УДК 294.3

ББК 86.35+87.2

DOI 10.31554/2222-9175-2020-38-118-126

И. С. Урбанаева

«МУЛАМАДХЬЯМАКАКАРИКА» НАГАРДЖУНЫ
В СИСТЕМЕ ЕГО ТРАКТАТОВ МАДХЬЯМАКИ:
ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЙ КОММЕНТАРИЙ ИЗ «ОКЕАНА
ОБОСНОВАНИЙ» ЧЖЕ ЦОНКАПЫ

Освещаются некоторые вводные характеристики содержания и значения «Мула-мадхьямакакарики» – важнейшего трактата Арья Нагарджуны в системе его текстов мадхьямаки на основе комментария «Океан обоснований», написанного Чже Цонкапой.

Ключевые слова: мадхьямака, пустота, зависимое возникновение, таковость, самосущая природа, крайности нигилизма и реификации, философия срединности, Праджняпарамита.

I. S. Urbanaeva

“MŪLAMADHYAMAKAKĀRIKĀ” BY NĀGĀRJUNA
IN THE SYSTEM OF HIS MADHYAMAKA TREATISES:
PRELIMINARY COMMENTARIES FROM “OCEAN
OF REASONING” BY RJE TSONG KHAPA

This article highlights some introductory characteristics of the content and importance of Ārya Nāgārjuna's text called “Mūlamadhyamakakārikā”, which is most meaningful treatise within the system of Madhyamaka texts, based on the Commentary “Ocean of Reasoning”, written by Je Tsong Khapa.

Keywords: Madhyamaka, emptiness, dependent origination, suchness, own-being, the extremes of nihilism and reification, philosophy of the middle, Prajñāpāramitā.

В собрании сочинений из 18 томов, оставленном великим тибетским философом и йогиним Чже Цонкапой (Blo-bzang grags-pa, 1357–1419), важнейшими комментариями являются два: один – к сочинению Нагарджуны «Муламадхьямакакарика», другой – к сочинению Чандракирти «Мадхьямака-аватара». Комментарий к «Муламадхьямакакарике» известен под названием «rTsa-she-tik-chen-rigs-pa'i rgya-mtsho» (Океан обоснований: большой комментарий на текст Нагарджуны «Муламадхьямакакарика»). Сам Цонкапа называл свой комментарий «dBu-ma-rtsa-ba'i tshigs-le'ur byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba'i rnam-bshad-rigs-pa'i rgya-mtsho» (Океан обоснований: комментарий к тексту «Муламадхьямакакарика», известному как «Мудрость»).

Текст Чже Цонкапы представляет собой систематический комментарий важнейшего трактата индийской философской школы мадхьямика, основанной Арья Нагарджуной (прибл. в 150–250 гг.), и в своем комментарии, в его предваритель-

ной части, Цонкапа раскрывает значение данной индийской шастры для понимания философии срединного пути и характеризует ее место среди всех текстов мадхьямаки. В предварительных наставлениях он дает экспликацию смысла самого названия текста Нагарджуны и подчеркивает, что слово «мула» (тиб. *rtsa*), которое содержится в санскритском названии, указывает «на то, что этот текст есть основа всех шастр мадхьямаки, подобный телу, и он не является лишь некоторой частью [мадхьямаки, а содержит полное и совершенное учение]» [Blo-bzang grags-pa 2012: 16]. Учитывая такую характеристику комментируемого Цонкапой текста, мы можем судить также о том значении и масштабе влияния, которое имел текст самого Цонкапы для распространения в прошлом аутентичной интерпретации мадхьямаки в Тибете и монгольском мире, а также современного понимания философии *срединности* и номинальной логики *пустоты* (*stong-pa-nyid*), тем более что данный текст не является лишь непосредственным комментарием к «Муламадхьямакакарике», а вовлекает в рассмотрение множество сутр глубинного учения Праджняпарамиты и подробно отвечает на возражения оппонентов против мадхьямаки, а также дает критический анализ превратных ее интерпретаций.

Итак, в разделе предварительного рассмотрения в *Большом комментарии* содержится пять частей: 1) необходимость поиска *таковости*, реального способа существования вещей, и метод исследования; 2) величие автора «Муламадхьямакакарики»; 3) презентация данной шастры; 4) преимущества устремленности к глубокой Дхарме; 5) описание сосуда, подходящего для получения этих глубинных наставлений.

