УДК 294.3
DOI: 10.30792/2949-5768-2023-1-41-52

С. Ю. Лепехов[1]

РОЛЬ НАГАРДЖУНЫ В ФИЛОСОФСКОМ ОБОСНОВАНИИ ВСЕГО БУДДИЗМА МАХАЯНЫ

В статье рассматриваются различные интерпретации взаимоотношений между различными философскими школами буддизма Махаяны. Рассматриваются стереотипы восприятия роли различных буддийских философов в формировании базовых концепций ведущих буддийских школ. Обсуждаются концепции «Пустотности» (Шуньята), «Двух истин» (Парамартха-сатья и Самврити-сатья), «Зародышевой Потенции Так Приходящего» (Татхагата-гарбха), «Устремленности к Истинному и Полному Пробуждению» (Бодхичитта). Анализируется постановка и решения ряда философских проблем в основных философских трактатах Нагарджуны. Констатируется, что в таких текстах, как «Муламадхьямака-карики», «Бодхичиттавиварана», «Юктишаштика», «Шуньятасаптати» и др., проводится наиболее последовательное объединение концепций различных школ буддизма в единое непротиворечивое целое на основе методологии Мадхьямаки.

Ключевые слова: буддизм, мадхьямака, йогачара, бодхичитта, Нагарджуна, Бодхичиттавиварана.

S. Yu. Lepekhov

THE ROLE OF NAGARJUNA IN THE PHILOSOPHICAL JUSTIFICATION OF ALL MAHAYANA BUDDHISM

The article examines various interpretations of the relationship between different philosophical schools of Mahayana Buddhism. The stereotypes of perception of the role of various Buddhist philosophers in the formation of the basic concepts of the leading Buddhist schools are considered. The following concepts are discussed: «Voidness» (Shunyata), «Two Truths» (Paramartha-satya and Samvriti-satya), «Germinal Potency of Thus Coming» (Tathāgata-garbha), «Aspiration to True and Complete Awakening» (Bodhichitta). The formulation and solutions of a number of philosophical problems in the main philosophical treatises of Nagarjuna are analyzed. It is stated that in such texts as «Mulamadh-

[1] Лепехов Сергей Юрьевич – доктор философских наук, главный научный сотрудник Федерального государственного бюджетного учреждения науки Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (г. Улан-Удэ, Россия). E-mail: lepekhov@yandex.ru.

yamaka-karika», «Bodhichittavivarana», «Yuktishashtika», «Shunyatasaptati», etc. the most consistent unification of the concepts of various schools of Buddhism into a single consistent whole based on the methodology of Madhyamaka is carried out.

Keywords: Buddhism, Madhyamaka, Yogācāra, Bodhicitta, Nāgārjuna, Bodhicittavivarna.

В большинстве работ по философии буддизма Махаяны Нагарджуна рассматривается как основатель Мадхьямаки и, соответственно, как выразитель идей именно этого направления. Здесь следует сразу отметить, что представления о сути подходов двух основных философских школ буддизма Махаяны сложились в западной буддологии сравнительно недавно, и они могут отличаться от взглядов буддийских философов Индии, Тибета, Китая и др. стран Азии. Можно отметить, что они иногда не согласуются с каноническими буддийскими текстами, и в этом случае приходится объяснять такое расхождение произвольным толкованием (например, объявлять какие-то фрагменты текстов «позднейшими вставками»). При этом, как правило, никак не объясняется, кому и зачем могла понадобиться подобная вставка. Следует отметить, что сами буддисты так никогда не делают.

Представляет интерес исследование соотношения и взаимосвязи идей Мадхьямаки и Йогачары в трудах Нагарджуны, как одного из известнейших и наиболее цитируемых представителей буддизма Махаяны. Тексты Нагарджуны переведены на многие языки, известны многочисленные переводы на тибетский, китайский, монгольский языки. Некоторые дошли до нас в переводах только на один из этих языков, что в определенной степени затрудняет текстологический анализ. В этой связи возрастает роль исследования религиозно-философского содержания произведений Нагарджуны, и здесь уже многое зависит от философских представлений самого исследователя, что требует с осторожностью оценивать выводы отдельных авторов, поскольку нет оснований считать их полностью объективными.

