

**С.Х. Шомахмадов**

## **КЛАССИФИКАЦИЯ ДХАРАНИ В БУДДИЙСКИХ КАНОНИЧЕСКИХ И ПОСТКАНОНИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКАХ**

В статье представлены классификации сакральных формул — дхарани, содержащиеся в буддийских канонических и постканонических текстах. Указывается, что ведущим принципом во всех классификациях является функциональный аспект, удостоверяющий неразрывную связь практики рецитации дхарани и буддийского ритуала. Делается акцент на том, что в буддийских постканонических письменных памятниках дхарани определяются как особые состояния сознания, достигаемые посредством определенной «медитативно-мнемотехнической» практики и призванные удерживать в памяти все нюансы религиозной доктрины.

*Ключевые слова:* буддийские письменные памятники, дхарани, классификации.

**S.Kh. Shomakhmadov**

## **THE *DHĀRAṆĪ* CLASSIFICATION IN THE BUDDHIST CANONICAL AND POST-CANONICAL TEXTS**

The article gives classifications of sacred formulas — *dhāraṇī*, contained in the Buddhist canonical and post-canonical texts. It is pointed out that the leading principle in all classifications is the functional aspect that proves the inseparable connection between the *dhāraṇī* reciting practice and religious ritual. The emphasis is placed on the fact that *dhāraṇī* in Buddhist post-canonical texts are regarded as a special states of consciousness achieved through a certain «meditative-mnemotechnical» practice and called to keep in memory all nuances of Buddhist religious doctrine.

*Keywords:* Buddhist texts, *dhāraṇī*, classifications.

Итак, уже в текстах Трипитаки появляются первые классификации дхарани, где ведущим принципом систематизации сразу становится функциональный аспект, что, бесспорно, указывает на принципиальную невозможность рассмотрения практики рецитации дхарани вне ритуального /праксеологического контекста. Деление буддийских сакральных формул на мирские и надмирские размежевало дхарани на те, которые призваны помогать практикующим решать их насущные проблемы (лаукикадхарани), что существенно сближает буддийские сакральные рецитации с заклинательными формулами Атхарва-веды, а также на те, чья цель прежде всего — способствовать достижению подвижниками высших состояний сознания и в итоге обретению нирваны (локоттарадхарани). Именно последние играли важную роль в буддийской религиозной практике прежде всего как особые состояния сознания, нежели чем вербальные формулы (хотя рецитирование как необходимый компонент практики, бесспорно, сохранялось), в силу чего в буддийских текстах постканонической традиции представлены наиболее подробные классификации буддийских дхарани.

Общеизвестно, что построение однозначно строгой и «непогрешимой» классификации — задача весьма сложная, поскольку система, логически выверенная в рамках одного аспекта, с несколько иных позиций может выглядеть как содержащая ряд существенных недостатков. Это с одной стороны. С другой — только систематизация накопленного материала, классификация его и позволяет глубже проникнуть в суть исследуемого.

Тем более весьма сложна задача классификации такого неоднозначного явления буддийской культуры, как практика рецитации сакральных формул — дхарани. Ключевым моментом в рассмотрении данного вопроса видится нам опора на определения самого термина «дхарани», содержащиеся в буддийских канонических и постканонических письменных памятниках, что позволяет, на наш взгляд, отчетливей выделить те критерии, на которые может опираться строгая, логически выверенная классификация, позволяющая проникнуть в суть изучаемой проблемы.

И здесь наиболее удачной нам видится «функциональная» классификация буддийских дхарани, подробно представленная в буддийских канонических и постканонических источниках и серьезно проанализированная в работах таких исследователей,

как В.П. Васильев, П. Рёш (P.Rösch), Р. Гимелло (R.M. Gimello), Р. Дэвидсон (R.M. Davidson).

В канонических буддийских памятниках, а именно в текстах Винаи дхармагуптаков и муласарвастивадинов представлена десятичленная классификация дхарани, призванных защитить монахов от так называемых «десяти опасностей»: (1) произвола власть придержащих; (2) грабителей; (3) стихийных бедствий — (3) наводнений и (4) пожаров; (5) злонамеренных людей и (6) злобных духов; (7) диких животных и ядовитых змей; (8) преждевременной смерти; (9) тяжелых болезней; (10) нарушения заповедей праведного поведения (санскр. *śīla*) под сторонним принуждением [Davidson 2009: 113–116; Pathak 1989: 32–38].

