

*ДОНЕЦ А.М.*¹⁸

КОНЦЕПЦИЯ ДХАРМАТЫ В ФИЛОСОФСКОМ УЧЕНИИ ПРАСАНГИКИ ТРАДИЦИИ ГЕЛУГ

Аннотация. В статье на основе широкого круга тибетоязычных источников эксплицируется концепция дхарматы в интерпретации школы тибетского буддизма Гелук, раскрывается ее связь с категорией дхарма и устанавливается ее значение в сотериологической системе буддизма.

Ключевые слова: буддизм, Гелук, тибетская философия, прасангика, мадхьямика, махаяна, дхарма.

DONETS A.M.

THE CONCEPT OF DHARMATA IN THE PHILOSOPHICAL TEACHING OF PRASANGIKA OF THE GELUG TRADITION

Abstract. The article explores the concept of dharmata in the interpretation of the school of Tibetan Buddhism Geluk on the basis of a wide range of Tibetan-language sources, reveals its connection with the category of dharma and establishes its meaning in the soteriological system of Buddhism.

Keywords: Buddhism, Geluk, Tibetan philosophy, prasangika, madhyamaka, mahayana, dharma.

Возрождение буддизма в нашей стране [Нестеркин 2009; Нестеркин 2006] и его широкое распространение во всем мире [Аюшеева 2011] вызвали возрастание интереса к проблемам сотериологии буддизма и его доктринальных оснований [Донец, Нестеркин 2014; Лепехов 2006; Нестеркин 2016]. Наличие в буддизме множества самых разнообразных по своим теоретико-концептуальным построениям и практико-методическим ориентациям течений, линий, традиций, школ и систем ставит перед исследователями задачу установления

¹⁸ Федеральное государственное бюджетное учреждение науки «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук».

содержания его базовых категорий без понимания которых не найдут своего должного истолкования многие особенности буддизма, в частности, понимание процесса духовного освобождения личности [Донец, Нестеркин 2011; Нестеркин, Донец 2015]. Одной из важнейших в этой связи является категория «дхармата». В данной работе будет эксплицирована интерпретация этой категории мадхьямики в традиции Гелуг.

Буддийская философская школа мадхьямика (срединная) была основана Нагарджуной (I-II вв.), использовавшего в качестве базового, при построении своей системы, одни из фундаментальных для буддизма принципов, а именно – принцип срединности. В VI в. в рамках мадхьямики сформировались две школы – прасангика (осн. Буддхапалита) и сватантрика (осн. Бхававивека). Особым своеобразием использования принципа срединности отличается прасангика, которая своего расцвета достигла в Центральной Азии, где она на протяжении многих столетий довольно интенсивно культивировалась, оказывая влияние на формирование традиционной системы монастырского образования, оригинальной схоластики, мировосприятия и культуры буддийских народов этого региона. Одним из самых известных приверженцев прасангики был крупный тибетский религиозный деятель Цонкапа (1357-1419). Эту приверженность унаследовали и сторонники основанной им «желтошапочной» традиции Гелуг.

Одно из важных мест в философии прасангиков Гелуг занимает концепция дхарматы. Однако для того, чтобы правильно эксплицировать эту концепцию, надо сначала установить некоторые основные моменты системы воззрений прасангиков Гелуг.

Под философией (тиб. grub mtha' – "сфера доказываемого/доказанного/имеющего место"), как показывает анализ, прасангики понимают особый вид исследовательской деятельности (поиск в форме «философского говорения»), который относится к категории теоретического познания, опирается на строго аргументированные доказательства и имеет своей фундаментальной целью установления истины в наиболее общих и значимых для жизни человека вопросах. Тибетские эпистемологи относят познание (shes pa) к категории «обладателя объекта» (yul can), поскольку оно всегда имеет вой объект (yul), а его признаками считают ясность-прояснение (gsal ba) и веда-

ние (rig pa) [Агван Таши, с. 108]. Это означает, что познание всегда является ясным и известным уму, а также делающим ясным и известным его объект. Благодаря наличию данных признаков познания оказывается способным выполнять присущую ему функцию (byed las) – устанавливать ('jog) и определять (nges) свой объект. Если познание реализуется при отсутствии действия причин, вызывающих его ошибочность ('khrul rgyu), то оно правильно устанавливает и определяет объект. Такое познание называется верным познанием (tshad ma), признаком которого полагают необманываемость. Объекты подразделяются на явные (mngon gyur) и скрытые (lkog gyur). Первые постигаются непосредственным познанием (mngon sum), а вторые – опосредованным (rjes drag), которое для установления и определения своего объекта использует умозаключения. Философское познание относится к категории опосредованного.

