

С.П. Нестеркин

ПРОБЛЕМА ОПРЕДЕЛЕНИЯ ЛИЧНОСТИ В ИНДИЙСКИХ ДУХОВНО- ИСТОРИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЯХ

Аннотация. В статье на материале тибетской буддийской схоластической литературы рассматриваются подходы к определению личности в индийских ортодоксальных и неортодоксальных религиозно-философских школах. В работе рассматриваются термины, служащие (в текстах сутр и шастр) маркером личности и анализируются ее основные определения. Значительное внимание уделяется анализу небуддийских взглядов на личность, как (1) постоянную, (2) единичную и (3) независимую и раскрывается аргументация буддистов, критиковавших эти воззрения. Определяется, что в буддизме, в противовес тезису «иноверческих» учений о наличии самостности (тиб. *bdag*) личности, выдвигается утверждение о ее бессамостности (тиб. *bdag med*) и приводится анализ трактовок этого понятия в различных буддийской школах. Исследование в методологическом плане строится на анализе референтных текстов в контексте живой философско-религиозной традиции буддизма. В работе делается вывод, что отрицание самостности личности в буддизме надо понимать в контексте полемики буддизма с небуддийскими религиозно-философскими традициями. Возражения буддистов направлены не против личностного принципа как такового, но против ошибочного, по их мнению, понимания личности как субъекта освобождения, развиваемого в ортодоксальных и неортодоксальных индийских духовных традициях.

Ключевые слова: буддизм, личность, идентичность, Гелуг, тибетская философия, схоластика, мадхьямака, махаяна, буддийская сотериология, дхарма.

Abstract. Based on the Tibetan Buddhist scholastic literature, this article examines the approaches towards determination of personality in the Hindu Orthodox and non-Orthodox religious-philosophical schools. The work reviews the terms that serve as a personality marker (in the texts of sutra and shastra), as well as analyzed its main definitions. Significant attention is given to the analysis of the non-Buddhist views upon personality, as (1) constant, (2) single, and (3) independent. Argumentation of the Buddhists who criticized such views is revealed. The author determines that Buddhism in contradiction to the thesis of "heterodoxy" teachings regarding the presence of selfishness (Tibetan *bdag*) of personality, proposes the statement about in unselfishness (Tibetan *bdag med*), and provides analysis of interpretations of this notion in various Buddhist schools. This research in methodological aspect is built on the analysis of reference texts in the context of living philosophical-religious tradition of Buddhism. The conclusion is made that the denial of selfishness of personality in Buddhism must be understood on the context of polemic of Buddhism with the non-Buddhist religious-philosophical traditions. Objections of the Buddhists are aimed not against the personal principle as such, but rather erroneous in their opinion understanding of personality as the subject of liberation, developed in Orthodox and non-Orthodox Hindu spiritual traditions.

Key words: Madhyamaka, Scholasticism, Tibetan philosophy, the Gelug, identity, personality, Buddhism, Mahayana, Buddhistic soteriology, Dharma.

В настоящее время, в ситуации интенсивного взаимодействия культур, исследование проблем личности, ее культурной обусловленности, особенностей ее социализации в религиозной культуре привлекает все большее

внимание исследователей. Вырос интерес и к персоналогическим воззрениям буддизма, их доктринальным основаниям, влиянию на практику формирования личности [1–4]. Их знание позволяет яснее оценить проблемы, возникающие в процессе

Работа выполнена по гранту РФФИ №15-03-00804 «Самоопределение личности в буддийской религиозно-философской традиции».

межкультурного взаимодействия в поликонфессиональном сообществе, как на личностном, так и на социальном уровнях [5, 6].

Персоналогическая проблематика была одной из главных тем дискурса в религиозно-философских школах Индии. Центральным ее пунктом, самым тесным образом связанным с сотериологической системой буддизма была проблема самостности личности. Признание или отрицание существования этой самостности стало основной точкой расхождения между буддизмом, последовательно отрицавшим бытие самостности личности и небуддийскими религиозно-философскими школами, принимавшими ее наличие.

