

УДК 001

DOI: 10.34670/AR.2021.86.40.004

Онтологизация «срединного пути» в буддизме махаяны**Смирнов Николай Алексеевич**Кандидат философских наук,
старший преподаватель,Казанский (Приволжский) федеральный университет,
420008, Российская Федерация, Казань, ул. Кремлевская, 18;
e-mail: nikolay.smirnov.1992@mail.ru**Юринов Владимир Юрьевич**Кандидат философских наук,
доцент,Казанский (Приволжский) федеральный университет,
420008, Российская Федерация, Казань, ул. Кремлевская, 18;
e-mail: vol-yurinov1@yandex.ru**Аннотация**

Данная статья представляет собой размышление об онтологии двух самых ярких неортодоксальных (не признающих авторитет Вед) религиозно-философских учений древней Индии – джайнизм и буддизм. Авторы предполагают, что противоположность этико-сотериологических учений представлений джайнистов и буддистов определяется несовместимостью онтологических интуиций, лежащих в основании их учений. Радикальный аскетизм джайнизма происходит из интуиции абсолютной субстанциальной реальности индивидуального «я», души («джива»). Спасение они понимают как освобождение души от материального мира. Для буддистов, напротив, ни индивидуальное «я», ни «объективный мир», который оно познаёт и осваивает, не обладают субстанциальной реальностью. Спасение состоит в освобождении от индивидуального «я», в осознании того, что это иллюзия. И это осознание реализуется как уход от крайности радикального аскетизма в так называемом «срединном пути». Поэтому с точки зрения буддистов спасение, которого достигают джайны – это всего лишь одно из «мирских» достижений, в каком-то смысле, даже ещё более укрепляющее нас в уверенности в субстанциальности мира, утверждающее себя, порождающее ещё большую привязанность. В то время как для буддистов дело спасения состоит не в том, чтобы как-то иначе жить в этом мире, а в том, чтобы перейти в другой мир, в другое сознание, в другое мировосприятие. Можно даже сказать, что для буддистов спасение состоит не в том, чтобы сделать лучше этот мир или самим стать лучше в нём, а в том, чтобы создать новый мир (тот, в котором спасение не будет нужно). Проанализировав эволюцию этой, одной из центральных, концепций буддийской философии, авторы приходят к выводу о том, что осуществившаяся в учениях махаянских философских школ онтологизация основных позиций ранней буддийской философии (срединного пути, нирваны, образа Будды) напрямую вытекает из той исходной интуиции, которая описана в первом повороте колеса

Дхармы – из чувства того, что спасение не достигается индивидуальным усилием, что индивидуальное «я» - это не цель освобождения, а последнее препятствие на пути к нему.

Для цитирования в научных исследованиях

Смирнов Н.А., Юринов В.Ю. Онтологизация «срединного пути» в буддизме махаяны // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Том 10. № 3А. С. 34-42. DOI: 10.34670/AR.2021.86.40.004

Ключевые слова

Индивидуальная душа («джива»), дхарма, срединный путь, пустота («шуньята»), уловка («упайя»).

Введение

В середине первого тысячелетия до н.э., в Индии почти одновременно возникают два религиозно-философских учения, позиционировавших себя как альтернативу господствовавшей брахманистской традиции – джайнизм и буддизм. Они описывают прямо противоположные образы поведения, в основании которых – противоположные образы мысли. Нам представляется интересным, проследить взаимосвязь сотериологических учений Джинны и Будды с теми онтологическими интуициями, которые лежат в основании их философии. Мы исходим из предположения, что этические и аскетические учения этих религиозных реформаторов опираются на особые рефлексивные акты, на то, как каждый из них понимает мир и самого себя в мире. Специфические этические учения, сформулированные ими как альтернативные по отношению к ведийской традиции, опираются на иные представления о природе «я», об отношении сознания и реальности. Как известно, основным положением брахманистской философии была мысль об изначальной неразделенности Атмана и Брахмана – индивидуального самосознания и абсолютного мирового начала. Религиозно-философские учения джайнистов и буддистов согласны между собой в отрицании этого метафизического тождества (также как и в отрицании онтологической абсолютности ведийского откровения), но различаются в понимании того, что, в таком случае, может быть основанием освобождения от страданий. И самое главное – кто, в таком случае, освобождается? Ответы на этот вопрос, которые дают джайнисты и буддисты различаются между собой возможно даже больше, чем каждый из них в отдельности – от ведийского учения о тождестве Атмана и Брахмана.

