



ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ HISTORY OF PHILOSOPHY

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-3-330-340

К ВОПРОСУ О КЛАССИФИКАЦИИ БУДДИЙСКИХ САКРАЛЬНЫХ ФОРМУЛ (1)

А.В. Зорин

Институт восточных рукописей РАН
Дворцовая наб., 18, Санкт-Петербург, Россия, 191186

В статье рассматривается тема классификации и жанровых характеристик буддийских сакральных формул, известных как *дхарани*, *мантры*, *хридаи* и т.д. В основу рассмотрения положено, с одной стороны, определение религиозно-философской подоплеки буддийского подхода к такого рода текстам (определяемым часто как магические, заклинательные и т.п.), с другой стороны, анализ конкретного текстового материала, где представлены данные формулы вместе с их обозначениями. Касаясь первого аспекта, автор отталкивается от ранней, но оказавшейся очень плодотворной интерпретации *дхарани*, предложенной в середине XIX в. В.П. Васильевым и недостаточно оцененной в англоязычной литературе. Самым важным для данной статьи является тезис Васильева о тесной связи *дхарани* с представлением об имени как сущности предмета или личности, так что знание имени открывает прямой доступ к владению тем, что оно обозначает. Это, однако, требует уточнения: специфически буддийская концепция пустоты всех дхарм и их равенности на уровне высшей истины обуславливает принципиальную нечеткость в терминологии, при которой те или иные слова-маркеры отражают лишь различные модусы восприятия одних и тех же формул. Данное явление раскрывается во второй части статьи, при рассмотрении конкретного текстового материала, содержащегося в тибетском сборнике дхарани-сутр «Сунгдуй», составленного Таранатхой (первая треть XVII в.). Несмотря на попытки некоторых буддийских теоретиков выделить критерии четкой классификации сакральных формул, тексты дхарани-сутр наглядно показывают, что жанровые наименования могут свободно смешиваться и применяться одновременно в отношении одних и тех же формул.

Ключевые слова: буддийская литература, буддийская философия, *дхарани*, *мантра*, *хридая*, «Сунгдуй» Таранатхи

Тема буддийских сакральных формул, наиболее известных под названиями *мантра* и *дхарани*, давно привлекает внимание ученых по той причине, что эти формулы имеют огромное значение в культовой практике буддизма махаяны и что они представлены в очень большом количестве текстов: в целом ряде махаянских сутр, в канонических текстах, относящихся к буддийской тантре (ваджраяне), и, разумеется, в колоссальном корпусе комментаторской литературы на разных языках: санскрите, китайском, тибетском и т.д.

Первые подступы к освоению этой темы в европейской научной литературе датируются серединой XIX в. Более того, в труде великого русского буддолога

В.П. Васильева (1818—1900) «Буддизм, его догматы, история и литература» уже дается краткий, но во многом исчерпывающий (хотя не свободный от оценочности, свойственной данному автору и его времени) анализ этого рода текстов:

«Но кроме того с выступлением Махаяны является еще учение Дарани или о тех мистических выражениях и формулах, которые способны воспроизводить все; слова *заклинания* здесь мало для обозначения понятий, входящих в Дарани; такое значение они могли иметь разве, когда только что были внесены в Буддизм извне, потому что внешнее происхождение их несомненно. Всякое существо, даже всякое понятие выражается в этих формулах, и усваивающий их себе простым неоднократным повторением (а впоследствии созерцанием букв, их составляющих) приобретает власть над этим существом, получает те понятия, которые они как бы выражают алгебраически, так что есть Дарани, заключающие в себе учение Парамит, тогда как другие покоряют духов, богов, вызывают Бодисатв и Будд; доставляют средства к скорому совершению Боди. <...> Идея, на которой основано это верование, по мнению буддистов, заключается, кажется, в том взгляде, который они создали об отношении имени к предмету, им выражаемому; когда все предметы пусты, когда они и существуют только по имени, то что мудреного, что имя не только выражает самый предмет, но так как оно составляет и сущность его, то в имени можно его усвоить, держать, повелевать. Таким образом, мы видим, что Дарани считаются сердцем Татагат, Бодисатв и т. д. Нам кажется, что мистическая сторона, приписываемая таким образом заклинаниям, заключалась в первых филологических или даже грамматических проявлениях; еще более она могла действовать на непросвещенные умы письменностью» (2) [11. С. 142—143].

