

Олена Калантарова

## БУДДІЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ В ІНДІЇ: ВІД ОНТОЛОГІЇ АБГІДГАРМИ ДО ЕПІСТЕМОЛОГІЇ ПРАМАНАВАДИ.

Westerhoff, J. (2018). *The Golden Age of Indian Buddhist Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

### Про автора і його книгу

Цей огляд присвячено монографії відомого сучасного європейського орієнталіста й релігієзнавця Яна Вестергофа. Проблематика досліджень цього автора (2003 – перша дисертаційна праця з онтологічних категорій, 2007 – друга дисертаційна праця з філософської спадщини Нагарджуни [Westerhoff n.d.]) свідчить про те, що його інтереси зосереджені довкола метафізики (зокрема, буддійської традиції *магаїни*<sup>1</sup> (mahāyāna)) і філософії мови. Тому, зацікавившись монографією Вестергофа з *індійської буддійської філософії* (ІБФ), ми цілком виправдано можемо очікувати на висвітлення саме мовно-онтологічного ракурсу цієї філософії.

У невеличкій анотації до книги йдеться про те, що ми познайомимось з історичним розвитком буддійських шкіл в інтелектуальному та культурному контексті, а особлива увага приділятиметься трьом основним чинникам, що впливали на формування буддійської філософської думки: прагненню розкрити зміст канонічних текстів і опанувати дискурс історичного Будди та магаїнських сугр; намагання захистити свої позиції від схоластичних аргументів як послідовників буддизму, так і його опонентів; необхідності враховувати досвід медитативних інсайтів.

На тлі сучасного активного діалогу буддизму з західною наукою [Калантарова 2019], діалогу, що каталізує міждисциплінарні дослідження та вимагає методологічного плюралізму [Kalantarova 2021], утворюються сприятливі умови для розширення кола учасників із різними парадигмальними фреймами та різним інструментарієм дискурсивного аналізу, що в дослідницькому полі чітко позначає мовно-онтологічні питання. Такий стан справ не просто розкриває межі дисциплінарних дискурсів, але й вимагає усвідомлення їхніх взаємовпливів. У контексті згаданого вище діалогу питання потенціалу ІБФ є нагальними та перспективними. І це підтверджує поява сучасних фахових досліджень із буддійської раціональності Дігнаги–Дгармакірті [Eltschinger 2014], буддійської етики

---

© О.Калантарова, 2022

<sup>1</sup> «Велика колісниця» (санскр.). Так називають вчення Другого оберту Колеса Дгарми. Усі санскритські терміни подаються нами в міжнародній транслітерації IAST, тибетські – у міжнародній транслітерації Wylie. Українська транскрипція, унаслідок того, що її не впорядковано на академічному рівні, подається в редакції автора огляду.

[Garfield 2022], буддійської метафізики [Siderits 2022], буддійської епістемології [Stoltz 2021], які надають можливість зорієнтуватися в буддійській думці західному досліднику-не-буддологу.

### Про серію

Монографія Вестергофа належить до серії *Оксфордської Історії філософії* (ОІФ), що не має визначених наперед послідовності тем чи кількості томів. Згідно з описом, ця серія задумувалась як інструмент формування й викладу нового розуміння історії філософії, а також відкриття – як початківцям, так і фахівцям з інших наукових дисциплін – тих чи тих нюансів, що виникали в певні історичні періоди й у певних соціокультурних контекстах філософської думки.

Серія виходить друком з весни 2011 року. І почалася вона з двох дуже показових для розкриття замислу проекту томів: про «втрачену епоху розуму» у філософії ранньомодерної Індії 1450–1700 р.р. (друге видання цієї книги вийшло друком 2014 року, див.: [Ganeri 2014]<sup>2</sup>) і про французьку філософію після 1960 [Gutting 2013]. У подальшому, звертаючи увагу на те, як проблематизують історію філософії автори зазначеної серії (яскраві приклади: американський прагматизм [Misak 2013] і американська допрагматистська філософія [Goodman 2015], французька філософія XVI-XVII ст. [Clarke 2016], британська філософія, зокрема, британська етика XVII ст. [Hutton 2015]), починаєш розуміти, що проект від самого початку обіцяв бути злободенним, відвертим і досить новаторським в академічному сенсі. Передовсім тому, що адресувався аудиторії фахівців, які практикують актуальні міждисциплінарні дослідження, або читачів, що цікавляться такими дослідженнями.

Уже виходячи з переліку осіб, яким Вестергоф висловлює подяку в невеличкій, але показовій преамбулі («Подяки»), ми маємо змогу спостерегти, у бік яких ідей дрейфує сам автор. Він вочевидь відходить від розуміння західної філософії як стандарту досконалості та прямує до більш диверсифікованого образу філософського знання. Усі особи, згадані в зазначеному переліку, є досить яскравими постатями. По-перше, Девід Сейфорт Рюг (1931–2021), відомий фахівець з філософії *мадг'ямаки* (*madhyama*)<sup>3</sup>, зокрема, доктрини *татхагатагарбхи* (*tathāgatagarbha*)<sup>4</sup>. Це філософ, який після буддологічного буму на Заході, що почався у 80-х роках XX століття Гарвардськими лекціями Далай Лами XIV [Dalai Lama 1988], особливу увагу став приділяти компаративним дослідженням проблем свідомості та природи Будди в контексті буддійських рецепцій в Індії та Тибеті [Ruegg 1989].

Також варто звернути окрему увагу на подяку нашому сучасникові, американському професорові Джею Гарфілду, фахівцю з тибетського буддизму, когнітивних наук, філософії свідомості, філософії мови, активному учаснику діалогу Буддизм–Наука, ініційованого Далай Ламою XIV. У 2016 р. «Нью-Йорк-Таймс» надрукувала його (у співавторстві з Браяном Ван Норденом) статтю під назвою «Якщо філософія не урізноманітнить, давайте називати її тим, чим вона є насправді» [Garfield 2016]. Стаття викликала неабиякий резонанс у консервативній науковій спільноті, бо не тільки загострила дискусію про урізноманітнення філософії, але й стала основою Маніфесту мультикультурної філософії [Van Norden 2017].

<sup>2</sup> Одна з нещодавніх праць Ганері, написана в співавторстві з Пітером Адамсом і видана теж в Oxford University Press, минулого року вже була предметом огляду в *Sententiae* [Zavhorodnii 2021].

<sup>3</sup> «Серединний шлях» (санскр.).

<sup>4</sup> «Утроба-зародок того, хто так прийшов» (санскр.). Це теорія, згідно з якою в будь якій живій істоті наявна природа Будди. «Той, хто так прийшов» – вираз на позначення самого Будди.

Подяка від Вестергофа не оминула і Джонардона Ганері, також нашого сучасника, автора ідеї космополітичної філософії як нової філософської дисципліни [Ganeri n. d.]. Це філософ, який не вважає модерн унікальним європейським явищем, підкріплюючи свою думку дослідженнями індійської філософії XVII століття, опублікованими, зокрема, у згаданій вище монографії про «втрачену епоху розуму» в індійській філософії [Ganeri 2014].

Також неможливо не звернути уваги на подяки Деніелу Арнольд<sup>5</sup>, Джонатану Голду<sup>6</sup>, Тому Тілемансу<sup>7</sup>, Парімалу Патілу<sup>8</sup>, Грегу Сітону<sup>9</sup>.

Серед такого достатньо численного, як ми вже переконалися, переліку вчителів, колег і друзів, до яких Вестергоф звертається зі словами подяки за поради й натхнення, варто окремо зазначити професора, доктора філософії Маттіа Сальвіні (Mattia Salvini), декана факультету скриптуральних мов буддійського коледжу при Університеті Магідол (Таїланд). З п. Сальвіні українська сходознавча спільнота мала нагоду познайомитися особисто на спеціальній онлайн зустрічі (у межах проекту «Буддологічна Лабораторія в Україні» [Сальвіні 2021]). Предметом згаданої зустрічі були компаративні дослідження Сальвіні, присвячені теорії значень у *мадг'ямаці* та *йогаচারі* (yogācāra)<sup>10</sup> й опубліковані в збірці під редакцією Гарфілда й Вестергофа [Garfield 2015].

### Назва книги, зміст, логіка розділів

Отже, перед нами восьмий том із серії ОІФ, який присвячений золотій добі ІБФ. Варто відразу зазначити, що вживання словосполучення «золота доба», та й ще поруч зі словосполученням «індійська буддійська філософія», не є типовим. Вестергоф наче закликає нас усвідомити, що йдеться не просто про золоту добу буддизму, а саме золоту добу буддійської філософії – це відвертий наголос на існуванні останньої в межах релігійної доктрини *буддга-дгарми* (buddhadharma)<sup>11</sup>, як зазвичай називають буддизм його апологети. І таке оригінальне застосування міфологеми «золота доба» є ілюстрацією авторського бачення високої цінності зазначеного в монографії періоду для індійського буддійського інтелектуального дискурсу.

Сама монографія складається з тринадцяти частин: епіграф, згадані вище подяки, зміст, аналітична таблиця змісту, дві діаграми (діаграма шкіл та діаграма мислителів),

<sup>5</sup> Американський релігієзнавець, фахівець з індійської філософії (зокрема, з класичного буддизму) і з когнітивних студій [див., наприклад: Arnold 2012].

<sup>6</sup> Відомий, зокрема, своїм дослідженням біографії буддійського філософа Васубандгу й намаганням розкрити особистий стиль філософування цього буддійського науковця й ченця IV-V ст. [Gold 2015].

<sup>7</sup> Німецький і канадський буддолог, індолог, сінолог, тибетолог, який майже тридцять років присвятив орієнталістиці, зокрема, тибетській буддійській логіці та епістемології, тибетській автентичній літературі, граматиці, поезії.

<sup>8</sup> Досліджує індійські традиції фізикалізму і скептицизму крізь призму сучасної філософії мови й англо-американської філософії релігії [див.: McCrea 2010].

<sup>9</sup> Релігієзнавець, буддолог індійської та тибетської традицій, дослідник спадщини Ратнакарашанті крізь призму переосмислення суті вчення *праджняпараміти* (prajñāpāramitā). Біографію Сітона див.: [Department of Religion n.d.]. – Ратнакарашанті (Ratnākaraśānti) або Шантіпа – один з 84 буддійських великих вчителів (магасидхів) – неперевершений майстер, який жив у X ст. Послідовник Наропи, вчитель Атіші та Майтріпи. – *Праджняпараміта*, «мудрість, що переправляє на інший бік» (санскр.). Зазвичай є синонімом *поза межної мудрості* (на кшталт мудрості, що трансцендує, що веде за межі зумовленостей, до визволення завдяки безпосередньому пізнанню порожнинності всіх явищ), одного із засадничих термінів філософії *магаяни*.

<sup>10</sup> «Практика йоги» (санскр.).

<sup>11</sup> «Закон пробудження» (санскр.).

передмова (6 параграфів), чотири розділи, присвячені, відповідно, *абгідгармі* (3 параграфи), *мадг'ямаці* (7 параграфів), *йогаচারі* (6 параграфів), школі Дігнаги та Дгармакірті (9 параграфів), підсумкові зауваження, бібліографія, покажчики.

Монографію відкриває епіграф – остання з п'яти шлок буддійського гімну під назвою «Prajñāpāramitā stūtiḥ» («Оспівування позамежної мудрості») [Pandey 1994: 125-53]. Певним чином така поетична алюзія на *праджняпараміту*, вочевидь, відкриває особисті амбіції автора: його намір доторкнутися до *позамежної мудрості* буддизму й, можливо, удосконалити також власний дискурс, вийшовши за межі звичаєвих зумовленостей.

Ознайомившись зі змістом, відразу виявляємо цікавий факт викладу буддійських філософських ідей в певній історичній послідовності. За словами самого автора [Westerhoff 2018: 5]<sup>12</sup>, у монографії йдеться про «золоту добу буддійської філософії в Індії, від складання текстів абгідгарми (приблизно на початку I тис. н. е.) до Дгармакірті (VI або VII ст. н. е.), з обмеженим розглядом її історії від Дгармакірті до кінця буддійської схоластичної традиції на Індійському субконтиненті на початку XIII ст.» Тут варто зауважити, що, згідно з буддійською доксографічною традицією, якої, зокрема, дотримується авторитетний тибетський буддійський енциклопедист XVII ст. Джам'янг Шепа (1648–1722)<sup>13</sup>, вчення *абгідгарми* (abhidharma)<sup>14</sup> знаменує перехід від філософування в парадигмі раннього буддизму, зокрема школи *вайбгашики/сарвастівади* (vaibhāṣika/sarvāstivāda)<sup>15</sup> (з позицією «існує все»), до філософування в парадигмі *магаяни*, а саме, *йогаচারі/віджнянавади* (yogācāra/vijñāna)<sup>16</sup> (з позицією «все є розум/свідомість»). До останньої, зокрема, належать Дігнага і Дгармакірті, хоча вони схиляються не до ортодоксальної *йогачари* з її ідеалістичною концепцією *алайвіджняни* (ālayavijñāna)<sup>17</sup>, а до логіки й епістемології в стилі *прамановади* (pramāṇavāda)<sup>18</sup>. І лише потім Джам'янг Шепа викладає філософію такого напрямку *магаяни*, як *мадг'ямака*: найрозгалуженіша та найвитонченіша школа філософування в стилі *прасангі* (prasaṅga)<sup>19</sup> [Базаров 1998] або *сватантри* (svatantra)<sup>20</sup>. Отже, навіть зміст монографії демонструє нам, що на рівні послідовності викладу ідей Вестергоф відходить від традиційних стереотипів<sup>21</sup> щодо розвитку буддійського філософування. Пізніше, у передмові, він віртуозно пояснює такий свій вибір «минулим, якого

<sup>12</sup> Надалі посилання на це видання подаються у спрощеному вигляді: номер сторінки в круглих дужках після скорочення р. (від англ. page).

