

УДК 294.3

DOI: 10.34670/AR.2020.36.86.052

## Религиозно-философская традиция Вайбхашики в тибетских источниках

**Нестеркин Сергей Петрович**Доктор философских наук,  
ведущий научный сотрудникИнститут 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, номер госрегистрации № АААА-А17-117021310263-7).

### Аннотация

В статье рассматриваются религиозно-философские воззрения школы Вайбхашики индийского буддизма, как они представлены в тибетском буддизме. В качестве основных источников для исследования были выбраны тибетоязычные работы по истории философии буддизма в Индии таких авторитетных ученых, как Жамьян Шепа (*jam dbyangs bzhad pa*, 1648–1721), Кончок Жигмеванпо (*dKkon mchog 'jigs med dbang po*, 1728–1791), Чанкья Рольпедорже (*ICang-skyu rol pa'i rdo rje*, 1717–1786), Наван Пельден (*Ngag dbang dpal ldan*, 1797–1864) и Дакцан-лодзава (*sTag tsang lo tsa ba Shes rab rin chen*, 1405–?). Рассматриваются такие вопросы, как этимология названия школы, подразделение ее на подшколы, понимание в ней высшей и относительной истин, интерпретация пути просветления и его плода, классификация онтологических элементов-дхарм и другие. Автором делается вывод, что учение Вайбхашики заложило основы буддийского мировоззрения и, в частности, буддийской феноменологии, однако в ряде пунктов их взгляды носили противоречивый характер, и из их творческой критики буддийскими философами развилось учение саутрантики и, в дальнейшем, махаяны.

### Для цитирования в научных исследованиях

Нестеркин С.П. Религиозно-философская традиция Вайбхашики в тибетских источниках // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2020. Том 9. № 5А. С. 210-218. DOI: 10.34670/AR.2020.36.86.052

### Ключевые слова

История философии, тибетский буддизм, Вайбхашика, философия религии, онтология.

## Введение

Буддийская школа Вайбхашика возникла в Индии в первые же века проповеди Будды и стала самой многочисленной школой. Учение некоторых ее подшкол широко распространилось за пределами Индии: в Южной и Юго-Восточной Азии (Шриланка, Тайланд, Комбоджа, Лаоса), где стало доминирующей формой буддизма, в Китае (и, соответственно, Корее, Японии и Вьетнаме) – либо в качестве самостоятельных школ «хинаянской» направленности, либо войдя в синтез со школами махаянской традиции, а также в центрально-азиатском (преимущественно тибетоязычном) буддизме, распространившемся в гималайском регионе, Монголии и некоторых регионах России, став важной (хотя и не центральной) частью его философско-религиозного учения.

### Учение Вайбхашики в учебной монастырской литературе

Традиционно в тибетском буддизме утверждается, что в нем представлены все существовавшие в Индии буддийские школы, в том числе Вайбхашика. Тексты этой школы изучаются в на философских факультетах буддийских монастырских университетов на курсах *абхидхармы* и *винаи*, однако в системном виде в различных ее аспектах Вайбхашика рассматривается в литературе по *сиддханте* (истории философских систем), обычно изучаемой на курсе *мадхьямаки*. По нашему мнению, именно эти работы дают наиболее полное представление о том, как именно тибетские буддисты представляли себе философские воззрения Вайбхашики, поскольку тексты по монастырской дисциплине (*виная*) дают довольно специфический срез этого учения, к тому же представленный в тибетском буддизме учением лишь одной из подшкол Вайбхашики, а учение *абхидхармы* представлено работой Васубандху «Абхидхармакоша», также отражающей воззрения только одной из подшкол (кашмирских Вайбхашиков) в позднем периоде ее развития, да и то с некоторыми оговорками.

Наиболее представительными для описания воззрений Вайбхашиков представляются следующие источники, соответствующие разделы которых использованны в нашей работе: фундаментальная работа Жамьян Шепы «Большой трактат по истории философских систем» [‘Jam dbyangs bzhad pa 1962, т. kha, 1-18], комментарий на нее монгольского автора Наванг Пелдена [Ngag dbang dpal ldan 1964, 34-36], крупная работа пекинского хутухты Чанкья Рольби Дорже [Cang-skyu 1970, 84-97], а также небольшие, но весьма информативные работы Седьмого Далай ламы [rJe btsun thams cad mkhyen pa 1997], и Жигме Ванпо (второго Жамьян Шепы) [dKkon mchog 'jigs med dbang po 1998]. Помимо указанных выше гелукпинских авторов мы привлекали также работу кагьюпинца Дакцана [sTag tshang lo tsa ba].

