



Религиоведение. 2022. № 4. С. 55–67.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2022. No. 4. P. 55–67.

DOI: 10.22250/20728662_2022_4_55

Бурмистров С.Л.

*Институт восточных рукописей РАН
191186, Россия, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., д. 18, литера А
SLBurmistrov@yandex.ru*



Учение о Трёх Прибежищах в индийской махаяне

Аннотация. В представлении о Трёх Прибежищах осмысляется в буддизме религиозный аспект учения, в соответствии с которым именно Будда, его учение и основанная им община представляют собой прибежище от страданий сансары, в котором тот, кто ищет религиозного спасения, может найти путь к просветлению и нирване. Первое Прибежище – это Будда, но так как его природа тождественна природе других будд и бодхисаттв, то, обретая прибежище в одном из них, адепт обретает его в них всех. Тем самым последователь учения Будды становится и объектом его великого сострадания (*maḥākaraṇā*), то есть сострадания деятельного и позволяющего буддам и бодхисаттвам активно помогать сансарическим существам на пути к спасению. Второе Прибежище – это учение Будды, в котором представлен путь к спасению и указаны действия, которые человек должен предпринять для достижения нирваны. Третье Прибежище – это буддийская община, которая хранит учение и помогает своим членам совершенствоваться на пути к спасению. Будды и бодхисаттвы являются высшей частью общины, наставления их представляют собой учение Будды в самой чистой его форме, а все их действия, включая творимые ими чудеса, – это элементы проповеди или средства, необходимые для наиболее полного объяснения слушателям сути учения. Таким образом, все Три Прибежища в конечном счёте суть одно целое, которое разделено на три отдельных компонента только ради удобства понимания этого адептами учения.

Ключевые слова: религиозные учения древней Индии, махаяна, мадхьямака, Будда, Дхарма, сангха

Sergey L. Burmistrov

*Institute of Oriental Manuscripts RAS
18A Dvortsovaya emb, St. Petersburg, 191186, Russia
SLBurmistrov@yandex.ru*

The Teaching of the Three Refuges in the Indian Mahāyāna

Abstract. Religious aspect of the Buddha's teaching is comprehended in the notion of the Three Refuges according to which the Buddha, his teaching and his community are the refuge from the *samsāric* suffering and those who seek for religious salvation can find there the way to enlightenment and *nirvāṇa*. The first Refuge is the Buddha and his nature being equal to the nature of other buddhas and bodhisattvas his follower, achieving refuge in one of them achieves it in all the buddhas. Thereby the adept becomes the object of buddhas' great compassion (*maḥākaraṇā*), i.e. active compassion that let buddhas and bodhisattvas help *samsāric* beings on their way to salvation. The second Refuge is the Buddha's teaching that presents the way to salvation and states the actions that a person is to undertake to achieve *nirvāṇa*. The third Refuge is the Buddhist community that keeps the teaching and helps its members on their way to perfection in religious practices. Buddhas and bodhisattvas are the highest part of the community, their precepts are the Buddha's teaching in its purest form and all their actions including miracles that they make are elements of admonition or instruments necessary for the most exact presentation of the teaching to their listeners. Therefore, all the Three Refuges are finally one entity that is divided into three different components only for being more easily comprehended by the adepts of the teaching.

Key words: religious teachings of ancient India, Mahāyāna, Madhyamaka, Buddha, Dharma, Samgha

Учение о Трёх Прибежищах (или, как иногда переводят, Тройственном Прибежище – *triśaraṇa*) представляет собой один из важнейших элементов буддийской картины мира. Живое существо, погруженное в безначальные страдания сансары и не видящее из них выхода, благодаря Будде, его учению и его общине обретает надежду на спасение и путь, следуя по которому, можно навсегда вырваться из колеса смертей, рождений и новых смертей. Тот, кто обращает свой помысел к ним, после смерти в этом мире рождается в благой земле будд и уже никогда не утратит это религиозное достижение, позволяющее ему идти дальше к обретению окончательной нирваны [Проповеданная Буддой сутра, 2021, 134].

Само по себе учение о Трёх Прибежищах мы находим в очень ранних буддийских текстах, но особые черты оно приобрело в трактате «Семьдесят строф о трёх Прибежищах» (*Triśaraṇasaptati*), составленном Чандракирти в VII в., когда буддизм уже прошёл долгий путь развития. Трактат примечателен тем, что в нём учение о Тройственном Прибежище излагается систематически и с позиции махаянской школы мадхьямака, основным положением которой было учение о пустоте (*śūnyatā*) всех слов, суждений и вообще всего, что мы с нашей «сансарической» точки зрения привыкли считать реальным. Судя по особенностям текста (он сохранился только в тибетском переводе), он представляет собой краткое введение в учение Будды для мирян [Sorensen, 1986, 9], и чисто философская проблематика в нём отступает на второй план, уступая место проблематике религиозной.

Естественно, первое Прибежище – это сам Будда. Однако в махаяне под ним понимается уже не только собственно основатель учения, но и всё семейство (*gotra*) бодхисаттв – те, кто обрёл совершенное просветление и нирвану без опоры (*apratisthita-nirvāṇa*), или состояние, которое выше и сансары, и нирваны шраваков (последователей хинаяны) и позволяет благодаря этому, не погружаясь в сансару с присущим ей неведением и страданием, действовать в ней ради спасения всех живых существ. Из человека, показавшего живым существам путь к нирване, Будда с течением времени превращается в некое вселенское существо, природа которого заключена во всём сущем. Начало этому изменению положила школа локоттаравадинов.

Из общины махасангхиков, возникшей в начале III в. до н. э., в ходе развития постепенно выделялись отдельные школы, и одной из них были локоттаравадины, рассматривавшие Будду уже не просто как человека, первым проложившего путь к нирване, но как сверхъестественное существо (отсюда и название школы), а события земной жизни царевича Сиддхартхи до и после просветления истолковывались как магически созданный образ, творцом которого был истинный Будда [Андросов, 2001, 224]. Важно, однако, то, что Будда (как сверхъестественное существо) сотворил именно человеческий образ – уподобился человеку во всём, включая подверженность телесным потребностям, болезням и, наконец, смерти. Всё это указывает на особую ценность именно человеческого рождения, в котором живое существо может услышать проповедь Будды, понять её и оценить её значение. В отличие от людей, другие классы живых существ неспособны к восприятию учения: страдания богов и асуров слишком слабы, чтобы их вообще можно было заметить без исключительной ясности сознания, а страдания животных, голодных духов и обитателей ада столь велики, что совершенно помрачают сознание. В иных, чем человеческая, формах существования живое существо не в силах изменить свою участь, так как претерпеваемое им – только плод ранее накопленной кармы, новой же кармы оно не создаёт. Человек же, хоть и зависит от кармических плодов своих прошлых действий (в том числе и в прежних рождениях), всё-таки может по своей воле избрать и благие пути – в этом он *свободен*, в противоположность живым существам в других формах рождения [Островская, Рудой, 2001, 15].

