

УДК 10(09) 1: 291.1

ББК 86.3

DOI 10.31554/2222-9175-2018-32-171-179

А. М. Донец
ТРАКТОВКА НЕСОВМЕСТИМОСТИ ДХАРМ
В МАДХЬЯМИКЕ-ПРАСАНГИКЕ

На основе широкого круга тибетоязычных источников раскрывается содержание буддийской концепции «несовместимости дхарм», как она представлена в тибетском буддизме. Основной акцент делается на интерпретации этой концепции в традиции Гелук, имеющей широкое распространение в странах Центральной Азии. Рассматриваются основные структурные элементы концепции несовместимости («основа отрицания» – *dgag gzhi*, «объект отрицания» – *dgag bya*, «отрицание» – *dgag pa*), обсуждаются виды несовместимости («несовместимость взаимного отвержения» – *phan tshun spangs 'gal* и «несовместимость не-пребывания» вместе – *lhan cig mi gnas 'gal*) и их основные характеристики и раскрывается значение концепции несовместимости в сотериологической системе буддизма.

Ключевые слова: Гелук, философия буддизма, диспут, логика, дхарма, отрицание, мадхьямака, махаяна, тибетский буддизм, религия.

A. M. Donets

THE INTERPRETATION OF THE CONCEPT
OF THE “INCOMPATIBILITY OF DHARMAS”
IN MADHYAMIKA-PRASANGIKA

In the article, based on a wide range of Tibetan-language sources, the content of the Buddhist concept of “incompatibility of dharmas” is revealed, as it is represented in Tibetan Buddhism. The main emphasis is on the interpretation of this concept in the tradition of Geluk, which is widespread in the countries of Central Asia. The basic structural elements of the concept of incompatibility are considered (the “basis of negation” – *dgag gzhi*, the “object of negation” – *dgag bya*, the “negation” – *dgag pa*), the types of incompatibility (“incompatibility of mutual rejection” – *phan tshun spangs 'gal* and “incompatibility of non-interruption together” – *lhan cig mi gnas 'gal*), and their main characteristics, and the significance of the concept of incompatibility in the soteriological system of Buddhism is revealed.

Keywords: Geluk, philosophy of Buddhism, disputation, logic, dharma, negation, Madhyamaka, Mahayana, Tibetan Buddhism, religion.

Философия занимает исключительно важное место в сотериологической системе буддизма. Она не только теоретически подготавливает адептов к практическому освоению пути просветления [Донец 2010; Лепехов 2007; Нестеркин 2011], но и является методологической основой осмысления

мира в различных аспектах: социальном [Нестеркин 2006, 2008], персонологическом [Он же 2016], этическом [Донец 2008; Пупышева 2015], антропологическом [Пупышева 2016] и т. д.

Концепция срединности является ключевым методологическим принципом учения буддизма, служит фунда-

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

ментом при построении мадхьямики и с особой многогранностью и последовательностью используется прасангиками, однако не эксплицируется ими с достаточной полнотой и завершенностью. Идея срединности обычно трактуется как лишенность крайностей. Поскольку срединность устанавливается в связи и по отношению к крайностям, а те относятся к категории несовместимых дхарм, то рассмотрение прасангиковской концепции срединности невозможно без анализа концепции несовместимости. Необходимо отметить, что она довольно фрагментарно представлена в работах индийских философов, в частности Буддхапалиты, и в несколько более разработанном виде в трудах тибетских прасангиков, что выдвигает проблему ее экспликации с приемлемой степенью адекватности и полноты.

Прасангики обычно относят крайности (санскр. анта; тиб. *mtha'*) к категории несовместимых дхарм. Поэтому их первоначальное определение должно производиться в рамках концепции несовместимости (вируддха; 'gal ba), которая в относительно разработанном виде представлена в работах тибетских прасангиков (см., напр., [Ngag dbang bkra shis: гл. 9, 24]).