Основная часть

Одной из главных особенностей джайнизма является крайний, радикальный (возможно, самый радикальный в истории религиозно-философских учений) аскетизм. Средоточием жизни, истины и пути в мире джайнов является волевое сознательное усилие отдельного человека. Источник освобождения (мокша) – это индивидуальное усилие. Тот, кто спасается – джива, индивидуальная душа. В классической индийской философии источником освобождения и тем, кто освобождается, является не эмпирическое «я», а Атман, трансцендентальный субъект, который оказывается изначальным тождественным Брахману – абсолютной внеэмпирической реальности. Только в джайнизме индивидуальная душа освобождается индивидуальным усилием. При этом, в отличие от других индийских религиозно-философских учений, и, что особенно важно для нас, в отличие от буддийских философских школ, джайнизм признаёт не

только полноправную реальность индивидуальной души, но и тела, и всей телесной стороны существования, и объективного времени-пространства. Здесь, в этом единственно реальном, «объективном» мире, должно совершиться волевое сознательное усилие, которым спасается индивидуальная душа. Мы полагаем, что радикальность усилия, в данном случае, определяется его значительностью – тем, какое важное место занимает оно в мире джайнов. То есть, именно потому джайнский аскетизм столь радикален, что от него зависит освобождение, его действием оно совершается.

Совершенно иной опыт раскрывается в буддийском учении о срединном пути. С точки зрения этого учения крайний аскетизм есть, в первую очередь, вообще *крайность*, и как таковая – вульгарность, пошлость, препятствующая спасению.

«Двух крайностей следует избегать тому, кто, став отшельником, покинул свой дом. Первая крайность, о монахи, это приверженность плотским удовольствиям. Эта приверженность вульгарна, неблагородна и неразумна. Вторая крайность – в приверженности к умерщвлению плоти и самоистязанию, что также вульгарно, неблагородно и неразумно» [Пятигорский, 2004]

С точки зрения срединного пути, крайний аскетизм джайнов – это такая же пошлость, как и жизнь в погоне за чувственными наслаждениями. Собственно просветление Будды совершается именно тогда, когда он понимает, что крайний аскетизм – это тоже пошлость, точно такая же, как и гедонизм; когда он понимает, что аскетический путь не спасает, не преображает, а продолжает всё то же самое. Спасительным, преображающим, просветляющим оказывается отказ от крайности аскетизма, от убежденности в значимости индивидуального усилия. Только этот уход от крайних позиций по-настоящему «вытаскивает» нас из профанического мира сансары.

И вот здесь нам хотелось бы обратить внимание на онтологические интуиции, которые, как нам кажется, лежат в основании этих сотериологических доктрин, раскрываются в философских учениях джайнов и буддистов. Интересно, что джайнисты, несмотря на крайний аскетизм, признают реальность существования и познания мира. Это единственное (вместе с локаятой) индийское философское учение, которое признаёт реальным индивидуальное «я» и «объективный» мир, а также познавательное и практическое отношение между ними. Более того, спасение, с точки зрения джайнов, напрямую связано с познанием строения и сущности мира. Онтологическая двойственность материального и душевного в мире является тем знанием, на основании которого делается вывод о необходимости отделения индивидуальной души от всего материального.

«Если зависимость души обусловлена соединением ее с материей, то освобождение должно представлять собой полное разъединение души и материи. Освобождение может быть достигнуто путем приостановления притока в душу новой материи, а также посредством полного устранения той материи, с которой душа была уже связана. Первый процесс называется самвара (приостановление притока), а второй – нирджара (сведение на нет кармы, имеющейся в душе)...» [Чаттерджи, Датта, 1955, 98]

В свою очередь, разъединение души и материи достигается на основании познания мира.