### Происхождение термина

Что касается этимологии термина «Вайбхашика» (санскр. vaibhāṣika), то здесь у тибетских историков философии нет единой точки зрения. Некоторые полагают, что эта школа зовется так потому, что ее последователи в основном следуют «Махавибхаше»<sup>1</sup> – комментарию на семь

<sup>1</sup> Mah@vibh@i@, bye brag bshad mtsho [или mdzod] chen mo, «Океан [или сокровищница] великого изложения». Эта работа была переведена на тибетский с китайского (Т 1545) только в 1949 г. китайским монахом Фа Жунем (Fa Zun), но до сих по не опубликована.

канонических трактатов по *абхидхарме* (санскр. abhidharma, тиб. chos mngon pa), который обобщил и прояснил их смысл. Эти трактаты признаются Вайбхашиками (и только ими) как проповеданные самим Буддой.

Согласно другой трактовке, название школы выводится из термина *viśeīa* (тиб. bye brad) – вид, отличие, особенность. Вайбхашики (санскр. vaibhāṣika, тиб. bye brad smra ba) – это те, кто утверждает, что все прошлые, настоящие и будущие объекты являются видами (тиб. bye brad) субстанционально существующего (санскр. dravya, тиб. rdzas).

Далее, говорят, что Вайбхашики так называются в силу сходства с не буддийской школой Вайшешики (санскр. vaiśeṣika, тиб. bye brad ba) в некоторых теоретических положениях. Так, обе эти школы признают, что феномены (санскр. dharma, тиб. chos) «субстанционально установлены» (санскр. dravyasiddha, тиб. rdzas grub), даже «не входящие в комбинации» (санскр. asamskrita) – такие, как пространство (санскр. ākāśa) и два вида успокоенности (санскр. nirodha), о которых другие буддийские системы говорят как о существующих только номинально, в качестве мыслительного обозначения.

### Подразделение на подшколы

Выделяют 18 основных подшкол Вайбхашики. Существуют различные воззрения относительно того, как именно они исторически сложились. Разные авторы называют различное число исходных школ (от одной до четырех), которые после смерти Будды разделились на 18. Некоторые из этих подшкол образовались просто благодаря тому, что учителя были различны, или монастыри располагались в разных местах. Различия в языке тоже внесли свой вклад, но, видимо, основной причиной было представление Хинаяны, что все Сутры следует понимать буквально (без интерпретации). В более общем виде вайбхашиков обычно подразделяют по территориальному принципу на кашмирских (тиб. kha che bye brag smra ba), апарантийских (тиб. nyi og pa) и магадхийских (тиб. yul dbus kyi bye brag smra ba) [dKkon mchog 'jigs med dbang po 1998, 13].

Исторически эти школы не представляли какого-то единого течения и не мыслили себя принадлежащими к какой-либо «школе» и т.п. Их объединение в философскую школу «Вайбхашика» было проведено уже махаянскими историками философии, попытавшимися выделить в них некоторые общие черты. Создание этого конструкта имело в первую очередь апологетические и дидактические цели. Оно было предпринято с целью показать внутреннюю логику развития буддийской философии, развивавшуюся от более простых (грубых, неполных) философских представлений к сложным и тонким, способным отразить реальность с необходимой полнотой. Такой последовательный характер изложения позволял авторам историко-философских трактатов обосновывать истинность собственных философских систем, а также подготавливать читателя к их восприятию, развертывая изложение от простого к сложному. В *сиддхантах* всех школ тибетского буддизма описание взглядов Вайбхашики дается в начале рассмотрения буддийских философских систем, и последующее изложение философии Саутрантики дается как попытка разрешить противоречия, имеющиеся у Вайбхашики. Каждая из последующих систем (Саутрантики, Читтаматры, Мадхьямаки) разрешают противоречия предыдущих, критикуя и отбрасывая их заблуждения, и развивая содержащиеся в них положительные моменты. Так что можно сказать, что взгляды Вайбхашики, стоящей в начале списка, представляют собой в некотором роде базисную модель буддийского философствования, своего рода точку отсчета, по отношению к которой фиксируются

