УДК 10(09) 1: 291.1

ББК 86.3

DOI 10.31554/2222-9175-2018-32-188-195

С. П. Нестеркин, А. М. Донец

СЛОВО И ИСТИНА В ФИЛОСОФИИ
ПРАСАНГИКИ ШКОЛЫ ГЕЛУК

В школе Гелук была выработана концепция языка, во многих чертах радикально отличная от философии языка других школ тибетского буддизма. Ее главной особенностью является теоретическое обоснование возможности адекватно познать на концептуальном уровне и выразить в слове абсолютную истину. Это, в свою очередь, делает возможным ее непосредственное видение в йогическом созерцании, что позволяет достичь состояния Будды.

Ключевые слова: Гелук, философия буддизма, философия языка, вербальные структуры, текст, Махаяна, тибетский буддизм, религия.

S. P. Nesterkin, A. M. Donets

WORDS AND TRUTH IN THE GELUG
PRASANGIKA PHILOSOPHY

In the Gelug school, a concept of language was developed that in many ways is radically different from the philosophy of the language of other schools of Tibetan Buddhism. Its main feature is the theoretical substantiation of the ability to adequately cognize at the conceptual level and express the absolute truth in words. This, in turn, makes possible the direct vision of the absolute truth in yogic contemplation, which in turn makes it possible to attain the Buddhahood.

Keywords: Gelug, the philosophy of Buddhism, the philosophy of language, verbal structures, text, Mahayana, Tibetan Buddhism, religion.

Одна из наиболее интригующих проблем философии языка – каким образом слова и понятия, фиксирующие общие (родовые) характеристики объектов познания, способны адекватно отобразить уникальный опыт человека и сделать это таким образом, что другой человек, опираясь на них, оказывается способен этот опыт воспроизвести в собственном потоке бытия, столь же

уникальным. В особенности это удивительно, когда речь идет об опыте познания запредельного, абсолютного, всегда очень интимно-личном и уникальном и относящимся к объекту, по определению выходящему за все границы, в т. ч. и языковые. Эта парадоксальность в христианской традиции отражена в проблематике катафатического и апофатического богословия. В буддийской она также за-

НЕСТЕРКИН Сергей Петрович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник отдела философии, культурологии и религиоведения Федерального государственного бюджетного учреждения науки «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН» (Улан-Удэ, Россия). E-mail: sn3716@yandex.ru.

ДОНЕЦ Андрей Михайлович – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела философии, культурологии и религиоведения Федерального государственного бюджетного учреждения науки «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН» (Улан-Удэ, Россия). E-mail: sn3716@gmail.com.

нимает значительное место. Полемика по поводу проблем языка, его отношения к абсолютному, границы возможностей выразить мистический опыт средствами языка, в т. ч. опыт переживания абсолютного, во многом определяла своеобразие школ буддизма, прежде всего – в вопросе передачи традиции, что является главной задачей каждой школы. Решение этого вопроса определяет, в частности, место, которое философия (да и просто – систематизированное знание) занимает в этом процессе, объем и организационные формы философского образования и его место в системе передачи традиции, соотношение философско-доктринального знания и созерцательной практики, определение необходимого объема философских знаний для того, чтобы йогическая созерцательная практика была эффективной и т. д. [Нестеркин 2008, 2016; Пупышева 2015, 2016]. Эти вопросы проблематизировались в буддийской традиции в многочисленных полемиках – очных и заочных – между представителями разных школ, выявляя общее, присущее всем школам буддизма, и особенное, определяющее своеобразие каждой [Гарри 2003; Jackson 1990; Kapstein 2001].

Во всех буддийских школах язык и опирающееся на него концептуальное мышление рассматриваются как факторы, омрачающие сознание и препятствующие просветлению, поскольку оперируют бинарными оппозициями. В большинстве буддийских школ считается, что язык способен выражать только относительную истину, а абсолютная познается только непосредственно, в состоянии медитативного погружения, где отсутствует всякая двойственность, в т. ч. языковые знаковые структуры.

Радикальную позицию в этом вопросе занимал чань-буддизм. В этой школе главный акцент делался на прямой, непосредственной передаче учения «от сердца к сердцу», а возможность адекватного изложения и передачи истины в словах отрицалась [Нестеркин 2010]. Это постулировалось в качестве основного прин-

ципа традиции: «Особая передача вне учения, не опираясь на слова и писания» [Лепехов и др. 2006: 192].

