

Е.С. Бушуев

Концепция «единого вкуса» в позднеиндийском тантрическом буддизме на материале десятой главы «Муктавали-хеваджра-паньджики» Ратнакарашанти*

Бушуев Евгений Сергеевич – магистр индийской филологии, аспирант. Институт Восточных рукописей РАН. 191186, Российская Федерация, г. Санкт-Петербург, Дворцовая наб., д. 18; e-mail: bushuevvg@gmail.com

Статья представляет собой текстологическое исследование тантрической буддийской концепции «единого вкуса» (*ekarasa*) на основе материалов из комментария «Муктавали-хеваджра-паньджика» к десятой главе «Хеваджра-тантры». Комментарий составлен Ратнакарашанти, одним из выдающихся буддийских интеллектуалов XI в. Источником по исследованию релевантных пассажей «Муктавали-хеваджра-паньджики» выступают наиболее значимые оригинальные рукописные материалы, обращение к которым позволяет критически подойти к единственному изданию этого санскритского текста.

Ключевые слова: тантрический буддизм, «Хеваджра-тантра», «Муктавали-хеваджра-паньджика», *ekarasa*, *samarasa*

Введение

Учение о пробуждении занимает важнейшее место в доктрине буддизма махаяны. В зависимости от исторического периода и региона распространения той или иной школы представление о «наивысшем, всецелостном, совершенном пробуждении» (*anuttarasamyaksambodhi*) как конечной и главной цели духовной практики махаянского буддизма приобретает в ней свои особые, специфические черты. В свою очередь, понимание пробуждения в той или иной школе неизбежно отражается в языке его описания и трактования. Среди различных концепций индийского тантрического буддизма представление о «едином вкусе» (*ekarasa*, *samarasa*, *sāmarasya*) занимает особое место и используется для описания и трактовки конечной цели адепта в системах йогини-тантр. Тем не менее, исследователи буддизма уделили очень мало внимания этому важному для ваджраянского дискурса понятию.

Единственная известная автору данной статьи работа, затрагивающая данную проблематику, – «Введение в тантрический буддизм» Ш.Бх. Дасгупты. В соответствующей главе своего исследования [Dasgupta, 1958, p. 124–128] Ш.Бх. Дасгупта делает попытку представить целостную концепцию единого вкуса в позднеиндийской литературе ваджраяны. Оставляя открытым вопрос об оправданности такого обоб-

* Материалы данной статьи были представлены на XXXII Зографских чтениях (24.05.2011, секция на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета). Автор выражает глубокую признательность профессору Гамбургского университета, доктору философских наук Харунге Айзексону за помощь в работе над рассматриваемыми в данной статье источниками.

щающего подхода, следует отметить, что попытка Дасгупты основана на использовании ряда тантрических источников, относящихся не только к разным традициям, но и к различным жанрам тантрической буддийской литературы. Одним из главных источников для Дасгупты служит «Хеваджра-тантра» (далее – ХТ), на основании которой он представляет вниманию читателей своего рода пересказ основных пассажей, содержащих данный термин. Отдельное внимание в этой связи уделяется десятой главе текста ХТ, исходя из которой Дасгупта предлагает достаточно осторожную интерпретацию представления тантры о едином вкусе [Dasgupta, 1958, p. 126].

В исследовании того или иного буддийского учения или доктрины точкой отсчета вполне предсказуемо выступает системный анализ всех релевантных контекстов, встречаемых в базовых священных текстах, атрибутируемых традицией историческому основателю религии (или любому другому пробужденному существу) и его собеседникам. Для этих текстов, как правило называемых в буддизме махаяны «сутрами» и «тантрами», характерно использование ключевых для излагаемого учения категорий и терминов. Часть из них восходит к более древнему пласту духовного наследия индийской культуры, другие встречаются впервые. Особенности их употребления, наряду с подчас крайне лаконичным определением и разъяснением, становятся тем базовым доктринальным наследием, с которым исследователю и приходится работать. Каждая серьезная исследовательская попытка систематизировать и проанализировать материал из такого рода источников заслуживает пристального внимания научного сообщества. Не меньшее внимание уделяется систематизациям и концептуализациям рассматриваемого материала в специальных научных трактатах и комментариях, которые были созданы в культурах, имеющих прямую преемственность (или, по крайней мере, намного более близкую связь) с той средой, в которой создавались сами базовые тексты традиций. Содержания такого рода трактатов и комментариев имеют, как минимум, двойную функциональность: они не только выступают самостоятельными предметами научного интереса для ученых, но и в определенной степени¹ дают возможность лучше понять те тексты, которые лежат в их основе.

Постановка задачи данной статьи – провести анализ использования термина «единый вкус» (*ekarasa, samarasa*) в комментарии Ратнакарашанти к десятой главе первой части ХТ – обусловлена как самодостаточным интересом к памятнику комментаторской тантрической литературы XI в., так и потенциальной возможностью углубить (через анализ указанного термина) понимание исходного текста самой ХТ. Я полагаю, что детальный анализ релевантных контекстов «Муктавали-хеваджра-паньджики» (далее – МХП) позволит представить на суд читателей оформленное Ратнакарашанти в XI в. понимание буддийского термина «единый вкус». Разрешение вопроса о соответствии понимания текста тантры этим выдающимся буддийским интеллектуалом смысле исходного текста ХТ выходит за рамки данной статьи, и поэтому сам вопрос намеренно оставлен открытым.

ХТ (*Hevajra-tantra*) представляет собой текст буддийского тантризма, являющийся наиболее репрезентативным памятником жанра буддийских йогини-тантр (*yoginī-tantra*). Условно говоря, существует четыре издания ХТ, однако более справедливым представляется говорить об одном издании, выполненном Д. Снеллгроувом в 1959 г. [Snellgrove (2), 1959, p. 2–101], тогда как дальнейшие публикации других авторов [Farrow and Menon, 2001], [Tripathi and Negi, 2001], [Tripathi and Negi, 2006] его фактически копируют. Принимая во внимание сохранившиеся рукописи ХТ и имеющуюся в распоряжении современных исследователей традиционную комментаторскую литературу, относящуюся к данному тексту, можно заключить, что издание Снеллгроува нуждается в целом ряде исправлений, однако это касается цитируемых ниже строф тантры лишь в нескольких отдельно отмеченных случаях.