изменению. Однако это базис скорее в логическом смысле, чем в историческом, поскольку все школы махаяны ведут свое начало от проповеди исторического Будды Шакьямуни, так же, как и школы хинаяны. Хронология «трех поворотов колеса Учения» в определенной степени повторяет хронологию появления философских школ (Вайбхашика – Махаяна Нагарджуны – Виджнянавада Асанги). Однако, по мнению буддийских философов, если и можно здесь говорить об историческом предшествовании, то только в смысле хронологии оформления философских идей в философские школы, оформленные организационно и даже институционально, но не в смысле появления ключевых идей, характеризующих эти школы. Все эти идеи, по убеждению авторов тибетских *сидханттх*, были высказаны Буддой Шакьямуни. Конечно, тибетские философы не отрицают того, что Мадьямака и Виджнянавада как школы появились благодаря деятельности Нагарджуны и Асанги соответственно, однако они считают их не авторами соответствующих учений, но восстановителями. Об этом говорит и устойчивый эпитет, который к ним прилагается называются в текстах – «колесничие» (тиб. *shing rta*, например, в устойчивом словосочетании «двое колесничих и восемь украшений Джамбудвипы»). Суть этого эпитета в том, что, подобно тому, как некая колесница, проезжая по старой дороге, когда-то проложенной, но ныне почти забытой, заросшей травой от того, что по ней долго никто не ездил и уже почти не видной, проезжая по ней вновь, делает колею, ясно различимую и пригодную для использования другими, так и Нагарджуна с Асангой вновь проторили дорогу махаянским традициям Мадьямаки и Читтаматры, почти забытым после проповеди Будды.

Тибетские философы определяют вайбхашику следующим образом: «Признаком (тиб. *mtshan nyid*) вайбхашики [обладает] тот [являющийся] ханаянским философом (тиб. *theg dman gyi grub mtha' smra ba*) индивид, [который] не признает [непосредственное] самопознание (тиб. *rang rig*) и полагает внешнюю данность (тиб. *phyi don*) имеющей место истинно (тиб. *bden grub*)» [dKkon mchog 'jigs med dbang po 1998, 14]. Таким образом, определяющими являются три позиции: 1) принадлежность к хинаяне/махаяне; 2) признание/отрицание самопознания; 3) признание/отрицание внешней данности. Первый признак отделяет вайбхашиков от мадхьямиков, которые также, как и вайбхашики, признают самопознание и внешнюю данность, а второй – от саутрантиков, которые, будучи хинаянистами, признающими внешнюю данность, признают также и самопознание. От виджнянавадинов вайбхашиков отличают все три позиции. Это определение, по моему мнению, не столько стремится выделить ядро мировоззрения последователей этой школы, сколько вписать в историко-философскую классификационную схему прасангики, отмечая прежде всего те позиции, которые важны прасангике для обоснования собственных воззрений. Так, «самопознание» занимает очень важное место в философском дискурсе гелукпинской прасангики, однако находится на периферии философской системы вайбхашиков. Принадлежность же к «хинаяне» (в противоположность «махаяне») вообще не может для вайбхашиков служить основанием для идентификации, поскольку они не признают сутры махаяны за реченное Буддой и, соответственно, единственным аутентичным учением Будды для них является их собственное.

### Онтологические воззрения

Важнейшей категорией в философской системе Вайбхашики является *vastu* (тиб. *dnagos po*), что с некоторой долей условности мы переводим как «вещь», употребляя это термин в самом широком смысле. «Вещь» определяется как то, что «способно выполнять функцию (тиб. *don*

byed nus pa, букв. "способность делать дело")»).

Существующее (тиб. yod pa), предмет познания (тиб. shes bya) и «вещь» (тиб. dngos po) являются равнозначными категориями (тиб. don gcig)<sup>2</sup>. Это означает, что все, что мы определяем как существующее, с необходимостью является объектом познания и способно функционировать и т.д.

В системе Вайбхашики все «предметы познания» (тиб. shes bya) объединяются в пять «основ» (тиб. gzhi):

- а) основу являющегося – чувственного (тиб. snang ba gzugs kyī gzhi);
- б) основу «господина» – сознания (тиб. gtso bo sems kyī gzhi);
- в) основу «спутников (сознания)» – психических элементов (тиб. 'khor sems byung gi gzhi);
- г) основу не связанных с сознанием элементов–соединителей (тиб. ldan pa ma yin pa'i du byed kyī gzhi);

д) основу не обусловленного причинами (санскр. асанскрита, тиб. 'dus ma byas kyī gzhi) [dKkon mchog 'jigs med dbang po 1998, 13-14]<sup>3</sup>.

