

УДК 294.3

Философия *саутрантики* в тибетской историко-философской литературе

Нестеркин Сергей Петрович

Доктор философских наук,
ведущий научный сотрудник,
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии
Сибирского отделения Российской академии наук,
670047, Российская Федерация, Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6;
e-mail: sn3716@yandex.ru

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).

Аннотация

Предметом исследования являются философские воззрения *саутрантики* — направления буддийской мысли, зародившейся в Индии и ассимилированной школами тибетского буддизма, оказав значительное влияние на их сотериологию и эпистемологию. Автор ставится задача выявить, как именно в тибетском буддизме описываются специфические черты учения *саутрантики* в качестве самостоятельного течения философской мысли, каким образом определяется ее место в ряду других школ. Исследование проведено на материале тибетоязычных источников по истории философии (санскр. *сиддханта*, тиб. *grub mtha'*), в которых обычно представлены «нормативные» (для той или иной школы тибетского буддизма) оценки философских систем. Автор приходит к выводу, что *саутрантика* была не школой со сколь-нибудь ясной идентичностью, но, скорее, неким критическим философско-доктринальным движением внутри *хинаяны*, которое стремилось разрешить имевшиеся в ней противоречия, результатом чего стала подготовка наиболее креативных слоев буддийского философского сообщества к принятию идей *махаяны*.

Для цитирования в научных исследованиях

Нестеркин С.П. Философия *саутрантики* в тибетской историко-философской литературе // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2018. Том 7. № 6А. С. 197-205.

Ключевые слова

Философия буддизма, *саутрантика*, *вайбхашика*, *махаяна*, тибетская философия, сотериология буддизма, *дхарма*, история философии, познание, эпистемология.

Введение

Саутрантика в настоящее время не существует как самостоятельное направление буддийской философской мысли, однако идеи *саутрантики*, ассимилированные школами тибетского буддизма, занимают значительное место в философском дискурсе этих школ [Klein, 1991; Нестеркин, 2014], в особенности в области эпистемологии [Донец, 2006; Донец, 2009], а также играют большую роль в доктринальном обосновании образовательного процесса [Донец, 2008; Донец, 2003].

Учитывая значение *саутрантики* для философии тибетского буддизма представляется важным прояснить, как именно в нем описываются специфические черты учения *саутрантики* в качестве самостоятельного течения философской мысли, каким образом определяется ее место в ряду других школ.

В настоящей статье мы попытаемся прояснить эти вопросы на материале тибетских источников жанра *сиддханта* (история философии, тиб. *grub mtha'*), в которых обычно представлены «нормативные» (для той или иной школы тибетского буддизма) оценки философских систем.

В этих работах *саутрантика* обычно выделяется как самостоятельное философское учение [Jam dbyangs bzhad pa, 1962, 51-68; lCang skya, 1970, 97-131; dKon mchog bstan pa'i sgron me, 1972, 3-56], так, например, Жамьян Шепа отличает ее от *саутрантики* как подшколы *вайбхашики* [Jam dbyangs bzhad pa, 1962, 57]. Однако некоторые буддийские авторы с этим не согласны. В частности, сакьяский автор Дакцан полагает, что существует восемнадцать *хинаянских* подшкол, семнадцать *вайбхашиков* и одна – *саутрантики* [sTag tshang, 1976, 28].

Подразделы саутрантики и их специфика

Наименование школы объясняется тем, что в обосновании своей философской позиции представители этой школы опираются в основном на сутры. У Жигме Ванбо читаем: «поскольку излагают философскую систему, опираясь главным образом на сутры (*mdo*) Будды и не следуя “Махавибхаше” (*bye brag tu bshad pa*), то называются “саутрантиками” (“сутристами”)» [Кёнчог Чжигмэ Ванпо, 2005, 34].