Как гласит «Энциклопедия Абхидхармы», тот, кто обращается к трём Прибежищам, ищет спасения в дхармах архата, в дхармах, создающих сангху – буддийскую общину, – и в нирване. Архат, согласно хинаянской традиции кашмирских вайбхашиков, с позиций которых и составлено это сочинение, уже прошёл весь путь, указанный Буддой, более не нуждается в религиозном обучении, то есть взрастил в себе все те дхармы, которые и составляют суть просветления. При этом прибежище обретается во всех буддах, а не только в одном, ибо суть просветления для всех –

одна и та же [Васубандху, 2001, 537]. Иначе говоря, нирвана – это состояние, не зависящее от того, кто его достигает. На это указывается, в частности, в трактате Асанги (IV в.) «Компендиум Абхидхармы» (Abhidharma-samuccaya), где говорится, помимо прочего, о трёх буддийских путях – пути шраваков, пратьекабудд и бодхисаттв. Пратьекабудды – «будды-для-себя» (pratyekabuddha), те, кто обрёл просветление только для себя одного и не стремится проповедовать открытые истины другим, – могут появляться, как отмечает Асанга, в мирах, в которые не приходили будды (abuddhalaukika) [Asanga, 1950, 87], то есть просветления достигают без наставления других просветлённых, из чего видно, что буддийские истины не зависят ни от личности основателя, ни от обстоятельств их открытия и могут быть постигнуты даже тем, кто никогда не слышал проповеди Дхармы.

Однако это не уменьшает значения Трёх Прибежищ для того, кто намерен следовать по буддийскому пути, ибо они облегчают ему этот путь и направляют его – иными словами, следование по этому пути означает *дисциплину*, которой лишены те, кто не принимает учения Будды. Последователи брахманистских учений или джайны, согласно буддийскому учению, могут, несомненно, обладать добродетелями, но они лишены дисциплины, ибо их воззрения базируются на принципиально ложном допущении существования неизменного атмана, что делает саму их добродетель неустойчивой [Ермакова, 2000, 113–114]. Здесь нет противоречия с утверждением о свободе человека, так как дисциплина в данном случае означает самоограничения, которые человек налагает на себя добровольно и осознанно, с полным пониманием того, что и зачем он делает, и с полной ответственностью за это, и волен, если посчитает нужным, отказаться от них полностью или частично; он, метафорически выражаясь, берёт груз по своим силам.

Это различие путей, определяющееся степенью религиозных способностей человека, видно по классификации восьми видов дисциплины в трактатах Абхидхармы: дисциплины монахов (bhikṣu), монахинь (bhikṣuṇī), послушниц, претендующих на статус монахинь (śikṣamāṇā), послушников (śramaṇera), послушниц (śramaṇerikā), мирян (upāsaka), мирянок (upāsikā) и людей, соблюдающих очистительный пост (upavāsa) [Васубандху, 2001, 521]. Последний из перечисленных видов дисциплины представляет собой очистительный пост сроком на одни сутки – от раннего утра одного дня до раннего утра следующего, причём пост должен быть одобрен наставником, а во время поста не допускается принятие пищи и разговоры; кроме того, имеется и ряд других ограничений [Васубандху, 2001, 533; Le compendium, 1971, 90, renvoi 4]. Статус мирянина означает принятие обета воздержания от пяти видов недолжного поведения: лишения жизни, воровства, прелюбодеяния, лжи и употребления опьяняющих веществ. Для того, кто претендует на статус послушника, к указанным запретам добавляются также запреты на употребление благовоний и украшений, от танцев, пения и музыки, от высоких и широких постелей и от принятия пищи в неурочное время. Для послушника ко всему перечисленному добавляется запрет на принятие золота и серебра. Наконец, статус монаха характеризует ещё и запрет на греховные речи (злословие, пустословие, клевета и т.п.) [Васубандху, 2001, 522–523]. Спасение из сансары в Трёх Прибежищах предполагает целый комплекс ограничений и полных запретов и требует отказа от множества естественных для обычного человека (prthagjana, то есть не ступившего на путь к нирване) побуждений и потребностей. Каждый последователь учения Будды имеет возможность следовать тем путём, который для него легче всего, и это совершенно естественно: тот, кто идёт по слишком трудному для него пути, рискует сорваться, разочароваться в своих силах или даже в самом учении, что надолго отодвинет для него обретение нирваны.

Соблюдение этих запретов приводит к *пробуждению* адепта от сна неведения (тиб. ma rig gnyid) [Candrakīrti, 1986, 14]. В фундаментальном трактате Васубандху (IV в.) «Энциклопедия Абхидхармы» (Abhidharmakośa) и комментарии к нему (Abhidharmakośa-bhāṣya) неведение сравнивается со слепящей тьмой, которую полностью рассеял Бхагаван Будда [Васубандху, 1998, 192], но в «Семидесяти строфах...» Чандракирти уподобляет неведение сну (санскр. svapna, nidrā, тиб. gnyid, rmi lam), так что преодоление его – это пробуждение (подробнее о переводе термина

bodhi см. [Андросов, 2019]). Мысль о неведении как сне, от которого человек должен пробудиться, чтобы увидеть истинную реальность и стать буддой, Чандракирти развивает и далее: просветлённый – это тот, кто прервал сон неведения (*ma rig gnyid rgyun chad cing*) [Candrakīrti, 1986, 16–17]. По существу, здесь проводится мысль, что живое существо, устремлённое к просветлению (или пробуждению от сна неведения), становится само для себя убежищем, когда достигает полного знания истинной реальности.

Уже в самой практике обретения Трёх Прибежищ есть существенный психотехнический момент. Трактат «Сарартха-дипани» (*Sārārthadīpanī*), составленный на Шри-Ланке в XVIII в., начинается с «поиска защиты у [Трёх] Прибежищ» (пали *saraṇagamaṇa*), так как они – начало буддийского пути, а далее идёт серия сравнений их с реалиями нашего мира, которые монах должен держать в памяти, тем самым трансформируя своё восприятие мира (каждый видимый предмет или слышимый звук становятся отсылкой к одному из Трёх Прибежищ), а значит, и своё сознание [Blackburn, 1999, 366]. В этом смысле указанная серия сравнений играет в религиозной трансформации сознания примерно ту же роль, что и стотра в индуизме (подробнее см.: [Бурмистров, 2019]). Психотехника тем более важна здесь, что адепт, обретая прибежище в Будде, обретает его не в конкретной исторической личности – царевиче Сиддхартхе Гаутаме, который достиг просветления под деревом Бодхи, – а в дхармах архата, достигшего совершенного и окончательного знания – знания об уничтожении страдания и сопровождающих это уничтожение дхарм. В отличие от материального тела Будды (*nirmāṇakāya*), представляющего собой поток причинно-обусловленных – а значит, подверженных притоку аффективности – дхарм, Дхармовое тело Будды (*dharmakāya*) состоит из дхарм, свободных от причинности и поэтому – также и от притока аффектов [Рудой, Островская, Ермакова, 1999, 445–446]. Однако, согласно учению махаяны, у Будды есть и ещё одно тело – тело наслаждения (*sambhogakāya*), и суть его кратко рассматривается в «Семидесяти строфах...»: бодхисаттвы (*rgyal sras nams*, букв. «сыны Победителя») совершенно наслаждаются Дхармой и тем самым обретают совершенное просветление (*bla med byang chub*, санскр. *anuttara-bodhi*) [Candrakīrti, 1986, 18–19]. Тело наслаждения оказывается той инстанцией, благодаря которой адепт, поднявшись сначала до высоких уровней практики, в конце концов обретает окончательное просветление, так что *sambhogakāya* олицетворяет устремлённость адепта к нирване, то есть разъединению с причинно-обусловленными дхармами, характеризующимися притоком аффективности [Рудой, Островская, Ермакова, 1999, 446]. Преодоление аффективности метафорически описывается, например, в трактате хинаянского мыслителя Буддхагхосы (IV в.) *Visuddhimāgga* («Путь очищения») как усмирение и приручение Бхагаваном Буддой диких животных, нагов и духов [Buddhaghosa, 2010, 202]. Будда способен подавить аффекты даже в этих существах – неразумных и неспособных поэтому ступить на буддийский путь. Тем более способен он устранить аффекты в человеческом сознании. В этом же трактате сама нирвана называется вечным и непреходящим прибежищем [Buddhaghosa, 2010, 212]. Устремлённость к нирване понимается в «Энциклопедии Абхидхармы» как содержание поиска прибежища в Дхарме, провозглашённой Буддой [Васубандху, 2001, 538].