<sup>13</sup> Див. окремі твори цього автора в сучасному фундаментальному перекладацькому проєкті [Hopkins 2003].

<sup>14</sup> «Вищий закон» (санскр.). Назва одного з трьох розділів буддійського канону на палі (Типітака) або санскриті (Трипітака): Сутта-пітака або Сутра-пітака («кошик дискурсів»); Віная-пітака («кошик поведінкових приписів»); Абгідамма-пітака або Абгідгарма-пітака («кошик вищого закону»).

<sup>15</sup> «Роз'яснення/все існує» (санскр.) – дві назви однієї й тієї ж школи (у відповідному розділі розглянемо детальніше).

<sup>16</sup> «Практика йоги/вчення про свідомість» (санскр.) – дві назви однієї й тієї ж школи.

<sup>17</sup> «Дім свідомості» або «базова свідомість» (санскр.).

<sup>18</sup> «Вчення про достовірне знання» (санскр.).

<sup>19</sup> «Те, що примушує визнати» (санскр.). Так називається прийом схоластичної практики, в якій тези опонента доводяться до абсурду, але власна теза не висувається. Школа мадг'ямака-прасангіка була заснована в V-VI ст. Буддгапалітою, послідовником Нагарджуни та Ар'ядеви. Відомим представником цієї школи в VI-VII ст. був Чандракірті.

<sup>20</sup> «Опираючись на себе» (санскр.). Школа мадг'ямака-сватантрика, заснована Бгавівкою в V-VI ст., так звана поміркована мадг'ямака, що певним чином схиляється до позицій або саутрантики (саутрантика-мадг'ямака-сватантрика), або йогачаринів (йогачара-мадг'ямака-сватантрика). Відомі представники цієї школи в VII-VIII ст. – Шантаракшита та Камалашила.

<sup>21</sup> Тут і надалі: під традиційними стереотипами (або підходами) маються на увазі стереотипи (або підходи) усередині самої буддійської традиції.

не існує» для буддійської доксографії (р. 31-34), тобто буддійським послідовним релятивізмом, який генерує вельми свобідне ставлення до факту наявності об'єктивної історії як такої. Бо буддійська доксографія, за Вестергофом, надає перевагу послідовності викладу значущих ідей (від простого до складного), викладу, що є важливим для процесу пробудження.

Справді, у такому контексті відхилення від традиційних стереотипів, нехай навіть і найпоширеніших, виявляється досить доречною Вестергофова аналітична таблиця змісту, в якій ретельно відтворена авторська логіка викладу. Подібний стислий тезо-конспект книги є дуже промовистим. Зазначена таблиця не просто полегшує сприйняття матеріалу й авторського бачення трансформацій буддійських філософських понять, але й певним чином відтворює традиційний стиль викладу. Неодмінна риса цього стилю – щось на кшталт або резюме наприкінці тексту, як у санскритських зразках *сутр*, або скороченого конспекту на початку, як у пізній тибетській буддійській традиції *шастра* (*śāstra*)<sup>22</sup>.

Дві діаграми на початку твору візуалізують авторське бачення послідовності виникнення (точніше було б сказати, актуалізації) певних буддійських шкіл і періодів життя видатних філософів (включно із часом появи їхніх головних текстів). Вони відображають також особистий погляд Вестергофа на хронологію утворення ідей в буддійському філософському просторі. Це, безперечно, «особистий погляд», адже деякі з датувань залишаються спірними. Тому тут доречно наголосити на двох моментах.

Перший стосується періоду зародження тантричного буддизму, про що свого часу влучно висловився Валерій Андросов: «При дослідженні будь-яких тантричних напрямів і традицій буддизму в Індії дуже важко обійтися без ранніх тибетських мислителів XI–XII ст., які активно долучалися до систематизації, класифікації й інших процесів при вивченні, перекладі, зберіганні та передачі спадщини буддійських йогинів в країні снігів»<sup>23</sup>. Понад те, низка понять і класифікаційних принципів були створені саме тут і отримали зворотнє відображення в текстовій діяльності в Індії [Андросов 2018: 146]. Але Вестергоф, здебільшого зосередившись на індійському буддизмі, позбавляє нас можливості впевнено спертися на тибето-буддійську канонічну літературу<sup>24</sup>. І хоча в передмові він говорить про появу перших буддійських тантр у III ст.<sup>25</sup> (р. 13), у діаграмі їх датовано VIII ст.

Другий момент стосується шкіл *магаяни*, – *мадг'ямаки* та *йогачари* – утворення яких Вестергоф асоціює з постатями філософів Нагарджуни й Асанги, відповідно. І справа навіть не в тому, що період життя Нагарджуни досі не визначено точно (II–III ст. або навіть II–VII ст.; про такі нюанси буддійської агіографії Вестергоф пізніше по-

<sup>22</sup> «Настанов», «збірка» або «<пояснювальний> трактат».

<sup>23</sup> Країною снігів зазвичай називають Тибет.

<sup>24</sup> Тибетський канон, тобто Канджур (*bka' 'gyur*) та Тенджур (*bstan 'gyur*) – було складено у XIV ст. тибетським буддійським ченцем, перекладачем та істориком, Будоном Рінчендубом (1290–1364).

<sup>25</sup> На користь цього датування свідчить дослідження оригінального тексту першої з *ануттарайогатантр* (*anuttara-yoga-tantra*, «вища йога-тантра», санскр.) – Гуг'ясамаджа-тантри (*Guhyasamājatāntra*) [Vajradhara 2021], «Тантри таємних зборів», що належить до колекції старих тантр тибетського буддизму й пов'язана з тибето-буддійськими школами *н'інма* (*nyūng-ma*, «стара школа», тиб.), тобто з першою хвилею перекладів із санскриту на тибетську. Гуг'ясамаджа-тантра стала важливою частиною практики тибетського буддизму.

переджає в передмові), а в тому, що складно визначити хронологію виникнення масштабних буддійських ідей взагалі: теорії порожнечі *шун'явади* (*śūnyavāda*)<sup>26</sup>, теорії свідомості *віджнянавади* й перетину останньої з концепцією наявності в будь-якій живій істоті зародку пробудженого розуму, здатного осягнути реальність, тобто *тат-хаттагарбги*. І за традицією, корені всіх ідей знаходяться від початку в словах Будди, віднайти та артикулювати які може лише реалізований майстер, що здолав довгий шлях буддійського навчання. Але на діаграмі надається конкретна історична версія утворення зв'язків між буддійськими концепціями. І розташовуючи школи буддійського філософування *магаяни* в певній хронологічній послідовності та певній взаємочинності, варто завжди враховувати, що вони розвивали свої світогляди паралельно й навіть ішли назустріч одна одній: *йогачара* з півночі Індії, *мадг'ямака* – з півдня. Пізніше, у передмові, Вестергоф робить ремарку з цього приводу (р. 9): мовляв, упоратися з хронологією життя буддійських філософів і формування буддійських філософських теорій важко, а інколи – неможливо, але діаграми досить однозначно виявляють певну послідовність, до якої схиляється сам автор (р. 10), посилаючись при цьому на монографію [Garfield 2015]. Можливо, якби діаграми були розташовані після передмови, де викладаються всі підстави уникати категоричних суджень щодо хронології індійської буддійської думки, у тому числі – хронології її історичних досліджень, це було би більш прийнятним.

### Передмова

Від самого початку, посилаючись на ідеї Йогана Гейзинги щодо *homo ludens* та ігрових форм філософії [Huizinga 1955: 31-32, 146-157], Вестергоф пропонує уважніше придивитися до філософії крізь призму гри. На початку ще невідомо, чи підведе це читача до чогось більшого ніж просто гра (наприклад до сучасних мовленнєвих ігор або теорії ігор). Але фактично, автор запрошує нас «зіграти» в буддійську філософію. І докази такого неочікувано зухвалого кроку з'являються вже в перших рядках передмови – слово «сутра» перекладається як «дискурс». Цей варіант – не власне Вестергофове ноу-хау, але наразі він вражає. І це не якась забаганка, що прикрашає виклад матеріалу, це – свідомий акт розгляду філософування як гри, у сподіванні, що евристичність такого підходу спровокує ефективність засвоєння суті буддійської доктрини. Не зрозуміло, чи зможе такий виклад підвести нас до осмислення проблематики буддійської філософії мови, але сам початок видається таким, що інтригує, і багатонадійним<sup>27</sup>.

Отже, у Вестергофа все починається з акценту на ключовому образі буддійського вчення як колеса, яке робить три повних оберти та послідовно відкриває три різні рівні буддійської доктрини. Окрім того, такі оберти Колеса Дгарми (*dharma*)<sup>28</sup> буквально з перших

<sup>26</sup> «Вчення порожнечі» (санскр.). Ключова теорія індійської буддійської філософської школи «середнього шляху», тобто *мадг'ямаки*.

<sup>27</sup> Тут ми маємо зробити невеличку власну методологічну ремарку: оскільки Вестергоф запрошує нас до гри або до дослідження буддійської філософської гри (наразі це не принципово), ми починаємо колекціонувати інтриги, щоби наприкінці визначитися з ефективністю запропонованого автором підходу. Бо якщо скористатися алюзією Вестергофа, індійський буддійський дискурс сутр є не просто діалогічною грою, а драматичним дійством. Й інтрига в такому випадку не тільки вкаже на прогалини сюжету (тобто, розгортання буддійського філософського нарративу), але й на приховану надмету усієї драми (тобто, споглядання за таким розгортанням).

<sup>28</sup> «Вчення», «закон», «явище» (санскр.). Конкретний переклад визначається за контекстом. Зазвичай використовується як синонім буддизму (тоді в тексті ми будемо писати його з великої літери) або як синонім феномену (тоді будемо писати його з маленької літери).

рядків асоціативно пов'язуються з трансформацією буддійського дискурсу, що викладається в *сутрах*: один оберт колеса дорівнює одному поворотові дискурсу. Такий провокативний акт здійснюється задля нашого усвідомлення дискурсивної суті *сутр*. Реалізується він саме за рахунок перекладу слова «сутра» досить неоднозначним словом «дискурс», який відразу підключає розмаїтий лексикон сучасної західної філософії, у тому числі – постмодерної, що активно залучається в новітніх міждисциплінарних дослідженнях, особливо – у межах діалогу Буддизм-Наука.

До речі, тут автоматично виникає питання можливого перекладу й інтерпретацій Вестергофом слова «тантра» як назви певного жанру текстів Третього оберту Колеса Дгарми, але це питання так і залишається висіти в повітрі.

Отже, Вестергоф пропонує прийняти гру як робочу модель для дослідження індійської буддійської філософії. При цьому він виокремлює 4 фактори, що підтримують динаміку такої гри:

- аргументи (аналог ігрових прийомів);
- тексти (аналогі сюжетних ліній гри);
- медитативні практики (аналогі внутрішніх станів гравців);
- історична довідка (аналог зовнішнього контексту гри).

У розумінні аргументів Вестергоф спирається на Роджера Джексона [Jackson 1993: 99-107], який розподілив розвиток аргументації на три етапи (хоча сам Вестергоф воліє зосередитися на третьому):

- 1) у зовнішніх дискусіях з не-буддійськими школами, які точилися в перші три століття становлення буддизму;
- 2) у внутрішніх дискусіях з буддійськими соратниками, що почалися приблизно з III ст. до н.е.;
- 3) знову в дискусіях із зовнішніми опонентами, які почалися у I тисячолітті н.е.

Джерельною базою для Вестергофа є виокремлені ним три великі групи текстів: базові (*mūla*) тексти, коментарі, доксографічна література. При цьому сам дослідник зосереджується на канонічних текстах і вимушений наголосити на великій кількості канонів. Нам лише не вистачає уточнення: про які канони він каже та до яких збирається апелювати, бо розглядуваному ним періоду відповідає укомплектований та добре збережений досі палійський канон Типітака (*tipitaka*)<sup>29</sup> і деякі «розпорошені» канони на *пракритах* (*prākṛta*)<sup>30</sup>. Знову інтрига.

