

# HISTORY OF THE EAST

## Historiography, source critical studies, historical research methods

## ИСТОРИЯ ВОСТОКА

### Историография, источниковедение, методы исторического исследования

Научная статья

Исторические науки

УДК 930.2(07):24[821.584.6+821.581+821.521]

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-842-857>

### О значении терминов *дхарани* и *мантра* в буддийской письменной традиции

**Сафарали Хайбуллоевич Шомахмадов**

*Институт восточных рукописей Российской академии наук,*

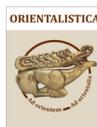
*Санкт-Петербург, Россия,*

*safaralihshom@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-5322-349X>*

**Аннотация.** Статья посвящена анализу одних из ключевых для буддийской религиозной традиции терминов – *дхарани* и *мантра*, при проведении которого автор опирался на буддийские канонические и постканонические источники. Одна из поставленных в статье задач – выяснение правомерности определения *дхарани* и *мантр* как «заклинаний, молитв». Основное внимание уделяется исследованию областей значений исследуемых терминов для установления возможности характеристики их как синонимов. В статье рассматриваются подходы российских и зарубежных исследователей к трактовке терминов *дхарани* и *мантра*. Также анализируются значения термина *дхарани*, зафиксированные в буддийских канонических и постканонических источниках. Кроме того, автор исследует термины-синонимы для *дхарани* и *мантр*, используемые в письменной традиции как аутентичной (индийской), так и неэндемичных зон распространения буддизма (Тибет, Китай, Япония). В результате исследования сделаны следующие выводы: на простонародном уровне бытования буддийской доктрины (защита от болезней, разбойников, укусов ядовитых змей и насекомых и т. д.) значения и *дхарани*, и *мантра* могут быть определены как «заклинания»; на уровне йогической практики трансформации сознания, цель которой – освобождение от аффектов, и *дхарани*, и *мантра* функционируют как ментальный конструкт, призванный, с одной стороны, защитить сознание (*manas-tra*) аскета от аффективно окрашенных помыслов, с другой – обеспечить моментальное постижение-схватывание и прочное удержание (*dhāraṇa*) в памяти аспектов религиозной доктрины, что в итоге должно обеспечить обретение нирваны. В обоих случаях *дхарани* и *мантра* правомерно существуют на правах синонимов, с той лишь разницей, что термин *дхарани* – продукт буддийских идеологов, стремившихся обозначить разрыв с предшествующей религиозной традицией – брахманизмом.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





**Ключевые слова:** мантра; дхарани; видья; хридая; праджняпарамита; буддизм; буддийские тексты

**Для цитирования:** Шомахмадов С. Х. О значении терминов *дхарани* и *мантра* в буддийской письменной традиции. *Ориенталистика*. 2021;4(4):842–857. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-842-857>.

Original article

History studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-842-857>

## **On the meanings of the terms *dhāraṇī* and *mantra* in the Buddhist written tradition**

**Safarali Kh. Shomakhmadov**

*Institute of Oriental Manuscripts RAS, St. Petersburg, Russia,  
safaralihshom@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-5322-349X>*

**Abstract.** The article comprises an analysis of some of the most important terms in the Buddhist religious tradition – *dhāraṇī* and *mantra*. It is based upon research of the Buddhist canonical and post-canonical texts. Among others, the article sets to clarify whether it is possible to identify the terms of *dhāraṇī* and *mantra* also as ‘spells’, ‘incantations’ or ‘invocations’. Special attention is paid to the study of the semantic areas of the terms in question. This aims to clarify whether the *dhāraṇī* and *mantra* can be considered synonyms. The article also examines the approaches of Russian and foreign scholarly traditions, which interpreted the meaning of these terms. On a parallel basis, it analyzes the meaning of the term *dhāraṇī* recorded in Buddhist canonical and post-canonical texts. Additionally, the article comprises a research of the technical terms, which are synonymous for *dhāraṇī* and *mantra*, however, used in both authentic (Indian) and non-endemic zones and the relevant traditions, where the Buddhist teaching was also popular, i.e. in Tibet, China and Japan. As a result, the author concludes as follows. On the ‘popular level’ of the functioning of Buddhist doctrine (protection from illnesses, robbers, bites of poisonous snakes and insects, etc.) both terms *dhāraṇī* and *mantra* can be certainly bear the meaning as ‘spells’, ‘incantations’ or ‘invocations’. On the level of the meditative practice of the consciousness transformation, which aims to the final liberation from affects, both *dhāraṇī* and *mantra* function as a ‘mental construct’. On the one hand, they protect the ascetic consciousness they protect the ascetic consciousness (*manas-tra*) from afflictions, on the other, they provide the mental comprehension ‘grasping’ and firm holding (*dhāraṇa*) in memory of the aspects of religious doctrine, that, ultimately, leads to the Nirvāṇa obtaining. In both cases, *dhāraṇī* and *mantra* function as synonyms, with the only difference that *dhāraṇī* is a product of Buddhist ideologists who sought to identify a break from the previous religious tradition – Brahmanism.

**Keywords:** mantra; dhāraṇī; vidyā; hṛdaya; Prajñāpāramitā; Buddhism; Buddhist texts

**For citation:** Shomakhmadov S. Kh. On the meanings of the terms *dhāraṇī* and *mantra* in the Buddhist written tradition. *Orientalistica*. 2021;4(4):842–857. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-4-842-857>.