Для обозначения несовместимого в комментарии Буддхапалиты используются термины *gnyen* (враг, противник, оппонент, противоядие), *mi mthun* (несоответствующее, несогласующееся, противоположное), 'gal ba (противостоящее, противоположное, несовместимое), *log* (обратное, противное), а тибетские философы обычно пользуются стандартным термином 'gal ba. Определение несовместимого дается тибетскими прасангиками в связи с общей основой (саманадхикара; *gzhi mthun*). «Общей основой» (местом, предметом) дхарм А и Б они называют такую дхарму В, которая и А является, и Б является. Например, дхарма «белая раковина» – «общая основа» дхарм «раковина» и «белое», так как она и раковиной является, и белой является

[П]. Иногда «общей основой» дхарм А и Б условно называется место или поток существования, в котором одновременно пребывают эти дхармы.

Несовместимыми считаются дхармы, которые не могут иметь «общей основы» [Там же: 133]. Двойкая трактовка «общей основы» имеет своим следствием выделение двух видов несовместимости, а именно: несовместимости взаимного отвержения (аньяпарихара вируддха; *phan tshun sprangs 'gal*) и несовместимости непребывания вместе (экатрастхита вируддха; *lhan cig mi gnas 'gal*), из которых подлинной несовместимостью признается только первая, а вторая именуется «несовместимостью» условно.

Несовместимость непребывания вместе характерна для такого отношения между дхармами, при наличии которого они не могут одновременно находиться в одном и том же месте или потоке моментов индивидуального существования («общей основе») живого существа в силу того, что одна из них подавляет (*gnod byed*) другую. Таково, например, отношение между светом и мраком, теплом и холодом, мудростью и неведением. Подобную несовместимость подразделяют на прямую (*dngos 'gal*), или устанавливаемую прямо, и косвенную. Так, отношение между теплом и холодом является прямой несовместимостью, ибо устанавливается прямо, а между огнем и холодом – косвенной, потому что для ее установления требуется выявление опосредующего звена – тепла, порождаемого огнем. Кроме того, у несовместимости непребывания вместе указывают еще два вида, для первого из которых характерно то, что появление подавляющей дхармы и исчезновение подавляемой происходят одновременно, а при наличии второго подавляемая дхарма прекращает свое существование только на третий момент по возникновению подавляющей. Пример первого: мгновенное исчезновение темноты при включении света. Пример второго: когда возникает мудрость (праджня), то неведение (в форме признания

существования Я индивида) исчезает только на третий момент [Ngag dbang bkra shis 1996: 310]. Несовместимость непребывания вместе является в известной мере аналогом категории противоположности (контрарности) западной философской традиции. Буддхапалита тоже использует понятие подобной несовместимости, о чем, в частности, свидетельствует следующее его высказывание: «Обратное ходьбе называется пребыванием на месте. Но два этих противоположных – ходьба и пребывание на месте – не бывают вместе у одного [индивида]» [Buddhapalita 1993: 172A].

Дефиниция подлинной несовместимости обычно дается в связи с двумя основными видами определения дхарм – утвердительным (sgrub phyogs nas – «со стороны утверждения»; «является тем-то и тем-то») и отрицательным (dgag phyogs nas – «со стороны отрицания»; «не является тем-то и тем-то»). Отношение между дхармами квалифицируется как несовместимость взаимного отвержения при наличии соответствия следующему условию: если (нечто) является одной из этих дхарм, то с необходимостью не является другой [II]. При выполнении данного условия дхармы не могут иметь подлинной «общей основы». Так, «существующее» и «несуществующее» следует признать несовместимыми, поскольку, к примеру, если кувшин является существующим, то не является несуществующим, и если «заячьи рога» являются несуществующими, то не являются существующими.

В качестве «нечто», упоминаемого в приведенной дефиниции, выступает некая безымянная дхарма, в качестве которой может фигурировать одна из несовместимых дхарм (например, если является существующим) или какая-нибудь конкретная дхарма, отличная от рассматриваемых (например, если звук является непостоянным). Первое указывает на то, что ни одна из несовместимых дхарм «не является» другой. Тибетские прасангики считают, что дхарма А является (yin ra) дхармой Б, если обладает всеми ее

признаками. Например, золотой кувшин является кувшином, ибо обладает всеми признаками кувшина. В соответствии с этим полагают, что А не является (ma yin) дхармой Б, если не имеет всех или части ее признаков. Так, существующее не является несуществующим, поскольку лишено всех признаков последнего, а кувшин не является золотым кувшином, потому что имеет не все его признаки (отсутствует признак «золотой») [Ngag dbang bkra shis: гл. 3, 4]. Следовательно, дхармы оказываются несовместимыми тогда, когда не имеют признаков друг друга, ибо только в этом случае ни одна из них не будет являться другой.

