

СПЕЦИФИКА НА БУДИСТКАТА МЕТЕМПСИХОЗА

Алесиан Пацев

преподавател по будистка философия в Пловдивския университет
«Паисий Хилендарски»
patsev@abv.bg

Анотация

Алесиан Пацев. Специфика буддийской метемпсихозе. В статье анализируется специфика буддийской метемпсихозе, главным образом абхидхармистская традиция. В раннем буддизме идея переселения душ непосредственно связана с идеей истинного пути. Тот, кто не видел дорогу, остается в сансаре, в постоянно меняющемся. Именно он подлжит метемпсихозе. Форма реинкарнации связана с фактической реализации существа в мире. Чем больше мышление человеческого существа является чистым и свободным, тем оно ближе к справедливости и добра. Истинный путь можно увидеть только глазами добра. Все, что ограничивает мышления, ограничивает также и справедливости, и добра.

Ключевые слова: буддизм, метемпсихоз, буддийская теория реинкарнации.

Abstract

Alesiyana Patsev. Specificity of Buddhist metempsychosis. The Buddhist concept of metempsychosis, mainly the abhidharmian tradition, is analyzed in the article. The idea of metempsychosis is directly related to the idea of the true path in the early Buddhism. The one who has not seen the road remains in *samsara*, in ever-changing world. He is in the realm of metempsychosis. The form of reincarnation is due to the actual realization of the being in the world. The actual work of being is the reason for his new incarnation. As cleaner and free the thinking of the being is, so closer is it to fair and good. The true path can be seen only through the eyes of the good. Everything what limits the thinking – limited the fairness, and goodness also.

Keywords: Buddhism, metempsychosis, Buddhist theory of reincarnation

Анотація

Алесиан Пацев. Специфіка буддійського метемпсихозу. У статті аналізується поняття буддійського метемпсихозу, головним чином у абхидхармістській традиції. Для раннього буддизму ідея переселення душ безпосередньо пов'язана з ідеєю реального часу. Той, хто не бачить достеменного шляху життя назавжди залишається оповитим мінливістю сансари. Саме він підвладний владі метемпсихозу. Форма реінкарнації пов'язана з фактичною реалізацією буття у світі. Дісний стан існування обумовлює й може бути причиною нового втілення. Чистота й свобода мислення наближує людську істоту до справедливості і добра. Істину роздивитися можна лише очима доброти. Усе, що заважає мисленню, обмежує й справедливість й доброту.

Ключові слова: буддизм, метемпсихоз, буддійський теорія реінкарнації

Идеята за метемпсихозата. Две са тенденциите в общата мисловно религиозна традиция. Според първата, истината може да създаде различното от себе си, но като нейно създаване то (различното) отново се връща при нея, снеймайки различията.

Според втората, това е законът на кръга или законът на вечното повторение, което създава и същността, и основните принципи на нещата. За древноиндийската мисловна традиция това е концепцията "Рита".

"Рита" е световен ред, порядък, истина, закон задължителен за всички живи същества. "Рита" е и законът на кръговрата на Вселената. Той е и закон на кръга, в който се стапя различieto между начало и край и се превръща в повторимост. Именно този мисловен закон е в основата на учението за метемпсихозата. Във Ведите не е казано нищо за прераждането. Учението се оформя в Упанишадите [Брихараданяка упанишада, IV, 2, 14-16 и Чхандогия упанишада, IV, 10, 1-10].

Последната глава 12 в "Законите на Ману" (manavadharmacāstra) е посветена на прераждането, или по-скоро на условията за него. В човека съществуват два образа на Аза – емпиричен Аз, дълбоко свързан с желанията и с тялото, и Атман. Смислът на човешкия живот е да направи разграничението и да познае истинския Атман. Ако човек успее да направи това, ще получи спасение.

