УДК 159.963.382 + 39:008 + 398.7

Е. И. Рабинович

## СНОВИДЕНИЕ КАК МЕХАНИЗМ МОДЕРНИЗАЦИИ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ ТИБЕТА

Анализируется роль сновидений как механизма внедрения культурных новаций в традиционной тибето-буддийской культуре. Рассматриваются пути внесения новаций, т. е. механизмы изменения консервативной традиционной культуры.

Ключевые слова: сон, сновидения, традиционная культура, Тибет, модернизация и механизмы изменения традиционной культуры.

Содержание сновидений представителя определенной культуры детерминировано набором представлений, существующих в данной культуре, либо стереотипные образы возникают не в самих снах, но в процессе их припоминания и рассказывания [см.: Успенский, с. 32]. Американский антрополог Д. С. Линкольн ввел термин «культурная модель сновидений», который подразумевает, что люди видят сны в пределах образцов, заданных культурой [см.: Lincoln, р. 22]. В силу своей культурной обусловленности сновидения могут стать объектом культурологических изысканий.

Поскольку сны следуют культурной модели сновидений, они бесспорно консервативны, однако в пределах той же культурной модели обладают инновационным потенциалом. Практически повсеместно распространенная вера в сакральный источник сновидений становится причиной сакрализации самих сновидений. Если сновидениям обычного человека не придается большого значения, то отношение к сновидениям политических и религиозных лидеров иное. Во многих культурах считалось, что сновидения человека, от которого зависит благосостояние общества, адресованы не ему лично, но всему социуму и потому зачастую имеют решающее значение для его выживания. Такое отношение наблюдается к снам жрецов, шаманов, пророков, святых — как имеющих особенно близкую связь с сакральным источником сновидений.

Особенно значима роль сновидений в консервативных культурах. В этих сообществах принципиально важные, структурообразующие элементы культуры сакрализованы, а следовательно, любое их изменение является нарушением божественных установлений. 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 мапуче (Южная Америка) не занимают постоянное положение в политической 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 кризис [см.: Degarrod, р. 93]. В Папуа — Новой Гвинее описан случай, когда шаманские сны о Боге, Иисусе, Святом Духе и ангелах заставили асабано нагорья обратиться в христианство, «разъяснили и установили сверхъестественную власть Библии и письма, преобразив социальную структуру» [Lohmann, р. 867]<sup>1</sup>. Таким образом, сны шаманов помогли разрешить казавшееся неразрешимым противоречие между верой предков и активно внедрявшимся христианством.

Сновидения, выполняя функцию урегулирования внутрикультурных противоречий, нередко являются единственным средством обеспечения физического выживания сообщества. Значение, которое придается сновидениям в традиционных культурах, позволяет нам предположить, что в этих культурах сновидения выполняют ряд принципиально значимых культурных функций. На наш взгляд, важнейшая из этих функций — внедрение культурных новаций в традиционном сообществе. Наиболее ярко это можно показать на примере традиционной тибето-буддийской культуры. Тибето-буддийская традиция отношения к сновидениям представляет особый интерес, поскольку зафиксирована в большом количестве письменных источников, особенно в агиографической литературе, что значительно облегчает ее изучение.

Тибетская традиция использования сновидений как метода внедрения культурных новаций не является автохтонной. Анализ этой традиции позволяет нам сделать вывод, что она использует уже выработанную в рамках индийского будлизма схему внедрения новащий в религиозную практику. Проверенным временем образцом для создания и идеологического обоснования тибетской традиции стало движение махасиддхов (санскр. 'достигший полного совершенства'), время существования которого в Индии приблизительно датируется VIII — XII вв. (некоторые исследователи считают началом движения III в. [см.: Sanderson, р. 87]). Время инкорпорации методов, выработанных махасилдхами, в монастырскую обрядность, составление письменных текстов, их кодификация и унификация, согласно оценке современных исследователей, Х-XI вв. [см.: Samuel, р. 270]. Буддийские махасиддхи — центральный идеал святости тантрического буддизма, или ваджраяны, последней ступени развития в индийском буддизме, перенесенной оттуда в Китай, Японию, Юго-Восточную Азию, и в особенности в Тибет и Монголию, где безраздельно доминирует до наших дней [см.: Ray, 2005, р. 5603b].