Итак, сущность первого Прибежища – Будда как образ чистых, свободных от причинной обусловленности и притока аффективности дхарм. В сочетании с общемахаянским учением о трёх телах Будды перед нами возникает такая картина: материальное тело Будды было носителем благих дхарм, которые одинаковы у всех будд, что и делает возможным просветление (каждое живое существо может развить в себе эти дхармы, причём даже в том случае, когда в его мире не рождались будды); тело наслаждения воплощает в себе «устремлённость к просветлению» (*bodhicitta*); наконец, Дхармовое тело и есть множество чистых дхарм. Однако, в чём, согласно Чандракирти, состоит смысл слова «чистый» в данном случае? Уже в следующей строфе своего сочинения он говорит об этом: мудрость, свободная от ментального конструирования (*ye shes spros pa med pa*, санскр. *niṣprapañca-jñāna*) возникает из непорождения познаваемых объектов (*shes bya skye med pa*) [Candrakīrti, 1986, 20–21]. Что означает это непорождение, становится ясно из другого трактата Чандракирти –

«Введения в мадхьямаку» (Madhyamaka-avatāra), где он указывает, что в самом непросветленном сознании содержатся семена объектов и прорастают при благоприятных обстоятельствах, но именно в силу того, что сознание помрачено неведением, оно воспринимает свои собственные порождения за внешние объекты. Здесь он, как и в «Семидесяти строфах...», прибегает к метафоре сна и бодрствования, чтобы объяснить природу порождения сознанием «внешних» объектов. Во сне орган зрения не функционирует, однако спящий видит формы и цвета – чем ещё, кроме деятельности самого сознания, объяснить это? Но так называемое бодрствование подобно сновидению в том отношении, что и те объекты, которые непросветлённое сознание воспринимает как внешние, порождены им самим, а подлинное бодрствование может наступить только тогда, когда живое существо достигнет просветления [Чандракирти, 2004, 146–147]. Эти «внешние» объекты не являются истинной реальностью не только потому, что они порождены непросветлённым сознанием, но – и в первую очередь – именно потому, что *вообще* порождены. Уже в строфе 12 Чандракирти говорит, что самосущее (svabhāva) не возникает из причин и условий, так как в этом случае оно было бы произведённым [Candrakīrti, 1986, 20–21], а всё произведённое не является самосущим по определению. Истинной реальностью можно считать лишь то, что существует благодаря себе и ничему иному, и такая реальность будет познана только после окончательного просветления. Примечательно, что сама эта строфа представляет собой цитату из «Коренных строф о Срединном пути» (Mūla-madhyamaka-kārikā) Нагарджуны, которую сам Чандракирти комментирует в «Прасаннападе» именно в этом духе, причём через призму индийской натурфилософии: вода, согласно ей, по природе своей холодна, тепло же ей может сообщить только огонь, так что горячая вода есть нечто произведённое, а значит, несамосущее; однако и жар огня, если смотреть глубже, тоже несамостоятелен, так как произведён трением двух кусков дерева друг о друга, или солнечным светом, пропущенным через собирающую линзу, или ударом кремня о кресало, то есть тоже зависит от причин и условий [Nāgārjuna, 1903, 260].

Как видим, поиск спасения от страданий сансары невозможен без выхода за пределы всего обусловленного. Страдание может быть преодолено только через выход к самосущему – истинной реальности, которая недоступна непросветленному сознанию. В этом смысле вышеупомянутый помысел о просветлении (bodhicitta) – это помысел именно о необусловленном. В трактате «Совершенство сутр махаяны» (Mahāyāna-sūtrālaṃkāra) – составленном, правда, в рамках другой махаянской школы, йогачары (его автором считается Асанга), – он описывается как состояние сознания, базирующееся на определённых моральных установках, главная из которых – сострадание ко всем живым существам, устремлённость ко благу всех живых существ, решимость полностью постичь учение Будды и познать реальность [Maitreyanātha, Āryaśaṅga, 2004, 32]. Такое сострадание как корень помысла о просветлении основано на понимании относительности любых границ, включая границу между разными живыми существами. Просветление, достигаемое шраваками и пратьекабуддами, именно потому и считается неполным, что они обретают просветление только для себя, оставляя других в колесе сансары. Но так как истинная реальность едина, то устранение страдания в одной её «части» без устранения его во всех других «частях» невозможно – просто в силу отсутствия у неё каких бы то ни было «частей». Отличие идеала бодхисаттвы от идеалов, к которым стремятся последователи хинаяны, с махаянской точки зрения состоит в том, что бодхисаттва стремится к устранению страдания как такового, в принципе, не ограничиваясь никакими рамками. По этой же причине Чандракирти в «Семидесяти строфах...» говорит, что будды на самом деле ничего не постигают и никому ничего не проповедуют [Candrakīrti, 1986, 24–25]. Они могли бы что-то постигать и что-то проповедовать, если бы различия между постигающим, постигаемым или между проповедником, слушателем и содержанием проповеди были реальными. Но так как абсолютно все различия, с махаянской точки зрения, порождены аффектами, с безначальных времён хранящимися в непросветленном сознании, и поэтому нереальны, то и между субъектом и объектом познания или действия нет никакой разницы. По той же причине непостижимы деяния будд: они находятся за рамками всякого «мирского»

мышления, построенного на различиях субъекта и объекта, истинного и ложного и т. д. [Candrakīrti, 1986, 26–27].

