

УДК 10(09) 1: 291.1

Роль надежды в духовной культуре махаяны¹

Донец Андрей Михайлович

Доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник,
Отдел философии, культурологии и религиоведения,
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН,
670042, Российская Федерация, Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6;
e-mail: sn3716@gmail.com

Аннотация

В статье на материале широкого круга тибетоязычных источников рассматривается место и значение феномена надежды в религиозно-философском учении буддизма махаяны. Автор обосновывается положение о том, что надежда занимает важное место в религиозном комплексе махаяны, являясь психическим элементом, наличие которого обязательно для успешной социализации личности в буддийской культуре и решения ею сотериологических задач. Наличие надежды служит неременным условием становления буддистом (осуществления «прихода к Прибежищу») и осуществления успешной религиозной практики. В статье доказывается, что надежда выступает в качестве одного из главных факторов, регулирующих и определяющих эффективность реализации личностью буддийских ценностей, лежащих в основании пути совершенствования, а также дается анализ роли надежды в устранении препятствий на пути совершенствования.

Для цитирования в научных исследованиях

Донец А.М. Роль надежды в духовной культуре махаяны // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2016. Том 5. № 5А. С. 188-197.

Ключевые слова

Буддийская практика, махаяна, надежда, вера, карма.

Введение

Ключевым элементом, определяющим сотериологическую направленность личности на ее пути к просветлению, является избавление от иллюзии самостности (bdag med) [Донец,

¹ Работа выполнена по гранту РГНФ №15-03-00804 «Самоопределение личности в буддийской религиозно-философской традиции».

Нестеркин, 2011; Нестеркин, Донец, 2015]. Этот путь базируется на доктринально-философском основании [Донец, Нестеркин, 2014, 175-180] и предполагает преобразование человека как в ментальном плане, так и в физическом, в его индивидуальных характеристиках [Пупышева, Система ценностей в буддизме..., 2015; Пупышева, Природный и социальный аспекты..., 2015; Пупышева, Буддийская аксиология..., 2015]. Духовное преобразование личности предполагает самоопределение личности в пространстве базовых компонент буддийской культуры, таких, например, как надежда. Некоторые из этих компонент не являются исключительной особенностью буддийской культуры, но играют важную роль и в других, например в христианской. В ситуации межконфессионального и межкультурного взаимодействия их исследование приобретает особую актуальность, поскольку не только необходимо для понимания собственно буддийской культуры, но также дает материал, позволяющий прогнозировать взаимодействие, взаимопонимание культур и конфессий [Нестеркин, 2006, 100-105; Нестеркин, 2009].

К такому базовому компоненту относится надежда. В христианской культуре надежда играет важнейшую роль, вследствие чего некоторые традиции даже включают ее в триаду базовых добродетелей, или «сестер» (вера, надежда, любовь), «матерью» которых называют мудрость (софию). Буддизм, на первый взгляд, уделяет надежде не столь уж и много внимания, акцент делается на нравственности, сосредоточенности, постижении истинной природы сущего и т. д. В известной степени это связано с тем, что надежда не оценивается как безусловно положительный фактор. Так, например, в ряде *садхан* (описаний тантрийских методов реализации божеств) указывается, что следует иметь твердую надежду на обретение в этой самой жизни положения Будды благодаря применению данного метода. С другой стороны, для вхождения в некоторые виды созерцания требуется устранение обычного восприятия времени, когда, в частности, оставляют все надежды и опасения, возникающие в связи с будущим [Lhan skyes..., 57A и далее]. Тем не менее внимательное изучение тибетоязычной буддийской литературы и религиозной жизни Бурятии приводит к мысли, что роль надежды в духовной культуре буддизма вообще и махаяны в частности весьма и весьма весома.

Феномен надежды в индийской махаяне

Согласно общепринятому положению вероучения, буддистами становятся и являются благодаря акту прибежания (*skyabs 'gro*) к Трем Драгоценностям (Будде, Учению и Общине), который опирается на страх перед неизбежным будущим страданием, связанным с пребыванием в сансаре, и твердую веру в эти Драгоценности как единственных спасителей. Характерной же особенностью самого прибежания полагают наличие надежды (*re ba*) на кого-либо или что-либо как на подобного другу и помощнику (*dpung gnyen*) [*dGe 'dun bstan dar* (1)..., 82A]. Отмечается также невозможность возникновения надежды при отсутствии соответствующей веры.