Объектом философского рассмотрения, как показывает анализ, служит дхарма (тиб. chos), понимаемая в самом широком смысле, а именно – как то, что является (в данный момент) или может являться (в иное время) предметом мысли. Ум всегда мыслит подобный предмет как нечто (1) особое, отдельное от другого и тождественное себе, (2) определенное и отличное от иного, (3) наличествующее (хотя бы умозрительно) и обнаружимое. Сравнительное критическое исследование текстов прасангиков приводит к заключению о том, что эти три момента/особенности дхармы фиксируются и воплощаются в понятиях сущности (ngo bo), признака (mtshan nyid) и бытия (rang bzhin). При этом сущность, признак и бытие выступают также как основные структурные элементы дхармы, каждый из которых конституирует ее присущим только ему образом. Так, сущность конституирует дхарму как нечто особое, отдельное от иного и тождественное себе, признак – как вполне определенное и отличное от другого, а бытие – как наличествующее и обнаружимое. Для пояснения можно привести в качестве примера отдельную страну; она является аналогом дхармы, ее граница – аналогом сущности, рельеф – аналогом признака, земля – аналогом бытия.

Стандартной задачей философа служит установление истины дхармы путем правильного ее определения. В связи с этим возникает проблема валидности определения. В ситуации определения (mtshon

byed) тибетские эпистемологи выделяют три основных структурных элемента: признак, определяемое и «основу признака». Признак (mtshan nyid) – это то, что определяет определяемое, делая его вполне определенным и отличным от иного. Определяемое (mtshon bya) – то, что определяется признаком, который делает его вполне определенным и отличным от иного. «Основа признака» (mtshan gzhi) – то, что помимо своего специфического признака имеет в качестве второстепенного и дополнительного другой, «основой» (местом пребывания) которого оно полагается. Пример: устанавливаемость верным познанием – признак, существующее – определяемое, вещь и постоянное – «основы признака». В известном смысле определяемое является аналогом понятия, признак – его содержания, «основа признака» – объёма.

Если признак рассматривается как определяющий в качестве специфического только данную дхарму, то его называют собственным признаком (rang gi mtshan nyid) этой дхармы. Когда же он рассматривается как определяющий в качестве второстепенного и дополнительного целый ряд дхарм, то его именуют общим признаком (spyi'i mtshan nyid) тех дхарм. Если дхарма рассматривается в качестве определяемой только своим собственным признаком, то она квалифицируется как определяемое. Когда дхарма рассматривается в качестве определяемой общим признаком, то она полагается «основой признака» [Агван Таши, гл. 10].

Определяются не только дхармы как таковые, но и отношения между ними, в признаковом пространстве. Прасангики выделяют два вида подобного определения – утвердительное и отрицательное, которые реализуются средствами категорий «является» (yin) и «не является» (min). Дхарма А является дхармой Б, если имеет все признаки Б. Например, золотой кувшин является кувшином, ибо обладает всеми его признаками. Дхарма А не является дхармой В, если лишена части или всех его признаков. Например, кувшин не является золотым кувшином, так как не имеет одного его признака (золотой), а непостоянное не является постоянным, будучи лишено всех его признаков [Там же, с. 68].

Дхарма – вполне определенный и отличный от всего иного предмет мысли. Очевидно, что она будет таковой в том и только в том

случае, если будет четко отграничена от других дхарм в признаковом пространстве. Это оказывается возможным лишь тогда, когда дхармы будут несовместимыми, то есть не смогут занимать одно и то же место в признаковом пространстве полностью или даже частично. Прасангики считают, что доминирующую роль в разграничении дхарм в признаковом пространстве играет один из видов несовместимости ('gal ba), а именно – «прямая несовместимость взаимного отвержения» (phan tshunspangs kyü dngos 'gal), являющаяся в известном смысле аналогом западного противоречия. Отношение между двумя дхармами квалифицируется как подобная несовместимость при наличии соответствия такому условию: если [нечто] является одной из них, то с необходимостью не является другой, и если не является одной, то с необходимостью является другой [Агван Таши, с. 308-309; Муге Самтен с. 356]. Анализ показывает, что также дхармы являются полными взаимными отрицаниями, вследствие чего каждая из них определяется (осмыляется) путем прямого отрицания [признака] другой. Поэтому подобные дхармы всегда парные и не существуют друг без друга. Примеры: пустое и не пустое, красивое и не красивое.