¹ Данная оговорка имеет принципиальное значение, поскольку я отношусь крайне скептически к любым попыткам безоглядного трактования исходных текстов на основе традиционных комментариев.

Поскольку целью данной статьи является не исследование исходного текста ХТ, а скорее того, как ее текст понимался одним из выдающихся представителей буддийской интеллектуальной элиты через несколько веков после окончания формирования самого комментируемого текста, первичным источником будет именно комментарий Ратнакарашанти. До сих пор текст МХП (*Muktāvalī-hevajra-pañjikā*) привлекал недостаточно большое внимание исследователей², а комментарий Ратнакарашанти (*Ratnākaraśānti*) к главе о посвящении (*abhiṣekaṣaṭāla*)³ ХТ вообще остался практически вне сферы интереса научной общественности. Согласно колофонам санскритского текста, он атрибутируется знаменитому буддийскому ученому и махасиддхе XI в. Ратнакарашанти. Последний является автором сочинений по доктрине и ритуалу тантрической и нетантрической махаяны, внес уникальный вклад в наследие буддийской логико-эпистемологической школы. Д.С. Рюэг отмечает, что тибетцы характеризовали его философскую позицию как «виджняпти-мадхьямака» (**vijñapti-madhyamaka* ← тиб. *nam rig dbu ma*) [Ruegg, 1981, p. 122], однако современные исследователи скорее склонны расценивать его философскую позицию как чистую йогачару (*yogācāra*), что и мне, на основе изучения его трудов, кажется наиболее вероятным. На данный момент существует лишь одно издание комментария Ратнакарашанти к ХТ, выполненное Р.Ш. Трипатхи и Тх.С. Неги в Сарнатхе. Признавая важность, значимость и объем работы, проделанной данными учеными, следует все же констатировать, что данное издание содержит большое количество ошибок⁴. Этот факт делает данный труд пригодным лишь для первичного ознакомления с комментарием Ратнакарашанти.

Отсутствие надежного критического издания неизбежно заставляет обратиться к непосредственным источникам, которыми являются сохранившиеся рукописи МХП⁵. В данном случае, особый интерес представляют две непальские рукописи на пальмовых листьях, составленные на старобенгальском письме. Первая⁶ из них находится в Национальных архивах Катманду (National Archives, Kathmandu, далее – NAK) в Непале и была оцифрована в рамках работы непало-германского проекта по сохранению рукописей (Nepal-German Manuscript Preservation Project, далее – NGMPP). Данный источник наиболее важен, поскольку содержит полный текст комментария к главе о посвящении ХТ. Вторая используемая в этом исследовании рукопись сохранилась лишь частично: первая ее часть находится в частной библиотеке и также была оцифрована в рамках гамбургского проекта NGMPP; вторая часть⁷ – а именно она содержит комментарий к исследуемой в этой работе главе – хранится в Библиотеке университета Токио. Следует отметить, что в случае второй рукописи комментарий к главе о посвящении сохранился лишь наполовину. Две другие сохранившиеся ру-

² Известные мне исследования, прямо или косвенно затрагивающие МХП Ратнакарашанти: [Isoda, 1974, p. 65–74] (на японском языке), [Isaacson, 2000, p. 121–134; Isaacson, 2001, p. 457–487; Onians, 2001, p. 154–160; Isaacson, 2007, p. 285–314].

³ Глава о посвящении представляет собой десятую главу первой части ХТ.

⁴ Не останавливаясь на детальной критике издания в основном тексте, представляется оправданным привести по крайней мере основные виды ошибок, в изобилии встречаемые в издании МХП: отсутствие указаний на многие разночтения к тексту в критическом аппарате; многие исправления, внесенные авторами издания в исходный текст, не отмечены как таковые, что наводит читателей на ложную мысль о наличии данных словоформ непосредственно в используемых санскритских рукописях; наконец, наиболее сбивающий читателей вид ошибок – неверное разделение тематических блоков комментария, что приводит к публикации фрагментов текста Ратнакарашанти, как будто бы комментирующих одну строфу текста тантры, тогда как в действительности фрагмент комментария призван завершать пояснение предшествующей или, наоборот, начать трактовку последующей строфы ХТ.

⁵ Ситуация с сохранившимися рукописями МХП обсуждается в единственной известной мне научной публикации, посвященной данному комментарию к ХТ: [Isaacson, 2000, p. 132–133].

⁶ MS A: NAK MS 4-19 = NGMPP A 994/6.

⁷ MS T: Tokyo University Library MS 513.

кописи⁸ выполнены на бумаге, представляют собой точные копии первой и первой части второй рукописи. Таким образом, последние два источника не содержат никакого принципиально нового материала, являются производными от двух первых рукописей и не будут использоваться в данном исследовании.

Еще одним важным источником, служащим скорее дополнительным подспорьем в исследовании текста Ратнакарашанти, является другой комментарий к ХТ, «Йога-ратна-мала» (*Yoga-ratna-mālā*, далее – ЙРМ), приписываемый махасиддхе Канхе (Kāṇha), известному также под именем Кришна (Kṛṣṇa). Окончательная взаимосвязь этого текста с комментарием Ратнакарашанти до сих пор вызывает дискуссии в академических кругах. С большим количеством оговорок Снеллгроув предварительно датирует ЙРМ IX в. н. э. [Snellgrove (1), 1959, p. 14], этой же гипотезе следуют переводчики данного комментария, Фэрроу и Менон, утверждая, что Ратнакарашанти позаимствовал ряд интерпретаций ХТ именно из комментария Канхи [Snellgrove (1), 1959, p. 14]. Однако ряд позднее приведенных Х. Айзексоном [Isaacson, 2001, p. 458] и Р. Дэвидсоном [Davidson, 1992, p. 177] аргументов показывает, что Канха жил в первой половине XI в. и был учеником Ратнакарашанти. В любом случае, очевидно, что оба комментария содержат огромное количество не только общих идей, но и часто совпадающих слово в слово трактовок, которые явно не являются цитатами из самой ХТ. Подчас при чтении ЙРМ действительно создается впечатление, что Канха проясняет, а иногда просто повторяет или иначе формулирует, некоторые пассажи из комментария Ратнакарашанти. Несмотря на то, что в некоторых местах Ратнакарашанти и Канха трактуют текст по-разному, в рассматриваемых ниже пассажах их трактовки представляются скорее сходными и во многом дополняющими друг друга. Санскритский текст ЙРМ был издан Снеллгроувом [Snellgrove (2), 1959, p. 103–159] и несколько более качественно переиздан Трипатхи и Неги [Tripathi and Negi, 2006].