Философский буддизм Махаяны принято разделять на две школы: Мадхьямаку (Шуньяваду) и Йогачару (Виджнянаваду) на том основании, что они разделяют некоторые общие методологические установки, отличающиеся от представлений Сарвастивады и Саутрантики, разделяющих такие взгляды, например, на теорию дхарм, которые в Махаяне подверглись дальнейшему развитию.

В философии буддизма Махаяны значительно развились концепции «Пустотности» (Шуньята), «Двух истин» (Парамартха-сатья и Самврити-сатья), «Зародышевой Потенции Так Приходящего» (Татхагата-гарбха), «Устремленности к Истинному и Полному Пробуждению» (Бодхичитта) и др.

«Пустотность» (шуньята) стала таким понятием, последовательное применение которого ко всему до этого существующему категориальному аппарату буддизма позволило коренным образом изменить как всю философскую картину мира, так и представления о существующих методах сотериологической практики. По существу обе махаянские школы осуществляли одну и ту же работу, но делали это по-разному: разрабатывая и используя различную терминологию, различные концепции, ставя перед собой различные промежуточные цели, применяя различные техники религиозного совершенствования. В отношении достоинств и несовершенств собственного используемого философского и методического инструментария между представителями двух школ велись дискуссии, что вообще считается нормой и правилом индийской философии, и это объясняет наличие значительного количества полемических пассажей в текстах, направленных друг против друга. Разбор аргументации этой полемики послужил основанием для многих буддологов именно в этих различиях видеть специфику той или другой школы и затмевал другой существующий факт, а именно наличие общих подходов, стремление найти общую примиряющую точку зрения.

Опираясь на *пратитьясамутпаду* («взаимозависимое происхождение»), Нагарджуна излагает такую позицию, которая позволяет избегать признания как «существования», так и «не-существования». Он показывает, что при допущении субстанциональности ее отсутствие становится равносильным освобождению (*вимокше*). Если считать, что все дхармы сущностны (т. е. вечны), тогда вечно и непобедимо страдание, так как нет причин для прекращения волнения дхарм. Это противоречит *Дхарме* (в частности, Благородным Истинам о Прекращении страдания и Пути прекращения страдания). Все четыре Благородные Истины являются не просто голословными утверждениями, а могут быть проверены на практике. Истина о существовании страдания так же наглядна, как картезианское *Cogito,* и ее можно использовать как относительный аналог, с той оговоркой, что картезианский тезис подвержен критике, а буддийская Благородная Истина неоспорима ни с логической, ни с экзистенциальной точки

зрения. Экзистенциально верифицируемы и остальные Благородные истины. Соответственно, субстанциональность отвергается.

При допущении несубстанциональности вещей приходится сделать вывод об иллюзорности возникновения, разрушения и угашения (*ниродха*). О них нельзя сказать, существуют ли они или не существуют, также, как нельзя утверждать об истинности луны, отраженной в воде, но нельзя и отрицать существования Луны в реальности. Все вещи, говорит Нагарджуна, подобны отражению луны в воде, а любое утверждение условно и только подводит к действительной реальности, намекая на нее.

Для различения того знания, которое только подводит, и того, которое полностью отражает реальность как она есть, Нагарджуна сформулировал свое учение о двух истинах: (*самврити-сатья* и *парамартха-сатья*). Если учесть, что слово *сатья* в санскрите многозначно и может переводиться в зависимости от контекста и как истина, и как реальность, то в некоторых случаях вполне уместно «две истины» понимать как «две реальности», или, может быть, как «два уровня осознания реальности», если учесть, что реальность все-таки одна. С целью обосновать, что «хотя в высшем смысле (*парамартхах*) и не существует собственной сущности (*свабхава*), но, с точки зрения относительной истины (*самврититах*), оправдана конвенциональность (*лаукика-вьявахара*)», Нагарджуна специально написал «Вьявахарасиддхи», как об этом пишет тибетский историк философии Будон [Buston 1931–1932: 670]. Кроме опосредованного постижения истины возможно и непосредственное. Непосредственно же *парамартха-сатья* постигается как *шунья*. В «Юктишаштике» об этом сказано так: *«Начиная, [учитель] должен сказать своему ищущему истину [ученику], что “все существует”. Позже, [ученику], который уже постиг смысл и свободен от привязанности, [он должен сказать]: “Все вещи пусты”»* (Юктишаштика, 30) [Лепехов 1999: 209]. *Парамартха-сатью* не следует понимать как некий всеобщий принцип и вообще каким-либо образом онтологизировать. Она постигается как вполне конкретное состояние индивидуальной психики, обусловленное всем ее наличным составом и поэтому не сводимое к одной лишь вербальной форме. В этом одна из причин, почему она невыразима.