За древния индус светът на битието е ужасен свят. Метаморфозата на човешката душа в този свят може да регресира дори до неорганичната материя, като всяко едно разрушаване на носещото тяло е свързано с болка и ужас. Но всяко възможно състояние – и "състоянието битие", и "състоянието небитие" имат край и начало. Те са подвластни на закона за вечната повтаримост.

Счита се, че учението за метемпсихозата идва в Гърция от Индия [Терминът се среща за първи път в гръцката философия при Диор Сицилийски (I в. пр.н.е.)].

Ямвлих и Херодот свидетелстват, че Питагор го е донесъл от Египет. За него човешката душа е проявен принцип на хармонията. Този принцип не само присъства, но и създава живота. Той може да сменя различни тела, може да се въплъщава и в животни, и в растения.

Платон задълбочава възгледа. Душата не подлежи на разрушение. Изменя се проявеното, т.е. двойствеността, която се състои от принципа (идеята) и неговото проявление. Душата е толкова по-съвършена, колкото е по-близо до мисленето и знанието, колкото е по-голяма нейната потребност от знание. Следователно, щом потребността е различна, следва да е различна и самата душа, а това значи, че индивидуалното само по себе си е безсмъртно и присъщо на душата.

Елементи на метемпсихозата има във философията на Емпедокъл, на неопитагорците, както и при Плутарх и Плотин.

Идеи за метемпсихозата, освен в Египет и Гърция, се срещат в Кабалата и Библията. Обикновено се цитира кн. Йов, гл. XXXVIII, 21; Премъдрост Соломонова, VIII, 19, 20; Премъдрост Еремия, I, 5; Премъдрост Малахия IV, 5.

След Константинополския събор през 553 г. учението е обявено за ерес. То продължава да съществува в някои секти, например в албигойството.

Смята се, че Ориген също е вярвал в прераждането. Може да се упомене още английския религиозен реформатор Джон Виклеф (Wycliffe 1320-1384), швейцарския религиозен реформатор Улрих Цвингли (Zwingli, 1485-1531) Франц Меркурий Ван Гелмонт (F. Mercurius van Helmont, 1618-1699), Шарл Боне (Charles Bonnet, 1720-1793). Капеланът на английския крал Георг, отец Гланвил издава книга Lux Orientatis където подробно излага теорията за метемпсихозата.

Лайбниц, Юм, Шелинг, Шопенхауер, синът на Фихте, Емануил Херман Фихте (1797-1879) приемат и изучават концепцията.

Будистката метемпсихоза. В ранния будизъм идеята за метемпсихозата е непосредствено свързана с идеята за истинския път. Този, който не е видял пътя остава в сансара, във вечно променящото се. Именно той е подвластен на метемпсихозата.

Формата на прераждането е следствие на действителното реализиране на съществуващото в света. Действителното дело на съществуващото е причина за новото му възплъщение. Колкото мисленето на съществуващото е по-чисто и свободно, толкова то е по-близо до справедливото и доброто. А истинният път може да се види само през очите на доброто. Всичко, което ограничава мисленето ограничава и справедливостта, и доброто.

Едни от най-обсъжданите въпроси в будистката доктрина са:

Кой се преражда когато няма душа?

Какво е това, което се преражда?

Какъв е методът на прераждането в потока на конфигурациите?

Запазва ли се памет в прераждането и ако се запазва, не е ли това противоречие в будистката доктрина?

Ако нещо е перманентно, то винаги е налично. Ако нещо не е перманентно, т.е. ако се унищожава напълно, то никога не би се преродило. Ако човешкото същество се разглежда по този начин, то не може да става дума за прераждане.

Будистката метемпсихоза има в себе си своите специфики. Те са съответно специфики на будистката карма и идеята за доброто.

Доброто и учението за метемпсихозата. За нашата мисловна традиция Доброто е непреходната връзка между човек и Бог – единното на връзката. Различното от себе си става отново себе си, без да губи себе си в сливането с Бог.