Движение махасиддхов возникает как ответ на политический и экономический кризис в раннесредневековой Индии, вызвавший регионализацию индийских государств, волны переселений, политическую нестабильность и все большее значение каст и региональных ценностей. Буддийские общины столкнулись со сдвигом интеллектуальных ценностей в сторону брахманистских моделей и потерей интеллектуальных центров тяжести [см.: Davidson 2005, р. 371]. Буддизм в Индии ко времени появления движения махасиддхов представлял собой развитую, стабильную систему, в которой все аспекты жизни его

<sup>1</sup> Здесь и далее перевод автора статьи.

последователей были строго регламентированы и освящены авторитетом священных текстов. По этой причине любые изменения этой канонизированной системы понимались как искажение Слов Будды. 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 кажущееся непримиримым противоречие с консерватизмом системы. Выход из этой ситуации был найден в рамках движения махасиддхов. Для легализации нового тантрийского учения в качестве источника своей доктрины они указывали на откровения, полученные от божеств в мистических переживаниях — снах и видениях. Линия передачи Самвара-тантры описывается происходящей от Будды Ваджрадхары к бодхисатве Ваджрапани, который передал ее махасиддхе Сарахе, последний же изложил ее махасиддхе Луиве, через учеников которого она распространилась в Индии и Тибете [см.: Гой-лоцава Шоннупэл, с. 216]. Другие линии передачи учения возводятся к другим божествам, таким как Ваджраварахи [см.: Gray, р. 40].

Формы, которые приняло движение сиддхов, детерминированы социальными изменениями в индийском обществе, но вместе с тем модель так называемых буддийских «лесных отшельников», которой следовали сиддхи, традиционна для буддийского типа культуры начиная с легендарной биографии Будды Шакьямуни [см.: Ray, 1999, р. 434—447]. Использование махасиддхами снов, видений, мистических переживаний в качестве источника мистических учений было основано на прецедентах, которые можно было извлечь из более ранней традиции. В первую очередь образцом такого рода использования сновидений служат жития основателя буддизма [см.: Wayman, p. 400, 403, 405]. По причине авторитета общеизвестных агиографий Будды Шакьямуни, в буддийской культуре того времени (VIII-XII вв.) вера в истинность снов и видений святых была распространена повсеместно. Механизм включения в канон новых текстов с указанием на сны и видения как их источник был отчасти использован и при утверждении канона махаяны, поскольку 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 сутры» [Walser, p. 289].

На основе этой веры махасиддхи объявили сны и видения источником мистических учений, причем не противоречащих учению Будды Шакьямуни, а напротив, либо происходящих от него, либо в полной мере согласующихся с его духом. По всей видимости, только такое мифологическое обоснование легитимности инновационных изменений было возможно в традиционной 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 укорененности в мировоззрении представителей традиционных сообществ, так и о чрезвычайной действенности этого подхода в рамках культур подобного типа.

Буддийские сиддхи вынуждали монастырских буддистов использовать новые ритуалы и йогические системы, разрабатывать новые формы герменевтики, осмысливать быстро развивающуюся иконографию и создавать новый канон, включая в него тантры, переданные сиддхам божествами [см.: Davidson, 2005, р. 372]. К концу X — началу XI в. полное объединение тантр с монашеским образом жизни уже было в значительной степени произведено и тысячи текстов были записаны, распространялись и институциализировались. Массовое внедрение махасиддхами новаций, объявленных данными божествами в снах и видениях, и включение этих новшеств в монастырский буддизм оформились в буддизм ваджраяны. Инновации сиддхов помогли сохранить большие монастыри и остановить поток новых индуистских традиций, широкой волной накатывавшийся с юга [см.: Davidson, 2002, р. 338—339].