Это позволяет указать (в соответствии с традиционным методом анализа буддийских философов) два существенных признака надежды: она опирается на веру и сопровождается мыслью: «Такое-то положительное событие может произойти». С точки зрения рода (*rigs*) надежда должна быть отнесена к категории психических факторов (*sems byung*). Следует также отметить, что надежда, подобно многим другим психическим факторам, проявляется в виде особого эмоционального переживания (например, такой фактор, как «гордость», может переживаться как «надутость от важности»). На основании изложенного можно определить надежду как психический фактор, который опирается на веру, проявляется в виде особого эмоционального переживания и сопровождается мыслью: «Такое-то положительное событие может наступить (тогда-то)». Аналогично противопоставляемое надежде опасение (*dogs pa*) характеризуется как возникающее в связи с возможностью наступления события, оцениваемого негативно.

Центральное место в жизни буддиста должна занимать практическая реализация прибегания к Учению в виде его постижения путем «слушания» (изучения), обдумывания и созерцания, а также выполнения тех или иных его правил и т. п. Важнейшую роль в этом процессе играют два элемента – памятование (*dran pa*) и сознавание (*shes bzhin pa*), использование которых рекомендуется почти во всех практических руководствах (*khrid yig*). Интересные мысли о значении надежды для реализации этих двух факторов высказывает оригинальный индийский философ Шантидева (VII век) в пятой главе своего «Введения в деяние Бодхисаттвы» (Бодхисаттвачарьяаватара).

Причиной всего хорошего и плохого в мире, утверждает Шантидева, является ум (*sems*), который, согласно фундаментальной буддийской доктрине, порождает деяния, приводящие к формированию кармы, а уж она, в свою очередь, творит все сущее. Ум в его обычном состоянии очень плохо контролируется, вследствие чего уподобляется дикому быку или слону (*glang po die*). Поэтому человек, желающий себе блага, должен обуздать, сделать контролируемым и послушным свой ум – «дикого быка». Для этого следует привязать «быка» (ум) «веревкой» памятования к «столбу» Учения [*Zhi ba'i lha...*, 39A].

Памятование обычно определяется как психический фактор, который не позволяет тому, что знают, ускользнуть из ума и имеет своей функцией установление ума в неотвлекаемости от его объекта. Это означает, что элемент «памятование» запоминает нечто, при необходимости вспоминает и удерживает на нем ум, а при отвлечении внимания возвращает в центр ума и делает его пребывание там устойчивым [*Guenther, Kawamura, 1975, 32*]. В соответствии с этим памятование расценивается как главный из инструментов, при помощи которых осуществляется контролирование: оно ориентирует ум в желательном направлении и удерживает на должном – Учении или элементах, связанных с его реализацией посредством *слушания, обдумывания и созерцания*. Особую роль в этом своем качестве памятование играет при реализации сосредоточенности – трансового состояния шаматхи (*zhi gnas*), полагаемого непременным условием обретения непосредственного постижения абсолютной истины.

Памятование, как правило, действует в паре с сознанием, признаком которого считают регулярное и методичное обследование состояния собственных тела и ума, установление того, чем именно они заняты в данное время [dGe 'dun bstan dar (2)..., 7А-Б]. Когда из-за отвлечения внимания прекращается установленное памятование чего-либо, сознание обнаруживает это и заставляет памятование снова «установить» ум на должный объект.

Шантидева тоже считает сознание одним из важнейших факторов, необходимых для реализации Учения. Он даже полагает, что без сознания окажутся бесплодными занятия *слушанием, обдумыванием и созерцанием* [Zhi ba'i lha..., 43А]. Однако при этом Шантидева рассматривает сознание и памятование в несколько ином плане. Так, он уподобляет ум дому, сознание – хозяину, памятование – стражу у дверей. Если «страж» – памятование – отлучается от дверей, то «грабители» – страсть, ненависть и другие негативные факторы (клеши) – врываются в «дом» – ум, выгоняют «хозяина» – сознание – и забирают самое ценное – добродетели, заслуги и т. д. [там же, 43Б-44А].