Эта общая характеристика далее дополняется более подробным разбором сочинений, содержащих *дхарани* [Там же. С. 177—183], но все основное сказано уже здесь.

Труд Васильева достаточно быстро был переведен на немецкий и французский языки и стал, таким образом, доступен западноевропейским коллегам (3). Удивительно поэтому, что при оценке вклада Васильева в изучение данного вопроса из всех его пронизательных наблюдений последующие исследователи, такие как английский буддолог Л. Уодделл (1854—1938) и выдающийся современный американский ученый Р. Дэвидсон, выделили только замечания по поводу периодизации *дхарани*, а именно о том, что первично сам феномен сакральных формул был заимствован буддистами извне (то есть из общеиндийской религиозной культуры) [9. С. 170] и что появление *дхарани* предшествовало формированию буддийской тантры [2. С. 101]. Между тем работы самих этих авторов, не только первая развернутая статья на тему *дхарани*, принадлежащая Л. Уодделлу, но и недавняя фундаментальная публикация Р. Дэвидсона, в известной степени следуют в русле идей Васильева (4). Возможно, это случайное совпадение, в любом случае следует поразиться уровню теоретического владения материалом, которого достиг Васильев еще на раннем этапе развития буддологии (5).

В комплексе идей, высказанных российским ученым, самым важным для данной статьи является тезис о тесной связи *дхарани* с представлением об имени как

сущности предмета или личности, так что знание имени открывает прямой доступ к «держанию» (6), владению тем, что оно обозначает.

Как было показано антропологами и филологами в XX в., это отношение отнюдь не является уникальной чертой буддийской религии. Выдающийся исследователь Ригvedы Я. Гонда писал: «Имя воспринималось как своего рода сгусток силы, выражавший и, следовательно, определявший самую сущность его носителя... Только зная имя бога, человек мог войти в контакт с ним или добиться определенного взаимопонимания с ним, а в магии — воздействовать на него или даже управлять им» [3. С. 32—33].

В то же время замечание Васильева о наличии сугубо буддийского философского аспекта в этом вопросе — понятие пустоты предметов и явлений, то есть отсутствия у них самостоятельной, независимо существующей сущности — представляется чрезвычайно важным, но не доведенным до конца. Дело в том, что термин «пустота» не означает отсутствия предметов как таковых, он означает только то, что все предметы и явления не существуют сами по себе и на уровне высшей истины имеют одну природу, «один вкус». С точки зрения буддийской эпистемологии, между предметами и наименованиями нет сущностной связи, их отношения условны, являются результатом общественной договоренности. И вместе с тем речь — в совокупности звуков и отражающих ее графем — наделяется сакральной функцией кодирования (пользуясь термином Р. Дэвидсона [2. С. 117—120]) истинной реальности, которая во всех своих частях «равнодушна», подобно небу. Соответственно, и все элементы речи взаимозаменяемы и могут быть «свернуты», сведены к первому, главному звуку — «а» [Там же. С. 122—123].

Именно это соответствие равнодушности как истинной природы всех предметов и явлений — кодирующей ее речи, где любые значимые сочетания звуков условны и могут быть свернуты в один-единственный слог, обуславливает возможность схватывания сердца (*хридаи*) предмета, учения или божества через сакральную формулу или, как нередко бывает, через сакральные формулы, так как единство высшей реальности, стоящей за перечисленными объектами, принципиально допускает текучесть, нестрогость, вариативность формулировок.

Этим, на мой взгляд, можно объяснить бросающуюся в глаза универсальность перечней имен в т. н. *намаштаматаках* — стихотворных или прозаических списках имен, трактуемых как восхваление тех или иных божеств. Очень немного среди них встречается именованый, которые были бы индивидуальны, маркировали бы их носителей. К таким именам относятся в основном характеристики, отражающие иконографические черты (правда, тоже повторяющиеся) и изредка элементы мифологии тех или иных тантрических божеств, в целом весьма скудной и единообразной [13. С. 51—55]. Довольно очевидно здесь проступает и универсальное стремление религиозного сознания к максимально полному (в пределе — *не имеющему предела*) описанию превосходных, величественных качеств объекта поклонения — с целью как можно более эффективно завладеть его вниманием, заручиться его поддержкой, постичь его суть, а в некоторых системах даже стать им или уподобиться ему.

