

UDC 1(091)+294.321(122/129+13)

**THE ROLE OF THE *HEART SŪTRA* IN THE FORMATION  
OF VAJRAYĀNA TEACHINGS THROUGH THE LENS  
OF THE *KĀLACAĀKRA TANTRA* TRADITION**

*Olena Kalantarova*

Independent Researcher (Kyiv, Ukraine)

[kalantarova.olena@gmail.com](mailto:kalantarova.olena@gmail.com)

ORCID ID: 0000-0002-3270-3638

The article is devoted to the historical and philosophical issues in the study of the text of the so-called *Heart Sutra* within the Tibetan-Buddhist tradition. We reviewed the horizon of the Sanskrit-Tibetan and western translations as prolegomena to our research to better understand both the logic of the formation of the Buddhist tradition of Prajna-paramita sutras in India (revealed in translations from Sanskrit into Western languages) and the principles of their textual transmission into Tibet by lotsawas (elucidated through the lens of the principles of the Tibetan translation from Sanskrit). The prime goal of the study was to identify the Buddhist religious and philosophical mechanism that allowed to move from intellectual comprehension of the ideas of emptiness given in the sutras of the Mahayana to their direct practice, the task of which is to identify emptiness in the flow of personality's mind. And since the *Heart Sutra* is the quintessence of the whole tradition of Prajna-paramita texts, we have chosen it as the representative of the teachings of the sutras for comparative analysis with the tradition of Mantrayana, that is, Tantrayana. As for the tantric tradition, we have chosen one of the highest tantras – the so-called *Kalachakra Tantra*, which is considered to be the most systematic and structured tantra. We found the consistent complication of the *Heart Sutra* ideas in the *Kalachakra Tantra* that opened for a person the way of the experience of emptiness. Mantras, as they are, were transformed from the morphological formula like the given in the *Heart Sutra* into the phonetic formula like the given in the *Kalachakra Tantra*: they lost the literal meaning but obtained the symbolic one. Having the key mantra of Prajna-paramita, the *Heart Sutra* took the place of the trigger that provides the opportunity to add the diverse arsenal of tantras to the process of Buddhist enlightenment organically.

**Keywords:** *Heart Sutra*, Tibetan Buddhism, Prajna-paramita, *Kalachakra Tantra*, lotsawa, mantra, sutra, tantra

**РОЛЬ “СУТРИ СЕРЦЯ” У СТАНОВЛЕННІ ВЧЕНЬ ВАДЖРАЯНИ  
КРІЗЬ ПРИЗМУ ТРАДИЦІЇ КАЛАЧАКРА-ТАНТРИ**

*О. Ю. Калантарова*

**1. Вступ до історико-філософської проблематики “Шераб Н’інгпо”**

Досліджуючи “Сутру серця”, тобто “Грідая сутру” (ГС) у тибетській буддійській традиції (ТБТ), назва якої тибетською звучить “Шераб Н’інгпо” (shes rab snying po)<sup>1</sup>, з наміром актуалізувати історико-філософську проблематику, ми почнемо з огляду перекладацької царини – як прикладу подолання мовних та ідеологічних упереджень під час інтерпретування буддійських термінів та концептів. Тому як

---

© 2021 O. Kalantarova; Published by the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine on behalf of *The World of the Orient*. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).

пролегомени до критичного огляду ГС у ТБТ розглянемо підвалини кваліфікованого перекладу традиційних текстів буддизму, зокрема, з тибетської.

### 1.1. Підвалини академічного перекладу “Шераб Н’інпо”

Досвідчений перекладач, викладач Інституту Кармапи Б. Єрохін, покликаючись на матеріали Міжнародного семінару, що відбувся в Делі в 1995 році та був присвячений перекладам буддійських текстів<sup>2</sup>, зазначає, що організатор семінару Добум Тулку (Doboom) узагальнив періоди домінування християнського, марксистського, неокантіанського, фрейдистського та інших підходів до перекладу з тибетської на Заході.

Осмислюючи положення, на яких наголошує Б. Єрохін, ми фіксуємо певні важливі аспекти цієї теми – періодизацію розвитку традиції перекладу та критеризацію самого перекладу:

#### (1) періодизація традиції перекладу

I – до поч. ХХ ст. спостерігається вплив християнського дискурсу (наприклад, буддійський термін “визволення”, чи “пробудження”, фактично ототожнювався зі словом “спасіння”);

II – у першій половині ХХ ст. спостерігається вплив кантіанства, марксизму тощо (наприклад, за Б. Єрохіним, це відбувається в Е. Конзе і Ф. Щербатського), коли текстологічні дослідження та переклади здійснюються кризь призму *філософії модерну*;

III – із середини ХХ ст. щонайменше до 1990-х рр. спостерігається вплив фрейдизму, юнгіанства тощо (зокрема, за словами Б. Єрохіна, цей варіант ілюструють переклади Г. Грюнбольда), коли переклад справді робить певний ухил у бік *психологічного дискурсу*;

IV – з початку 1990-х рр. починається науковий переклад, який ґрунтується насамперед на *etic vs. etic*<sup>3</sup> підході (зокрема, у межах відкритого діалогу між буддизмом та західною наукою, ініційованого ще на початку 1980-х рр., коли починає активно розвиватися *нейро-когнітивний дискурс*, або в межах західної езотеріології, яка відкрила для себе потенціал *езотеричного дискурсу*, що став використовуватися в *спеціальних перекладах*; або випадки поетичного *авторизованого перекладу*, що з’являються в межах західних розвинутих буддійських спільнот);

#### (2) критеризація перекладу

Критерій, за словами Б. Єрохіна, починає вимальовуватися з мети, засобів і професійної компетенції перекладача, з особливості його літературного стилю, а завершується цінністю історико-філологічного підходу в комбінації з аудіолінгвальним. Але з часом, на наш погляд, історико-філософський та філософський підходи як інтеграційні методи роботи не тільки з контекстом, а й зі смислами природно запанують над диференціальними дослідженнями суто лінгвістичних репрезентацій.

Отже, і далі розгортаючи для себе тези Б. Єрохіна, ми маємо можливість наочно переконалися, що перший зазначений християнський період у такій періодизації справді був обумовлений самим початком західних досліджень Тибетського регіону, ініційованих єзуїтськими місіонерами ще в XVII ст. [Калантарова 2019, 104], та органічно виниклої на цьому тлі християнсько-буддійської компаративістики та відповідної лексики.

На необхідності залучення філософської семантики під час перекладацького аналізу буддійської термінології видатний буддолог Ф. І. Щербатської (1866–1942) наголосив ще в 1923 р., коли зауважив обмеженість суто філологічного підходу [Щербатской 1988, 112]. А його подальше питання “Чи був Будда агностиком?”, на наш погляд, взагалі зруйнувало усю попередню валле-пуссенівську впевненість у неспроможності буддизму до філософування [Щербатской 1988, 220]. І вже в 1951 р. фахівець з порівняльної філософії та релігії (Заходу та Індії) Е. Конзе (1904–1979) видає результат свого майже 10-річного дослідження буддійської мудрості в

теорії та на практиці – книгу з суті та розвитку буддизму. У вступі до своєї роботи Конзе відзначив велич тонкого буддійського мислення [Conze 1953, 13] та продуктивність його дослідження західними вченими в разі застосування знайомого філософського категоріального апарату [Conze 1953, 15–16]. До речі, сам Конзе припускає визначення буддизму як філософування в стилі “діалектичного прагматизму” з “психологічним” ухилом.

Яскравою ілюстрацією подальшої психологізації дослідження буддійської традиції в 1980-х рр., що властива для третього періоду перекладів, зокрема, можуть бути роботи, які висвітлюють психологічні проблеми саме ГС: це акцент на основному “конфлікті” абгідгарми (АД) та праджня-параміти (ПП), на основі якого будується не двозначна, не багатозначна, а “незначна” логіка ГС, тобто логіка, що відводить нас від знаковості в паузу “недіяння”, та на тлі якої “розгортається інтелектуальна драма – намагання утримати в умі те, що утримати неможливо” [Лепехов 1991, 76]; або зміщення акценту з психологічного аналізу емпіричного досвіду свідомості (як в АД) на дослідження абсолютної свідомості завдяки введенню принципу *шуньяти*<sup>4</sup> [Лепехов 1986, 97].

Далі, у 1990-х рр., у межах біхевіористики активно розвивається теорія *емоційного інтелекту*<sup>5</sup>: від суто практичної психологічної моделі П. Саловея і Дж. Маєра до моделі Д. Гоулмана, у якій вже досить очевидно спостерігаються запозичення буддійських ідей [Гоулман 2017]. І хоча факт виникнення моделі *емоційного інтелекту* Гоулмана трохи розмиває часову межу між III та IV періодами, але, справді, паралельно набуває сили нейрокогнітивний дискурс, який, зокрема, особливим чином розгортає Ф. Варела, формуючи нову дисципліну *нейрофеноменологію*<sup>6</sup> [Varela... 1991], для якої характерна подальша активна імплементація буддійських методик у природничо-наукові дослідження, що привело як до побудови теорії *аутопоезису*<sup>7</sup> живих систем, так і до необхідності врахування досвіду “від першої особи” в нейробіологічних експериментах. З’являються нові терміни *body-mind*, *embodied mind*, *mindfulness*. Урешті-решт, почали формуватися нові наукові словники [English-Tibetan... 2020].

Що стосується езотеричного аспекту буддизму, то особливу увагу привертає його специфічна “мерехтлива”, або “сутінкова”, мова, якою викладені тантричні вчення ваджраяни (ВЯ) [Bucknell, Stuart-Fox 1986] та яка потребує подолання предметно-категоріальної фрагментації тексту за допомогою методів конотативної герменевтики. Яскравим прикладом таких досліджень стали *спеціальні* переклади (в теософській оптиці)<sup>8</sup> з тибетської російською вибраних творів з канонічних текстів Калачакра-тантри від В. С. Диликової-Парфіонович із покликаннями на буддійську класичну (несекулярну)<sup>9</sup> науку про зірки [Дылыкова-Парфионович 2018].

Що ж до поетичних перекладів, то варто лише пригадати велику кількість текстів *садхан*<sup>10</sup>, які перекладаються та застосовуються в щоденних буддійських практиках у межах окремих західних релігійних спільнот і які інколи набувають віршованої форми задля кращого запам’ятовування для рецитації.