В нашей работе мы сделали попытку эксплицировать персоналогические воззрения индийских традиций, основываясь на текстах тибетской буддийской схоластики схоластики, где они рассматривались в пропедевтических целях. Разумеется, при таком подходе нельзя говорить, что обнаруженные воззрения референтны тем, что существовали реально. В тибетской историко-философской литературе мы имеем дело с представлениями буддийских философов о взглядах оппонентов своих далеких предшественников – около тысячи лет, но эта реконструкция важна для понимания того контекста, в котором происходило развитие аргументации буддистов.

Представления о личности в буддизме формировались в процессе полемики с субстанционалистскими воззрениями на личность, которые развивались в религиозно-философских системах ортодоксального индуизма, а также неортодоксальных школах, таких как джайнизм, адживика и др. Критический анализ этих воззрений можно обнаружить уже очень рано, в сутрах, где нередко встречается полный или частичный перечень двенадцати (иногда и более) терминов, служащих маркером личности как субъекта деятельности (тиб. byed pa ro'i skye mched) извлеченный из работ индийских ортодоксальных и неортодоксальных философских систем (см., напр., [15]): 1) Я (санскр. атман, тиб. bdag po), 2) индивид (санскр. пудгала, тиб. gang zag), 3) живой (санскр. джива, тиб. srog), 4) дух (санскр. пуруша, тиб. skyes bu), 5) обладатель сознания (санскр. саттва, тиб. sems can), 6) движущийся (тиб. gso ba), 7) вскормленный (тиб. gso ba), 8) обладающий силой (тиб. shed can), 9) хозяин силы (тиб. shed bdag), 10) действующий (тиб. byed pa ro), 11) ощущающий (тиб. tshor ba ro), 12) познающий (тиб. shes pa ro), видящий (тиб. mthong pa ro), вкушающий (тиб. za ba ro) и проч.

Так, ведантисты и вайшешики говорят о Я (санскр. атман), последователи сакхьи употре-

бляют термин дух (санскр. пуруша), джайнисты – живой (санскр. джива). Последователи санкхьи пурушу наделяют пятью гунами (свойствами, качествами, тиб. yon tan), у вайшешиков говорится о девяти гунах-свойствах атмана и прочее. Концепции субъекта, которые разрабатывались в этих школах, центральноазиатскими буддийскими учеными подробно рассматриваются в работах по истории философии – «сиддхантах» (тиб. grub 'mtha) (см., напр., [7, 16]).

То, что в школах «иноверцев-тиртиков» (тиб. tu stegs can) под разными именами рассматривается в качестве субъекта, буддисты называют обычно словом «Я» (санскр. атман, тиб. bdag). В буддийской комментаторской литературе мы, кроме того, встречаем значительное количество терминов, маркирующих самостность. Некоторые обнаруживаются уже в литературе сутр (такие, например, как pudgala), т.е. их можно отнести к довольно раннему периоду развития буддийской мысли, другие появились в достаточно поздний период в результате разработки концепции отсутствия самостности в комментаторской литературе, особенно тибетской. По мере развития философского анализа проблемы Я некоторые из терминов, маркирующих самостность, индивидуальность, вымываются из философского дискурса, семантические поля других теряют свою определенность и они начинают употребляться практически как синонимы.

Итак, рассмотренная выше терминология маркирует некую индивидность, самостность. Она анализируется в текстах обычно в контексте обсуждения сотериологических задач, где индивид рассматривается в качестве субъекта вторичной социализации в определенной религиозно-философской традиции. Поскольку в данном исследовании мы принимаем определение личности как социализированного индивида, приведенную терминологию мы рассматриваем как маркирующую личность.

Буддисты, в противовес тезису «иноверческих» учений о наличии самостности личности, выдвигают утверждение о ее отсутствии (бессамостности, санскр. anatma, тиб. bdag med). Надо сказать, что буквальное понимание тезиса об отсутствии самостности личности (отсутствии Я – санскр. anatma, тиб. bdag med), выдвигаемого буддистами, создало в западной литературе буддизму репутацию учения, стремящегося нивелировать личность, до полной ее деперсонализации [9]. Однако сами буддисты решительно отвергают понимание учения об отсутствии Я как обезличивание человека вплоть до его полного растворения в некой инертной, неподвижной и безличной Нирване.