## Введение

В индологической, равно как и буддологической (включающей различные регионы буддийского ареала), исследовательской литературе не ослабевает научный интерес к практике рецитации вербализованных сакральных формул – *мантр* и *дхарани*, которые, как правило, не всегда справедливо отождествляются сугубо с тантрической традицией, как ортодоксальной (индуистской), так и неортодоксальной (буддийской, джайнской). Большинство исследователей, чьи научные интересы не лежат строго в области изучения возгласения *дхарани* и *мантр*, стараются по возможности обойти стороной эту достаточно сложную сферу востоковедных штудий, ограничиваясь лишь общими замечаниями, в основном рассматривая вербальные возгласения как своеобразные «заклинания». Правомерность применения такого определения, в частности к *дхарани*, и будет рассмотрена в данной статье.

## Цели и задачи статьи

Целью данной статьи является выявление областей значений терминов *дхарани* и *мантра*, которое, в свою очередь, позволит определить возможность их функционирования в буддийской культуре как синонимов либо же опровергнет данное предположение. Реализация поставленной цели обусловлена решением следующих задач:

- рассмотреть варианты трактовки терминов *дхарани* и *мантра* в трудах отечественных и зарубежных исследователей;

- выявить значения термина *дхарани*, представленные в буддийских канонических и постканонических источниках;

- охарактеризовать термины, синонимичные *дхарани* и *мантрам*, встречающиеся как в индо-буддийской письменной традиции, так и в эндемичных зонах буддийского ареала – тибетской, китайской, японской.

Одной из основных проблем, связанных с изучением сакральных формул южноазиатских религиозных традиций, является их соотношение между собой: что представляют собой *дхарани* и *мантра*, в чем заключаются их общие свойства и в чем различие? На эти и другие вопросы автор пытается ответить в данной статье, сделав акцент на анализе определений «*дхарани*», поскольку термину «*мантра*», равно как и всестороннему изучению практики рецитации *мантр*, посвящено великое множество авторитетных исследований, из которых в первую очередь надо выделить такие работы, как статья Я. Гонды «Индийская *мантра*» (*The Indian Mantra*, 1963) [1], коллективная монография «Понимая *мантры*» (*Understanding mantras*, 1991) под редакцией Х.П. Альпера [2], а также работы А. Паду (*André Padoux*) [3; 4].



## Интерпретация терминов *мантра* и *дхарани* в трудах отечественных и зарубежных исследователей

Трактовка мантры как «ментальной защиты» / «защиты сознания», восходящая к *man-tra* (*manas-tra*; где *-tra* – «защита»<sup>1</sup>) и отраженная в соответствующих разделах известных европейских составителей санскритских словарей – М. Мониер-Вильямса [5, с. 785], А. Макдонелла [6, с. 217], О. Бётлингк [7, с. 25], – может быть проинтерпретирована с двух точек зрения, согласующихся с «функциональным принципом» классификации мантр и дхарани, изложенным еще в середине XIX в. выдающимся отечественным востоковедом В. П. Васильевым (1818–1900) [8, с. 177]. С одной стороны, «порожденные» посредством сознания и «явленные вовне» путем вербализации сакральные формулы (мантры) выполняют защитную функцию на физическом уровне – спасают от недугов, нападения диких животных и разбойников, оберегают от укусов ядовитых насекомых и змей и т. д. То есть, представляя собой пример так называемой мирской (санскр. *laukika*) практики, когда сакральные возгласия преследуют сугубо «утилитарные» цели, мантры в данном случае по сути совпадают с простонародными заклинаниями, обильно представленными в любой традиционной культуре. С другой стороны, являясь своеобразным «инструментом» защиты самого сознания<sup>2</sup> от аффектированных состояний, «надмирская» (санскр. *lokottara*) мантра, произнесенная либо вслух, либо ментально, актуализирует постоянное памятование о религиозных догматах и способствует в конечном счете достижению цели религиозной практики – освобождению (мокше / нирване). Таким образом, можно заключить, что мантра представляет собой как продукт сознания, так и инструмент, с помощью которого сознание преобразует и внешний мир, и самое себя. Схожего определения придерживался и Я. Гонда [1, с. 255].

Как и в случае с мантрой, буддологи, осмысляя дхарани, стараются, как правило, дать свое определение этому термину, согласуясь с конкретной целью своего исследования. Суммируя наиболее распространенные формулировки, можно выделить две группы определений дхарани, представляющих собой по сути вышеозначенную «функциональную классификацию» буддийских сакральных речений. Дхарани как (1) заклинания, магические формулы, цель которых – удовлетворение мирских потребностей, характеризуются в работах Л. Уодделла [9, с. 156], Ф. Эджертона [10, с. 284], М. Мониера-Вильямса [5, с. 515]. В качестве (2) краткой мнемотехнической фразы, в которой закодирована та или иная концепция буддийской доктрины, дхарани рассматривали Д. Снеллгроув [11, с. 122] и Р. Дэвидсон [12, с. 141–142].

<sup>1</sup> Ср. с пал. *pari-ttā*, *pari-ttam* (санскр. *pari-trai*, *pari-trāṇa*) – букв. «защита».

<sup>2</sup> Так, например, М. Мониер-Вильямс определяет мантру как «инструмент сознания» [5, с. 785], а О. Бётлингк – как «продукт сознания» (*Erzeugniss des Geistes*) [7, с. 25].



Каковы же причины того, что буддизм, для которого было характерно активное заимствование (с последующей реинтерпретацией) терминов предшествующей религиозной традиции – брахманизма<sup>3</sup>, вводит в оборот новый термин – дхарани? Ведь новации в традиционном обществе принимались с большим трудом. Как утверждает японский буддолог Х. Ёсимура, термин *дхарани* был «создан» в противовес небуддийской мантре, чтобы тем самым подчеркнуть разрыв с брахманизмом [13]. Полагаю это утверждение обоснованным, хоть и не бесспорным, хотя бы потому, что мантра как термин продолжает присутствовать и в буддийской практике сакральных возгласений.