В «Шуньятасаптати», в XXVI гл. «Муламадхьямикакарика», в «Пратитьясамутпада-хридая-карика» и в некоторых других своих работах Нагарджуна переосмысливает центральное положение буддийской доктрины – теорию взаимозависимого возникновения – *пратитьясамутпаду*.

Нагарджуна рассматривает положение об отсутствии *свабхавы* на примере разбора двенадцатичленной формулы пратитьясамутпады. В «Шуньятасаптати» показано, что «существование двенадцать причинно-обусловленно возникающих членов *[пратитьясамутпады – С.Л.]*… «не возможно ни в одном уме, ни во многих» (Шуньятасаптати, 8) [Лепехов 1999: 213]. После снятия тех дихотомий, которые обычно ассоциируются с представлениями о личности *(пудгала)*, а также тех, в которых традиционное «Я» редуцируется до уровня психических состояний и процессов (*дхарм*), оказывается возможным снять и другие дихотомии, связанные с этими двумя важнейшими буддийскими концепциями: «*Нет вечного, нет невечного, нет не-Я, нет Я, нет загрязнения, нет чистоты, нет страдания. По этой причине неправильные концепции [о природе вещей] – не существуют* (Шуньятасаптати, 9) [Лепехов 1999: 213].

Поскольку *«вследствие этого, нет неведения, опирающегося на неправильные концепции,* и следующий, обусловленный им член пратитьясамутпады *(санскары),* не возникает. Все это справедливо и *«в отношении оставшихся причинно обусловленных элементов*» (Шуньятасаптати, 10) [Лепехов 1999: 213]. Соответственно, *«как может то, что не определенно само по себе [в своей собственной сущности], порождать других?»* (Шуньятасаптати, 12) [Лепехов 1999: 213]. Поскольку «удовольствие и боль, причиняемые объектом во сне – не [означают] наличия этого объекта», то наши представления о причинно-следственных связях – не самое надежное основание для вывода о действительных отношениях в мире (Шуньятасаптати, 14) [Лепехов 1999: 214].

Отвечая на возражение: *«если вещи не существуют по своей природе, тогда низшее, среднее и высшее и все многообразие мира не могут быть установлены даже через причину»* (15), Нагарджуна указывает на противоречивость понятий «собственная сущность» и «причинная обусловленность»: *«Если собственная сущность была установлена – причинно обусловленные вещи не могут появляться. Если они были не обусловленны – как могла собственная сущность быть утрачена? Подлинная сущность также не исчезает»* (Шуньятасаптати, 16) [Лепехов 1999: 214]. *Как может несуществование иметь собственную сущность (rang dngos, svabhāva), другую сущность (gzhan dngos, anyabhāva), или не-сущность (dngos med, abhāva)? Следовательно, собственная сущность, другая сущность и не-сущность – появляются из-за ложных концепций* (Шуньятасаптати, 17) [Лепехов 1999: 214]. Отвечая на вопрос: «Что есть пустота

собственной сущности: как она возникает и как исчезает?» (18), Нагарджуна последовательно рассматривает проблему возможности совпадения «сущности» и «не-сущности» во времени и, отмечая, что *«сущность и не-сущность не одновременны»*, закономерно делает вывод о их взаимопроникновении: *«Без не-сущности нет сущности. Сущность и не-сущность должны всегда быть. Нет сущности независимой от не-сущности»* (Шуньятасаптати, 19) [Лепехов 1999: 214]. Поскольку «сущность» не возникает ни из себя, ни из другого, то из простой констатации «не-существования» нельзя делать вывод о «существовании»: *«Без сущности нет не-сущности. Она не возникает ни сама из себя, ни из чего-то другого. Также и с сущностью – эта сущность не существует. Таким образом, нет сущности и, следовательно, нет не-сущности»* (Шуньятасаптати, 20) [Лепехов 1999: 214].