Анализируя представленные в работах «иноверцев» подходы к анализу личности (Я), буддисты полагают что все его описанные особенности можно свести к трем главным. «Я» суть: (1) постоянное вечное; (2) одно; (3) самостоятельное bdag ni rtag gcig rang dbang can gsum): «Иноверцы (тиртики) сходятся в признании того Я обладающим тремя специфическими особенностями (тиб. khyad chos): [оно является] постоянной вещью (тиб. rtag pa'i dugos po) т.е. чем-то реальным, противопоставляемым нереальному, иллюзорному не имеющим частей единым-единичным (тиб. cha med kyi gcig ru) и наделено самостоятельностью-независимостью властвующего над скандхами (тиб. phung po la bdag sgyur ba ro'i rang can)» [8, л. 149Б].

Буддисты полагают что это воззрение может быть опровергнуто. Ведь постоянное не может быть деятелем носителем кармы, ощущающим и «вкушающим» плоды своих поступков, ибо подобное предполагает изменчивость субъекта. А не обладающее постоянством, очевидно, не может быть признано и вечным.

Они отрицают и единичность, отсутствие частей субъекта, мотивируя это тем, что в обыденной жизни мы говорим: «Я думаю. Я хожу ...», при том, что думает ум, а ходит тело. Отсюда делается вывод, что поскольку Я есть ум и Я есть тело, а ум и тело – не одно и то же, то, соответственно, имеются как минимум два Я, или же Я состоит по крайней мере, из двух частей.

Далее, хотя Я вроде бы и властвует над телом и умом, но когда, например болеет тело, говорят: «Я болею». Ум с его разнообразными желаньями тоже сплошь да рядом увлекает Я даже против его воли. Поэтому нельзя признать Я совершенно самостоятельным и независимым от тела и ума. Кроме того, констатируют Чандракирти и Гедун Тендар принимаемое тиртиками Я не может быть объектом феномена «восприятия я» (тиб. ngar 'dzin ибо оно фактически не воспринимается отдельно от скандх в качестве чего-то особого и отличного от них [10, с. 243-244; 8, л. 149А-Б]. То, что опровергается прамамой – верным (не обманывающимся в своем объекте) познанием, не может быть признано достоверным (тиб. tshad grub) [11, л. 42] и, соответственно принято в качестве истинного. Поэтому идею постоянного единичного и самостоятельного Я следует охарактеризовать как ложную и отвергнуть.

Признание данного Я ориентирует ум таким образом, что служит условием возникновения комплекса клеш, обуславливающих совершение определенных деяний соблюдение соответствующих норм поведения занятия аскезой и медитацией жертвоприношения и проч.), которые направлены

на достижение рождения божеством или слияние с абсолютом – Брахманом и др., но, по мнению буддистов, фактически только накапливают карму, приводящую в лучшем случае, к инкарнации на небесах, и не дают освобождения от сансары.

Кроме этой концепции Я есть и другие уяснить которые сложнее. В соответствии с принятой в схоластической литературе классификацией ложные взгляды на Я подразделяются на «грубые» (санскр. sthūla; тиб. rags pa) – устанавливаемые легко, и «тонкие» (санскр. suksama; тиб. phra ba) – обнаруживаемые с большим трудом, а также на врожденные (санскр. sahaḥa; тиб. lhan skyes – «имеющиеся в потоке сознания индивида с безначальности», и приобретенные при жизни (санскр. parikalpita; тиб. kun btags в результате изучения «плохой» философской системы и проч.

По мнению буддийских философов в большинстве буддийских философских школ считают признание описанного выше Я «грубым» ложным взглядом, так как есть и другие, более «тонкие» и сложные для понимания. Также подобный взгляд полагают приобретенным при жизни, поскольку новорожденные младенцы и животные вряд ли рефлексируют свое Я как постоянное, единичное и независимое [10, с. 243; 17, с. 34]. Кроме того, сами философы признающие концепцию подобного Я, вряд ли думают о себе в обыденной жизни таким образом – как о постоянном, единичном и независимом [12, л. 70А].

Пять относящихся к вайбхашике школ (тиб. sde), носящих общее название «самматия» (тиб. mang pos bkur pa), – ватсилуптрии и др., отрицают только такое Я [13 8, с. 125]. Поскольку же без устранения врожденного признания Я буддисты полагают невозможным обретение освобождения, то, очевидно сторонники этих школ считают признание подобного Я врожденным. С другой стороны прасангики мыслят его как приобретенное при жизни, и называют «очень грубым», ибо обнаруживают и просто «грубое» [11, л. 81Б].