Трактат II–III вв. «Маха-праджняпарамита-шаstra», приписываемый авторству Нагарджуны, определяет дхарани как «способность удерживать, вмещать» (*dhāraṇa*) либо же «способность препятствовать» (*vidhāraṇa*)<sup>1</sup>. То есть в первом случае дхарани аккумулируют и удерживают (*dhārayati*) виды благих дхарм. «Способность препятствовать», по всей видимости, представляет собой возможность различения и, как следствие, предотвращения (*vidhārayati*) дальнейшего усиления корней неблагого [Lamotte 1944: 317]. Т. е. (и это необходимо отметить отдельно) в постканонической буддийской традиции дхарани рассматривается не только как сакральная формула, но прежде всего как особое состояние сознания, позволяющее удерживать в памяти все аспекты буддийского учения.

Таким образом, рецитация дхарани неразрывно связывается с религиозной практикой, ритуалом [Фрэйзер 1998: 18–56]. И здесь самая первая возможная классификация буддийских дхарани — разделение на так называемые **мирские** и **надмирские**. Так, китайский монах Даочжэнь (XI в.), последователь школы Хуаянь, стоявший на тех позициях, что мирские и надмирские дхарани представляют собой неразрывное целое [Rösch 2007: 68–69], анализируя функциональный аспект дхарани в своем трактате «Сянь миаюньтун чэн фосинь яоцзи» 顯密圓通成佛心要集 («Компендиум основных принципов [буддийского учения, способствующих] обретению сознания будды, согласно экзотерическим

<sup>1</sup> Т. е. «предотвращать, не допускать, предохранять» от воздействия неблагоприятных факторов; «ставить преграду», «отделять» (*vi-*) благое от неблагого.

и эзотерическим методам»), предлагает следующую классификацию сакральных формул: (1) сакральные формулы, способствующие безопасности государства (защита от врагов, дурного влияния планет, стихийных бедствий, семейных ссор, неурожая и засухи); (2) сакральные речитативы против злых духов; (3) дхарани от болезней, а также способствующие обретению счастья; (4) «заклинания», помогающие получить желаемое; (5) дхарани, дающие новое рождение среди божеств; (6) сакральные формулы, содержащие «учения всех будд»; (7) дхарани, защищающие от «четырёх спутников» искусителя Мары<sup>1</sup>; (8) дхарани, устраняющие различие между всеми живыми существами; (9) сакральные слова, дающие просветление; (10) важные дхарани, которые охраняются буддами [Gimello 2004: 238].

В общих чертах мирские дхарани можно разделить на две категории, соответственно их функциональной нагрузке:

1. «**Защитные дхарани**», устраняющие (1) неблагоприятные социально-политические условия; (2) вредное воздействие других людей; (3) козни злых духов; (4) нападение диких животных и опасных насекомых; (5) воздействие природных катаклизмов; (6) неблагоприятное влияние планет; (7) болезни и преждевременную смерть.

2. «**Дхарани, преумножающие блага**» способствуют увеличению (1) здоровья; (2) жизненной энергии; (3) потомства; (4) жизни; (5) жизненного успеха.

Надмирская практика дхарани, подразумевающая не только речитацию сакральных формул, но также перепись и распространение текстов, содержащих «заклинания», равно как и помещение текстов дхарани в ступы, тесно связана прежде всего с реализацией конечной цели буддийской религиозной аскезы — обретением нирваны. Так, надмирские дхарани призваны (1) очищать карму; (2) способствовать обретению сверхнормальных интеллектуальных способностей; (3) помогать в достижении просветления и (4) в получении высшего знания (*abhijñā*).

<sup>1</sup> Имеются в виду: (1) *клеша-мара* — искушение аффективными состояниями сознания, обуславливающими пребывание в сансаре; (2) *мрityю-мара* — смерть как переход от одного рождения к другому; (3) *скандха-мара* — пребывание в сансаре по причине действия закона причинно-зависимого возникновения; (4) *девапутра-мара* — Мара как иллюзия существования, ложные воззрения.

Практически все без исключения буддийские письменные памятники, как тексты Трипитаки, так и постканонические произведения, говорят нам о том, что «надмирская» практика рецитации дхарани неразрывно связана с обладанием определенными состояниями сознания, одним из качеств которых являлось непрерывное удержание в памяти аспектов религиозной доктрины. Представленные в буддийских текстах различные классификации дхарани в полной мере подтверждают это. Например, Асанга (V в.) разделяет дхарани на великие и малые [Lévi 1911: 246].