Доброто влиза в света на битието чрез мярата и хармонията, а тя създава вътрешния принцип на живота. Моментът на оживяването на битието е проявяване на вътрешната мяра в него. Доброто е основание и на мярата, и на хармонията в принципа на живота. Мярата се превръща в хармония, а животът е хармонизирана мяра, която се превръща в мислене.

Тази мисловна традиция превръща идеята за доброто в онази вътрешна светлина, следствие на която е възможно различаването и разбирането [Виж Платон, Държавата, кн. 6, стр.307].

Източната традиция е по различна. Доброто и злото съществуват вечно и са основа на хармонията във Вселената. Техният закон е законът на кръга ("Рита"). Той е навсякъде и може да се види и чрез сетивността, и чрез мисленето. Доброто сменя злото, а злото – доброто, подобно на деня и нощта. Тази вечна игра между доброто и злото съществува на всички нива, но в социалното поле съставя света на сансара. В този свят съществата могат да се въртят вечно и могат да останат вечно, защото неговият закон е законът на Вселената [Традицията идва от Ригведа или закона "рита", универсален закон на повторемостта, а също и на реда и морала].

Но човешкото същество може да разкъса този кръг. Пътят за това е чрез и посредством доброто. Ако човешкото същество възприеме пътя на доброто, то ще излезе от вечното въртене на кръга. Това е неговото спасение. Това е мокша.

Като възможността за спасение доброто е основанието на абсолютната реалност. То може да се нарече закон на абсолютната реалност. Но за разлика от злото, доброто може да се превърне в мислене, или по-скоро във всеобщност на мисленето, а от тук и в мъдрост. А единствено чрез мисленето и мъдростта е възможно спасението.

За брахманистката мисловна традиция спасението (мокша) е познанието на истинния Атман. За будистката мисловна традиция това е пътят и стъпването в Нирвана. Основен будистки тезис е, че през различните светове и през различните времена не може да премине нищо, освен едно – доброто. Единствено то не може да бъде задържано от границите на световите и времената.

Според будизма всеобщата идея за доброто, която се конкретизира в нравствения закон води общия поток на съществуването към крайното успокоение в Нирвана. Това е

най-дълбоката същност на всяко съществуване. Това е и същността на Вселената. Доброто е основа на дхармата и основа на възникването на съзнанието. То създава живота като степен на битието. По този начин доброто присъства като основание на конфигурациите от елементи, които създават личността и потока на съзнанието. То е опората на конфигурациите и може да бъде наречено и “душа”, лишено е от индивидуалното и частичното, не може да бъде задържано от някаква конкретна или частична сфера на битието и е същинската идея за независимост.

В този смисъл идеята за душата в будизма не се свързва със субекта и личността, а с принципа на доброто. Коренът на “душата” се измества от проявяването в основанието. Ако битието е простата проявеност, ако животът е чистотата на тази проста проявеност или “най-битийното” в битието, то самото основание на това “най-битийно” е в самия принцип на живота, а той – в доброто.

Имайки предвид същностния морален акцент на цялата будистка доктрина, доброто е вътрешното присъствие на истинния път, възможността за успокоение и спасение. Като такова то е основание на кармата. Или обратно, кармата е силата на запазващото самото себе си добро.

Кармата и създаването на потока на конфигурациите. В будизма (във всичките му варианти) кармата се разглежда във връзка с принципа за всеобщата причинност (пратитя самутпада). Един от най-важните моменти (аспекти) на причинно-следствената зависимост е нравствената причинност (vipaka-heti, vipaka-heti). Нравствеността е идеята за доброто в полето на социалните отношения.

За карма може да се говори в чисто онтологически аспект, в епистемологически аспект и в психологически аспект.

В онтологическия аспект кармата е силата, която е създавала света, или “светът е създаден от съвкупната карма на всички живи същества” [АК, 4,1]. Кармата е и силата, която води до окончателното освобождение, т. е. до крайната цел.