Однако если принять во внимание, что представители всех философских течений привлекали сутры для обоснования своих положений, то можно предположить, что это название обязано своим появлением тому, что *саутрантики* считали аутентичным изложением Дхармы Будды исключительно *сутры* и отказывали в этом статусе трактатам по *абхидхарме*. Напомним, что, в отличие от *саутрантиков*, *вайбхашики* полагались, как на свой основной доктринальный источник, именно на семь абхидхармистских *шастр* [Нестеркин, 2009]. *Саутрантики* же говорили, что ввиду большого (по их мнению) количества содержащихся в них ошибок совершенно исключено авторство Будды. Некоторые полагали сомнительным, что и *архаты* могли их написать. По их мнению, эти *шастры* были компиляциями, составленными учениками в учебных целях.

До нас не дошли трактаты, в которых учение *саутрантики* излагалось бы в систематическом виде. То, что нам о нем известно, мы знаем из позднейших источников, цитирующих *саутрантиков*, либо из полемической литературы, направленной на критику *вайбхашики*. Так, ссылка на трактат Васубандху «Абидармакоша-бхашья» как на источник саутрантики (в отличие от «Абидармакоша-карика», в которой он, как считается, излагал

взгляды *вайбхашики*) не очень убедительна. Новые идеи выражаются в нем редко и намеками. Например, он лишь в вопросительной форме ставит под сомнение аутентичность канонических трактатов по абхидхарме, на которых базируется *вайбхашика*. Трудно предположить, что столь осторожная завуалированная критика могла быть главным текстом школы, скорее всего в текстах тибетской *сиддханты* на Васубандху ссылаются за неимением других авторитетных источников. Что же касается работ Дигнаги, как источника по *саутрантике, следующей рассуждениям*, то нужно не упускать из виду, что это махаянские работы. Они были вдохновлены идеями *отсутствия самостности* (*шунья*) дхарм. Эти идеи не были представлены в философии *вайбхашиков*, так что принятие *саутрантиками* взглядов о том, что *самостность* дхарм существует, *хинаянская* адаптация этих идей у – шаг назад от философии *махаяны*, некоторый компромисс с доминирующими в индийском буддизме того периода воззрениями. Однако даже в том виде (весьма усеченном и несистематизированном), в котором до нас дошли до нас взгляды *саутрантиков*, они заполняют разрыв, существующий между учениями *вайбхашики* и *махаяны*, делая понятным ход критической мысли буддийских философов и закономерность того, что *махаянское* учение стало востребовано в буддийской среде, и как философская система вышло за рамки узкого круга буддийской философской элиты.

В тибетской историко-философской литературе выделяется два вида *саутрантиков*: *следующие наставлениям* (в основном «Абидармакоше» Васубандху), и *следующие рассуждениям* (последние опираются в основном на «Праманасамуччаю» Дигнаги и «семь трактатов о верном познании» Дхармакирти). *Саутрантики, следующие рассуждениям*, рассматриваются в буддийской компаративистике как имеющие более высокую философскую систему по сравнению с первыми, поскольку их взгляды сходны с воззрениями *читтаматринов, следующих рассуждениям*, – махаянской школы, базирующейся на тех же трактатах Дигнаги и Дхармакирти, что и *саутрантики*. Кроме того, их учение о процессе познания значительно более развито, чем у *саутрантиков, следующих наставлениям*.

Последователи рассуждений более известны, чем последователи наставлений своими работами по логике, однако нельзя сказать, что последователи наставлений не являются сторонниками рассуждений. Сам Дигнага был учеником Васубандху, который был *саутрантиком* – сторонником наставлений прежде, чем стал *читтаматрином*, хотя можно сказать, что Дигнага превзошел своего учителя на поприще логики.