Примечательно, что *паритты* [Lévi 1907: 140], сакральные формулы южно-буддийской традиции, Асанга определяет как «малые» — начальную стадию «памятования учения всех будд». Интересно и другое: в тексте Асанги «Махаяна-сутра-аламкара» используется палийский «синоним» дхарани (санскритский «эквивалент» — *паритрана* (*paritrāṇa*)). Выскажем предположение, что таким образом южно-буддийская традиция включается Асангой в «общемахаянский» / «общебуддийский» контекст, в рамках которого лучшие из мирян — чакравартины, шраваки и «наставники» (возможно, Асанга говорит здесь о *тхера* — главах южно-буддийской Сангхи) — признаются усердными в дисциплине, но еще недостаточно искусными в созерцании.

В рамках практики «великих дхарани», где бодхисаттвы, усердно практикующие созерцание, стремятся к достижению идеалов махаяны, подвижники должны достичь высших уровней «памятования учений всех будд». Согласно Асанге, «великие дхарани», в свою очередь, имеют «внутреннюю» классификацию, которая различает «слабые (*mṛdu*), «средние» (*madhu*) и «превосходные» (*adhimātra*) дхарани [Lévi 1907: 147; Lévi 1911: 246]. «Слабые «великие дхарани» называются еще и «Вратами в дхарани», или же «Вступительными дхарани» (*dhāraṇīmukha*), практика которых необходима для достижения первой бхуми — «Земли бодхисаттв», одной из десяти стадий совершенствования сознания. Так, с помощью неисчислимых «Вступительных дхарани» подвижник обретает способность воспринимать на слух буддийское учение и, единожды услышав, проповедует Дхарму, постигнув все нюансы [Daśabhūmikāsūtra 1926: 79].

Необходимо отметить, что мриду-дхарани представляют собой, на наш взгляд, набор реальных практик, предписываемых буддийским монахам, и раскрывают различные аспекты повсед-

невности членов монашеской общины. Вероятно, в силу широкого освещения в текстах Винаи «слабые ‘великие дхарани’» описаны достаточно подробно.

Нахождение на стадии мриду-дхарани подразумевает серьезную и разностороннюю подготовку. Это означало, прежде всего, широкие энциклопедические знания подвижника в области буддийской доктрины: владение как всем объемом канонической литературы махаяны (тексты трех разделов *вайтулья*), так и т. н. Шравака-питакой — остальным массивом буддийских текстов. Кроме того, практикующий «слабые ‘великие дхарани’» обязан был постичь т. н. «внешние науки» — логику, грамматику и медицину, а также стать «мастером на все руки»: овладеть мирскими ремеслами и различными видами искусства.

Таким образом, монах, находящийся на стадии мриду-дхарани, являлся высоко образованным знатоком буддийской доктрины, с тем чтобы квалифицированно толковать все нюансы учения; знание грамматики позволяло монаху без ошибок на слух записывать тексты, способствуя тем самым распространению Дхармы; владение строгой системой аргументации обуславливало победу в религиозных диспутах; знания в области медицины были необходимы, чтобы оказывать помощь нуждающимся. Владение мирскими профессиями и искусствами, по всей видимости, позволяло членам монашеской общины без посторонней помощи возводить культовые и хозяйственные монастырские сооружения и должным образом их декорировать. И, бесспорно, главным в данной практике являлась, конечно же, практика созерцания (*бхавана*), в процессе которой подвижник постигал смысл сакральных текстов.

Важный текст китайской буддийской традиции «Махаяна-праджняпарамита-шастра» содержит четырехчастную классификацию мриду-дхарани<sup>1</sup>: (1) *дхарма*-дхарани (санскр. *dharmadhāraṇī*; кит. *фа толони* 法陀羅尼); (2) *артха*-дхарани (санскр. *arthadhāraṇī*; кит. *и толони* 義陀羅尼); (3) *мантра*-дхарани (санскр. *mantradhāraṇī*; кит. *Чжоу толони* 呪陀羅尼); (4) *бодхисаттва-кшанти-лабхая*-дхарани (санскр. *bodhisattva-kṣānti-*

<sup>1</sup> Как отмечает Э. Ламотт, китайская версия Махапраджняпарамита-шастры содержит весьма разветвленную классификацию дхарани — в общей сложности около пятисот разновидностей-характеристик [Lamotte 1976: 321].