Указывают четыре возможных способа определения дхармы А посредством несовместимых дхарм Б и В:

- 1) А является Б, но не является В;
- 2) А является В, но не является Б;
- 3) А является и Б, и В;
- 4) А не является ни Б, ни В.

Согласно дефиниции несовместимых дхарм, представленной выше в виде соответствия указанному условию, приемлемыми являются только два первых способа или варианта (phung ro), а третий и четвертый – две версии так называемого «третьего варианта» (phung ro gsum ra) оказываются неприемлемыми. Таким образом, использование несовместимых дхарм позволяет определять дхармы валидно – вполне однозначно и недвусмысленно, проводя между ними четкие границы в признаковом пространстве.

Многочисленные исследования приводят прасангикиков к заключению, что дхармы невозможно непротиворечиво определить и посредством двух первых способов. Следовательно, дхармы неопределимы. Поскольку верное познание правильно устанавливает неопредели-

мость дхарм, то их следует признать неопределенными. Однако дхармы квалифицируются именно как вполне определенные предметы мысли. Поэтому все дхармы следует признать пустыми (шунья) – лишены истинности наличия (bden grub stong), наличия в качестве подлинных, истинных дхарм. Аналогичным образом может быть установлена лишенность истинности не только определяемых дхарм, но также средств определения (несовместимых дхарм) и самого определения. Это послужило одной из главных причин выдвижения прасангиками в качестве базового для своей системы положения, что все дхармы пусты – лишены истинности (bden stong).

Однако опыт обыденного определения и успешность опирающейся на него деятельности свидетельствуют о том, что определение все-таки возможно. Как это следует понимать? Дхармы отличаются изменчивостью и непостоянством, сложностью структуры, разнообразием связей и отношений. Концептуальный ум оказывается просто неспособным однозначно и недвусмысленно определить дхарму сразу во всей полноте ее частей, сторон, связей, отношений, динамики. Однако он может вполне валидно определять дхарму, но только условно – при условии ее рассмотрения в каком-то конкретном ракурсе и отношении. Например, тождество и различие – несовместимые дхармы. Две дхармы могут определяться ими такими образом, что оказываются тождественными в одном отношении и отличными в другом. Иными словами, они будут тождественными в одном отношении и отличными в другом, то есть они будут тождественными и отличными одновременно, что противоречит первой версии «третьего варианта», но будет вполне правомерным с точки зрения идеи условной истинности определения. При этом дхарма может условно определяться несовместимыми дхармами посредством всех четырех способов, а валидность подобного определения устанавливается с точки зрения того, в каком именно ракурсе и отношении дхарма рассматривается.

Прасангики считают ложным «крайний взгляд» (mthar lta), то есть взгляд, признающий крайности, под которыми понимаются несовместимые дхармы, полагаемые имеющими место истинно. В более широком смысле «крайний взгляд» – это взгляд, признающий истинность определяемого, определения и средств определения. Крайностям противопоставляется срединность (dbu ma nyid), а «край-

нему взгляду» – «средний взгляд» (dbu lta), признающий срединность, под которой понимается сочетание отсутствия подлинной истинности и наличия истинности условной у определяемого, определения и средств определения. Поскольку подобная срединности имеет отношение ко всем дхармам, то это позволяет говорить о принципе срединности, которому должны соответствовать все дхармы.

Отношение дхармы и ее составляющими тоже определяется принципом срединности, в соответствии с которым дхарма трактуется как являющаяся одной, двумя, тремя составляющими и не являющаяся одной, двумя, тремя, а также как обладающая одной, двумя, тремя составляющими и лишенная одной, двух, трех. Каждая составляющая может определяться в терминах «одно» – «множество» всеми четырьмя способами, вследствие чего будет позволительным охарактеризовать ее как некое измерение дхармы, в котором дхарма может иметь, принимать или мыслиться имеющей те, либо иные значения. Например, дхарма имеет собственный признак и целый ряд второстепенных, которые и выступают как ее значение в признаковом измерении. Отношение дхармы с этими значениями тоже может определяться четырьмя способами. Таким образом, дхарма оказывается подобной многозначному слову, «прочтение» которого определяется контекстом. Подобная трактовка дхармы позволяет прасангикам осмыслять сущее динамично, адекватно в рамках избранного ракурса, не нарушая при этом законов логики.