Вайбхашики принимают существование неделимых частиц, из которых образуются «большие объекты». В соответствии с подшколой кашмирских Вайбхашиков частицы не касаются друг друга, но удерживаются вместе пространством. Другие полагают, что частицы окружают друг друга без промежутка, в то время как иные говорят, что они касаются друг друга. В любом случае, большие объекты образуются соединением неделимых частиц, и об этих внешних объектах – объектах, являющихся внешней реальностью по отношению к познающему сознанию – говорят как о существующих истинно.

### Интерпретация «двух истин»

Согласно вайбхашикам, высшая истина (санскр. paramarthasatya, тиб. don dam bden pa) – объекты, которые в состоянии выдержать анализ. Это значит, что даже когда они редуцируются, либо физически, либо в мысли, посредством анализа, они все же в состоянии породить в познании представление (понятие) о себе. Например, глиняный горшок, если он разбит молотом или разложен на части в анализе, не может более породить сознание, воспринимающее горшок, или мысль «горшок». Таким образом, горшок – не высшая истина. Но, тем не менее, материя горшка все же остается материей, даже когда она разрушена до неделимых частиц. Следовательно, такие объекты, как неделимые частицы, неделимые моменты сознания и постоянные феномены – высшие истины – истинны для высшего аналитического сверхмирского сознания. Они также называются абсолютной истиной, т.к. они по определению имеют абсолютное существование.

Все объекты, которые требуют соединения частиц или моментов – относительно истинны (санскр. samvrtisatya, тиб. kun rdzop bden pa) – относительно, т.к. они обозначены в соответствии с мирскими конвенциями, и истинны, поскольку обозначения верны.

<sup>2</sup> «Равнозначность – один из четырех видов отношений между дхармами. Две дхармы равнозначны при следующем условии: 1) если нечто (не) является одной из них, то с необходимостью (не) является другой; 2) если где-то (не) имеется одна из них, то там с необходимостью (не) имеется и другая [Rigzin Tsepak 1986, 30].

<sup>3</sup> Учитываю характер того, что входит в указанные пять «основ» следует признать, что перевод *vastu* как «вещь» весьма условен. Мы принимаем его потому, что он в наименьшей степени, чем возможные другие отягощен западными философскими ассоциациями, скорее сбивающими с толку, чем проясняющими предмет.

И высшая, и относительная истины субстанционально установлены (санскр. dravyasiddha, тиб. rdzes grub) хотя только абсолютная субстанционально существует (санскр. dravyasat, тиб. rdzes yod). Вайбхашики – единственная буддийская школа, проводящая различие между «субстанционально установленным» и «субстанционально существующим». Причина этого – стремление вайбхашиков придать статус «субстанционального» относительной истине. Хотя относительная истина существует только условно, конвенционально (санскр. prajñaptisat, тиб. btags yod), она субстанционально установлена (воплощена), поскольку в этой системе эта конвенция истинна, так как, когда мы обнаруживаем объект обозначения, он обнаруживается как отдельная (автономная) реальность.

Не-буддисты – вайшешики и ньяики – поддерживают доктрину субстанционально существующей реальности вплоть до того, что принимают целое и его часть как отдельные реальности, например деятеля и деяние, определение и определяемое и т. п. [Ngag dbang dpal ldan 1964, 11]. Для ньяиков все реальное, которое является уму как различное, обладает различной субстанциональностью [Ngag dbang dpal ldan 1964, 106]. Так что можно утверждать, что вайбхашики находились под сильным влиянием небуддийской мысли вплоть до того, что они смешивались. Видимо, это одна из причин такого сходства их наименования с наименованием Вайшешики.

Более того, подобно последователям Санкьи, вайбшашики принимают, что росток, например, существует как побег в своем будущем времени, уже в то время, когда он только возник. Они говорят, что если произведенное не существует прежде своего актуального состояния в настоящее время, его возникновение должно быть случайным. Согласно другим буддийским школам, росток во время своего будущего существования существует как реальность своего семени, но росток не существует как росток, а следовательно – не существует.

Вайбхашики также единственная буддийская школа, принимающая одновременность причины и следствия, как, например, в случае сознания и сопровождающих ментальных факторов (таких, как желания или чувство), которые поддерживают один другой подобно опорам треноги. Никакие другие буддийские школы не признают одновременность причины и следствия, поскольку одна вещь не может воздействовать на другую, если она уже существует; она может воздействовать на последующие моменты другой.

Не все 18 школ принимали положение о прошлых, настоящих и будущих объектах как субстанциональных реальностях. Например, махишасаки говорят, что прошлые и будущие объекты не существуют субстанционально, но только настоящие ('Jam dbyangs bzhad pa 1962, т. kha, 17).