В Ригведа това е концепцията Рита. Тя предхожда учението за кармата.

В Упанишадите кармата е силата, която управлява Вселената. Тя е “безсъзнателна”. На нея са подвластни и хора, и животни, и растения, и богове [Карма се създава само при хората. Боговете също са подвластни на кармата, но при тях тя се “изживява”, а не се създава]. Законът на кармата е закон на Абсолюта. Нарушаването на този закон е нарушаване на закона на Абсолюта.

Има съществени разлики в тълкуването на кармата между ортодоксалните индийски философски системи и будизма, както и между самите шест системи. Няя и Вайшешика смятат, че законът на кармата е подчинен на Единния Бог. Санкхя счита закона на кармата за напълно независим. Същото мнение се споделя и от Миманса.

За будизма нарушаването на всеобщия закон е нарушаване на закона на доброто и закона на битието. Това нарушаване е разрушаване на битието и, според будизма, е небитие [“Разрушението или унищожението е небитие”. АК, 4,2]. Следствието, ответната реакция на това нарушаване е възстановяването. Битието възстановява себе си, вътрешната си “битийна структура” и това е възстановяването на “доброто” на битието. Доброто следва да се мисли като запазване на действителното, запазване на реалността, като истина на действителното, истина на реалното, било то проявено или не проявено.

Как може да се наруши всеобщия закон на битието? Това би могла да направи свободната воля. От будистки позиции нарушаването, следствие на свободната воля не е същностно, а повърхностно нарушаване на всеобщия закон. Същностното нарушаване е в неведението, незнанието и респективно в нежеланието за знание, във “враждебността”

към познание. Свободната воля може да се прояви истински единствено в стремежа към знание. Там човекът е напълно свободен.

Епистемологическият аспект на кармата е учението за кармичната конфигурация или специфичните отношения между елементите и силите, които изграждат потока на съзнанието на съществата. Самите конфигурации като оформени от кармата са кармични следствия. Те са в непосредствено отношение с нравствената причинност, а тя е действителна на всички възможни нива. Спецификата на тези отношения се определя от действията на съществото. Това значи от кармата на предишните прераждания.

Случайна или не е болката и страданието, ужасните болести и нещастията, безвременното прекъсване на живота, страданията на невръстните същества? Защо има толкова много несправедливост? Отговорите на тези въпроси не се крият единствено в кармата. Те са в липсата на хармония в мисленето и следователно в отношението към света. А причината на липса на хармония е вярата в Аза.

Това е психологическият аспект на кармата. Прието е да се смята, че в будизма свободна воля няма. Това е външно твърдение. Свободна воля съществува. Тя може да въздейства на общия поток на конфигурациите и дори да го промени. Ако човек желае нещо много силно и не може да го постигне или чувства, че постигането му е “нежелано от съдбата”, той все пак би могъл да продължи напред към желанието си. Но тогава съдбата непременно ще го изправи пред избора между доброто и злото. Той трябва да избере. С други думи колкото повече свободната воля става действителна, толкова повече тя е провокирана от съдбата. Защото много пъти това, което не ни се отдава е свързано именно с подобен избор и подобен компромис.

Изборът винаги има два аспекта – съзнателен и безсъзнателен. Съзнателният е личният избор. Безсъзнателният е колективният. Той генерира “генетичната карма”, “кармата на рода”, “кармата на страната”, “кармата на пространството, в което си”, “кармата на времето, в което живееш” [Според Упанишадите, а също и според “Законите на Ману”, колективната карма не съществува. Кармата винаги е индивидуална.” Живото същество се ражда само, умира също само, само поглъща плодовете на добрите дела и само на лошите.” (Законите на Ману, IV. 240)].