Таким образом, возвращение помысла о просветлении опирается на представление о принципиальной недвойственности истинной реальности, включая и отсутствие границ между «разными» (с сансарической «установки») живыми существами. Обретение Прибежища в Будде как в чём-то, что отлично от самого адепта, ищущего спасения, имеет смысл только на первых этапах пути, при более же глубоком постижении приходит осознание несуществования различий между Буддой и самим адептом. Но то же самое справедливо и для Дхармы как Прибежища. Постигание учения Будды, говорит Чандракирти, тождественно освобождению от старости и смерти (то есть из колеса перерождений, то означает достижение нирваны) [Candrakīrti, 1986, 30–31], причём в самих его словах есть нюанс: буквально в тибетском тексте сказано – *chos rnamgs kyī ni chos shes bshad* «постигание дхармического знания дхарм», то есть знание всех реалий (*dharma*, *chos*) через призму Дхармы, учения Будды (*dharmajñāna*, *chos shes*). Отсюда очевидно, что не сама личность Будды, но открытая им Дхарма есть тот единственный метод, посредством которого можно постичь реальность как она есть, прорвавшись через скрывающую её завесу аффективного неведения. Дхармическое знание ещё в хинаянских трактатах понимается как постижение реальности через призму учения Будды. Интеллектуальная восприимчивость к нему (*dharmajñānakṣānti*) рождается, согласно «Энциклопедии Абхидхармы», из высших мирских дхарм, и как только оно возникает, индивид становится благородной личностью. Первым здесь постигается благородная истина о страдании, следом за ней – и остальные три [Васубандху, 2006, 369–370]. Шантидева (VIII в.) в трактате «Собрание практик» (*Sikṣāsamuccaya*), цитируя одну из сутр, говорит о Дхарме, что сами будды возникают из неё и являются её воплощениями, она неиссякаема и бесконечна, не охраняется живыми существами и сама хранит их [Шантидева, 2014, 431–433].

В отличие от хинаянских школ, где *dharmajñāna* означало знание дхарм и видение всего сущего как комплексы дхарм, в махаяне этот термин приобрёл несколько иное значение. Дхармовое знание здесь – это понимание, что даже дхармы суть только обозначения или ментальные конструкции, необходимые для изменения сознания адепта в соответствии с буддийскими установками, но никоим образом не составляющие истинную реальность. Чандракирти в своём трактате прямо называет группы дхарм (*skandha*, *phung po*), элементы акта познания (*dhātu*, *kham*) и источники сознания (*āyatana*, *skye mched*) не более чем отражениями (*pratibimba*, *gzugs brnyan*) [Candrakīrti, 1986, 54–55]. Все эти понятия пусты, то есть не отражают реальность, ибо она лежит за пределами любых концептуальных построений и не может быть постигнута непросветленным сознанием. Собственно, само просветление и есть постижение истинной реальности, но чтобы прийти к нему, следует радикально изменить свои нравственные установки и устранить из сознания аффекты, причём всё это будет только первым шагом на пути к просветлению – останавливаться на этом этапе значит отказываться от окончательного просветления, но и перескочить через него невозможно. В другом месте трактата он сравнивает личность с колесницей [Candrakīrti, 1986, 38–39], что представляет собой очевидную отсылку к классическому хинаянскому сочинению «Вопросы Милинды», где мудрец Нагасена в беседе с царём Милиндой показывает, что, подобно тому, как колесница представляет собой всего лишь соединение частей в определённом порядке, так и личность есть комплекс элементов, и если разять их или расположить в другом порядке, личность исчезает [Вопросы Милинды, 1989, 80–82]. Но даже и эти составные элементы – дхармы пяти групп (*skandha*) не есть окончательная реальность, они суть лишь элементы языка описания и столь же пусты, как и интеллектуальные построения небуддийских школ. Разница между учением Будды и воззрениями тиртхиков (небуддистов) заключается только в том, что первое ведёт к просветлению и нирване – будучи при этом не более чем инструментом, который после достижения просветления следует оставить, – а вторые закабаляют человека в сансаре. Дхармовое знание, таким образом, на первом этапе пути – на пути хинаяны – есть знание дхарм и видение всего сущего как комплексов дхарм, на втором

же – на пути бодхисаттв – осознание пустоты всех умопостроений и стремление к познанию реальности как она есть, вне пределов, налагаемых на познание нашим ограниченным человеческим сознанием. Но в и то, и другое есть знание *через при-зму* Дхармы и именно поэтому оно и называется дхармовым знанием.

Но кто поведает человеку, ищущему спасения, эту Дхарму, если исторический Будда уже ушёл из нашего мира, а будущий Будда – Майтрея – ещё не родился? Очевидно, что это сангха – буддийская община, коллективный хранитель и толкователь открытого Просветлённым знания. Именно поэтому невозможно обретение нирваны без помощи общины (или, во всяком случае, оно крайне затруднено, так как ясностью сознания и нравственными качествами, благодаря которым можно стать пратьекабуддой, обладают единицы, а просветление «будды-для-себя» к тому же ещё и неполно). Особо подчёркивает Чандракирти нерушимость общины, единство которой с основателем учения и самим его учением не могут нарушить даже миллиарды демонов (*māra*) [Candrakīrti, 1986, 34–35].

Сердцем же общины являются бодхисаттвы (так как просветление шраваков и пратьекабудд, повторим, неполно). Именно они хранят Дхарму, предотвращая её искажения в этом мире, проповедуют её, магически принимая облик тех существ, которым они хотят открыть её [Сутра «Поучения Вималакирти», 2005, 88 – 92]. Это видно и из строфы 36 «Семидесяти строф...», где сказано буквально, что человек, возвращающийся на путь хинаяны, становится посмешищем (*bzhad gad*) [Candrakīrti, 1986, 36–37], что, с махаянской точки зрения, совершенно естественно: тот, кто оказался способным подняться на путь бодхисаттвы и осознать единство всех живых существ, уже не может вернуться обратно, инволюционировать до ограниченного пути «малой колесницы», который является необходимым, но только предварительным этапом религиозного развития индивида.

Ещё более очевидно это становится из дальнейших рассуждений трактата, где Будда описывается как обладатель признаков чакравартина – вселенского праведного царя, происходящего из варны кшатриев (представители других варн, претендующие на этот статус, нелегитимны), следующего учению Будды и соответствующего ряду других требований [Рудой, Островская, 2000, 82–84]. Вселенское господство он может обрести четырьмя способами, коим соответствуют разные чакры, и наивысшую из них – золотую, дающую господство над всем миром, – он обретает, если цари мира сами приходят к нему и просят его стать мироправителем ради блага всех живых существ [Рудой, Островская, 2000, 86]. Помимо происхождения из варны кшатриев, будущий чакравартин отличается телесным и нравственным совершенством, здоровьем и долголетием, но что особенно важно, после коронации, став правителем своей страны, он правит ею в соответствии с буддийскими принципами, включая не только идеологические их аспекты, но и чисто практические, вплоть до соблюдения календарных предписаний винаи – буддийской монашеской дисциплины [Шомахмадов, 2007, 104]. Это и становится той основой, благодаря которой такой правитель в конце концов может претендовать на статус чакравартина. Разумеется, нельзя рассматривать вселенского праведного царя как Прибежище – он лишь создает в управляемой им стране (а затем, после обретения статуса чакравартина, – и в мире) условия, наиболее способствующие сохранению и распространению учения Будды и укреплению сангхи, то есть средствами политической власти поддерживает два Прибежища. Но то, что и будды обладают чертами вселенского правителя, указывает на социальный и политический аспект Трёх Прибежищ: организация общества и государства в соответствии с буддийским учением сама по себе есть один из инструментов для преодоления сансары, ибо в таком обществе упрощается для человека следование буддийским добродетелям и затрудняется уклонение от них. Тем самым у членов общества формируются кармически обусловленные диспозиции (*vāsanā*), предрасполагающие к добродетели, так что в следующей жизни им уже будет легче следовать буддийскому пути, чем жителям других, небуддийских стран. По существу, само общество и государство под властью чакравартина становится Прибежищем.