Говорячи про медитативні практики, Вестергоф позначає їх як певні інструкції з досягнення когнітивних зсувів. При цьому наголошує, що значна частина буддійської філософії є відповіддю на необхідність враховувати *феноменологію медитативних станів*. Так створюється свого роду *медитативна феноменологія*, покликана віддзеркалити еволюційну екзаптацію окремих вчень задля загальної *концептуалізації форм медитації*. Чи будуть надані Вестергофом більш строгі визначення чи бодай просто пояснення таких концептів, це поки що залишається невідомим.

Що стосується історичної довідки, тут Вестергоф відверто визнає, що справи зовсім кепські. Розкривати історію буддійської філософії можна в чотири способи, кожен з яких має свої складнощі:

<sup>29</sup> Назва буддійського канону, укладеного на Першому Буддійському Соборі (V ст. до н.е.).

<sup>30</sup> Так називають народні (природні) діалекти давньої Індії, на відміну від *санскриту* (*samskrta*), тобто літературної мови, спеціально урядкованої для складання сакральних текстів. Тут ідеться про мову перших буддійських канонічних текстів – *гандгарі* (*gāndhārī*) [Saloman 2000].

- 1) через послідовність мислителів – тут ми стикаємося з існуванням персоналій, які мали однакові імена, що іноді змушує західних дослідників хибно вважати, ніби йдеться про одних і тих самих людей, що жили понад століття;
- 2) через послідовність філософських творів – їхні датування, авторство та повні тексти часто постають як істотна проблема, що розв'язується лише з певною ймовірністю;
- 3) через послідовність філософських шкіл – тут нам на заваді стає неможливість чітко й однозначно розподілити всіх буддійських філософів по школах, адже вони працювали, якщо вдаватися до сучасного слововжитку, «на міждисциплінарному рівні» й постійно розширювали рамки своїх онтологій;
- 4) через послідовність філософських ідей – дослідження в межах концептуальної історії потребує дуже ретельної філологічної роботи та філософського обґрунтування, яке наразі просто не на часі, бо в рецензованій монографії, як зауважує Вестергоф, ми лише початково ознайомлюємося з буддійською філософією.

Тому дослідник пропонує гібридний підхід – історія буддійської думки в імовірній історичній послідовності, із усвідомленням усієї проблематичності запропонованих взаємозв'язків.

І останнє, що Вестергоф проблематизує в передмові, це походження джерел гри та її динамічний розвиток. Розглядаючи *сутри* і *шастри*, а саме *буддгаваччану* (*buddhavaccana*)<sup>31</sup>, автор виокремлює певні жанри, в яких відбувається буддійське філософування: дебати, коментарі, доксографічна література.

Дебати, зауважує Вестергоф, виходять в ІБФ на рівень не тільки досліджень, але й навчання. Тому з I ст. н.е., коли вже з'являються в Індії чіткі інструкції щодо ведення дискусій, дебати як такі починають серйозно впливати й на всю подальшу структуру філософських праць. При цьому Вестергоф виокремлює три основних види дебатів: *вада* (*vāda*) – ті, що спрямовані на прояснення істини; *джалта* (*jalra*) – ті, що спрямовані на перемогу; *вітанда* (*viṭaṇḍā*) – ті, що спрямовані на спростування позиції опонента.

У традиції коментування базових текстів (*в'якх'яна*, *vuākhyāna*), які бувають скороченими (*лагхута*, *laghutā*) або повними (*критсната*, *kṛtsnatā*), Вестергоф зосереджує свою увагу на коментарях таких типів: *вівриті* (*vivṛiti*) або *віварана* (*vivarāna*) – прояснення сенсу через граматичний аналіз; *бгаши'я* (*bhāṣya*) – узагальнювальний коментар або автокоментар з виходом на зв'язки з іншими текстами; *варттика* (*varttika*) – коментар до коментаря; *карика* (*kārikā*) – стислий переказ базового тексту, подібний до *сутр*. Але, зважаючи на велику кількість коментарів, властивих індійській буддійській традиції, Вестергоф відверто констатує, що вони часто суперечать один одному. Це виглядає не дуже обнадійливо для того, хто хоче проникнути у «святеє святих» – у первинний задум автора базового тексту, тобто в задум самого всевідущого Будди. Таким чином, Вестергоф пропонує передовсім орієнтуватися на головну мету будь якого коментаря – заново відкрити суть базового тексту та посприяти просвітленню або здобуттю знання тією унікальною аудиторією, на яку цей коментар розрахований.

Доксографічну літературу Вестергоф класифікує за Оле Квармстрьомом [Qvarnström 1999: 174]:

- та, що віддає перевагу певній доктринальній позиції, викладаючи її в діалозі з опонентами;

<sup>31</sup> «Слова Будди» (санскр.).



- та, що також віддає перевагу певній доктринальній позиції, але складається з двох частин, де спочатку наводиться позиція опонента, а потім – її ґрунтовне спростування;
- та, що викладає позиції різних шкіл, без надання переваги жодній.

При цьому Вестергоф зауважує, що в третій групі доксографічних текстів ніколи не подається історичної, у західному розумінні, послідовності ідей. Останні завжди розташовуються згідно з ієрархією, місце в якій визначається ступенем наближеності до істини (тобто до доктрини, послідовником якої є автор тексту і яка посідає верхівку цієї ієрархії).

Підсумовуючи Передмову, Вестергоф пропонує відкрито визнати суперечності, які виникають між буддійським релятивізмом і західним натуралізмом ХХІ ст. Автор фактично пропонує уникати насильства над буддійською доксографічною традицією й закликає просто погратися в неї – із чітким усвідомленням того, що йдеться не зовсім про те, «як було насправді». Радше це може бути одним із тих вправних вивертів *упайя* (ірбау)<sup>32</sup>, які так поважають буддисти, і які, на погляд останніх, дозволяють звільнити розум дослідника або слухача тексту від упереджень. Бо це ж правда, що люди зазвичай бачать історію з точки зору своїх пасій.

### Перший розділ

Вестергоф починає перший розділ із наголошення на тому, що *абгідгарма* є спробою систематизувати вчення Будди, яке викладається в дискурсах *сутр*. Таким чином, метою *абгідгарми* стає всеохопний та впорядкований виклад *буддга-дгарми*, позбавлений суперечностей між окремими шкільними дискурсами буддизму. Звідси, як пояснює дослідник, і назва «абгі-дгарма», тобто вчення про те, «що стосується дгарми», або про «вищу дгарму»<sup>33</sup>. Вестергоф підкріплює свою тезу посиланням на палійську традицію, яка вважає *абгідгарму* за вчення, покликане повністю та послідовно пояснити сутність буддійського світогляду.

Надалі, Вестергоф формулює три ймовірних мотивації розробки *абгідгарми*:

- розширення буддійської *матрики* (*mātrkā*)<sup>34</sup>;
- поглиблення та розширення текстів катехізисного стибу;
- розробка всеохопної онтологічної теорії.

Вестергоф наголошує, що *абгідгарма* виконує роль опису буддійської концепції світобудови. Ця концепція виходить за межі приватного досвіду й містить три відповідних ядра: матричний, катехізисний, онтологічний. Після чого він загострює нашу увагу на питанні: оскільки філософські концепції постійно ускладнюються, чи не перетворюється *абгідгарма* на самоціль, зациклюючись на розробці доктринальних положень? Чи не втратила вона свою сотеріологічну мету? Питання не оригінальне, але відповідь достатньо несподівана. За словами Вестергофа, таке протиставлення філософського аналізу і сотеріології штучне, адже *абгідгарма* демонструє не схоластичний

<sup>32</sup> «Майстерний засіб» (санскр.).

<sup>33</sup> Використання багатозначного слова *дгарма* дає буддистам можливість водночас як задекларувати статус самого тексту й викладу незаперечного вищого закону буття, так і ввести у філософський дискурс термін *дгарма* на позначення феноменів для подальшої їх класифікації.

<sup>34</sup> Впорядкована множина термінів і тематики буддійського дискурсу (за поясненням Вестергофа, р. 37): 4 рівні медитативних станів; 5 сукупностей; 18 елементів пізнання тощо. Саме тому *абгідгарму* іноді називають – *матрі-нітака*.

декаданс, а всеохопність теоретизування *буддга-дгарми*, що об'єднує чернечі спільноти та концептуально проникає у *фундаментальну природу реальності* за рахунок визнання всевідушності Будди.

Відверто кажучи, аргумент про «концептуальне проникнення у фундаментальну природу реальності» дещо бенгежить, бо Вестергоф не надає належних пояснень чи посилянь на конкретний буддійський термін, який би відповідав такому словосполученню: абсолютна істина, єдність відносною і абсолютною істини, чотири шляхетних істини тощо? Насправді варіантів безліч. Та навіть якщо ми інтуїтивно визнаємо під «фундаментальною природою реальності» в буддійському контексті якусь порожнинну сингулярність (ідеться про порожнинність, недоступну опосередкованому пізнанню, таку, що потребує прямого осягнення), теза з приводу «концептуального проникнення» в її природу залишається дещо сумнівною. Узагалі, питання концептуалізації має в буддизмі довгу історію, яка певним чином завершується лише на рівні Третього оберту Колеса Дгарми, тобто з появою *тантричних* текстів *ваджраяни* (*vajrayāna*)<sup>35</sup>.

Тим не менш, Вестергоф продовжує проблематизувати дослідження *абгідгарми* і зосереджується на питаннях автентичності та авторитету її текстів – тобто, чи належать вони до *буддгаваччани*. У традиції *абгідгарми* існувало щонайменше 18 шкіл. Вестергоф розглядає ті з них, які вважає визначними. За приклад може правити «порядок денний» таких вестергофівських розвідок:

- *магасанггіка* (*mahāsaṃghika*) – визначається як прото-*магаяна*, бо містить концептуальні зародки *мадг'ямаки* (ідею порожнинності феноменів *дгарм*, тобто *дгарманайратм'я* (*dharmanairātmya*)<sup>36</sup>, та порожнинності особистості *пудгали* (*pūdgala*)<sup>37</sup>, тобто *пудгаланайратм'я* (*pudgalanairātmya*)<sup>38</sup>) і *йогаচারи* (зокрема, ідею наявності корінної свідомості *мулавіджняни* (*mūlavijñāna*)<sup>39</sup>), а також *тантричних* вчень (наприклад, ідею природного світіння свідомості *прабгасвари* (*prabhāsvara*)<sup>40</sup>);
- *стхавіранікая* (*sthavīranikāya*)<sup>41</sup> *тхеравада* (*theravāda*)<sup>42</sup> – посилаючись на текст палійського канону Катхаваттху (*Kāthāvatthu*)<sup>43</sup>, в якому розглядаються більше двохсот спірних моментів ранньобуддійського дискурсу, зокрема обґрунтування надлюдської природи Будди, неіснування незмінної особистості та сутності природи *архата* (*arhat*)<sup>44</sup>, Вестергоф наголошує на малому впливі школи, хоч і визначає сам текст Катхаваттху як змістовий депозитарій багатьох філософських ідей буддизму;
- *стхавіранікая пудгалавада* (*pudgalavāda*)<sup>45</sup> – тут Вестергоф акцентує увагу на теоретизуванні з приводу концепції особистості *пудгала*, а саме на зведенні її до

<sup>35</sup> «Діамантова колісниця» (санскр.).

<sup>36</sup> Позначає безсутність дгарм.

<sup>37</sup> «Особистість» (санскр.), позначає емпіричну особистість.

<sup>38</sup> Позначає безсутність особистості.

<sup>39</sup> «Корінна свідомість» (санскр.). Фактично, синонім *алаявіджняни* (*ālayavijñāna*), тобто базової свідомості.

<sup>40</sup> «Світло звуку» або «ясне світло» (санскр.).

<sup>41</sup> «Школа старійшин» (санскр.).

<sup>42</sup> «Вчення старійшин» (санскр.).

<sup>43</sup> Текст складений на Третьому буддійському Соборі (III ст. до н.е.). Містить 23 розділи.

<sup>44</sup> «Поважний» (санскр.), тобто той, що позбавився затьмарень і звільнився від необхідності перероджень.

<sup>45</sup> «Вчення про особистість» (санскр.).

п'яти фізико-психічних складових *скандг* (skandha)<sup>46</sup>, і водночас на визнанні її самотуття, яке неможливо виразити (тобто вона є *авактавья* (avaktavya)). Вестергоф підкреслює, що все це стверджується всупереч усім іншим школам буддизму, які заперечують існування незалежного необумовленого «Я». Саме таким чином дослідник натякає на можливу трансформацію і наступність теорії *пудгалавади* та теорій *алаявіджняни* і *татхагатагарбги*;

- *стхавіранікая сарваствівада*<sup>47</sup> – тут Вестергоф, спираючись на Джнянапрастхану (Jñānaprasthāna)<sup>48</sup> і Магавібгашу (Mahāvibhāṣa)<sup>49</sup>, у коментарі до першої, наголошує на значущості теоретичного осмислення феноменів, тобто *дгарм*, і миті справжнього їх існування *киани* (kṣaṇa)<sup>50</sup> у трьох часових вимірах (минулому, теперішньому, майбутньому);
- *стхавіранікая саутрантика* (sautrāntika)<sup>51</sup> – Вестергоф особливим чином виокремлює ідею Васубандгу (Vasubandhu, IV-V ст.), згідно з якою тіло є не тільки сукупністю атомів, але й послідовністю миттеостей, тобто фіксує наявний перегляд концепції миттеостей *кианікавади* (kṣaṇikavāda)<sup>52</sup>.