Определяя дхарму, философ устанавливает истину (bden pa), специфическим признаком которой служит необманываемость, а дополнительным – существование и постоянство [Чжамьян Шепа, 1, л. 286; 2, л. 67 А, 124 Б]. Прасангики нередко рассматривают истину двояко – как объект и как «обладателя объекта» (верное познание). В связи с рассмотрением истины как объекта, эти философы выделяют у каждой дхармы две стороны – «сторону явления» (shang ngo) и «сторону пребывания» (gnas gno). Первая – это то, в каком виде дхарма предстает в своем явлении, а второе – как она пребывает сама по себе. Если эти стороны не совпадают, то своим явлением дхарма вводит в заблуждение, обманывает, поэтому должна быть признана ложной (log pa). Таково, например, миражное озеро, которое является как озеро, но не пребывает в качестве озера. При совпадении же дхарма не об-

манывает, значит, ее следует квалифицировать как истину [Кедруб Чже, л. 227 Б].

Прасангики утверждают, что постигаемые обычно дхармы являются как имеющие место истинно (bden snang), но в действительности не имеют места истинно. Поскольку здесь обнаруживается несовпадение двух сторон, то дхармы признаются ложными и иллюзорными. Однако в таком случае не будет никакой разницы между, скажем, мнимым озером и настоящим, что противоречит опыту. В связи с этим прасангики вводят понятие «основы явления» (shang gzhi): настоящие дхармы отличаются от безусловно ложных тем, что со «стороны пребывания» имеют «основу явления», условно совпадающую наличествующим со «стороны явления». Эта «основа» не является подлинной дхармой и, вероятно, может быть охарактеризована как некое подобие дхармы.

В соответствии с рядом высказываний Сутр прасангики выделяют у дхармы еще две стороны – «эту сторону» (tshu rol) и «другую сторону» (pha rol). «Эти стороны» всех дхарм в своей совокупности образуют сферу феноменальной явленности (spros pa), относительно (kun rdzob), эмпирического (tha snyad pa), а «другие стороны» – сферу абсолютного (don dam pa), пустотности (stong pa nyid), Дхармового пространства (chos kyī dbyings), доступную непосредственному видению только святых, да и то лишь в особом трансовом состоянии – самахите (mniam gzhang), во время пребывания в котором исчезает (nub) феноменальное. Коренное отличие абсолютного от относительного состоит в том, что оно не только имеет место в качестве лишённого истинности, но и является святому таковым. С этой точки зрения абсолютное квалифицируется прасангиками как истина, а относительное – как ложь. Однако, согласно принципу срединности, поскольку нет ни подлинной истины, ни подлинно ложного, то абсолютное условно определяется как абсолютная истина, или истина в сфере абсолютного, а настоящее относительное – как относительная истина, или истина [в сфере] относительного.

Для определения двух этих истин прасангики используют и другой подход. Они выделяют два вида исследования (dpyod pa) – эмпирическое (tha snyad pa) и конечное (mthar thud pa). Первое – это самое обычное строгое философское исследование, и устанавливает оно

относительную истину. Второе же должно обнаружить имеющее место истинно – в качестве подлинной истины. Но оно, по мнению прасангиков, не обнаруживает ничего, имеющего место истинно (так как подлинной истины нет). Однако оно устанавливает условную истину, которую называют истиной абсолютной и определяют, как лишенность истинности.

Таким образом, дхарма имеет сущность, признак, бытие и две стороны – «эту сторону» и «другую сторону», каждая из которых может быть представлена в качестве особой дхармы («относительное», «абсолютное»), наделенной своими собственными сущностью, признаком, бытием, «стороной явления» и «стороной пребывания». Анализ приводит к заключению, что у дхармы «абсолютное» сущность обозначается термином «татхата» (de bzhin nyid), признак «дхармата» (chos nyid), бытие – «свабхава» (rang bzhin). Следовательно, дхармата – это признак абсолютного. Что подтверждает это?