У той цели, которую ставит себе последователь учения Будды, – преодоления страдания – есть важный и не всегда оцениваемый по достоинству аспект: оно

включает в себя не только устранение аффектов, помрачающих сознание, но – и благодаря этому – устранение ограничений, обусловленных нашей материальной природой. В строфе 60 рассматриваемого трактата Чандракирти говорит, что для бодхисаттвы любое сансарическое существование, сколь бы долгим оно ни казалось непросветленному существу, подобно мгновению, а во мгновении уместается все бытие [Candrakīrti, 1986, 52–53]. Иными словами, само время – как чисто сансарический феномен, порождаемый аффектами непросветлённого сознания, – для бодхисаттвы не является ограничением, ибо он смотрит на него уже из состояния просветления. Но это же состояние позволяет бодхисаттве проявлять великое сострадание (*mahākaruṇā*) по отношению к живым существам, то есть не просто испытывать сострадание к ним, но и вести их к нирване. Бодхисаттва сам уже покинул поток сансары и именно благодаря этому способен протянуть руку помощи тем, кто ещё не может выбраться из колеса перерождений. Состояния же своего он достигает постепенно, и этот путь описан в «Сутре десяти ступеней [пути бодхисаттвы]» (*Daśabhūmika-sūtra*) и в трактате Нагарджуны «Драгоценные четки» (*Ratnāvalī*) [Игнатович, 1991; Андросов, 2000, 262–273].

Особый интерес в трактате представляют строфы, в которых говорится о доктринальных текстах, излагающих Дхарму. В строфах 57–58 Чандракирти называет школы апарашайла и пурвашайла (*aparaśaila, purvaśaila*, букв. «[школа] западных гор»; *pūrvaśaila, shar gyi gi pa*, букв. «[школа] восточных гор»), последователи которых утверждают, что путь бодхисаттв изложен в семи корзинах (*saptapiṭaka, sde snod bdun*): бодхисаттв, «владеющих знанием» (*vidyādhara, rig 'dzin*), сутр, абхидхармы, винаи, пространных сочинений (*vaipulya, rgyas*) и джатак [Candrakīrti, 1986, 50–52]. Такой состав Канона требует хотя бы краткого анализа.

В «Компендиуме Абхидхармы» Асанги перечисляются, среди прочего, буддийские доктринальные тексты, в которых представлены основы махаянского пути, и перечень типов текстов частично совпадает с перечисленными выше «семью корзинами». Согласно Асанге, Дхарма – это «наставление для благородных, [состоящее из] двенадцати частей. Каковы эти двенадцать частей? [Это] сутры, песнопения (*geya*), разъяснения (*vyākaraṇa*), стихи (*gāthā*), возвышенные речи (*udāna*), рассуждения (*nidāna*), предания (*avadāna*), свидетельства (*itivṛtaka*), рассказы о прежних рождениях Будды (*jātaka*), пространные [сочинения] (*vaipulya*), чудеса (*adbhuta-dharma*), наставления (*upadeśa*)» [Asanga, 1950, 78]. Понятие сутры Асанга определяет так: это «прозаический рассказ, излагающий определённое воззрение. Так Приходящий, видя десять преимуществ [прозаического повествования], так разъяснил Учение: [сутра] ясно устанавливает определения и даёт ясные наставления; слушатель легко схватывает [смысл наставления]; благодаря почтению к Дхарме [он] быстро обретает полноту просветления; быстро проникает в суть дхарм; обретает покой, основанный на вере в Будду; обретает покой, основанный на вере в Учение и общину; достигает состояния высшего счастья, достижимого в этом мире; воздаёт почтение разуму мудрецов в дискуссиях и [обсуждении] мнений; причисляется к учёным» [Asanga, 1950, 78]. Уже здесь видно, что одна из целей сутр – обретение последователем Будды твёрдой веры в Три Прибежища, так что сами сутры можно рассматривать как одну из составных частей Трёх Драгоценностей.

Пространные сочинения (*vaipulya*) – это содержание Канона бодхисаттв, и тексты, входящие в него, излагают учение, составляющее основу блага всех живых существ, высшее и глубокое, уничтожающее все препятствия на пути к просветлению и превосходящее всё, о чём только можно помыслить [Asanga, 1950, 79]. Иными словами, содержание пространных сочинений – это учение, которое человек может освоить, только если до конца прошёл хинаянский путь и обрёл плод архата. Именно на махаянском пути он может начать распространять благо и на других живых существ, содействуя их спасению из сансары. Постигая учение, изложенное в этих сочинениях, он осознаёт отсутствие не только «Я» в личности (*pudgala-nairātmya*), но и собственной сущности в дхармах (*dharma-nairātmya*), и взращивает в себе бесчисленные качества Будды – то есть сам становится частью первого Прибежища.

Джатаки – это, как известно, истории о прежних рождениях Будды. Как объясняет Асанга, это тексты, повествующие о жизни основателя учения в соответствии

с Канонам [Asanga, 1950, 78]. Изначально джатаки были чисто устными рассказами, и сюжеты их были непосредственно связаны с ситуациями, в которых джатаки рассказывались. В их основе лежит общее для всех систем религиозно-философской мысли Индии представление о безначальной цепи рождений, смертей и новых рождений, характер которой определяется законом кармы [Волкова, 2000, 5–6].

Но если у Асанги все эти типы текстов не распределялись по «корзинам», то в сочинении Чандракирти они явственно относятся к разным частям («корзинам») Канона, причём он уточняет, что это характерно лишь для двух вышеупомянутых школ. Обе они относятся к группе школ махасангхиков, из которой затем выросла махаяна, и возникновение их относится к III–II вв. до н.э. Они просуществовали несколько веков и окончательно исчезли к временам Васубандху (IV в.) [Taranatha, 1990, 227–228; Conze, 1983, 195]. Согласно Васумитре, учение школы апаравайя отличалось, среди прочего, тем, что в нём допускалось рождение бодхисаттв в любой социальной страте и даже в низших формах существования (среди животных, обитателей ада, голодных духов) [Dutt, 1998, 115]. Этот момент принципиально важен для махаяны: он указывает на то, что великое милосердие бодхисаттв направлено на всех живых существ без исключения и бодхисаттвы – «свои» для представителей всех общественных слоёв и для любого живого существа. В отличие от хинаянских архатов, которые помогают спасению других только своим примером и наставлениями, бодхисаттвы принимают деятельное участие в жизни других, избавляя их от страданий, помрачающих сознание и препятствующих постижению истины, и это делает их усилия гораздо более сотериологически эффективными. Более того, даже учение о пустоте (*śūnyatā*) или относительности всех концептуальных конструкций, характерное для махаяны и изложенное впервые в сутрах запредельной мудрости (*prajñāpāramitā*), принималось обеими этими школами, которые имели даже свои сутры запредельной мудрости на каком-то из пракритов (это, впрочем, известно только из тибетской историографической традиции и дошедшие до нас тексты не дают об этом сколько-нибудь подробных сведений) [Dutt, 1998, 254].