Основная часть

Текст главы о посвящении (*abhiṣekaṣaṭāla*) является наиболее подробным, но, впрочем, не единственным, изложением Буддой Хеваджрой ритуала посвящения в практику ХТ. На протяжении всей истории буддийского тантризма посвящение предписывалось как необходимая процедура, предваряющая как практику по обретению сверхспособностей, так и выполнение метода реализации пробуждения во благо всех живых существ. Ко времени возникновения литературы йогини-тантр (конец VIII в.) ритуал посвящения уже представлял собой очень сложную и разработанную практику⁹. Поскольку высшей целью в литературе данного класса ставилось достижение пробуждения, то именно с этой целью был связан центральный и кульминационный момент посвящения – переживание сексуального блаженства в союзе иницируемого с его тантрической супругой. Данная практика, называемая «посвящением в знание мудрости»¹⁰ (*prajñājñānābhiṣeka*), сопровождалась подробной инструкцией (*upadeśa*) духовного наставника (*ācārya, guru*), в ходе которой он выделял разнообразные моменты (*kṣaṇa*) переживания блаженства (*sukha, ānanda*), один из которых являлся примером (*dṛṣṭānta*), иллюстрацией состояния пробуждения (*bodhi*), постижением истинной природы реальности (*tattva*). Хотя данный иллюстративный опыт обретается лишь на мгновение, именно его культивирование (*bhāvanā*) в постинициатической практике предписывается как залог успеха в реализации йогиним

⁸ NAK 5-98 = NGMPP A 135/12 и Oriental Institute, Baroda, 13275.

⁹ О посвящении в позднеиндийском тантрическом буддизме см., например, [Isaacson, 2010, p. 275–276; Kvaerne, 1975, p. 88–135; Sanderson, 1994, p. 87–102].

¹⁰ Допустимы и другие интерпретации и переводы санскритского сложного слова *prajñājñānābhiṣeka*.

себя как будды¹¹. Согласно наиболее классической модели порядка посвящений в йогини-тантрах, вслед за сексуальным ритуалом следовало четвертое посвящение (*caturthābhīṣeka*), где учитель раскрывал посвящаемому подлинную природу реальности, часто цитируя речения махасиддхов и прочие парадоксальные строфы (*gāthā*), очевидно являющиеся продолжением дискурса, заданного праджяпарамитской литературой. Традиция устных наставлений оставалась тайной, тогда как сами тантры, содержащие предписания к мистическому союзу, в полном соответствии со спецификой жанра продолжали сохранять крайне лаконичную и во многом сложную для понимания модель смысловыражения. Все это предсказуемо обрекало традицию на недопонимание со стороны более широкого буддийского сообщества, которое по-прежнему оставалось привержено классическому буддийскому дисциплинарному кодексу (*vinaya*). Вкупе со множеством других причин именно эта ситуация сподвигла интеллектуальную элиту тантрического буддизма на выработку особого дискурса, обосновывающего необходимость сексуальных практик в ходе посвятельного ритуала¹². И если порой, как в случае с «Абхишека-нирукти» Суджаяшригупты, этот дискурс становился центральной темой тантрического трактата, другие авторы, такие как Ратнакарашанти, исходили из расчета на довольно высокую эрудированность потенциального читателя и вместо описания подробностей тантрического союза ограничивались отсылками на переживания блаженства. Последнее могло упоминаться как автономно (*sukha, ānanda*), так и в комбинации с определенным маркером, подчеркивающим его уникальный, мистический и сотериологически значимый характер (*mahāsukha, sahajānanda*). Подчас данные маркеры также начинали использоваться самостоятельно (например, санскритский термин «совместно порождаемое» (*sahaja*)¹³), в то время как сфера их употребления свободно расширялась от обозначения иллюстративного опыта сексуального блаженства до маркирования иллюстрируемого состояния будды и наоборот. В результате читателю таких текстов приходится иметь дело со своеобразной семантической суперпозицией, где возможная терминологическая двусмысленность маркера, с одной стороны, снимается за счет его помещения в строго определенный контекст, с другой же стороны, она не позволяет вдумчивому читателю забыть, что такой маркер, будучи использованным в контексте описания посвятельного сексуального опыта, всегда несет сакральный смысл и, таким образом, подчеркивает сотериологическую целесообразность мистического союза.

Стоит добавить, что используемые в такого рода контекстах маркеры мистического блаженства далеко не всегда однозначно отсылают читателя к блаженному переживанию или к сопровождаемому его акту сверхчувственного восприятия. Одним из таких примеров является термин «единый вкус» (*ekarasa, samarasa, sāmārasya*), который, в отличие от целого ряда других автономно употребляемых маркеров, получил несколько меньшее распространение в трактатах тантрического буддизма. По всей видимости, именно это стало причиной недостаточного внимания современных ученых к данному, безусловно, небезынтересному термину индийской ваджраяны, который, как это будет показано ниже, неоднократно используется в ряде важных контекстов ХТ.

В комментарии Ратнакарашанти к десятой главе ХТ термин «единый вкус» употребляется в трех основных контекстах. Первый из них представляет собой описание кульминационного момента третьего посвящения (*prajñājñānābhīṣeka*), в ходе кото-

¹¹ Такое назначение сексуального посвящения и обоснование его целесообразности подробно разъясняются в «Абхишека-нирукти» (*Abhiṣeka-nirukti*), тантрическом трактате ученика Ратнакарашанти, Суджаяшригупты: [Onians, 2001, p. 351–368].

¹² См. диссертационное исследование И. Онайэнс, полностью посвященное данному, в ее терминологии «апологетическому», дискурсу в буддийской тантрической литературе: [Onians, 2001].

¹³ О термине «сахаджа» (*sahaja*) в индийском тантрическом буддизме см., например: [Kvaerne, 1975, p. 88–135; Davidson, 2002a, p. 45–83].

рого посвящаемый в систему ХТ вступает в сексуальный союз с тантрической супругой. Ниже приведена единственная строфа из десятой главы ХТ, где непосредственно упоминается термин «единый вкус»:

И именно там единый вкус (*samarasam*) должен быть сделан¹⁴ доступным¹⁵ ученику (*śiṣyagocaram*).