Этим же, на мой взгляд, объясняется и неясность, неопределенность терминологии, касающейся сакральных формул. В научной литературе на нее принято указывать как на некую данность, не объясняя ее [4. С. 129]. Между тем, как мне кажется, отсутствие строгих фактических (т.е. проявляющихся в конкретных текстах) разграничений между терминами *мантра*, *гухья-мантра* («тайная мантра»), *дхарани*, *видья-мантра*, *дхарани-мантра*, *хридая* и т.д., включая комплексные сочетания: «тайная мантра-дхарани», «основа тайной мантры», «великая царица *видья-мантр*» и даже «основы тайной мантры *дхарани* этой <...> царицы *видья-мантр*» (термины взяты из различных текстов, входящих в тибетский сборник «Сунгдуй», о котором см. ниже), — объясняется ровно тем же самым соответствием равенности истинной природы вещей и текучести речи как адекватно кодирующей ее системы.

Естественно, может возникнуть вопрос о том, готовы ли были бы сами буддисты согласиться с такой интерпретацией. Показательно, что в общетеоретических работах западных ученых по литературе *дхарани* слабо отражен подход собственно буддийских авторов к вопросу соотношения *мантр* и *дхарани*, их классификации. Между тем этот вопрос занимал буддийских теоретиков. В нашем распоряжении имеется трактат выдающегося буддийского наставника, связанного со школой ньингма, Рокбэна, или, более полно, Рок Бэнде Шейрап-о (1166—1244), в котором изложены основные разделы буддийского учения и практики, преимущественно с позиций школы ньингма.

Трактат, введенный в научный оборот американским тибетологом Х.И. Кабесон, имеет тем более важное значение, что он был создан в период, когда индийский буддизм еще существовал как живое явление и тибетцы имели свободный доступ к этой традиции. Среди прочего, в трактате имеется раздел, посвященный тайной *мантре*. Этот термин, согласно Рокбэну, имеет общее применение и охватывает три вида сакральных формул: собственно тайную *мантру*, *видья-мантру* и *дхарани-мантру*. Каждый из этих терминов разъясняется автором с привлечением канонической «Ваджрадаки-гухьятантры», упоминаются также альтернативные точки зрения без указания на источники. Автор аннотированного перевода на английский язык Х.И. Кабесон в своих комментариях приводит некоторые дополнительные трактовки, почерпнутые как из канонического текста «Ваджрашекхара», так и из труда предшественника Рокбэна — тибетского автора Ронгсом Чойкьи Сангпо (1012—1088).

Кроме того, в колоссальной по охвату энциклопедии тибетской религиозной культуры, написанной одним из основателей движения *римэ* (7) Чжамгон Конгтрул Лодрой Тае (1813—1899) и переведенной на английский язык группой исследователей в рамках проекта, инициированного Калу Ринпоче (1905—1989), представлена альтернативная точка зрения: в его трактовке акцент сделан на *видья-мантре*, но выделение трех видов мантр остается тем же. Авторы перевода на английский язык соответствующего тома труда Чжамгон Тае, Э. Гуариско и И. МакЛеод в своем комментарии добавили два варианта интерпретации терминов, принадлежащие: 1) индийскому наставнику XI в. Джнянашри (совпадающие с трактовкой Ронгсома) и 2) Шучен Цултрим Ринпоче (1697—1774), редактору Дэргэского

издания Тэнгьюра и автора прилагающегося к нему историко-библиографического обзора (*карчака*), откуда и извлечена трактовка.

Представим теперь характеристики каждого из трех видов мантр согласно перечисленным источникам [1. С. 109—110; 5. С. 377].

1) Тайная *мантра* (*gsang sngags = guhya-mantra*).

«Ваджрадаки-гухьятантра»: «Трактуется как тайная *мантра* потому, что держится в тайне от несведущих».

«Ваджрашекхара»: определение *мантры* — «это ум всех будд, поскольку является тем, что позволяет обрести сущность Дхармы и в совершенстве обладает *дхармадхату*».

Другие варианты, упоминаемые Рокбэнном: 1) тайные *мантры* присущи тем традициям, в которых главное место занимает союз мужского и женского божеств; 2) к тайным *мантрам* относятся те, что начинаются со слога ОМ.

Джнянашри, Ронгсом: «основа для обретения метода и мудрости».

Цултрим Ринпоче: «называется тайной потому, что должна быть скрыта от неподготовленных людей».