В отличие от традиционного понимания сознания как активного фактора, обнаруживающего исчезновение памятования и «призывающего» его вернуться к исполнению своих обязанностей, здесь оно трактуется как нечто пассивное, наличие которого в «доме» – уме – зависит от деятельности памятования. И связано это, очевидно, с тем, что сознание в данном случае рассматривается в несколько ином ракурсе, а именно с точки зрения такой его характеристики, как несовместимость с функционированием клеш.

Дело в том, что, по мнению буддийских философов, негативные для духовности и будущей жизни факторы – клешы (nyon mongs) возникают на основе неведения (ma rig pa) и сопровождаются им. Базовым же видом неведения считается помраченность (gmongs pa), уподобляемая мраку, который блокирует и делает невозможным адекватное видение истинного. Сознание же в качестве акта сознания (shes pa) обладает проясняющим действием (gsal ba), делающим невозможным активное проявление помрачения, а значит и возникающих на его основе и сопутствующих ему клеш. Сознание и помрачение подобны свету и тьме, которые несовместимы. Очевидно, именно эта идея лежит в основании целого ряда популярных в Центральной Азии медитативных практик, в которых занимаются главным образом развитием сознания, благодаря чему, как полагают, сам собой разворачивается процесс совершенствования («самоосвобождение»).

Итак, сознание блокирует проявление клеш, а само оно зависит от памятования. Если соединить традиционное истолкование с предложенным Шантидевой, то памятование и сознание оказываются взаимозависимыми и поддерживающими друг друга факторами. Правомерность подобного подхода к оценке отношения между памятованием и сознанием подтверждается и следующими соображениями. Для того чтобы сознание вовремя обнаруживало исчезновение памятования данного объекта, требуется памятование о необходимости проведения инспектирования состояния тела и ума. А само памятование может нормально функционировать только при наличии проясняющего действия сознания. Так,

например, в ситуации зрительного восприятия объект будет четко виден при наличии должной освещенности и соответствующей настройки глаз. Аналогично нужный объект будет прочно зафиксирован в уме при наличии должного уровня сознания (освещенности) и соответствующей деятельности памятования (настройки).

В связи с совместной деятельностью памятования и сознания особую значимость, по мнению Шантидевы, приобретает надежда, так как именно «благодаря надежде памятование никогда не отлучается от дверей ума» [там же, 44А].

Таким образом, надежда подобна цепочке, удерживающей «стража» – памятование – у дверей «дома» – ума. Если надежда на обретение плода занятий конкретной практикой ослабевает, то снижается активность памятования и сознания, в результате чего возникает тенденция к погружению ума в поток обычных мыслей и чувств, который, как правило, порождается клешами и опирающимися на них привычками.

Приступая к конкретной практике, питают определенную надежду на обретение ее плода. При этом после первого занятия возникает ожидание, что в следующий раз будет такой же или даже несколько больший эффект в плане переживания и постижения (*nyams rtogs*). Поскольку наблюдавшийся эффект был оценен положительно, то возникает желание вновь испытать его. Поэтому при следующем занятии могут довольно интенсивно проявляться указанные ожидание и желание. Однако они служат отвлекающими факторами, снижающими интенсивность сосредоточения на практике. Это приводит к снижению эффективности занятий, что ослабляет надежду и, как следствие, памятование и сознание. Чтобы устранить тенденцию к возникновению подобных феноменов, рекомендуют уделять особое внимание высокому уровню задействия надежды при занятиях практикой.

Анализ надежды в тибетском буддизме

В связи с необходимостью минимизации препятствования при практике Агван Лобсан Чойдэн (первый пекинский хутухта Чанкья Ринпоче, 1642-1714) рассматривает три типичные ситуации: 1) препятствование и его причина отсутствуют; 2) препятствование отсутствует, но имеется его причина; 3) наличествует и препятствование, и его причина. Первая ситуация оценивается как самая благоприятная. Однако она может стать неблагоприятной, когда в отношении чего-либо выказывается опасение: «А не послужит ли это препятствием для практики?». Подобное опасение и само по себе является помехой, ибо служит отвлекающим фактором, и, по мнению Агвана Лобсана Чойдэна, порождает причину препятствования. Он же полагает, что во второй ситуации лучше всего использовать надежду, так как это приведет к исчезновению причины препятствования. В третьей ситуации рекомендуется делать акцент на доверии (*yid shes*) и благоговейном почитании (*mos gus*) своего Учителя и божества [Ngag dbang bio bzang chos ldan..., 18Б-19А].