В первой части Цонкапа, цитируя строфу из «Бодхичарья-аватары», где говорится, что все учения Будды преподавал ради порождения мудрости, совершенно необходимой для устранения страданий, объясняет, что все эти учения являются *искусными средствами* «для порождения мудрости, постигающей *таковость*, у тех, кто еще ее не породил; для стабилизации этой мудрости и все большего ее развития у тех, кто ее уже породил» [Ibid.: 2]. И далее он продолжает, что Нагарджуна хорошо раскрыл, каким образом все *парамиты* взаимосвязаны и прямо или косвенно ведут в град освобождения. Кроме того, поскольку среди множества учений, преподанных Буддой, имелись учения прямого смысла и учения, нуждающиеся в интерпретации, то это обстоятельство не могло не вызывать в умах последователей герменевтических трудностей с идентификацией – какой текст из Слова Будды содержит учение окончательного смысла, а какой – относительного смысла и потому нуждается в интерпретации. Была необходимость в надежной системе их удостоверения. Такую герменевтическую систему, свободную от логических крайностей, установил Арья Нагарджуна [Ibid.: 3].

Во второй предварительной части Цонкапа пишет о том, что появление Нагарджуны было предсказано самим Буддой, приводя цитаты из «Ланкаватара-сутры», «Сутры священного золотого света», «Сутры великого облака», «Сутры великого барабана», из текста «Коренное постижение Манджушри» из класса Крия-тантра. Согласно этим источникам, Будда предсказал, что юноша из рода Личчхави спустя 400 лет после ухода Татхагаты родится в южной стороне под именем Нага и, прожив 600 лет, уйдет в Чистую Землю Сукхавати, где достигнет просветления. По словам Цонкапы, сообщение сутр о том, что после ухода из жизни Нагарджуна достигнет состояния Будды, «не противоречит утверждению тантрического текста “Ясный светоч” (Прадиподьётана-тика; sgron-gsal, rGyud ha 200a) о том, что Нагарджуна достиг в той самой жизни состояния Ваджрадхары посредством пути высшей йоги» [Ibid.: 5]. Лама Цонкапа объясняет, что «это подобно тому, что Всемирный Учитель Шакьямуни достиг просветления в то время, когда продолжительность жизни лю-

дей составляла сто лет, и это не противоречит тому, что просветление имело место много эонов назад» [Blo-bzang grags-pa 2012: 5]. То есть сообщение о том, что Нагарджуна в то время, когда жил в этом мире, находился, по одним источникам, на первом *бхуми* бодхисаттв, а по другим – на седьмом, было сделано с позиций парамитаяны, а сообщение о том, что он при жизни стал Буддой Ваджрадхарой, сделано с позиций *Маха-аннутара-йога-тантры*. «Если бы подобная этому Мастеру личность великой силы сострадания оказалась не в состоянии достичь просветления, практикуя на пути махаяны высшую йогу, хотя и прожила 600 лет, тогда слова из высшей тантры о том, что ученик с высшими способностями обретет состояние Ваджрадхары за одну жизнь, оказались бы всего лишь пустым словесным обещанием», – пишет Цонкапа [Ibid.].

Третья предварительная часть содержит презентацию шастры «Муламадхьямакарика» в системе его сочинений. Он пишет здесь: «Мастер Нагарджуна написал множество трактатов, таких как “Сто йог” (Йогашатака; sbyor-ba brgya-pa) и др., посвященных общенаучным отраслям знания, буддийским наукам, и также сочинил базовые тексты тантр и парамитаяны. Он объяснил окончательный смысл (nges-don) глубинного срединного пути, приводя цитаты из сутр, собранных в “Антологии всех сутр” (Сутрасамуччая, mdo-kun-las-btus, dBu ma ki 187a, 193b), “Сто-тысячной Праджняпарамиты” (Шатасахасрика-праджняпарамита; sher-phyin-‘bum-pa), из коллекции текстов о *бодхичитте* и многих других сутр, и логически обосновал [свою интерпретацию] посредством множества аргументов в шести трактатах: “Фундаментальная мудрость” (Муламадхьямакарика, rtsa-ba shes-rab), “Семьдесят строф о пустоте” (Шуньятасаптати, stong nyid bdun cu), “Логика опровержения в дебатах” (Виграхавьявартани; rtsod zlog rigs pa), “Шестьдесят строф логического обоснования”, “Обращение в пыль ложных учений” (Вайдаля-сутра, zhib mo nam ‘thag), “Драгоценная гирлянда” (Ратнавали, rin-chen-phreng-ba)» [Ibid.].