Философия *саутрантиков* (в особенности «следующих наставлениям») имеет много общих черт с философскими взглядами *вайбхашиков* [Norkins, 1997, 328-341]. Однако *саутрантики* имеют существенные отличия в принципиальных пунктах учения. Так, они не признают прошлые и будущие объекты как имеющие субстанциональную реальность. Также они не признают, что *архаты* могут пасть с высоты своих достижений. Также все *саутрантики*, как мы говорили выше, согласны в том, что семь канонических трактатов по Абхидхарме не были проповеданы Буддой (а многие добавляют, что они даже не были проповеданы *архатами*, поскольку последние не могли установить таких ошибочных учений, как, например, субстанциональное существование пространства).

Саутрантики утверждают, что пространство (*акаша*) и два вида успокоения (*пратисанкья-ниродха* и *апратисанкья-ниродха*), которые рассматриваются *вайбхашиками* как дхармы, не подверженные бытию, то есть как объекты, хотя и не проявляющиеся в потоке сознания, но выполняющие некую функцию (способность выполнять функцию, собственно, и является определением дхармы) представляют собой только *негативность*, или *отсутствие*, и бытие им только условно приписывается. Также все *саутрантики* согласны в том, что причина и

следствие не могут быть одновременны и что сознание не воспринимает свой объект непосредственно, но создает его в образе. В этих пунктах *саутрантики* не согласны с *вайбхашиками* и разделяют взгляды махаянских школ философии.

В то же время, между *саутрантиками* и школами *мадхьямаки* существует много различий. Так, *саутрантики* согласны с *вайбхашиками* в том, что объекты (дхармы), внешние по отношению к воспринимающему их сознанию, истинно существуют. Обе эти школы *хинаяны* также не принимают положения, что иные, чем личность феномены (дхармы), лишены *самостности*. Вследствие этого они не принимают существования всеведения (как познания отсутствия *самостности* дхарм) и, соответственно, наличие препятствия к всеведению (тиб. *shes bya'i sgrib pa*), как объекта отбрасывания на пути освобождения. В результате, они также не принимают десяти ступеней *бодхисаттвы*, которые ведут к достижению этого всеведения.

Важнейшим отличием *хинаянских* школ (и, соответственно, *саутрантики*) от школ *махаяны* является то, что они не признают существование Самбхогакаи (тиб. *longs sku*, Тело блаженства), одного из трех тел Будды, которое постоянно проповедует Учение высшим *бодхисаттвам*. Это делает чрезвычайно сложным для человека, который является по своим убеждениям *хинаянистом*, стать *махаянистом* тем путем, который определен *махаянскими* школами. Чтобы породить альтруистическую устремленность к пробуждению (что является «вратами» в махаяну), взяв на себя обязательство освободить всех существ от сансары и установить их в блаженстве положения Будды, как это делают следующие путем махаяны, необходимо верить в возможность *всеведения* вечного Тела блаженства – без этого порождение подобной сострадательной установки почти невозможно. (Жамьян-шепа говорит, что такое случается [Jam dbyangs bzhad pa, 1962, 65], в то время как Дакцан [sTag tshang, 1976, 62] подчеркивает чрезвычайную сложность этого).

Более того, многие *хинаянские* школы даже не признают *махаянские* сутры за слово Будды, считая, что многие учения махаяны противоречат «четырем печатям» [sTag tshang, 1976, 28-29]. Эти «печати» суть:

- 1) Все обусловленное причинами (тиб. *'dus byas*) непостоянно;
- 2) Все наделенное порочностью (тиб. *zag bcas*) мучительно;
- 3) Все дхармы не имеют «Я»;
- 4) Нирвана – успокоение [Кёнчог Чжигмэ Ванпо, 2005, 25].

По их мнению, учение о том, что *Самбхогакая* Будды всегда пребывать неразрушимо, противоречит первой печати, утверждающей, что все обусловленное причинами непостоянно. *Махаянисты* на это отвечают, что *Самбхогакая* разрушается момент за моментом, но континуум остается таким же, каким был в предшествующий момент, в отличие от обычного тела, которое становится больным, старым и т. д. Таким образом, *Самбхогакая*, хотя и является вечной, но она непостоянна.