Оппозицию школе Чань в этом вопросе составляет Гелук. В отличие от чань-буддистов, гелукпинцы признают возможность описать вербальными средствами опыт переживания реальности и использовать это описание в качестве средства воспроизводства подобного опыта в практике [Донец 2012]. Это положение базируется на особом понимании роли знаковых структур в процессе социализации, выработанном в Гелук. Согласно эпистемологическому учению этой школы, из двух познавательных процессов – непосредственного восприятия и мышления – только первый способен адекватно отражать реальность во всех ее уникальных чертах (тиб. rang mtshan).

Мышление и выражающая его речь отражают только общие (тиб. spyi) свойства объектов, а потому мышление не может отразить, а речь – выразить реальность в ее конкретности. Принимая это общее для всех философских школ буддизма положение, школа Гелук полагает, что язык все-таки может играть позитивную роль в познании абсолютного. Это обосновывается следующим образом.

Важным различием непосредственного и концептуального опосредованного познания, с точки зрения Гелук, является то, что концептуальное познание *входит* в свой объект, исключая (тиб. sel 'jug) все, что не является этим объектом, а непосредственное познание познает объект в силу явления самого объекта (тиб. sgrub 'jug), для чего не требуется процесса *исключения*.

При концептуальном восприятии объекта (например, горшка) в уме возникает общее представление (тиб. don spyi) о горшке. Оно проецируется умом на горшок и отождествляется с ним, формируя *признаваемый объект* (тиб. shen yul). Соотношение между горшком как «признаваемым объектом» и горшком как *реальным объектом* определяется категорией тождества по *обратно тождественному*

(тиб. *ldog pa gcig*), так как оба эти объекта не являются ничем иным, чем горшком.

Введение такого вида тождества (заимствованного из эпистемологии саутрантики) позволило философам Гелук обосновать возможность адекватного (в определенном смысле) концептуального познания и описания реальности и необходимость изучения такого описания для дальнейшего прямого ее постижения.

Более того, гелукпинцы считают, что использование концепций на пути просветления не только возможно, но и необходимо. Они рассуждают следующим образом. Для освобождения от сансары, причиной которой являются карма и клеши, проще всего избавиться от проявления клеш (по сравнению с избавлением от кармы).

Основа всех клеш – неведение (тиб. *ma rig pa*), с его устранением прекращается проявление других клеш. Неведение же уничтожается мудростью (тиб. *ye shes*), непосредственно ведающей абсолютную истину. Это происходит в особом медитативном состоянии (санскр. *самадхи*), а для обретения последнего необходимо соблюдение нравственности. Самадхи, в свою очередь, является результатом слияния воедино состояния успокоенности (тиб. *zhi gans*) и высшего видения (тиб. *lhag mthong*).

Хотя постижение истины в самадхи носит непосредственный характер и выше концептуального ее познания, однако без концептуального исследования достичь самадхи, согласно взглядам Гелук, невозможно, поскольку практика высшего видения (тиб. *lhag mthong*) заключается, главным образом, в том, что во время так называемого исследующего созерцания (тиб. *dryod sdom*) рассматриваются вкратце на более тонком уровне сознания те доказательства истинности идей, которые были осмыслены и приняты ранее, на стадии обдумывания, и периодически сосредотачиваются на этих идеях. Для этого необходимо достижение убежденности в истинности тех или иных положений учения на основе логических доказательств.

Таким образом, у прасангикиков обнаруживается двойственное отношение к концептуальному. С одной стороны, его следует отвергать, поскольку в ряде сутр и работ отцов-основателей мадхьямики Нагарджуны и Арьядевы оно характеризуется крайне негативно, а именно – как неведение и причина сансары. Кроме того, даже после избавления от клеш наличие концептуального, хотя бы и в потенциальном состоянии, не позволяет Боддхисаттве обрести Просветление Будды через реализацию Дхармакаи путем окончательного слияния неконцептуальной мудрости с Абсолютом. Анализ Цонкапы и его сподвижников привел к заключению, что в сутрах отсутствует описание метода, благодаря которому можно было бы коренным образом устранить даже мельчайшие следы концептуальности.