Тантрический буддизм проникает в Тибет в VIII в. Наиболее значимой фигурой для ранней истории буддизма в Тибете являлся Падмасамбхава — один из участников мистического движения махасиддхов [см.: Абхаядатта, с. 272]. Согласно доктрине тибетской буддийской школы н и н г м а, разделяемой отчасти и рядом других школ тибетского буддизма, в VIII в. Падмасамбхавой были сокрыты клады из текстов и реликвий, называемые т е р м а (gter ma). Открыватели кладов-терма, действовавшие с XI в. и до наших дней, получили название т е р т о н о в (gter ston). Считалось, что тертоны, находившие учения-терма с XI в. и до наших дней, в одном из своих прошлых воплощений являлись учениками Падмасамбхавы, получившими от него еще в VIII в. как будущее учение-терма, так и пророчество о нахождении этого учения [см.: Тулку Тондуб, с. 59—64].

Обыкновенно «скрытые сокровища» обнаруживались тертонами в их снах и видениях. 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 [см.: Кагтау, р. 5, 13]. Традиция указания в качестве источника учения-терма откровения, полученного во сне, существует в тибетском буддизме и в наши дни. Тертоны, отождествляя себя с учениками Падмасамбхавы, жившими в VIII в., опосредованно примыкали к движению махасиддхов, подражая последним как в деятельности по открытию и распространению новых учений, так и во внешнем облике и манере поведения (ношение длинных волос, декларируемая сексуальность и социально неприемлемое поведение) [см.: Вакег, Laird]. Выработанный индийскими махасиддхами механизм внесения новаций был заново и спользован тибетскими тертонами.

Получение учений 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 с а м о р е г у л я ц и и тибетской культуры, методом, формально отрицающим всякую новизну, поскольку утверждалось, что вновь открытые учения записаны в древности и, следовательно, не являются новыми.

За время своего существования 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 ее аспекты. Внедрение культурных новаций изменило представление последователей тибетского буддизма о смерти (терма Карма Лингпы, т. н. Тибетская книга мертвых). Поскольку учения-терма содержали исторические сочинения, то можно сказать, что эта традиция оказала влияние не только на настоящее культуры, но и на ее прошлое, изменяя представление тибетцев о своей истории [см.: Савишкий, с. 225-227]. Как терма вводились и медицинские трактаты. Одной из самых красочных религиозных церемоний в северо-буддийском мире являются ритуальные танцы цам, в которых монахи в масках и ярких одеждах изображают подвиги буддийских святых. Бутанская традиция танцев цам происходит из сновидения тертона Пема Лингпа (1450-1521) и поддерживается в Бутане до сих пор [см.: Aris, p. 40]. Видение божеств во сне — один из важных источников тибетского иконографического канона и одна из причин его обширности. Например, тертон Мингьюр Дордже не только сам создал целый ряд изображений явившихся ему в сновидениях божеств, но и оставил записанные под диктовку божеств во сне 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» [Stein, p. 282].

Любые значительные визионерские опыты, возникавшие в снах и видениях, подпитывали буддийскую мифологическую картину мира и в этом качестве бесспорно поощрялись руководителями различных религиозных структур. Однако попытки сакрализации этих опытов, которые могли изменить ритуальные каноны (а значит, покуситься на чью-то монополию в этой области), как правило, пресекались. Возможно, что именно это является одной из главных причин того, что в школе гелуг (фактически правившей в Тибета в эпоху далай-лам), а до этого в школе сакья (стоявшей у власти в XIII—XIV вв.) наиболее последовательно не принималась традиция терма как несущая угрозу монополима.

Очевидно, что не только для тибетского общества, но и для любого социума и его властных структур внедрение новаций на основе личного мистического опыта представляет серьезную опасность. Поощрение и бесконтрольное внедрение в культуру инноваций (к тому же происходящих из трансперсональных переживаний, сакрализованных в традиционных культурах) способны не только подорвать стабильность, но и привести к полному разрушению ее основных структур. Это прекрасно понимали и сами носители этих традиций: даже в рамках школы нингма (в которой и появляется традиция терма) возникает целая система защиты от разрушительного потенциала этой традиции.

Анализ периода жизни известных тертонов позволяет нам сделать вывод о их наибольшей активности в кризисные времена тибетской истории, сопровождавшиеся социально-экономической нестабильностью, когда бесконтрольное внедрение в культуру новых элементов могло привести к катастрофическим последствиям. Появлением наибольшего количества тертонов отмечены XI—II, XVII и XIX вв.