В попытке ответить на вопрос о соотношении мантры и дхарани, чтобы точнее определить значение второго термина, обратимся к его словарным значениям, а также к буддийским письменным памятникам, где упоминается дхарани. Как отмечали еще в начале XIX в. французские буддологи Ж.-П. Абель-Ремюза (1788–1832) и Э. Бюрнуф (1801–1852), термин *дхарани* впервые встречается в текстах махаянской традиции [14, с. 111; 494]. Британский исследователь Л. Уодделл, апеллируя к Лалитавистаре, где Шива характеризуется как «Повелитель-Создатель дхарани» (*Dhāraṇīśvara rāja*), считал, что упоминание о дхарани появляется уже в раннебуддийской литературе [9, с. 172]. Вряд ли можно принять мнение Л. Уодделла как безоговорочное, так как известно, что на протяжении столетий текст Лалитавистары многократно дополнялся и подвергался редакторской правке.

### **Значение термина дхарани (*dhāraṇī*) в буддийских канонических и постканонических источниках**

Общеизвестно, «дхарани» происходит от глагольного корня  $\sqrt{dhr}$  – «держат, носить, обладать, сохранять, поддерживать» [5, с. 519], как и однокоренное слово «дхарана» (*dhāraṇa(ā)*) – «поддержание, хранение, защита, сохранение, обладание» [5, с. 515]. Исходя из этого, термин *дхарани* может быть истолкован в трех аспектах: (1) как мнемотехнический способ кодирования – «схватывания, удержания, сохранения»; (2) того, что должно быть «схвачено, удержано, сохранено» – закодированный определенным образом аспект буддийского учения, а также (3) состояние сознания, в котором сохраняется непрерывное памятование буддийского учения, воспринятого на слух. Вот почему определение дхарани, данное Э. Ламоттом, – дхарани как «удержание в памяти учений всех будд» [15, с. 1854] – кажется наиболее приближенным к его подлинному значению. Так, Китагири-сутта (*Kiṭāgiri-sutta*; «Сутра [о наставлении,

<sup>3</sup> Среди заимствованных и реинтерпретированных терминов, понятий, мифологических топонимов можно назвать такие, как *дхарма*, *чакравартин*, гора *Меру*, материк *Джамбудвипа* и др.



преподанном в городе] Китагири») из собрания «Средних проповедей» («Маджджима-никая») содержит упоминание об основных аспектах «всеобъемлющего постижения учения Будды»; среди прочих в тексте сутры перечисляются (1) восприятие проповеди на слух (*dharmasavanam*), (2) непрерывное памятование услышанного учения (*dharmadhāraṇā*) и (3) проникновение в суть аспектов учения, сохраняемых в памяти (*upa-parikkhato*) [16, с. 582–583; 17, с. 480].

Приведенная выше формулировка значения дхарани, данная Э. Ламоттом, базируется на его всестороннем исследовании китайской версии приписываемого авторству Нагарджуны (II–III вв.) трактата «Махапраджняпарамита-шастра»<sup>4</sup> (*Mahāprajñāpāramitāśāstra* – «Трактат о совершенной мудрости, [переносящей 'на тот берег'<sup>5</sup>])», где представлено наиболее полное традиционное определение термина *дхарани*. В этом авторитетном письменном памятнике буддийской традиции *дхарани* характеризуется как способность сознания «удерживать, вмещать» (*dhāraṇa*) или же «способность препятствовать» (*vidhāraṇa*)<sup>6</sup>. То есть в первом случае сознание, аккумулировав все благие дхармы (*kuśaladharmāḥ*), удерживает их (*dhārayati*), так что они больше не исчезают. «Способность препятствовать» следует, как представляется, трактовать в качестве постоянно присутствующего в сознании свойства распознавать корни неблагого (*akuśalamūla*) и предотвращать (*vidhārayati*) их дальнейшее усиление.

Трактовка *дхарани* как удержания в сознании учений всех будд присутствует и в другом тексте праджняпарамитского цикла – сохранившейся фрагментарно «Аштадшасакхасрика-праджняпарамита-[сутре]» (*Aṣṭadaśasāhasrikā-prajñāpāramitā-[sūtra]* – «Сутре о совершенной мудрости в 18 000 строк»). В завершение 60-го раздела пространной сутры Будда, обращаясь к Ананде, увещевает своего ближайшего ученика в том, что изложенная в памятнике совершенная мудрость является ключом к проникновению в суть всех письменных знаков, всех *дхарани*, возглашать которые вменяется в обязанность всем бодхисаттвам. Кроме того, постижение *дхарани*, о которых идет речь в «Аштадшасакхасрике», согласно тексту памятника, способствует обретению мгновенно и беспрепятственно выдающихся ораторских способностей (*sarva-pratibhāna-pratīsamvid*), столь необходимых для успешной проповеди.

Относительно выражения «мгновенно и беспрепятственно» необходимо сказать следующее. Всеобъемлющее знание, которое «обычный» практикующий способен обрести спустя долгие годы, посредством

<sup>4</sup> Здесь и далее использован франкоязычный перевод трактата, выполненный Э. Ламоттом в издании: [15].

<sup>5</sup> То есть в нирвану.

<sup>6</sup> То есть «предотвращать, не допускать, предохранять» от воздействия неблагоприятных факторов; «ставить преграду», «отделять» (*vi-*) благое от неблагоприятного.