Таким образом, в качестве базовых текстов мадхьямаки Цонкапа называет шесть трактатов, среди которых важнейшим является «Муламадхьямакарика». Далее Цонкапа дает общую презентацию данной шастры в системы шести упомянутых трактатов мадхьямаки. Ниже мы приводим полностью этот фрагмент комментария:

«Эти великие трактаты подразделяются на два вида: 1) те, в которых в качестве главного предмета содержится объяснение зависимо возникающей *таковости*, отбрасывающей крайности существования и несуществования; 2) те, в которых главным является объяснение того, что путь, свободный от крайностей существования и несуществования, освобождает от сансары. Первый предмет раскрывается двумя способами. Первый способ заключается в опровержении теории о реальной сущности (dngos-po’i-ngo-bo-nyid), тезиса (sgrub-bya) о реифицированной природе, преувеличенного приписывания [существования] личностям и феноменам. Он представлен в “Муламадхьямакарике”. Второй способ – это логическое опровержение шестнадцати категорий логики школы *ньяя*, [посредством которых доказывается истинное существование вещей]. Он представлен в “Вайдаля-сутре”.

Нагарджуна [в первой главе “Муламадхьямакарики”] говорит, что самосущая природа вещей (rang-bzhin) не является существующей в условиях и т. д. [ММК I: 3ab]. На это [логики *ньяя*] возражают:

Если самосущая природа всех вещей не является существующей,
То тогда ваши слова тоже не имеют сути.
Невозможно опровергнуть самосущее бытие.

“Виграхавартани” отвечает на эти контраргументы *ньяяиков* и поэтому этот текст является дополнением к первой главе “Муламадхьямакарики”. Нагарджуна в этом тексте

объясняет, что слова по природе пусты, их смысл имеет зависимое возникновение, и все же, хотя [за ними] нет самосущей природы, мы в состоянии доказать тезис, который надлежит доказать, и отвергнуть объект отрицания. Поэтому, согласно Нагарджуне, теория достоверного восприятия и логические операции по отношению к утвердительным и отрицательным объектам достоверного познания являются обоснованными с позиций *бессущностности* (rang-bzhin-med-pa' phyogs-la), а с точки зрения философии, признающей самосущее бытие (rang-bzhin-yod-par smra-ba-la), логика и объекты достоверного познания не поддаются разумному обоснованию. В “Мадхьямакарикe” объяснено, что при отсутствии самосущей природы все действия и акторы имеют полный смысл. [Может возникнуть идея, что] хотя, дифференцируя объекты восприятия (migs-kyis phyе-nas), действия утверждения и отрицания получают полный смысл, тем не менее в этой системе невозможно доказать собственную позицию. Эта идея отвергается [в “Виграхавьявартани”].

Текст “Шуньятасаптати” был сочинен как ответ на возражение оппонентов против положения, сформулированного в седьмой главе “Муламадхьямакарикe”:

Как сновидение, как иллюзия,
Как город гандхарвов –
Подобными этому объяснены
Рождение, пребывание и уничтожение [VII: 34].

Так что этот текст является дополнением к “Муламадхьямакарикe”. Некоторые оппоненты выдвигают возражение, что отрицание самосущей природы рождения, пребывания и уничтожения является некорректным, поскольку о них говорится в авторитетных текстах линии устной трансмиссии. В “Шуньятасаптати” говорится:

Будда говорил о существовании или не-существовании пребывания,
рождения, уничтожения;
О [вещах] низких, равных, превосходных
В соответствии с мирскими условностями,
Но не в соответствии с абсолютной реальностью.

Этим самым Нагарджуна отвечает оппонентам, что Будда говорил о рождении, уничтожении и всех прочих явлениях в соответствии с мирской практикой словоупотребления (thasnyad-kyi dbang-gyis), но не в соответствии с действительным положением вещей (yang-dag-par grub-pa'i dbang-gyis). После подробного опровержения самосущей природы в рождении, уничтожении и прочих вещах данный текст утверждает:

Все вещи по природе пусты,
Поэтому несравненный Татхагата
Настойчиво учил о зависимом возникновении.
Окончательный смысл – именно в этом.
Бхагаван Будда [учил, что] при опоре на мирские соглашения
Для всего разнообразия вещей имеет место корректное наименование [68–69].