Рассматривая «тонкое» и «врожденное» воззрение индийских школ о Я, большинство буддийских философов кроме самматиев и прасангики, в качестве такового полагают признание Я, определяемое ими следующим образом: «Я – личность, независимая и существующая субстанционально» (pudgalasatanradravayasatā tman; gang zag rang rkyu thub pa'i rdzes yod kyi bdag). Субстанцией (санскр. dravya; тиб. rdzes в буддийской философии обычно называется то, что обладает действием (тиб. bya ba), само имеет место независимо (тиб. rang rkyu bar grub и служит «опорой» других драхм (образованных путем соединения субстанций) [7, л. 28Б].

Введение в определение Я категории существующего субстанционально отграничивает новое понятие личности от прежнего в том отношении, что подобная личность уже не будет постоянной, ибо существующим субстанционально, как явствует из вышеизложенного, может быть только непостоянное.

Категория единичности не применяется к такому Я, ибо единичность устанавливается путем рассуждения, а восприятие Я имеет место также у новорожденных младенцев и животных. Не фигурирует здесь и отсутствие частей так как, например, обладающие ясновидением (санскр. абхиджня) люди могут воспринимать свои прежние рождения, воспринимая эти инкарнации и себя в данном воплощении как части целого – своего Я: «Все они – это я» [14, л. 416Б-417А].

Подобное Я, отмечает Кердуб Чже, воспринимает себя как подобного хозяину и господину (тиб. jo bo) своих тела и ума, а их – как рабов и слуг (тиб. khol bo), подчиняющихся ему. Поэтому, подобно хозяину, Я является в восприятии как независимое (тиб. gang rkyu ba) от своих тела и ума как отличное от них по своим признакам а значит и не требующее для его сознания познания чего-то другого – тела и ума. Признаваемое таковым Я и будет «индивидом, независимым [и] существующим субстанционально». Именно оно является объектом феномена «восприятия я» [12, л. 110А].

Понимаемое таким образом Я может независимо от другого выполнять свои функции – совершать деяния, быть носителем кармы, «вкушать» ее плоды, перевоплощаться и обретать слияние с Богом, Брахманом. Изложенное приводит к заключению что выявить ложность идеи данного Я значительно труднее чем неприемлемость описанного первым взглядом. Поэтому его признание называют «тонким» и – так как восприятие подобного Я не требует установления его особенностей путем рассуждений и проч. – врожденным кроме прасангигов, полагающих его «грубым» и приобретенным при жизни).

Прасангики констатируют, что люди, которые никогда не занимались философией и не размышляли о своем Я, его признаках и прочем, думают и говорят: «Я болен. Я умный ... Моя рука. Мой ум ...». Здесь Я выступает, с одной стороны, как соответствующее (тиб. mthun), сходное по признакам со скандхами («Я старый. Я красивый»), а с другой – оно воспринимается как их хозяин («Мое тело. Мой ум»). На основании этого делается вывод что именно здесь мы имеем дело с врожденным признанием Я независимым и существующим субстанционально индивидом – врожденной формой «взгляда

на совокупность разрушимого признающего я» («Я иду. Я думаю») и «признающего мое». [11, л. 81Б]

С точки зрения того к кому именно относят признание Я личности, его подразделяют на признание Я у себя самого и у другого существа. Соответственно эти виды признания Я личности делят на приобретенные при жизни (Я как постоянное, одно, самостоятельное и врожденные (Я как субстанционально существующая личность). Признание Я у самого себя называют «взглядом на совокупность разрушимого» (тиб. 'jig tshogs la lta ba). Гедун Тендар так поясняет это название данного взгляда: «Поскольку [фактически] имеет своим объектом разрушимые и [представляющие собой] соединение скандхи то [называется] “взглядом на совокупность разрушимого”. Имеющее своим объектом Я потока другого [существа] восприятие [индивида] как независимого [и] существующего субстанционально не будет “взглядом [на совокупность] разрушимого”, поскольку в его отношении не возникает сама собой мысль: “Я”» [8, л. 3-4].