рецитации дхарани праджняпарамиты достигается мгновенно и полностью; в данном случае, мы полагаем, махаянская *пратибхана* вполне соответствует *пратибхе* – «вспышке интуитивного постижения» в индийской лингвофилософской традиции [18]. В то же время *пратибхана-самвид* представляет собой одно из четырех «аналитических знаний», в перечень которых также входят *дхарма-прамисамвид* (*dharmapratīsamvid* – знание причин, условий и отношений), *артха-прамисамвид* (*arthapratīsamvid* – знание содержания, значений концепций и их анализ) и *нирукти-прамисамвид* (*nirukti-pratīsamvid* – понимание речи как небесных обитателей, так и демонических существ).

Как и в «Махапраджняпарамита-шастре», в «Сутре о совершенной мудрости в 18 000 строк» устами Будды утверждается, что овладевший дхарани праджняпарамиты, «удерживает в памяти учения всех будд» [19, с. 84; 280–281]. Но ошибочным будет предположение, что в буддийских письменных памятниках постулируется возможность обретения сверхнормальных способностей сознания лишь посредством рецитации сакральных формул. В тексте *Аштадшасакхаскрики* говорится о том, что бодхисаттва должен изучать также 12 классических жанров буддийской канонической литературы (*Dvādaśāṅgapravacana*) – сутра, гейя, вякарана, гатха, удана, нидана, авадапа, итивриттака, джатака, вайпулья, адбхутадхарма, упадеша, – проявлять усердие в постижении смысла того, что изложено в текстах, размышлять над познанным. И только потом, в завершение, практика дхарани способствует обретению всеобъемлющего знания [19, с. 171; 366].

Из приведенных примеров становится ясно: дхарани и мантры, бесспорно, имея разные словарные значения, по своей сути обнаруживают отсутствие существенных различий в функциональном аспекте. И хотя функция «схватывания, удержания, сохранения» (от санскр.  $\sqrt{dhr}$ ), являющаяся в определении *дхарани* превалирующей, в трактовках термина *мантра* выражена не явно, такая ключевая характеристика, как преобразование сознания, путем рецитации сакральных формул ведущее к достижению конечной цели религиозной практики – обретению освобождения, – одинаково отчетливо представлена в толкованиях обоих терминов.

Согласно испанскому исследователю П. М. Кастро Санчесу, проанализировавшему круг праджняпарамитских текстов, дхарани функционирует одновременно и как специфическое состояние сознания (*дхарана* как «удержание в памяти»), и как непосредственно метод обретения такого состояния посредством возгласания сакральных формул, сочетающегося с практикой созерцания слоговой таблицы – *арапачаны* [20, с. 42].

Кроме того, Г. Уоллис, опираясь на письменные памятники ваджраянской традиции, убедительно продемонстрировал, что дхарани рассматривается буддийскими теоретиками как синоним мантры [21, с. 31–34]. Американскому буддологу на примере анализа текста *Манджушри-мулакальпы* удалось вскрыть механизм адаптации буддизмом заклинаний *Атхарва-веды*, активно использовавшихся в вайшнавской и шиваитской



религиозных традициях: легитимация «небуддийских» мантр осуществляется посредством возгласения их бодхисаттвой Манджушри [20, с. 46–49] – тем самым как бы устанавливается правомочность их использования в рамках ваджраяны.

### Термины, синонимичные дхарани и мантрам

Рассмотрим ряд терминов, которые в буддийской письменной культуре функционируют как синонимы дхарани и мантр. Один из них – *видья* (*vidyā*; букв. «знание») – может быть проинтерпретирован как сакральное знание, обретаемое посредством некоей практики. Представляется, что *видья* по смыслу более тесно соотносится с *дхарани* как особым состоянием сознания, позволяющим удерживать в памяти «учения всех будд». Вероятно, в период буддийской тантры, когда неарийские (дравидийские) женские божества активно включаются в буддийский «пантеон», *видья* как сакральная формула, по словам Т. Скорупски, выступает в качестве вербального выражения богини / бодхисаттвы, элемента ее титулатуры (*vidyā-rājīṇī* – «Повелительница [сакрального] знания»<sup>7</sup>) [22, с. 111].

Следующие термины-«синонимы», которые стоит рассмотреть, – *хридая* (*hṛdaya*) и *ваджра* (*vajra*). В аспекте рецитации сакральных формул *хридая* (букв. «сердце») может быть охарактеризована как квинтэссенция ключевых качеств того или иного объекта поклонения, представляющая собой *биджа-мантру* – своеобразный вербальный ключ к визуализации определенного божества. Присутствуя в заглавиях письменных памятников буддизма, термин *хридая* используется для обозначения определенной – предельно краткой – формы организации текста, снабженного несколькими *биджа-мантрами*, кодирующими собой «сущностные» («сердцевинные») характеристики объекта поклонения, визуализация которых для провозглашающего сакральную формулу открывает возможность реализации поставленной цели<sup>8</sup>. Представляющий собой мнемотехнический прием сохранения и передачи Учения термин *ваджра(-пада)*, по значению весьма близкий к *хридае*, является «выкристаллизованным» («ваджрным») собранием ключевых слов-характеристик, маркирующих собой основные аспекты буддийской доктрины.

Обращение к тезаурусу восточноазиатского (китайского и японского), равно как и центральноазиатского (тибетского)<sup>9</sup>, эзотерического

<sup>7</sup> Среди таких Повелительниц сакрального знания, несомненно, можно назвать Пять заступниц – богинь культа Панчаракша, а также бодхисаттву Ушнишавиджаю.

<sup>8</sup> «Сущностные» означает набор главных («корневых») свойств того или иного божества. Здесь, вероятно, санскритский термин *hṛdaya* типологически сопоставим с термином *mūla* («корень, база, основа»).