XI—XII вв. — это время нового политического и экономического возрождения Тибета, а также время появления новых буддийских школ, быстро укреплявших свой авторитет и политическую власть. Появившиеся в этот период буддийские традиции получили название сарма (новые). Они противопоставляли себя школе нингма (старые) и открыто критиковали ее учения, поскольку политическое и экономическое влияние школ «было глубоко связано с общественной демонстрацией превосходства собственной религиозной традиции над другими» [Doctor, р. 31]. Ответом на эту критику выступило внедрение в религиозную практику нингма традиции обнаружения учений-терма для подтверждения аутентичности собственной традиции.

Несколько позднее подход к включениям инноваций через пророческие сновидения, открытый сиддхами, начинает активно 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 ставшего одной из центральных доктрин школы сакья [см.: Davidson, 2005, р. 317, 320]. Основатель школы другпа кагью Цангпа Гьяре (1161—1211) обнаруживает тексты, о которых утверждается, что они написаны Наропой и скрыты Марпой [см.: Roberts, p. 12]. Происхождение учения от индийских махасиддхов становится необходимым для удостоверения подлинности и конкурентоспособности тибето-буддийских школ и стоящих за ними аристократических кланов. Так, сновидения стали серьезным оружием в борьбе за религиозный авторитет и политическую власть между тибетскими школами и кланами в период «новых переводов».

XVII в. — время окончательного оформления в Тибете теократического государства далай-лам, когда наивысшим социальным статусом стал статус монаха, а крупнейшими феодалами — монастыри-университеты. 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 в. 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 (1617—1682), который радикально поменял политическое устройство Тибета, окончательно превратившегося при нем в теократическое государство [см.: Dudjom Rinpoche, р. 821—824]. Как многие тибетские новаторы, Пятый Далайлама использовал уникальные возможности, которые внедрение терма предоставляло для изменения тибетского общества. Однако в целом использование традиции терма не типично для школы гелуг, что не отменяет использования представителями школы вещих сновидений как источника включения инноваций. Например, Тринадцатый Далай-лама включил монгольский образ Белого Старца (тиб. rgan dkar; монг. Cagan Ebugen) в Цам, ежегодно исполняемый

в Потале, как происходящий из сна, который Далай-лама увидел во время своего изгнания в Монголии (1904 — 1906) [см.: Nebesky-Wojkowitz, р. 65]. Множество популярных молитв и религиозных гимнов вводились в ритуальный обиход как явленные в снах. Очень часто сновидения, посланные божествами, объявлялись причиной возведения ступ и монастырей.

XIX — начало XX в. — кризисный период в тибетской истории, когда архаичный политический и экономический уклад жизни не только переживает глубокий внутрисистемный кризис, но и сталкивается с сильнейшим давлением со стороны окружающих Тибет государств. Как ответ на эти вызовы появляется целый ряд новаций, указывающих своим источником сновидения. Особенно показательно здесь так называемое «обновленческое» несектарное движение римэ (*ris med*), внесшее крупные изменения в религиозную практику и оказавшее существенное влияние на тибетскую культуру в целом.

Итак, мы приходим к выводу, что индийские махасиддхи использовали веру в вещие сны и видения для обоснования подлинности новых учений, чем вызвали революционные изменения в буддийской культуре. Этот прием легального внедрения новаций в традиционном обществе был заново использован тибетскими тертонами. Тексты жанра терма — наиболее яркий пример тибетской религиозной литературы, указывающей своим источником мистические откровения, полученные в снах. Пики активности движения тертонов, совпадая с критическими периодами тибетской истории, являются ответом на вызовы времени, способом разрешения накопившихся противоречий. Метод внедрения новаций через явленные в снах и видениях учения был взят на вооружение всеми тибетскими элитами. Откровения, данные через сны, стали значимым методом борьбы за политическое господство и религиозный авторитет. Харизматические фигуры тибетской истории, оказывавшие значительное влияние на культуру всего северобуддийского региона, зачастую указывали на мистические откровения во снах как на источник своей реформаторской деятельности. В дальнейшем использование сновидений как механизма внедрения новаций стало своеобразным методом саморегуляции декларативно консервативной тибетской культуры. Таким образом, важнейшей культурной функцией сна и сновидений в условиях консервативной тибетской культуры можно считать законное, социально приемлемое привнесение новаций в культуру традиционного общества.