Если дхарма рассматривается как определяемое – обладающее только своим специфическим признаком, имеющимся лишь у нее, – или же как «основа признака» – наделенная целым комплексом признаков, и при этом данный уникальный и присущий исключительно той дхарме набор признаков берется в целом как некий интегральный признак, то никакая дхарма, трактуемая подобным образом, не может быть определена в качестве являющейся какой-либо другой дхармой, ибо не имеет ее признаков. С этой точки зрения все дхармы предстают как несовместимые, поскольку ни одна из них не обладает признаками другой, а значит, и не является ею, что соответствует условию, указанному в дефиниции несовместимости. Например, кувшин и столб являются несовместимыми дхармами, так как если является кувшином, то не является столбом, и если является столбом, то не является кувшином. Подобный подход обуславливает установление одного из двух видов несовместимости взаимного отвержения, который соответствует описанному Дхармоттарой в его комментарии на «Ньяя бинду» Дхармакирти и позволяет выделить любой предмет мысли в качестве чего-то совершенно особого и уникального, т. е. служит основанием определенности познания [Щербатской 1995: 318; 1909: 364].

«Если некоторая вещь (дхарма) будет существующей, – пишет Буддхапалита, – то, считаем, [она] будет основой признака или признаком» [Buddhapalita 1993: 181A]. Следовательно, признак тоже является дхармой (вещью), которая – в качестве определяющего, реализующего, указывающего – может входить в структуру другой дхармы (основы признака, определяемого). Это позволяет охарактеризовать определяемое как дхарму, включающую в себя некую другую дхарму в качестве своего специфического признака. Аналогичным образом, основа признака предстает как дхарма, которая включает в себя не только свой специфический признак, но и другие дхармы в качестве ее второстепенных признаков. Подобная дхарма (основа признака) может быть определена как «общая основа», ибо она и самой собой является (в качестве обладающей своим специфическим признаком), и другой дхармой является (в качестве обладающей второстепенным признаком). Например, «вещь» (dngos po), имеющая своим специфическим признаком способность выполнять функцию, служит основой признака «существующего», специфическим признаком которого является устанавливаемость валидным познанием (прамана; tshad ma). Поэтому, согласно изложенному, она и вещь является, и существующим является.

Когда в качестве «нечто», упомянутого в дефиниции несовместимости, берется некая третья дхарма, то может оказаться так, что те дхармы, отношение между которыми оценивается в связи с «нечто», включаются в ее структуру в качестве второстепенных признаков, и тогда эта дхарма будет их «общей основой». В случае же равнозначных [III] дхарм, они также входят в структуры друг друга. Например, равнозначные дхармы «сотворенное» и «непостоянное» входят в признаковые структуры друг друга (ибо «сотворенное» является «непостоянным», а «непостоянное» – «сотворенным») или некой третьей дхармы (звук является сотворенным и непостоянным).

Однако есть и такие дхармы, которые не могут входить в признаковые структуры друг друга или некоторой третьей дхармы одновременно. Например, существующее не может являться несуществующим, а несуществующие («заячьи рога») – существующими. Отношение между подобными дхармами следует выделить в особый (второй) вид несовместимости взаимного отвержения и охарактеризовать как крайнюю «неявляемость» – полное взаимное отрицание друг друга. Что здесь имеется в виду?

В ситуации отрицания тибетские прасангики выделяют основу отрицания (пратишедхавасту; dgag gzhi) – то, в отношении чего отрицается нечто – объект отрицания (пратишедхья; dgag bya). Отрицанием (пратишедха; dgag pa) называют дхарму, непосредственное осмысление (осознавание, познание) которой с необходимостью реализуется путем прямого отрицания в ее отношении «объекта отрицания». Например, дхарма «пространство» – это отрицание, ибо признаком пространства служит беспрепятственность, или отсутствие препятствования, поэтому при осмыслении дхармы «пространство» («основы отрицания») с неизбежностью должен исключаться («отсекаться») «объект отрицания» – препятствование [Ngag dbang bkra shis: гл. 22]. Те дхармы, отношение между которыми квалифицируется как несовместимость взаимного отвержения второго вида, очевидно, можно рассматривать в особом ракурсе, позволяющем трактовать их как специфические отрицания, характеризующиеся тем, что каждая из пары несовместимых дхарм выступает по отношению к другой и в качестве «основы отрицания», и как «объект отрицания». Например, «красивое» может осмысляться путем отрицания в его отношении «безобразного», а «безобразное» – посредством аналогичного отрицания «красивого» (не красивое). При этом, очевидно, дхарма А будет выступать не только в качестве не являющейся дхармой Б, но и как не-Б – прямое отрицание Б. О правомерности данной трактовки