2) *Видья-мантра*, или *мантра знания* (*rig sngags = vidyā-mantra*).

«Ваджрадакигухья-тантра»: «Трактуется как *мантра* знания потому, что ее значение безошибочно».

Ваджрашекхара: определение *видья-мантры* — «то, что усмиряет страдания, испытываемые в сансаре, и множества недостатков: страсть и т. д.».

Другие варианты, упоминаемые Рокбэнном: 1) *видья-мантры* присущи тем традициям, в которых главное место занимает мужское божество; 2) к тайным *мантрам* относятся те, что начинаются со слов ТАД ЯТХА (*tadyathā*).

Джнянашри, Ронгсом: «основа для обретения мудрости и высшего знания».

Цултрим Ринпоче: «называется *мантрой* знания потому, что преодолевает неведение, вызванное страстью и другими аффектами, не совместимыми со знанием».

3) *Дхарани-мантра*, или *мантра удержания* (*gzungs sngags = dhāraṇī-mantra*).

«Ваджрадакигухья-тантра»: «Трактуется как *дхарани-мантра* потому, что не отклоняется от сферы пустоты».

Ваджрашекхара: определение *дхарани-мантры* — «то, что позволяет держаться Дхармы Будды, что позволяет памятовать о Дхарме, что позволяет памятовать о благом».

Другие варианты, упоминаемые Рокбэнном: 1) *дхарани-мантры* присущи тем традициям, в которых главное место занимает женское божество; 2) к *дхарани-мантрам* относятся те, что начинаются со слов намо ратна трая (*namo ratna trayā*).

Джнянашри, Ронгсом: «основа для обретения памятования и мудрости».

Цултрим Ринпоче: «называется *мантрой* удержания (*дхарани*) потому, что позволяет удерживать внутренние качества».

На мой взгляд, в своей совокупности эти трактовки — и принадлежащие индийской традиции, и принадлежащие тибетской традиции периода оживленных

контактов с индийскими наставниками, и принадлежащие поздней тибетской традиции — показывают, что никакой глубинной, сущностной разницы между тремя данными видами мантр не существует. Существует лишь различная модальность восприятия: 1) *мантра* как сильное и опасное средство должна храниться в тайне от лиц, не имеющих должной подготовки; 2) в ней сконцентрировано истинное знание, благодаря чему она служит инструментом устранения загрязненных состояний ума; 3) она удерживает сознание в состоянии памятования о пустоте как истинной природе вещей.

Некоторые интерпретации этих терминов указывают на то, что имелись попытки внедрения функционального, то есть более реально ощутимого различия между тремя видами *мантр*. Этот вопрос требует дополнительной проработки, однако источниковый материал, представленный в сборниках *дхарани-сутр* и некоторых смежных с ними текстов (таких как гимны, упоминавшиеся выше *намашташатаки*, молитвы и и. д.), говорит о заведомо искусственном характере таких попыток.

Традиция составления так называемых *дхарани-самграх* («собраний дхарани») возникла в Индии и получила широкое распространение в Тибете. Самым известным тибетским сборником такого рода является «Сунгдуй» (= *дхарани-самграха*) Таранатхи (1575—1634), иерарха влиятельной школы чжонанг (8). Сборник делится на две части: «Дхарани-сутры» и «Малые сутры». Первая почти целиком состоит из текстов тибетского буддийского канона, имеющих в своих заглавиях термин *дхарани*, иногда текст обозначен как *сутра*, иногда встречается сочетание «сутра Махаяны под названием „Дхарани [такая-то]“» (иногда могут использоваться и другие термины, например, «царь *видья-мантр*»).

Таким образом, использованный в тибетском сборнике термин *дхарани-сутра*, хотя и не фиксируется прямо в названиях канонических текстов, подкрепляется их принципиальной сочетаемостью, но самое главное — соответствием конкретному материалу текстов, складывающихся в особый поджанр сутр, в которых Будда вводит в обращение для своих последователей сакральные формулы, именуемые *дхарани*, *мантрами* и прочими названиями, упоминавшимися выше, объясняет их действенность.

Наряду с этими развернутыми наставлениями имеется значительно число предельно коротких текстов, где нарративная часть, характерная для сутр, отсутствует: представлена только сама сакральная формула с минимальными пояснениями. Я полагаю, что как жанровое обозначение таких текстов было бы разумно использовать термин *дхарани*, а для более развернутых текстов — термин *дхарани-сутра*, даже хотя в названиях последних нередко слово *сутра* отсутствует.