Далее у оппонентов мадхьямиков возникает резонный вопрос: существует ли нирвана? Попытка отрицать ее существование была бы равносильна отрицанию Третьей Благородной Истины. Отвечая, Нагарджуна приходит к важному для обоснования всей философии Махаяны выводу: *«если нирвана появляется из исчезновения, то она – разрушение. Если напротив – она постоянна (вечна). Поэтому неправильно утверждение, что нирвана есть сущность или не-сущность* (Шуньятасаптати, 25) [Лепехов 1999: 215]. *«Если напротив – она постоянна (вечна). Поэтому неправильно утверждение, что нирвана есть сущность или не-сущность. Если придерживаться определения исчезновения, то оно должно быть независимо от сущности. [В действительности] оно не существует ни без сущности, ни без не-сущности»* (Шуньятасаптати, 25) [Лепехов 1999: 215].

Таким образом, Нагарджуна утверждает, что понятие *нирваны*, центральной категории в буддизме и, в то же время, главной цели и ценности в буддийской сотериологии и аксиологии, не определяется через понятия *дхармы* и *свабхавы,* т.е. не может быть определено только *онтологически.* Установив, что проблема не решается онтологически, Нагарджуна переводит ее в «семиотический план»: *«Обозначение устанавливает посредством знака различие с обозначаемым; оно не обозначает себя. Они не могут взаимно определять себя, поскольку то, что не определено, не может определяться неопределенным»* (Шуньятасаптати, 27) [Лепехов 1999: 215].

Э. Шульман читает, что «наиболее характеристичное, если не загадочное свойство нагарджуновской мысли заключается в его убеждении, что его позиция уверенно избегает как существования, так и несуществования (*См:* Муламадхьямакакарика 5.8, 15.10; Ачинтьястава 13, 22, 37; Ратнавали 43–46, 58; Юктишаштика 1)» [Shulman 2015: 186].

В ряде своих работ Нагарджуна обсуждает философские проблемы, поднимаемые как в Мадхьямаке, так и в Виджнянаваде. Для многих буддийских авторов важным представлялось то, что в одном тексте, считавшемся принадлежавшем наиболее видному авторитету в Махаяне, основателю Мадхьямаки, т.е. Нагарджуне, упоминаются и сравниваются доктрины двух основных махаянских школ.

Философия Мадхьямаки как «срединного учения» заключалась в утверждении такой точки зрения, которая была промежуточной по отношению как к этернализму, так и к аннигиляционазму, и которая выражалась в особом понимании смысла «пустотности» (çūnyatā) [Williams, Tribe 2000: 140]. Если аннигиляционисты считают, что после смерти полностью прекращается (буквально: «разрушается», «отсекается», санскр. uccheda) какое-либо существование и, таким образом, существование нашего «Я» ограничивается только текущей жизнью, то этерналисты верят в существование постоянного «Я» (души, санскр.: ātman), существующего независимо от тела и не прекращающегося после смерти. В такой философской школе, как Сарвастивада, для доказательства «не-существования» постоянного «атмана» в качестве метода предлагался психологический анализ.

Предлагалось проанализировать, из чего складываются наши представления о нашем «Я». В сущности, наше «Я», личность, можно представить себе как совокупность мгновенных переживаний цвета, тепла, твердости, вкуса, приятного, неприятного и т.д. Каждое такое мгновенное переживание считается одним из неких элементов («дхарма»), которые в совокупности могут образовывать (ложное) представление о каком-то целостном «атмане», в действительности несуществующем. Похожее представление о личности как «констелляции черт» существует и в современной психологии. Всю совокупность дхарм буддисты далее классифицируют по группам, базам, элементам (скандхи, аятаны, дхату), которые позволяют лучше разобраться в их взаимодействии, поскольку подавляющее большинство дхарм обуславливают друг друга (приводят друг друга в волнение).