Здесь обращает на себя внимание оценка действия опасения и надежды: первое вызывает появление причины препятствования, а вторая устраняет ее. Приведенные советы были сделаны, очевидно, на основе осмысления практического опыта в концептуальном поле философского дискурса школы прасангики, сторонником которой был автор. Поэтому можно предположить, что анализ именно прасангикинской концепции причины и ее плода окажет содействие в эксплицировании подразумеваемого Агваном Лобсаном Чойдэном.

Причину определяют как порождающее нечто – плод, а плод – как порождаемое его причиной [bSe ngag dbang bkra shis..., 91]. Отношение между ними обычно квалифицируют как одностороннюю связь: плод не существует при отсутствии причины, а сама причина может иметь место и при отсутствии плода. Так, например, росток не может иметь место без своей причины – семени, а семя может существовать и без ростка.

Однако прасангики полагают причину и плод имеющими место взаимозависимо (phan tshun lto), ибо не имеющая плода причина просто немыслима и не может быть признана причиной. Из этого следует один очень важный вывод: не только причина может порождать свой плод, но и сам плод – в силу взаимозависимости – тоже может порождать свою причину. Естественно, речь здесь идет только о тех случаях, когда такой плод может быть создан при отсутствии его «естественной» причины.

Хотя эта идея и не была детально развернута на уровне чисто философского осмысления, однако именно на ее основе строится целый ряд магических ритуалов и созерцательных практик. Так, например, большинство тантрийских методик заключается в визуализации себя в качестве Идама (Будды, Божества). Подобная визуализация является имитацией плода, причина которого – обретение положения Будды: поскольку стал Буддой, то обладаешь и всеми плодами этого, а в частности – видишь себя в Теле Будды и т. д.

Этот специфический «следственно-причинный» закон, очевидно, лежит в основе ряда интенсивно используемых в буддизме (и не только в нем) феноменов, еще не нашедших должного объяснения в рамках буддийского философского дискурса. В особенности это касается феномена веры. Для ситуации, в которой реализуется вера, характерно отсутствие (по крайней мере в воспринимаемой форме) или наличие того, что может возникнуть или исчезнуть благодаря вере. Одним из двух конститутивных элементов феномена веры, по мнению Ю.А. Кимелева, является знание о том, во что именно верят [Кимелев, 1998, 73]. Поэтому в момент актуализации веры всегда нечто отсутствующее мыслится существующим или наличествующим – несуществующим. В обычной ситуации отсутствие/наличие чего-либо вызывает мысль о его отсутствии/наличии. В таком случае мысль об отсутствии/наличии является плодом отсутствия/наличия. А в ситуации реализации веры мысль об отсутствии/наличии служит причиной отсутствия/наличия. При этом «следственно-причинный» механизм включается благодаря доверию – второму конститутивному элементу феномена веры. Следует отметить, что изложенное относится не ко всем видам веры.

Поскольку надежда, как уже было указано ранее, опирается на веру (является плодом веры), то – по «следственно-причинному» закону – активизация надежды («не сегодня, так завтра обрету плод практики») порождает сильную веру в эффективность занятий практикой, а уж эта вера вызывает (по тому же закону) исчезновение имеющихся причин препятствования. Аналогичным образом опасение порождает веру в наличие причины препятствования, и эта вера вызывает возникновение подобной причины. На основе «следственно-причинного» закона в буддийской практике используются также радость, гордость и многое другое.

Заключение

Изложенное приводит к заключению о том, что в духовной культуре махаяны надежда занимает важное место, выступая в качестве фактора, являющегося неременным условием занятий религиозной практикой, регулирующего и определяющего их эффективность, а также устраняющего помехи на пути совершенствования.