Последователи *хинаянских* школ выдвигают и другие возражения. Они утверждают, что учение *махаяны* о том, что *бодхисаттва* идет от одного радостного состояния к другому противоречит второй печати, («все наделенное порочностью мучительно»); учение о том, что через практику пути достигается высшая личность («Я»), противоречит третьей печати («все дхармы не имеют «Я», *бессамостны*); наконец, что учение, утверждающее, что *архаты* и *пратьекабудды* после достижения *Нирваны без остатка* входит в практику *махаянского* пути, противоречит четвертой печати, согласно которой Нирвана – это покой.

Не вдаваясь в полемику *хинаяны* и *махаяны* по этим вопросам (см. об этом, напр. [Hopkins, 1997, 335-353, Hopkins, 1995, 246-265]), отметим важный момент, на который указывают

махаянисты: твердое неприятие учений, выражающих суть *махаяны*, учений, которые подводят под стремление помочь всем существам доктринальное основание, с точки зрения которого это стремление становится практически реализуемым, подрубает корни *махаянской* практики. Тем не менее, некоторые авторы утверждают, что отдельные практикующие, оставаясь в рамках философии *хинаяны*, породили стремление к просветлению ради блага других, как это описано в сутрах *махаяны*. Они стали *махаянистами* в терминах именно этого пути, а не только в том смысле, в каком *бодхисаттовский* путь описан в *хинаянских* школах. Для *хинаянских* философских школ путь *бодхисаттвы* просто связан с более длительным периодом накопления заслуг; он не включает порождения стремления к просветлению ради блага других [Jam dbyangs bzhad pa, 1962, 46].

Трактовка двух истин в изложении саутрантики

Наиболее заметное различие между *саутрантиками*, следующими доказательству и *саутрантиками*, следующими писаниям лежит в их понимании *двух истин* (тиб. bden gnyis). *Саутрантики*, следующие писанию, согласны с *вайбхашиками*, что абсолютная истина – это такие объекты, как неделимые частицы и неделимые моменты сознания, которые выдерживают разрушение (физическое и при мысленном анализе) и порождают сознание, их познающее. Для *саутрантиков*, следующих доказательствам, однако, абсолютно истинны объекты, которые способны совершать функции, в особенности функцию вызывать следствие. Согласно им, все непостоянные объекты – абсолютно истинны. Они истинны для высшего сознания, которое не ошибается в отношении этих являющихся объектов [Jam dbyangs bzhad pa, 1962, 61].

Валидное чувственное сознание, которое верно воспринимает зрительные формы, звуки, запахи, вкусы и тактильные объекты, и сознание умственного, которое непосредственно воспринимает такие объекты, как *четыре истины святого*, не ошибаются. Однако сознание, делающее вывод, хотя и не ошибается в отношении своего референтного объекта, ошибается в отношении являющегося объекта. Это обосновывается тем, что оно постигает (различает) образ объекта, и образ представляется ему самим объектом. Например, когда концептуализирующее сознание воспринимает непостоянство быка, основываясь на том, что бык рожден, а все рожденное непостоянно, непостоянство быка является его референтным объектом. Его являющийся объект – обобщенный образ или концепт непостоянного быка, который кажется реальной вещью, поэтому можно говорить, что корректное концептуализирующее сознание ошибается в отношении являющегося объекта.

Концепты, не являясь объектами полностью не ошибающегося сознания, не есть абсолютная истина. Также они *постоянны*, но не в смысле *вайбхашиков*, которые понимают постоянство как непрерывное существование вещи от одного момента до другого, но в том смысле, что они не подвержены моментальной дезинтеграции.