Абсолютный смысл способа существования вещей есть именно то, что [их] зависимо возникающая природа пуста. Говорится, что рождение и все прочие явления установлены, будучи обозначенными благодаря условным соглашениям. В “Муламадхьямакарикe” сказано:

Будды учили Дхарме,
Опираясь в совершенстве на две истины.

И хотя [Нагарджуна] объясняет пустоту самосущей природы, абсолютный смысл [Учения] и то, что рождение и все прочие [феномены] являются условными обозначениями, тем не менее, если [эти положения другие] не излагают так, как было объяснено выше, то при

этом не понимают, что смысл условного существования устанавливается как существующий просто силою номинального соглашения. Текст “Шаптасаптати” был сочинен Нагарджуной, чтобы помочь в понимании тем, кто не постиг этих [смысловых тонкостей]. Приведа здесь множество аргументов, опровергающих позиции сторонников непустотности природы вещей, Нагарджуна доказывает пустоту их самосущего бытия. Он разъясняет смысл того, что все эти разнообразные вещи существуют лишь силою номинальных конвенций, и показывает, что в этой коннотации и в этой системе возможны все действия и практики.

Другая категория текстов мадхьямаки посвящена разъяснению того, что для освобождения от сансары нужен Путь, свободный от крайних воззрений существования и несуществования. В “Юктишастике” говорится:

[Крайность] существования не освободит полностью,
[Крайность] не-существования не ведет за пределы круговерти бытия.

Нагарджуна, объяснив, что для тех, кто впадает в крайности реификации и нигилизма, нет освобождения, далее говорит:

До конца постигнув субстанциальное и несубстанциальное,
Великая личность достигает совершенного освобождения.

Он говорит, что *арьи* освобождаются от циклического бытия безупречным постижением *таковости* существования-не-существования вещей. А также, поскольку эти два [аспекта] не существуют без взаимной поддержки, то отсутствие природы, установленной в силу собственной сущности, это их *таковость*. Касательно этого некоторые философы выдвигают возражение. Считая, что субстанциальное – сансара и несубстанциальное – нирвана существуют, они утверждают, что отрицать наличие у них собственной природы (*rang-bzhin*) – это абсурдно. На подобные возражения был дан ответ, что [Будда] говорил так о существовании в соответствии с паттернами восприятия незрелых существ, чье обыденное сознание цепляется за существование, но не в соответствии с природой видения арьев, созерцающих *таковость*. [Нагарджуна] установил, что пресечение, фактически осуществляемое на этапе плода посредством мудрости, в полноте постигающей то, что циклическое бытие, сансара по природе не имеет возникновения, называется достижением нирваны, выходом за пределы печали (*myang-'das-thob-pa*).

В противном случае, если достижение нирваны определить как истощение существующих в силу собственных характеристик (*rang-gyis-mtshan-nyid-kyis*) омрачений и прекращение дальнейшего возникновения *скандх*, то, как объяснил Нагарджуна, не могли бы иметь места ни пресечение, ни реализация нирваны, ни истощение омрачений и *скандх*. *Пресечение* (*'gog-pa*) и *таковость* (*de-nyid*) были объяснены также ради непрерывной линии преемственности с хинаянским учением о нирване. Эта часть содержится в остальных трактатах Нагарджуны. Вкратце, если в момент достижения архатства в состоянии, называемом реализацией нирваны, отсутствует постижение смысла *таковости*, если не реализована абсолютная истина, то исключено, что это является достижением нирваны. Доказательство этого составляет главный смысл сутр малой колесницы.

В “Драгоценной гирлянде” говорится:
[Средством] высокого рождения является глубокая вера,
И, имея ее, [практик] превращается в сосуд мудрости,
Благодаря которой достигается высшее благо [I: 4–5].

Мудрость – это постижение того, что “я” и “мое” не существуют абсолютно. И если, опираясь на это понимание, практик приходит к постижению того, что *скандхи* не имеют истинного существования (*bden-med*), то наступает истощение привязанности к *эго* [I: 28–30].

До тех пор, пока не исчезнет цепляние за истинное существование *скандх*, сансару не отбросить, но если эта привязанность истощится, то и сансаре противостоять удастся [I: 35].