Поэтому они полагают неизбежным применение на самом последнем этапе пути совершенствования особых тантрийских техник для полного избавления от тонких энергий (тиб. *rlung*), актуализирующих концептуальное и обеспечивающих его функционирование. Однако, с другой стороны, без использования концептуального практически невозможно обойтись при объяснении истины и пути совершенствования, оно представляется и важным элементом технологии реализации непосредственного видения абсолютного.

Выход из создавшегося положения Цонкапа усматривает в том, чтобы подразделить концептуальное на 2 вида, от одного из которых следует избавляться всеми доступными средствами, а второй можно довольно эффективно использовать на значительной части пути совершенствования. К первому виду он относит концептуальное, возникшее в результате приписывания (тиб. *sgro 'dogs*) ложных качеств объектам рассмотрения. Главными здесь, по его мнению, являются 2 вида ложных представлений – «признающее крайности» (тиб. *mthar 'dzin*) и признающее истинность наличия вещей (тиб. *bden grub 'dzin*) [Blo bzang grags pa: 194A].

Подобное двойственное оценивание концептуального привело прасангики к мысли о необходимости разработки особых технологий философствования, которые бы ослабляли негативные стороны концептуального и усиливали позитивные. В качестве исходного пункта при рассмотрении данного вопроса следует указать на заявление Чандракирти о том, что настоящий мадхьямик не должен опираться на «свой довод» – сватантру (тиб. rang rgyud) [Blo bzang grags pa: 124A]. Прасангик признает возможность опосредованного познания только на основе использования прасанги [Ngag dbang nyi ma: 155]. Что это означает?

Признаками познания (тиб. shes pa) тибетские эпистемологи считают ясность – прояснение (тиб. gsal ba) и ведание (тиб. rig pa) объекта [Там же: 108]. Благодаря ним познание оказывается способным выполнять свою функцию (тиб. byed las) – установление (тиб. 'jog pa) и определение (тиб. nges pa). Поэтому можно сказать, что стандартной задачей философа является установление истины в отношении рассматриваемого объекта путем правильного определения его признаков. В связи с этим каждый философ неизбежно сталкивается с проблемой валидности определения. Многочисленные исследования привели прасангики к заключению о невозможности непротиворечивого определения дхарм. На основании этого они квалифицировали определяемые дхармы, определение и те дхармы, посредством которых осуществляется определение, как пустые (санскр. шунья) – лишённые истинности наличия (тиб. bden grub stong), наличия в качестве подлинных определяемых дхарм и т. д. Если истинное определение неприемлемо, то указанная задача философа окажется невыполнимой, а само философствование – невозможным. Какой же вывод из создавшегося положения нашли прасангики?

В рамках ординарного философствования прасангики разработали концепцию «объекта отрицания» (тиб. dgag

bya) – того, что подлежит отрицанию, опровержению, устранению и прекращению буддистом. При этом было выделено 2 основных вида того объекта, а именно – подлежащий отрицанию на пути (тиб. lam gyi dgag bya) и посредством доказательств (тиб. rigs kyi dgag bya). К первому относят 2 «покрова» – «покров клеши» (тиб. nyon sgrib), т. е. страсть, гнев и другие клеши, и «покров познаваемого» (тиб. shes bya'i sgrib pa), куда включают оставшиеся в сознании после устранения клеши следы (тиб. bag chags), некоторые виды помраченности (тиб. rmongs pa) и греховности (тиб. gnas ngan len), которые служат главными непосредственными препятствиями обретению освобождения (первый) и положения Будды (второй).

Объектом отрицания, устраняемым посредством доказательств (тиб. rigs kyi dgag bya) прасангики считают все, связанное с идеей истинности наличия. В этом «объекте отрицания» выделяют 2 элемента: 1) объект (тиб. yul) – истинность наличия; 2) «обладатель объекта» (тиб. yul can; т. е. познание) – признание истинности наличия [dGe 'dun bstan dar: 96 и далее]. Установление истины в отношении рассматриваемого предмета может, в частности, реализоваться в признании того, что данный предмет является ложным. В связи с указанным «объектом отрицания» это означает опровержение идеи истинности наличия и устранение признания истинности наличия посредством использования строго аргументированных доказательств.