Вероятно, описанный нами 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 систему, где «неизменность» и «стабильность» часто носят декларативный характер. В действительности любая традиционная культура может быть названа неизменной и консервативной разве что в аспекте материальной культуры, в плане стабильности коэффициента вырабатываемой энергии, т. е. культуры, понимаемой в духе Лесли Уайта [см.: Уайт, с. 78, 83—108]. Возможно, принципиальной характеристикой традиционного общества могут являться не такие характеристики, как

стабильность и консерватизм, а совсем иной механизм модернизации его ключевых структур.

Абхаядатта. Львы Будды: жизнеописания восьмидесяти четырех сиддхов. СПб., 1996. *Гой-лоцава Шоннупэл.* Синяя летопись: (история буддизма в Тибете, VI—XV вв.). СПб., 2001.

*Савицкий Л. С.* О некоторых особенностях тибетской литературы XIV — XVI вв. // Жанры и стили литератур Китая и Кореи. М., 1969. С. 223—232.

*Тулку Тондуб Ринпоче*. Тайные учения Тибета: объяснение тибетской буддийской традиции терма. СПб., 2006.

Уайт Л. Избранное. Эволюция культуры. М., 2004.

 $\mathit{Успенский}\ \mathit{Б.}\ \mathit{A}.$  Избранные труды : в 2 т. Т. 1 : Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1994.

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

 $\it Baker\,I.\,A.$ ,  $\it Laird\,T.$  Der geheime Tempel von Tibet. Eine mystishe Reise in die Welt des Tantra. Мъпchen, 2000.

 $\it Davidson~R.~M.$  Indian esoteric Buddhism : a social history of the Tantric movement. N. Y., 2002.

Davidson R. M. Tibetan renaissance : Tantric Buddhism in the rebirth of Tibetan culture. N. Y 2005

<code>Degarrod L. N. Dreams</code> and visions // Shamanism : an Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture. Oxford, 2004. P. 89-95.

*Doctor A.* Tibetan treasure literature: Revelation, Tradition, and Accomplishment in Visionary Buddhism. Ithaca, 2005.

*Dudjom Rinpoche*. The Nyingma School of Tibetan Buddhism. Its Fundamentals and History. Vol. 1. Boston, 1991.

*Gray D.* On Supreme Bliss : a Study of the History and Interpretation Of the Cakrasamvara Tantra. Doctoral dissertation. N. Y., 2001.

Karmay S. G. Dorje Lingpa and His Rediscovery of the «Gold Needle» in Bhutan // The Journal of Bhutan Studies. 2000. Vol. 2, n. 2, winter. P. 1—35.

Lincoln J. S. The Dream in Primitive Cultures. N. Y., 2004.

Lohmann R. I. Dreams and Shamanism (Papua New Guinea) // Shamanism: an Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture. Oxford, 2004. P. 865–869.

*Nebesky-Wojkowitz R. de.* Tibetan religious dances: Tibetan text and annotated translation of the Chams yig. Leyden, 1976.

Ray R. A. Buddhist saints in India: a study in Buddhist values and orientations. N. Y., 1999.
Ray R. A. Mahasiddhas // Encyclopedia of Religion. Second Edition. Vol. 8. N. Y., 2005.
P. 5603—5606.

Roberts P. A. The biographies of Rechungpa: the evolution of a Tibetan hagiography. L., 2007.

Samuel G. The origins of yoga and tantra: Indic religions to the thirteenth century. Cambridge, 2008.

Sanderson A. Vajrayana: origin and function // Buddhism into the year 2000. Bangkok ; Los Angeles, 1995. P. 87–102.

Stein R. A. Tibetan Civilization. Stanford, 1972.

Walser J. Nagarjuna in context: Mahayana Buddhism and early Indian culture. N. Y., 2005. Wayman A. Buddhist Insight: essey. Delhi, 1990.