Благодаря непосредственно переживаемому самим [посвящаемым] (*svasaṃvedyād*) возникнет познание (*jñānam*), свободное от сознания [различий между] собой и другими. (ХТ, I.10.8¹⁶)

Канха в ЙРМ достаточно ясно встраивает предписание, изложенное в этой строфе, в контекст посвячительного ритуала. Здесь он разъясняет, что раннее предписываемое в тексте тантры тайное посвящение (*guhyaḥbhīṣeka*)¹⁷ закончено и что далее выполняется следующее посвящение – посвящение в знание мудрости:

[Строфа], начинающаяся со слов «**Нужно сделать**»¹⁸ [значит следующее]: доступным ученику, после снятия [повязки] с лика ученика, [становится] посвящение в мудрость (*prajñābhīṣeka*), **имеющее** с той самой мудростью **единый вкус**.

(ЙРМ, комментарий к ХТ, I.10.8¹⁹)

Ратнакарашанти в отношении данной строфы ХТ говорит следующее:

Если так, [то] что [достигается] благодаря этому? [На это Бхагаван Хеваджра] говорит – «**Благодаря непосредственно переживаемому самим** [посвящаемым]», [что значит] именно благодаря тому осуществленному **единому вкусу**. [Здесь] «**познание**» [означает] являющееся плодом, называемое «великим пробуждением». Подразумевается [следующий довод в пользу только что сказанного]: потому что позже, [по завершении посвящения], реализация [природы будды] невозможна при неспособности культивировать [то, что осталось] неотмеченным [в переживании посвящения]. Именно это переживание, являющееся плодом, [Бхагаван] определяет через [слова], начинающиеся с «**себя и других**». [Обыденное восприятие] есть восприятие с различием **себя и других**, [однако это познание] **свободно** от этой [характеристики]».

(МХП, комментарий к ХТ, I.10.8²⁰)

¹⁴ Несмотря на каузативность глагольной формы *kāritavyam*, при обращении к контексту самой тантры и к дальнейшему содержанию МХП становится ясно, что какие бы то ни было основания передавать каузативное значение данной глагольной формы в переводе отсутствуют: комментарий к тринадцатой строфе из данной главы ХТ дает недвусмысленную отсылку именно к этому пассажиру из тантры, где теперь, однако, используется некаузативная форма глагола *kr* (*kartavyam*): *śiṣyagocarīkartavye* [MS A f.72r1, 3; Tripathi and Negi, 2001, p. 116] (удвоение согласного перед полугласными звуками достаточно часто встречается в рукописях и не является поводом для трактовки данной глагольной формы как производной от корня *kr*).

¹⁵ Перевод санскритского термина *gocara* заслуживает в данном случае особого разъяснения, поскольку данное слово может быть совершенно корректно использовано и как существительное (в значении «сфера, область [познаваемого]»), и также как прилагательное, обозначая в этом случае «доступное, воспринимаемое». Выбор в пользу прилагательного значения обусловлен интерпретацией самого Ратнакарашанти: «“Доступное ученику” [значит] непосредственно переживаемое [самим] учеником» – *śiṣyagocaram iti śiṣyasamvedyam* [Tripathi and Negi, 2001, p. 113].

¹⁶ *kāritavyam ca tatraiva samarasam śiṣyagocaram / svasaṃvedyād bhaved jñānam svaparavittivarjitam* [Snellgrove, 1959, p. 36; Farrow and Menon, 2001, p. 121; Tripathi and Negi, 2001, p. 113; Tripathi and Negi, 2006, p. 88].

¹⁷ Так называемое «тайное посвящение» (*guhya-abhīṣeka*) завершается снятием с глаз ученика специально для этого предназначенной повязки.

¹⁸ Здесь и далее в переводе комментариев текст пратики (*pratīka*) – цитируемых и комментируемых слов, взятых из текста самой тантры, – выделен подчёркиванием.

¹⁹ *kāritavyam ityādi tasyām eva prajñāyām samarasam prajñābhīṣekam śiṣyagocare śiṣyamukham udghāya* [Snellgrove, 1959, p. 131–132; Tripathi and Negi, 2006, p. 88].

²⁰ *kim teneti ced? āha – svasaṃvedyād iti / tata eva samarasād bhāvītāt / jñānam iti phalabhūtam mahābodhiśabdavācyaṃ, anupalakṣitasya paścād bhāvanānupapattau siddhyayogād iti bhāvaḥ / tad eva phalabhūtam jñānam svaparetyādīnā viśiṅaṣṭi / svaparabhedanopalabdhiḥ, tayā varjitam* [Tripathi and Negi, 2001, p. 113].

Таким образом, когда данный опыт единого вкуса становится «непосредственно постигаемым самим» посвящаемым (*svasaṃvedya*), познание освобождается от всех видов дуального мышления, в частности, от различения себя и других. Именно это познание дает посвящаемому временный опыт постижения конечного плода (*phala*), являющегося целью всей следующей за инициацией практики системы ХТ, который именуется великим пробуждением (*mahābodhi*). При этом в данном фрагменте Ратнакарашанти поясняет сотериологическую целесообразность данного посвячительного ритуала, предполагающего вступление иницируемого в мистический союз с супругой: опыт недвойственного познания реальности, переживаемый в кульминационный момент союза, представляет собой не что иное как опыт осуществления самого пробуждения, который ученику необходимо отметить в собственном опыте и затем культивировать в процессе дальнейшей постинициатической практики. Сам же этот опыт, познание (*jñāna*), свободное от различения себя и других (*svaparavittivarjita*) – являющееся плодом (*phalabhūta*) и именуемое, согласно Ратнакарашанти, «великим пробуждением» (*mahābodhiśabdavācyā*), – маркируется в ХТ и МХП «единым вкусом».

Ряд дальнейших строф тантры продолжает описывать переживаемое в посвящении недвойственное познание (*jñāna*), возникающее в результате непосредственного постижения единого вкуса. Рассмотрение следующей строфы из тантры и предложенного к ней комментария Ратнакарашанти необходимо, поскольку, несмотря на отсутствие дальнейших упоминаний «единого вкуса» в данной главе ХТ, комментатор активно продолжает использовать этот термин, что не только отсылает читателя обратно к предшествующей строфе, но и указывает на определенную значимость данного понятия для Ратнакарашанти:

[То познание] подобно чистому небу, свободно от загрязнений, [оно] пустое, имеющее природу сущего и несущего, высшее.