## 1.2. Традиція канонічного тибетського перекладу

Принципи тибетських перекладів, за якими здійснювалася трансмісія буддійської традиції спочатку з Індії в Тибет, а потім у Монголію, становлять основу традиції тибетських перекладачів, так званих *лоцав*<sup>11</sup>. А оскільки тибетське письмо було створено Тхонмі Самбхотою в VII ст. спеціально для перекладу буддійських текстів із санскриту (і лише згодом використовувалося для перекладу з китайської) тибетською, традиція *лоцав* народилася і почала розвиватися саме з тих часів. І якщо подивитися на тибетські переклади крізь призму існування в традиції двох типів перекладів – буквального (який вважався ідеалом) та змістового<sup>12</sup>, – то вони завжди відрізнялися ретельністю виконання і чітким дотриманням відповідності не

тільки змісту, тобто “духу”, а й “букви” буддійських доктрин, демонструючи в такий спосіб поєднання технік буквального та змістового перекладів.

Доказів такої ретельності достатньо – *лоцави* зазвичай працювали поруч з індійськими *пандитами*<sup>13</sup> і вже з самого початку укладали словники. Зокрема, один з перших термінологічних буддійських посібників тибетською, автором якого був Каба Пелцег (sKa-ba dpal-brtsegs), видатний *лоцава*, що привіз до Тибету кашмірського пандита Вімаламітру, славнозвісного перекладача ГС, з’явився у VIII–IX ст.

Зрештою, традиція упорядкування буддійських термінів досягла неймовірних висот і була відзначена масштабним проєктом – термінологічним довідником з буддизму “Dag yig mkhas pa’i ‘byung gnas” (1742 р.), який був створений задля якісного перекладу вже тибетського Тенг’юру<sup>14</sup> монгольською і який фактично став стислим переказом Тенг’юру (в 1968 р. розділ цього довідника під назвою “Источник мудрецов: Парамита, Мадхьямика” вийшов у російському перекладі Б. Дандарона).

Варто зазначити, що як порівняти з Кумарадживою (IV–VI ст.), відомим перекладачем буддійської літератури китайською, та його принципами перекладу – “коли перекладаєш санскритський текст китайською, то загальну думку можна передати, але від стилю нічого не залишається...” (*пер. О. К.*) [Торчинов 1991, 86], – то тибетська традиція перекладу була лінгвістичним проривом в аналітичній систематизації термінів буддизму та їхньому тлумаченні. Хоча, ясна річ, така сприятлива ситуація багато в чому була обумовлена специфікою культури: прихильністю в Індії та Тибеті до фонетичного письма (що значно спрощувало буквальний переклад і транслітерацію із санскриту тибетською), а в Китаї – до ідеографічного; і не виключено, що різним рівнем готовності в Тибеті та Китаї приймати нову інтелектуальну традицію загалом – з її специфічною термінологією та концептами, відмовляючись від власних світоглядних напрацювань.

## 2. “Шераб Н’інгпо” в тибетському буддійському каноні

Отже, з урахуванням зазначених нюансів перекладацького досвіду звернімося безпосередньо до тексту ГС в ТБТ.

Довідка з Каталогу творів тибетського буддійського канону [Каталог... 2019, 44] щодо тексту ГС починається з посилання на томи Пекінського, Нартанського, Дергеського, Чонеського канонів, які містять текст ГС. Далі вказані імена *лоцав* Вімаламітри, Рінчен-де та подана стисла довідка про західне дослідження тексту: Конзе в 1978 р., Лопес у 1988 та 1996 рр., Конзе в 1993 р. тощо.

За універсальними реквізитами, які вказані в цій довідці, для подальшого текстологічного дослідження ми звернулися до оцифрованих архівів тибетських канонічних текстів і використали версії ГС із Канг’юру<sup>15</sup> дергеського видання [D531 2021] та з рукописного Канг’юру з бібліотеки монастиря Тог гомпа, що поруч із королівським палацом у Ладакху<sup>16</sup> [The Tog Palace 1979, 553–556].

Загалом текст “Шераб Н’інгпо”, який міститься в тибетському каноні, належить до довгої версії ГС, тобто в її склад входить: на початку – невеличкий ліричний вступ, з описом духовного акту отримання тексту; наприкінці – невеличка заключна частина, із вшануванням бодгісаттви Авалокітешвари після виходу Будди зі стану глибокої медитації та з останніми настановами для присутніх живих істот з усіх світів.

## 3. Історіографічна довідка

За інформацією з вищезгаданого каталогу, у пошуках проведених досліджень ГС ми цілком можемо безпосередньо звернутися до монографій Е. Конзе “The Prajnaparamita Literature” (1978), Д. Лопеса “Heart Sutra Explained” (1990), а також Є. О. Торчинова “Введение в буддологию” (1991), тощо. Але сучасне дослідження ГС від К. Танахаші [Tanahashi 2014] багато в чому подає стислий огляд усієї перекладацької традиції ГС і неявно апелює до датувань Е. Конзе щодо виникнення

перших ідей ПП у вигляді сутри у 8 000 рядків, чи Аштасахасріка-сутри. Отже, ми бачимо, що дослідники традиції текстів ПП в будь-якому разі не можуть проігнорувати періодизацію створення цих сутр, яку ще з самого початку запропонував Конзе. Зокрема, він висунув чотири- та дев'ятиетапну версію періодизації формування текстів ПП, що були ним оприлюднені відповідно у 1960 та 1968 роках.

Версія з чотирма етапами видається досить лаконічною та хронологічно визначеною [Conze 1978, 1]:

(1) розробка базового тексту (з 100 р. до н. е. до 100 р. н. е.), що надає первісний імпульс творенню вчення ПП;

(2) поширення базового тексту (100–300 рр. н. е.);

(3) більш чітке та переконливе повторне оголошення доктрини в скорочених сутрах та віршованих коментарях (300–500 рр. н. е.);

(4) вплив тантри та поглинання вчення магією (600–1200 рр. н. е.).

Більш деталізованою виявляється інша версія періодизації. Вона менше зважає на точне датування (що цілком виправдано, бо ПП-література формувалась досить лапідарно в просторі та в часі, зі своїми центрами для певних текстів та своїми хронологіями [Лепехов 1999, 29]), але намагається розкрити логіку формування сутр ПП. Хоча й досить скорочено, але ми її нагадаємо [Conze 1968, 123–147]:

(1) первинне формулювання ідей ПП, що відбувається в перших розділах Ратнагуна-самчаягатхи<sup>17</sup>, датування яких приблизно визначається як 100 р. до н. е. Ми стикаємося тут з новими ключовими термінами (серед яких, зокрема, *праї́жаварагамі́тау сагу́*<sup>18</sup> згадується аж сорок один раз), подальшим розвитком ідей *гінаїяни* та підведенням до витоків нового вчення; поява Аштасахасріка-сутри<sup>19</sup>;

(2) формується суть подальших розділів Ратнагуна-самчаягатхи (до 28 включно), де відбувається розвиток ідей щодо *таковості*, вчинків *мари*, атрибутів “незворотних” *бодгісаттв*, досконалості *праджня-параміти* та невичерпності *дгармадгату*<sup>20</sup> тощо<sup>21</sup>;

(3) великі сутри ПП (завдовжки 18 000, 25 000 та 100 000 шлок); полеміка з абгідгармістами та обґрунтування основних ідей *магаяни* (дагується приблизно I ст. н. е.);

(4) поступки “буддизму вірувань” (додаються наративи будди Акшобг’ї, бодгісаттви Садапрудіті<sup>22</sup> тощо, зокрема в тексті “Панчавімшатісахасріка”<sup>23</sup>) (відбувається приблизно в II ст. н. е.);

(5) фінальне формування корпусу Великих сутр ПП, з додаванням розділів, присвячених, за словами Е. Конзе, полеміці щодо конфлікту між онтологією, що декларує порожнечу усього, та необхідністю практичного досягнення просвітлення (зокрема, відображено в Шатасахасріка-сутрі<sup>24</sup>);

(6) формування скорочених текстів сутр ПП (і зокрема ГС) задля стислого викладу ідей вчення ПП (протягом IV–VII ст.); вияв впливу філософії школи *йогаচারи*, зокрема, що спостерігається в ГС через наявність певних термінів (наприклад, *чіттаварана*<sup>25</sup>), які можуть бути розтлумачені лише крізь призму системи *йогаচারи*; поява в скорочених сутрах ПП *мантр*;

(7) поява систематизованих коментарів нового *йогаचारівського* гатунку, що виявляли базовий поділ між *мадг’яміками* та *йогаचारинами*, між методами визволення шляхом *праджні* та визволенням шляхом *дг’яни*;

(8) – (9) вплив антиномізму<sup>26</sup> (за словами самого Е. Конзе) *тантр* (починаючи з V ст.), що вже виявився в Адх’ярдхашатіці<sup>27</sup>.

Звичайно, можна критикувати певні коментарі Е. Конзе до того чи іншого періоду становлення ідей ПП, але треба віддати належне можливості констатувати завдяки таким періодизаціям поступовий дрейф ідей *сутр* ПП в бік *тантр* та їхнє поступове взаємопроникнення. А на межі цього взаємопроникнення опиняється *мантра*. Це виявляється дуже показовим для оцінки еволюції буддійської думки від інтелектуального міркування про пустотність до необхідності дістати переживання

пустотності в конкретному індивідуальному досвіді (тут доречні зауваження щодо складного питання розмежування буддійських учень для інтелектуалів, йогів та пересічних буддистів робить буддолог С. Лепехов, покликаючись на Свалпакшарасутру<sup>28</sup> [Лепехов 1999, 16–17]).

#### 4. Текстологічна довідка

Завершуючи своєрідні пролегомени до історико-філософської проблематики ГС, ми зосередимося на двох окремих фрагментах канонічного тексту.

##### 4.1. Перший ключовий фрагмент “Шераб Н’інпо”

Розглянемо ключову фразу з ГС – фразу про пустотність *панчаскандг*<sup>29</sup>, яка зазвичай цитується в урізаному вигляді як “пустота є форма, форма є пустота”<sup>30</sup>.