Однако неприемлемость истинного определения делает невозможным прямое опровержение идеи истинности наличия, поскольку подобное опровержение всегда будет опираться на «свой довод» (сватантру), т. е. на признаваемое самим философом за истину. Более того, считают прасангики, если индивид признает истинность наличия, то и устанавливаемая им посредством доказательств лишенность истинности наличия будет приниматься как имеющая место истинно. Если же философ не может, оставаясь

в рамках философии, «дать отпор» (тиб. *sun 'byin*) объекту «объекта отрицания» – истинности наличия, то встает вопрос: можно ли «дать отпор» «обладателю объекта» – признанию истинности наличия?

Прасангики считают, что такую возможность предоставляет прасанга (тиб. *thal 'gyur*) – особый вид умозаключения. Оно всегда выдвигается в ответ на суждение оппонента. Опираясь только на то, что признает сам оппонент, оно вскрывает ошибочность признания оппонентом своего суждения за истинное [Ngag dbang bkra shis: гл. 17, 25]. Поскольку прасангик здесь не опирается на признаваемое им самим, не отрицает и не утверждает никакую идею и использует признаваемые всеми законы логики, то он не входит в противоречие с тем, что истинное определение дать невозможно. При этом прямо «дается отпор» признанию истинности, а косвенно – истинности наличия. Когда оппонента атакуют посредством множества разных прасанг, то у него ослабляется признание истинности наличия, следствием чего является очень тонкое изменение восприятия им объектов рассмотрения. В чем же оно состоит?

Во многих сутрах Махаяны рекомендуется не «пребывать» (тиб. *gnas*) ни в каких дхармах. В соответствии с этим Чандракирти утверждает, что в дхармах следует пребывать не пребывая («пребывать по способу непребывания»). Что это означает? Познание относят к категории «обладателя объекта», признаком которого считают то, что он «входит» (тиб. *'jug*) в объект [Там же: гл. 7]. Познание «входит» в дхарму посредством ее прояснения и ведая, а затем пребывает в ней, сознавая ее истину путем определения (осмысления) признаков. Обычный ум воспринимает «вхождение» в объект и «пребывание» в нем как истинные. Когда же с помощью прасанг было ослаблено признание истинности, то это восприятие изменяется: начинает формироваться особая позиция ума, которую можно назвать срединной. Ум, несколько дистанцируясь от дхармы, «входит» в нее «не входя», «пребывает» «не пребывая».

Когда срединная позиция ума достаточно сформировалась, то, продолжая укреплять ее и усиливать посредством прасанг, прасангики начинают использовать стандартные доказательства лишённости истинности наличия в форме обычных умозаключений.

Таким образом, прасангики посредством прасанг и обычных доказательств формируют срединную позицию ума и «дают отпор» истинности наличия и ее признанию, оставаясь в рамках философии и решая задачу опровержения самой главной ложной идеи и избавления от соответствующего ложного представления. Сформировавшиеся при этом представление о лишённости истинности наличия и убежденность в его верности обладают специфическими особенностями, делающими их пригодными для дальнейшего использования в процессе реализации непосредственного ведая конечной истины с помощью применения медитативных техник.

Необходимо подчеркнуть, что гелупинское понимание прагматики языковой деятельности, механизма функционирования понятий вообще и философских категорий в частности позволяет выработать у последователя Гелук срединную позицию ума, сформировать «средний взгляд» (тиб. *dbu lta*), правильно отражающий реальность на условном уровне.

С точки зрения Гелук, если определяемое, определение и средства определения лишены истинности, то это не означает того, что они не могут быть истинными условно-частично, в каких-то конкретных отношениях. Если бы они были неприемлемыми даже в качестве условных, то оказались бы невозможными никакое концептуальное познание и успешность опирающейся на него практической деятельности. Но это противоречит самому обыденному опыту познания и деятельности. Следовательно, условная истинность должна иметь место. Чем же объясняется возможность только условной истинности?

Вещи отличаются непостоянством и изменчивостью, сложностью организации, разнообразием связей и отношений.

Концептуальный ум не может определить вещь сразу во всей полноте ее динамики, структуры, связей и отношений. Однако он может определять вещь по частям, в конкретных отношениях. Например, 2 дхармы могут быть тождественными в одном отношении и отличными в другом. Если эти дхармы рассматриваются независимо от этих отношений, то должны быть определены как тождественные и различные, что содержит противоречие и поэтому должно быть охарактеризовано как не являющееся истинным. Поскольку определение оказывается валидным только при условии рассмотрения дхарм в конкретном ракурсе и отношении, то будет уместным назвать его условно истинным, условным или относительным.