[Оно] смешано с мудростью и искусным средством, смешано со страстью и бесстрашием. (ХТ, I.10.9²¹)

«Подобно чистому небу» [значит] подобное пространству, потому что [в нем осознание] себя и других переживается в виде единого вкуса, имеющего природу света, свободного от [множественных] проявлений. [Оно] **свободно от загрязнений** в силу уничтожения *клевш*. [Оно] **пустое** в силу схождения на нет [актов сознания, в которых] проявляются воспринимаемые [объекты]. **Сущее** [значит] тело йогина, **несущее** [значит] такие проявления того же [йогина, как] субъекта восприятия, как чувствование и прочие. Они двое, [сущее и несущее], суть природа этого [познания]. [Это познание] названо таким образом, [как имеющее природу сущего и несущего], потому что они оба, [сущее и несущее,] переживаются как тот самый [единый вкус], имеющий природу света, и сходят на нет как многообразие внутренних проявлений²². «**Высшее**» [значит] единственное, потому что [здесь] проявляется лишь это [переживание единого вкуса].

Или [же], «**высшее**» [значит] высшую реальность, поскольку множественность, [порожденная ментальным конструированием,] не является высшей реальностью. **Искусное средство** [значит] сострадание, переживание равенности себя и всех живых существ. **Мудрость** [значит] усмотрение пустотности [всего] двойственного во всех *дхармах*. [Это познание, являющееся следствием переживания единого вкуса,] **смешано** с ними обоими, [т е. с искусным средством и мудростью], потому что существа и несущества переживаются как единый вкус, имеющий природу света. [Это недвойственное познание] **смешано со страстью и бесстра-**

²¹ *khasamaṃ virajaṃ śūnyam bhāvābhāvātmaṃ param / prajñopāyavyatimīśraṃ rāgārāgavimīśritam* [Snellgrove, 1959, p. 36; Farrow and Menon, 2001, p. 121; Tripathi and Negi, 2001, p. 114; Tripathi and Negi, 2006, p. 89].

²² Под «многообразием внутренних проявлений» (*ādhyātmikena ākārabhedena*) имеются в виду все те же акты сознания, обладающие лишь «образами схватываемых внешних объектов» (*grāhyapratibhāsa*), которые сходят на нет при переживании единого вкуса, сопровождаемом снятием субъект-объектной двойственности.

ствием, также потому что они оба, [страсть и бесстрашие], переживаются точно таким же образом, [т. е. как имеющий природу света единый вкус]. Из них **страсть** – великое блаженство (*mahāsukha*), возникающее совместно с недвойственным знанием. **Бесстрашие** – таковость. (МХП, комментарий к ХТ, I.10.9²³)

Своим комментарием к данной строфе Ратнакарашанти не только дает ряд любопытных определений и трактований встречаемых в тексте тантры терминов, но и фактически развивает свое определение недвойственного знания, переживаемого иницируемым во время посвящения. Ряд парных категорий – таких как сущее и несущее, мудрость и искусное средство, страсть и бесстрашие – воспринимаемых обыденным сознанием в качестве противоположностей, в кульминационный момент тантрического союза переживаются посвящаемым в виде единого вкуса, имеющего природу света (*prakāśa*) и свободного от множественных проявлений (*nirābhāsa*). Таким образом, в данном дискурсе Ратнакарашанти термин «единый вкус» очевидно используется в значении недвойственности.

Второй контекст употребления термина «единый вкус», где Ратнакарашанти продолжает развивать тему недвойственного познания, – его комментарий к строфам, относящимся скорее к содержанию четвертого вербального посвящения. В нем учитель разъясняет ученику суть опыта, только что пережитого посвящаемым в мистическом союзе посвящения в знание мудрости. Таким образом, содержательно второй контекст является прямым продолжением первого.

В строфе I.10.34 Будда Хеваджра произносит следующую гатху о недвойственном познании истинной природы реальности:

[В высшем блаженстве²⁴] нет ни страсти, ни ненависти, ни невежества, ни зависти,
Нет ни злословия, ни гордыни, ни видимого.
Нет ни сущего, ни [его] осуществителя, нет ни друга, ни врага.
Именуемое совместно порождается свободно от волн и множественности.
(ХТ I.10.34²⁵)

Здесь Ратнакарашанти комментирует фразу тантры «свободное от множественности» (*vicitra*) следующим образом:

Множественность [значит] имеющее многообразные формы, имеющее проявления имен и признаков. В силу ее, [множественности,] схождения на нет, [недвойственное познание подлинной природы реальности] **свободно от множественности**, [т. е.] обладает единым вкусом. (МХП, комментарий к ХТ, I.10.34²⁶)

²³ *khasamam* iti ākāśasadr̥ṣam¹ nirābhāsaprakāśarūpeṇa samarasena svaparayoḥ prakhyānāt / *virajam* kleśānām prahānāt / *śūnyam* gr̥hyapratibhāsānām astaṅgamāt / *bhāvo* yoginaḥ śarīram, *abhāvas* tasyaiva vedanādayo gr̥hākākārāḥ, tāv ātmā ‘syeti tathoktam², tayor api tenaiva prakāśātmanā prakhyānād ādhyāt mikenākārabhedenaṣṭaṅgamāt / *param* iti kevalam, tanmātrasya prakhyānāt / athavā *param* iti paramārthaḥ, prapañcasyāparamārthatvāt / *upāyah* karuṇā sarvasattveṣv ātmasamatānubhavaḥ / sarvadharmeṣu dvayaśūnyatādarśanaṃ *prajñā*, tābhyāṃ *vyatimīśram*, sattvāsattvānām ekarasena prakāśātmanā prakhyānāt / *rāgarāgavimīśritam* tayor api tathaiva prakhyānāt / tatrādvayajñānasahajam mahāsukham *rāgaḥ*, *arāgas* tathatā [Tripathi and Negi, 2001, p. 114; MS A f. 71r2].

¹ *ākāśasadr̥ṣam*] MSA f. 71r2; [Tripathi and Negi, 2001, p. 114]: *ākāśasadr̥ṣa-(nirābhāsaprakāśarūpeṇa)*.

² *tathoktam*] MS A f. 71r2; [Tripathi and Negi, 2001, p. 114]: *tathoktaḥ*.