Из-за воззрения о не-существовании происходит падение в низшие миры, а из-за воззрения о существовании идут в благие уделы. Чтобы освободиться от обоих видов сансары, необходимо познать совершенный смысл, подлинную реальность, не опирающуюся на обе крайности – существования и не-существования [I: 57]. Этот смысл таков: поскольку личность приписывается собранию шести элементов, но не установлена ни как идентичная с ними, ни как отличная от них, то, следовательно, она не существует реально. Говорится, что точно так же надо исследовать элементы и *скандхи* [I: 80–83].

Хотя в цитируемом трактате и в двух вышеупомянутых тоже часто объясняется зависимо возникающая *таковость*, отрицающая наличие самосущей природы в личности и феноменах, все же эти пассажи представляются частью главного предмета – учения о том, что на Пути, освобождающем от сансары, совершенно необходимо культивировать не опирающееся на две крайности постижение подлинного смысла реальности (*yang-dag-pa'i-don-shes-pa*). В “Муламадхьямакакарике” и в “Шаптасаптати” также объясняется, что путь постижения *таковости* устраняет неведение, а затем – остальные звенья [12-членной цепи зависимого возникновения]. Тем не менее думается, главный [предмет здесь] – это систематическая экспликация объекта – зависимо возникающей *таковости*, а доказательство того, что субъект, его постигающий, становится причиной освобождения, кажется, не является главным в этих сочинениях. Думается, дело так обстоит потому, что реализовать первое более трудно.

Если вкратце изложить суть этого, то она такова. В то время как в “Муламадхьямакакарике” и “Вайдаля-сутре” Нагарджуна, в деталях опровергнув тезисы и доказательства оппонентов, объясняет зависимо возникающую *таковость*, в “Виграхавьявартани” он обосновывает неуязвимость своей позиции для тех оппонентов, кто думает, что в системе, в которой имеет место такого рода отрицание, логика опровержения и доказательства не может работать и что поэтому [в ней] невозможно опровергнуть позицию противоположной стороны и доказать [истинность] собственной позиции. Смысл, установленный посредством такого рода опровержения и доказательства, есть отсутствие собственной сущности – зависимо возникающая абсолютная *таковость* (*de-nyid-don-dam-pa*).

“Шуньятасаптати” объясняет, что смысл «условного существования» заключается в том, что все видимое разнообразие объектов установлено как существующее лишь силою номинальных конвенций [69]. Тогда понятно, что все действия и действующие субъекты (*bya-byed*) являются возможными в условном смысле просто номинального обозначения. Два других трактата показывают, что такое постижение системы двух истин совершенно необходимо для освобождения от сансары, не говоря уже о достижении просветления. Эта великая личность открывает всем тем, кто вступил во врата великой и малой колесницы, око, видящее жизненную сущность Пути, поэтому очень велика его доброта. Высшим среди всех этих трактатов является “Муламадхьямакакарика”, потому что в ней, демонстрируя бесчисленное множество различных логических средств, Нагарджуна с определенностью устанавливает глубинный смысл [Учения]» [Blo-bzang grags-pa 2012: 6–10].

В четвертой части предварительного комментария с приведением ряда цитат из сутр («Сутрасамуччая», «Даракаратадхата-сутра», «Алмазная сутра», «Сутра сокровищницы Татхагаты», «Марадаманапариприччха-сутра», «Аджаташатру-сутра») говорится о преимуществах устремленности к *глубинной Дхарме*, т. е. к постижению пустоты. Суть наставления в том, что благодаря мудрости, обретаемой посредством постижения пустоты, или *таковости*, – абсолютного способа существования всех вещей, в т. ч. личности, «я» и «моего», можно очиститься даже от отпечатков самых тяжких преступлений и накопить духовные заслуги, многократно превышающие те, что создаются другими методами.

В пятой части Цонкапа подчеркивает, что наставники должны таким образом преподавать учение о пустоте, чтобы у учеников появилась почтительная устрем-

ленность к его пониманию, а также описывает качества учеников, являющихся подходящими «сосудами» для получения глубинного учения Будды, объясненного Нагарджуной. Здесь он цитирует «Мадхьямака-аватару» Чандракирти, где указаны три признака подходящего ученика:

Даже на этапе обычного существа, услышав [наставления о] пустоте,
Он чувствует, как внутри него рождается большая радость,
Глаза увлажняются слезами, появившимися от этого сильного чувства,
И волосы на теле поднимаются дыбом.