Дхармата обычно устанавливается в связи с некой дхармой: это дхармата дхармы. Например, в Сутрах нередко указывается, что дхарматой [дхармы] «улыбка Будды» является следующее: когда Будда улыбается, то от его уст исходят лучи света, наполняют мир и т.д. Чжамьян Шепа упоминает, что мирские существа называют дхарматой основную характеристику (ngang tshul) дхармы. Так, дхарматой огня служит жаркость, воды – влажность и т.д. [Чжамьян Шепа, 2, л. 44 А]. Следовательно, дхармату можно охарактеризовать как существенный признак дхармы, благодаря обладанию которым она является именно данной дхармой. Так, улыбка является улыбкой Будды благодаря испусканию лучей света и т.д., нечто является огнем благодаря жаркости.

Иногда прасангики квалифицируют дхармату как дхарму, которой обладает дхармин (обладающий дхармой). Субъект суждения обычно именуется дхармином, а предикат – дхармой. Пример: звук (субъект, дхармин) является непостоянным (предикат, дхарма). Здесь дхарма – непостоянное служит признаком, которым обладает дхармин. Это подтверждает правомерность трактовки дхарматы как признака дхармы.

Признаки подразделяются на собственные и общие, причем один и тот же признак может рассматриваться и как собственный, и как

общий. Это относится и дхармате. Так, дхарматой иллюзии, считают прасангики, служит «сочетание двух – явления и отсутствие [являющегося]» (snang stong gnyis tshogs). Согласно Сутре это же является дхарматой всех дхарм [Восьмитысячная, л. 12 Б]. Иногда прасангики говорят об абсолютной дхармате, из чего следует, что они признают и относительную дхармату. Однако склонность оценивать абсолютное и относительное, преимущественно как истину и ложное, не позволяет им признать относительную дхармату настоящей, подлинной дхарматой. Поэтому под дхарматой прасангики обычно понимают дхармату абсолютную.

Кедруб Чже утверждает, что дхармата устанавливается конечным исследованием [Кедруб Чже, л. 76 Б]. Поскольку конечное исследование устанавливает лишенность истинности, то дхармату стандартно определяют, как лишенность истинности. Именно эту дхармату – лишенность истинности воспринимает святой при непосредственном постижении абсолютного [Тагпа Шедуб, л. 11 А]. Согласно системе Дигнаги–Дхармакирти, собственным признаком является прямой явный объект непосредственного восприятия (например, синее, сладкое, гладкое). Поскольку при непосредственном постижении абсолютного воспринимается лишенность истинности, то эта лишенность служит признаком абсолютного. Значит, дхармата – это признак абсолютного. Это объясняет то, почему в работах прасангиков дхармата нередко трактуется как являющаяся свабхавой (бытием), татхатой (сущностью), абсолютным (дхармой), абсолютной истиной.

Дхармата как лишенность истинности – это специфический признак абсолютного. Но у абсолютного есть и другие признаки, которые тоже именуется дхарматой. Так, в Сутре «Праджняпарамита восьмитысячная» указывается, что «дхармата – истощенность, прекращенность, отделенность и трансформированность» [Восьмитысячная, л. 80], под которыми понимается отсутствие дхарм в качестве истинных. У каждой дхармы есть «другая сторона» – абсолютное, и у каждого такого абсолютного есть своя дхармата. Все эти дхарматы объединяются в единое целое – совокупную дхармату. С этой точки зрения дхармата предстает как часть и целое – обладатель частей. В «Высшей традиции Махаяны» (Уттарадхьяне) Майтрея характеризует подобную дхармату как лишенную рождения и прекращения, постоян-

ную и прочную, не двойственную и успокоенную [Майтрея, л. 37 А]. Тем не менее сама дхармата квалифицируется прасангиками как лишенная истинности, а ее условное существование полагается лишь в силу концептуального признания (rtog pas btags tsam bzhag) [Кедруб Чже, л. 88 А, 91 А]. Тем не менее, прасангики полагают признать дхармату (благодаря «неложному приписыванию») существующей подлинно, чтобы исключить у новичков страх, так как постижение и реализация дхарматы считается главной целью пути совершенствования [Чандракирти, с. 306; Гедун Тендар, л. 60 А].

В работах прасангиков обнаруживается тенденция отождествлять дхармату с татхатой, в силу чего татхату определяют так же, как дхармату, а именно – как лишенность истинности [Тагпа Шедуб, л. 27 Б]. Повод для подобного отождествления дают Сутры, где, в частности утверждается: «Эта татхата обладает властью над изменчивым, и именно она является дхарматой» [Встреча, л. 92 А]. Однако в Сутрах они трактуются и как разные дхармы: «В ту татхату и ту дхармату входят и в татхате пребывают» [Восьмитысячная, л. 179 А]. Кроме того, анализируя проблему отношения между абсолютной истиной и истиной прекращения (третьей из четырех истин святого), прасангики указывают, что при ведании абсолютного прямо постигается дхармата, а непрямо – татхата. Из этого следует, что татхата и дхармата – это разные дхармы, а их характеристика, как тождественных, обусловлена спецификой отношения между сущностью (татхатой) и признаком (дхарматой) у дхармы (абсолютного).