У цілому, Вестергоф намагається висвітлити проблемне поле першого раунду філософської гри в індійській буддійській традиції – раунду *гінаяни* (hīnayāna)<sup>53</sup>. Тут варто зауважити, що з одного боку, це дуже амбітна мета – на декількох сторінках розкрити сутнісні доктринальні настанови тієї чи іншої школи. Але, з іншого боку, ця мета настільки ж амбітна, як і нездійсненна. Хоча дещо Вестергофу вдалося – він поступово знайомить нас із досить об'ємним санскритським буддійським словником і нарощує філософські складові його одиниць. А лапідарний виклад базових вчень окремих шкіл дозволяє нам помітити наступність і ускладнення теоретичної аргументації, хоч і не дає можливості сконцентруватися на тонкощах і відмінностях їхніх дискурсів.

Окрім того, Вестергоф здійснює обережні паралельні компартивні розвідки, ідентифікуючи: *пудгалаваду* як персоналізм; *сарваствіваду* як реалізм з певними рисами риторичного субстанціоналізму-інклюдизму; *саутрантику* як репрезентаціонізм із новаторськими розробками ідеалістичного концепту саморефлексивної свідомості *свасамведани* (svasamvedana)<sup>54</sup>, що в поєднанні з теорією миттеостей надає «кінематографічну картину реальності» тощо. Такі зауваження поступово відкривають перспективи міжкультурного філософського діалогу.

<sup>46</sup> «Сукупність» (санскр.). Особистість, за буддійською версією, складається з 5 скандг (pañcaskandhī): органи сприйняття, їхня пізнавальна здатність і об'єкти сприйняття *рупа* (rūpa); чуттєві переживання *ведана* (vedanā); конструювання знаково-поняттєвих ідей *самджня* (saṃjñā); сліди, що формують дію *самскар* (saṃskāra); усвідомлення різних психо-ментальних станів *віджняна* (vijñāna).

<sup>47</sup> Панівна школа раннього буддизму, яку було засновано в III-II ст. до н.е., і яка зберігала лідерство аж до VII ст. н.е. включно.

<sup>48</sup> «Основи знань» (санскр.). Назва одного з семи базових текстів *абгідгарми сарваствівади*, який було складено в II ст. до н.е. Містить 5 розділів.

<sup>49</sup> «Великий коментар» (санскр.). Складений в II ст. н.е. після Четвертого буддійського Собору в Кашмірі.

<sup>50</sup> «Відрізок часу» або «мить» (санскр.) – базовий термін теорії миттеостей, *кианікавади* (kṣaṇikavāda).

<sup>51</sup> «Послідовники сутр» (санскр.). Відокремилась від *сарваствівади* в II-III ст. н.е.

<sup>52</sup> «Вчення про миттевість» (санскр.).

<sup>53</sup> «Мала колісниця» (санскр.). Вчення Першого оберту Колеса Дгарми.

<sup>54</sup> «Роздуми про роздуми» (санскр.).

## Другий розділ

Вестергоф відразу визначає другий раунд індійського буддійського філософування, тобто філософування в стилі *магаяни*, як запровадження нових духовних, а точніше – нових етичних ідеалів. Насамперед це співчуття до всіх живих істот на їхньому шляху до пробудження, тобто *боддгічїтта* (*bodhicitta*)<sup>55</sup>, що приходить на зміну виключно особистому досягненню «архатства» в стилі *гїнаяни*. Тому автор книги наголошує на значному розширенні сотеріологічної мети та космологічних ідей, на розростанні корпусу вчень і спектру практик за рахунок деонтологізації тієї концепції світу, яку пропонувала свого часу *абгідгарма*. Таким чином, остання вже не тлумачиться як опис *фундаментальної реальності* (до речі, тут ми знову зустрічаємося з цим загадковим авторським концептом «фундаментальної реальності»). Саме таким чином Вестергоф підводить нас до усвідомлення ілюзійністської позиції *магаяни*.

Надалі Вестергоф характеризує *мадг'ямаку* як ту школу буддизму *магаяни*, що інтригує найбільше. Він посилається на Девіда Рюга, який зазначав, що *магаяну* «описували як нігілізм, монізм, ірраціоналізм, мізологію, агностицизм, скептицизм, критицизм, діалектику, містицизм, акосмізм, абсолютизм, релятивізм, номіналізм і лінгвістичний аналіз із терапевтичною цінністю». І додає, що «з дня написання цих рядків численні інші -ізми, такі як деконструктивізм, діалетеїзм та онтологічний неофундаменталізм, ще більше розширили меню варіантів <ї> інтерпретації» (р. 89). У контексті зазначеної тематики серії ОІФ, в якій вийшла монографія Вестергофа, ця інформація лише ілюструє ідею диверсифікації філософії.

Сам розділ присвячений огляду окремих текстів засновника *мадг'ямаки* Нагарджуни (*Nāgārjuna*, ?150–?250 рр. н.е.)<sup>56</sup> і коментарів до них від Буддгапаліти (*Buddhapalita*, ?470–?540 рр. н.е.), Бгавівеки (*Bhāviveka*, ?500–?578 рр. н.е.), Чандракірти (*Candrakīrti*, ?600–?650 рр. н.е.), Шантаракшити (*Śāntarakṣita*, ?725–?788 рр. н.е.) та Камалашили (*Kamalaśīla*, ?740–?795 рр. н.е.). Цей розділ насичений прямим цитуванням буддійських першоджерел, написаних тибетською та санскритом; надається транслітерація разом із перекладами англійською, виконаними переважно іншими буддологами (згідно з порядком їхньої появи в тексті), такими як Гарісон (р. 88), Вайдья (р. 90), Сузукі (р. 90), Конзе (рр. 93, 94, 100, 101, 104), Гагн (рр. 98, 108), Гопкінс (рр. 98, 108), Сідерітс і Катсура (рр. 117, 118, 124, 129), Ворігара (р. 116), Віліс (р. 116), Енгл (р. 116), Пусен (р. 120), Еймс (рр. 123, 124, 125, 129), Вільямс-Вайант (р. 128), Лі (рр. 133, 134), Гантінгтон (р. 134), Ведемеєр (рр. 122, 137), Намдол (р. 141) та ін. Насправді це дуже корисна інформація, завдяки якій ми спостерігаємо певну картину перекладацької активності в різні роки та можемо самостійно продовжити текстологічні дослідження, звертаючись до зазначених робіт.

Постать Нагарджуни є агіографічно неоднозначною, з точки зору західних істориків філософії. Існує принаймні чотири «обличчя» цього мислителя, що жив, нібито, 600 років: *праджняпараміти* філософа, тантрика, алхіміка, медика. Наголошуючи на цьому й виокремлюючи основну тематику (критика *абгідгарми*, розвиток доктрини ілюзійнізму, усвідомлення суперечностей, що виникають), досліджувану в його текстах, Вестергоф

<sup>55</sup> «Просвітлений розум» (санскр.).

<sup>56</sup> Кількість таких текстів загалом, за тибетським каноном, перевищує сотню. Серед них – філософські праці, листи та гімни.

ретельно аналізує передумови *мадг'ямаки* і фіксує її лейтмотив – онтологізацію медитативної феноменології, за межі якої вона постійно намагається вийти у своїх поясненнях багатьох вимірів порожнинності, зокрема, порожнинності порожнечі.

У решті решт, Вестергоф досягає дуже цінних висновків щодо літератури *мадг'ямаки*, зокрема головного трактату Нагарджуни Муламадг'ямакакаріка (Mūlamadhyamakakārikā)<sup>57</sup>, у тому числі про її стиль, який не має чіткої сектантської ангажованості – *мадг'ямака* розрахована на філософів із різноманітною базовою орієнтацією. Надалі, Вестергоф додає, що це доводять і тексти «великого триумвірату коментаторів *мадг'ямаки*» (тут він використовує дуже влучну номінацію своїх колег дослідників, посилаючись на Гантінгтона (р. 121)), а саме, Буддгапаліти, Бгавівеки та Чандракірті, які повною мірою ілюструють різні інтерпретаційні стратегії:

- Буддгапаліта – у своєму коментарі до Муламадг'ямакакаріки розвиває аргументацію Нагарджуни виключно з точки зору методу *прасанги*;
- Бгавівека – розширює негативну методологію Нагарджуни під назвою *прасанга* до силлогізмів, розвиваючи таким чином стиль дебатів *свантрити*;
- Чандракірті – повертає дискурс в методологічне лоно *прасанги* та наголошує у своїй Мадг'ямака-аватарі (Madhyamakāvātāra)<sup>58</sup>, що справа не в тім, як вести дебати чи пояснювати положення *мадг'ямаки*, а в статусі самої реальності, про який казав Нагарджуна, та який не досягається концептуальним пізнанням, не приписується й не гіпостазується (Чандракірті наче вибудовує місток до третього раунду буддійської філософії, тобто філософії діамантового шляху, саме через актуалізацію ідеї неможливості пізнання остаточної реальності концептуальним розумом).

Окремо Вестергоф презентує наступних коментаторів: Шантаракшиту з текстами Мадг'ямака-аламкара (Madhyamakālamkāra)<sup>59</sup> і Таттвасанграха (Tattvasaṅgraha)<sup>60</sup>, а також його учня Камалашілу з текстом Бгавана-акрама (Bhāvanākrama)<sup>61</sup>, як тих, що синтезували вчення *мадг'ямаки* та *йогачари*, посприявши подальшому зміцненню «мага-янського» фундаменту для Третього оберту Колеса Дгарми.

В останньому параграфі розділу йдеться про взаємовплив двох шкіл індійського філософування, що зародилися в II ст.: буддійської *мадг'ямаки* та не-буддійської *ньяї* (nyāya)<sup>62</sup>. Дослідник звертає нашу увагу на школу *навья-ньяя* (navya-nyāya)<sup>63</sup>, таку собі пізню нову *ньяю*, дуже впливову в колі не-буддійських філософських *даршан* (darśana)<sup>64</sup>. Посилаючись на праці провідних дослідників, таких як Ганері (р. 144), Бгатгачарья (р. 144) і Матілал (р. 145), Вестергоф запевняє, що ця школа створила дуже потужну й дуже специфічну технічну мову філософування. Тому питання «ранньої» *ньяї*, особливо її логічних рамок міркування про *свабгаву* (svabhāva)<sup>65</sup>, які категорично спростовувалися *мадг'ямакою*, варті додаткового дослідження. Адже, як зауважує Вестергоф – фахівець із онтологічних категорій та філософії Нагарджуни –

<sup>57</sup> «Пам'ятні вірші з основ серединного шляху» (санскр.).

<sup>58</sup> «Вступ до серединного шляху» (санскр.).

<sup>59</sup> «Прикраса серединного шляху» (санскр.).

<sup>60</sup> «Збірка сугнісних категорій» (санскр.).

<sup>61</sup> «Етапи медитації» (санскр.).

<sup>62</sup> «Правило» (санскр.).

<sup>63</sup> «Нове правило» (санскр.).

<sup>64</sup> «Погляд» (санскр.).

<sup>65</sup> «Власне існування» або «само-існування» (санскр.).

нья так і не змогла впоратися з десубстанціалізацією і їй «надзвичайно важко <було> знайти місце для таких речей у своїй семантиці, епістемології, онтології» (р. 145). Під «такими речами» тут розуміються речі, що лише здаються існуючими, але насправді не існують.