*lābhāya-dhāraṇī*; кит. Жень толони ¹忍陀羅尼). Такую же классификацию мы встречаем в тексте Асанги Бодхисаттвабхуми, входящего в состав Йогачарабхуми.

Согласно тексту трактата, практикующий дхарма-дхарани способен с первого раза запоминать услышанное, размышлять над ним и после этого неисчислимо долго удерживать в памяти услышанные наставления, лексическую основу которых составляют совокупности «слов-предложений-слогов» (*nāma-pada-vyañjana-kāya*), подобранных и соединенных [между собой] особым образом [Bodhisattvabhumi 1966: 185].

Анализу данных собраний посвящена карика 47 «Учения о факторах доминирования в психике» («Индрия-нирдеша») — второго раздела «Энциклопедии буддийской канонической философии» («Абхидхармакоша») Васубандху (V в.) [Васубандху 1998: 498–501; 612–617]. Этот фрагмент подробно освещает происхождение и функционирование речи, которая, согласно Васубандху, представляет собой собрание звуков, «посредством которых постигается объект» [Там же: 499]. Также в «Индрия-нирдеше» говорится, что предложение (пада) содержит всю совокупность смыслов [Bronkhorst 2011: 101; Bronkhorst 2009: 181; Gornall 2013: 209], что, на наш взгляд, обнаруживает определенную близость взглядов на предложение у сарвастивадинов и грамматистов (предложение-спхота) [Stcherbatsky 1923: 23–24].

Артха-дхарани позволяет подвижнику неизмеримо долго удерживать в памяти все смыслы (артха), содержащиеся в ранее неизвестных текстах [Bodhisattvabhumi 1966: 185].

В рамках практики мантра-дхарани рецитация сакральных формул позволяет устранять различные бедствия, грозящие благополучию живых существ. Реализовав эти сверхъестественные способности, бодхисаттва обретает «высшие сверхспособности» (*paramasiddhāni*), которые устраняют бесчисленные бедствия [Там же].

Определенный интерес представляет **бодхисаттва-кшанти-лабхая-дхарани** («Дхарани, [направленное на] обретение отрешенности бодхисаттвы») [Там же]. Практика данного вида дхарани подразумевает полную отрешенность, характеризующуюся преодолением дуальности, что в терминологии йогачары-виджня-

<sup>1</sup> Досл. кшанти-дхарани.



навады определяется как паринишпанна (*pariniṣpanna*)<sup>1</sup>. Залогом реализации данной цели выступало проникновение подвижником в суть мантры *īṭi miṭi kiṭi bhikṣānti padāni svāha*, переданной самим Шакьямуни. Постоянное размышление над смыслом этой сакральной формулы должно было раскрыть перед аскетом тот факт, что вербализованные мантры, впрочем как и все объекты «внешнего мира», существуют лишь сознании самого «мыслителя» [Там же]. Осознание этого, согласно доктрине виджнянавады, и должно было существенно приблизить практикующего данный вид дхарани к реализации конечной цели — достижению нирваны.

Однако этому предшествовал достаточно долгий подготовительный этап, заключавшийся в строгом режиме дня, значительных пищевых ограничениях. Так, подвижнику предписывалось непродолжительное время для сна и, наоборот, длительное бодрствование, которое тот обязан был проводить в неустанной медитации. Аскетичность диеты заключалась в малых порциях, в принципе «раздельного питания», а также в однородности употребляемого в пищу. Все это и должно было подготовить сознание подвижника к проникновению в суть произносимой мантры и, как следствие, к обретению отрешенности — паринишпанна.

В буддийских постканонических источниках при рассмотрении «Вступительных дхарани» (дхарани-мукха) как подготовительных практик, ведущих к обретению дхарани, посредством которых подвижник достигает различных высоких состояний сознания (бхуми), указываются три аспекта данных практик [Wogihara 1932: 98]. Так, «Маха-праджняпарамита-шастра» указывает на: (1) *шрутадхара-дхарани*<sup>2</sup>, (2) *гхошаправеша-дхарани*<sup>3</sup> и (3) *акшараправеша-дхарани*<sup>4</sup>.

Первая практика, *шрутадхара-дхарани*, заключается в непрестанном памятовании однажды услышанного, произнесении мантр и размышлении над их смыслом. В тексте шастры упоминаются четыре пути реализации шрутадхара-дхарани. Прежде всего, данная практика совершенствует память и восприятие на слух, что, бесспорно, может быть легко применимо и в обыденной

<sup>1</sup> Санскр. *pari-niṣ-panna* — (букв.) «высшее (совершенное) завершённое (непреходящее, неизменное)», т. е. высшая (истинная, окончательная) реальность.