несовместимых дхарм свидетельствуют, в частности, употребляемые для их обозначения термины (например, существующее и не существующее, большое и не большое, приятное и не приятное).

В соответствии с изложенным, несовместимые дхармы А и Б можно определять двойко: (1) А не есть Б, Б не есть А; (2) А есть не-Б, Б есть не-А. Если дхарма А входит в признаковую структуру некоторой третьей дхармы В, то можно утверждать, что В есть А. И поскольку А есть не-Б, то и В есть не-Б, а это также означает, что В не есть Б. Если же Б тоже входит в структуру В, то будет верным, что В есть Б. Тогда В будет и являться Б, и не являться Б, следовательно, потеряет свою качественную (признаковую) определенность и перестанет быть дхармой – вполне определенным предметом мысли. У такой дхармы, по словам Буддхапалиты, будут 2 стороны (*phyoogs*), или части, каждая из которых определяется одной из пары несовместимых дхарм. Подобная дхарма раздваивается и фактически должна будет признана двумя разными дхармами, что неприемлемо. Так, Буддхапалита говорит: «Поскольку двойственность самой вещи неприемлема, постольку [утверждение]: «“Мир имеет границу, имеет, но и не имеет границы, не имеет» – неприемлемо”» [Buddhapalita 1993: 280Б].

Изложенное объясняет, почему обладающие подобным видом несовместимости дхармы не могут входить в признаковые структуры друг друга или некоторой третьей дхармы. Поскольку эти дхармы представляют собой отрицания друг друга, то они могут иметь место только попарно: данная дхарма является несовместимой лишь с одной дхармой – своим отрицанием. Это случай прямой несовместимости. Но есть еще несовместимость и косвенная. Так, если имеются 2 несовместимые дхармы А и Б, и дхарма А входит в структуру дхармы В, а Б – дхармы Г, то отношение между А и Г или Б и В определяется как косвенная несовместимость. Например, постоянное и

непостоянное – прямо несовместимые дхармы, а непостоянное и пространство, обладающее признаком постоянства, или пространство и вещь, имеющая признаком непостоянство, будут несовместимы косвенно.

О правомерности выделения второго вида несовместимости взаимного отвержения свидетельствует то, что анализ примеров, приводимых прасангиками Гелук для объяснения этой несовместимости (см., напр., [Ngag dbang bkra shis: 308–309]), позволяет представить дефиницию несовместимости взаимного отвержения в виде соответствия следующим двум условиям: (1) если [нечто] является одной из несовместимых дхарм, то с необходимостью не является другой; (2) если [нечто] не является одной из несовместимых дхарм, то с необходимостью является другой. При наличии соответствия первому условию отношение между рассматриваемыми дхармами квалифицируется как несовместимость взаимного отвержения первого вида. Соответствие же второму условию будет иметься лишь у тех дхарм, которые являются отрицаниями друг друга. Так, допустим, что 2 дхармы А и Б являются взаимными отрицаниями. Тогда А можно охарактеризовать как не-Б, а Б – как не-А. В таком случае, «если [нечто] не является А», то это означает, что не является не-Б, стало быть, является Б, ибо двойное отрицание дает утверждение. А также, «если [нечто] не является Б», то это означает, что не является не-А, поэтому является А. Следовательно, наличие взаимного отрицания служит основой установления соответствия второму условию. Это позволяет сделать заключение, что квалификация несовместимых дхарм как служащих отрицаниями друг друга является главной специфической особенностью второго вида несовместимости взаимного отвержения, отличающей его, в частности, от первого вида.