### Третій розділ

Цей розділ Вестергоф присвячує іншій великій школі *магаяни* – *йогачари*. І перше, що він робить, це розподіляє розвиток її ідей на п'ять періодів, згідно із послідовністю виникнення відповідних програмних текстів:

- 1) ідеї *йогачари* в дискурсах *магаяни* (текст Сандгінірмочанасутра (Samdhinirmocanasutra)<sup>66</sup>, III ст., що розкриває саме філософію *йогачари*; текст Ланка-аватарасутра (Laṅkāvatārasūtra)<sup>67</sup>, IV ст., що виявляє зв'язок *йогачари* з *праджняпарамітою*);
- 2) настанови від *бодгісаттви* (bodhisattva)<sup>68</sup> Майтреї (Maitreya)<sup>69</sup> у п'яти текстах, записаних Асангою (Aśaṅga, ?350-?450 pp.);
- 3) тексти самого Асанги (зокрема його фундаментальний проект – *Йогачарабгумішаstra* (Yogācārabhūmiśāstra)<sup>70</sup>);
- 4) тексти Васубандгу (які ілюструють два періоди філософування: «ранній» Васубандгу – філософ *абгідгарми*, «пізній» Васубандгу – філософ *йогачари*);
- 5) тексти Дігнаги та Дгармакірти (створені в період активних дебатів з не-буддистськими школами); складають корпус критичних текстів логіко-епістемологічної спрямованості. Присвячені, зокрема, (а) трансцендентальній аргументації ідеалізму в тексті Дігнаги, що має назву Аламбанапарікша (Ālambanaparīkṣā)<sup>71</sup>, де здійснюється критика теорії атомізму й обстоюється ідея внутрішніх репрезентацій (р. 161); (б) етичному обґрунтуванню епістемології в тексті Дгармакірти під назвою Праманаварттика (Pramāṇavārttika)<sup>72</sup>, де розглядається ідея переродження та здатність психічного існувати без фізичної основи (р. 161-162); (в) апеляції до умовивіду *анумана* (anumāna)<sup>73</sup> як до достовірного пізнання в тексті Дгармакірти під назвою Сантана-антарасиддгі (Sāntanāntarasiddhi)<sup>74</sup>, що присвячений подоланню соліпізму й обґрунтуванню існування інших істот.

При цьому Вестергоф (i) визнає ідеї *йогачари* ближчими до *абгідгарми*, ніж ідеї *мадг'ямаки*, (ii) наголошує на ключових тезах *йогачари*: все є свідомість *чїттаматра* (cittamātra)<sup>75</sup>; вісім видів свідомості, зокрема базова свідомість *алайавіджняна* (ālayavijñāna); три природи (або три рівні) існування під назвою *трісвабгава* (trisvabhāva)<sup>76</sup>.

<sup>66</sup> «Сутра пояснення глибоких таємниць» (санскр.).

<sup>67</sup> «Сутра про пришествя [Будди] на Ланку» (санскр.).

<sup>68</sup> «Сила пробудження» (санскр.).

<sup>69</sup> «Той, хто є любов» (санскр.).

<sup>70</sup> «Трактат про рівні практики йоги» (санскр.).

<sup>71</sup> «Дослідження підтримання стану сприйняття» (санскр.). Трактат про об'єкт пізнання.

<sup>72</sup> «Коментар до достовірного пізнання» (санскр.).

<sup>73</sup> «Міркувати вслід чомусь» або «умовивід» (санскр.).

<sup>74</sup> «Обґрунтування чужої одухотвореності» (санскр.).

<sup>75</sup> «Тільки розум» (санскр.).

<sup>76</sup> «Три природи існування» (санскр.).

Розглядаючи приклади аргументації логіко-епістемологічної школи *йогаচারи*, Вестергоф не тільки екстраполює на свою перспективу когнітивний та етичний потенціал вчення Дігнаги–Дгармакірті, але й показує їхню дотичність до сучасних проблем філософії свідомості й філософії часу, до теоретизування в царині феноменології досвіду, поведінкової психології та нейро-когнітивних наук (хоча при цьому й дозволяє собі критичні зауваження з приводу буддійського редуціоністського підходу до людини, за яким людину зводять до набору певних ментальних станів (р. 166)).

У цьому розділі Вестергоф також (1) зосереджується на трьох буддійських епістемічних інструментах: сприйнятті, умовиводі й авторитетних джерелах; (2) описує міркування *йогаচারи* з приводу істинності існування контенту свідомості, так званого *акари* (*ākāra*)<sup>77</sup>, і реальності саморефлексивної свідомості *свасамведани* на підставі її здатності осягати неподвійне знання *адваяджняну* (*advayañāna*) тощо<sup>78</sup>.

І тут знову ми бачимо, як Вестергоф майстерно вводить нас у нетривіальну буддійську термінологію на санскриті (іноді з тибетським перекладом), вибудовуючи неформальну логіку викладу та надаючи приклади «простих» буддійських силогізмів. Інколи Вестергоф ставить питання, але лишає їх без відповіді, інколи не погоджується з наведеною буддійською аргументацією. Отже, у цілому, він веде віртуальну полеміку. І це насправді нагадує гру, що не переважує читача і водночас відкриває проблемне поле можливої філософської дискусії. При цьому Вестергоф віртуозно оминає питання різних інтерпретацій одних і тих самих термінів у різних буддійських школах, розглядаючи лише терміни, специфічні для кожної школи ІБФ. І хоча різночитання є важливими, їхній виклад заглибив би читача в неймовірну кількість деталей, збільшуючи об'єм тексту та переносючи увагу зі спільного горизонту проблематики шкіл на їх розбіжності, чого Вестергоф явно уникає в цій роботі, оскільки бажає показати розвиток буддійської філософської думки навколо ідеї звільнення через пізнання істини.

Висновки Вестергофа щодо *йогаচারи* виявляються достатньо об'ємними:

- *йогачара* виникла з репрезентаціонізму *саутрантики*;
- *йогачара*, на відміну від *мадг'ямаки*, відступає від онтологічних питань заради розв'язання питань епістемологічних (до речі, це підтверджує і віденська буддологічна школа, визнаючи справжній епістемологічний поворот у буддійському філософуванні, здійснений представником школи *йогаচারи* Дгармакірті [Eltschinger 2014]);
- стереотипне судження про *йогачару* як певну форму ідеалізму залишається спірним питанням, адже вона має доволі «поверхневу подібність до ідеалізму, обстоюваного <Джорджем> Барклі, і ще менше схожа на ідеалізм гегелівського штибу» (р. 176);
- щоб зрозуміти буддійську філософію, нам не досить іти шляхом умовиводів і доктринальних текстів, ми повинні враховувати вимір досвіду медитативних

<sup>77</sup> «Ментальна форма» (санскр.).

<sup>78</sup> Тут варто зробити невеличке зауваження з приводу того, що явно не вистачає більш широкого погляду або хоча б згадування інших відомих представників школи *йогаচারи*, які відхиляються від раціоналізму в бік радикального ідеалізму. І це були філософи не тільки ортодоксального, але й логіко-епістемологічного напрямку, котрі цілком вписуються в часові межі, які прийняв Вестергоф. Перш за все, це ортодокс Дгармттара (*Dharmottara*, VIII ст.) (на санскриті залишилась одна його праця *Нуяабіндуфіка*). А також це стосується логіко-епістемолога Джнянашрмітри (*Jñānaśrīmitra*, X–XI ст.), який розвивав ідеї Дігнаги й Дгармакірті щодо *праман*, їхню теорію значень *аноха*, досліджував змістовність свідомості, захищаючи підшколу сакаравіджнянавади («вчення про свідомість, що має форму»), і його учня Ратнакірті (*Ratnakīrti*, XI ст.).

практик: бо саме таким чином, за твердженнями самих носіїв традиції, ми доходимо розуміння не того, яким світ нам ввижається, а того, яким він є насправді.

Вестергоф наголошує, що саме задля орієнтації в медитативному досвіді в *йогачарі* виокремлено вісім видів свідомості (п'ять, пов'язаних із органами сприйняття, а також ментальна свідомість *мановіджняна* (manovijñāna), примарна свідомість *кліштаманас* (kḷṣṭamānas) і базова свідомість *алаявіджняна*), з якими варто працювати заради очищення як самого сприйняття, так і розуму, досягаючи при цьому пробудження вродженого в нас насіння істинної природи реальності, що називається *татхатагарбга*.

Вестергоф визнає *алаявіджняну* дуже інтригуючою концепцією. Вона напряму пов'язана з так званим станом «повного припинення хвилювання *дгарма*-часток» *ніродга-самапатті* (nīrodhasamāpatti)<sup>79</sup>, при якому базова свідомість продовжує існувати у фоновому режимі й за потреби здатна відроджувати потік-коливання *дгарм*.

Такою, що інтригує – і тут неможливо не погодитися з Вестергофом, – видається також і концепція *трисвабгави*: невже заперечення *мадг'ямакою свабгави* (svabhāva)<sup>80</sup>, тобто незалежного самоіснування, замінюється в *йогачарі* трьома рівнями такого існування? Насправді ні, відповідає Вестергоф. Посилаючись на переклади й на текстологічний аналіз Анакера [Anacker 2002: 465], дослідник запевняє, що це радше декларація трьох способів, в які *свабгава* не може істинно існувати. І далі, удавшись до досить образного прикладу фата-моргани в пустелі, пояснює, що таке *трисвабгава*: сам міраж має тимчасову природу, тобто *парікальпіта-свабгаву* (parikalpita-svabhāva)<sup>81</sup>; те, що в основі такої омани, є залежною природою, тобто *паратантра-свабгавою* (paratantra-svabhāva)<sup>82</sup>; факт того, що міраж насправді не існує, є неперевершеною природою, тобто *парінішпанна-свабгавою* (pariniṣpanna-svabhāva)<sup>83</sup> (при цьому варто зазначити, що лише рівні *паратантри* та *парінішпанни* приймаються в *йогачарі* за реально існуючі).

При дослідженні терміна *свасамведани* Вестергоф попереджає, що насправді це не аналог західної вульгарної інтроспекції зразка «ось я відчуваю смак яблука». Адже *йогачара* наполягає на неіснуванні зовнішніх об'єктів і на недуальному самосприйнятті. Тому наш автор стверджує, що два ментальних потоки, один з яких складає умовне «я», а інший – умовне «яблуко», насправді є єдиним цілим. Тут свідомість досліджує сама себе. І хоча в самій *йогачарі* виникали іноді певні відхилення від генеральної лінії «все є свідомість», ця концепція саморефлексивної свідомості завжди залишалася особливістю цього напряму філософування.

Також слід відзначити, що дуже цінним філософським доробком системи *йогачари* Вестергоф, посилаючись на славетний текст Майтреї-Асанги Ратнаготравібгага (Ratnagotravibhāga)<sup>84</sup> і на коментар Асанги Магаяна-уттаратантрашастрав'якх'я (Mahāyānottaratantraśāstravyākhyā)<sup>85</sup>, визнає теорію *татхатагарбги*. Настільки ж цінним, наскільки й загадковим. Адже не зовсім зрозуміло, як ідея, подібна до ідеї

<sup>79</sup> «Досягнення припинення» (санскр.).

<sup>80</sup> «Самобуття» (санскр.).

<sup>81</sup> «Вироблений концептуальною конструкцією» (санскр.).

<sup>82</sup> «Те, що виникає за певних умов» (санскр.).

<sup>83</sup> «Розвинутий» або «такий, що існує реально» (санскр.).

<sup>84</sup> «Розрізнення коштовних ліній наслідування» (санскр.).

<sup>85</sup> «Коментар до уттаратантри магаяни» (санскр.).



індуїстського *атмана* (*ātman*)<sup>86</sup>, знову з'являється в буддійському дискурсі. І навіть у тексті Магапарінірванасутра (*Mahāparinirvāṇasūtra*)<sup>87</sup> *атман* ототожнюється з *татхагатою* (*tathāgata*)<sup>88</sup>, бо остання має тіло одвічне *дгармака* (*dharmakāya*), неподільне *асамскрита* (*asaṃskṛta*) й осяйне *шубга* (*śubha*). Врахувавши час, коли розроблялась теорія *татхагатагарбхи* (IV-VI ст., тобто період династії Гуптів), Вестергоф формулює ймовірні політичні мотиви, що спонукали самих буддистів надавати власному філософуванню більш привабливого вигляду в очах прихильників *атмавади* (*ātmavāda*)<sup>89</sup>, тобто використовувати черговий майстерний засіб *упая* (*upāya*) для залучення певної аудиторії до вивчення *буддга-дгарми*.

Міркування з приводу теорії *татхагатагарбхи* справді виглядають тут як балансування над краєм прірви: без заглиблення в тонкощі філософії *йогаচারи* легко захопитися вульгарними поясненнями й зірватися в безодню спекуляції. І, варто віддати належне Вестергофу, він вміє вчасно зупинитися й навіть позначити подальшу перспективу ймовірних досліджень. Зокрема, він зауважує, що теорія *татхагатагарбхи* може бути інтрепретована як в межах школи *йогаচারи*, так і в межах *мадг'ямаки*:

- для *мадг'ямаки татхагатагарбга* є порожнинність внутрішнього існування феноменів, що насправді постає як відсутність власної природи *дгарми*;
- для *йогаচারи татхагатагарбга* є порожнинністю оман, тобто *клеши* (*kleśa*), афектів свідомості.

І саме ці дві інтрепретації, завершує Вестергоф, продовжують у подальшому конкурувати в тибетській буддійській філософії, де стають відомими вченнями про «само-порожнинність» *рангтонг* (*rang stong*) та «іншо-порожнинність» *жентонг* (*gzhan stong*)<sup>90</sup>.

<sup>86</sup> «Самість» (санскр.). Термін, яким в індійській філософії позначають реально існуюче, субстанційне джерело буття. Буддизм дотримується позиції *анатмавади* (*anātmavāda*), тобто «вчення про відсутність самості» (санскр.).