²⁴ Ср. предшествующую строфу, указывающую на то, что всё, упоминающееся в этой и последующей строфах, отсутствует именно во время переживания высшего блаженства (*paramaratau*): *paramaratau na ca bhāva na bhāvaka na ca vighraha na ca gr̥hya na gr̥haka / māṃsa na śonita viṣṭa na mūtra na charda na moha na śaucapavitram* («Хеваджра-тантра» I.10.33: [Snellgrove, 1959, p. 38; Farrow and Menon, 2001, p. 132; Tripathi and Negi, 2001, p. 122; Tripathi and Negi, 2006, p. 96]).

²⁵ *rāga na dveṣa na moha na īrṣyā na ca pauṣuṇya na ca māna na dr̥śyam / bhāva na bhāvaka mitra na śatru nistarāṅga sahajākhyavicitram* // [Snellgrove, 1959, p. 38], [Farrow and Menon, 2001, p. 132], [Tripathi and Negi, 2001, p. 123], [Tripathi and Negi, 2006, p. 96].

²⁶ *citro nānāprakāro nānamittapratibhāsaḥ, tasyāṣṭaṅgamād vicitram ekarasam*¹ / [Tripathi and Negi, 2001, p. 123].

¹ *ekarasam*] em. MS A f. 76r4: *ekarasā*; [Tripathi and Negi, 2001, p. 123]: *ekarasa* (em. ← MS A f. 76r4: *ekarasā*).

В данном фрагменте комментария понятие единого вкуса противопоставляется множественности (*citra*) как атрибуту непробудившегося сознания. Исходя из этого, единый вкус, напротив, маркирует сознание пробудившееся, характеризующееся предельной сверткой всего множества проявлений в поле психической активности иницируемого. Поскольку в состоянии единого вкуса невозможно проявление имен, в таком состоянии совершенно не остается места для дискурсивности.

Строфа ХТ I.10.41 содержит сложное слово *sarvākāraikaśamvaram*²⁷, которое Ратнакарашанти трактует двумя альтернативными способами. В контексте данного исследования определенный интерес представляет первая из двух возможных интерпретация слова *eka* как составного элемента данного выражения тантры:

Единый [значит] единый вкус, в силу схождения на нет проявлений, схваченных в качестве двойственных.

(МХП, комментарий к ХТ, I.10.41²⁸)

Только что приведенный фрагмент из комментария в очередной раз подтверждает, что акт познания (*jñāna*), характеризующийся термином «единый вкус», обозначает сверхчувственный опыт, определяемый снятием субъектно-объектной двойственности, при котором сфера восприятия иницируемого оказывается свободной от возникающих образов или проявлений (*ākāra*, *pratibhāsa*), воспринимаемых в качестве субъекта (*grāhaka*) и объектов (*grāhya*) познания.

В этом же контексте следует понимать комментарий Ратнакарашанти к заключительной строфе главы о посвящении:

[Выражаясь] лаконично, [йогин] имеет природу сознания [и] собрания.
(ХТ, I.10.44²⁹)

«[Он] станет **обладателем природы сознания [и] собрания** – так нужно дополнить [комментируемый текст]. **Сознание**, как [прежде] отмечено, [значит] сознание пробуждения. Именно оно [есть] **собрание**, [что значит] свертывание всех *дхарм* в едином вкусе. *Йогин* будет **обладать** его **природой**, потому что никак иначе [его] природа не проявляется. Таково его высшее посвящение, потому что непосредственно с его помощью происходит очищение от загрязнений, [таких как] *клеши*, ментальные конструкты [и] признаки.

(МХП, комментарий к ХТ, I.10.44³⁰)

Только что приведенный пассаж из МХП продолжает разъяснение набора строф ХТ, которые говорят о четвертом посвящении, представляющем собой устное наставление духовного учителя. Согласно интерпретации Ратнакарашанти, природой йогина, переживающего сверхчувственный опыт постижения истинной природы реальности, становится пробужденное сознание, которое есть свертывание (*mīlana*) любой двойственности и множественности в психической деятельности практикующего. Поскольку на данном уровне восприятия сознание перестает различать столь фундаментальные для любого повседневного познавательного акта «познающую» (*grāhaka*) и «познаваемую» (*grāhya*) составляющие, единственным наполнением пробужденного сознания оказывается единый вкус.

²⁷ На основании имеющихся в моем распоряжении рукописей дважды повторяющаяся в тексте комментария пратика этого сложного слова свидетельствует в пользу его прочтения именно как *sarvākāraikaśamvaram* (MS A f. 77v6, MS T f. 55v6; MS A f. 78 r1, MS T f. 56 r1), а не *sarvākāraikaśamvaram*, как утверждается в четырех имеющихся изданиях «Хеваджра-тантры» [Snellgrove, 1959, p. 40], [Farrow and Menon, 2001, p. 135], [Tripathi and Negi, 2001, p. 125], [Tripathi and Negi, 2006, p. 98] и единственном издании «Муктавали-хеваджра-паньджики» [Tripathi and Negi, 2001, p. 126].

²⁸ *ekam ekarasam, dvayasaṅgrhūānām pratibhāsānām astaṅgamāt* [Tripathi and Negi, 2001, p. 126].

²⁹ *samāsataś cittasamājarūpī* // [Snellgrove, 1959, p. 40], [Farrow and Menon, 2001, p. 137; Tripathi and Negi, 2001, p. 127; Tripathi and Negi, 2006, p. 99].

³⁰ *cittasamājarūpī bhaved iti śeṣaḥ / cittam yathoktam bodhicittam, tad eva samājah sarvadharmānām ekarasam mīlanam, tadrūpī bhaved yogī tadvyatiriktyātmano 'nupalambhāt / ayam asya paramo bhīṣekah, kleśavikalpanimittamālānām sāksād anena kṣālanāt* [Tripathi and Negi, 2001, p. 127].

Третий контекст вновь призывает читателей обратиться к той части ХТ, где Бхагаван говорит о сверхчувственном опыте третьего посвящения. Приводимая ниже строфа получила широкое распространение в тантрической буддийской традиции и является одним из наиболее часто цитируемых пассажей ХТ. В ней Бхагаван Хеваджра вводит учение о четырех блаженствах, где четвертое «совместно порождаемое блаженство» (*sahajānanda*) является моментом переживания самого пробуждения, которое здесь, в посвящении, постигается лишь на мгновение, но именно ему предстоит быть той самой путеводной звездой на пути постинициатической практики адепта ваджраяны:

Первое – лишь только блаженство, [затем] вторым [следует] высшее блаженство.