В отношението си към кармата, мисленето се явява нейната “добра страна”. Но не всяко мислене е добра карма. За добра карма можем да говорим тогава когато имаме една завършена, хармонизирана, “мисловна или философска сетивност”, една възможност за непосредствено схващане на всеобщото, защото схващането на всеобщото е основата на мъдростта. Всеобщото е и основание на разбирането, а разбирането е пътят към доброто. Мъдростта не може да съществува във от доброто и всеобщото, както доброто и всеобщото не могат да съществуват във от мъдростта. С други думи, доброто може чрез и посредством кармата да създаде мисленето като “особено сетиво” за всеобщността, а от тук и особено сетиво за самото добро. В “мисловното възприятие” на всеобщността доброто се свързва с разбирането, а всеобхватността на разбирането с мъдростта.

Кармичният метод. Етимологически карма означава акт или по-скоро действителен акт нещо, което се е извършило като действително в познатия ни свят. То може да бъде или мисъл (помисляне), или вербално действие, или физическо действие. “Самото действие не се изчерпва при своето осъществяване, а остава някакъв заряд, потенциал, отпечатък, който се активира при определени условия (аналогични с тези при възникването си)” [Виж В.Г.Лысенко, “Метафизика возвращение и сансара”]. По същия начин и съответната карма бива “помислена”, “словесна” или “телесна”. В ранно будистките текстове кармата не е всяко действие, а само онова, което е свързано с нравствено следствие.

В Енциклопедия Абхидхарма, раздел IV (Карма-Нирдеша) кармата се определя като силата “четана” (cetanā). Това е менталният импулс, който възниква в съзнанието като ментален акт, вид намерение, воля на действие преди то да е извършено. Менталният импулс е причината на действието. Васубандху го определя като “особен вид интрапсихическа мотивация, диспозиция на психиката, провокираща актовете на съзнанието, а от тук и на действието” [АК разд. 4, 1]. Менталният импулс предхожда самата мисъл. Той може да се осъзнае просто като желание.

Често менталният импулс или желанието за действие е нравствено неориентирано. При положение, че менталният импулс е тясно свързан със запазването на собствената идентичност, най-често той е в нарушение на идеята за доброто. Човек запазва “моего” и като състояния, и като мисъл, и като себеутвърждаване, независимо че дори може да бъде убеден в тяхната погрешност. От друга страна самото запазено “мое” аперципира възприятията на всички нива, което повлиява перцептивното поле и непосредствено увереността на човека.

За будистката доктрина вярата в Аза е стеснение на мисленето, една своеобразна “мисловна инсуфициенция”. Според Абхидхармата се нарича моха (moha), невежество, но същевременно и тъпост, в смисъл на оправдание на собствените си действия.

Самият ментален импулс произлиза непосредствено от кармичната конфигурация на личността. Той се явява нейно продължение като психична конфигурация. Това ще рече, че един път създадена кармично лошата психическа конфигурация предопределя “лош” ментален импулс, както и обратно.

Възможен ли е “добър” ментален импулс на базата на една “лоша” кармична конфигурация или не? Обикновено менталният импулс възниква извън контрола на съзнанието. Следователно, първият момент от борбата на съществуващото за “добър” ментален импулс е довеждането на идеята за доброто до равнището на съзнанието. Това е трудна задача. Ако се случи, непременно ще се наруши строгата стохастичност на Аза. Това ще даде възможност за вчувстването и по-пълното възприемане на болките и страданията на другите същества. Създават се две психически матрици – тази на собствената личност и тази на другите. Съвпадането на ритмното равновесие между “съзнателната” или личностната матрица и “несъзнателната” или матрицата на другите същества може да доведе до “добър ментален импулс”.

Потокът на съзнанието, аспекти. Според будисткото учение съзнанието е непрекъснат поток от ежеминутно появяващи се и изчезващи елементи, дхарми. В него се различават структурален и динамичен аспект.

Динамичният аспект на потока е непрекъснатото изменение и динамика на конфигурациите в потока и на потока. Елементите се появяват и изчезват, променят се отношенията им, така че може да се говори единствено за дхармично битие на потока, т.е. действително в него е вечното изменение.