«Исследуя причину страстей, мы находим, что они порождаются прежде всего нашим неведением. Незнание реальной природы души и других вещей приводит к гневу, тщеславию, прелюбодеяниям и жадности. Только с помощью знания можно устранить неведение». [Чаттерджи, Датта, 1955, 98]

То есть, джайнисты, несмотря на радикальный аскетизм, видят мир и человека каким-то нормальным, «естественным» взглядом, признавая его реально-субстанциально

существующим, с реальным пространством и временем, с индивидуальным сознанием, отождествляемым с душой и т.д. И в то же время буддийские философы, идущие средним путём (то есть, умеренным, не-крайним), сформулировали странные, противоречащие нашему повседневному опыту, учения о не-реальности «я», о мгновенности существования, и о бесполезности каких-либо теоретических представлений или знаний о мире. Мир не является субстанциальной, определенной, объективной действительностью, а «познание мира» не имеет отношения к подлинной реальности. Для описания этой бессубстанциальности «объективного мира» и «я» буддийские философы использовали понятие «дхарма», обозначающее как бы элементарную единицу опыта, взаимодействия сознания с миром, помимо которого не существует (отдельно) ни сознания, ни мира. Абхидхарма – буддийская философия дхарм – это попытка описания опыта вне привычной для нас субстанциальной двойственности мира и сознания. «...буддизм смотрит на личность как на только лишь имя, призванное обозначить структурно упорядоченную комбинацию пяти групп несубстанциальных и мгновенных элементарных психофизических состояний – дхарм. Во многих (хотя не во всех) буддийских школах дхармы рассматриваются, с одной стороны, как дравья сат, то есть элементы, наделенные онтологическим статусом, реальные элементы, а с другой — как праджняпти сат, то есть как только мыслимые, или конвенциональные, единицы языка описания опыта. То есть наш опыт конституируется дхармами, но сами дхармы мы также описываем в терминах дхарм...» [Торчинов, 2000, с. 33]

Эта не-субстанциальность мира не просто постулируется, она открывается в опыте, превосходящем мир и становится основанием для тех принципов поведения, которые утверждает Будда. Это связано с тем, что если мы увидим крайности аскетизма в некоем сущностном, онтологическом срезе (в котором и увидел это Гаутама, когда стал Буддой), то поймём, что крайность, несмотря на всю свою радикальность (или благодаря ей) принадлежит этому миру, его логике, его смысловому строю. Крайность, в сущности (безотносительно конкретного содержания) – это именно край этого мира, метафизическая ограниченность. Радикальность аскетизма есть, в первую очередь, утверждение границы, и как таковая, она не освобождает от мира, а укрепляет в нём, в его законах, в его порядке.

Крайности, о которых говорит Будда, есть, в сущности, края ограниченного, конечного сознания. Страдающего сознания – рождающегося и умирающего, недостаточного, жаждущего... И самое главное – различающего и отделяющегося в обособленную сущность, противопоставляющего себя миру и выстраивающего отношения с этим обособленным, «объективным» миром из собственной отдельности через отношения обладания и лишения, присвоения и утраты... Сознания, убежденного в субстанциальной реальности мира и самого себя, и ценностно-познавательного отношения между собой и миром. Это отношение как раз и выстраивается через крайности: мы убеждены в том, что вот это ценно, а это бесполезно, это истинно, а это ложно. В том, что я занимаюсь наукой потому, что это знание - самое ценное, и я выбираю это, и решаю, и иду по этому пути... Через эти крайности я познаю и действую как субстанциальное (отдельное, определенное) «я» в этом субстанциальном (определенном, отделенном от меня) мире. Крайности – это контрольные точки, которые сансарическое сознание расставляет на иллюзорных путях, им же самим проложенных и заполняемых страданием.

Здесь открывается ещё один аспект срединности. Для Джини освобождение основывается на знании о мире, о его структуре, иерархии, о том, что такое человек, душа и т.д. С точки зрения Будды, все эти вопросы бесполезны, они не имеют отношения ко спасению. Крайность

вульгарна именно как сознание, как взгляд. То есть, в конечном счёте, для Будды не важно, соответствует ли крайностям нашего мышления какая-то реальность в мире, важно, что сами мысли, устроенные как крайность – вульгарны, и потому не ведут к освобождению. Спасение в буддизме – это не проблема строения мира и нашего понимания этого строя. Это вопрос взгляда, сознания, восприятия, вопрос стиля и образа жизни. Самые благие представления о жизни оказываются губительны тогда, когда они сформулированы как предмет индивидуального усилия и цели. Открытие Будды состояло в том, что аскетическое усилие – это тоже усилие, и как таковое оно принадлежит этому миру. Нельзя достичь освобождения путём прохождения одной ступени за другой. Последняя ступень будет больше всех пройденных. Перешагнуть её нельзя таким же образом, каким была пройдена каждая из предыдущих.