Данный вид несовместимости взаимного отвержения является в известной мере аналогом западной категории противоре-

чия (контрадикторности), и, как правило, именно он обычно подразумевается, когда в текстах мадхьямиков говорится о несовместимости. Отношение между крайностями, очевидно, следует охарактеризовать как несовместимость подобного рода, ибо оно соответствует описанным признакам этой несовместимости, а сами они фигурируют попарно, вследствие чего в связи с ними обычно используется термин «две крайности» (*mtha' gnyis*). При этом чаще всего имеет место прямая несовместимость. Наибольшее внимание в мадхьямике уделяется таким крайностям, как постоянство (*rtaḡ*) и прерывность (*chad*) (косвенная несовместимость), существующее (*yoḡ ra*) и несуществующее (*med ra*) (прямая несовместимость) (см., напр., [Buddhapalita 1993: 226A]).

Итак, в полной дефиниции несовместимости взаимного отвержения, представленной в виде соответствия двум указанным условиям, имеются в виду, главным образом, такие дхармы, которые являются полными отрицаниями (исключениями) друг друга. Поскольку при любых определениях вещей используются несовместимые подобным образом дхармы «является» и «не является», то можно сказать, что данный вид несовместимости лежит в основе определенности и даже определенности вещей. Да и вообще, посредством прямо несовместимых дхарм производится разграничение вещей в признаковом пространстве, поэтому наличие таких дхарм служит условием определенности и определенности вещей.

Буддхапалита, вероятно, разделяет описанный подход к пониманию несовместимости взаимного отвержения второго вида, который зафиксирован в полной дефиниции. Так, он пишет: «Если имеет признак, то не является не имеющей признака. Если же не имеет признака, то не является имеющей признак» [Там же: 180Б]. Здесь случай прямой несовместимости. В другом месте он рассуждает: «Когда те понятия (или предметы) [сущность и сотворенное] являются

несовместимыми, то если является сущностью, не является сотворенным, а если является сотворенным, то не является сущностью...» [Там же: 224А]. Здесь имеет место косвенная несовместимость, так как сущность обладает признаком несотворенности, прямо несовместимой с сотворенностью. Хотя в данных примерах используется только первая часть полной дефиниции несовместимости, однако в качестве несовместимых здесь рассматриваются такие дхармы, которые могут быть признаны несовместимыми преимущественно при соответствии обеим частям.

Из полного определения несовместимости с необходимостью следует признаваемая прасангиками Гелук неприемлемость двух версий так называемого третьего варианта (*phung ro gsum ra*; букв. «третья куча, ветка, раздел»), когда нечто одновременно определяется двумя несовместимыми дхармами утвердительно (первая версия; пример: является существующим и несуществующим) или отрицательно (вторая версия; пример: и существующим не является, и несуществующим не является) [Ngag dbang bkra shis: 304]. Поскольку несовместимые дхармы имеют место только попарно (А и Б) и могут определять вещь утвердительно или отрицательно вместе либо порознь, то это обуславливает наличие четырех возможных в принципе видов определения вещи посредством них, а именно:

- 1) является А (но не является Б);
- 2) является Б (но не является А);
- 3) является А и Б;
- 4) не является А и Б.

Первое и второе – 2 первых варианта, а третье и четвертое – 2 версии «третьего варианта». Из них 2 первых логически приемлемы в рамках изложенной выше концепции несовместимости, а последние – неприемлемы, поскольку, согласно дефиниции несовместимости, если нечто определяется утвердительно (является) одной из несовместимых дхарм, то с необходимостью должно определять-

ся отрицательно (не является) другой, и если определяется отрицательно одной, то с необходимостью должно определяться утвердительно другой. При этом неприемлемость второй версии «третьего варианта», по мнению тибетских прасангики, указывает на всеохватывающий (*khyab byed*), универсальный характер определения вещей посредством несовместимых дхарм [*mKhas grub rje*: л. 226]. Это означает, что любая вещь с неизбежностью должна определяться одной из несовместимых дхарм утвердительно, а другой – отрицательно.