Выделяют два вида «взгляда на совокупность разрушимого»: «признающий я» (тиб. ngar 'dzin) и «признающий мое» (тиб. nga'ir 'dzin). При их определении употребляется термин «клешная праджня» (тиб. shes rab nyon mongs can), обозначающий понимание (санскр. праджня), которое из-за действия помрачения неадекватно отражает действительность и является клешей. Врожденный «взгляд на совокупность разрушимого признающего я» – это клешная праджня признающая индивида независимым и существующим субстанционально властителем скандх. А клешная праджня признающая «моим», то подвластное независимому Я, называется врожденным «взглядом на совокупность разрушимого признающим мое». В соответствии с этим «взгляд на совокупность разрушимого» можно определить как представление (тиб. rtog pa которое имеет своим объектом «я» (тиб. nga) и «мое» (тиб. nga'i ba) в собственном потоке существования данного индивида и вызывает восприятие им самого себя в качестве независимого и существующего субстанционально властителя скандх, а скандх – как подвластных ему.

Врожденный «взгляд на совокупность разрушимого» считается последователями большинства буддийских философских школ неведением как первым из двенадцати членов зависимого возникновения, являющимся главным «винтом» в механизме функционирования сансары.

Чтобы избавиться от врожденного Я, необходимо на основе строгого доказательства убедиться в ложности его объекта – Я как независимого ин-

дивида, существующего субстанционально властителя тела и ума. Если такое Я существует, то оно, отмечает Чандракирти, должно отличаться по признакам от скандх. Но говорят: «Я родился тогда-то. Сейчас я постарел. Я иду. Я сильный. Я думаю. Я умный ...». Здесь Я фигурирует как неотличимое от скандх. «Следовательно, нет Я иного, нежели скандхи» [10, с. 242]. Кроме того, подобное Я не может быть объектом врожденного «взгляда на совокупность разрушимого признающего я», ибо есть люди (и животные), которые не имеют представления о таком Я, но признают Я и Мое [10, с. 242-243]. Из этого следует что указанное признание Я будет по оценке прасангиков, приобретенным при жизни, а не врожденным.

Но это не означает, что нет похожего на него врожденного взгляда, как например, врожденного признания Я независимым и существующим субстанционально индивидом, то есть врожденной формы «взгляда на совокупность разрушимого, признающего я» согласно приведенному выше рассуждению прасангиков) [14, л. 81].

Однако этот взгляд по мнению прасангиков, является «грубым», ибо обнаруживается и более «тонкий». Это «тонкое» признание Я устанавливается ими в рамках общей теории анатмы отсутствия Я) в связи с анализом проблемы Я дхармы. Не входя здесь в рассмотрение этой теории что заняло бы слишком много места, отметим, что «тонкой» анатмой дхарм и «тонкой» анатмой индивида прасангики считают отсутствие истинности наличия (тиб. *bden grub med pa*), которое одинаково обнаруживается и у дхармы, и у индивида. Вещи являются как имеющие место истинно (тиб. *bden snang*), но лишены истинности наличия (тиб. *bden stong*). Именно это прасангики и полагают «тонкой» анатмой драхм. Ничем принципиальным от

нее не отличается и «тонкая» анатма индивида. Ведь более первичным и «тонким», указывает Кедруб Чже, является восприятие индивидом самого себя как имеющего место «со своей стороны», безотносительно к явлению [12, л. 113Б]. Так, Лобсан Чойкьи Гьялцэн констатирует: «Врожденным признанием Я является восприятие умом как бы некой вибрации (тиб. *dam sbring sbring*) в центре сердца с мыслью: “Я”» [18, л. 59А].

В соответствии с этим «тонкий» врожденный «взгляд на совокупность разрушимого» характеризуется прасангиками как клешная праджня, вызывающая восприятия «я» и «моего» в собственном потоке самого индивида как имеющих место «со своей стороны». При этом «взгляд на совокупность разрушимого признающий я», обуславливает восприятие Я как имеющего место «со своей стороны» а «признающий мое» порождает восприятие у себя Я как имеющего место истинно («со своей стороны») обладателя «моего» – глаз, ушей и прочего. У обоих этих взглядов по мнению прасангиков, один главный объект – Я как имеющее место «со своей стороны», истинно. Различие же обусловлено способом признания: первый признает Я имеющим место истинно, а второй признает Я истинным обладателем глаз и прочего. Голова, руки ноги и прочее тоже считаются объектами этого взгляда, но не главными [12, л. 113Б-114Б].