Тибетською:

з Дерге-Канг’юру (Derge Kanjur)

གཟུགས་སྟོང་པའོ། སྟོང་པ་ཉིད་གཟུགས་སོ། གཟུགས་ལས་སྟོང་པ་ཉིད་གཞན་མ་ཡིན། སྟོང་པ་ཉིད་ལས་ཀྱང་གཟུགས་གཞན་མ་ཡིན་ནོ།

gzugs stong pa’o | stong pa nyid gzugs so | gzugs las stong pa nyid gzhan ma yin | stong pa nyid las kyang gzugs gzhan ma yin no |

з Ладакх-Канг’юру (Ladakh Kanjur)

གཟུགས་སྟོང་པའོ། སྟོང་པ་ཉིད་གཟུགས་སོ། གཟུགས་ལས་སྟོང་པ་ཉིད་གཞན་མ་ཡིན་ནོ། སྟོང་པ་ཉིད་ལས་གཟུགས་གཞན་མ་ཡིན་ནོ།

gzugs stong pa’o | stong pa nyid gzugs so | gzugs las stong pa nyid gzhan ma yin no | stong pa nyid las gzugs gzhan ma yin no |

Санскритом<sup>31</sup>:

रूपं शून्यता शून्यतैव रूपम् । रूपान्नपृथक्शून्यता शून्यतायानपृथग्रूपम् ।

rūpaṃ śūnyatā śūnyataiva rūpaṃ rūpān na pṛthak śūnyatā śūnyatāyā na pṛthag rūpaṃ

Ми бачимо, що тибетські варіанти граматики трохи відрізняються, що по суті не впливає на зміст. Фактично фрагмент складається з чотирьох кластерів (за аналогією із санскритською версією відповідної *шлоки*, що складається з чотирьох *пад*), перший і другий кластери фрагмента є клаузами за типом “аргумент – предикат”, де зв’язкою виявляється не дієслово, а кінцева частка стверджувального речення. Третій та четвертий кластери вже містять дієслово ототожнення “yin” (тобто “є”) в негації “ma yin” (тобто “не є”). Отже, сенс видається досить неоднозначним, і тому фрагмент потребує глибинного лінгвістичного та філософського аналізу: наприклад, ми перекладаємо або “форма є пустота, пустота є форма” (використовуючи дієслово ототожнення), або “форма порожня, пустотність формована” (не використовуючи дієслова) тощо<sup>32</sup>. І якщо ж ми звернемося до відповідного санскритського фрагмента за уточненням, то побачимо, що тибетський варіант віддзеркалює його неоднозначність: перша та друга пади шлоки – клаузи без дієслів, третя та четверта пади шлоки – з дієсловами.

Якщо ми перенесемо увагу із синтаксису на семантику морфем та спробуємо розібратися в значенні термінів, то з’ясуємо, що *рупа* (санскр. “форма”, “образ”) – це певний термін буддійської філософії, який, за словами буддолога В. Г. Лисенко, може позначати: 1) *тілесне* (тобто одна з п’яти *скандг*); 2) *матеріальне* як категорія, що характеризує *дгарми*; 3) *видиме* – образ, форма, колір; 4) елемент чи рівень медитативного всесвіту (*рупа-дхату*); 5) ступінь медитації (*рупа-дг’яна*). В Абгідгармакоші<sup>33</sup> в категорію *рупа*, що наділена здатністю чинити опір (*пратігата*), входять 4 першостихії (земля, вода, вогонь і вітер) та 5 похідних від них найтонших матеріальних утворень (*рупатмака-прасада*), що послуговуються субстратами зору, слуху, нюху, смаку, дотику (перелік *індрій*), а також їхні об’єкти. Вважається, що, хоча тонка та прозора матерія індрії невидима, вона здатна відчувати протидію об’єкта, що сприймається. У буддійській космографії *рупа* як *видима форма* корелює зі “світом чуттєвості” (*кама-дхату*), а не зі “світом форм” (*рупа-дхату*), під

яким розуміється стан психіки в процесі проходження чотирма ступенями зосередження (*рупа-дг’яна*) [Філософія буддизма 2011, 574–575].

З пояснень до українського перекладу ГС [Бгагаваті... 2014, 28] ми, з одного боку, розуміємо, на якому варіанті зупинився перекладач, а з другого – герменевтично занурюємося у філософські глибини: “У цих рядках пояснюється шуньята першої сукупності – сукупності форми (*рупа-скандха*). Форма – це те, як все виявляється у відносній реальності, а шуньята – як все насправді є в абсолютній реальності. Форма порожня, бо за своєю природою позбавлена незалежного існування. Шуньята також є формою, бо виявляється, зокрема, як форма. Шуньята і форма не протиставляються, а поєднуються, оскільки шуньята є істинною природою всього, що в ній виявляється, включно з різноманіттям форм. У такий спосіб розкривається єдність абсолютної та відносної реальності”.

Отже, по суті, у першому фрагменті йдеться не просто про матеріальну форму, яка позбавлена своєї власної природи, тобто пустотна, як будь-яке лише позначення реальності [Торчинов 1991, 84], а про всі п’ять захопленостей зовнішніми та внутрішніми тимчасовими станами свідомості, де *рупа* як символ опору – лише одна з них, бо далі в тексті, після *гїра*, тиб. *Gzugs*, ідеться про пустотність решти *скандх*, що свого часу стало справжнім викликом для філософів *абгідгарми*.

#### 4.2. Другий ключовий фрагмент “Шераб Н’інгпо”

Другий обраний нами фрагмент пов’язаний з *мантрою* (тиб. *sngags*) ГС, що використовується як квінтесенція суті ПП та за традицією має силу очищення свідомості від упереджень і надихає на вихід за межі зациклень на неусвідомлених кліше сприйняття. Ми бачимо, що *мантра* лише транскрибується із санскриту тибетською без перекладу, хоча санскритом вона (на відміну від тантричних мантр ВЯ) ще має змістовий переклад. І тут ми знову зустрічаємося зі скрупульозним системним підходом, навіть з окремо введеними чіткими правилами для передачі тибетськими буквами санскритських фонем.

Тибетською:

з Дерге-Канг’юру (*Derge Kanjur*)

ཏད་ཡུ་ཐཱ་གཏེ་གཏེ་གཏེ་མ་རྩ་གཏེ་མ་རྩ་གཏེ་བོ་དྲི་སྐ་མ་ན།

tad+ya thA| ga te ga te pAra ga te| pA ra saM ga te| bo d+hi swA hA|

з Ладакх-Канг’юру (*Ladakh Kanjur*)

ཏད་ཡུ་ཐཱ་གཏེ་གཏེ་གཏེ་མ་རྩ་གཏེ་མ་རྩ་གཏེ་བོ་དྲི་སྐ་མ་ན།

tad+ya thA| ga te ga te| pA ra ga te pA ra saM ga te| bo d+hi sva hA|

Санскритом<sup>34</sup>:

तद्यथा (ओं) गते गते पारगते पारसंगते बोधि स्वाहा

tadyathā gate gate pāragate pārasaṃgate bodhi svāhā

Незважаючи на те що і тут (у Дергеському та Ладакхському варіантах Канг’юру) спостерігаємо певні відмінності в пунктуації та транслітерації *мантри*, ми переконалися в досить ретельному підході до передачі звучання санскритської мантри тибетською мовою.

Важливо додати, що загалом доказом системного підходу в тибетському перекладі є також санскритсько-тибетські відповідності не тільки фонем, а й морфем. Наприклад, закріплення за санскритськими префіксами певних тибетських аналогів:

- (1) *anu-yoga* в перекладі тибетською – *rjes su sbyor ba*, *anu-bandha* – *rjes su ‘brel pa*;
- (2) *anuttara-yoga* – *gnal ‘byor bla med*, *anuttara-phala* – *bla na med pa* і ‘bras bu.

Саме в такий спосіб ми спостерігаємо ретельність *лоцав*, які дотримуються чітких відповідностей при перекладі термінів із санскриту тибетською навіть між префіксами (в цьому разі це *anu* = *rjes su* = “після, мета-”; *anuttara* = *bla (na) med (pa)* = “найвище”).

## 5. ГС – сутра, дгарані чи належить до мантраяни?

Отже, настав час поставити запитання: ГС (у межах ТБТ) – *сутра*, *дгарані* чи взагалі може бути віднесена до *мантраяни*? Заради справедливості варто зауважити, що ми не одинокі в таких ваганнях, тому, де це виявиться можливим, будемо звертатися до вже проведених досліджень. Так чи інакше, відповідь на це запитання дасть нам змогу зрозуміти роль ГС у вибудовуванні відносин між учнями ПП і *мантрами*.

### 5.1. ГС – це сутра (sūtra, тиб. mdo)

ГС належить до першої частини тибетського буддійського канону під назвою Канг'юр, що позначає текст як слова самого Будди. Тобто ГС – то слова істоти, чий розум за традицією просвітлений, істоти, що знає все таким, яким воно є насправді, і володіє всезнанням. Такі твори мають назву buddhavachana/sangs rgyas kyī bka, тобто “слова Будди”. Але водночас важливо пам'ятати, що промови Будди залежали завжди від розумових здібностей та мотивації його слухачів (у цьому ми згодні з С. Лепеховим) і “все, що казав Будда, мало стосунок насамперед до Дгарми, але водночас поняття Дгарми і те, що промовляв Будда, повністю не збігалися” (пер. О. К.) [Лепехов 1999, 19]. Тому вважати, що слова Будди були словами пересічної людини, було б помилковим. Монголістка А. Дашиєва, досліджуючи коментарі до ГС відомого монгольського вченого XVIII–XIX ст., послідовника школи гелуг Агвана Дандара Лхарамби, з'ясовує позицію самого Агвана Дандара, який змістовно виклав питання впливу слів Будди на свідомість слухача, враховуючи погляди на звук та слово як таке в школах *вайбхашика*, *саутрантика*, *чїттаматра* та *мадх'ямїка* [Дашиєва 2011]. Традиція вважає, що такий ексклюзивний вплив слів Будди завдячує тому, що вони самі по собі, при багаторазовому повторенні, розгортають у свідомості практика необхідний напрямок мислення (до якого він вже готовий, бо слова ці відповідають його рівню практики Дгарми).

Такий вплив, за твердженням тибетолога О. Огневої, досягається тому, що текст ГС не так виявляється об'єктом аналітичного дослідження, як переживається практика під час прочитання [Огнева 2012, 203]. Саме в такий спосіб досягається мудрість у медитації – розум вбирає в себе текст, здобутий Буддою Благословенним шляхом, а ключем до його активації стає рецитація *мантри* під назвою “розрада в стражданнях”. До конкретної “розради в стражданнях” ми ще повернемося, а ось чудодійній силі артикуляції тексту ГС, яка в традиції вважається за благо, бо уподібнює пересічний розум розуму Будди, варто приділити увагу.

Отже, ГС – це справді *сутра*, але *сутра* не так для аналітичної медитації, як для специфічного транспереживання рецитації її тексту.