Библиография

1. Донец А.М., Нестеркин С.П. Онтология личности в тибетском буддизме // Вестник Бурятского научного центра СО РАН. 2014. № 3. С. 173-183.
2. Донец А.М., Нестеркин С.П. Учение о личности в тибетской схоластике // Вестник Бурятского научного центра СО РАН. 2011. № 1. С. 71-80.
3. Кимелев Ю.А. Философия религии: Систематический очерк. М.: Nota Bene, 1998. 424 с.
4. Нестеркин С.П. Буддизм в российской культурной среде: некоторые тенденции развития // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. 2006. № 1. С. 98-105.
5. Нестеркин С.П., Донец А.М. Персонологические доктрины религиозно-философских школ индийского буддизма (по материалам тибетской доксографии) // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 2-3. С. 184.
6. Нестеркин С.П. Основные тенденции развития буддизма в социокультурном пространстве России // Вестник Бурятского университета. 2009. № 6. С. 16-20.
7. Пупышева Н.В. Буддийская аксиология: генезис абсолютных ценностей // Вестник ВСГУТУ. 2015. № 2 (53). С. 171-177.
8. Пупышева Н.В. Природный и социальный аспекты развития личности в терминах «великих элементов» // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 2-2. URL: <http://www.science-education.ru/129-22334>
9. Пупышева Н.В. Система ценностей в буддизме: источники ценностей и уровни развития личности // Вестник Бурятского научного центра СО РАН. 2015. № 3 (19). С. 187-199.
10. bSe ngag dbang bkra shis. Tshad ma'i dgongs 'grel gyi bstan bcos chen po rnam 'grel gyi don (Учебник по «Собранию тем»). Mi rigs dpe skrun khang, 1996. С. 35-336.

11. dGe 'dun bstan dar (1). BsTan bcos mngon par rtogs pai rgyan rtsa 'grel gyi spyi don... (Общее исследование «Абхисамаяланкары» Майтреи). Ксилограф, 141 л.
12. dGe 'dun bstan dar (2). bSam gzugs kyī spyi don... (Общее исследование трансовых состояний). Ксилограф, 25 л.
13. Guenther H.V., Kawamura L.S. Mind in Buddhist Psychology: A Translation of Ye-shes rgyal-mtshan's "The Necklace of Clear Understanding". Dharma Publishing. Kindle Edition, 1975.
14. Lhan skyes rnal 'byor gyi khrid yig zab mo (Глубокое руководство по йоге вместиорожденности). Ксилограф, 120 л.
15. Ngag dbang bio bzang chos ldan. BsNyen yig dngos grub rgya mtsho («Море сиддх» – Описание реализации). Ксилограф, 31 л. rNam grol 'bras bu 'phel ba 'i gling chen.
16. Zhi ba'i lha. Byang chub sems dpa'i spyod pa la jug pa (Введение в деяние Бодхисаттвы). Ксилограф, 176 л.

The role of hopefulness in Mahayana spiritual culture

Andrei M. Donets

Doctor of History, Leading Researcher,
Department of philosophy, cultural and religious studies,
Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch
of the Russian Academy of Science,
670042, 6 Sakh'yanovoi st., Ulan-Ude, Russian Federation;
e-mail: sn3716@gmail.com

Abstract

The article analyzes the place and the significance of the phenomenon of hopefulness in the religious and philosophical teaching of Mahayana Buddhism based on the materials of a great number of Tibetan sources. The author proves the conception that hope is significant in the Mahayana religious complex because it is a psychological element, which is essential for successful socialization of a personality in Buddhist cultures for achieving soteriological targets. Hope is an obligatory condition for becoming a Buddhist (taking Refuge) and having a successful religious practice. The paper proves that hope is one of the basic factors that regulate and determine the effectiveness of the actualization of the religious values by a personality on the path of self-perfection. The paper also gives an analysis of hope in overcoming the obstacles on this path. In the Christian culture hope is crucial too. Some traditions even include it in the basic triad of virtues, or "sisters" (faith,

hope, love), their "mother" is called wisdom (Sophia). The author points out that Buddhism emphasizes morality, concentration, comprehension of the true nature of things. It doesn't give, at first glance, much attention to the concept of hope due to the fact that hope is not estimated as definitely positive factor.

For citation

Donets A.M. (2016) Rol' nadezhdy v dukhovnoi kul'ture makhayany [The role of hopefulness in Mahayana spiritual culture]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 5 (5A), pp. 188-197.

