 2007.

ПМА. 2009, 1. – Еще Лодой Ринпоче. Устный комментарий к тексту Ашвагхоши «Пятьдесят строф благочестивого почитания Учителя (Гурупаньчашика)». – Улан-Удэ, дацан Ринпоче Багша. – 4.08.2009.

ПМА. 2009, 2. – Интервью с ламой А. Эрдэнэбатом, главой буддийского сообщества «Bodhi Shambhala». – Монголия, Улан-Батор. – 16–17.08. 2009.

ПМА. 2009, 3. – Интервьюирование мирских последователей буддизма. – Монголия, Улан-Батор. – 08.2009.

ПМА. 2009, 4. – Интервью с Цырен-ламой, гэбчи дацана Гандан Жамба Линг (УУ МРО Буддийской общины «Зандан Жуу»), Улан-Удэ, ул. Красногвардейская, д. 15. – 7.08.2009.

ПМА. 2009, 5. – Интервью с Цыден-ламой, филиал буддийской общины «Ламрим», Улан-Удэ, ул. Профсоюзные, д. 10. – 6.08.2009.

ПМА. 2009, 6. – Полевые материалы из дацанов г. Улан-Удэ (дацан «Ринпоче-Багша» (ул. Стрелецкая, д. 1), дацан «Зунгон даржалинг» (ул. Ключевская, д. 56а), буддийская община «Ламрим» (ул. Профсоюзные, д. 10), дацан «Гандан Жамба Линг» (ул. Красногвардейская, д. 15)) и Иволгинского дацана «Хамбын Сумэ», с. Верхняя Иволга. – 08.2009.

ПМА. 2009, 7. – Интервьюирование мирских последователей буддизма. – Республика Бурятия, Улан-Удэ. – 08.2009.

ПМА. 2009, 8. – Еще Лодой Ринпоче. Устный комментарий на гимн «Хвала двадцати одной Таре». – г. Екатеринбург. – 11.05.2009.

ПМА. 2012, 1. – Интервью с геше Шерабом Лхундрубом. – г. Екатеринбург. – 8.04.2012

Научное издание

РАБИНОВИЧ Евгений Ильич

**СНЫ ПРОБУЖДЁННЫХ: СОН И СНОВИДЕНИЯ
В КУЛЬТУРЕ, РЕЛИГИИ, ПОЛИТИКЕ ТИБЕТА**

Монография

Редактор С. В. Фельдман
Компьютерная верстка Т. В. Архипова

Подписано в печать 18.05.2013. Формат 60х90/16.
Бумага для множит. аппаратов. Печать на ризографе.
Уч.-изд. л. 11,32. Усл. печ. л. 11,63. Тираж 500 экз. Заказ №

Гуманитарный университет
620049, г. Екатеринбург, ул. Студенческая, 19
Лицензия № 0074 от 29.05.2012

Отпечатано с оригинал-макета в ООО «ИРА УТК»
г. Екатеринбург, ул. Шаумяна, 83.



Рабинович Евгений Ильич,

Окончил факультет искусствоведения и культурологии Уральского гос. университета.

Кандидат культурологии. Зав. кафедрой гуманитарных дисциплин Екатеринбургской академии современного искусства, доцент кафедры культурологии Уральского федерального университета.

Область научных интересов - культурная антропология, буддийские культуры Центральной Азии, иррациональные аспекты культуры.