### 5.2. ГС – це дгарані (dhāraṇī, тиб. gzungs)

А. Дашиєва у своїх дослідженнях ГС зазначає, що *дгарані* історично передували *мантрам* і функціонально від них майже не відрізнялися, лише були більш розлогі [Дашиєва 2010, 136–137]. Також дослідниця наголошує на існуванні в *сутрах* чотирьох видів *дгарані*:

- (1) заклинання заради збереження життя;
- (2) заклинання заради збереження тексту;
- (3) заклинання заради збереження практики Дгарми;
- (4) заклинання заради збереження дієвості сокровених настанов.

І, покликаючись надалі на дослідження Лами Говінди, В. Андросова та В. Василюєва, А. Дашиєва підсумовує, що *дгарані* у ВЯ застосовуються в практиці нарівні з *мантрами* і фактично вважаються за магичні формули будь-якого явища, багаторазові рецитації яких дають владу над цим явищем.

Оскільки усі школи ТБТ ґрунтуються на єдиній мудрості, що пізнає пустотність [Тинлэй 2006, 30–31], для ознайомлення з використанням ГС як *дгарані* ми дозволили собі порівняти дві версії ГС зі збірок текстів: літургії школи н'їнґма (див.



вище: “Колекція рецитацій канону та терма школи ранніх перекладів ВЯ”) [གཤམ་ཚེན་ 1998, 222–226] та школи каг’ю “Монлам Ченпо вибрані рецитації” [ཞལ་འདྲན་ 2004, 17–22]. Підсумовуючи текстуальну компаративістику, ми виявили, що обидва варіанти ГС, які містяться в цих літургіях, майже ідентичні, за винятком декількох незначних клауз.

Отже, ГС насправді використовується на багатьох молитовних фестивалях буддизму, у різних його школах, як *дгарані*, і її рецитація зазвичай передує основним духовним практикам та настановам, зокрема з практик ВЯ.

### 5.3. ГС пов’язана з мантраяною (*mantrayāna*, тиб. *sngags kyi theg pa*)

*Мантра*, як ми переконалися, входить до тексту ГС, і тому логічно запитати, чи можна віднести ГС до *мантраяни*.

#### 5.3.1. Функціональне призначення мантр

Буддійська *мантраяна* – це колісниця плоду, тобто шлях практики *мантр*. Е. Конзе у своєму дослідженні розвитку буддизму [Конзе 2003] зазначає, що в різні часи *мантри* застосовувалися з різною метою:

(1) заради захисту від духів у побутовому житті – особливо популярна практика в ранньому буддизмі;

(2) з III ст. – для захисту під час духовної практики (розділи з *мантрами* навіть додавалися до *сутр* – факт, який сам по собі виявляється досить цікавим, бо ставить питання до гіпотетично наявного первинного тексту ГС: чи була там *мантра* від самого початку?);

(3) із VII ст. *мантри* визнаються як самостійний та основний метод досягнення визволення.

#### 5.3.2. Духовний потенціал мантри ГС

Тут варто додати, що *мантра* ГС справді вважалася можливістю дістати “розраду в стражданнях” і була щільно пов’язана зі школою тибетського буддизму дугнел жидже (тиб. *sdug bsngal zhi byed*), тобто школою “розради в стражданнях”, що походить від наставника XI ст. Падампи Санг’е, учня та послідовника Сарахі і Нагарджуни, вчителя славнозвісної майстрині практики *чод*<sup>35</sup> Мачіг Лабдрон [Огнева 2012, 203]. Це була унікальна школа великого милосердя, яка давала змогу практикувати буддизм покаліченим людям і тим, що були одержимі демонами (на кшталт психічно хворих) внаслідок вкрай поганої карми.

На ГС у середині самої ТБТ існує аж 7 коментарів, які трохи по-різному тлумачать смисл її мантри: вона звільняє від перешкод та веде до мудрості (так вважають коментатори Прашастрасена та Джнянамітра), виявляється прихованою тантричною силою (Вімаламітра), з розумінням її настає визволення (Ваджрапані) тощо [Дашиєва 2010, 143].

Дослідниця А. Дашиєва також зазначає, що, хоча мантра ГС і є її найважливішим елементом, представники ТБТ по-різному розставляють акценти при залученні її до практики: ГС може використовуватися як посібник для пояснення основ філософії ПП (містить не менш ніж 30 термінів); може використовуватися як *дгарані*, що подібна до *мантр*, але більш розлога; є джерелом *мантри*, що здатна звільнити від страждань, “мантри усіх мантр”, тобто *мага-мантри*.

## 6. Компаративна розвідка текстів ГС та Калачакра-тантри

Врешті-решт, ми підійшли до сакраментального питання: чому ПП з таким дієвим засобом, як ГС, не залишається кінцевим ученням про абсолютну реальність? Чому з’являються буддійські *тантричні* вчення, які ведуть далі, за межі навіть самої ПП?

Навіть на перший погляд виникає декілька досить очевидних пояснень:

(1) традиційне пояснення – *мантра* ВЯ розвивається як наступний крок на шляху до просвітлення у вигляді кардинальних “карколомних” методик трансформації

свідомості мислячих істот, розум яких готовий до інтенсивних практик протягом одного життя (на відміну від шляху *супр*, який повільно веде до пробудження протягом сотень тисяч еонів, *тантра* компресує простір та час і виводить за межі площинної циклічної поступової еволюції свідомості);

(2) академічне пояснення – *тантра* ВЯ виникає як філософська рецепція ідей від індуїстських учень під впливом активних дебатів із представниками різних небуддійських *даршан* Індії;

(3) альтернативне пояснення – *тантра* ВЯ виникає як політична відповідь на придушення інтелектуальної буддійської еліти колаборацією брахманських кіл із представниками ісламської експансії [Verardi 2014].

Отже, беручи ці три спекулятивні пояснення до уваги, спробуємо зазирнути за лаштунки текстології в пошуках логістичних схем передачі ідей *супр* до вчень *тантр*. І як допоміжний захід проведемо компаративну розвідку текстів ГС та Калачакра-тантри (КТ), тобто вищої *тантри*, як представників “А et Ω” традиції МЯ відповідно.

### 6.1. Історико-філософська ретроспекція

Якщо ВЯ, де весь спектр *тантр* ТБТ вкладається в умовний інтервал від Гух’я-самаджа-тантри (ГСТ) (санскр. Guhyasamāja; тиб. gsang ba ’dus pa; *тантра* старої школи, III–X ст. – час формування традиції ГСТ [Андросов 2019, 413], VIII ст. – час появи в Тибеті), найбільш утаємниченої та непрозорої, до КТ (санскр. Kālacakra; скор. тиб. dus ’khor або dus kyī ’khor lo або ka la tsa kra; *тантра* нової школи, X–XI ст.), найбільш систематизованої та концептуально обґрунтованої, то МЯ загалом, яка містить у собі вчення ВЯ як певний складник, починається із вчення ПП і завершується КТ. Отже, справді, за “А et Ω” в МЯ можна вважати саме ГС та КТ, розташовуючи послідовно в хронологічно-семантичному порядку: ГС – ГСТ – КТ. Це підтверджує як датування появи спочатку вчень ПП, що розв’язували суперечності “існування – неіснування” *дгарм* введенням ідеї пустотності та узгодженням переліків у різних школах буддизму *супр* прямого/кінцевого смислу (nītārtha, nges don) та *супр*, що потребують тлумачення (neyārtha, drang don), так і глибинне дослідження йогічної практики візуалізації за допомогою вчення таємної мантри вищої<sup>36</sup> *тантри* ГСТ, яка зазирнула за межі концептуального мислення та вже відверто вдалася до іносказання<sup>37</sup> та тлумачення (буддолог Дж. Кемпбел називає цей трюк *ваджра-егзегезою*) [Vajradhara... 2021]. Це забезпечило вихід на абсолютний рівень пустотності крізь вчення вищої *тантри* КТ, яка впритул підійшла до традиційних буддійських наук та вибудувала місток між буддійською раціональністю та йогічною практикою.

Отже, ми наочно спостерігаємо певну логіку розгортання буддійських вчень від ГС до ГСТ і далі до КТ, за якою кожний наступний рівень не перекреслює попередній і навіть не суперечить йому, а лише доповнює, намагаючись подолати розрив між відносністю та абсолютністю, між дискретністю та безперервністю, між ілюзією та реальністю, що на кожному рівні звучить лейтмотивом такого пошуку, – *сансара* та *нірвана* хоча й різні за природою, але невід’ємні одна від одної, завдяки чому кожна істота має в собі природу *татхагати*<sup>38</sup>.

### 6.2. Семантична розвідка переходу ГС – ГСТ – КТ

Звернімося до смислового навантаження сутричних та тантричних іносказань. Фактично ми зіткнулися із вченням *праджня-параміти* (поза межної мудрості), яке стисло викладено в ГС, та специфічним методом досягнення *джняни*, що викладено в *тантрах* вищої *йоги*, тобто в неперевершених *ануттарайогатантрах* ГСТ та КТ. Отже, ми наочно переконались у використанні однокореневих слів *праджня* та *джняна* (що походять від санскритського кореня √jñā = “знати”). Але в першому випадку до нього приєднується *упасарга* (префікс) “pra-”, який додає дії певної спрямованості “вперед”, “назовні” та позначає вихід за межі буденного (тобто в ГС

маємо досконалу мудрість як таку, що побудована на “знанні за межами”), а у вищих *тантрах* стикаємося з методом досягнення “знання” (*джняна*)<sup>39</sup> на основі *ан-ут-тара-йоги* (від санскритського кореня √уц| = “об’єднувати”), тобто на базі “об’єднання, вищого за яке нема”, на подоланні подвійного мислення за рахунок прямого осягнення реальності.

Отже, у термінах буддійської компаративістики на зразок *основа – шлях – плід* ми маємо справу із вдосконаленням мудрості – процесом, який розгортається в ТБТ та має єдину основу (вчення ПП) і лише методологічно ускладнюється (шляхи різних колісниць) заради досягнення більшої ефективності його реалізації на практиці (очікуваним результатом такої реалізації є пробудження).

Щоб упоратися з більш глибоким оглядом семантичного горизонту зазначених учень, варто звернутися до архетипів, які обираються для них зі сховища буддійських міфологем як взірцеві та своїми атрибутами символізують інструментарій цих учень, – йдеться про *магаянські* образи *бодгісаттв*, тобто про образи живих істот, які за традицією перебувають на тонких планах буття і які заради блага інших приймають на себе обітниці великого співчуття до усіх страждених.