<sup>9</sup> Проблема вариативности трактовок дхаранической терминологии, равно как и классификация дхаранических текстов в тибето-буддийской традиции, представлена в статье А. В. Зорина «К вопросу о классификации буддийских сакральных формул (1)» (2018) [23, с. 332–334].



буддизма позволяет не только проанализировать особенности восприятия практики рецитации индийских сакральных формул внутри иной культурной традиции, но и глубже понять исходное значение заимствованных терминов.

Задолго до периода институционализации буддизма на территории современного Китая, когда перед первыми буддийскими миссионерами встала серьезная проблема перевода источников с санскрита на китайский язык, практика возгласения различного рода заклинаний была широко представлена в рамках даосской магии, где иероглиф 呪, *чжоу*, означал заклинание как таковое, защищающее от разного рода бед, заболеваний, злых духов. Поэтому совсем не удивительно, что еще в так называемую эпоху архаического перевода (古译, *гу у*), до переводческой деятельности Кумарадживы, то есть до V в., иероглиф 呪 («заклинание»)<sup>10</sup> стал использоваться для обозначения буддийских сакральных возгласений – дхарани и мантр.

Необходимо сказать несколько слов относительно передачи рассмотренного выше термина *видья* посредством китайской системы письма, в том числе иероглифа 呪, что, полагаю, позволит нам глубже вникнуть в смысл данного санскритского термина в рамках буддийской традиции рецитации сакральных формул. Так, в текстах Сань Цзана (三藏; досл. «Три сокровищницы») – китайского буддийского канона – для обозначения *видья* используются такие сочетания, как 神呪 (*шэнь чжоу*) и 明呪 (*мин чжоу*), либо же просто – 明 (*мин*). Иероглиф 神, *шэнь*, служит для передачи таких качественных характеристик, как «сверхъестественное, чудесное, непостижимое, таинственное» [«заклинание»-*чжоу*]. Во втором случае важным является иероглиф 明, *мин*, который среди множества значений имеет такие, как «ясный, светлый, яркий». Ввиду этого кажется уместным охарактеризовать знание (санскр. *vidyā*; кит. 明, *мин*) как «рассеивающее всякую тьму» (санскр. *hatāndhakāraḥ*; кит. 冥滅, *мин ме*). Данная характеристика буддийского учения, содержащаяся во вступительной карике Абхидхармакоши («Энциклопедии Абхидхармы») Васубандху (V в.) [25, с. 1], вероятно, сближает понимание «знания» в буддийской классической философии и практики рецитации сакральных формул.

Кроме того, Дж. Эттвуд указывает, что в китайских переводах праджняпарамитских текстов, в частности, приписываемых авторству Кумарадживы, для обозначения *видья* используется иероглиф 術, *шу* (букв. «техника, искусство, умение»), в сочетании 呪術, *чжоу шу* [24, с. 39], означающем, по всей вероятности, «искусство, умение [правильно

<sup>10</sup> Интересный анализ терминов мантрической традиции китайского буддизма, передающихся с помощью иероглифа 呪, *чжоу*, представлен в статье Дж. Эттвуда «Эпитеты мантры в 'Сутре Сердца'» [24]. В этой статье исследователь, опираясь на китайские и санскритские версии праджняпарамитских текстов, доказывает ошибочность перевода с китайского языка термина *видья* как *мантра*.



рецитировать] ‘заклинания’». Полагаем, наличие иероглифа 呪, *чжоу*, в комбинациях иероглифов, призванных передать термин «видья» (神呪, *шэнь чжоу*; 明呪, *мин чжоу*; 呪術, *чжоу шу*), по значению больше соответствует определению *дхарани* как специфическому состоянию сознания – «памятованию учений всех будд, рассеивающих всякую тьму».

Однако принятый в Китае в эпоху «архаического перевода» принцип замещения тезауруса инокультурной (индийской) религиозной традиции терминами другой (в частности – даосизма) по понятным причинам привел в китайском буддизме к известной терминологической путанице (что, в частности, и отмечает в своей статье Дж. Эттвуд), которую попытался исправить буддийский проповедник Амогхаваджра (VIII в.), оказавший существенное влияние на развитие китайской тантрической традиции. В своем трактате *Цзунши толони ицзань* 總釋陀羅尼義讚 («Исчерпывающее разъяснение значения *дхарани*») Амогхаваджра представил несколько терминов, соотносящихся в китайском буддизме с понятием *дхарани*.

Прежде всего, необходимо упомянуть непосредственно фонетическую «кальку» с санскритского *дхарани* – *толони* 陀羅尼. Примечательно, что в сочинении Амогхаваджры этот термин наделяется «самостоятельным» значением, которое, впрочем, следует оригинальному определению: *толони* – это «схватывающее удержание» смысла изречения [26, с. 302]. Предположим, что здесь имеется в виду мгновенное схватывание, эквивалентное *пратибхе* индийской лингвофилософской традиции. Следующий термин, присутствующий в *Цзунши толони ицзань*, скорее всего очень точно отражает сотериологический аспект *дхарани* – *цзунчи* 總持, означающий «абсолютный контроль [над дурными устремлениями]». Примечательно, что этому китайскому понятию созвучен тибетский эквивалент *дхарани* – *сун* (གཟུངས; *gzungs*), переводимый как «памятование; [способность] удерживать [в памяти]». Отметим, тибетское *сун* (གཟུང; *gzung*) в значении «удерживать, обладать, схватывать» коррелирует с санскритским  $\sqrt{dhr}$  (тиб. *'dzin*) [27, с. 494–495].