Таким образом, отрицание самостности личности в буддизме надо понимать в контексте полемики буддизма с небуддийскими религиозно-философскими традициями. Возражения буддистов направлены не против личностного принципа как такового но против ошибочного, по их мнению понимания личности как субъекта освобождения, развиваемого в ортодоксальных и неортодоксальных индийских духовных традициях.

Список литературы:

1. Донец А.М. Базовая система дхармических категорий буддийских философов Центральной Азии. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. – 198 с.
2. Донец А.М. Концепция «дхармы» как доктринальная основа буддийской персонологии // Современные проблемы науки и образования. – 2015. – № 2; URL: <http://www.science-education.ru/129-22941> (дата обращения: 18.11.2015).
3. Пупышева Н.В. Система ценностей в буддизме: источники ценностей и уровни развития личности // Вестник БНЦ СО РАН. – 2015. – № 3 (19). – С. 187–199.
4. Пупышева Н.В. Природный и социальный аспекты развития личности в терминах системы великих элементов // Современные проблемы науки и образования. – 2015. – № 2; URL: <http://www.science-education.ru/129-22334> (дата обращения: 26.10.2015).
5. Нестеркин С.П. Основные тенденции развития буддизма в социокультурном пространстве России // Вестник Бурятского университета, 2009. Вып. 6 а. С. 16-20.
6. Нестеркин С.П. Семиотические аспекты религиозной толерантности (на материале буддизма махаяны) // Гуманитарный вектор. 2008. №3. С. 42-45.
7. *Lcang skya rol pa'i rdo rje. Grub mtha'i rnam bzhag* (Чанкья Рольби Дорже. Концепции философских школ). – Ксил., 269 л.
8. *dGe 'dun bstan dar. dBu ma la 'jug pa spyi don* (Гедун Тендар. Общее исследование «Введения в мадхьямику» Чандракирти). – Ксил., 162 л.

9. Игнат'ев И.П. Как стать буддой. Лениздат, 1991. С. 19–20.
10. Zla ba grags pa. dBu ma la 'jug pa rang 'grel dang bcas pa bzhugs so (Чандракирти. «Введение в мадхьямику» с автокомментарием). St.–Petersbourg, 1912. 234 p.
11. 'Jam dbyangs bzhad pa. Grul mtha'i rnam bshad las thal rang gi skabs (Чжамьян Шепа. Воззрения философских школ. Раздел «Сватантрика и прасангика») – Ксил., 240 л.
12. mKhas grub rje. Zab mo stong pa nyid gyi de kho na nyid rab tu gsal bar byed pa'i bstan bcos skal bzang mig 'byed ces bya ba bzhugs so (Кедруб Чже. "Открывающий глаза счастливец". – Трактат, полностью разъясняющий истинную суть глубокой пустотности). – Ксил., 247 л.
13. Чжамьян Шепа–второй. – Дзунба Кунчог Жигме Ванбо. Драгоценное ожерелье учений философских школ / Пер. с тиб. – Улан-Удэ, 1998. 152 с.
14. 'Jam dbyangs bzhad pa. dBu ma la 'jug pa'i mtha' dpyod (Чжамьян Шепа. Подробное исследование «Введения в мадхьямику»). – Ксил., 442 л.
15. Phags pa salu'i ljang pa zhes bya ba theg pa chen po'i ndo (Сутра «Ростки белого риса»). – Ксил., 8 л. // bKa' 'gyur. Co ne. mDo sde, tsha. L. 134A-142B.
16. Ngag dbang nyi ma. Nang pa'i grub mtha' smra ba bzhi'i 'dod tshul (Агван Нима. Воззрения четырех буддийских философских школ). sGo mang, 1971. Ксил., 404 л.
17. Thu'u bkwan. Grub mtha' bzhugs so (Туган. Религиозно-философские системы) – 'Bras spungs blo gsal gling dpe mdzod khang, 1992. 364 P.
18. Byang chub lam gyi rim pa'i dmar khrid (Лобсан Чойкы Гьялцэн. Руководство по ступеням пути Просветления). Ксил., 68 л.