З ГС пов’язаний бодгісаттва Авалокітешвара (*Avalokiteśvara*, тиб. *sruan gas zgigs*), із ГСТ – бодгісаттва Ваджрапані (*Vajrapāṇi*, тиб. *phyag na rdo rje*), з КТ – бодгісаттва Манджушрі Арапачана (*Mañjuśrī Aparasana*, тиб. *‘jam dbyangs smra ba’i sen ge*). У такому контексті дуже примітним виявляється факт зображення цих трьох *бодгісаттв* разом на *тханці*<sup>40</sup> під назвою Сіпахо<sup>41</sup> (тиб. *srīd pa ho*), де ми спостерігаємо зображення Манджушрі (вгорі, по центру) в оточенні білого Авалокітешвари (праворуч від Манджушрі) та темно-синього Ваджрапані (ліворуч від Манджушрі) [Огудин 2020, 158; Dagthon... 2009, 59].

*Тханга* Сіпахо – це тибетська астрологічна<sup>42</sup> діаграма із символічним зображенням Золотої Черепахи, яка використовується як космологічна мапа феноменального світу, що складається з п’яти першоелементів. Вгорі такої символічної мапи розташовані вищезгадані три *бодгісаттви*, що певним чином відображає їхнє символічне поєднання в класичній буддійській науковій думці. Водночас ми не ігноруємо той факт, що вся буддійська астрологія за традицією базується на певній доктрині *часу*, специфічну онтологію та гносеологію якого викладено в *ануттарайогатантрі* під назвою КТ.

Тепер щодо самих *бодгісаттв*, у яких сконцентрована аксіологія відповідних вчень. Авалокітешвара (з ГС) – *бодгісаттва* безмежного співчуття, реалізації очищеної альтруїстичної спрямованості на накопичення *бодгічїтти* (*bodhicitta*, тиб. *byang chub kyī sems*), за допомогою чого долається чіпляння за *égo* і досягається позамежна мудрість. Ваджрапані (з ГТС) – *бодгісаттва* могутності просвітленого розуму, що долає спротив пристрасного захоплення фантомами *марі*<sup>43</sup>. Манджушрі (з КТ) – *бодгісаттва* піднесеної мудрості, досягнення ваджрного тіла, *ваджракаї* (*vajra kāya*, тиб. *rdo rje’i lus*), що нейтралізує невігластво та інертність, реалізуючи досконале знання. Отже, ми бачимо трійцю *бодгісаттв*, що символізує повний гармонійний захист живих істот від зовнішніх та внутрішніх руйнівних сил, породжених затьмареним розумом, – захист, що здійснюється за рахунок наповненості трьох йогічних каналів *наді* (центрального, лівого, правого) тонкою психічною енергією архетипових образів, здобутою під час медитації. Так, це певні нюанси йогічної практики, але не тільки – це стосується як оволодіння певними психотехніками, так і формування певного світогляду, що пов’язує разом метод співчуття (Авалокітешвара, правий канал) та мудрість осягнення пустотності явищ (Ваджрапані, лівий канал), що дає можливість реалізувати піднесену мудрість сяйливої *ваджри* (Манджушрі, центральний канал).

Манджушрі, головний *бодгісаттва тхангі* Сіпахо, – наставник у КТ і в науках, що на ній ґрунтуються. Про це також свідчать і астрологічні буддійські *шастри*<sup>44</sup>

(*bstan bcos*), на початку яких здійснюється оспівування милості Манджушрі. Бодгісаттва Манджушрі витончено тримає в правиці меча, у лівиці – тоненьке стебельце квітки лотоса, на якій покоїться сувій ПП. Ця розкрита квітка лотоса є символом теперішнього часу (не забуваємо, що КТ – доктрина часу), у якому осягається позамежна мудрість, а бутон і насіннева коробочка або бутон і напіврозквітла квітка, що нависають над нею, – символи “згорнутого вже” та “згорнутого ще” минулого та майбутнього відповідно. Такими є ознаки майстерного методу та позамежної мудрості, якими володіє Манджушрі і які набуваються в процесі практики КТ<sup>45</sup>.

Фабула міфу про Манджушрі містить не тільки містерію жертвопринесення Золотої Черепахи заради виявлення світу, а й самопожертву, до якої милосердно вдається *бодгісаттва* заради блага усіх живих істот. А трійця Авалокітешвара-Манджушрі-Ваджрапані свідчить про підґрунтя, на яке спирається Манджушрі і з якого походять його атрибути: Авалокітешвара, що під правицею, живить силою альтруїстичної мотивації палаючий меч розпізнавання *мари*, завдяки якій накопичується *бодгічінта*; Ваджрапані під лівицею міццю подолання *марних* (від слова *мара*) перешкод живить осягнення позамежної мудрості. Окрім того, бодгісаттва Ваджрапані, утримувач усіх таємних мантр, символізує їхню очисну силу, що приводить до визволення.

### 6.3. Текстологічна компаративістика ГС – КТ

Функціонально вчення ГС та КТ відрізняються передусім, тим, що ГС традиційно належить до вчення сутр (*mdo*) і викладена в тексті з одного розділу, наприкінці якого повідомляється *мантра* для рецитації. Також текст ГС вводить певний вокабуляр ПП та головну тезу *шуньявади* про пустотність *дгарм* (на відносному рівні), осягнення якої і є позамежною мудрістю. *Мантра* в ГС звучить санскритом і не перекладається окремо, хоча має профанний варіант перекладу (на кшталт: “О, ту, що веде за межі, веде за межі, виводить за межі меж, виводить за межі меж безмежного до пробудження, славимо!”).

Що стосується КТ, то вчення належить до корпусу *rgyud* (*мантра*). Текст скороченої КТ (Лагху-тантри) містить п’ять багатошлюкових розділів (у 1-му розділі – 169 шлок, у 2-му – 180, у 3-му – 203, у 4-му – 234, у 5-му – 261, загалом – 1 047 шлок) [Banerjee 1993], які репрезентують не тільки певну онтологію (здебільшого це розділи *Lokadhātu Paṭala*, *Adhyātma Paṭala*), а й певну методологію (розділи *Abhiṣeka Paṭala*, *Sādhana Paṭala*, *Jñāna Paṭala*) пізнання, що веде до пустотності абсолютного рівня. Очевидно *мантра*, яка міститься в КТ, має не лише письмове, а й візуальне зображення (під назвою *намчувангден*<sup>46</sup>), яке пояснюється як символ десяти основних сил, володіння якими забезпечує блаженство пробудження (як мінімум досягнення реалізації десяти рівнів *бодгісаттв* з погляду вчення *сутр*) та досягнення тіла істинного знання (*джняна-кая*), суть якого є розум *ясного світла* (з погляду вчення тантр). Окрім того, *мантра* КТ, на відміну від *мантри* ГС, складається вже з сіменних складів, які позбавлені профанного змісту і є суто символами (як у написанні, так і у вимові), що набувають у контексті самого вчення різні відповідності на різних онтологічних рівнях. Саме в такий спосіб візуальне зображення *мантри* та варіативний сенс її сіменних складів віддзеркалюють специфічну мову *тантр* – невизначену, таємну, сутінкову *saṃdhyā bhāṣā* [Bucknell, Stuart-Fox 1986, 103].

## 7. Висновки

Отже, ми справді впритул підійшли до позамежної мудрості ГС, яка спроможна бути *сутрою*, що за межами *сутр*, бути *дгарані*, що за межами *дгарані*, і водночас належати та не належати до *мантраяни*. Тож ми наочно зіткнулися з тією позазнаковою логікою ПП, на якій наголошував С. Лепехов.

Отже, ГС разом з ГСТ, першою *тантрою* ВЯ, що є взірцем вищої буддійської *тантри*, але старої школи, та з КТ, “останньою” *тантрою* ВЯ, що має фундаментально обґрунтовану модель світу та технологічно розроблену систему практик інтенсифікації реалізації пробудження, поєднуються в певну, умовно кажучи, тополого-голографічну структуру, що, вивертаючись на різні боки, жодного разу не втрачає логічної послідовності своїх викладів, хоча її окремі елементи існують цілком автономно. Топологічний аспект зв’язку ГС – ГСТ – КТ простежується в тягlostі та спадковості буддійських теорій і практик: у їхньому послідовному та логічному прямуванні в бік заглиблення в приховану реальність; у зростанні їхньої всеосяжності, де “на вході” в МЯ стоїть ГС, квінтесенція ідей пустотності, а “на виході” – вища *тантра* часу Калачакра, квінтесенція ідей іншо- та навіть позачасовості; і, врешті-решт, у “пустотному” бекграунді Калачакри і “позачасовому” бекграунді ГС. А принцип голографічності пов’язаний із завершеністю кожного вчення окремо – його самодостатністю як певного шляху до просвітлення.

У такому контексті як підсумок щодо ролі саме ГС у становленні вчень *магаяни* в ТБТ, яка, власне, починається із вчень *праджня* (мудрості) в *сутрах*, прямує крізь *праману* (достовірне пізнання) до вчень *джняни* (знання) в *тантрах* і ґрунтується на вченнях про пустотність та *бодгічїтту*, можна сказати:

(1) ГС репрезентує основний вокабуляр ПП в концентрованому та логічно поєданому вигляді (використовує щонайменше три десятки термінів);

(2) ГС існує не в “пустому просторі” – вона формується як квінтесенція ПП, що спрямована на подолання видимих оманливим пересічним розумом суперечностей у словах Будди щодо існування істинної реальності, і сутнісно передує потужним ученням *мантраяни*, спрямованим на викорінення причин таких оман, залишаючись “серцем” вищих *тантр*; тому текст ГС у традиції є об’єктом не так аналітичної медитації, як переживання, а рецитація ГС передує глибоким практикам просвітлення діамантового шляху;

(3) завдяки своїй *мантрі*, яка по суті є *магамантрою*, ГС володіє унікальним механізмом переключення з концептуального рівня сприйняття вчення ПП на рівень трансцендентний та виявляється універсальною скороченою буддійською формулою МЯ, що будує місток від ПП до ВЯ, від *сутр* до *тантр*.

## ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ

АД – абгідгарма

ВЯ – ваджраяна

ГС – Грідая-сутра

ГСТ – Гух’я-самаджа-тантра

КТ – Калачакра-тантра

МЯ – маяяна

ПП – праджня-параміта

ТБТ – тибетська буддійська традиція

<sup>1</sup> Українське написання, тут і далі, тибетських імен і назв наведено у варіантах, яким віддає перевагу авторка (за браком єдиної загальноприйнятої системи це цілком допустимо). Шераб Н’інгпо – українська транскрипція, shes rab snying po – транслітерація за системою Вайлі (Wylie).