<sup>2</sup> *Śrutadhara* — (досл.) «сохранение услышанного».

<sup>3</sup> *Ghoṣapraveśa* — (досл.) «проникновение в звуки».

<sup>4</sup> *Akṣarapraveśa* — (досл.) «проникновение в слог».



жизни. Секрет прост: лучшему запоминанию способствуют аналогии из предшествующего опыта слушающего. Троекратное повторение услышанного способствует развитию ума; возможность запоминать со второго раза указывает на значительный успех в практике, а удержание в памяти с первого раза свидетельствует об успешном завершении шрутадхара-дхарани.

Однако, как утверждается в «Маха-праджняпарамита-шастре», было бы ошибкой полагать, что данный вид практики сводится лишь к тренировке памяти. Целью здесь, конечно же, является памятование прежде всего учений всех будд, являющихся неисчерпаемой сокровищницей (*akṣayaakośa*), удержание в памяти которой способствует накоплению благих качеств [Lamotte 1976: 1859].

Второй путь практики шрутадхара, подвластный лишь подвижникам, достигшим значительных высот религиозной аскезы, представляет собой погружение в самадхи, которое полностью освобождает от забывчивости (*asampramoṣavimokṣa*). Третий аспект заключается в рецитации специальной мантры. Заключительная, четвертая, практика «удержания в памяти услышанного» характеризуется особым состоянием сознания, находясь в котором Благородная личность, обретая новое рождение, входит в этот мир в полном сознании, сохраняя памятование о прошлых жизнях [Там же: 1856–1857, 1865–1866].

Практика **гхошаправеша-дхарани** ставит целью нигилирование эмоционального, позитивного либо негативного, интонирования речи и проникновение «в истинную природу произносимых звуков» [Там же: 1866], суть которых — пустота: они угасают сразу же после произнесения. Памятование о них, осознание их существенных характеристик возможны лишь при условии, что совокупность произнесенных звуков наделена определенным смыслом [Там же].

Мнемотехническая по своей сути практика **акшараправеша-дхарани** заключается в созерцании буддийской фонетической системы — *арапачаны*, цель которого — постижение истинной (пустотной) природы всех дхарм, в силу чего принципиально невозможно выразить истинную природу вещей (*dharmatā*), а также тождества фонем (*akṣarasamatā*). Все фонемы содержатся в каждой, и каждая фонема проявлена во всех [Там же: 1525, 1534–1536].

Посредством успешной реализации третьего аспекта «Вступительных дхарани», упоминаемых в «Маха-праджняпарамиташастре», — *вибхаджьяджняна-дхарани*<sup>1</sup> — подвижник прозревает личностные характеристики тех, к которым обращена проповедь буддийского учения: как положительные качества, которые следует возвращать, так и отрицательные, от которых необходимо избавиться [Там же: 1856].

Реализовав в полной мере практику «слабых ‘великих дхарани’», практик входит в состояние *первой бхуми* и приступает к «**средним** (*мадхья*) ‘великим дхарани’». Уровни с первой по седьмую бхуми рассматриваются еще как «нечистая земля» (*aśuddhabhūmika*); находясь на уровне практики «средних дхарани», подвижники еще не освободились окончательно от страданий плоти. Однако уже на пятом этапе аскет, овладев дхарани памятования и практики, обретает статус «превосходного наставника в Дхарме» (*śrutācāradhāraṇīpratīlabdha dharmabhāṇaka*) [Daśabhūmikasūtra 1926: 46].

И, наконец, к практике «**высших** (*адхиматра*) ‘великих дхарани’» подвижник приступает, достигнув восьмой бхуми. Здесь практик, согласно буддийским письменным памятникам, оставляет свое физическое тело, получая вместо этого «истинное тело» (*dharmadhātujakāya*), что дает возможность бодхисаттве «проникать во все десять направлений всех вселенных, бесчисленных как песчинки Ганга». Практикуя на стадиях адхиматра-дхарани, бодхисаттва аккумулирует учения всех будд и проповедует всем живым существам. Нахождение в девятой бхуми характеризуется практикой бесчисленных дхарани. «Высшие ‘великие дхарани’» не создают привязанностей (*asaṅgadhāraṇī*), непостижимы для отвернувшихся от веры, недоступны шравакам, пратьекабуддам и подвижникам, находящимся на более низких уровнях созерцательной практики.