<sup>87</sup> «Сутра про велике остаточне згасання» (санскр.).

<sup>88</sup> «Той, хто так пішов» або «той, хто так прийшов» (санскр.).

<sup>89</sup> «Вчення про атман» (санскр.).

<sup>90</sup> При перекладі українською буддійських термінів, ми можемо обирати різні стратегії: орієнтуватися або на дослівний переклад, або на смисловий, або намагатися поєднати обидва цих підходи. Щодо кейсу з тибетськими термінами «рангтонг» і «жентонг», то ми обрали саме останню стратегію. Дослівно з тибетської «рангтонг» це композит, що складається з двох морфем «сам/свій» (або «власний стан буття») та «порожній/позбавлений», «жентонг» – це композит з морфем «інший/інакший» та «порожній/позбавлений». Для смислового проникнення в достатньо складні конструкції, які криються за цими буддійськими термінами, нам наразі варто враховувати, що вони розв'язують основну проблему буддійського дослідження порожнечі, властиву вченням Третього (тантричного) оберту Колеса Дгарми: чи існує порожнеча на абсолютному рівні як остаточна реальність (на чому наголошує доктрина *жентонг*, хоч і з певними застереженнями), чи лише на відносному рівні, бо вона жодним чином не є субстанцією (як стверджує доктрина *рангтонг*). Ми свідомо виносимо за дужки пояснення доцільності обрання основної лексеми для відображення саме тантричного сенсу порожнечі («пустота», «порожнеча» або «порожнина») – має бути ініційована окрема лінгвофілософська дискусія, що вимагатиме принаймні усвідомлення багатьох аспектів онто-епістемологічної основи тантри: близькість до теорії *татхагатагарбхи*, дотичність до концепту *свалакшани*, особливості тлумачення процесу створення *вікальп* (*vikalpa*), використання *акаші* (*ākāśa*) як об'єкта медитації тощо. Поки ж обмежимося єдиним зауваженням: при обранні відповідної словоформи, враховуючи певні попередні міркування, ми зупинилися на варіанті «порожнина» й урахували, що цей варіант має відображати порожнечу не як субстанцію, а як стан («порожнинність»), що ілюструє можливість бути вільним від власного існування («само-порожнинність») або від існування іншого («іншо-порожнинність»). І важливо наголосити, що це лише перші в українській буддології спроби визначитися з науковим перекладом цих нетривіальних термінів тибетської буддійської філософії.

Підсумовуючи як внутрішні буддизмові, так і зовнішні йому чинники, що впливали на виникнення й розвиток філософування *йогачари*, Вестергоф робить важливий висновок. На його думку, якщо розглядати проблему крізь призму медитативного виміру, то цінності обох рівнів реальності – і того, якого досягають прихильники шляху *мадг'ямаки*, і того, до якого йдуть шляхом *йогачари*, – кінець кінцем, збігаються. «Той факт, що йогачара та мадг'ямака відкриті до взаємоінтерпретування..., вказує нам шлях до усвідомлення відпочаткової єдності цих двох систем» (р. 210). До того ж, за його твердженням, *йогачара* намагається через *йогу* досягти недуального стану свідомості, а *мадг'ямака*, через певну форму концептуалізації, – зупинити концептуалізацію як таку. Адже для *мадг'ямаки* немає нічого остаточного і сталого, для *йогачари* ж таке остаточне-стале існує, але воно невимовне.

На завершення огляду Третього розділу варто додати, що в ньому простежується явна прихильність Вестергофа до філософування в стилі *мадг'ямаки*, особливо коли йдеться про медитативні практики, що для *йогачари* визначені як вирішальні й такі, що створили «природне теоретичне обґрунтування для ритуалів буддійської тантри» (р. 199). Неначе *тантра* є чимось крамольним по відношенню до якоїсь уявної «високої філософії» сутр або навіть уподібнюється до чогось на кшталт карго-культу (Вестергоф цих визначень не формулює, але виклад провокує підозру, що він цілком припускає подібні екстраполяції). І саме в цій частині треба застерегти читача від покvapливих висновків щодо простоти буддійської *тантри*, коли її редукують чи то до релігійних церемоній, чи то до психотехнічних заходів, чи то до міфологічного мислення. Тут варто пам'ятати, чим вважається буддійська *тантра*. Згідно з традицією, вона належить до *буддгаваччани* і пов'язана з великим корпусом текстів Третього оберту Колеса Дгарми, який формує специфічний дискурс на базі «мерехтливої мови» *сандг'я-бгаши* (*sandhyā-bhāṣā*) [Bucknell 1986]. Згідно з психоаналітичним форматом, вона надає можливість працювати із символічним і уявним регістром свідомості того, хто практикує, заради не-травматичної зустрічі з реальним. Згідно з академічними дослідженнями, вона відкриває трансцендентальний [Торчінов 2015: 118-123] або навіть деконструктивістський [Wang 2001; Park 2006] потенціал дискурсу буддійської філософії.

Прикінцеві тези з приводу філософування школи *йогачари*, які формулює Вестергоф, можна підсумувати таким чином. *Йогачара*:

- розробляє антифундаменталістську аргументацію на користь теорії порожнинності, сумісної з певними субстанціалістськими припущеннями;
- вводить новий корпус текстів – трактати Майтреї-Асанги, які несуть головний меседж школи «все є свідомість»;
- наголошує на специфічному взаємозв'язку між філософуванням і *йогічною* практикою<sup>91</sup>; у цьому взаємозв'язку особливим об'єктом спостереження стає розум, що пізнає себе й долає розподіл на спостерігача та спостережуване.

<sup>91</sup> Під йогічною практикою тут перш за все мається на увазі заспокоєння розуму, концентрація уваги на певному об'єкті спостереження (зовнішньому, внутрішньому, уявному) й осягнення його істинної природи.

#### Четвертий розділ

Нарешті, у Четвертому розділі, присвяченому відомим філософам *йогачари* Дігназі і Дгармакірті (школа 2Д), стають зрозумілими причини як обраної послідовності викладу, так і симпатій Вестергофа. Саме цей розділ виявляється кульмінацією всієї монографії. У ньому відкривається неочевидна спочатку концепція авторського бачення витоків ІБФ, її становлення та занепаду. Отже, тільки в Четвертому розділі Вестергоф демонструє нам суть свого розуміння минулої «золотої доби» ІБФ, яка на піку свого епістемологічного зсуву набуває аналітично-дискурсивних рис. Нам залишається погодитися або ні, запропонувавши свою версію.

Тим часом Вестергоф, акцентуючи увагу на історико-філософському контексті цього періоду, констатує неймовірну активізацію дебатів між буддійськими й не-буддійськими філософськими школами. Тому, на його думку, тією спільною основою, до якої можна було б апелювати в таких розмаїтих публічних дискусіях, стала певна аргументаційна модель, над створенням і вдосконаленням якої, власне, і працювала школа 2Д. При цьому Вестергоф застерігає: не варто сприймати теорію умовиводу, вибудовувану на цьому тлі, як просту спробу створити формальну логіку<sup>92</sup>. Адже Дігнага і Дгармакірті ніколи не випускали з поля зору епістемологічного аспекту. Тому Вестергоф і називає школу 2Д логіко-епістемологічною. І справді, навіть сам термін *прамана* (*pramāṇa*)<sup>93</sup>, який декларується та розробляється в головних працях Дігнаги (Праманасамуччая, *Pramāṇasamuccaya*)<sup>94</sup> і Дгармакірті (Праманавагарттика), несе в собі сенс «достовірного пізнання».

При цьому Вестергоф розгортає тезу: Дігнага в «Праманасамуччяї» розмірковує про Будду як про *праманабхуту* (*pramāṇabhūta*), тобто про того, хто «втільює в собі епістемічні інструменти», а також запроваджує два терміни для епістемічних інструментів – сприйняття (*прат'якша*, *pratyakṣa*)<sup>95</sup> й умовивід (*анумана*, *anumāna*)<sup>96</sup>, – на тлі яких розробляє такі онтологічні концепти, як *свалакшана* (*svalakṣaṇa*)<sup>97</sup> і *саманьялакшана* (*sāmānyalakṣaṇa*)<sup>98</sup>. При цьому об'єкти-*свалакшани* є конкретними й такими, що самі себе маркують. Доступ до них можливий лише через сприйняття, вони нагадують фундаментальні *дгарми* з *абгідгарми*. Натомість об'єкти-*саманьялакшани*, які пізнаються через умовивід, виявляються лише концептуальними конструкціями *калпанами* (*kalpanā*)<sup>99</sup>. Et cetera.

Вестергоф підводить до декількох «важких проблем», що виникають з буддійської концепції *праман*, і з якими школа 2Д, на його розсуд, так і не впоралася. Найяскравішою з них є наступна проблема. Сприйняття визнається за долінгвістичне безпомилкове пізнання, якому недоступні окремі нескінченно малі атоми *параману* (*paramāṇa*). А при принциповій підтримці буддизмом мереологічного редукціонізму сукупність

<sup>92</sup> Тут Вестергоф посилається на Щербатського, який назвав проект 2Д буддійською логікою. Хоча Щербатський називав його ще й «вченням про пізнання у зв'язку з логікою» [Щербатской 1995: 8], або «критичною теорією пізнання» [ibid.: 14].

<sup>93</sup> «Достовірне пізнання» (санскр.).

<sup>94</sup> «Збірка фактів та думок з приводу достовірного пізнання» (санскр.).

<sup>95</sup> «Присутній безпосередньо перед очима» (санскр.).

<sup>96</sup> «Наступна думка» (санскр.).

<sup>97</sup> «Власна ознака» або «самовизначеність» (санскр.).

<sup>98</sup> «Загальна ознака» (санскр.).

<sup>99</sup> «Утворення» (санскр.).

атомів не існує як остаточна реальність. Таким чином, сприйняття сприймає сукупності, що існують як концептуальні конструкції. Як тоді сприйняття може забезпечити доступ до неконцептуального? Тут ми знову стикаємося з інтригою, але на ній вже наголошує сам Вестергоф.

Надалі Вестергоф презентує теорію умовиводу від школи 2Д, засновану на трьох ознаках валідності останнього, і підсумовує загальну рису її аргументації: вона «вважає умовиводи не абстрактними об'єктами, а радше конкретними лексемами» (р. 228), а «ідеал доброго засновку в традиції Дігнаги та Дгармакїрті – дещо більше, ніж просто формальне обґрунтування» (р. 230). Тобто їхня аргументація є індуктивною і використовує приклади (і позитивні, і негативні) як докази, ідучи від одиничного до загального (що власне, і доводить, на погляд Вестергофа, логіко-епістемологічний характер зазначеної школи).

У цілому можна сказати, що виклад теорії аргументації в монографії віддалено нагадує Радгакрішнанів аналіз логічного реалізму *ньяї* [Радгакрішнан 1956: 38]. Це, звичайно, моє суб'єктивне враження. У розглядуваному нами місці (р. 231) Вестергоф посилається на працю [Dunne 2004] з традиції *ньяї*, але, на наш погляд, така алузія корисна для початку власного порівняльного аналізу логічного й епістемологічного контенту буддійських і не-буддійських термінів індійської філософії.

Далі Вестергоф наголошує, що в метафізиці школи 2Д винятковою ознакою реальності, яка розрізняє *свалакшану* та *саман'ялакшану*, є наявність каузальної ефективності *артхакріясамартха* (arthakriyāsamartha), тобто володіння причиново-наслідковою силою *шакті* (śakti). А оскільки – продовжує Вестергоф – каузальна ефективність реальних об'єктів, за Дгармакїрті, є миттєвою, то ідея існування самих об'єктів стає позачасовою, що дозволяє їх виключити зі сфери реального взагалі.

І тут стає цілком зрозумілим, що для кращого розуміння подальшого тексту книги читач має звернути особливу увагу на 2 рівні реальності: конвенційний і абсолютний. Саме тому далі Вестергоф розгортає міркування про неможливість існування богатворця, ілюструючи цю тезу спробами Дігнаги поєднати епістемологічний і онтологічний атомізм тощо. Цим Вестергоф, у редукціоністському стилі школи 2Д, підводить нас до визнання ключового зв'язку між наявним світом і світом універсалій. Ідеться про мовну теорію значення *апоха* (ароха)<sup>100</sup>, викладену в доктрині *апохавада* (ароhavāda). По суті, спираючись на концепт *в'япті* (vyāpti)<sup>101</sup>, пов'язаний зі схопленням сенсу будь-якого явища в терміні [Vidyabhusana 1920: 292] і такий, що відображає певний тип логічного зв'язку між термінами<sup>102</sup>, школа 2Д розробила достатньо віртуозний спосіб визначення змісту слова за залишковою ознакою (за зразком імплікативної негації). Цей спосіб визначення змісту слова постає як визнана вершина логіко-епістемологічного філософування в ІБФ [Siderits et al. 2011]. Вестергоф просто, але водночас достатньо детально, пояснює особливості теорії *апоха*, наголошуючи на тому, як традиція 2Д, попри її відмову від реальності світу об'єктів, дає змогу серйозно ставитися до концептуалізації й надавати поняттям великого значення в повсякденній епістемічній взаємодії з цим світом.