Как мы видим, в подлинной (а не сконструированной исследователем для удобства изложения) реальности буддийских текстов наблюдается некоторая текучесть жанровых характеристик. Наблюдается она и в отношении определений самих сакральных формул. Нередко одна и та же формула или внешне и функционально сходные формулы в рамках одного и того же текста обозначаются различными терминами. В качестве яркого примера можно привести текст *'Phags pa*

'gro lding ba'i rig sngags kyi rgyal po (9): в нем Будда передает своему ученику Ананде названия молний четырех сторон света, знание которых может уберечь от опасности удара молнии, после чего произносит «основу тайной мантры» царя птиц Гаруды; затем к Будде приходят по очереди Авалокитешвара, Ваджрапани, Брахма, Индра, махараджи, цари нагов и произносят перед ним собственные *дхарани*, или основы тайных мантр, или основы тайных мантр-дхарани, которые можно использовать для защиты от преждевременной смерти и т.п.

Появляющийся здесь компонент «основа» (*gzhi*) или «основы» (*gzhi rnam*s), по-видимому, призван подчеркнуть, усилить ощущение фундаментальности, максимальной близости к сущности явления, управление которым достигается с помощью сакральной формулы. В этом смысле оно представляется аналогичным более распространенному термину *хридая* («сердце»). Последним довольно часто обозначаются сакральные формулы, претендующие на то, что в них заключен базовый смысл того или иного текста, например сутр Праджняпарамиты или больших *дхарани-сутр* цикла «Панча-ракша» и т. д., или того или иного божества. Можно было бы подумать, что *хридаи* следует рассматривать как более обособленное явление среди сакральных формул буддизма, однако и здесь текстовая реальность опровергает такое восприятие: нередко одна и та же формула называется как *хридаей*, так и *видья-мантрой*, или *дхарани*, или *хридая-дхарани*, или *дхарани-печатью* (еще один вариант маркировки) и т.п.

Можно все же высказать предварительное суждение, что кодировка сути, «сердца» того или иного текста в сакральной формуле предпочтительнее обозначается как *хридая*. Показательно в этом отношении наличие такого текста, как известная «Хридая-сутра», или, точнее, «Сутра сердца Праджняпарамиты», в составе «Сунгдую» Таранатхи. Этот короткий текст представляет собой предельно сжатое изложение Буддой основной идеи праджняпарамитской литературы — пустоты всех дхарм. Текст содержит мантру Праджняпарамиты (ТАД ЯТХА: ОМ ГАТЕ ГАТЕ ПАРАГАТЕ ПАРАСАМГАТЕ БХО ДХИ СВАХА!), в остальном же в нем нет специфических языковых элементов, не подлежащих прямому переводу. Однако следует понимать, что их наличие не строго обязательно для интерпретации того или иного текста как *дхарани*. Достаточно вспомнить известную *хридаю пратитьясамутпады* (учения о зависимом существовании), начинающуюся со слогов Е ДХАРМА ХЕТУ и представляющую собой связный текст на санскрите, трансформированный в мантру помещением его в рамку из сакральных слогов ОМ (в начале) и СВАХА (в конце) [2. С. 107]. «Сутра сердца Праджняпарамиты» не была формализована в этом смысле, она и слишком велика для этого. Тем не менее, она часто используется как своего рода «настройка ума» перед началом наставления, обряда и т.п., что указывает на возможность трактовки ее именно как развернутого варианта сакральной формулы — *хридаи*.

Подводя итог, я хотел бы повторить, что анализ феномена *дхарани*, представленный В.П. Васильевым в середине XIX в., в целом был подтвержден и развит мировой наукой, хотя значение его вклада осталось преуменьшенным; в то же время идея Васильева о специфически буддийском отношении имени к предмету,