Примечательно, что тибетский эквивалент санскритскому «мантра» («защита ума» – *man[as]-trā[ṇa]*) – *нгак* (སྒྲུག; *sngags*) означает «восхваление, прославление» [27, с. 136].

В японской традиции рецитации сакральных формул термин *со:дзи* 總持 («вместилище всего») представляет собой кальку с китайского *цзунчи*. Основатель японской школы тантрического буддизма Сингон Кукай (774–835) излагает значение данного термина в традиции интерпретации *арапачаны*: «В одном знаке содержатся все учения, в одной *дхарме* содержатся все *дхармы*, в одном значении содержатся все значения, в одном звуке содержатся все добродетели» [28, с. 140]. Примечательно, что такая формулировка *дхарани-со:дзи* схожа с определением ведийской мантры, устанавливающим неразрывную связь между артикулированным



звук, начертанным знаком и реальностью, где каждый предмет и явление имеют свое собственное «имя».

Другой термин, упоминаемый Амогхаваджрой, – 眞言, *чжэнь янь* (яп. *сингон*; «истинное слово»), – служит для обозначения мантры. *Ми янь* 密言 («тайное слово») соответствует санскритскому *гухья-мантра* (тиб. *gsang sngags*).

Китайский монах Хуэй-ко (746–805) – легендарный ученик Бодхидхармы и второй патриарх школы чань, – будучи последователем Амогхаваджры, утверждал, что термины *видья*, заклинание-*чжоу*, *гухья-мантра*, собственно *мантра* отражают лишь какой-то отдельный аспект дхарани. Так, *видья* – «свет мудрости», заклинание-*чжоу* устраняет мирские бедствия, *гухья-мантра* способствует проникновению в истинный смысл речения, а мантра означает абсолютную истину при полном отсутствии лжи [20, с. 49].

## Выводы

Итак, практика рецитации сакральных формул, выполняющих защитную функцию, глубоко укоренена в религиях Южной Азии и представлена в *самхитах* – собраниях ведийских гимнов. Как *мантра*, присутствующая и индийской ортодоксальной религиозной традиции, и в буддизме, так и сугубо буддийская *дхарани* представляют собой неразрывное единство сознания, продуцирующего сакральные формулы, и речи, «являющей вовне», «материализующей» их. Что касается сознания, важным фактором является абсолютная вера в действенность произносимых фраз, без чего последние превращаются в бессмысленную «скороговорку».

Священные возгласия, будь то мантры или дхарани, цель которых – защита от «мирских» бедствий (болезней, разбойников, укусов ядовитых змей и насекомых), представляя простонародный уровень бытования религии, могут быть определены как заклинания. Однако уместно предположить, что относительно *дхарани* такая область применения сакральных речитативов сложилась несколько позже под влиянием традиционной культуры.

На более высоком, иератическом, уровне функционирования буддийской практики возгласия защитных формул, *дхарани* (и в этом автору видится их изначальное предназначение, исходя из области значений данного термина) представляют собой определенный ментальный конструкт, с одной стороны, защищающий сознание адепта от воздействия аффективно окрашенных помыслов, с другой – обеспечивающий мгновенное схватывание-постижение аспектов буддийской доктрины (предположительно, данный аспект функционирования *дхарани* схож с *пратибхой* индийской лингво-философской традиции), а также их



постоянное памятование, что в итоге способствует реализации конечной цели религиозной практики – достижению нирваны. Анализ терминов-синонимов *дхарани*, укорененных в буддийских культурах Восточной и Центральной Азии, в полной мере подтверждает это.

Примечательно, что такая характеристика одинаково применима как к мантре, так и к дхарани – обе, будучи произнесены, то есть «явлены вовне», способны (при условии абсолютной веры рецитирующего) преобразовывать как индивидуальное сознание адепта, практикующего возгласение сакральных формул, так и внешний мир, нивелируя воздействие дурных факторов.

В рамках буддийской традиции (а именно – в текстах праджняпарамитского цикла) дхарани в отличие от мантры подверглась детальному анализу. Как специфическое состояние сознания, обеспечивающее «памятование учений всех будд», дхарани по смыслу весьма близко соотносится с одним из своих синонимов – *видья* («знание»). Однако, несмотря на изначально небуддийское происхождение мантры, полагаю, будет ошибкой отказывать ей в какой-либо из характеристик, присущих дхарани; **оба термина в одинаковой мере** обладают как функциями защиты от «мирских» бед (и в этом аспекте могут рассматриваться как заклинания), так и качествами, препятствующими аффектации сознания.

### Литература

1. Gonda J. The Indian Mantra. *Oriens*. 1963;16:244–297. <https://doi.org/10.2307/1580265>.
2. Alper H. P. (ed.) *Understanding mantras*. Delhi: Motilal Banarsidass; 1991. 546 p.
3. Padoux A. *Vāc. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*. New York: SUNY Press; 1990. 457 p.
4. Padoux A. *Tantric Mantras. Studies on mantrasastra*. London; New York: Routledge; 2011. 192 p. <https://doi.org/10.4324/9780203814499>.
5. Monier-Williams M. *Sanskrit-English Dictionary etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*. Delhi: Motilal Banarsidass; 1997. 1369 p.
6. Macdonell A. A. *A Sanskrit-English Dictionary. Being a practical handbook with transliteration, accentuation, and etymological analysis throughout*. Oxford: Clarendon Press; 1893. 402 p.
7. Böhtlingk O. *Sanskrit-Wörterbuch. Fünfter Theil*. St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften; 1884. 272 p.
8. Васильев В. П. *Буддизм, его догматы, история и литература. Часть первая. Общее обозрение*. Санкт-Петербург: Тип. Имп. Акад. наук; 1857. 365 с.
9. Waddell L. A. The “Dhāraṇī” Cult in Buddhism, Its Origin, deified Literature and Images. *Ostasiatische Zeitschrift*, I. 1912–1913;2:155–195.
10. Edgerton F. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. Vol. II: Dictionary. Delhi: Motilal Banarsidass; 2004. 627 p.