Концепты начинают существовать только после того, как человек сформирует обобщенный (тиб. sru'i) образ познаваемого объекта. Для небуддистских индийских систем (в описании сиддхант) общее (тиб. sru'i) постоянно и неделимо. Идентифицировав его с одним объектом, индивид начинает узнавать его в других объектах, и так познает его проявления. Для небуддистов поименование и узнавание объектов – позитивно: термины и мысли присоединяются к объектам посредством силы самих объектов. То есть, сначала определяется наличие универсального в образце, и через этот процесс поименования становится возможным узнать все примеры универсального, когда они появляются в круге познания.

Для *саутрантиков*, следующих доказательствам и *махаянистов*, процесс поименования носит негативный, или исключающий характер. Например, *бык* появляется как исключение (санскр. *ароха*; тиб. *gzhan sel*) *не-быка* для сознания, думающего «бык».

Другими словами, процесс поименования опирается на исключение *не-быка*. Без появления в уме чего-либо, противоположного *не-быку*, мысль не сможет идентифицировать *быка*. *Не-не-бык*, действительно означает *бык*, но он должен появиться в уме через противоположный путь исключения *не-быков* [Hopkins, 1997, 340].

Хотя *не-не-бык* означает *бык*, это негативное подразумевание позитивного объекта, в то время как *бык* – просто позитивный объект. *Бык* не исключает *не-быка*, но *бык* скорее позитивен, чем негативен, поскольку *бык* не является мысли посредством исключения *не-быка*. Более того, явление *не-не-быком*, которое здесь означает концептуальное явление быка сознанию умственного – постоянно, т.к. не дезинтегрируется.

Таким образом, *саутрантики*, следующие доказательствам, как и *махаянисты*, предлагают, по сути, негативный или исключающий процесс поименования. В качестве основы берется волосатый предмет, в качестве обоснования отмечается наличие некоторых характеристик, таких как рога и прочее, а затем прилагается имя «бык» обобщенному образу, который актуально появляется как *не-не-бык*. Сознание, которое имеет такой обобщенный образ в качестве являющегося объекта, ошибается в том, что оно понимает, как референтные объекты, такие как реальные многие и разнообразные быки, через посредство образа, который не множественен и не разнообразен, – таким образом путая место, время и природу. Таким образом, концептуализирующее сознание, реализующее непостоянство быка, хотя верно в отношении его основного объекта, непостоянства, ошибается в отношении являющегося объекта, образа непостоянства быка, который кажется действительным непостоянством.

Эта концепция важна в сотериологическом плане, поскольку разъясняет понимание *саутрантиками* одного из центральных для *махаяны* понятий – *шуньи* (лишенности самобытия). *Саутрантики*, следующие доказательствам, держатся того мнения, что явные объекты непосредственного восприятия – непостоянные объекты. *Махаянисты*, с другой стороны, утверждают, что постоянный феномен, *шунья*, может быть непосредственно познан. *Саутрантики*, следующие доказательствам, разъясняют, что йоги в непосредственном восприятии эксплицитно реализуют непостоянство психических и физических совокупностей и имплицитно реализуют постоянный феномен *шуньи*, который в их системе есть не-существование личности как *самосущей* вещи. *Шунья*, таким образом, не высшая, но относительная истина, поскольку она истина для мысли, возникающая в уме через «обращенное отрицание» *самосущей* личности. Отсутствие «Я» или *шунья* является *неутвердительным отрицанием* (тиб. *med dgag*), не подразумевающим чего-либо на своем месте, и, таким образом, постоянным предметом, который не может быть увиден непосредственно.

Саутрантики подчеркивают, что непостоянные объекты – явные. Непостоянные объекты они называют высшей истиной и полагают, что йоги в медитативном познании эксплицитно реализуют не *шунью*, но непостоянство *скандх* (совокупностей *дхарм*, составляющих поток бытия индивида). Если объект может выполнять функцию порождения результата, он определяется как высшее существование; кувшин, который для *вайбхашиков* и *саутрантиков* следующих писаниям, относительная истина, является высшей истиной для *саутрантиков* – последователей *Дхармакирти*.