<sup>2</sup> Див.: Ерохин Б. Р. Переводы с тибетского: принципы, цели, методы, история и современность // Видео материалы II Всероссийской научно-практической конференции переводчиков буддийских текстов “К русскоязычному буддийскому канону”, 4–6 декабря 2020 г. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=sbX8Zr-EL9U&t=110s> (дата звернення: 30.05.2021).

<sup>3</sup> *Emic vs. etic* – термін, який позначає певний “внутрішньо-зовнішній” (з погляду традиції, що досліджується) методологічний підхід у культурній антропології, обраний свідомо, щоб наголосити на важливості усвідомлення в наукових дослідженнях актуальності дискурсивних проблем інтерпретації традиційних текстів.

<sup>4</sup> Шуньята – ключовий буддійський термін, який використовується філософами традиції магаяни для позначення пустотності. Походить від санскритського śūnya “пусто” шляхом додавання суфікса -tā, який використовується для утворення іменників, що позначають абстрактну ознаку чи стан, відчужений від свого носія.

<sup>5</sup> Емоційний інтелект – термін, який позначає сукупність ментальних активностей людини, що спрямовані на усвідомлення як власного емоційного стану, так і емоційного стану інших людей.

<sup>6</sup> Нейрофеноменологія – термін, уведений для позначення певної дисципліни в переліку нейрокогнітивних наук, яка поєднує в собі методології нейробіології та класичної феноменології.

<sup>7</sup> Аутопоезис – від грецького “самовідтворювання”.

<sup>8</sup> Переклад та публікація текстів Калачакра-тантри від В. Диличової-Парфіонович здійснювалися за підтримки Фонду “Теософія”.

<sup>9</sup> Під несекулярністю десяти буддійських класичних наук (як-от медицина, астрономія, лінгвістика тощо) мається на увазі їхнє невід’ємне існування від етичних питань, які ґрунтуються на буддійських засадах.

<sup>10</sup> Садхана – санскр. *sādhanā*, тиб. *sgrub thabs*; зазвичай існує як текст медитативної практики актуалізації реальності шляхом певної рецитатії та ритуальних заходів.

<sup>11</sup> Лоцава – тиб. *lo tsa ba*; так називали майстрів перекладу. Слово походить від санскр. *lośchāva* або *lokaśakṣuḥ*, що по суті є композитом (*saṃāsa*) двох основ за типом *bahuvrīhi* і перекладається як “<хтось>, що світові очі відкриває”. Для запису санскритських слів та тексту – в статті використовується Міжнародна абетка транслітерації IAST.

<sup>12</sup> Буквальний, тобто переклад слів, – тиб. *tshig bsgyur*; змістовий, тобто переклад смислів, – тиб. *don bsgyur* [Андросов 2020].

<sup>13</sup> Пандит – санскр. *pandita*, у перекладі “вчений”.

<sup>14</sup> Тенг’юр, або Данджур, – тиб. *bstan ’gyur*, другий розділ тибетського буддійського канону.

<sup>15</sup> Канг’юр – тиб. *Bka’ ’gyur*, перший розділ тибетського буддійського канону.

<sup>16</sup> Канг’юр з Tog Palace (або sTog Palace, або Tog MS) – перевагу віддано саме ладакхському виданню як одній з найбільш досліджених колекцій канонічних списків [Skorupski 1986, 157–158].

<sup>17</sup> Ратнагуна-самчаягата – назва тексту санскр. *Ārya prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā*, тиб. *’phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa yon tan rin po che sdud pa tshigs su bcad pa*, укр. “Вірші накопичення коштовної якості позамежної мудрості”.

<sup>18</sup> *Prajñavarāṃśatisāhasrikā* – таке словосполучення Е. Конзе перекладає як “the practice (saryā) of Perfect Wisdom”, тобто як “практика Позамежної Мудрості” [Conze 1975, x].

<sup>19</sup> Аштасахасріка – назва тексту санскр. *Aṣṭasāhasrikā*, тиб. *brgyad stong pa*, укр. “Сутра ПП у 8 000 рядків”.

<sup>20</sup> Дгармадгату – санскр. *dharmadhātu*, тиб. *chos dbyings*, за визначенням: загальне поле всіх подій та значень, кінцева сфера Дгарми, сукупність буття.

<sup>21</sup> Тут Е. Конзе наголошує на головному: на його погляд, ми ніколи не маємо забувати, що ПП проголошує надзвичайно потойбічну доктрину, що заперечує світ [Conze 1968, 131].

<sup>22</sup> Садапрудіта – санскр. *Sadāprarudita*, тиб. *rgyal sras rtag tu ngu*.

<sup>23</sup> Панчавімшатісахасріка – назва тексту санскр. *Pañchaviṃśatisāhasrikā*, тиб. *stong phrag nyi shu lnga pa*, укр. “Сутра ПП у 25 000 рядків”.

<sup>24</sup> Шатасахасріка – назва тексту санскр. *śatasāhasrikā*, тиб. *stong phrag brgya pa*, укр. “Сутра ПП в 100 000 рядків”.

<sup>25</sup> Чіттаварана – санскр. *cittāvaraṇa*, тиб. *sems la sgrib pa*, за визначенням – ментальні завіси.

<sup>26</sup> Антиномізм – тут: вживається в сенсі християнського богословського принципу, за яким суперечність існує лише в недосконалому розумі людини, як натяк на еретичність, якою начебто просякнуті тантри, бо реалізують практику безпосередньої духовної роботи з цією недосконалістю.

<sup>27</sup> Адх’ярдхашатіка – назва тексту санскр. Adhyardhaśatikā; також відомий під назвою санскр. Nāya prajñā pāramitā sutra, тиб. tshul brgya lnga bcu pa, укр. “Сутра ПП в 150 рядків”. За словами Конзе, є однією з перших сутр ПП, що створена в тантричному стилі та включена не тільки в розділ скорочених сутр ПП, а й у склад йога-тантр Канг’юру.

<sup>28</sup> Свалпакшара-сутра – санскр. Svalpākṣara prajñā pāramitā / Alpākṣaraprajñāpāramitā, тиб. sher phyin yi ge nyung ngu, укр. “Сутра ПП в декількох складах”.

<sup>29</sup> Панчаскандга – санскр. pañca skandhāḥ, тиб. phung po lnga, укр. “п’ять сукупностей”. Це абгідгармістська модель нашої психоментальної особистості: (I) rūpa skandha/gzugs kyī phung po – сукупність зовнішнього сприйняття форми; (II) vedanā skandha/tshor ba’I phung po – сукупність почуттів; (III) saṃjñā skandha/’du shes kyī phung po – сукупність сприйняття через образ-знак, через поняття; (IV) saṃskāra skandha/’du byed kyī phung po – сукупність таких формувальних факторів, як воління; (V) vijñāna skandha/gnam par shes pa’i phung po – сукупність свідомого осмислення.

<sup>30</sup> Поки що питання перекладу термінів *шунья* та *шуньята* залишається на розсуд перекладачів. У перекладі цього фрагмента ми йшли за мовою, враховували відповідність санскритської та тибетської версій, а також досвід англомовних перекладів: śūnya – тиб. stong pa, англ. empty, укр. “пусто” або “пустий”, тому може бути перекладено як прикметник у статусі іменника “пустий/порожній” або “пустота/порожнеча”; śūnyatā – тиб. stong pa nyi, англ. emptiness = пустотність або порожність (на наш погляд, важливо відобразити в перекладі наявність суфікса абстрагованого іменника).

<sup>31</sup> Санскритська відповідна шлока запозичена з дослідницької роботи Е. Конзе [Conze 1968, 150].

<sup>32</sup> Кучин И. Л. О переводе некоторых тибетских терминов // Видеоматериалы II Всероссийской научно-практической конференции переводчиков буддийских текстов “К русскоязычному буддийскому канону”, 4–6 декабря 2020. URL: [https://youtu.be/\\_7ANAwQ9TJw](https://youtu.be/_7ANAwQ9TJw) (дата звернення: 30.05.2021).

<sup>33</sup> Абгідгарма-коша – назва тексту санскр. Abhidharmakośa, тиб. chos mngon pa’i mdzod, укр. “Енциклопедія дгарм” (Васубандху, IV ст.).

<sup>34</sup> Санскритська відповідна шлока вилучена з дослідницької роботи Е. Конзе [див.: Conze 1968, 153].

<sup>35</sup> Чод – тиб. gcod, укр. “відсікання”. Практика, що спрямована на тотальне позбавлення чіпляння за своє *его*.

<sup>36</sup> Вища тантра – це тантра класу Ануттара Йога тантра (санскр. – anuttara yoga tantra; тиб. – mnal ‘byor bla na med pa’I rgyud).

<sup>37</sup> Назва спеціальної нетривіальної мови, яка використовується в тантричних текстах, звучить по-різному: як saṃdhā-bhāṣā = saṃdhi-bhāṣā = saṃdhyā bhāṣā (англійський аналог: “the twilight language”, укр. “сутінкова мова”), або ālo-āndhārī (що англійською перекладається як “half-expressed and half-concealed”, укр. – “напіввиражений і напівприхований”), або ābhiprāyika/neyārtha-vaśana (укр. “довільний/умовний зміст мовлення”).

<sup>38</sup> Татхагата – санскр. tathāgata, тиб. de bzhin gshegs pa, укр. “той, що так прийшов”, “той, що пішов за межі”.

<sup>39</sup> Джняна – санскр. jñāna, тиб. ye shes, в англомовних перекладах часто перекладається як gnosis.

<sup>40</sup> Тхангка – тиб. thang ka, канонічний малюнок, іконографічне зображення, яке використовується як візуальна опора в медитативних та ритуальних практиках тибетського буддизму.

<sup>41</sup> Сіпахо – не має точного перекладу і позначає “печатку усього” [Огудин 2020, 179; Sherab... 2012, 22]. Текст про виникнення Золотої Черепахи, який покладено в основу малюнка, зберігається в 4-му томі 8-томного зібрання 100 тантр перекладача Вайрочани VIII ст.

<sup>42</sup> Тибетська буддійська астрологія складається з трьох великих розділів – обчислення зірок *карці* (skar rtsis), обчислення елементів нагці (nag rtsis), астрологія висхідних звуків *янг-чар* (dbyangs ‘char) [Sherab... 2012].