Буддхапалита тоже признает неприемлемость двух версий «третьего варианта», о чем свидетельствуют следующие его высказывания. «Кто будет воспринимать так с мыслью: “И сущностью является, и сотворенным является?”» [*Buddhapalita* 1993: 224A]. Здесь отрицается приемлемость первой версии – одновременного утвердительно-определения вещи посредством несовместимых (в данном случае – косвенно) дхарм «сущность» и «сотворенное». «Поскольку так, то – именно в силу отсутствия [такового] – являющийся пешеходом и не являющийся пешеходом тоже не идет» [Там же: 170B]. Здесь отвергается возможность существования индивида, который одновременно определялся бы утвердительно двумя прямо несовместимыми дхармами – «являющийся пешеходом» и «не являющийся пешеходом». «Совершенно неприемлемо [являющееся и] постоянным, и непостоянным» [Там же: 280A]. В данном случае тоже указывается на неприемлемость первой версии. «Если бы нечто существовало, то, считаем, [оно] было бы вещественной дхармой или невещественной дхармой. Но то, что не является ни вещественной, ни невещественной дхармой, не существует» [Там же: 181B]. В первом предложении признается логическая приемлемость определения вещи посредством несовместимых дхарм («вещественное» и «невещественное») по двум первым вариантам, а во втором отвергается воз-

можность определения по второй версии «третьего варианта». «Как существуют два те, которые не являются одной вещью и(ли) разными вещами?» [Там же: 206B]. Здесь тоже отрицается правомерность второй версии – неопределимости вещей в категориях несовместимых дхарм «тождество» и «различие».

Поскольку несовместимые дхармы, согласно изложенному выше, представляют собой отрицания друг друга, то они немислимы, а значит, и не существуют друг без друга. Вероятно, именно это и послужило основанием того, что тибетские прасангики квалифицируют отношение между двумя прямо несовместимыми дхармами и как связь особого рода, а именно – связь несовместимого (*вируддха самбандха*; *gal 'brel*) [*mKhas grub rje*: 226A]. Буддхапалита тоже признает наличие подобной связи между несовместимыми дхармами. Об этом, в частности, свидетельствует такое его высказывание: «И поскольку вследствие несуществования противоположности (несовместимого) ни в малейшей степени не являются существующими, то раз пустое (*шунья*) существует, будет существовать и не являющееся пустым» [*Buddhapalita*: 219A]. Поскольку одна из несовместимых дхарм не существует без другой – своей противоположности, то это означает наличие между ними связи. Поэтому если существует одна из них (пустое), то должна – в силу наличия подобной связи – иметься и другая (непустое).

Итак, анализ некоторых разделов и мест в сочинениях прасангики Гелук позволил выявить и в известной мере объяснить основные положения и моменты принимаемой ими концепции несовместимости и установить, что в философии индийской прасангики (у Буддхапалиты) обнаруживается вполне определенное соответствие их трактовке несовместимости. Последнее, очевидно, можно расценить как свидетельство непрерывности философской традиции прасангики в этом вопросе.

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).

Примечания

I. «Общую основу» устанавливают для целого ряда дхарм, причем отношение между ею и теми дхармами может определяться не только категорией «является», но и категорией «не является». Например, психическое – это «общая основа» трех дхарм: 1) не является телесным, 2) является ясным и 3) ведающим.

II. В работах тибетских прасангикиков отсутствует четкое, ясное, дифференцированное объяснение их понимания несовместимости взаимного отвержения. Анализ приводимых ими примеров этой несовместимости приводит к заключению о наличии у них двух подходов к трактовке данного вида несовместимости. Один зафиксирован в сформулированном нами определении и, как будет показано далее, именно он позволяет выделить первый вид этой несовместимости. Второй же подход может быть представлен в такой формулировке, которая включает первую в виде своей части, а именно: (1) если (нечто) является одной из несовместимых дхарм, то с необходимостью не является другой, (2) и если не является одной, то с необходимостью является другой (см., напр., [dMu dge bsam gtan 1996: 356; Ngag dbang bkra shis: 308–309]). Данная формулировка служит основой выделения второго вида этой несовместимости.

III. Равнозначными (экартха; don gcig pa) называются дхармы А и Б при выполнении следующего условия: если [нечто] является/не является А, то с необходимостью является/не является Б, и наоборот; где есть/нет А, там с необходимостью есть/нет Б, и наоборот [Rigzin 1986: 30; Onoda 1992: 43].

Литература

Донец А. М. Концепция «дхармы» как доктринальная основа буддийской персонологии / А. М. Донец // Современные проблемы науки и образования. – 2015. – № 2-2. – С. 609.

Донец А. М. Этика в тибетском буддизме / А. М. Донец, Д. В. Аюшеева // Власть. – 2008. – № 11. – С. 66–69.