Что касается собственно непостоянства, *саутрантики* предлагают представления, которые существенно отличаются от *вайбхашиковских* и согласуются с *махаяной* [*dKon mchog bstan pa'i*

sgron me, 1972, 27-31]. *Вайбхашики* говорят, что возникновение, пребывание, деградация и разрушение – не четыре действия, но четыре агента: (1) который вызывает возникновение, и т.д. Эти четыре характеристики непостоянных феноменов – сами являются субстанциональными феноменами, отдельными от самих феноменов, в отношении которых они действуют. *Вайбхашики* говорят, что они существуют одновременно как характеристики некоего феномена, но осуществляют свои функции последовательно. Согласно *вайбхашикам*, моментальность непостоянных вещей в действительности относится к периодичности этих четырех моментов.

Оба вида *саутрантиков*, однако считают, что (1) возникновение – это новое появление того, что не существовало ранее; (2) пребывание – оставаться подобным тому, что возникло; (3) изменение – это отсутствие подобия вещи в следующий момент по отношению к тому, что было в предыдущей и (4) разрушение – возникновение «не-сохранения» в момент, следующий за настоящим.

Все четыре характеристики, по *саутрантикам*, существуют одновременно, поскольку то, что вновь возникло – это именно то, что не сохраняется в следующий момент. Вновь возникшее также именно то, что сохраняется как подобное своей предшествующей причине и то, что отлично от будущей причины. Далее, все возникшее длится только момент своего возникновения; оно не требует других причин для разрушения, кроме своего возникновения. Возникшее несет с себе самую природу моментального разрушения, и нет ничего кроме этого, что приводило бы его к разрушению.

Саутрантики, следующие доказательствам, также отличны от *вайбхашиков* и *прасангиков* Гелук в том, что они признают *самосознание* (тиб. *rap rig*). Под *самосознанием* здесь понимается не интроспекция или самосознание, а сознание, недвойственно познающее само себя, примерно, как солнце освещает себя в то время, когда освещает другое. По мнению гелукпинцев, концепция *самосознания* мало значит для понимания процесса освобождения на духовном пути, и, несмотря на свое выразительное наименование, не существенна как дифференцирующий признак, позволяющий содержательно описать различия в позициях школ [Hopkins, 1995, 150]. Однако эта позиция разделяется не всеми исследователями и, тем более, школами. *Самосознание* в качестве важного признака присутствует в определениях философских школ в нормативной историко-философской литературе (сиддханта), и последователи многих школ настаивают на важности этого понятия для самоописания философского учения школ.

Заключение

В настоящее время трудно с достоверностью утверждать, действительно ли *саутрантика* существовала как самостоятельная школа, или это было некое критическое течение в *вайбхашике*, последователи которой стремились разрешить имевшиеся в ней противоречия. То, что мы видим в литературе *сиддхант* – это объединение в одну рубрику взглядов, в которых отличных черт, возможно, не меньше, чем общих. Это дает основание предположить, что *саутрантика* была не школой со сколь-нибудь ясной идентичностью, но, скорее, неким философско-доктринальным движением внутри *хинаяны*, результатом деятельности которого стала подготовка наиболее креативных слоев буддийского философского сообщества к принятию идей *махаяаны*.

Библиография

1. Klein A. C. Knowing, Naming and Negation: A Sourcebook on Tibetan Sautrantika. – N.Y.: Snow Lion Publications. 1991. 356 p.