Далее, не все принимают то, что нет симультанного познания всех феноменов, поскольку школа Экавьяхаширика признает, что Будда одномоментно познает все феномены ('Jam dbyangs bzhad pa 1962, т. kha, 76).

### Учение о личности

Пять подшкол Саммитиев утверждают существование личности как ни идентичной скандхам, ни отличной от них. Тем не менее и они, и другие тринадцать подшкол утверждают несуществование постоянной, целостной (неделимой) и независимой личности. Признание бессамостности не означает, что совершенно нет «Я» или личности, но опровергает существование определенного рода самостности. Для этих 13 подшкол Вайбхашики личность не независима от ума и тела, но есть феномен в пределах комплекса ум–тело. Некоторые

говорят, что личность – это ментальное сознание, а другое – что это все пять совокупностей-скандх.

Для этих 13 подшкол отсутствие существования самодостаточной личности известно как тонкая бессамость личности. Грубая бессамость – это отсутствие существования личности как постоянной, целостной и независимой сущности. Посредством познания и становления привыкшим к тонкой бессамости личности разрезается узел циклического существования, достигается состояние Архата (Победителя врага). Побеждается «враг», который есть концепция личности как субстанциональной или самодостаточной реальности.

### **Учение об архатстве, как плоде пути**

Одновременно со становлением Архатом достигается «нирвана с остатком». Это состояние ушедшего от недугов (кlesh), главный из которых – концепция самодостаточной личности. Эта клеши, пока тело не разрушено, еще обладает физической опорой, которая была получена как импульс от предшествующих кармы и клеши. Затем со смертью поток ума и тела отсекается в «нирване без остатка». Субъект достижения нирваны без остатка, таким образом, – Архат, который близок к смерти, так как если кто-то уже умер, его континуум ума и тела окончательно прерван и нет никого, кто мог бы быть наделен нирваной без остатка.

Согласно Вайбхашикам, пять из шести видов Архатов могут упасть со своего положения вплоть до «пути видения». Согласно другим школам, тем не менее, признание возможности подобного падения является поношением концепции полного оставления клеши, которая называется «истинной прекращением» то есть третьей из четырех «истин святого».

Вайбхашики, хотя и являются хинаянистами, в терминологии собственной философской системы признают наличие пути Бодхисаттвы, однако применяют этот термин в существенно ином смысле, нежели махаянисты. Согласно им, по этому пути идут только очень редкие существа, обладающие огромным количеством «заслуг». Один из них – Будда Шакьямуни (6, 28). Доктринальной основой признания пути Бодхисаттвы являются Джатаки, в которых описано зарождение стремления к просветлению Будду Шакьямуни и его практика шести парамит. Они также принимают дословное толкование Винаи, в которой излагается совершение 12-ти деяний «полностью совершенного существа».

Путь Бодхисаттвы, по вайбхашикам, нуждается в накоплении собрания заслуг и мудрость в течение трех периодов неисчислимых калп, в то время как путь Пратьекабудды требует только 100 калп. Будда полностью устраняет как клешные, так не-клешные препятствия, в то время как Шраваки и Пратьекабудды окончательно оставили только клешные препятствия. В системе вайбхашиков клешные препятствия – это концепция самодостаточной личности, а также гнев, страсть и неведение, как ее результат. Не-клешные препятствия – неведение отдаленного во времени, в пространстве, глубоких и тонких свойств Будды, и таких тонких объектов, как тонкие детали причинно-следственных отношений. Они искореняются посредством Бодисаттвского великого накопления заслуг.

### **Учение о пути просветления**

Относительно того, как практикующие продвигаются по пути, вайбхашики говорят, что Пратьека-Будды подобные носорогам и Бодхисаттвы проходят за один медитативный присест период от начала «пути приготовления» через пути видения и медитации до «пути без учебы». Тело Будды – обычное человеческое тело, материальное, и действительно страдает, даже если

страдание для него может не возникать длительное время. Это истинное страдание, поскольку его тело получило импульс от ранее загрязнивших кармы и клеш. Далее, Драгоценность Будды как объект прибежища относится не к телесному Будде в целом, но только к феномену «необучения-более» в его континууме.

### Заключение

Учение Вайбхашики заложило основы буддийского мировоззрения и, в частности, буддийской феноменологии. Однако в ряде пунктов последующие философские школы критиковали их взгляды за противоречивость. В особенности эта критика касалась онтологических воззрений и учения о субстанциональности, из творческой критики которых развилось учение саутрантики и, в дальнейшем, махаяны.