В нем есть семя совершенного ума Будды,
Именно он является подходящим сосудом,
Ему следует объяснять истину абсолютного смысла,
У него появляются достоинства, следующие [за слушанием] [VI: 5–6].

Цонкапа дает свой комментарий к описанию подходящего «сосуда»:

«У ученика, обладающего ими, не только отсутствуют названные выше два порока, но и возникают также достоинства слушателя. Слушая теорию пустоты, он радуется, словно нашел сокровище, и также думает о способе, чтобы предотвратить упадок воззрения в будущих жизнях. Подумав так: “Если я из-за нарушений нравственной дисциплины упаду в низшие миры, то прервется мое воззрение пустоты”, он правильно принимает нравственные обеты и после принятия соблюдает их в чистоте. Подумав: “Благодаря практике нравственности я получу рождение в благих уделах, но если буду бедняком, то, отвлекаясь на поиски еды, монашеской одежды и прочих вещей, не буду иметь возможности слушать регулярно учение о пустоте”, он практикует даяние. Подумав: “Благодаря соединению воззрения пустоты с великим состраданием достигается просветление, а без этого – не достичь его”, он осваивает медитацию на сострадание. Подумав: “Если поднимется гнев, то произойдет падение в дурные уделы, а если даже удастся родиться в высших мирах, из-за крайне уродливой внешности не будет возможности радовать арьев”, он практикует медитацию на основе сущностных наставлений о терпении. Поняв, что благодаря совершенному посвящению всех заслуг, приносимых практикой нравственности и других *парами́т*, достижению всеведения достигается состояние Будды и возникает непрекращающийся безмерно великий плод, он делает наделенное великой мощью эффективное посвящение заслуг достижению просветления ради живых существ» [Blo-bzang grags-pa 2012: 12].

Цонкапа подчеркивает, что ученик, являющийся подходящим «сосудом» для восприятия глубинного учения Будды, постигает пустоту точно таким образом, как это объяснил Нагарджуна. А именно так, что пустота понимается в неразрывной связи с зависимым возникновением. Цонкапа заключает предварительный комментарий словами:

«Но если [чь-то] логика [пустоты] отрицает всякую связь причины и следствия, то до тех пор, пока не устранена ошибка, хотя перед ним звучат безобидные наставления, он не имеет шанса обрести твердую убежденность в зависимом возникновении, поэтому не имеет достоинств слушателя и, даже более того, у него возникают пороки. Следовательно, необходимо возносить молитвы, устремленные к тому, чтобы во всех будущих жизнях всем сердцем слушать учение глубинных трактатов, запоминать, размышлять над их смыслом и медитировать так, чтобы от этого не пострадала убежденность в зависимом возникновении, в [законе] причин и следствий» [Ibid.: 13].

Таким образом, согласно комментарию Чже Цонкапы, необходимая для освобождения от сансары и для просветления запредельная мудрость, *праджняпарамита*, достигается посредством логической аргументации, но не одной лишь логикой:

ученик должен иметь почтение к учению о пустоте и почтительную устремленность к ее постижению, практиковать все *парамиты* с пониманием их значения для развития мудрости, начиная с щедрости и нравственной дисциплины, взрастить в себе достоинства слушателя, заучивать наизусть сутры праджняпарамиты и шастры мадхьямаки, размышлять над их смыслом и медитировать – таким образом, чтобы понимание пустоты не повредило воззрению о зависимом возникновении. И очень важно возносить правильные молитвы, чтобы не утратить обретенные постижения в будущих жизнях.

Таково содержание предварительной части «Большого комментария “Океан обоснований”» Чже Цонкапы к тексту Нагарджуны «Муламадхьямакакарика», известному под названием «Фундаментальная мудрость» или просто «Мудрость».