Третье – именуемое прекращением, а четвертое известно как совместно порождаемое. (ХТ, I.10.13³¹)

А теперь [речь пойдет о том,] каким образом нужно сделать единый вкус доступным ученику. Поэтому [Бхагаван] говорит «**первое**» и т. д. «**Первое – только блаженство**» [значит] то же, что [и просто] **блаженство**. «**Как номер два**» [значит] второе. «**Именуемое прекращением**» [значит] блаженство **прекращения**. [использованная же в тексте формулировка обусловлена ее] метрической краткостью, [необходимой для соблюдения должного количества слогов в паде]. Так, когда нужно сделать доступным ученику именно [переживание] **совместно порождаемого** блаженства, [оно] указывается [учителем через такие] выражения как «единый вкус» и другие, а [также] через деление [сексуального опыта третьего посвящения] на [составные] моменты.

(МХП, комментарий к ХТ, I.10.13³²)

Прокомментированная строфа ХТ представляет собой инструкцию, даваемую учителем в ходе третьего посвящения, и имеет целью помочь инициируемому распознать тот блаженный момент (*kṣaṇa*), который представляет собой мгновенное переживание пробуждения. Пробуждение называется в этой строфе совместно порождаемым блаженством³³ и, как добавляет Ратнакарашанти, также обозначается таким выражением, как «единый вкус» (*samarasa*).

Заключение

МХП Ратнакарашанти, являясь ярким примером буддийской тантрической комментаторской литературы, предоставляет богатый материал по сотериологии позднеиндийской ваджраяны. Воздерживаясь от оценок того, насколько точно понимание Ратнакарашанти соответствует исходному смыслу ХТ, я полагаю оправданным утверждать, что данный комментарий демонстрирует глубокое владение его автора материалом одной из наиболее влиятельных традиций буддийских йогини-тантр. Текст МХП показывает, что интеллектуальная элита Индии XI в., взяв за основу откровение Будды Хеваджры, выстроила целостную и упорядоченную систему тантрического учения и духовной практики. Как это демонстрирует привлекаемый Ратна-

³¹ *prathamānandamātram tu paramānandaṃ dviṣaṃkhyataḥ / tṛtīyaṃ viramākhyam ca caturthaṃ sahaajā smṛtam* [Snellgrove, 1959, p. 36; Farrow and Menon, 2001, p. 124; Tripathi and Negi, 2001, p. 116; Tripathi and Negi, 2006, p. 90].

³² *tat punaḥ samarasaṃ kathaṃ śiṣyagocaraṃ kartavyam ity ata āha – prathametyādi / prathamam ānandamātram iti nirviśeṣeṇa ānandaḥ / dviṣaṃkhyataḥ iti dviṣyam / viramākhyam iti viramānandaḥ, chāndaso hravaḥ / evaṃ śiṣyagocarikartavye sahaajānanda eva samarasādiśabdena kṣaṇabhedena ca nirdiṣṭaḥ* Tripathi and Negi, 2001, p. 116].

³³ О соответствии пробуждению именно момента переживания совместно порождаемого блаженства Ратнакарашанти неоднократно говорит в комментарии к этой главе ХТ. Также сам Бхагаван Хеваджра отождествляет пробуждение и совместно порождаемое в своем учении о четырех блаженствах: *sahaajā bodhir ucyate* // (ХТ, I.10.17d) [Snellgrove, 1959, p. 36; Farrow and Menon, 2001, p. 126; Tripathi and Negi, 2001, p. 117; Tripathi and Negi, 2006, p. 92]. Подробнее о совместно порождаемом см.: [Kvaerne, 1975, p. 88–135; Davidson, 2002a, p. 45–83].

карашанти обширный буддийский категориальный аппарат, данная система встроена в более общий махаянский контекст и изложена на базе принципов классической буддийской философии школы йогачара. Сам жанр комментария (*pañjikā*) не предназначен для системного изложения учения ХТ, но наглядно демонстрирует то, как этот священный буддийский текст понимался одним из наиболее известных представителей этой традиции в XI в. Именно по этим причинам МХП служит важным источником углубленного понимания сотериологической терминологии ХТ.

Резюмируя то содержание, которым наполняет искомый термин Ратнакарашанти, можно сказать, что под «единым вкусом» подразумевается сверхчувственный опыт постижения подлинной природы реальности с выводом на первый план следующих аспектов состояния будды:

1. Недвойственное переживание, в котором происходит свертывание в единый вкус всех противоположностей, таких как «сам и другие» (*sva-para*), «сущее и несущее» (*bhāva-abhāva*) и т. д. Данный способ психической активности автоматически стирает даже саму возможность возобновления дискурсивности, поэтому возникновение любых парных категорий, как результатов ментального конструирования, оказывается в этом состоянии принципиально невозможным.

2. Переживание чистого света (*prakāśa*). Последний устраняет многообразие когнитивных процессов, постоянно проявляемых в поле сознания при обыденном функционировании психики (именно в этом смысле в тексте комментария говорится об опыте свертывания всех дхарм).

На основании исследованных контекстов допустимо заключить, что термин «единый вкус» используется для обозначения опыта пробуждения. Ряд пояснений и трактовок, предложенных Ратнакарашанти, демонстрирует синонимичное употребление терминов «единый вкус» (*ekarasa, samarasa*), «великое пробуждение» (*mahābodhi*), «совместно порождаемое [блаженство]» (*sahaja[-ānanda]*). Формулировка «единый вкус», как и группа семантически близких терминов для обозначения искомого плода тантрической практики, используется как в связке с более пространственными формулировками³⁴, так и автономно. Рассмотренные выше пассажи четко показывают, что «единый вкус» в зависимости от контекста может обозначать как переживаемый лишь мгновение опыт сверхчувственного блаженства в момент посвящения, так и достигаемое в результате постинициатической практики состояние будды.

Список сокращений

ЙРМ – «Йога-ратна-мала» (*Yoga-ratna-mālā*).

МХП – «Муктавали-хеваджра-паньджика» (*Muktāvalī-hevajra-pañjikā*).

ХТ – «Хеваджра-тантра» (*Hevajra-tantra*).