<sup>100</sup> «Виключення» або «відмінність» (санскр.).

<sup>101</sup> «Проникнення» (санскр.).

<sup>102</sup> Мається на увазі логічний зв'язок на кшталт: якщо множина X проникає в множину Y, то всі елементи множини X обов'язково виявляються елементами множини Y, але не обов'язково всі елементи множини Y виявляються елементами множини X. У контексті логічного зв'язку між термінами, назви множин X, Y – це самі терміни, а їх елементи – смислові значення цих термінів.

У решті решт, на питання, «як класифікувати філософію 2Д?», дослідник відповідає:

- назва цієї школи як *праманавади* є умовною; це неологізм, створений для зручності;
- сама школа особливої назви собі не надавала;
- доксографи часом називають її *йогачара-саутрантика*, підкреслюючи певну наступність ідей від *абгідгарми* до *магаяни*; у змінній шкалі буддійського аналізу (так Вестергоф називає чотири послідовні рівні прояснення *буддга-дгарми*, що практикується в самій ІБФ для учнів із різними розумовими налаштуваннями), коли навчання відбувається шляхом послідовних настанов *анушасана* (*anuśāsana*), школа 2Д долає межу третього рівня, до якого тяжіє *саутрантика*, і сягає вищого рівня як повноцінна представниця *магаяни*;
- інтрига відносин між філософуванням Дгармакірті та *мадг'ямакою* полягає в тому, чи справді готовий Дгармакірті визнати казуальну ефективність, описувану вченням 2Д, за ознаку реального, але таку, що існує лише на відносному рівні.

І далі Вестергофу наче не вистачає повітря в межах *апохавади*. Тож він намагається розширити розгляд епістемологічного питання до паралелей, які існують в іншій індійській (але вже не-буддійській) школі *міманси* (*mīmāṃsā*)<sup>103</sup>, що має протилежну концепцію мови, згідно з якою фонемою санскриту жорстко пов'язуються із *фундаментальною структурою реальності* (знову дослідник вживає цей розпливчастий термін).

Завершуючи розділ, Вестергоф підсумовує, що, попри жевріння ІБФ аж до початку XIII ст., поява школи 2Д була кульмінацією її гри. Дослідник вважає за необхідне познайомити нас лише з двома мислителями наступних століть: із Шантідевою<sup>104</sup> та Атішею<sup>105</sup>. Цікавим є зауваження Вестергофа про те, що Атіша, слідує загальним тенденціям свого часу, піддає тантру переосмисленню. Мислитель досяг цього, розглядаючи її «в менш антиномічній манері, підкреслюючи радше сотеріологічний, ніж магічний аспект тантри, та зміщуючи чи переключаючи більш трансгресивні елементи з фактичного на символічний рівень» (р. 280).

### Прикінцеві зауваження від Вестергофа

Цей зовсім невеличкий розділ містить важливі нотатки автора:

- 1) Будда давав настанови залежно від стану свідомості учнівської аудиторії.
- 2) Буддійська філософія є не тільки мисленням, але й когнітивними вправами, що відкривають медитативний вимір.
- 3) Буддійську філософію передовсім варто досліджувати через тексти, заради чого «необхідно створити структуру різноманітних варіантів інтерпретації, таку собі мапу різноманітних аргументів чи розв'язків філософської проблеми, яку може презентувати обрана праця, щоб визначитися, який з них забезпечує найкраще розуміння тексту» (р. 284).

<sup>103</sup> «Розмірковування», «дослідження» (санскр.).

<sup>104</sup> Śāntideva (VIII ст.) з монастиря Наланда. Філософування Шантідеви пов'язане із зародженням *бодгічїтти*.

<sup>105</sup> Atīśa (X-XI ст.) з монастиря Вікрамашила. Філософ, майстер *тантри* і славетний вчитель *магаяни* в Тибеті.

## Висновки

Настав час сформулювати головні висновки нашого огляду.

1. Рецензована книга вражає. Попри досить невеликий обсяг тексту, Вестергоф примудрився не тільки викласти ключові особливості ІБФ (тобто становлення її чотирьох основних філософських шкіл), але й презентувати нам потужний потенціал її категоріального апарату: Вестергоф досить послідовно, хоч і фрагментарно, знайомить нас із термінологічною базою ІБФ і дає можливість побачити логіку розбудови традиційного міркування та оцінити розмаїття, глибину й наступність онтологічних моделей ІБФ.

2. Вестергоф намагається бути чесним і відвертим. Це викликає не тільки довіру до його гіпотез, але й спонукає читача до власних міркувань. Отже, Вестергоф фактично запрошує нас до спільного дослідження. Водночас він залучає величезну базу буддологічних досліджень і перекладених першоджерел.

3. Цілком очевидно, що Вестергоф намагається уникнути європоцентристської і натуралістичної налаштованості, властивої західним дослідникам<sup>106</sup>, що виявляється, зокрема, у запропонованій ігровій моделі індійського буддійського філософування. Вестергоф не тільки демонструє володіння санскритською буддійською термінологією, але й постійно намагається проводити паралелі з західними філософськими вченнями.

У цілому метод, застосований Вестергофом, можна назвати «спрощеною деконструкцією». Деконструкцією, бо він свідомо не переважує читача буддійським традиційним контекстом і доволіно апелює до буддійської онтології та епістемології. Спрощеною – бо постійно уникає загострення проблеми парадигмальних відмінностей західного і буддійського філософування, що унеможлиблює з'ясування межі, до якої ми ще маємо шукати задум автора тексту (у випадку *буддгаваччани* – самого Будди), а після якої – уже можемо деконструювати текст, заради збереження status quo відстороненого спостерігача. І таке балансування самого Вестергофа між герменевтикою і деконструкцією маскується під пошуки *структури різноманітних варіантів інтерпретації*, серед яких, за його словами, можна було б обрати найкращу (залишаючи для нас інтригу щодо критеріїв такої «кращості»). При цьому така «спрощена деконструкція» часто-густо використовує специфічний «реверсійний» прийом: висловлюється теза, до якої надалі додаються множинні «але» (і в такому підході знову насторожує відсутність чіткого критерію чи бодай констатації критичної кількості таких «але», за межею яких сама теза спростовується).

Але все вище згадане – радше переваги Вестергофівної книги, бо ці обставини сприяють активному читанню. А недоліки можна вмістити у два основних пункти.

Перший стосується оригінального підходу (ігрової моделі ІБФ), потенціал якого, на жаль, повністю не вичерпано, бо гру було зведено переважно до спортивного змагання в дебатах. Але варіативність гри можна було би розширити до драми (на яку можна було би подивитися крізь, наприклад, систему Станіславського, з такими її атрибутами, як основний конфлікт, наскрізна дія, надмета, дія в площині вимислу тощо). Або – до «пост-драматичних»<sup>107</sup> мовленнєвих ігор (щоб зосередитися на самій грі та

<sup>106</sup> Ми пам'ятаємо про те, кому в першу чергу адресовані його есеї з золотої доби ІБФ – це дослідники-міждисциплінарники, а також неофіти в буддійській філософії.

<sup>107</sup> Постдраматичний – термін сучасного театрознавства, запроваджений істориком і теоретиком театру Хансом-Тісом Леманом у праці «Постдраматичний театр» (1999). Рос. пер. Н. В. Ісаєвої, історика філософії, перекладача, індолога, дослідника філософської спадщини Шанкари, ви-

її правилах, розототожнених із традицією, коли не ти інтерпретуєш текст, а «текст інтерпретує тебе» [Фурманов 2016]). У цих випадках ми змогли би побачити не тільки окремі «олімпійські ігри» давніх індійських філософів, але й довшу авторську версію певного буддійського нарративу (що було б більш «видовищно») або абстраговану від автора версію специфіки усього буддійського філософування (що було б більш «промовисто»), охопивши тим самим різні рівні людського існування – вербальний, психічний, смисловий.

Другий пункт стосується *тантри*. Він логічно впливає з першого, хоча Вестергоф майже не торкається цієї теми (лише пропонує тези на перспективу). Бо насправді *тантра* – це не просто діалог: це діалог із певним сюжетом або навіть декількома сюжетними лініями; це філософська драма, яка залучає до розумової активності того, хто її читає-вивчає-досліджує. І, з одного боку, таке самообмеження для Вестергофа виглядає цілком свідомим, судячи з того періоду, який він розглядає, та з текстів, на яких він зосереджується. З іншого ж, Вестергоф наче перебуває в полоні стереотипного погляду на текстологію *тантр*. Але питання такої текстології для його фахової мовно-онтологічної критики ІБФ може виявитися напрочуд важливим, бо буддійська *тантра* є не просто якимось іншим вченням – це інший літературний жанр, який уособлює певну технологію (на поверхні – йогічну, а в глибині – мовленнєву) контакту з невимовним (до-лінгвістичним) заради звільнення розуму від мовних штампів і концептуальних упереджень. Буддійська *тантра* надає підхід, який традиційно спеціалізується на деконструкції власного дискурсу (алюзія руйнації пісочної мандали як певного жорстко-структурованого світогляду) заради зустрічі або з остаточною реальністю, або з її субстратом, якщо він є в наявності (нехай і порожнинний). Що може бути більш корисним для міждисциплінарних дослідників? Але припущення про таку важливість дискурсу *тантр* або хоча би про ймовірність такої важливості автором не зроблено. Можливо, тому, що тоді довелося би поставити під сумнів і часові межі зазначеної золоті доби ІБФ.

У будь-якому випадку, перед нами монографія, яка цілком може слугувати підручником і для початківців, бо викладає ази ІБФ, і для досвідчених, бо вимагає їх вступати в полеміку й виходити за межі власних стереотипів.

#### СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Андросов, В. П. (2018). Царь Ваджраяны - «Гухья-самаджа-тантра» и буддийский тантризм: традиции истолкования тантры. *Orientalistica*, 1(2): 145-176. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2018-1-1-19-44>
- Базаров, А. А. (1998). *Институт философского диспута в тибетском буддизме*. СПб: Наука.
- Завгородній, Ю. (2021). Класична індійська філософія в оксфордській серії «Історія філософії без жодних прогалин». Adamson, P., & Ganeri, J. (2020). *Classical Indian Philosophy: a History of Philosophy Without any Gaps*. Oxford: Oxford University Press. *Sententiae*, 40(2), 66-84. <https://doi.org/10.31649/sent40.02.066>

---

йшов друком у 2013 [Леман 2013]. Термін позначає, певним чином, смерть драми та вихід театрального мистецтва за межі штучної імітації дійсності в простір реального або постреального, де відбувається двобій особистості з хаосом життя [Лейдерман 2003: 584].

- Калантарова, О. (2019). Тибетський буддизм і наука: діалог на основі вчення Калачакри. *Наукові записки НаУКМА. Історія і теорія культури*, 2, 88-97. <https://doi.org/10.18523/2617-8907.2019.2.88-97>
- Салвіні, М. (2021, 23 жовтня). *Існування та невимовність в мадз'ямаці та йогачарі. Лекція*. [Відео]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=y6VoRM7Ffos&t=121s>
- Лейдерман, Н., & Липовецкий, М. (2003). *Современная русская литература: 1950-1990-е годы* (Т. 2). Москва: Академия.
- Леман, Х.-Т. (2013). *Постдраматический театр*. Москва: ABCdesign.
- Радхакришнан, С. (1956). *Индийская философия* (Том 2). Москва: Иностранная Литература.
- Торчинов, Е. А. (2015). *Введение в буддологию. Курс Лекций*. Москва: Академический проект.
- Щербатской, Ф. И. (1995). *Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Часть 1*. СПб.: Аста-Пресс.
- Фурманов, Р. (2016, 30 мая). *Театральная гостиния с Константином Богомоловым*. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=oqIDZY-mocQ>
- Anacker, S. (2002). *Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Arnold, D. (2012). *The Problem of Intentionality in Classical Buddhist and Cognitive-Scientific Philosophy of Mind*. New York: Columbia University Press.
- Bucknell, R. S., & Stuart-Fox, M. (1986). *The Twilight Language: Explorations in Buddhist Meditation and Symbolism*. Richmond: Curzon Press.
- Clarke, D. M. (2016). *French Philosophy, 1572-1675*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198749578.001.0001>
- Dalai Lama XIV. (1988). *The Dalai Lama at Harvard: Lectures on the Buddhist Path to Peace*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Pubns.
- Department of Religion. (n.d.). *Gregory M. Seton*. Dartmouth. <https://religion.dartmouth.edu/people/gregory-m-seton-0>
- Dunne, J. (2004). *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy*. Boston: Wisdom.
- Eltschinger, V. (2014). *Buddhist Epistemology as Apologetics: Studies on the History, Self-Understanding and Dogmatic Foundations of Late Indian Buddhist Philosophy*. Wien: Austrian Academy of Sciences Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1vw0q6r>
- Ganeri, J. (2014). *The Lost Age of Reason: Philosophy in Early Modern India 1450-1700*. Oxford: Oxford University Press.
- Ganeri, J. (n.d.). *Blueprint Cosmopolitan Philosophy in a Culturally Polycentric World*. Academia. <https://www.academia.edu/8434737>
- Garfield, J. L. (2022). *Buddhist Ethics: A Philosophical Exploration*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190907631.001.0001>
- Garfield, J. L., & Van Norden, B. W. (2016, May 11). If Philosophy Won't Diversify, Let's Call It What It Really Is. *New-York Times*. <http://www.nytimes.com/2016/05/11/opinion/if-philosophy-wont-diversify-lets-call-it-what-it-really-is.html>
- Garfield, J. L., & Westerhoff, J. (2015). *Madhyamaka and Yogacara: Allies or Rivals?* Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190231286.001.0001>
- Gold, J. C. (2015). *Paving the Great Way: Vasubandhu's Unifying Buddhist Philosophy*. New York: Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/columbia/9780231168267.001.0001>
- Goodman, R. B. (2015). *American Philosophy before Pragmatism*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199577545.001.0001>
- Gutting, G. (2013). *Thinking the Impossible: French Philosophy Since 1960*. Oxford: Oxford University Press.
- Hopkins, J. (2003). *Maps of the Profound: Jam-Yang-Shay-Ba's Great Exposition of Buddhist and Non-Buddhis Views on the Nature of Reality*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications.