2. Нестеркин С. П. Историко-философская традиция тибетского буддизма // Вестник Бурятского научного центра Сибирского научного центра Российской академии наук, 2014. №4. С. 10-16.
3. Донец А.М. Учение о верном познании в философии мадхьямики-прасангики. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2006. – 251 с.
4. Донец А. М. Базовая система дхармических категорий буддийских философов Центральной Азии. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2009. – 198 с.
5. Донец А. М. Принципы дацанской системы образования // Буддийская культура. – Вторые Доржиевские чтения. – Материалы конференции (СПб., 9-11 ноября 2006 г.). – СПб., 2008. – С. 168-172.
6. Донец А. М. Десять принципов традиционной системы духовного образования в буддийских монастырях Бурятии // Цырендоржиевские чтения – 2003. Сборник научных статей. – Киев, 2003. – С. 81-91.
7. Jam dbyangs bzhad pa. Grub mtha'i rnam bshad rang gzhan grub mtha' kun dang zab don mchog tu gsal ba kun bzang zhing gi nyi ma lung rigs rgya mtsho skye dgu'i re ba kun skong. Musoorie: Dalama, 1962. – 432 f.
8. lCang skya. Grub pa'i mtha'i rnam par bzhag pa gsal bar bshad pa thub bstan lhunpo'i mdzes rgyan. Varanasi: Pleasure of Elegant Sayings Printing Press, 1970. – 436 p.
9. dKon mchog bstan pa'i sgron me. bDen bzhi'i rnam gzhaḡ thar 'dod 'jug ngogs mkhas pa'i dga' ston Collected Works of Gun-than dkon-mchog bstan-pa'i sgron-me, Vol. 2 New Delhi: Ngawang Gelek Demo, 1972. – 342 f.
10. sTag tshang lo tsa ba. Grub mtha' kun shes nas mtha' bral grub pa zhes bya ba'i bstan bcos rnam par bshad pa legs bshad kyi rgya mtsho. Thim-phu: Kun-bzang-stobs rgyal, 1976. – 336 f.
11. Кёнчог Чжигмэ Ванпо. Драгоценное ожерелье: Краткое изложение концепций буддийских и небуддийских школ / Пер. с тиб. А.М. Донец. – Улан-Удэ: Изд-во Ринпоче-багша, 2005. – 70 с.
12. Нестеркин С. П. Философия Вайбхашики в традиции тибетского буддизма // Вестник Бурятского государственного университета. – 2009, № 14 – С. 15-19.
13. Hopkins, J. Meditation on emptiness. – N.Y.: Wisdom Publications. 1997. – 657 p.
14. Hopkins, J. Emptiness Yoga: The Tibetan Middle Way. – N.Y.: Snow Lion Publications. 1995. – 497 p.

The Philosophy of Sautrantika in the Tibetan History of Philosophy

Sergei P. Nesterkin

Doctor of Philosophy,
Leading Scientific Associate,
Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian branch
of the Russian Academy of Sciences,
670047, 6, Sakh'yanovoi st., Ulan-Ude, Russian Federation;
e-mail: sn3716@yandex.ru

Abstract

This article examines the philosophical views of Sautrantika – a direction of Buddhist thought that originated in India and was assimilated by schools of Tibetan Buddhism, on which it had a significant impact on their soteriology and epistemology. The author aims to identify exactly how Tibetan Buddhism describes the specific features of the Sautrantika doctrine as an independent movement of philosophical thought, how its place is determined in other schools, and at which points of its teachings Sautrantika converges with or differs from Vaibhashika and Mahayana schools. These questions are studied based on Tibetan language sources on the history of philosophy (Skt. *Siddhānta*, Tib. *grub mtha'*), which usually contain “normative” (for a particular school of Tibetan Buddhism) assessments of philosophical systems. The author concludes that the Siddhantas, in the presentation of the teachings of Sautrantika, combined views that are not always systematically connected. This suggests that Sautrantika was not a school with any clear identity, but rather a kind of critical philosophical and doctrinal movement inside Hinayana which sought to resolve its

Sergei P. Nesterkin

contradictions, resulting in the preparation for the most inspective circles of the Buddhist philosophical community to accept the ideas of the Mahayana.