11. Snellgrove D. *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*. Bangkok: Orchid Press; 2004. 640 p.

12. Davidson R. Studies in Dhāraṇī Literature I: Revisiting the Meaning of the Term Dhāraṇī. *Journal of Indian Philosophy*. 2009;37(2):97–147. <https://doi.org/10.1007/s10781-008-9054-8>.

13. Yoshimura H. How to Interpret Dhāraṇī in Early Mahāyāna Buddhism and How Buddhists Interpreted Mantra. *The Ryūkoku journal of humanities and sciences (Ryūkoku Kiyō)*. 1987;9(1):1–16.

14. Burnouf E. *Introduction to the history of Indian Buddhism*. Tr. into English by K. Buffetrille and D. S. Lopez. Jr. Chicago–London: The University of Chicago Press; 2010. 616 p. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226081250.001.0001>.

15. Lamotte É. *Le Traité de la Grand Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra) avec une étude sur la Vacuité*. T. IV: *Chapitres XLII (suite) – XLVIII*. Louvain: Institut Orientaliste de l'Université de Louvain; 1976. 447 p.

16. *The Middle Length Discourses of the Buddha. New Translation of the Majjhima Nikāya*. Tr. from Pali into English by Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Publication; 1995. 1424 p.

17. *The Majjhima-Nikāya*. Ed. by V. Trenckner. Vol. I. London: Pali Text Society; 1888. 573 p.

18. Иванов В. П. Пратибха и спхота в Вакьяпадии Бхартрихари. *Востоковедение*. Вып. 22: *Филологические исследования*. СПб.: Изд-во СПб.У; 2002. С. 89–96.

19. *The Gilgit Manuscript of the Aṣṭadaśasāhasrikāprajñāpāramitā. Chapters 55 to 70. Corresponding to the 5th Abhisamaya*. Ed. and transl. by E. Conze. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente; 1962. 390 p.

20. Castro Sánchez, Pedro Manuel. *The Indian Buddhist Dhāraṇī: An Introduction to its History, Meanings and Functions*. *MA Buddhist Studies*. University of Sunderland; June 2011. 112 p. – URL: [https://www.academia.edu/7906583/The\\_Indian\\_Buddhist\\_Dh%C4%81ra%E1%B9%87%C4%AB\\_An\\_Introduction\\_to\\_its\\_History\\_Meanings\\_and\\_Functions](https://www.academia.edu/7906583/The_Indian_Buddhist_Dh%C4%81ra%E1%B9%87%C4%AB_An_Introduction_to_its_History_Meanings_and_Functions) [дата обращения 23.04.2021].

21. Wallis G. *Mediating the Power of Buddhas: Ritual in the Mañjuśrīmūlakalpa*. Albany: State University of New York Press; 2002. 282 p.

22. *The Sarvadurgatipariśodhana Tantra. Elimination of All Evil Destinies*. Sanskrit and Tibetan Texts with Introduction, English Translation and Notes by T. Skorupski. Delhi: Motilal Banarsidass; 1983. 385 p.

23. Зорин А. В. К вопросу о классификации буддийских сакральных формул (1). *Вестник РУДН*. Серия: Философия. 2018;22(3):330–340.

24. Attwood J. Epithets of the Mantra in the Heart Sutra. *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies (JOCBS)*. 2017;12:26–57.

25. Yaśomitra. *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*. Ed. by U. Wogihara. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store; 1971. 315 p.

26. Chou Yi-liang. Tantrism in China. *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1945;8(3/4):241–332.

27. Jäschke H. A. *A Tibeta-English Dictionary with special beference to the prevailing dialects*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987. 702 p.



28. Dreitlein T. E. Kūkai's Bonji Shittan jimo narabi ni shakugi'. In: *Esoteric Buddhist Studies: Identity in Diversity. Proceedings of the International Conference on Esoteric Buddhist Studies, Kōyasan University, 5–8 Sept. 2006*. Kōyasan: Kōyasan University; 2008. P. 137–148.