Такой подход рассматривается в «Бодхичиттавиваране», и Нагарджуна подчеркивает, что Будда проповедовал его для Шраваков (учеников), которых можно ассоциировать со Сарвастивадинами («Бодхичиттавиварана» 10–11). Здесь Нагарджуна отмечает, что ложные представления об этом мире, в действительности свободном от «самости» (ātman, т. е. представления этерналистов) и покоя (имеются в виду ложные представления о «нирване» как о полном уничтожении с точки зрения «уччхедавадинов, т.е. аннигиляционистов), преодолеваются через постижения скандх, аятан, дхату, через анализ понятий «субъект» и объект. Из сострадания благожелательные Будды учили Шраваков методу преодоления ложных представлений об «атмане» через постижение концепции о «скандхах», «кармических образованиях» и сознании.

Действительно, при психологическом анализе (основе медитационных техник в буддизме) никак не миновать такого центрального для всего этого анализа понятия, как «сознание». Можно заметить, что и в европейской философии, например, у Декарта (Descartes), вся метафизика строится исходя из очевидности основного фундаментального факта – наличия самосознания как изначально данного. То же самое, по существу, можно сказать и о феноменологии Гуссерля (Husserl) [*См.:* Лепехов 2018: 189–193].

Виджнянавадины использовали понятие «сознание» для развития собственного подхода, ведущего к Пробуждению, использовав в значительной мере достижения такой философской школы, как Йога (отсюда, по-видимому, второе название школы – Йогачара). Как и в Йоге, в Виджнянаваде основная медитационная работа ведется именно с сознанием. Для этого виджнянавадины разработали свой понятийный аппарат, создали свою концепцию, опираясь на весь предшествующий опыт буддийской философии, в том числе и школы сарвастивадинов. Название «Сарвастивада» происходит от выражения «сарвам асти» («все есть»), т.е. «все дхармы реально существуют». Реализм сарвастивадинов (вайбхашиков), признававших наличие онтологического статуса у дхарм, порождал ряд философских проблем, которые требовалось разрешить, причем, в первую очередь, исходя из сотериологических задач, стоящих перед буддизмом. Например, если дхармы обладают реальной сущностью («свабхава»), то чем это принципиально отличается от признания наличия реальной сущности, собственной природы души, собственного «Я» (ātman)?

Мадхьямики предложили радикальное решение проблемы, используя заимствованную из традиции Праджняпарамиты категорию «пустотности» (çūnyatā). Разработке этой категории посвящен отдельный трактат Нагарджуны – «Шуньятасаптати» [Лепехов 1999: 212–221]. В «Бодхичиттавиваране» понятие «пустоты» используется для раскрытия другого важного понятия Махаяны – «бодхичитты». На русский язык этот термин можно перевести как «устремленность ума к Пробуждению». Такое качество ума считается основополагающим для любой духовной практики в Махаяне, и оно присуще всем бодхисаттвам – совершенствующимся, давшим обет привести к Пробуждению все живые существа. То, что должны быть пробуждены все существа – принципиально важно, этим бодхисатвы отличаются от Шраваков и Пратьекабудд, стремящихся лишь к своему собственному спасению, что сразу же демонстрирует непреодоленную привязанность к своему эго. Об этом в тексте говорится так: «бодхичитта не охватываема понятиями сознающего свою самость, скандхи и тому подобное, всегда отмечена пустотой» («Бодхичиттавиварана» 2) [Лепехов 2022: 638].

Нагарджуна показывает, что «концепция скандх», развиваемая в Абхидхарме, не выдерживает логической проверки, поскольку с помощью непостоянных скандх пытаются объяснить вечный по определению «атман», а между постоянным и непостоянным, как утверждает буддийский философ, невозможны отношения импликации («Бодхичиттавиварана» 5). Далее, через несколько строф, утверждается то, что вроде бы уже было опровергнуто: «этот мир, свободный от самости и покоя, преодолевается через постижение скандх, аятан, дхату, и через субъект и объект» («Бодхичиттавиварана» 10). Казалось бы, только что было доказано, что подходом Абхидхармы, т.е. через понятия скандх, аятан, дхату – ничего как раз не преодолевается, и тут мы встречаем отсылку, к уже отвергнутым было конструктам сарвастивадинов?