Потокът има и структурален аспект. Това е актът на ставането на общите структурални закони на потока. Това е и актът на изменението на тази обща структура, следствие на индивидуални заслуги на съществуващото в неговия жизнен път.

“Формата” на общата структура на съзнанието има фокус, около който се групират елементите, които го изграждат. Елементът “чита” е център на този фокус. Другите елементи, изграждащи фокуса са “виджняна” и “манас”.

“Чита” е елементът на абстрактното съзнание, самата първична осветеност на съзнанието. Появата на психическата светлина. Тя е абсолютно проста, единна в себе си. Не съдържа осъзнаването и следователно няма обем. Актът на осъзнаването идва когато се появи отношение с другия елемент, елементът “манас”. Той носи със себе си предишния времеви момент. Миналото навлиза в чистото настояще на “чита”. Това е

непосредственото участие на времето в потока на съзнанието. Когато миналото навлезе в настоящето то се превръща в настояще, но настояще, което носи в себе си миналото, т.е. знанието. Това е и феноменът на осъзнаването – превръщането на миналото в настояще. Актуализиране на недействителното и превръщането му в действително.

Актът на осъзнаването създава и обема на съзнанието. Това е третият елемент, който участва във фокуса на съзнанието, елементът “виджняна”. Конкретното се явява винаги като отношение. Това е модалността на съзнанието, опорите на съзнанието [Имам предвид зрителното, слуховото, тактилното, обонятелното и вкусовото съзнание]. По-късно в конкретността влиза и спецификата на конфигурациите, тяхната пространствена и времева организация.

Присъствието на отминалото в настоящето се превръща в знание за това и оформя конкретността на самосъзнанието.

„Методът” на прераждането. При смъртта всяка конфигурация се разпада. Разпада се и конфигурацията на съзнанието. С разпадането на конфигурацията изчезва възможността за запазването на миналото в настоящето, а заедно с нея изчезва и самосъзнанието. Разпадат се конфигурациите между елементите изграждащи уникалността, индивидуалността и единствеността.

Голата абстрактна “чита” остава, но тя няма в себе си възможността за времева или пространствена конфигурация. Възможността за конфигурациите е в кармата. Това, което се преражда е конфигурацията, т. е. това което е създадено от съществуването в света.

“Чита” има дхармично битие. Тя се появява и изчезва. В този смисъл тя не може да има непрекъснатост на траенето и всъщност не е никога една и съща. Именно тук се появява будисткият вариант на метемпсихозата. Елементите, които изграждат съзнанието никога не са едни и същи, те се появяват и изчезват, но конфигурацията, вътрешното отношение между елементите се запазва независимо от тях. Именно отношението, което се запазва има дълбоко нравствено съдържание, а и самото то, в известен смисъл, е нравственост.

Всеки проявен елемент, включително и “чита”, има моментно битие. Неговото битие е “времево”. От друга страна светът като преживяване е същата тази “времевоост”. Следователно ние имаме две системи от “времевоост”, които се преплитат една в друга – системата на “чита” и системата на света. А същността на всяка “времевоост” е недействителността на неизменното и действителността на изменението. Това значи, че самото неизменно можем да търсим във от системата на проявеността на дхармите, във от дхармичното битие. Вън от системата на дхармите е това, което според будизма действително преминава през времената и през световите. Това е доброто. Следователно, то е самото неизменно, а доколкото то може да бъде сътворявано от една личност в света, то е сътвореното неизменно. От друга страна доброто е в основанието на всяко действително битие, именно като основанието на неговата действителност. В този смисъл то е и в основанието на една действителна “чита”, и в основанието на нейната субстанция носител – дхармата. С други думи можем да кажем преражда се самото добро, или по-точно възможността за него. Само то може да премине през световите.