Содержание сутр, абхидхармы, винаи, пространных текстов и джатак, скорее всего, в этих школах вряд ли существенно отличается от таковых же типов текстов в других школах (хотя на самом деле ответ на этот вопрос не так прост, как кажется, и требует специального изучения). Что же касается понятия «владеющих знанием» (*vidyādhara*, *rig 'dzin*), то оно, судя по всему, обозначает носителей магического знания, способных посредством чудес привлекать людей к учению Будды. В строфе 24.11 «Коренных строф о Срединном пути» Нагарджуна указывает: «[Учение о] пустоте, неверно понятое, губит слабомыслящего [человека]: неправильно применённое [магическое] знание подобно змее, схваченной неловкой [рукой]» [Nāgārjuna, 1903, 495], а в автокомментарии к ней он поясняет, что речь идет именно о магическом знании (*mantravidyā*, *rigs sngags*) [Андросов, 2006, 414]. У Асанги один из типов доктринальных текстов – это *adbhuta-dharma* или «повествование о высших и сверхъестественных деяниях шраваков, бодхисаттв и татхагат» [Asanga, 1950, 79]. Заметим, что Асанга говорит именно о *рассказах*, повествующих о чудесных деяниях просветлённых, но не о самих этих деяниях. Они, как и сами волшебные деяния, тоже служат распространению Дхармы, убеждая слушателей в её превосходстве над другими учениями. Что имеется в виду под *vidyādhara* у Чандракирти – заклинания, чудеса или только повествования о них – из текста «Семидесяти строф...» не вполне ясно, хотя наиболее разумным можно считать предположение, что *vidyādhara-piṭaka* – это сборники мантр, заклинаний, магических формул (*dhāraṇī*). Изначально буддизм вообще отвергал любую магию, но впоследствии, с распространением среди народных масс, всё же включил магические формулы в свою обрядовую и медитативную практику [Sánchez, 2011, 21]. Из собраний этих текстов в конце концов выросли буддийские крия-тантры – один из классов тантр, в текстах которого описываются ритуалы очищения тела, речи и сознания, практики омовения, подношений буддам, причём отношение к ним верующего уподобляется отношению подданного к царю [Терентьев, 2011, 672]. Все эти повествования, однако, необходимы для распространения учения в той же мере, что и любые другие части Канона, так как они влияют на людей не меньше (а на людей малообразованных – даже больше), чем

сутры и тем более – сложные философские трактаты, и тем самым привлекают на буддийский путь даже тех, кто в противном случае не обратил бы внимания на учение Будды или просто не понял бы его.

Итак, суммируя сказанное, Три Прибежища в буддийских доктринальных текстах выступают как единое целое, и различаются они только для удобства понимания и изложения Дхармы. Будда – первое Прибежище – единоприроден с другими буддами и бодхисаттвами, и, обращаясь к нему, адепт причащается к его высшей благодати и становится объектом его великого сострадания. Так как Будда способен повлиять не только на внешние обстоятельства жизни адепта, но и на его сознание (причём это представление о нем разделяли не только махаянские, но и хинаянские школы, что видно по изложенным выше словам Буддхагхосы), то он может повлиять и на ясность сознания адепта, и на состояние его аффектов – хотя в любом случае дорогу к просветлению человек должен пройти «своими ногами».

Дхарма как Прибежище – это учение Будды или, точнее говоря, истины, открытые Буддой человечеству и представленные во множестве текстов. Примечательное место среди них занимают джатаки: это часть второго Прибежища, объектом которой является первое. Сутры же – это часть второго Прибежища, представляющие собой прямую речь первого.

Третье же Прибежище – община последователей Будды – хранит, проповедует и разъясняет содержание второго Прибежища. При этом семейство будд и бодхисаттв – первое Прибежище – является частью третьего.

Такое взаимное переплетение только кажется сложным – именно потому, что само разделение на три Прибежища есть лишь условная конструкция. В действительности все три суть одно единое Прибежище, в котором человек обретает возможность спасения от страданий сансары, и единая Драгоценность, освещающая ему путь к нирване.

Библиографический список

1. Андросов, В.П. Бодхи – это просветление или пробуждение? / В.П. Андросов // Ориенталистика. – 2019. – Т. 2 (1). – С. 21–39.
2. Андросов, В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм: Современное истолкование древних текстов / В.П. Андросов. – М.: Восточная литература, 2001. – 508 с.
3. Андросов, В.П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты / В.П. Андросов. – М.: Восточная литература, 2000. – 799 с.
4. Андросов, В.П. Учение Нагарджуны о Срединности / В.П. Андросов. – М.: Восточная литература, 2006. – 846 с.
5. Бурмистров, С.Л. Стотра как форма религиозной практики в индуизме / С.Л. Бурмистров // Пивоваровские чтения. Синтетическая парадигма: наука, философия, религиоведение: сборник материалов конференции «Синтетическая парадигма: наука, философия, религиоведение», 01 – 03 ноября 2018 года, Екатеринбург / Под ред. Е. В. Мельниковой. – Екатеринбург: Деловая книга, 2019. – С. 332–335.
6. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II: Учение о факторах доминирования в психике / Васубандху / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 1998. – 670 с.
7. Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 2: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме / Васубандху / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. – М.: Ладомир, 2001. – 755 с.
8. Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша) / Васубандху / Пер. с санскр., сост., коммент. и исслед. Е.П. Островской и В.И. Рудого. – СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 2006. – 523 с.
9. Волкова, О.Ф. Предисловие / О.Ф. Волкова // Арья Шура. Гирлянда джатак, или Сказания о подвигах Бодхисаттвы / Пер. с санскр. А.П. Баранникова и О.Ф. Волковой. 2-е изд. – М.: Восточная литература, 2000. – С. 5–24.
10. Вопросы Милинды / Пер. с пали, предисл., исслед. и коммент. А.В. Парибка. – М.: Наука, ГРВЛ, 1989. – 485 с.
11. Ермакова, Т.В. Человеческая деятельность в пространстве буддийской культуры / Т.В. Ермакова // Категории буддийской культуры / Под ред. Е.П. Островской. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. – С. 110–191.