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

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

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.

Нестеркин С. П. Личность в буддизме махаяны / С. П. Нестеркин. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2011. – 243 с.

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

Пупышева Н. В. Система ценностей в буддизме: источники ценностей и уровни развития личности / Н. В. Пупышева // Вестник Бурятского научного центра СО РАН. – 2015. – № 3. – С. 187–199.

Пупышева Н. В. Типология личности в системе тибетской буддийской медицины [Электронный ресурс] / Н. В. Пупышева // Человек и культура. – 2016. – № 6. – С. 40–48. – Режим доступа: http://e-notabene.ru/ca/article_21180.html.

Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1. «Учебник логики» Дхармакирти с толкованиями Дхармоттары / Ф. И. Щербатской. – СПб.: Акта-пресс LTD, 1995. – 395 с.

Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 2: Учение о восприятии и умозаключении / Ф. И. Щербатской. – СПб., 1909. – 272 с.

Buddhapalita. dBu ma tsa ba'i 'grel ba Buddhapalita (Комментарий Буддхапалиты на «Основы мадхьямики» Нагарджуны). – Ксил., 128 л. (л. 153–281) // The Asian Classics Input Project. – Washington, 1993. – Catalog # TD 3842.

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

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

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.

Onoda Zhunzo. Monastic Debate in Tibet. A study on the history and structure of bsdus grwa logic / Onoda Zhunzo. – Wien: Universitat Wien, 1992. – 256 p.

Tsepak Rigzin. Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology / Rigzin Tsepak. – Dharamsala: LTWA, 1986. – 478 p.

References

Donec A. M. Концепция «dharmy» как доктринальная основа буддийской персоналогии / А. М. Donec // *Sovremennye problemy nauki i obrazovaniya*. – 2015. – No. 2-2. – С. 609.

Donec A. M. Etika v tibetskom buddizme / A. M. Donec, D. V. Ayusheeva // *Vlast'*. – 2008. – No. 11. – С. 66–69.

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

Nesterkin S. P. Buddizm v rossijskoj kul'turnoj srede: nekotorye tendencii razvitiya / S. P. Nesterkin // *Vestnik Rossijskogo gumanitarnogo nauchnogo fonda*. – 2006. – No. 1. – С. 98–105.

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. – С. 185–194.

Nesterkin S. P. Lichnost' v buddizme mahayany / S. P. Nesterkin. – Ulan-Ude: Izd-vo BNC SO RAN, 2011. – 243 s.

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

Pupysheva N. V. Sistema cennostej v buddizme: istochniki cennostej i urovni razvitiya lichnosti / N. V. Pupysheva // *Vestnik Buryatskogo nauchnogo centra SO RAN*. – 2015. – No. 3. – С. 187–199.

Pupysheva N. V. Tipologiya lichnosti v sisteme tibetskoj buddijskoj mediciny [Elektronnyj resurs] / N. V. Pupysheva // *Chelovek i kul'tura*. – 2016. – No. 6. – С. 40–48. – Rezhim dostupa: http://e-notabene.ru/ca/article_21180.html.

Shcherbatskoj F. I. Teoriya poznaniya i logika po ucheniyu pozdnejshih buddistov. Ch. 1. «Uchebnik logiki» Dharmakirti s tolkovaniyami Dharmottary / F. I. Shcherbatskoj. – SPb.: Akta-press LTD, 1995. – 395 s.

Shcherbatskoj F. I. Teoriya poznaniya i logika po ucheniyu pozdnejshih buddistov. Ch. 2: Uchenie o vospriyatii i umozaklyuchenii / F. I. Shcherbatskoj. – SPb., 1909. – 272 s.

Buddhapalita. dBu ma rtsa ba'i 'grel ba Buddhapalita (Kommentarij Buddhapalita na «Osnovy madh'yamiki» Nagardzhuny). – Ksil., 128 l. (l. 153–281) // *The Asian Classics Input Project*. – Washington, 1993. – Catalog # TD 3842.

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

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

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.

Onoda Zhunzo. Monastic Debate in Tibet. A study on the history and structure of bsdus grwa logic / Onoda Zhunzo. – Wien: Universitat Wien, 1992. – 256 p.

Tsepak Rigzin. Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology / Rigzin Tsepak. – Dharamsala: LTWA, 1986. – 478 p.