- Huizinga, J. (1955). *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture*. Boston: Beacon Press.
- Hutton, S. (2015). *British Philosophy in the Seventeenth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- Jackson, R. (1993). *Is Enlightenment Possible? Dharmakīrti and rGyal tshab rje on Knowledge, Rebirth, No-Self and Liberation*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications.
- Kalantarova, O. (2021). Methodological Pluralism through the Lens of the Doctrine of Time Kālacakra: An Interview with Dr. Jensine Andresen. *Filosofska Dumka*, (2), 165-183. <https://doi.org/10.15407/fd2021.02.165>
- McCrea, L. J., & Patil, P. G. (2010). *Buddhist Philosophy of Language in India: Jñānaśrīmitra on Exclusion*. New York: Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/mccr15094>
- Misak, C. (2013). *The American Pragmatists*. Oxford: Oxford University Press.
- Pandey, J. S. (Ed.). (1994). *Bauddhastotrasaṅgraha*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Park, J. Y. (2006). *Buddhism and Deconstruction (New Frameworks for Continental Philosophy)*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers.
- Qvarnström, O. (1999). Haribhadra and the Beginnings of Doxography in India. In O. Qvarnström & N. K. Wagle (Eds.), *Approaches to Jaina Studies: Philosophy, Logic, Rituals and Symbols* (pp. 169-210). Toronto: Centre for South Asian Studies, Univ. of Toronto.
- Ruegg, D. S. (1989). *Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective on the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet*. London: School of Oriental and African Studies.
- Saloman, R. (2000). *A Gāndhārī Version of the Rhinoceros Sūtra*. Seattle: University of Washington Press.
- Siderits, M. (2022). *How Things Are: An Introduction to Buddhist Metaphysics*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780197606902.001.0001>
- Siderits, M., Tillemans, T., & Chakrabarti, A. (2011). *Apoha: Buddhist Nomanism and Human Cognition*. New York: Columbia University Press.
- Stoltz, J. (2021). *Illuminating the Mind: An Introduction to Buddhist Epistemology*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190907532.001.0001>
- Vajradhara, Great, & Chandrakīrti. (2021). *The Esoteric Community Tantra with The Illuminating Lamp. Vol. I: Chapters 1-12*. (J. R. Campbell & R. Tuhurman, Trans., Introduct.). Boston: Wisdom Publication.
- Van Norden, B. (2017). *Taking Back Philosophy: A Multicultural Manifesto*. Columbia University Press.
- Vidyabhusana, Satis Chandra (1920). *A History of Indian Logic: Ancient, Medieval and Modern Schools*. India, Delhi: Calcutta University.
- Wang, Y. (2001). *Buddhism and Deconstruction Towards a Comparative Semiotics*. London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Westerhoff, J. (2018). *The Golden Age of Indian Buddhist Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198732662.001.0001>
- Westerhoff, J. (n.d.). CV. Jan Westerhoff [personal site]. <http://www.janwesterhoff.net/cv.html>

Одержано 10.09.2021

#### REFERENCES

- Anacker, S. (2002). *Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Androsov, V. P. (2018). The King of Vajrayāna “Guhyasamāja Tantra” and the Buddhist Tantrism. Ways and Traditions of the Tantra Exegesis. [In Russian]. *Orientalistica*, 1(2): 145-176. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2018-1-1-19-44>
- Arnold, D. (2012). *The Problem of Intentionality in Classical Buddhist and Cognitive-Scientific Philosophy of Mind*. New York: Columbia University Press.

- Bazarov, A. A. (1998). *Institute of Philosophical Debate in Tibetan Buddhism*. [In Russian]. St. Petersburg: Science.
- Bucknell, R. S., & Stuart-Fox, M. (1986). *The Twilight Language: Explorations in Buddhist Meditation and Symbolism*. Richmond: Curzon Press.
- Clarke, D. M. (2016). *French Philosophy, 1572-1675*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198749578.001.0001>
- Dalai Lama XIV. (1988). *The Dalai Lama at Harvard: Lectures on the Buddhist Path to Peace*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Pubns.
- Department of Religion. (n.d.). Gregory M. Seton. Dartmouth. <https://religion.dartmouth.edu/people/gregory-m-seton-0>
- Dunne, J. (2004). *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy*. Boston: Wisdom.
- Eltschinger, V. (2014). *Buddhist Epistemology as Apologetics: Studies on the History, Self-Understanding and Dogmatic Foundations of Late Indian Buddhist Philosophy*. Wien: Austrian Academy of Sciences Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1vw0q6r>
- Furmanov, R. (2016, May 30). *Theater drawing room with Konstantin Bogomolov*. [In Russian]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=oqIDZY-mocQ>
- Ganeri, J. (2014). *The Lost Age of Reason: Philosophy in Early Modern India 1450-1700*. Oxford: Oxford University Press.
- Ganeri, J. (n.d.). *Blueprint Cosmopolitan Philosophy in a Culturally Polycentric World*. Academia. <https://www.academia.edu/8434737>
- Garfield, J. L. (2022). *Buddhist Ethics: A Philosophical Exploration*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190907631.001.0001>
- Garfield, J. L., & Van Norden, B. W. (2016, May 11). If Philosophy Won't Diversify, Let's Call It What It Really Is. *New-York Times*. <http://www.nytimes.com/2016/05/11/opinion/if-philosophy-wont-diversify-lets-call-it-what-it-really-is.html>
- Garfield, J. L., & Westerhoff, J. (2015). *Madhyamaka and Yogacara: Allies or Rivals?* Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190231286.001.0001>
- Gold, J. C. (2015). *Paving the Great Way: Vasubandhu's Unifying Buddhist Philosophy*. New York: Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/columbia/9780231168267.001.0001>
- Goodman, R. B. (2015). *American Philosophy before Pragmatism*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199577545.001.0001>
- Gutting, G. (2013). *Thinking the Impossible: French Philosophy Since 1960*. Oxford: Oxford University Press.
- Hopkins, J. (2003). *Maps of the Profound: Jam-Yang-Shay-Ba's Great Exposition of Buddhist and Non-Buddhis Views on the Nature of Reality*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications.
- Huizinga, J. (1955). *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture*. Boston: Beacon Press.
- Hutton, S. (2015). *British Philosophy in the Seventeenth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- Jackson, R. (1993). *Is Enlightenment Possible? Dharmakīrti and rGyal tshab rje on Knowledge, Rebirth, No-Self and Liberation*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications.
- Kalantarova, O. (2019). Tibetan Buddhism and Science: Dialogue based on the Teaching of Kālacakra. [In Ukrainian]. *NaUKMA Research Papers. History and theory of culture*, 2, 88-97. <https://doi.org/10.18523/2617-8907.2019.2.88-97>
- Kalantarova, O. (2021). Methodological Pluralism through the Lens of the Doctrine of Time of Kālacakra: An Interview with Dr. Jensine Andresen. *Filosofska Dumka*, (2), 165-183. <https://doi.org/10.15407/fd2021.02.165>
- Lehmann, H.-T. (2003). *Postdramatic Theatre*. [In Russian]. Moscow: ABCdesign.
- Leiderman, N., & Lipovetsky, M. (2003). *Modern Russian Literature: 1950-1990s* (Vol. 2). Moscow: Academy Publishing House.

- Mccrea, L. J., & Patil, P. G. (2010). *Buddhist Philosophy of Language in India: Jñānaśrīmitra on Exclusion*. New York: Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/mccr15094>
- Misak, C. (2013). *The American Pragmatists*. Oxford: Oxford University Press.
- Pandey, J. S. (Ed.). (1994). *Bauddhastotrasaṅgraha*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Park, J. Y. (2006). *Buddhism and Deconstruction (New Frameworks for Continental Philosophy)*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers.
- Qvarnström, O. (1999). Haribhadra and the Beginnings of Doxography in India. In O. Qvarnström & N. K. Wagle (Eds.), *Approaches to Jaina Studies: Philosophy, Logic, Rituals and Symbols* (pp. 169-210). Toronto: Centre for South Asian Studies, Univ. of Toronto.
- Radhakrishnan, S. (1956). *Indian Philosophy* (Vol. 2). [In Russian]. Moscow: Foreign Literature.
- Ruegg, D. S. (1989). *Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective on the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet*. London: School of Oriental and African Studies.
- Saloman, R. (2000). *A Gāndhārī Version of the Rhinoceros Sūtra*. Seattle: University of Washington Press.
- Salvini, M. (2021, October 23). *Existence and Unspeakability in Madhyamaka and Yogācāra. Lecture* [In English & Ukrainian]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=y6VoRM7Ffos&t=121s>
- Siderits, M. (2022). *How Things Are: An Introduction to Buddhist Metaphysics*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780197606902.001.0001>
- Siderits, M., Tillemans, T., & Chakrabarti, A. (2011). *Apoha: Buddhist Nomanism and Human Cognition*. New York: Columbia University Press.
- Stcherbatsky, F. I. (1995). *Theory of knowledge and Logic According to the Later Buddhist* (Part 1). [In Russian]. St. Petersburg: Asta-Press LTD.
- Stoltz, J. (2021). *Illuminating the Mind: An Introduction to Buddhist Epistemology*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190907532.001.0001>
- Torchinov, E. A. (2015). *Introduction to Buddhism. Lecture course*. [In Russian]. Moscow: Academic project.
- Vajradhara, Great, & Chandrakirti. (2021). *The Esoteric Community Tantra with The Illuminating Lamp. Vol. I: Chapters 1-12*. (J. R. Campbell & R. Tuhurman, Trans., Introduct.). Boston: Wisdom Publication.
- Van Norden, B. (2017). *Taking Back Philosophy: A Multicultural Manifesto*. Columbia University Press.
- Vidyabhusana, Satis Chandra (1920). *A History of Indian Logic: Ancient, Medieval and Modern Schools*. India, Delhi: Calcutta University.
- Wang, Y. (2001). *Buddhism and Deconstruction Towards a Comparative Semiotics*. London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Westerhoff, J. (2018). *The Golden Age of Indian Buddhist Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198732662.001.0001>
- Westerhoff, J. (n.d.). CV. Jan Westerhoff [personal site]. <http://www.janwesterhoff.net/cv.html>
- Zavhorodnii, Y. (2021). Classical Indian philosophy in the Oxford series “History of Philosophy without any gaps”. Adamson, P., & Ganeri, J. (2020). *Classical Indian Philosophy: a History of Philosophy Without any Gaps*. Oxford: Oxford University Press. *Sententiae*, 40(2), 66-84. <https://doi.org/10.31649/sent40.02.066>

Received 10.09.2021

*Olena Kalantarova*

**Buddhist philosophy in India: from the ontology of abhidharma to the epistemology of pramāṇavāda. Westerhoff, J. (2018). *The Golden Age of Indian Buddhist Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.**

Review of Westerhoff, J. (2018). *The Golden Age of Indian Buddhist Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

---

*Олена Калантарова*

**Буддійська філософія в Індії: від онтології абгідгарми до епістемології праманавади. Westerhoff, J. (2018). *The Golden Age of Indian Buddhist Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.**

Огляд книги Westerhoff, J. (2018). *The Golden Age of Indian Buddhist Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

---

*Olena Kalantarova, independent researcher, a PhD graduate of H. Skovoroda Institute of Philosophy, NAN Ukraine.*

*Олена Калантарова, незалежний дослідник, випускниця аспірантури Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди, НАН України.*

*e-mail: [kalantarova.olena@gmail.com](mailto:kalantarova.olena@gmail.com)*

---