Работа выполнена 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

- Нагарджуна.* Драгоценная гирлянда (rin-chen-phreng-ba). Toh. 1826, dBu ma.
- Нагарджуна.* Логика опровержения в дебатах (Vigrahavyāvartanīkārikā; rtsod zlog rigs pa). Toh. 3828, dBu ma Tsa 27a1-29a7.
- Нагарджуна.* Муламадхьямакакарика (Prajñā-nāma-mūlamadhyamakakārikā; rtsa-ba shes-rab). Toh. 3824, dBu ma Tsa 1b1-19a6.
- Нагарджуна.* Обращение в пыль ложных учений (Vaidalyasūtra; zhib mo rnam 'thag). Toh. 3826, dBu ma Tsa 22b6-24a6.
- Нагарджуна.* Семьдесят строф о пустоте (Śūnatāsaptatikārikā, stong nyid bdun cu). Toh. 3827, dBu ma Tsa 24a6-27a1.
- Нагарджуна.* Сутрасамуччая (Sūtrasamuccāya; mdo-kun-las-btus). Toh. 3934, dBu ma Ki 148b1-215a5.
- Нагарджуна.* Шестьдесят строф логического обоснования (Yuktiṣāṣṭikakārikā; rtsod-zlog-rigs-pa-drug-cu-pa). Toh. 3825, dBu ma Tsa 20b1-22b6.
- Чандракирти.* Вступление в мадхьямаку (Madhyamakāvatāra). Toh. 3861, dBu ma 'a 201b1-348a7.
- Nagārjuna.* Ratnāvalī with Commentary / Nagārjuna; ed. by N. Samten. – Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies Press, 1991.
- rJe Tsong Khapa.* Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā / translated by Geshe Ngawang Samten and Jay L. Garfield. – Oxford University Press, 2006. – 603 p. (англ.)
- Blo-bzang grags-pa* (Лосанг Драгпа). dBu-ma rtsa-ba'i tshig-le'ur byas-pa shes-rab ces bya-ba'i rnam-bshad rigs-pa'i rgya-mtsho zhes-bya-ba bzhugs-so («Океан обоснований»: комментарий к «Муламадхьямакакарике», называемой «Мудростью») / Blo-bzang grags-pa // rJe Tsong Kha-pa chen-po'i gsung-'bum (Собрание сочинений Чже Цонкапы). Т. 15. – Pe cin: krung-go'i bod rig-pa dpe-skrung-khang, 2012. – P. 1–470 (тиб.).

References

- Nagardzhuna.* Dragocennaya girlyanda (rin-chen-phreng-ba). Toh. 1826, dBu ma.
- Nagardzhuna.* Logika oproverzheniya v debatah (Vigrahavyāvartanīkārikā; rtsod zlog rigs pa). Toh. 3828, dBu ma Tsa 27a1-29a7.
- Nagardzhuna.* Mulamadh'yamakakarika (Prajñā-nāma-mūlamadhyamakakārikā; rtsa-ba shes-rab). Toh. 3824, dBu ma Tsa 1b1-19a6.
- Nagardzhuna.* Obrashchenie v pyl' lozhnyh uchenij (Vaidalyasūtra; zhib mo rnam 'thag). Toh. 3826, dBu ma Tsa 22b6-24a6.

Nagardzhuna. Sem'desyat strof o pustote (Śūnatāsaptatikārikā, stong nyid bdun cu). Toh. 3827, dBu ma Tsa 24a6-27a1.

Nagardzhuna. Sutrasamuchchaya (Sūtrasamuccāya; mdo-kun-las-btus). Toh. 3934, dBu ma Ki 148b1-215a5.

Nagardzhuna. Shest'desyat strof logicheskogo obosnovaniya (Yuktiṣāṣṭikakārikā; rtsod-zlog-rigs-pa-drug-cu-pa). Toh. 3825, dBu ma Tsa 20b1-22b6.

Chandrakirti. Vstuplenie v madh'yamaku (Madhyamakāvatāra). Toh. 3861, dBu ma 'a 201b1-348a7.

Nagārjuna. Ratnāvalī with Commentary / Nagārjuna; ed. by N. Samten. – Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies Press, 1991.

rJe Tsong Khapa. Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā / translated by Geshe Ngawang Samten and Jay L. Garfield. – Oxford University Press, 2006. – 603 p. (angl.)

Blo-bzang grags-pa (Losang Dragpa). dBu-ma rtsa-ba'i tshig-le'ur byas-pa shes-rab ces bya-ba'i rnam-bshad rigs-pa'i rgya-mtsho zhes-bya-ba bzhugs-so («Okean obosnovanij»: kommentarij k «Mūlamadh'yamakakarika», nazyvaemoj «Mudrost'yu») / Blo-bzang grags-pa // rJe Tsong Khapa chen-po'i gsung-'bum (Sobranie sochinenij Chzhe Conkapy). T. 15. – Pe cin: krung-go'i bod rig-pa dpe-skrung-khang, 2012. – P. 1–470 (tib.).