## References

1. Gonda J. The Indian Mantra. *Oriens*. 1963;16:244–297. <https://doi.org/10.2307/1580265>.
2. Alper H. P. (ed.) *Understanding mantras*. Delhi: Motilal Banarsidass; 1991. 546 p.
3. Padoux A. *Vāc. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*. New York: SUNY Press; 1990. 457 p.
4. Padoux A. *Tantric Mantras. Studies on mantrasastra*. London; New York: Routledge; 2011. 192 p. – <https://doi.org/10.4324/9780203814499>.
5. Monier-Williams M. *Sanskrit-English Dictionary etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*. Delhi: Motilal Banarsidass; 1997. 1369 p.
6. Macdonell A. A. *A Sanskrit-English Dictionary. Being a practical handbook with transliteration, accentuation, and etymological analysis throughout*. Oxford: Clarendon Press; 1893. 402 p.
7. Böhtlingk O. *Sanskrit-Wörterbuch. Fünfter Theil*. St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften; 1884. 272 p.
8. Vasiliev V. P. *Buddhism, its dogmats, history and literature*. Pt. I: *Common review*. St. Petersburg: Tipografia Imperatorskoi Akademii nauk; 1857. 365 p. (In Russ.)
9. Waddell L. A. The “Dhāraṇī” Cult in Buddhism, Its Origin, deified Literature and Images. *Ostasiatische Zeitschrift*, I. 1912–1913;2:155–195.
10. Edgerton F. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. Vol. II: *Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass; 2004. 627 p.
11. Snellgrove D. *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*. Bangkok: Orchid Press; 2004. 640 p.
12. Davidson R. Studies in Dhāraṇī Literature I: Revisiting the Meaning of the Term Dhāraṇī. *Journal of Indian Philosophy*. 2009;37(2):97–147. <https://doi.org/10.1007/s10781-008-9054-8>.
13. Yoshimura H. How to Interpret Dhāraṇī in Early Mahāyāna Buddhism and How Buddhists Interpreted Mantra. *The Ryūkoku journal of humanities and sciences (Ryūkoku Kiyō)*. 1987;9(1):1–16.
14. Burnouf E. *Introduction to the history of Indian Buddhism*. Tr. into English by K. Buffetrille and D. S. Lopez. Jr. Chicago–London: The University of Chicago Press; 2010. 616 p. – <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226081250.001.0001>.
15. Lamotte É. *Le Traité de la Grand Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra) avec une étude sur la Vacuité*. T. IV: *Chapitres XLII (suite) – XLVIII*. Louvain: Institut Orientaliste de l'Université de Louvain; 1976. 447 p.
16. *The Middle Length Discourses of the Buddha. New Translation of the Majjhima Nikāya*. Tr. from Pali into English by Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi. Boston: Wisdom Publication; 1995. 1424 p.



17. *The Majjhima-Nikāya*. Ed. by V. Trenckner. Vol. I. London: Pali Text Society; 1888. 573 p.

18. Ivanov V. P. Pratibhā and sphoṭa in Vākyapadīa of Bhartṛhari. *Oriental Studies: Philological Researches*. St. Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta. 2002;22:89–96. (In Russ.)

19. *The Gilgit Manuscript of the Aṣṭadaśasāhasrikāprajñāpāramitā. Chapters 55 to 70. Corresponding to the 5th Abhisamaya*. Ed. and transl. by E. Conze. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente; 1962. 390 p.

20. Castro Sánchez, Pedro Manuel. *The Indian Buddhist Dhāraṇī: An Introduction to its History, Meanings and Functions*. MA Buddhist Studies. University of Sunderland; June 2011. 112 p. – URL: [https://www.academia.edu/7906583/The\\_Indian\\_Buddhist\\_Dh%C4%81ra%E1%B9%87%C4%AB\\_An\\_Introduction\\_to\\_its\\_History\\_Meanings\\_and\\_Functions](https://www.academia.edu/7906583/The_Indian_Buddhist_Dh%C4%81ra%E1%B9%87%C4%AB_An_Introduction_to_its_History_Meanings_and_Functions) [дата обращения 23.04.2021].

21. Wallis G. *Mediating the Power of Buddhas: Ritual in the Mañjuśrīmūlakalpa*. Albany: State University of New York Press; 2002. 282 p.

22. *The Sarvadurgatipariśodhana Tantra. Elimination of All Evil Destinies*. Sanskrit and Tibetan Texts with Introduction, English Translation and Notes by T. Skorupski. Delhi: Motilal Banarsidass; 1983. 385 p.

23. Zorin A. V. Concerning the Classification of the Buddhist Sacred Formulas. *Vestnik of RUDN. Journal of Philosophy*. 2018; 22(3), 330–340. (In Russ.)

24. Attwood J. Epithets of the Mantra in the Heart Sutra. *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies (JOCBS)*. 2017;12:26–57.

25. Yaśomitra. *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*. Ed. by U. Wogihara. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store; 1971. 315 p.

26. Chou Yi-liang. Tantrism in China. *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1945;8(3/4):241–332.

27. Jäschke H. A. *A Tibeta-English Dictionary with special beference to the prevailing dialects*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987. 702 p.

28. Dreitlein T. E. Kūkai's Bonji Shittan jimo narabi ni shakugi'. In: *Esoteric Buddhist Studies: Identity in Diversity. Proceedings of the International Conference on Esoteric Buddhist Studies, Kōyasan University, 5–8 Sept. 2006*. Kōyasan: Kōyasan University; 2008, pp. 137–148.

### Информация об авторе

**Шомахмадов Сафарали Хайбуллоевич** – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник лаборатории «Сериндика» Института восточных рукописей РАН, Санкт Петербург, Россия; <https://orcid.org/0000-0002-5322-349X>, e-mail: safaralihshom@mail.ru

### Information about the author

**Safarali Kh. Shomakhmadov** – Ph. D. (Hist.), Senior Research Fellow at the Serindika laboratory, Institute of Oriental Manuscripts RAS, St. Petersburg, Russia; <https://orcid.org/0000-0002-5322-349X>, e-mail: safaralihshom@mail.ru

### Author's Links





**Раскрытие информации  
о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

**Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

**Информация о статье**

Поступила в редакцию: 29 апреля 2021  
Одобрена после рецензирования: 24 сентября 2021  
Принята к публикации: 25 сентября 2021  
Опубликована: 30 ноября 2021

**Article info**

Submitted: April 29, 2021  
Approved after peer reviewing: September 24, 2021  
Accepted for publication: September 25, 2021  
Published: November 30, 2021

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

The author has read and approved the final manuscript.

**Информация о рецензировании**

«Ориенталистика» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы, а также за согласие на публикацию (размещение) текстов рецензий на сайте журнала и передачу (размещение) в Научную электронную библиотеку eLIBRARY.RU. Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

**Peer review info**

*Orientalistica* thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work. It is also grateful for their consent to publish (place) of the review on the journal's website and transfer (place) to the Scientific Electronic Library eLIBRARY.RU. The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.