Човешкото същество, следствие на собствените си действия и заслуги в света, е сътворило бъдещето на себе си, така както бащата сътворява сина. Подобно на това както елементът “манас” запазва съзнанието за предишния момент в настоящия, човешкото същество сътворява себе си в бъдещето.

Сега и тук, в този свят и в това битие е уникалният шанс на човешкото същество да сътвори себе си. В известен смисъл в този свят и в това време човешкото същество може да сътвори и собствената си душа, и собственото си безсмъртие, сътворявайки същността на безсмъртието, самото добро.

Що касае конфигурациите на паметта, които определят уникалността на личността, възможно е те да са в друга времева система, различна от физическата, психическата и мисловната времеви системи. Възможно е също така и непълното разрушаване на системата на "чита". Това непълно разрушаване е също предопределено от кармата. Връзките, които обуславят непълното разрушаване могат да бъдат мнемически и следователно да се запази някаква форма на памет и съзнание след смъртта. С това будистките автори обясняват някои постсмъртни състояния на съзнанието, различните "райски" или "адови състояния" и пр., описани в будистките източници [Имам предвид "Джатаките", както и раздел трети на енциклопедия Абхидхарма, а също и "Тибетската книга на мъртвите"].

Литература

1. *Васильев В.П.*, Буддизм, его догматы, история и литература. Спб, 1857.
2. *Васильев В.П.*, Религии Востока. Конфуцианство, буддизм и даосизм. Спб 1873.
3. *Васильев Л.С.*, История религий востока М., 1999.
4. *Васубандху*, Абхидхармакоша, гл.1-2, перев. с тиб. Б.В. Семичова и М.Г.Брянского, Улан-Удэ 1980.
5. *Васубандху*, Абхидхармакоша, гл.3. перев. с тиб. Б.В. Семичова и М.Г.Брянского. Улан.Удэ 1980.
6. *Васубандху*, Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы) разд.первый: Анализ по класам элементов. Перев. с санскр., введ., комент., ист-филос., исслед. В.И.Рудого. М.,1980.
7. *Васубандху*, Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы) разд.третий: Учение о мире. Перев. с санскр., введ., комент., ист-филос. исслед. Е.П.Островской и В.И.Рудого. СПб.,1994.
8. *Васубандху*, Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы) разд.четвертый: Учение о карме. Перев. с санскр., введ.,комент., ист-филос. исслед. Е.П.Островской и В.И.Рудого. М., 2001.
9. *Васубандху*, Абхидхармакоша разд.1-2. Издание подготовили В.И.Рудой, Е.П. Островская. М.1998.
10. *Пацев А.А.* Будисткото учение за анатмана (не-душата) С.2012
11. *Щербатской Ф.И.*, Избранные труды по буддизму. М. 1988.
12. *Щербатской Ф.И.*, Теория познания и логика по учению позднеших буддистов СПб. 1995.
13. *Щербатской Ф.И.*, Будисткий философ о единобожий - ЗВОРАО, СПб.,1904, т.16, выпр.1
14. *Щербатской Ф.И.*, Философское учение буддизма. Восток-Запад, Исследования.
15. *Conze E.*, Buddhist Dhought in India L.,1962.
16. *Conze E.*, Further Buddhist Studiens Selected Essays Oxf.,1975.
17. *Conze E.*, The Prajnaramita Literature, L., 1960.
18. *Das S.*, Ch. Indian pandits in Tibet-JBTS 1893 vol. 1
19. *Dasgupta S.*, A History of Indian Philosophy, Vol. 1-4, Cambridge , 1961-1963
20. *Frauwallner E.*, History of Indian Philosophy, vol. 1 Delhi 1976.
21. The Abhidhamma Philosophy or the Psicho-Ethical Philosophy of early Buddhism, vol. 1,Delhi 1982.
22. The Abhidharmakosa of Vasubandhu vol. 1-2 General Editor Dr. Subhadra Jha Patna 1983.

© **Алесиян Атанасов Пацев**