<sup>43</sup> Мара (санскр. māra, тиб. bdud) – сили, що перешкоджають у реалізації пробудження: смерть, *клевші*, *скандхи*. На найвищому рівні – це ім’я могутнього бога, володаря ілюзії, що асоціюється з прихильністю до свого *его*, який мешкає на небесах Парінір-мита-вашавартин (санскр. Parinirmita-vaśavartin тиб. gzhan ‘phrul dbang byed).

<sup>44</sup> Шастра – санскр. śāstras, тиб. bstan bcos, укр. “трактат”.

<sup>45</sup> Три бодхисаттвы: Авалокитешвара, Манджушри и Ваджрапани. Лекция мастера буддийской тханкописи Энди Уэбера // Фонд контемплативных исследований / Foundation for Contemplative Studies, Москва, 20 июня 2013 года. URL: <https://youtu.be/dDpr2S5hfRA> (дата звернення: 30.05.2021).

<sup>46</sup> Намчувангден – тиб. *gnam bcu dbang ldan*, у перекладі “той, що володіє могутністю десяти”. Це монограма із семи складів, що записані письмом *ланджа* [Митруев 2019], та трьох символічних знаків – місяця, сонця, висхідного місячного вузла, які на різних рівнях вчення КТ (зовнішньому, внутрішньому, таємному) мають різні відповідності. Водночас сім складів становлять саме мантру КТ.

## ЛІТЕРАТУРА

- Андросов В. П. **Очерки изучения буддизма древней Индии**. Москва, 2019.
- Андросов В. П. [Рец. на:] Донец А. М. (пер.), Лепехов С. Ю. (ред.). Сутра “Праджняпарамита восьмимысячная”. Аштасахасрика Праджняпарамита Сутра. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН; 2017 // **Ориенталистика**. Т. 3, № 3. 2020.
- Бгагаваті Праджняпараміта Грідая сутра та Ваджраччхежіка Праджняпараміта сутра** / Пер. Васильева М., ред. Литовченко Я. Київ, 2014.
- Власова О. А., Камнев В. М., Дьяков А. В., Быстров В. Ю., Колесников А. С., Туманян Т. Г. и Львов А. А. **Антропологическое измерение истории философии: коллективная монография**. Санкт-Петербург, 2020.
- Гоулман Д. **Сила добра: Далай-лама о том, как сделать свою жизнь и мир лучше** / Пер. И. Евстигнеева. Москва, 2017.
- Дашиева А. А. Мантра “Хридая-сутры” // **Философско-сотериологические аспекты Абхидхармы, Праджняпарамиты и Тантры в буддизме Китая, Тибета и Бурятии**. Улан-Удэ, 2010.
- Дашиева А. А. Из истории тибетских комментариев к “Хридая-сутре” // **Вестник Бурятского госуниверситета им. Доржи Банзарова**. Вып. 8. Улан-Удэ, 2011.
- Дылыкова-Парфионович В. С. **Калачакра Тантра**. Т. 1: Вселенная. Москва, 2018.
- Калантарова О. Ю. Вчення Калачакри тибето-буддійської традиції (історіографічний нарис) // **Мультиверсум**. Філософський альманах. Вип. 1–2 (167–168). 2019.
- Каталог сочинений тибетского буддийского канона из собрания ИВР РАН** / Ред. А. В. Зорин. Вып. 2: Индексы. Санкт-Петербург, 2019.
- Конзе Э. **Буддизм: сущность и развитие** / Пер. И. Беляева. Санкт-Петербург, 2003.
- Лепехов С. Ю. Психологические проблемы в “Хридая-сутре” // **Психологические аспекты буддизма**. Новосибирск, 1986.
- Лепехов С. Ю. Идеи шуньявады в коротких сутрах праджняпарамиты // **Психологические аспекты буддизма**. 2-е изд. Новосибирск, 1991.
- Лепехов С. Ю. **Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации**. Улан-Удэ, 1999.
- Митруев Б. Л. Расшифровка надписей в Петербургском буддийском храме // **Oriental Studies**. Т. 12, № 2. 2019.
- Огнева Е. Д. “Ваджраччхедика” в структуре Одесского рукописного сборника буддийских медитативных текстов (перспективы исследования) // **Индия – Тибет: текст и феномены культуры: Рериховские чтения 2006–2010 в Институте востоковедения РАН**. Москва, 2012.
- Огудин В. Л. **Золотая черепаха: Мир тибетской геомантии (саче)**. Москва, 2020.
- Тинлэй Геше. **Сутра Сердца: текст и комментарий на основе устных наставлений Геше Джампа Тинлэя** / Пер. И. С. Урбанаева, Улан-Удэ, 2006.
- Торчинов Е. А. О психологических аспектах учения праджняпарамиты на примере “Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры” // **Психологические аспекты буддизма**. 2-е изд. Новосибирск, 1991.
- Философия буддизма: Энциклопедия** / Под ред. М. Т. Степанянц. Москва, 2011.
- Щербатской Ф. И. **Избранные труды по буддизму** / Пер. с англ. А. Н. Зелинского, Б. В. Семичова. Москва, 1988.
- Banerjee Biswanath. **A Critical Edition of Sri Kalacakra-tantra-Raja** (Collated with the Tibetan version). Calcutta, 1993.



Bucknell R. S. and Stuart-Fox Martin. **The Twilight Language: Explorations in Buddhist Meditation and Symbolism.** London – New York, 1986.

Conze Edward. **Buddhism: Its Essence and Development.** 2<sup>nd</sup> ed. London, 1953.

Conze Edward. **Thirty years of Buddhist studies: selected essays.** Columbia, 1968.

Conze Edward. **The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary.** 2<sup>nd</sup> ed. Bolinas, 1975.

Conze Edward. **The Prajñāpāramitā Literature.** 2<sup>nd</sup> ed. Tokyo, 1978.

Dagthon Jampa G., Jhampa Kalsang and Tsering Choezom. **Tibetan Astronomy and Astrology – a Brief Introduction.** 7<sup>th</sup> ed. Men-Tsee-Khang, Dharamshala, 2009.

**English-Tibetan Modern Science Dictionary.** Atlanta, 2020.

D531 // **The Derge’s Buddhist Canon, Kanjur.** E-text produced by ESUKHIA, 2021. URL: <https://www.istb.univie.ac.at/kanjur/rktsneu/ekanjur/verif2.php?id=D531&coll=derge2> (дата звернення: 30.05.2021).

Sherab Tenzin and Tenzin Tsewang Jamling. **A Concise Introduction to Tibetan Astrology / Men-Tsee-Khang Tibetan Medical & Astro. Institute.** Dharamshala, 2012.

Skorupski Tadeusz. A Catalogue of the s Tog Palace Kanjur // **The Journal of the International Association of Buddhist Studies.** Vol. 9, No. 1. 1986.

Tanahashi Kazuaki. **The Heart Sutra: A Comprehensive Guide to the Classic of Mahayana Buddhism.** Boston, 2014.

**The Tog Palace manuscript of the Tibetan Kanjur.** Vol. 51, Ladakh, Leh: Smanrtsis Shesrig Dpemzod. URL: [https://www.tbrc.org/#library\\_work\\_ViewInWindow-W22083%7C3758%7C51%7C1%7C1%7C590](https://www.tbrc.org/#library_work_ViewInWindow-W22083%7C3758%7C51%7C1%7C1%7C590) (дата звернення: 30.05.2021).

Vajradhara and Chandrakirti. **The Esoteric Community Tantra with The Illuminating Lamp.** Vol. I: Chapters 1–12 / trans., introduct. John R. Campbell, trans., introduct. Robert Thurman, part of “Treasury of the Buddhist Sciences”, Massachusetts, 2021.

Varela Francisco J., Thompson Evan and Rosch Eleanor. **The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience.** Massachusetts Institute of Technology, 1991.

Verardi G. **Hardships and downfall of Buddhism in India.** New Delhi, 2014.

གསང་ཚེན་མ་འབྲུང་བའི་བཀའ་གཏེར་ཞལ་འདོན་རྩོགས་བསྒྲིག་པ། / China, Xining: Mtsho Sngon Zhing Chen Mtsho Lho ‘Os Slob Grawa’i Phar Khang, 1998. URL: <https://www.tbrc.org/#!rid=W25186> (дата звернення: 30.05.2021).

ཞལ་འདོན་གཞུང་བཀའ་བསྒྲུབ་པའི་དགེ་འདུན་རྫོན་ལམ་ཐེངས་རྟེན་གཏིས་པ། / India, East Sikkim: Dhorphen Publication (Karma Shri Nalanda Institute, P. O. Rumtek Monastery), 2004. URL: [https://www.tbrc.org/#!rid=O2J13897%7CO2JT38974CZ228041\\$W1KG4532](https://www.tbrc.org/#!rid=O2J13897%7CO2JT38974CZ228041$W1KG4532) (дата звернення: 30.05.2021).

## REFERENCES

Androsov V. P. (2019), *Ocherki izucheniya buddizma drevney Indii*, Nauka – Vostochnaya literatura, Moscow. (In Russian).

Androsov V. P. (2020), “[Review on:] Donets A. M. (transl.), Lepekhov S. Yu. (ed.). Sutra ‘Prajna-paramita, the Eight Thousandth’. Astasahasrika Prajnaparamita Sutra. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences; 2017”, *Orientalistica*, Vol. 3, No. 3, pp. 881–891. (In Russian).

*Bhagavati Pradhnyaparamita Hridaya sutra ta Vadzhrachchkhezhika Pradhnyaparamita sutra* (2014), Transl. by Vasyl’yeva M., Lytovchenko Ya. (ed.), Kyiv. (In Ukrainian).

Vlasova O. A., Kamnev V. M., D’yakov A. V., Bystrov V. Yu., Kolesnikov A. S., Tumanyan T. G. and L’vov A. A. (2020), *Antropologicheskoye izmereniye istorii filosofii*, Fond razvitiya konfliktologii, Saint Petersburg. (In Russian).

Goulman D. (2017), *Sila dobra: Dalay-lama o tom, kak sdelat’ svoyu zhizn’ i mir luchshe*, Transl. by I. Evstigneev, Al’pina Pablisher, Moscow. (In Russian).

Dashiyeva A. A. (2010), “Mantra ‘Khridaya-sutry’”, in Yangutov L. E. and Vetluzhskaya L. L. (eds), *Filosofsko-soteriologicheskoye aspekty Abkhidkharmy, Pradhnyaparamity i Tantry v bud-dizme Kitaya, Tibeta i Buryatii*, BGU, Ulan-Ude, pp. 134–145. (In Russian).