Условно истинное занимает срединное положение между подлинно истинным и подлинно неистинным. Оно может условно определяться как истинное или неистинное, или истинное и неистинное, или не являющееся ни истинным, ни неистинным, а валидность подобных определений в каждом случае устанавливается с точки зрения того, в каком именно ракурсе и отношении рассматриваются дхармы. Поскольку такая характеристика определения соответствует принципу срединности, или недвойственности (тиб. *gnüis med*), провозглашаемому в сутрах, то будет уместным назвать условное определение и условную истинность срединно-недвойственными.

Задачей философии служит определение дхарм. Поскольку определение может быть только условным, то и само философствование, считают прасангики, может быть только условным. Поэтому настоящий философ должен признавать подобную условность и философствовать в соответствии с ней. Так как эта условность характеризуется как срединно-недвойственная, то философствование на ее основе можно назвать философствованием в срединном, или недвойственном, стиле. Недвойственный стиль является

основным в философствовании прасангиков и служит главным средством при построении их системы концепций.

Таким образом, усвоение и использование недвойственного стиля приводят к укреплению и развитию срединной позиции ума, а на ее основе – к формированию «среднего взгляда». Если прасанги и доказательства «дают отпор» истинности наличия и ее признанию, то философствование в недвойственном стиле, опирающееся на идею срединности, противопоставляемой крайностям, «дает отпор» «крайнему взгляду» (тиб. *mthar ltha*) – признающему крайности (т. е. признающему истинность определяемого, определения и средств определения – несовместимых дхарм, которые в качестве полагаемых истинными называются крайностями), который противопоставляется «среднему взгляду». Это дает возможность последовательно мадхьямики-прасангики использовать философствование для адекватного познания различных предметов на концептуальном уровне и обеспечить переход к непосредственному постижению подлинной истины, дающему в конечном итоге обретение освобождения и положения Будды.

Таким образом, выработанная в Гелуке философия языка позволяет прасангику довольно эффективно использовать вербальные конструкции для 1) адекватного познания на концептуальном уровне и 2) перехода к непосредственному постижению абсолютной истины, дающему в конечном итоге обретение освобождения и положения Будды. Этим самым прасангика выполняет задачи передачи не только традиции обучения (тиб. *bshad*), но и реализации (*sgrub*) дхармы. Эти воззрения легли в основу философского образования и системы медитативной практики этой традиции и стали фактором, во многом определившим своеобразие подходов к передаче традиции, принятое в этой школе буддизма.

Статья подготовлена в рамках государственного задания (проект XII.191.1.3 «Комплексное исследование религиозно-философских, историко-культурных, социально-политических аспектов буддизма в традиционных и современных контекстах России и стран Центральной и Восточной Азии», № АААА-А17-117021310263-7).

Литература

Гарри И. Р. Дзогчен и Чань в буддийской традиции Тибета / И. Р. Гарри. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. – 203 с.

Донец А. М. Учение об истине в философии школы мадхьямика-прасангика традиции Гелуг / А. М. Донец. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2012. – 408 с.

Нестеркин С. П. Семиотические аспекты религиозной толерантности (на материале буддизма махаяны) / С. П. Нестеркин // Гуманитарный вектор. – 2008. – № 3. – С. 42–45.

Нестеркин С. П. Концепция речи в философии чань-буддизма / С. П. Нестеркин // Вестник Бурятского государственного университета. Сер. Востоковедение. Вып. 8. – 2010. – С. 22–27.

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

Лепехов С. Ю. Герменевтика буддизма / С. Ю. Лепехов, А. М. Донец, С. П. Нестеркин. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006. – 264 с.

Пупышева Н. В. Природный и социальный аспекты развития личности в терминах системы «великих элементов» [Электронный ресурс] / Н. В. Пупышева // Современные проблемы науки и образования. – 2015. – № 2-2. – Режим доступа: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=22334> (дата обращения: 21.04.2017).

Пупышева Н. В. Символический язык описания природы человека в буддизме [Электронный ресурс] / Н. В. Пупышева // Человек и культура. – 2016. – № 6. – С. 30–39. – Режим доступа: http://e-notabene.ru/ca/article_21469.html.