For citation

Nesterkin S.P. (2018) *Filosofiya sautrantiki v tibetskoy istoriko-filosofskoy literature* [The Philosophy of Sautrantika in the Tibetan History of Philosophy]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 7 (6A), pp. 197-205.

Keywords

Buddhist soteriology, Tibetan philosophy, Mahayana, Vaibhashika, Sautrantika, Buddhist philosophy, dharma, history of philosophy, cognition, epistemology.

References

1. Klein A. S. *Knowing, Naming and Negation: A Sourcebook on Tibetan Sautrantika*. – N.Y.: Snow Lion Publications. 1991. 356 p.
2. Nesterkin S. P. *Istoriko-filosofskaya traditsiya tibetskogo buddizma* // *Vestnik Buryatskogo nauchnogo tsentra Sibirskogo nauchnogo tsentra Rossiiskoi akademii nauk*, 2014. №4. S. 10-16.
3. Donets A.M. *Uchenie o vernom poznanii v filosofii madkh'yamiki-prasangiki*. – Ulan-Ude: BNTs SO RAN, 2006. – 251 s.
4. Donets A. M. *Bazovaya sistema dkharmicheskikh kategorii buddiiskikh filosofov Tsentral'noi Azii*. – Ulan-Ude: BNTs SO RAN, 2009. – 198 s.
5. Donets A. M. *Printsipy datsanskoi sistemy obrazovaniya* // *Buddiiskaya kul'tura*. – Vtorye Dorzhievskie chteniya. – Materialy konferentsii (SPb., 9-11 noyabrya 2006 g.). – SPb., 2008. – S. 168-172.
6. Donets A. M. *Desyat' printsipov traditsionnoi sistemy dukhovnogo obrazovaniya v buddiiskikh monastyryakh Buryatii* // *Tsyrendorzhievskie chteniya* – 2003. *Sbornik nauchnykh statei*. – Kiev, 2003. – S. 81-91.
7. Jam dbyangs bzhad pa. *Grub mtha'i rnam bshad rang gzhan grub mtha' kun dang zab don mchog tu gsal ba kun bzang zhing gi nyi ma lung rigs rgya mtsho skye dgu'i re ba kun skong*. Musoorie: Dalama, 1962. – 432 f.
8. lCang skya. *Grub pa'i mtha'i rnam par bzhag pa gsal bar bshad pa thub bstan lhunpo'i mdzes rgyan*. Varanasi: *Pleasure of Elegant Sayings Printing Press*, 1970. – 436 p.
9. dKon mchog bstan pa'i sgron me. bDen bzhi'i rnam gzhag thar 'dod 'jug ngogs mkhas pa'i dga' ston *Collected Works of Gun-than dkon-mchog bstan-pa'i sgron-me*, Vol. 2 New Delhi: Ngawang Gelek Demo, 1972. – 342 f.
10. sTag-tshang-lo-tsa-ba Shes-rab-rin-chen. *Grub mtha' kun shes nas mtha' bral grub pa zhes bya ba'i bstan bcos rnam par bshad pa legs bshad kyi rgya mtsho*. Thim-phu: *Kun-bzang-stobs rgyal*, 1976. – 336 f.
11. Kenchog Chzhigme Vanpo. *Dragotsennoe ozherel'e: Kratkoe izlozhenie kontseptsii buddiiskikh i neboddiiskikh shkol* / Per. s tib. A.M. Donets. – Ulan-Ude: *Izd-vo Rinpoche-bagsha*, 2005. – 70 s.
12. Nesterkin S. P. *Filosofiya Vaibkhashiki v traditsii tibetskogo buddizma* // *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta*. – 2009, № 14 – S. 15-19.
13. Hopkins, J. *Meditation on emptiness*. – N.Y.: Wisdom Publications. 1997. – 657 p.
14. Hopkins, J. *Emptiness Yoga: The Tibetan Middle Way*. – N.Y.: Snow Lion Publications. 1995. – 497 p.