С самого начала учение Будды основывается на таком восприятии жизни, в котором освобождение понимается как то, что не может быть добыто индивидуальным усилием. В ранней буддийской философии это было выражено в мысли о возможности особой (спасительной) позиции, которая лежит между путями, утверждаемыми и прокладываемыми нашими представлениями. Крайность этих представлений определяется не содержанием, а стилем – тем, что это именно мои представления о том, что нужно мне делать, чтобы получить определённый результат. Тем, что они основываются на присвоении и обладании миром. Срединность, в данном случае, – только возможная позиция. Необыкновенная, освобождающая – но всё же позиция. Она возникает просто, как попытка довериться сознанию, а не методу работы с ним, как возможность иначе думать и действовать. Но в этой возможности уже заложены начала того онтологического поворота, который совершится в философии махаяны. Этот поворот состоит в онтологизации основных понятий и образов буддийской философии – в наделении их метафизическим значением подлинной, абсолютной реальности.

В буддизме махаяны срединный путь трансформируется из необыкновенной йогической позиции в необыкновенную йогическую реальность. Уход от крайностей аскетического усилия и чувственности превращается в возможность увидеть реальность такой, какая она есть на самом деле (эта реальность получила имя «татхата» - «таковость», а тот, кто «ушёл» в неё, «татхагата» - «так ушедший»). Крайние позиции в таком случае – это не просто противоположные поведенческие модели, это вообще естественный (обыкновенный) строй человеческого сознания. Мы видим мир в спектре противоположений – любовь узнаём через знание ненависти, добрые поступки через противоположение злым, жизнь для нас очерчивается и определяется смертью (а значит, борьбой за жизнь, желанием жить и т.д.) Всё, с чем мы имеем дело, к чему у нас возникает какое-то отношение, мы фиксируем сознанием как какую-то определённую предметность – то есть, задаём видимому нами и воспринимаемому конечную мерку, устанавливаем пределы (края). Крайности этико-социологических представлений человека определяются узостью индивидуального сознания, края которого устанавливают границы жизни и мира. Аскетизм джайнов органично вытекает из утверждения субстанциальности индивидуальной души (края индивидуальности определяют крайности представлений о жизни и о путях человека в ней). Срединный путь превращается в «срединность» как характеристику подлинного существования.

Аскетическое усилие бессмысленно (не ведёт к спасению) в том же смысле, в каком любое индивидуальное действие, осознающее себя как таковое. В нём самоутверждение, а значит – утверждение собственной ограниченности. Упрямое следование естественной убежденности в реальности «себя» и «мира» (себя, живущего и действующего в мире). Отдельное «я» и «объективный мир» - две крайности (субъект и объект). И дело не в том, что их нет (это тоже

крайность), дело в том, что пока мы думаем, что они есть, пока мы принимаем их за что-то значимое, мы создаём собственную ограниченность, а значит – страдание и смерть.

Различие между жизнью и смертью, между рождением и смертью, - это тоже крайности, создаваемые нашим, устанавливающим границы взглядом, утверждающим себя в собственной ограниченности, утверждающим себя как ограниченность (а всякое утверждение себя есть утверждение собственной ограниченности, оно только так и возможно). Для нас естественно иметь «свой» (=ограниченный) взгляд, для нас «иметь взгляд» и значит «быть ограниченным». Мы и называем взглядом такое сознание, у которого есть два края. Срединный путь – это возможность увидеть мир вне этого взгляда. Жизнь представляет собой не истинные и ложные пути, которые мы выбираем, страдание или пребывание в настоящем, которое мы не достигаем, а узнаём, как уже достигнутое. Знаки узнавания профанического существования – отвлеченные крайности. Аскетика и гедонизм, я и «объективный мир», теория и практика, рождение и смерть, удовольствие и страдание... Всё это не объективные положения дел, которые мы выбираем и достигаем, а переживаемые нами состояния сознания, которые являются для нас знаками того, что мы пребываем в мире сансары. Сама сансара, в свою очередь, есть знак самой себя, знак пребывания в сансарическом существовании, которое нельзя покинуть, но можно только осознать, как уже покинутое. Так же, как и нирвана – это не состояние, которое нужно достичь, а знак того, что это состояние уже достигнуто. Поэтому и переход из сансары в нирвану состоит не в совершении сознательных волевых усилий, а в осознании этого перехода как уже совершившегося. Онтологизация срединного пути достигает высшей точки в учении Нагарджуны о том, что спасение состоит в преодолении двух крайностей самого буддийского философствования – сансары и нирваны.