12. Игнатович, А.Н. «Десять ступеней бодхисаттвы» (на материале сутры «Цзиньгуанмин-цзюйшэ-ванцзун») / А.Н. Игнатович // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука, 1991. – С. 60–81.
13. Островская, Е.П. Введение: категории буддийской культуры / Е.П. Островская, В.И. Рудой // Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 2: Раздел III: Учение о мире; Раздел IV: Учение о карме. / Изд. подгот. Е. П. Островская, В. И. Рудой. – М.: Ладомир, 2001. – С. 5–44.
14. Проповеданная Буддой сутра Амитаюса (Фо шо Уляншоу цзин): «Большая Сукхавативьюха сутра» в китайском переводе Кан Сэнкая / Пер. с кит., вступ. ст., коммент. и указ. Ю. В. Болтач. СПб.: Гиперион, 2021. – 232 с.
15. Рудой, В.И. Буддийская картина мира в традиции постканонической Абхидхармы / В.И. Рудой, Е.П. Островская // Категории буддийской культуры / Под ред. Е.П. Островской. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. – С. 24–107.
16. Рудой, В.И. Классическая буддийская философия / В.И. Рудой, Е.П. Островская, Т.В. Ермакова. – СПб.: Лань, 1999. – 544 с.
17. Сутра «Поучения Вималакирти» / Пер. с тиб. А. М. Донца. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. – 144 с.
18. Терентьев, А.А. Тантра / А.А. Терентьев // Философия буддизма: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2011. – С. 672–674.
19. Чандракирти. Введение в мадхьямику / Чандракирти / Пер. с тиб. А.М. Донца. – СПб.: Евразия, 2004. – 464 с.
20. Шантидева. Собрание практик (Шикшасамуччая) / Шантидева / Пер. с тиб. А.М. Донца. – М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2014. – 536 с.
21. Шомахмадов, С.Х. Учение о царской власти (Теории имперского правления в буддизме) / С.Х. Шомахмадов. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2007. – 272 с.
22. Abhidharmasamuccayabhāṣyam / Ed. by N. Tatia. – Patna: Kāśīprasāda Jāyasavāla Anuśīlana Samsthā, 1976. – 156 p.
23. Asanga. Abhidharma samuccaya / Asanga. Critically edited and studied by P. Pradhan. – Santiniketan: Visva Bharati, 1950. – 110 p.
24. Blackburn, A.M. Magic in the Monastery: Textual Practice and Monastic Identity in Sri Lanka / A.M. Blackburn // History of Religions. – 1999. – Vol. 38 (4). – P. 354–372.
25. Buddhaghosa. The Path of Purification: Visuddhimāgga / Buddhaghosa / Transl. by Bhikkhu Ñāṇamoli. Kandy: Buddhist Publication Society, 2010. – 853 p.
26. Candrakīrti. Trīṣaṇasaptati: The Septuagint on the Three Refuges / Candrakīrti / Ed., transl. and annot. by P. K. Sorensen. – Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, Universität Wien, 1986. – 96 p.
27. Conze, E. Buddhist Thought in India: Three Phases of Buddhist Philosophy / E. Conze. – London: George Allen & Unwin, 1983. – 302 p.
28. Dutt, N. Buddhist Sects in India / N. Dutt. Delhi: Motilal Banarsidass, 1998. – 310 p.
29. Le compendium de la super-doctrine (philosophie) (Abhidharmasamuccaya) d'Asanga / Trad. par Walpola Rahula. – Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1971. – 255 p.
30. Maitreyaṇātha, Āryāsaṅga. The Universal Vehicle Discourse Literature (Mahāyānasūtrālamkāra) / Maitreyaṇātha, Āryāsaṅga / Transl. by L. Jampal a. o. – New York: Columbia University's Center for Buddhist Studies, Tibet House US, 2004. – 417 p.
31. Nāgārjuna. Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti / Nāgārjuna. Publié par Louis de la Vallée Poussin. – St. Pétersbourg: Académie Impériale des Sciences, 1903. – 684 p.
32. Sánchez, P.M.C. The Indian Buddhist Dhāraṇī: An Introduction to its History, Meanings and Functions / P.M.C. Sánchez // MA thesis. – University of Sunderland, 2011. – 112 p.
33. Sorensen, P.K. Introduction / P.K. Sorensen // Candrakīrti. Trīṣaṇasaptati: The Septuagint on the Three Refuges / Ed., transl. and annot. by P. K. Sorensen. – Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, Universität Wien, 1986. – P. 7–12.
34. Taranatha's History of Buddhism in India / Taranatha / Transl. by Lama Chimpa and A. Chattopadhyaya. Ed. by D. P. Chattopadhyaya. – Delhi: Motilal Banarsidass, 1990. – 523 p.

Текст поступил в редакцию 10.06.2022.

Принят к публикации 08.08.2022.

Опубликован 29.12.2022.