которое лежит в основе представления о дхарани, требует уточнения. С буддийской точки зрения, все имена условны. Но подобно тому, как на уровне высшей истины все феномены имеют одну и ту же природу, так же и кодирующие их звуки и слова могут быть свернуты в один первичный звук и графему «а». Это в значительной степени обуславливает принципиальную текучесть именованных божеств и даже самих терминов, обозначающих сакральные буддийские формулы. В конечном счете главным является постижение, схватывание и удержание умом истинной природы вещей — пустоты; на это удержание ума в сфере познания пустоты и указывает термин *дхарани* как обозначение одного из модусов восприятия сакральных формул; другие модусы обозначаются иными терминами, такими как *гухья-мантра*, *видья*, *хридая* и т.д. Принципиальная взаимозаменяемость этих терминов демонстрируется текстами *дхарани-сутр*, которые удобнее всего исследовать в составе специальных собраний такого рода текстов. Эти тексты показывают, что попытки четкой классификации различных терминов, имевшие место в индийской и тибетской буддийских традициях, должны были носить искусственный характер. Из всех терминов только *хридая* имеет одно сравнительное (но не исключительное) преимущество — когда употребляется для обозначения кодировки сущности, сердцевины того или иного философского или иного текста.

© Зорин А.В., 2018

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Сборники коротких канонических, апокрифических и постканонических текстов в истории тибетской буддийской литературы», № 15-34-01217.
- (2) Цитата дана в современной орфографии и пунктуации, за исключением авторского написания индийских терминов.
- (3) В этих переводах содержатся, разумеется, и фрагменты, соответствующие приведенной выше цитате [9. С. 153—154; 7. С. 141—142].
- (4) Порой встречаются даже близкие текстуальные совпадения. Например, Дэвидсон пишет (перевод с английского — мой): «Живя в обществах с высоким уровнем грамотности, мы, по-видимому, утратили ощущение чуда перед возможностью кодировать звуки [речи] графемами <...> Между тем в обществах, где грамотные люди составляют меньшинство (в Индии, согласно переписи населения 1881 г., было ~10—12% грамотных), способность различать буквы и связывать их со звуками [речи] представляется чудом» [2. С. 124]; ср. эту цитату со словами Васильева: «Если мы припомним, какой эффект производило в диких американцах и неграх письмо, то почему не допустить, что тот же магизм в буквах представлялся и индейцам (т.е. индийцам — А.З.), которых письменность является уже в исторические времена? Притом мы постоянно находим примеры, что ум древнего человека, еще не обогащенный нашей плодотворной опытностью, поражен теми важными изобретениями, к которым мы пригляделись до такой степени» [10. С. 143].
- (5) На то, что в мировой науке роль Васильева в изучении *дхарани* освещена явно недостаточно, указал С.Х. Шамахамадов в монографическом исследовании рукописей санскритских *дхарани* из коллекции ИВР РАН, которое готовится к изданию [15]. Стоит отметить, что в англоязычной буддологической литературе вклад Васильева в научное изучение буддизма в целом отражен слабо. Ситуация может измениться после выхода в свет статьи

- выдающегося американского тибетолога М. Капстайна, в которой он дает весьма высокую оценку достижениям российского ученого [6]. Наиболее полный анализ вклада Васильева в развитие буддологии на русском языке содержится в монографии Т.В. Ермаковой [12].
- (6) Само санскритское слово *dhāraṇī* является существительным женского рода, образованным от глагольного корня *dhṛ* — «держать, хватать» и т.д. Тибетский перевод является смысловой калькой (по-видимому, искусственно созданной переводчиками буддийских текстов): *gzungs* — от *gzung*, формы буд. вр. глагола *'dzin*, имеющего то же семантическое поле, что и санскритский эквивалент.
- (7) Движение ставило своей целью сохранить наследие всех школ тибетского буддизма, противостоя узкосектарному давлению со стороны господствовавшей, начиная с середины XVII в., в Тибете школы гэлук.
- (8) Хотя эта школа была разгромлена вскоре после смерти Таранатхи правительством Далай-ламы V (1617—1682), сам этот наставник и его наследие сохранили высокий статус. Более того, первый монгольский Богдо-гэгэн, Дзанабазар (1635—1723), был признан его перерождением. Возможно, этот факт и определил судьбу «Сунгдуй» Таранатхи как самого статусного сборника такого рода. Во всяком случае, есть основания полагать, что именно он был напечатан в Пекине в 1674 г. как своего рода книга-оберег для маньчжурского императора Китая Канси (1654—1722) не без монгольского влияния [12].
- (9) Текст входит в ч. Са «Сунгдуй»; содержание сборника и идентификацию текстов, входящих в него, см. в описании одного из его пекинских изданий на монгольском языке (в данном случае разница между тибетской и монгольской версиями не существенна) в каталоге В.Л. Успенского [6. С. 147—170].