Дело, по-видимому, в том, что на определенном начальном этапе совершенствования, как считает Нагарджуна, подобные представления способны принести относительную пользу, но только в том случае, если процесс совершенствования на этом не останавливается, а продолжает развиваться, что предполагает «взращивание» в себе сострадания ко всем существам и «бодхичитты» – устремленности к Истинному и Полному Пробуждению.

По отношению к Йогачаре в «Бодхичиттавиваране» прослеживается приблизительно такой же подход. В строфе 25 утверждается, что целью учения о скандхах (т.е. Абхидхармы сарвастивадинов) было «рассеивание веры в собственное «Я»», но такой же результат может быть достигнут установлением себя в чистом сознании (cittamātravyavasthayā) [Лепехов 2022: 641]. Далее (26), говорится, что разнородность в восприятии этого мира, согласно учению Виджнянавады, обусловлена только сознанием, но, (очень важное замечание!) учение о том, что «все есть только сознание (cittamātra)», как и в первом случае с Абхидхармой, «предназначено для устранения страхов простых неразвитых умов» [Лепехов 2022: 641]. В действительности, с точки зрения высшей истины (paramārtha satya) «оно не относится к реальности» (27) [Лепехов 2022: 641].

Тем не менее, Нагарджуна последовательно разбирает аргументацию Йогачары, обосновывающую существование «только сознания». Действительно, то, что объекты появляются в нашем сознании, еще «не означает существования внешнего объекта отдельно от сознания». В другом трактате Нагарджуны – «Юктишаштике» отмечается, что «вещи, о которых говорят как о «великих элементах» – объединяются в сознании» и «растворяются при правильном понимании их»; они «всего лишь ложное представление» («Юктишаштика», 34) [Лепехов 1999: 209]. Казалось бы, можно делать вывод о том, что в основе всего может находиться «сознание-сокровищница» (ālaya-vijñāna), но Нагарджуна приводит и другие доводы, согласно которым «алаявиджняна активна только из-за зависимости от тела» и «без тела нет сознания». Таким образом, йогачарин приходит к противоречию: сознание определяет (конструирует) внешние объекты, с другой стороны, – «без тела нет сознания». Как отмечает Ян Вестерхофф (Jan Westerhoff), здесь «мы имеем замкнутую круговую структуру зависимостей: материя экзистенциально зависит от сознания», но «также мы имеем случай, когда сознание зависит от материи (конкретнее, от тела), поскольку без материи не может быть проявления сознания» [Westerhoff 2015: 173]. Вывод, к которому приходит Нагарджуна: «ум есть только имя» и «не существует отдельно от имени»; «сознание также может быть рассмотрено, как только имя»; «имя также не имеет собственного существования» («Бодхичиттавиварана», 40) [Лепехов 2022: 642]. Поэтому три природы йогачаринов: «воображаемое, зависимое и абсолютное» (парикальпита, паратантра и паринишпанна) – не представляют, в сущности, никакой градации, поскольку в действительности имеют только одну при-

роду – природу шуньяты». И здесь Нагарджуна мастерски обращает против йогачаринов их же собственную концепцию: «все они являются порождениями нашего ума, созданные воображением» («Бодхичиттавивараna», 28) [Лепехов 2022: 641]. Доказывая, что истина Йогачары – это еще не «парамартха», а только относительная истина, «самвритти», Нагарджуна здесь не характеризует взгляды виджнянавадинов как ложные, как «неведение», а признает их полезность и даже необходимость на определенном этапе самосовершенствования.

И. С. Урбанаева, характеризуя философию Нагарджуны, считает, что «это самая глубокая философская концепция возникновения и существования, а не только возникновения и существования сознания. Обратной ее стороной является доктрина пустоты, получившая свой наиболее глубокий смысл радикального онтологического отрицания в философии прасангики (Буддапалита, Чандракирти)» [Урбанаева 2022: 419].

Следует признать, что в таких текстах, как «Муламадхьямакакарики», «Бодхичиттавиваране», «Юктишаштика», «Шуньятасаптати» и др., проводится наиболее последовательное объединение концепций различных школ буддизма в единое непротиворечивое целое на основе методологии Мадхьямаки.