### Библиография

1. 'Jam dbyangs bzhad pa. Grub mtha'i rnam bzhag 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.
2. dKkon mchog 'jigs med dbang po. Phy'i nang gi rnam bzhag mdor bsdus rin po che'i 'phreng ba zhes bya bzhugs so / Дзунба Кунчог Жигме Ванбо. Драгоценное ожерелье учений философских школ. Улан-Удэ, 1998. – С. 116-155.
3. ICang-skya rol pa'i rdo rje. Grub pa'i mtha'i rnam par bzhag pa gsal bar bshad pa thub bstan lhun po'i mdzes rgyan. Varanasi: Pleasure of Elegant Sayings Printing Press, 1970.
4. Ngag dbang dpal ldan. Grub mtha' chen mo'i mchan 'grel dka' gnad mdud grol blo gsal gces nor. Pleasure of Elegant Sayings Printing Press, 1964.
5. Rigzin Tsepak. Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology. – Dharmasala, 1986.
6. rJe btsun thams cad mkhyen pa. grub mtha' rgya mtshor 'jug pa'i gru rdzings zhes bya pa'i bstan bcos / sher phyin bsdus don rin chen phreng ba dang grub mtha' rgya mtshor 'jug pa'i gru rdzings bzhugs so. Jayyed Press, Delhi, 1997. P. 46-86.
7. sTag tsang 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. Xyl., no data.

## Religious and philosophical tradition of Vaibhāṣika in Tibetan sources

**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 religious and philosophical views of the Vaibhāṣika school of Indian Buddhism, as they are presented in Tibetan Buddhism. Tibetan-language works on the history of the philosophy of Buddhism in India by such reputable scholars as Jamyan Shepa (1648–1721), Konchok Zhigmevanpo (1728–1791), Changkya Rölpé Dorjé (1717–1786), Navang Pelden (1797–1864) and Taktsang Lotsāwa Sherab Rinchen (1405–?) were selected as the main sources for the study. It explores issues such as the etymology of the name of the school, its subdivision into subschools, its understanding of ultimate and relative truths, the interpretation of the path of

enlightenment and its fruit, and the classification of ontological dharmas. The author concludes that the teachings of Vaibhāṣika laid the foundations of the Buddhist worldview and, in particular, Buddhist phenomenology; however, in a number of areas, their views were contradictory. Through constructive criticism of these views by Buddhist philosophers, the doctrines of Sautrāntika and, later, Mahayana were developed.

### For citation

Nesterkin S.P. (2020) Religiozno-filosofskaya traditsiya Vaibkhashiki v tibetskikh istochnikakh [Religious and philosophical tradition of Vaibhāṣika in Tibetan sources]. *Kontekst i refleksiya: filosiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 9 (5A), pp. 210-218. DOI: 10.34670/AR.2020.36.86.052

### Keywords

History of philosophy, Tibetan Buddhism, Vaibhāṣika, philosophy of religion, ontology.

### References

1. 'Jam dbyangs bzhad pa. Grub mtha'i rnam bzhag 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.
2. dKkon mchog 'jigs med dbang po. Phyi nang gi rnam bzhag mdor bsdus rin po che'i 'phreng ba zhes bya bzhugs so / Дзунба Кунчог Жигме Ванбо. Драгоценное ожерелье учений философских школ. Улан-Удэ, 1998. – С. 116-155.
3. ICang-skya rol pa'i rdo rje. Grub pa'i mtha'i rnam par bzhag pa gsal bar bshad pa thub bstan lhun po'i mdzes rgyan. Varanasi: Pleasure of Elegant Sayings Printing Press, 1970.
4. Ngag dbang dpal ldan. Grub mtha' chen mo'i mchan 'grel dka' gnad mdud grol blo gsal gces nor. Pleasure of Elegant Sayings Printing Press, 1964.
5. Rigzin Tsepak. Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology. – Dharmasala, 1986.
6. rJe btsun thams cad mkhyen pa. grub mtha' rgya mtshor 'jug pa'i gru rdzings zhes bya pa'i bstan bcos / sher phyin bsdus don rin chen phreng ba dang grub mtha' rgya mtshor 'jug pa'i gru rdzings bzhugs so. Jayyed Press, Delhi, 1997. P. 46-86.
7. sTag tsang 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 ky'i rgya mtsho. Xyl., no data.