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Cabezón J.I.* The Buddha's Doctrine and the Nine Vehicles. Rog Bande Sherab's *Lamp of the Teachings*. Oxford University Press, 2013.
- [2] *Davidson R.M.* Studies in Dhāraṇī Literature I: Revisiting the Meaning of the Term Dhāraṇī // *Journal of Indian Philosophy*, 37 (2), 2009. P. 97—147.
- [3] *Gonda J.* Epithets in the R̥gveda. 'S-Gravenhage: Mouton & Co, 1959.
- [4] *Hidas G.* Dhāraṇī Sūtras // *Brill's Encyclopedia of Buddhism*. Vol. I. Literature and Languages. Eds. J. Silk, O. von Hinüber, V. Eltschinger. Leiden: Brill, 2015. P. 129—137.
- [5] *Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé.* The Treasury of Knowledge. Book Six, Part Four: Systems of Buddhist Tantra. The Indestructible Way of Secret Mantra / Kalu Rinpoché Translation group under the direction of Venerable Bokar Rinpoché. This volume translated by E. Guarisco and I. McLeod, introduced and annotated by E. Guarisco, and edited by I. McLeod. Ithaca, New York — Boulder, Colorado: Snow Lion Publications, 2005.
- [6] *Kappstein M.T.* L'oubli des Russes: An (Almost) Forgotten Chapter in the History of 19th-century Orientalism // *Revue internationale de philosophie*. March 2019. (В печати.)
- [7] *Uspensky V.* Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St. Petersburg State University Library. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1999.
- [8] *Vassilief V.* Le Bouddhisme: ses dogmes, son histoire et sa littérature / par V. Vassilief. Trad. du russe par G. A. La Comme et précédé d'un discours préliminaire par Éd. Laboulaye. Partie 1: Aperçu général. Paris: Durand; Duprat, 1863.
- [9] *Waddell L.A.* The Dhāraṇī Cult in Buddhism, its Origin, deified Literature and Images // *Ostasiatische Zeitschrift*, Heft II, July. Berlin, 1912. P. 155—195.
- [10] *Wassiljew W.* Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur. Theil 1: Allgemeine Übersicht / Aus dem Russischen übers. [von Theodor Benfey]. St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, 1860.

- [11] *Васильев В.П.* Буддизм, его догматы, история и литература. Часть первая. Общее обозрение. Санкт-Петербург, 1857.
- [12] *Ермакова Т.В.* Буддийский мир глазами российских исследователей XIX — первой трети XX в. (Россия и сопредельные страны). СПб.: Наука, 1998.
- [13] *Зорин А.В.* У истоков тибетской поэзии. Буддийские гимны в тибетской литературе VIII—XIV вв. СПб.: Петербургское востоковедение, 2010.
- [14] *Зорин А.В., Сизова А.А.* Первые пекинские издания сборника «Сундуй» на тибетском и монгольском языках // Монголика-ХI. СПб.: Петербургское востоковедение, 2013. С. 37—44.
- [15] *Шомахмадов С.Х.* Санскритские дхарани из Сериндийского фонда ИБР РАН. СПб., 2017. (Электронный файл)

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-3-330-340

ON THE ISSUE OF CLASSIFICATION OF BUDDHIST SACRAL FORMULAS

A.V. Zorin

The Institute of Oriental Manuscripts, Russian academy of sciences
Dvortsovaya emb., 18, St. Petersburg, Russian Federation, 191186

Abstract. This paper deals with the issue of classification and genre definitions of Buddhist sacral formulas known as *dhāraṇī*, *mantra*, *hṛdaya*, etc. The analysis is based on, first, the exploration of religious-philosophical background of the Buddhist approach to the texts of this kind (often called magical invocations, spells, etc.), second, the study of concrete textual data where such formulas are contained along with their denotations. Dealing with the first aspect, the author reconsiders an early but fruitful interpretation of *dhāraṇī* provided by V.P. Vasil'yev in the middle of the 19th century and not distinguished enough in the academic literature published in English. Most important for this paper is Vasilyev's idea on the tight connection between *dhāraṇī* and the name considered as the essence of an object or a person so that its knowledge makes possible to grasp directly what is signified by the name. This idea, however, requires a certain clarification: the concept of emptiness of all dharmas and their sameness from the standpoint of the Ultimate Truth causes fundamental uncertainty in terminology when various definitions can be applied to the same sacral formulas being nothing but marks of different modes of their apprehension. This phenomenon is explored in the second part of the paper that analyzes concrete textual data extracted from the Tibetan *Gzungs bsdus* collection compiled by Tāranātha in the early 17th century. In spite of the attempts made by some Buddhist theorists to define criteria for the exact classification of the sacral formulas, the texts of *dhāraṇī-sūtras* show explicitly that the names of the genres can be loosely mixed and applied simultaneously to the same formulas.