Dashiyeva A. A. (2011), “Iz istorii tibetskikh kommentariyev k ‘Khridaya-sutre’”, *Vestnik Buryatskogo gosuniversiteta*, Issue 8, Buryatskiy gosudarstvennyy universitet im. Dorzhi Banzarova, Ulan-Ude, pp. 150–155. (In Russian).

Dylykova-Parfionovich V. S. (2018), *Kalachakra Tantra*, Vol. 1: Vselennaya, Soyuz Dizayn, Moscow. (In Russian).

- Katalog sochineniy tibetskogo buddiyskogo kanona iz sobraniya IVR RAN* (2019), Zorin A. V. (ed.), Issue 2: Indeksy, Peterburgskoye Vostokovedeniye, Saint Petersburg. (In Russian).
- Kalantarova O. Yu. (2019), “Vchennya Kalachakry tybeto-buddiys’koyi tradytsiyi (istoriohrachnyy narys)”, *Multiversum*, Philosophical almanac, Issue 1–2 (167–168), pp. 96–124. (In Ukrainian).
- Konze E. (2003), *Buddizm: sushchnost’ i razvitiye*, Transl. by Belyayeva I., Nauka, Saint Petersburg. (In Russian).
- Lepekhov S. Yu. (1986), “Psikhologicheskiye problemy v ‘Khridaya-sutre’”, in *Psikhologicheskiye aspekty buddizma*, Nauka, Novosibirsk, pp. 90–103. (In Russian).
- Lepekhov S. Yu. (1991), “Idei shun’yavady v korotkikh sutrakh prazhnyaparamity”, in *Psikhologicheskiye aspekty buddizma*, 2<sup>nd</sup> edition, Nauka, Novosibirsk, pp. 71–81. (In Russian).
- Lepekhov S. Yu. (1999), *Filosofiya Madkh’yamikov i genezis buddiyskoy tsivilizatsii*, Izdatel’stvo BNTs SO RAN, Ulan-Ude. (In Russian).
- Mitruyev B. L. (2019), “Rasshifrovka nadpisey v Peterburgskom buddiyskom khrame”, *Oriental Studies*, Vol. 12, No. 2, pp. 279–291. (In Russian).
- Ogneva E. D. (2012), “‘Vadzhrachchkhedika’ v strukture Odesskogo rukopisnogo sbornika buddiyskikh meditativnykh tekstov (perspektivy issledovaniya)”, in *Indiya – Tibet: tekst i fenomeny kul’tury: Rerikhovskiy chteniye 2006–2010 v Institute vostokovedeniya RAN*, Yazyki slavyanskoy kul’tury, Moscow, pp. 200–208. (In Russian).
- Ogudin V. L. (2020), *Zolotaya cherepakha: Mir tibetskoy geomantii (sache)*, Ganga, Moscow. (In Russian).
- Tinley, Geshe (2006), *Sutra Serdtsa: tekst i kommentariy na osnove ustnykh nastavleniy Geshe Dzhampa Tinleya*, Transl. by Urbanayeva I. S., Redaktsionno-izdatel’skiy otdel buddiyskoy obshchiny “Zelenaya Tara”, Ulan-Ude. (In Russian).
- Torchinov E. A. (1991), “O psikhologicheskikh aspektakh ucheniya prazhnyaparamity na primere ‘Vadzhrachchkhedika-prazhnyaparamita-sutry’”, in *Psikhologicheskiye aspekty buddizma*, 2<sup>nd</sup> ed., Nauka, Novosibirsk, pp. 82–96. (In Russian).
- Filosofiya buddizma: Entsiklopediya* (2011), Stepanyants M. T. (ed.), Vostochnaya literatura, Moscow. (In Russian).
- Shcherbatskoy F. I. (1988), *Izbrannyye trudy po buddizmu*, Transl. from English by Zelinskiy A. N. and Semichov B. V., Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury izd-va “Nauka”, Moscow. (In Russian).
- Banerjee Biswanath (1993), *A Critical Edition of Sri Kalacakra Tantra-Raja (Collated with the Tibetan version)*, The Asiatic Society, India, Calcutta.
- Bucknell R. S. and Stuart-Fox Martin (1986), *The Twilight Language: Explorations in Buddhist Meditation and Symbolism*, Curzon Press, London and St. Martin’s Press, New York.
- Conze Edward (1953), *Buddhism: Its Essence and Development*, 2<sup>nd</sup> ed., Bruno Cassirer, Oxford.
- Conze Edward (1968), *Thirty years of Buddhist studies: selected essays*, University of South Carolina Press, Columbia.
- Conze Edward (1975), *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary*, 2<sup>nd</sup> ed., Four Seasons Foundation, Bolinas.
- Conze Edward (1978), *The Prajñāpāramitā Literature*, 2<sup>nd</sup> edition, The Reiyukai, Tokyo.
- Dagthon Jampa G. and Jhampa Kalsang Tsering Choezom (2009), *Tibetan Astronomy and Astrology – a Brief Introduction*, 7<sup>th</sup> ed., Sorig Literary Research Department, Men-Tsee-Khang, India, Dharamshala.
- English-Tibetan Modern Science Dictionary* (2020), Emory-Tibet Science Initiative, Atlanta.
- “D531” (2021), *The Derge’s Buddhist Canon*, Kanjur, e-text produced by ESUKHIA, available at: <https://www.istb.univie.ac.at/kanjur/rktsneu/ekanjur/verif2.php?id=D531&coll=derge2> (accessed May 30, 2021). (In Tibetan).
- Sherab Tenzin and Tenzin Tsewang Jamling (2012), *A Concise Introduction to Tibetan Astrology*, Department of Astrology and Men-Tsee literary Research Department, Men-Tsee-Khang, Tibetan Medical & Astro-science Institute, Dharamshala, India.
- Skorupski Tadeusz (1986), “A Catalogue of the s Tog Palace Kanjur”, *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 9, No. 1, pp. 156–161.
- Tanahashi Kazuaki (2014), *The Heart Sutra: A Comprehensive Guide to the Classic of Mahayana Buddhism*, Shambhala Publications, Inc., Boston.

*The Tog Palace manuscript of the Tibetan Kanjur* (1979), Vol. 51, Smanrtsis Shesrig Dpemzod, Ladakh, Leh, available at: [https://www.tbrc.org/#library\\_work\\_ViewInWindow-W22083%7C3758%7C51%7C1%7C1%7C590](https://www.tbrc.org/#library_work_ViewInWindow-W22083%7C3758%7C51%7C1%7C1%7C590) (accessed May 30, 2021). (In Tibetan).

Vajradhara and Chandrakirti (2021), *The Esoteric Community Tantra with The Illuminating Lamp*, Vol. I: Chapters 1–12, John R. Campbell (trans., introduct.), Robert Thurman (trans., introduct.), Part of “Treasury of the Buddhist Sciences”, Wisdom Publications, Massachusetts.

Varela Francisco J., Thompson Evan and Rosch Eleanor (1991), *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Massachusetts Institute of Technology, USA.

Verardi G. (2014), *Hardships and downfall of buddhism in India*, Manohar, New Delhi, India.

*gsang chen snga 'gyur ba'i bka' gter zhal 'don phyogs bsgrigs* (1998), Mtsho Sngon Zhing Chen Mtsho Lho 'Os Slob Grawa'i Phar Khang, Xining, China, available at: <https://www.tbrc.org/#!rid=W25186> (accessed May 30, 2021). (In Tibetan).

*zhal 'don gces btus/ 'gro mgon bka' brgyud pa'i dge 'dun smon lam thengs nyer gnyis pa* (2004), Dhorphen Publication (Karma Shri Nalanda Institute, P.O. Rumtek Monastery), East Sikkim, India, available at: [https://www.tbrc.org/#!rid=O2JT3897%7CO2JT38974CZ228041\\$W1K G4532](https://www.tbrc.org/#!rid=O2JT3897%7CO2JT38974CZ228041$W1K G4532) (accessed May 30, 2021). (In Tibetan).

*О. Ю. Калантарова*

### **Роль “Сутри серця” у становленні вчень ваджраяни крізь призму традиції Калачакра-тантри**

Статтю присвячено історико-філософській проблематиці дослідження тексту “Грідая-сутри” (“Шераб Н’інгпо”) в межах традиції тибетського буддизму. Як пролегомени обрано огляд перекладацької царини – для кращого розуміння як логіки формування самої буддійської традиції сутр праджня-параміти в Індії (що виявляється під час перекладів із санскриту західними мовами), так і принципів їхньої текстуальної трансмісії в Тибет (через з’ясування засад тибетського перекладу із санскриту в традиції лоцав). Мета дослідження – виявити механізм, що дав змогу здійснити в буддійському релігійно-філософському просторі перехід від інтелектуального осягнення ідей пустотності (що викладаються в сутрах магаяни) до їхньої безпосередньої практики, сенсом якої стає виявлення пустотності у власному потоці свідомості (що пропонують тантричні вчення ваджраяни). І оскільки “Грідая-сутра” є квінтесенцією всієї традиції текстів праджня-параміти та містить унікальну буддійську мантру “розради в стражданнях”, її як представницю вчення сутр, було обрано для порівняльного аналізу з традицією текстів мантраяни, тобто тантраяни. Представником тантричної традиції було обрано текст вчення найвищого класу тантр – ануттарайогатантру під назвою Калачакра, яка завдяки своїй системній розробці та міцним семантичним зв’язкам із класичними буддійськими науками вважається найбільш послідовною та структурованою тантрою. У результаті дослідження в Калачакрі було виявлено специфічне ускладнення смислів “Грідая-сутри”, що відкрило індивідууму шлях від споглядання пустотності дгарм до згортання просторово-часового континууму внутрішнього досвіду концептуальності в трансцендентну сингулярність заради осягнення істинного знання (джняни). До того ж ключовим механізмом такого переходу, який дав змогу третьому повороту колеса Дгарми стати продовженням практики другого повороту, а не просто іншим окремим методом, виявився саме механізм мантри, яка трансформується зі стислої морфологічної формули в “Грідая-сутрі” у фонетичну формулу в Калачакрі. Тому “Грідая-сутра” посідає в парамітаяні місце тригера, що дає можливість органічно підключити до процесу просвітлення “вищий” арсенал буддійської тантри.

**Ключові слова:** “Сутра серця” (“Грідая-сутра”), тибетський буддизм, праджня-параміта, Калачакра-тантра, лоцава, мантра, сутра, тантра

*Стаття надійшла до редакції 4.10.2021*