References (transliterated):

1. Donets A.M. Bazovaya sistema dkharmicheskikh kategorii buddiiskikh filosofov Tsentral'noi Azii. – Ulan-Ude: Izd-vo BNTs SO RAN, 2009. – 198 s.
2. Donets A.M. Kontsepsiya «dkharmy» kak doktrinal'naya osnova buddiiskoi personologii // Sovremennye problemy nauki i obrazovaniya. – 2015. – № 2; URL: <http://www.science-education.ru/129-22941> (data obrashcheniya: 18.11.2015).
3. Pupyshva N.V. Sistema tsennosti v buddizme: istochniki tsennosti i urovni razvitiya lichnosti // Vestnik BNTs SO RAN. – 2015. – № 3 (19). – S. 187–199.
4. Pupyshva N.V. Prirodni i sotsial'nyi aspekty razvitiya lichnosti v terminakh sistemy velikikh elementov // Sovremennye problemy nauki i obrazovaniya. – 2015. – № 2; URL: <http://www.science-education.ru/129-22334> (data obrashcheniya: 26.10.2015).
5. Nesterkin S.P. Osnovnye tendentsii razvitiya buddizma v sotsiokul'turnom prostranstve Rossii // Vestnik Buryatskogo universiteta, 2009. Vyp. 6 a. S. 16-20.
6. Nesterkin S.P. Semioticheskie aspekty religioznoi tolerantnosti (na materiale buddizma makhayany) // Gumanitarnyi vektor. 2008. №3. S. 42-45.
7. Lcang skya rol pa'i rdo rje. Grub mtha'i rnam bzhag (Chank'ya Rol'bi Dorzhe. Kontsepsii filosofskikh shkol). – Ksil., 269 l.
8. dGe 'dun bstan dar. dBu ma la 'jug pa spyi don (Gedun Tendar. Obshchee issledovanie «Vvedeniya v madkh'yamiku» Chandrakirti). – Ksil., 162 l.
9. Ignat'ev I.P. Kak stat' buddoi. Lenizdat, 1991. S. 19–20.
10. Zla ba grags pa. dBu ma la 'jug pa rang 'grel dang bcas pa bzhugs so (Chandrakirti. «Vvedenie v madkh'yamiku» s avtokommentariem). St.–Petersbourg, 1912. 234 p.
11. 'Jam dbyangs bzhad pa. Grul mtha'i rnam bshad las thal rang gi skabs (Chzham'yan Shepa. Vozzreniya filosofskikh shkol. Razdel «Svatantrika i prasangika») – Ksil., 240 l.
12. mKhas grub rje. Zab mo stong pa nyid gyi de kho na nyid rab tu gsal bar byed pa'i bstan bcos skal bzang mig 'byed ces bya ba bzhugs so (Kedrub Chzhe. "Otkryvayushchii glaza schastlivtsev". – Traktat, polnost'yu raz'yasnyayushchii istinnuyu sut' glubokoi pustotnosti). – Ksil., 247 l.
13. Chzham'yan Shepa–vtoroi. – Dzunba Kunchog Zhigme Vanbo. Dragotsennoe ozherel'e uchenii filosofskikh shkol / Per. s tib. – Ulan-Ude, 1998. 152 с.
14. 'Jam dbyangs bzhad pa. dBu ma la 'jug pa'i mtha' dpyod (Chzham'yan Shepa. Podrobnое issledovanie «Vvedeniya v madkh'yamiku»). – Ksil., 442 l.
15. Phags pa salu'i ljang pa zhes bya ba theg pa chen po'i ndo (Sutra «Rostki belogo risa»). – Ksil., 8 l. // bKa' 'gyur. Co ne. mDo sde, tsha. L. 134A-142B.
16. Ngag dbang nyi ma. Nang pa'i grub mtha' smra ba bzhi'i 'dod tshul (Agvan Nima. Vozzreniya chetyrekh buddiiskikh filosofskikh shkol). sGo mang, 1971. Ksil., 404 l.
17. Thu'u bkwan. Grub mtha' bzhugs so (Tugan. Religiozno-filosofskie sistemy) – 'Bras spungs blo gsal gling dpe mdzod khang, 1992. 364 P.
18. Byang chub lam gyi rim pa'i dmar khrid (Lobsan Choik'i G'yaltzen. Rukovodstvo po stupenyam puti Prosvetleniya). Ksil., 68 l.