«Нет разницы вообще

Между нирваной и сансарой.

Нет разницы вообще

Между сансарой и нирваной.

Что является пределом нирваны,

Есть также и предел сансары.

Между этими двумя мы не можем найти

Даже слабейшей тени различия» [Торчинов, 2000, 89]

Заключение

Последнее препятствие на пути к спасению - представление о том, кто достигает спасения. Преодоление этого препятствия состоит в осознании того, что и достигать нечего, в отказе от убежденности в том, что есть гибель и спасение как две различные, противопоставленные друг другу реальности. Срединный путь – это путь в нирвану через осознание того, что нет различия между нирваной и сансарой, между отвлеченными крайностями освобождения и несвободы. В отказе от самого радикального из «мирских» положений – от «себя».

Мы предполагаем, что различия между этико-сотериологическим учением джайнистов и буддистов является лишь внешним проявлением глубинных онтологических различий. Представление джайнистов о субстанциальности «я», и общая близость их мироощущения «здоровому смыслу», повседневному, естественному способу мировосприятия (которая, как мы обнаружили, только подтверждается крайностью их радикального аскетизма), определяет также и их понимание философии (точнее, конечно, тех духовно-познавательных актов, которые мы

условно можем соотнести с тем, что в средиземноморской культуре получило наименование «философии»). Поскольку дело состоит для них не в преодолении или преобразении этого мира, и не в переходе в мир иной, но только, скажем так, в работе живого существа над улучшением своего положения в этом мире, постольку для них и дискурсивно-аналитическое познание является совершенно адекватным истине актом, не вызывающем никаких сомнений в подлинности или совершенстве. Спасение предполагает познание мира в понятиях, и философия напрямую этому способствует. В свою очередь, буддийской духовной традиции философия со временем стала пониматься как «упайя» - «уловка, искусное средство», которая только направляет человека к истине (к истине спасения, конечно), дает намеки, подсказки, знаки, указывающие на неё, но не обсуждает истину напрямую. Подлинная реальность обладает внеязыковой, недискурсивной природой, и потому не может быть названа, определена, сформулирована напрямую. Сама по себе, как таковая, она не может быть предметом философской мысли, идеи, и тем более концепции. А значит философствование не обозначает и не называет её, но только даёт знаки, по которым можно было бы её узнать. Не создаёт её каким-то знанием, но знанием опознаёт её осуществленность в бытии. Теории и учения буддийской философии – это не теории и учения в собственном смысле, у них нет какого-то самостоятельного теоретического значения. Это следы, символы, отпечатки наступившего пробуждения живого существа. Учения двух главных буддийских философских школ, мадхьямаки и йогачары, - шуньявада («учение о пустоте») и виджнянавада («учение о сознании»), - это не теоретические размышления в мире, не определения сущности чего-либо, а свидетельства об иных формах существования, приходящих на смену прежним. Можно сказать, осуществляемая особой рефлексией регистрация этого нового движения. «Пустота», о которой говорят философы мадхьямаки – это, в конечном счете, другое наименование «срединного пути» ранних буддийских сутр. Все дхармы пусты, потому что всякое утверждение представляет собой мнимое движение в пределах крайних точек зрения, предположений, представлений и т.д. Освобождение от представлений не может быть сделано, не может быть действием, познавательным или аскетическим усилием, поскольку каждое такое сознательное усилие или действие будет осуществляться в сознании крайностей и создавать эти крайности. Но оно (освобождение) может случиться помимо наших действий и усилий. «Пустота всех дхарм» — это не способ достижения освобождения, но способ регистрации осуществившегося освобождения. Оказывается, что и освобождать нечего – все и так пусты (то есть, свободны). И этот способ – только несколько скорректированный и онтологизированный тезис раннего буддизма о том, что нет и «я», которое нужно было бы освобождать, и нет (крайних) путей, которыми это «я» будет идти к освобождению.

Библиография

1. Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты / В.П. Андросов. - М.: Издат. фирма "Восточная литература" РАН, 2000. - 799 с.
2. Пятигорский А.М. Введение в изучение буддийской философии (девятнадцать семинаров). – М.: Новое литературное обозрение, 2007. – 288 с.
3. Пятигорский А.М. Непрекращаемый разговор. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 427 с.
4. Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.
5. Чаттерджи С. Датта Д. Введение в индийскую философию / пер. с английского А. Радугина, Е. Тучинской, А. Романенко. – М.: Издательство иностранной литературы, 1955. – 380 с.
6. Conze E. Buddhist Scriptures. London, 1959.
7. Conze E. Buddhist Thought in India. London, 1962

8. Edgerton F. The Beginnings of Indian Philosophy. London, 1965.
9. Jayasuriya W.F. The Psychology and Philosophy of Buddhism. Colombo, 1963.
10. Warder A.K. Indian Buddhism. Patna. Varanasi, 1970.