Jackson D. Sa skya pandita the “Polemicist”: Ancient Debates and Modern Interpretations / D. Jackson // Journal of the International Association of Buddhist Studies. – 1990. – Vol. 13. – No. 2. – P. 17–116.

Kapstein M. The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation, and Memory / M. Kapstein. – N. Y.: Oxford University Press, 2001. – 316 p.

Blo bzang grags pa. bsTan bcos chen po dbu ma la ‘jug pa’i rnam bshad (Лобсан Дагпа. Комментарий на «Введение в мадхьямику» Чандракирти). – Ксил., 267 л.

Ngag dbang nyi ma. Nang pa’i grub mtha’ smra ba bzhi’i ‘dod tshul (Агван Нима. Воззрения четырех буддийских философских школ). – Ксил., 404 л. – sGo mang, 1971.

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

Ngag dbang bkra shis. Tshad ma’i dgongs ‘grel (Агван Даши. Учебник по «Собранию тем») // Tshad ma’i don rtsa ‘grel. – Mi rigs dpe skrun khang, 1996. – S. 35–336.

References

Garri I. R. Dzogchen i Chan’v buddijskoj tradicii Tibeta / I. R. Garri. – Ulan-Ude: Izd-vo BNC SO RAN, 2003. – 203 s.

Donec A. M. Uchenie ob istine v filosofii shkoly madh’yamika-prasangika tradicii Gelug / A. M. Donec. – Ulan-Ude: Izd-vo BNC SO RAN, 2012. – 408 s.

Nesterkin S. P. Semioticheskie aspekty religioznoj tolerantnosti (na materiale buddizma mahayany) / S. P. Nesterkin // Gumanitarnyj vektor. – 2008. – No. 3. – S. 42–45.

Nesterkin S. P. Konceptiya rechi v filosofii chan’-buddizma / S. P. Nesterkin // Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta. Ser. Vostokovedenie. Vyp. 8. – 2010. – S. 22–27.

Nesterkin S. P. Doktrinal’nye osnovaniya formirovaniya lichnosti v obrazovatel’noj sisteme buddijskih monastyrej / S. P. Nesterkin // Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke. – 2016. – No. 5. – S. 185–194.

Lepekhov S. Yu. Germenevtika buddizma / S. Yu. Lepekhov, A. M. Donec, S. P. Nesterkin. – Ulan-Ude: Izd-vo BNC SO RAN, 2006. – 264 s.

Pupysheva N. V. Prirodnyj i social'nyj aspekty razvitiya lichnosti v terminah sistemy «velikih elementov» [Elektronnyj resurs] / N. V. Pupysheva // *Sovremennye problemy nauki i obrazovaniya*. – 2015. – No. 2-2. – Rezhim dostupa: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=22334> (data obrashcheniya: 21.04.2017).

Pupysheva N. V. Simvolicheskij yazyk opisaniya prirody cheloveka v buddizme [Elektronnyj resurs] / N. V. Pupysheva // *Chelovek i kul'tura*. – 2016. – No. 6. – S. 30–39. – Rezhim dostupa: http://e-notabene.ru/ca/article_21469.html.

Jackson D. Sa skya pandita the “Polemicist”: Ancient Debates and Modern Interpretations / D. Jackson // *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. – 1990. – Vol. 13. – No. 2. – P. 17–116.

Kapstein M. The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation, and Memory / M. Kapstein. – N. Y.: Oxford University Press, 2001. – 316 p.

Blo bzang grags pa. bsTan bcos chen po dbu ma la 'jug pa'i nram bshad (Lobsan Dagpa. Kommentarij na «Vvedenie v madh'yamiku» Chandrakirti). – Ksil., 267 l.

Ngag dbang nyi ma. Nang pa'i grub mtha' smra ba bzhi'i 'dod tshul (Agvan Nima. Vozzreniya chetyrekh buddijskih filosofskih shkol). – Ksil., 404 l. – sGo mang, 1971.

dGe 'dun bstan dar. bsTan bcos chen po dbu ma la 'jug pa spyi don (Gedun Dandar. Obshchee issledovanie «Vvedeniya v madh'yamiku» Chandrakirti). – Ksil., 162 l.

Ngag dbang bkra shis. Tshad ma'i dgongs 'grel (Agvan Dashi. Uchebnik po «Sobraniiu tem») // Tshad ma'i don rtsa 'grel. – Mi rigs dpe skrun khang, 1996. – S. 35–336.