Статья подготовлена в рамках государственного задания (проект «Письменные традиции народов Байкальского региона в контексте историко-культурного наследия России и Внутренней Азии») № 121031000263-3.

Литература

Лепехов С. Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации / С. Ю. Лепехов // Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. – 238 с.

Лепехов С. Ю. Виджнянавада и феноменология: мотивация для сравнительной философии / С. Ю. Лепехов // Вопросы философии. – 2018. – № 2. – С. 188–196.

Лепехов С. Ю. Соотношение концепций Мадхьямаки и Йогачары в комментарии Нагарджуны «Бодхичиттавивараna» / С. Ю. Лепехов // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. – 2022. – Т. 38. Вып. 4. – С. 631–650.

Урбанаева И. С. «Муламадхьямака-карики» Нагарджуны и интерпретации Мадхьямаки / И. С. Урбанаева // Иркутск: Оттиск, 2022. – 448 с.

Buston. A History of Buddhism / tr. E. Obermiller. // Heidelberg, 1931–1932.

Lindtner Chr. Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nagarjuna / Chr. Lindtner // Delhi: Motilal Banarsidass, 1987. – 327 p.

Shulman E. Chapter 8. Nāgārjuna the Yogācārin? Vasubandhu the Mādhyamika? On the Middle-way between Realism and AntiRealism / Madhyamaka and Yogācāra: Allies or Rivals? / edited by Jay L. Garfild, Jan Westerhoff // Oxford-New York: Oxford University Press, 2015. – P. 184–212.

Westerhoff Jan. Chapter 7. Nāgārjuna's Yogācāra in *Madhyamaka and Yogācāra: Allies or Rivals?* / edited by Jay L. Garfild, Jan Westerhoff // Oxford-New York: Oxford University Press, 2015. – P. 165-183.

Williams P., Tribe A. Buddhist Thought. A complete introduction to the Indian tradition / P. Williams, A. Tribe // Taylor & Francis Group: London and New York, 2000. – 323 p.

References

Lepekhov S. Yu. Filosofiya madh'yamikov i genezis buddijskoj civilizacii / S. Yu. Lepekhov // Ulan-Ude: Izd-vo BNC SO RAN, 1999. – 238 s.

Lepekhov S. Yu. Vidzhnyanavada i fenomenologiya: motivaciya dlya sravnitel'noj filosofii / S. Yu. Lepekhov // Voprosy filosofii. – 2018. – № 2. – S. 188–196.

Lepekhov S. Yu. Sootnoshenie koncepcij Madh'yamaki i Jogachary v kommentarii Nagardzhuny «Bodhichittavivarana» / S. Yu. Lepekhov // Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Filosofiya i konfliktologiya. – 2022. – T. 38. Vyp. 4. – S. 631–650.

Urbanaeva I. S. «Mulamadh'yamaka-kariki» Nagardzhuny i interpretacii Madh'yamaki / I. S. Urbanaeva // Irkutsk: Ottisk, 2022. – 448 s.

Buston. A History of Buddhism / tr. E. Obermiller. // Heidelberg, 1931–1932.

Lindtner Chr. Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nagarjuna / Chr. Lindtner // Delhi: Motilal Banarsidass, 1987. – 327 p.

Shulman E. Chapter 8. Nāgārjuna the Yogācārin? Vasubandhu the Mādhyamika? On the Middle-way between Realism and AntiRealism / Madhyamaka and Yogācāra: Allies or Rivals? / edited by Jay L. Garfild, Jan Westerhoff // Oxford-New York: Oxford University Press, 2015. – P. 184–212.

Westerhoff Jan. Chapter 7. Nāgārjuna's Yogācāra in Madhyamaka and Yogācāra: Allies or Rivals? / edited by Jay L. Garfild, Jan Westerhoff // Oxford-New York: Oxford University Press, 2015. – P. 165-183.

Williams P., Tribe A. Buddhist Thought. A complete introduction to the Indian tradition / P. Williams, A. Tribe // Taylor & Francis Group: London and New York, 2000. – 323 p.