References

1. Androsof V.P. *Orientalistika [Oriental Studies]*. 2019, vol. 2 (1), pp. 21–39 (in Russian).
2. Androsof V.P. *Buddha Śakyamuni i indiiskii buddizm: Sovremennoe istolkovanie drevnikh tekstov* [Buddha Śakyamuni and Indian Buddhism: Modern Interpretation of Ancient Texts]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2001, 508 p. (in Russian).
3. Androsof V.P. *Buddizm Nāgārjuna: Religiozno-filosofskie traktaty* [Buddhism of Nāgārjuna: Religious and Philosophical Treatises]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2000, 799 p. (in Russian).
4. Androsof V.P. *Uchenie Nāgārjuna o Sredinnosti* [Nāgārjuna's Teaching on the Middle Way]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2006, 846 p. (in Russian).
5. Burmistrov S.L. *Pivovarovskie chteniya. Sinteticheskaya paradigma: nauka, filosofiya, religiovedenie: sbornik materialov konferentsii "Sinteticheskaya paradigma: nauka, filosofiya, religiovedenie", 01–03 noyabrya 2018 goda, Ekaterinburg* [Pivovarov Readings. Synthetical Paradigm: Science, Philosophy, Religious Studies. Proceedings of the Conference "Synthetical Paradigm: Science, Philosophy, Religious Studies", Nov. 01–03, 2018, Ekaterinburg]. Ed. by E. V. Mel'nikova. Ekaterinburg: Delovaya kniga, 2019, pp. 332–335 (in Russian).
6. Vasubandhu. *Entsiklopediya Abhidharmy (Abhidharmakośa). T. 1: Razdel I: Uchenie o klassakh elementov; Razdel II: Uchenie o faktorakh dominirovaniya v psikhike* [The Encyclopedia of Abhidharma (Abhidharmakośa). Vol. 1. Pt. I: The theory of the classes of elements; Pt. II: The theory of the factors of domination in the mind]. Ed. and transl. from Sanskrit by E. P. Ostrovskaya, V. I. Rudoy. Moscow: Ladomir, 1998, 670 p. (in Russian).
7. Vasubandhu. *Entsiklopediya Abhidharmy (Abhidharmakośa). T. 2: Razdel III: Uchenie o mire; Razdel IV: Uchenie o karme* [The Encyclopedia of Abhidharma (Abhidharmakośa). Vol. 2. Pt. III: The theory of world; Pt. IV The theory of karma]. Ed. and transl. from Sanskrit by E.P. Ostrovskaya, V.I. Rudoy. Moscow: Ladomir, 2001, 755 p. (in Russian).
8. Vasubandhu. *Entsiklopediya buddiiskoi kanonicheskoi filosofii (Abhidharmakośa)* [Encyclopedia of Bud-dhist Canonical Philosophy (Abhidharmakośa)]. Transl. from Sanskrit, comment. and study by E. P. Ostrovskaya, V. I. Rudoy. St. Petersburg.: Izdatel'stvo S.-Peterburgskogo universiteta, 2006, 523 p. (in Russian).
9. Volkova O.F. Predislovie [Foreword]. Ārya Śūra. *Giriyanda jātak, ili Skazaniya o podvigakh Bodhisattvy* [Garland of Jātakas, or Legends on the Feats of the Bodhisattva]. Transl. From Sanskrit by A. P. Barannikov and O. F. Volkova. 2nd ed. Moscow: Vostochnaya literatura, 2000, pp. 5 – 24 (in Russian).
10. *Voprosy Milindy* [Milinda's Questions]. Transl. from Pāli, study, and comment. by A.V. Paribok. Moscow: Nauka, GRVL, 1989, 485 p. (in Russian).
11. Ermakova T.V. *Kategorii buddiiskoi kul'tury* [Categories of Buddhist Culture]. Ed. by E. P. Ostrovskaya. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 2000, pp. 110–191 (in Russian).
12. Ignatovich A.N. *Psikhologicheskie aspekty buddizma* [Psychological Aspects of Buddhism]. Novosibirsk: Nauka, 1991, pp. 60–81 (in Russian).
13. Ostrovskaya E.P., Rudoy V.I. Vvedenie: kategorii buddiiskoi kul'tury [Introduction: Categories of Buddhist Culture]. Vasubandhu. *Entsiklopediya Abhidharmy (Abhidharmakośa). T. 2: Razdel III: Uchenie o mire; Razdel IV: Uchenie o karme* [The Encyclopedia of Abhidharma (Abhidharmakośa). Vol. 2. Pt. III: The theory of world; Pt. IV The theory of karma]. Ed. and transl. from Sanskrit by E. P. Ostrovskaya, V. I. Rudoy. Moscow: Ladomir, 2001, p. 5–44 (in Russian).
14. *Propovedannaya Buddoi sutra Amitayusa (Fo sho Ulyanshou tsein): "Bol'shaya Sukhavativyuha sutra v kitaismom perevode Kan Senkaya"* [Amitāyus-sūtra Preached by the Buddha (Fo Sho Wuliangshou jing): Large Sukhavativyuha-sūtra in Chinese Translation by Kang Sengkai]. Transl. from Chinese, study, comm., and indices by Yu. V. Boltach. St. Petersburg: Giperion, 2021, 232 p. (in Russian).
15. Rudoi V.I., Ostrovskaya E.P. *Kategorii buddiiskoi kul'tury* [Categories of Buddhist Culture]. Ed. by E.P. Ostrovskaya. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 2000, p. 24–107 (in Russian).
16. Rudoi V.I., Ostrovskaya E.P., Ermakova T.V. *Klassicheskaya buddiiskaya filosofiya* [Classical Buddhist Philosophy]. St. Petersburg: Lan', 1999, 544 p. (in Russian).
17. *Sutra "Poucheniya Vimalakīrti"* [Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra]. Transl. from Tibetan by A.M. Donets. Ulan-Ude: BNTs SO RAN Publ., 2005, 144 p. (in Russian).
18. Terent'ev A.A. *Trantra. Filosofiya buddizma: Entsiklopediya* [The Philosophy of Buddhism: An Encyclopedia]. Ed. by M.T. Stepanyants. Moscow: Vostochnaya literatura, 2011, pp. 672–674 (in Russian).
19. Candrakīrti. *Vvedenie v madhyamiku* [Introduction to Madhyamaka]. Transl. from Tibetan by A.M. Donets. St. Petersburg: Evraziya, 2004, 464 p. (in Russian).
20. Śāntideva. *Sobranie praktik (Śikṣāsamuccaya)* [Collection of Practices (Śikṣāsamuccaya)]. Transl. from Tibetan by A. M. Donets. Moscow: Fond "Sokhranim Tibet", 2014, 536 p. (in Russian).
21. Shomakhmadov S.H. *Uchenie o tsarskoi vlasti (Teorii imperskogo pravleniya v buddizme)* [The Doctrine of Royal Power (Theories of Imperial Ruling in Buddhism)]. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 2007, 272 p. (in Russian).
22. *Abhidharmasamuccayabhāṣya*. Ed. by N. Tatia. Patna: Kāśīprasāda Jāyasavāla Anuśīlana Saṁsthā, 1976, 156 p.
23. Asanga. Critically edited and studied by P. Pradhan. Santiniketan: Visva Bharati, 1950, 110 p.
24. Blackburn A.M. Magic in the Monastery: Textual Practice and Monastic Identity in Sri Lanka. *History of Religions*. 1999, vol. 38 (4), pp. 354–372.
25. Buddhaghosa. *The Path of Purification: Visuddhimāgga*. Transl. by Bhikkhu Ñāṇamoli. Kandy: Buddhist Publication Society, 2010, 853 p.

26. Candrakīrti. *Triśaraṇasaptati: The Septuagint on the Three Refuges*. Ed., transl. and annot. by P.K. Sorensen. Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, Universität Wien, 1986, 96 p.
27. Conze E. *Buddhist Thought in India: Three Phases of Buddhist Philosophy*. London: George Allen & Unwin, 1983, 302 p.
28. Dutt N. *Buddhist Sects in India*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1998, 310 p.
29. *Le compendium de la super-doctrine (philosophie) (Abhidharmasamuccaya) d'Asanga*. Trad. par Walpola Rahula. Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1971, 255 p.
30. Maitreyanātha, Āryaśaṅga. *The Universal Vehicle Discourse Literature (Mahāyānasūtrālaṃkāra)*. Transl. by L. Jampal a. o. New York: Columbia University's Center for Buddhist Studies, Tibet House US, 2004, 417 p.
31. Nāgārjuna. *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti*. Publié par Louis de la Vallée Poussin. St. Pétersbourg: Académie Impériale des Sciences, 1903, 684 p. (in Sanskrit).
32. Sánchez P. M. C. *The Indian Buddhist Dhāraṇī: An Introduction to its History, Meanings and Functions*. MA thesis. University of Sunderland, 2011, 112 p.
33. Sorensen P. K. Introduction. Candrakīrti. *Triśaraṇasaptati: The Septuagint on the Three Refuges*. Ed., transl. and annot. by P. K. Sorensen. Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, Universität Wien, 1986, pp. 7–12.
34. *Taranatha's History of Buddhism in India*. Transl. by Lama Chimpa and A. Chattopadhyaya. Ed. by D.P. Chattopadhyaya. Delhi: Motilal Banarsidass, 1990, 523 p.

Submitted for publication: June 10, 2022.

Accepted for publication: August 8, 2022.

Published: December 29, 2022.