Key words: Buddhist literature, Buddhist philosophy, *dhāraṇī*, *mantra*, *hṛdaya*, *Gzungs bsdus*, Tāranātha

REFERENCES

- [1] Cabezón JI. *The Buddha's Doctrine and the Nine Vehicles. Rog Bande Sherab's Lamp of the Teachings*. Oxford University Press; 2013.
- [2] Davidson RM. Studies in Dhāraṇī Literature I: Revisiting the Meaning of the Term Dhāraṇī. *Journal of Indian Philosophy*, 37 (2); 2009, p. 97—147.
- [3] Gonda J. *Epithets in the Ṛgveda*. 'S-Gravenhage: Mouton & Co; 1959.
- [4] Hidas G. Dhāraṇī Sūtras. In: *Brill's Encyclopedia of Buddhism. Vol. I. Literature and Languages*. Eds. J. Silk, O. von Hinüber, V. Eltschinger. Leiden: Brill; 2015, p. 129—137.

- [5] Jamgön Kongtrul Lodrö Tayé. *The Treasury of Knowledge. Book Six, Part Four: Systems of Buddhist Tantra. The Indestructible Way of Secret Mantra*. Kalu Rinpoché Translation group under the direction of Venerable Bokar Rinpoché. This volume translated by E. Guarisco and I. McLeod, introduced and annotated by E. Guarisco, and edited by I. McLeod. Ithaca, New York — Boulder, Colorado: Snow Lion Publications; 2005.
- [6] Kappstein M.T. L'oubli des Russes: An (Almost) Forgotten Chapter in the History of 19th-century Orientalism. In: *Revue internationale de philosophie*. March 2019. (Forthcoming.)
- [7] Uspensky V. *Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St. Petersburg State University Library*. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa; 1999.
- [8] Vassilief V. *Le Bouddhisme: ses dogmes, son histoire et sa littérature*. Trad. du russe par G.A. La Comme et précédé d'un discours préliminaire par Éd. Laboulaye. Partie 1: Aperçu général. Paris: Durand; Duprat; 1863.
- [9] Waddell LA. The Dhāraṇī Cult in Buddhism, its Origin, deified Literature and Images. *Ostasiatische Zeitschrift, Heft II*, July. Berlin; 1912, p. 155—195.
- [10] Wassiljew W. *Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur. Theil 1: Allgemeine Übersicht*. Aus dem Russischen übers. [von Theodor Benfey]. St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften; 1860.
- [11] Vasil'yev VP. *Buddizm, ego dogmaty, istoriya i literatura. Chast' 1. Obshchee obozrenie*. St. Petersburg, 1857. (In Russ.)
- [12] Ermakova T.V. Buddiyskiy mir glazami rossiyskikh issledovateley XIX — pervoi treti XX v. (Rossiya i sopredelnye strany). St. Petersburg: Nauka; 1998. (In Russ.)
- [13] Zorin AV. *U istokov tibetskoy poezii VIII—XIV vv.* St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie; 2010. (In Russ.)
- [14] Zorin AV., Sizova AA. Pervye pekinskie izdaniya sbornika “Sunduy” na tibetskom i mongol'skom yazykakh. *Mongolica-XI*. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 2013. С. 37—44. (In Russ.)
- [15] Shomakhmadov SKh. *Sanskritskie dharani iz Serindiyskogo fonda IVR RAN*. St. Petersburg, 2017. (Electronic file.) (In Russ.)

Для цитирования:

Зорин А.В. К вопросу о классификации буддийских сакральных формул // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. No 3. С. 330—340. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-3-330-340.

For citation:

Zorin A.V. On the issue of classification of Buddhist sacral formulas. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22 (3):330—340. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-3-330-340.

Сведения об авторе:

Зорин Александр Валерьевич — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института восточных рукописей РАН (e-mail: kaw1@yandex.ru)