Keywords

Buddhist practice, Mahayana, hope, faith, karma

References

1. bSe ngag dbang bkra shis. Tshad ma'i dgongs 'grel gyi bstan bcos chen po rnam 'grel gyi don (Uchebnik po Sobraniyu tem) [Textbook] (1996). *Mi rigs dpe skrun khang*, pp. 35-336.
2. *dGe 'dun bstan dar (1). BsTan bcos mngon par rtogs pai rgyan rtsa 'grel gyi spyi don... (Obshchee issledovanie "Abkhisamayalankary" Maitrei)* [General research]. Ksilograf Publ.
3. *dGe 'dun bstan dar (2). bSam gzugs kyi spyi don... (Obshchee issledovanie transovykh sostoyanii)* [Total research of trance states]. Ksilograf Publ.
4. Donets A.M., Nesterkin S. P. (2014) Ontologiya lichnosti v tibetskom buddizme [Ontology of the personality in Tibetan Buddhism]. *Vestnik BNTs SO RAN* [Herald of Buryat Scientific Center of the Russian Academy of Sciences], 3 (15), pp. 173-183.
5. Donets A.M., Nesterkin S.P. (2013) Uchenie o lichnosti v filosofii shkoly Geluk [The doctrine of the personality in the Geluk philosophy]. *Vestnik Buryatskogo nauchnogo tsentra Sibirskogo otdeleniya Rossiiskoi akademii nauk* [Herald of Buryat Scientific Center of the Russian Academy of Sciences], 3 (11), pp. 95-104.
6. Guenther H.V., Kawamura L.S. (1975) *Mind in Buddhist psychology: a translation of Ye-shes rgyal-mtshan's "The Necklace of Clear Understanding"*. Dharma Publ.
7. Kimelev Yu.A. (1998) *Filosofiya religii: Sistematicheskii ocherk* [Philosophy of religion: a systematic survey]. Moscow: Nota Bene Publ.
8. *Lhan skyes rnal 'byor gyi khrid yig zab mo (Glubokoe rukovodstvo po ioge vmesterozhdennosti)* [Deep guide to Yoga birth]. Ksilograf Publ.
9. Ngag dbang bio bzang chos ldan. BsNyen yig dngos grub rgya mtsho "More siddkh" – Opisanie realizatsii ["Sea Siddha" – Description of implementation]. Ksilograf Publ.
10. Nesterkin S.P. (2006) Buddizm v rossiiskoi kul'turnoi srede: nekotorye tendentsii razvitiya [Buddhism in the Russian cultural environment: some trends of development]. *Vestnik Rossi-*

- iskogo gumanitarnogo nauchnogo fonda* [Herald of the Russian Humanitarian Foundation], 1, pp. 98.
10. Nesterkin S.P. (2009) Osnovnye tendentsii razvitiya buddizma v sotsiokul'turnom prostranstve Rossii [The basic tendencies of development of Buddhism in the socio-cultural space of Russia]. *Vestnik Buryatskogo universiteta* [Bulletin of the University of Buryatia], 6, pp. 16-20.
 12. Nesterkin S.P., Donets A.M. (2015) Personologicheskie doktriny religiozno-filosofskikh shkol indiiskogo buddizma (po materialam tibetskoi doksografii) [Personological doctrine of religious and philosophical schools of Indian Buddhism (based on Tibetan doxography)]. *Sovremennye problemy nauki i obrazovaniya* [Modern problems of science and education], 2-3, pp. 184.
 13. Pupysheva N.V. (2015) Buddiiskaya aksiologiya: genesis absolyutnykh tsennostei [Buddhist axiology: the genesis of the absolute values]. *Vestnik VSGUTU* [Herald of East Siberia State University of Technology and Manegement], 2 (53), pp. 171-177.
 14. Pupysheva N.V. (2015) Prirodnyi i sotsial'nyi aspekty razvitiya lichnosti v terminakh "veliki-kh elementov" [Natural and social aspects of personality development in terms of "great elements"]. *Sovremennye problemy nauki i obrazovaniya* [Modern problems of science and education], 2-2. Available at: <http://www.science-education.ru/129-22334> [Accessed 27/09/16].
 15. Pupysheva N.V. (2015) Sistema tsennostei v buddizme: istochniki tsennostei i urovni razvitiya lichnosti [The system of values in Buddhism: sources of values and levels of development of the personality]. *Vestnik Buryatskogo nauchnogo tsentra SO RAN* [Herald of Buryat Scientific Center of the Russian Academy of Sciences], 3 (19), pp. 187-199.
 16. *Zhi ba'i lha. Byang chub sems dpa'i spyod pa la jug pa (Vvedenie v deyanie Bodkhisattvy)* [Introduction to the Bodhisattva's actions]. Ksilograf Publ.