Итак, уже в текстах Трипитаки появляются первые классификации дхарани, где ведущим принципом систематизации сразу становится функциональный аспект, что, бесспорно, указывает на принципиальную невозможность рассмотрения практики рецитации дхарани вне ритуального / праксеологического контекста. Деление буддийских сакральных формул на мирские и над-

<sup>1</sup> *Vibhajyājñāna* — (досл.) «различающее знание».

мирские размежевало дхарани на те, которые призваны помогать практикующим решать их насущные проблемы (лаукикадхарани), что существенно сближает буддийские сакральные рецитации с заклинательными формулами Атхарва-веды, а также на те, чья цель прежде всего — способствовать достижению подвижниками высших состояний сознания и в итоге — обретению нирваны (локоттарадхарани). Именно последние играли важную роль в буддийской религиозной практике прежде всего как особые состояния сознания, нежели чем вербальные формулы (хотя рецитирование как необходимый компонент практики, бесспорно, сохранялось), в силу чего в буддийских текстах постканонической традиции представлены наиболее подробные классификации буддийских дхарани.

## Библиография

- Васильев В.П.* Буддизм, его догматы, история и литература. Ч 1. Общее обозрение. Санкт-Петербург: Тип. Императорской Академии наук, 1857. 368 с.
- Васубандху.* Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Т. 1: Раздел I: Учение о классах элементов; Разд. II: Учение о факторах доминирования в психике / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 1998. 670 с.
- Фрэзер Дж.Дж.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Пер. с англ. М.: АСТ, 1998. 784 с.
- Bodhisattvabhūmi.* Based on the ed. by Nalinaksha Dutt: Bodhisattvabhūmi. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1966. 264 с.
- Bronkhorst J.* Buddhist teaching in India. Boston: Wisdom Publications, 2009. 245 с.
- Bronkhorst J.* Language and reality: on an episode in Indian thought. Leiden, Boston: Brill, 2011. 170 с.
- Daśabhūmikasūtra et Bodhisattvabhūmi.* Chapitres Vihāraet Bhūmi. Publiés avec une Introduction et des Notes par le Dr. J. Rahder. P.: Louvain: Paul Geuthner, 1926. 155 p.
- Davidson R.M.* Studies in Dhāraṇī Literature I: Revisiting the Meaning of the Term Dhāraṇī / Journal of Indian Philosophy. 2009. № 37 (2). P. 97–147.
- Gimello R.M.* Icon and Incantation: The Goddess Zhunti and the Role of Images in the Occult Buddhism of China // Images in Asian religions: texts and contexts // Ed. by P. Granoff, K. Shinohara. Vancouver: UBS Press, 2004. P. 225–256.

- Gornall A.* Dravya as a Permanent Referent: The Potential Sarvāstivāda Influence on Patañjali's Pāśasāhnikā // *Puṣpikā: Tracing Ancient India through Texts and Traditions. Contributions to current research in Indology. Vol. 1 / Ed. by N. Mirnig, P.-D. Szántó, M. Williams.* Oxford: Oxbow Books, 2013. P. 203–224.
- Lamotte É.* Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra). Vol. I. Louvain: Institute Orientaliste, Université de Louvain, 1944. 480 p.
- Lévi S.* Mahāyāna-Sūtrālamkāra: exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogācāra / Asaṅga. Éd. et trad. d'après un manuscrit rapporté du Népal. T. 1: Texte. P.: Librairie Honoré Champion, 1907. 191 p.
- Lévi S.* Mahāyāna-Sūtrālamkāra: exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogācāra / Asaṅga. Éd. et trad. d'après un manuscrit rapporté du Népal. T. 2: Traduction, introduction, index. P.: Librairie Honoré Champion, 1911. 334 p.
- Pathak S.* A Dharani-mantra in the Vinaya-vastu // *Bulletin of Tibetology.* 1989. № 2. P. 31–39.
- Rösch P.* Chinese Wood Sculptures of the 11th to 13th centuries: Images of Water-moon Guanyin in Northern Chinese Temples and Western Collections. Stuttgart: Ibidem-Verlag: 2007. 386 p.
- Stcherbatsky Th.* The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma". L.: The Royal Asiatic Society, 1923. 112 p.
- Wogihara U.* (ed.) Abhisamayālamkāra'ālokā. Prajñāpāramitāvyaḥya (Commentary on Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā) by Haribhadra. Part I. Tokyo: The Toyo Bunko, 1932. 124 p.