Изложенное позволяет получить некоторое представление о ряде ключевых моментов системы воззрений прасангиков и их понимании дхарматы, что может оказаться полезным при изучении тибетоязычной буддийской литературы.

Литература

Агван Таши – bSe Ngag dbang bkra shis. Tshad ma'i dgongs 'grel gyi bstan bcos chen po mam 'grel gyi don (Агван Таши. Учебник по «Собранию тем») // Tshad ma'i don rtsa 'grel. – Mi rigs dpe skrun khang, 1996.

Аюшеева Д.В. Основные особенности и тенденции распространения тибетского буддизма на Западе // Религиоведение. 2011. № 4. С. 74-80.

Восьмитысячная – ‘Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stong pa (Сутра «Праджняпарамита восьмитысячная»). – Ксил., 286 л.

Встреча – ‘Phags pa yab dang sras mjal ba zhes bya ba theg pa chen po’i mdo (Сутра «Встреча отца и сына»). – Ксил., 168 л. – sDe dge, 1730.

Гедун Тендар – dGe ‘dun bstan dar ba. bsTan bcos chen po dbu ma la ‘jug pa spyi don (Общее исследование «Введения в мадхьямику» Чандракирти). – Ксил., 162 л.

Донец А.М. Базовая система дхармических категорий буддийских философов Центральной Азии. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009.

Донец А.М. Структура дхармы в свете принципа срединности. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2010.

Донец А.М., Нестеркин С.П. Онтология личности в тибетском буддизме // Вестник БНЦ СО РАН. 2014. № 3. С. 173-183.

Донец А.М., Нестеркин С.П. Учение о личности в тибетской схоластике // Вестн. БНЦ СО РАН. 2011. № 1. С. 71-80.

Кедруб Чже – mKhas grub rje. Zab mo stong pa nyid gyi de kho na nyid rab tu gsal bar byed pa’i bstan bcos (Трактат, полностью разъясняющий истинную суть глубокой пустотности). – Ксил., 247 л.

Лепехов С.Ю., Донец А.М., Нестеркин С.П. Герменевтика буддизма. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006.

Майтрея – Vuams pa. Theg pa chen po rgyud bla ma’i bstan bcos (Высшая традиция Махаяны). – Ксил., 75 л.

Муге Самтэн – dMu dge bsam gtan. Dris lan gter gyi kha byang bzhuqs (Объяснение терминов, употребляемых в работах по «Собранию тем») // Tshad ma’i don rtsa ‘grel. – Mi rigs dpe skrun khang, 1996. – С. 337-372.

Нестеркин С.П. Буддизм в российской культурной среде: некоторые тенденции развития // Вестник Российского Гуманитарного научного фонда. 2006. № 1. С. 98-105.

Нестеркин С.П. Доктринальные основания формирования личности в образовательной системе буддийских монастырей // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2016. № 5. С. 185-194.

Нестеркин С.П. Основные тенденции развития буддизма в социокультурном пространстве России // Вестник Бурятского университета, 2009. Вып. 6 а. С. 16-20.

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.

Тагпа Шедуб – rDor gcod kyī ‘grel ba (Комментарий на Сутру «Ваджраччхедика»). – Ксил., 43 л.

Чандракирти – Zla ba grags pa. dBu ma la ‘jug pa rang ‘grel dang bcas pa bzhugs so («Введение в мадхьямику» с автокомментарием). – Bibliotheca Buddhika. Т. IX. – St.-Petersbourg, 1912.

Чжамьян Шепа, 1 – ‘Jam dbyangs bzhad pa’i rdo rje. dBu ma la ‘jug pa’i mtha’ dpyod (Подробное исследование «Введения в мадхьямику» Чандракирти). – Ксил., 442 л.

Чжамьян Шепа, 2 – Grub mtha’i rnam bshad las thal rang gi skabs (Объяснение философских систем. – Раздел «Сватантрика и прасангика»). – Ксил., 240 л.