Ontologization of the "middle way" in mahayana buddhism

Nikolai A. Smirnov

PhD in Philosophy,
Senior lecturer,
Kazan (Volga region) Federal University,
420008, 18 Kremlevskaya st., Kazan', Russian Federation;
e-mail: nikolay.smirnov.1992@mail.ru

Vladimir Yu. Yurinov

PhD in Philosophy,
Associate professor,
Kazan (Volga region) Federal University,
420008, 18 Kremlevskaya st., Kazan', Russian Federation;
e-mail: vol-yurinov1@yandex.ru

Abstract

This article is a reflection on the ontology of two of the most prominent unorthodox (not recognizing the authority of the Vedas) religious and philosophical teachings of ancient India – Jainism and Buddhism. The authors suggest that the opposite of the ethical and soteriological teachings of the Jainists and Buddhists is determined by the incompatibility of the ontological intuitions underlying their teachings. The radical asceticism of Jainism comes from the intuition of the absolute substantial reality of the individual self, the soul ("jiva"). They understand salvation as the liberation of the soul from the material world. For Buddhists, on the other hand, neither the individual self nor the "objective world" that it knows and assimilates have a substantial reality. Salvation consists in the liberation from the individual self, in the realization that it is an illusion. And this realization is realized as a departure from the extreme of radical asceticism in the so-called "middle way". Therefore, from the Buddhist point of view, the salvation that the Jains achieve is just one of the "worldly" achievements, in a sense, even more strengthening us in our confidence in the substantiality of the world, asserting ourselves, generating even greater attachment. While for Buddhists, the task of salvation is not to live in this world in any other way, but to pass into another world, into another consciousness, into another perception of the world. It can even be said that for Buddhists, salvation does not consist in making this world better or becoming better in it, but in creating a new world (one in which salvation will not be needed). After analyzing the evolution of this one of the central concepts of Buddhist philosophy, the authors come to the conclusion that the ontologization of the main positions of early Buddhist philosophy (the middle path, nirvana, the image of the Buddha) realized in the teachings of the Mahayana philosophical schools directly

follows from the initial intuition described in the first turn of the wheel of Dharma – from the feeling that salvation is not achieved by individual effort, that the individual "I" is not the goal of liberation, but the last obstacle on the way to it.

For citation

Smirnov N.A., Yurinov V.Yu. (2021) Ontologizatsiya «sredinnogo puti» v buddizme makhayany [Ontologization of the "middle way" in mahayana buddhism]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 10 (3A), pp. 34-42. DOI: 10.34670/AR.2021.86.40.004

Keywords

Individual soul ("jiva"), dharma, middle path, emptiness ("sunyata"), trick ("upaya»)

References

1. Androsov V. P. Buddhism of Nagarjuna: Religious and philosophical treatises / V. P. Androsov. - M.: Izdat. the company "Oriental Literature" of the Russian Academy of Sciences, 2000. - 799 p.
2. Pyatigorsky A.M. Introduction to the study of Buddhist philosophy (nineteen seminars). - Moscow: New Literary Review, 2007. - 288 p.
3. Pyatigorsky A.M. Incessant conversation. - St. Petersburg: Azbuka-klastika, 2004. - 427 p.
4. Torchinov E. A. Introduction to Buddhology. Course of lectures. St. Petersburg: St. Petersburg Philosophical Society, 2000. - 304 p.
5. Chatterjee S. Datta d. Introduction to Indian philosophy / translated from English by A. Radugin, E. Tuchinskaya, A. Romanenko. - Moscow: Publishing House of Foreign Literature, 1955 – - 380 p.
6. Conze E. Buddhist Scriptures. London, 1959.
7. Conze E. Buddhist Thought in India. London, 1962
8. Edgerton F. The Beginnings of Indian Philosophy. London, 1965.
9. Jayasuriya W.F. The Psychology and Philosophy of Buddhism. Colombo, 1963.
10. Warder A.K. Indian Buddhism. Patna. Varanasi, 1970.