НАК – National Archives, Kathmandu – Национальные архивы Катманду.

NGMPP – Nepal-German Manuscript Preservation Project – Непало-германский проект по сохранению рукописей.

Conception of “One Flavor” in the Late Indian Tantric Buddhism – on the Basis of the “Muktāvalī-hevajra-pañjikā” by Ratnākaraśānti

Evgeny Bushuev

M.A. in South Asian Studies, Post-graduate. Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences. Dvortsovaya emb., 18, Saint Petersburg, 191186, Russian Federation; e-mail: bushuevevg@gmail.com

³⁴ Например, «свертывание всех дхарм в едином вкусе» (*sarvadharmāṅām ekarasaṃ mīlanam*).

This article is a textological research of the Tantric Buddhist conception of “one flavor” (*ekarasa*) based on the material from the “Muktāvalī-hevajra-pañjikā” commentary on the tenth chapter of the “Hevajra-tantra”. The commentary was composed by Ratnākaraśānti, one of the greatest Buddhist intellectuals of the 19th century. The sources used for this research of the relevant passages from the “Muktāvalī-hevajra-pañjikā” are the most important original manuscripts. Their usage allows to critically approach the only edition of this Sanskrit text.

Keywords: Tantric Buddhism, “Hevajra-tantra”, “Muktāvalī-hevajra-pañjikā”, Ratnākaraśānti, *ekarasa*, *samarasa*

Источники / Sources

Hevajratantra

Snellgrove D.L. The Hevajra tantra. A Critical Study. Part 2. Sanskrit and Tibetan texts. London: Oxford University Press, 1959. P. 2–101.

Farrow G.W. and I. Menon. The Concealed Essence of the Hevajra Tantra with the Commentary Yogaratnamālā. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2001.

Hevajratantram with Muktāvalī Pañjikā of Mahāpaṇḍitācārya Ratnākaraśānti. Edited by Ram Shankar Tripathi and Thakur Sain Negi. Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 2001.

Hevajratantram with Yogaratnamālāpañjikā of Mahāpaṇḍitācārya Kṛṣṇapāda. Edited by Ram Shankar Tripathi and Thakur Sain Negi. Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 2006.

Muktāvalīhevajrapañjikā

MS A: рукопись NAK MS 4–19 = NGMPP A 994/6.

MS T: рукопись Tokyo University Library MS 513.

(Sarnath) Hevajratantram with Muktāvalī Pañjikā of Mahāpaṇḍitācārya Ratnākaraśānti. Edited by Ram Shankar Tripathi and Thakur Sain Negi. Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 2001.

Yogaratnamālāhevajrapañjikā

(Snellgrove) Yogaratnamālā, a commentary on the Hevajra-Tantra by Kāṇha. Edited by D. Snellgrove // The Hevajra Tantra. A Critical Study. Part II. Sanskrit and Tibetan Texts. Edited by D. Snellgrove. London: Oxford University Press, 1959. p. 103–159.

(Sarnath) Hevajratantram with Yogaratnamālāpañjikā of Mahāpaṇḍitācārya Kṛṣṇapāda. Edited by Ram Shankar Tripathi and Thakur Sain Negi. Sarnath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 2006.

Список литературы / References

Dasgupta Shashi Bhushan (1958) *An Introduction to Tāntric Buddhism*. Calcutta: University of Calcutta. 222 pp.

Davidson R.M. (1992) Preliminary studies on Hevajra’s Abhisamaya and the Lam-‘bras Tshogs bshad, *Tibetan Buddhism: Reason and Revelation*. Goodman, S.D. and Davidson R.M. (Eds.). Albany: SUNY Series in Buddhist Studies, pp. 106–132.

Davidson R.M. (2002) Reframing Sahaja: Genre, Representation, Ritual, and Lineage, *Journal of Indian Philosophy*, no 30, pp. 45–83.

Farrow G.W., Menon I. (2001) *The Concealed Essence of the Hevajra Tantra with the Commentary Yogaratnamālā*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers. 308 pp.

Isacson Harunaga (2000) The opening verses of Ratnākaraśānti’s Muktāvalī (Studies in Ratnākaraśānti’s tantric works II). In: Ryutaro Tsuchida and Albrecht Wezler (eds.): *Harānandalaharā: Volume in Honour of Professor Minoru Hara on his Seventieth Birthday*. Reinbek, pp. 121–134.

Isacson Harunaga (2001) Ratnākaraśānti’s Hevajrasahajasadyoga (Studies in Ratnākaraśānti’s tantric works I). In: Raffaele Torella (ed.), *Le Parole ei Marmi: studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70° compleanno*. Serie Orientale Roma XCII, vol. 1. Roma: Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente (IsAO), pp. 457–487.

Isaacson Harunaga (2007) First Yoga: A commentary on the ādiyoga section of Ratnākaraśānti's Bhramahara (Studies in Ratnākaraśānti's tantric works IV). In: B. Kellner, H. Krasser, H. Lasic, M.T. Much, H. Tauscher (eds.): *Pramāṇakīrtiḥ. Papers dedicated to Ernst Steinkellner on the occasion of his 70th birthday*, part 1. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, pp. 285–314.

Isaacson Harunaga (2010) Observations on the Development of the Ritual of Initiation (abhiṣeka) in the Higher Buddhist Tantric Systems. *Hindu and Buddhist Initiations in India and Nepal*. Wiesbaden, pp. 261–279.

Isoda Hirofumi (1974) Muktikāvali ni tsuite. *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* (Journal of Indian and Buddhist Studies) 23.1 (Dec. 1974), pp. 65–74.

Kvaerne P. (1975) On the Concept of Sahaja in Indian Buddhist Tantric Literature. *Temenos*, no. XI, pp. 88–135.

Onians I. (2001) *Tantric Buddhist Apologetics or Antinomianism as a Norm*. Ph.D. dissertation. Oxford: Oxford University, 2001. 386 pp.

Ruegg D.S. (1981) *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz. 146 pp.

Sanderson A. (1994) Vajrayāna: Origin and Function. *Buddhism into the Year 2000*. International Conference Proceedings. Bangkok, Los Angeles: Dhammakāya Foundation, pp. 87–102.

Snellgrove D. (1959) *The Hevajra Tantra. A Critical Study*. Part I. Introduction and Translation. London: Oxford University Press. 150 pp.