

Олена Калантарова

## МЕДИТАЦІЇ ПРО ФІЛОСОФІЮ СВІДОМОСТІ В ТИБЕТСЬКОМУ БУДДИЗМІ.

Duckworth, D. S. (2019). *Tibetan Buddhist Philosophy of Mind and Nature*. Oxford: Oxford University Press.<sup>1</sup>

### Передмова до огляду: автор і його оптика

Щоб мати змогу осягнути масштаб тієї проблематики, яку розглядає Дакворт у своїй монографії «Тибетська буддійська філософія свідомості і природи»<sup>2</sup>, варто, перш ніж взяти текст на опрацювання, усвідомити декілька фактів, які стосуються контексту написання цієї праці та особливостей концептуальної оптики *тибетської буддійської філософії* (ТБФ), крізь яку автор розглядає проблему свідомості.

*Факт перший* – про стан сучасної буддології.

Діалог буддизму із західною наукою, який чітко оформився в міжнародний культурний рух ще на початку 80-х рр. XX ст., і зокрема, активізував зацікавленість природою свідомості на тлі компаративних релігієзнавчих досліджень [Ruegg 1989], порушив багато наукових питань. Завдяки цьому компаративний дискурс розширився до міждисциплінарного [Andresen 2001: 7], у межах якого розгорнулися дискусії не лише стосовно інтерпретацій результатів наукових досліджень, а й щодо загальнопарадигмальних засад науки [Grover 2006]<sup>3</sup>. Наразі, унаслідок таких процесів, ми отримали значне розширення спектру наукових дисциплін (нейрокогнітивні науки, медитативні науки, нейрофеноменологія тощо), що ще й досі потребує фахової філософської рефлексії, бо стало доволі складно не помічати хоча б номінальної схожості понять *каузальної ефективності* (causal efficacy) у когнітивних науках [Toribio 1991] і *артхакріясамартху* (arthakriyāsamārtha)<sup>4</sup> у буддійській філософії [Westerhoff 2018: 231], або схожість проблематизації обгрунтування наявності іншої свідомості у філософії свідомості (knowing other minds)

---

© О. Калантарова, 2022

<sup>1</sup> Висловлюю ширю подяку за дружню консультацію з окремих питань Андрієві Васильченку, Микиті Самсоненку, Андрієві Скібіцькому (усі –Київ).

<sup>2</sup> Тут і далі під словом «монографія» ми розумітимемо зазначену в заголовку монографію Д. Дакворта.

<sup>3</sup> Ідеться про серію публічних діалогів індійського інтелектуала Дж. Крішнамурті (Jiddu Krishnamurti, 1895–1986) і західного вченого-фізика Девіда Бома (David Joseph Bohm, 1917–1992), що відбувалися 1980 року [Grover 2006: 1].

<sup>4</sup> «Здійснення свого призначення» (санскр.). Усі санскритські терміни подаються нами за міжнародною транслітерацією IAST, тибетські – за міжнародною транслітерацією Wylie. Українська транскрипція, унаслідок того, що її не впорядковано на академічному рівні, подається в редакції автора огляду.

[Rosenthal 1991] і *сантанантарасіддгі* (santanāntarasiddhi)<sup>5</sup> у буддійській філософії [Дхармакирти 1997] тощо.

Тому один із головних філософських хабів сучасної наукової дискусії, що утворився навколо *важкої проблеми свідомості*, у межах діалогу буддизму із західною наукою може відкрити для себе інший вимір. І ми вже спостерігаємо, як у контексті проникнення буддійських ідей на Захід посилюються або навіть виникають і набувають неабиякої наукової популярності концепти: *медитація* (contemplation, bhāvana), *втілений розум* (embodied mind) [Varela 1993], *усвідомленість* (mindfulness, smṛti) [Kabat-Zinn 2013], *інтегральна теорія свідомості* [Wilber 2001], *емоційний інтелект* [Гоулман 2018] тощо.

*Факт другий* – про концептуальну оптику Дакворта.

Судячи з наукового доробку Дакворта, перед нами постає симпатик переважно старої школи тибетського буддизму *н'інгма* (rnying ma)<sup>6</sup> [College n.d.], тобто школи першої хвилі перекладів буддійських текстів із санскриту на тибетську. І хоча, за твердженнями самого Дакворта, у монографії він апелює до позицій позасектантського буддійського руху *геманг* (dge mang)<sup>7</sup> [Gene Smith 2001: 23], варто враховувати культурно-історичний і навіть політичний контекст утворення цього руху, який відкрив нам і його певну ідеологічну заангажованість.

Отже, ми маємо усвідомлювати, що позасектантський буддійський рух Тибету має щонайменше дві чітко сформованих у XIX ст. традиції – *геманг* і *ріме* (ris med)<sup>8</sup>. *Ріме*, як еклектичний рух, ставив перед собою завдання зберегти культурне і наукове<sup>9</sup> надбання шкіл *н'інгма*, *каг'ю*, *сак'я*, *джонанг* й автентичної тибетської традиції *бон* (ідеться про *юндрунг бон*<sup>10</sup>), але доволі критично ставився до школи *гелуг*, серед іншого, внаслідок продовження складної історії взаємин останньої зі школою *джонанг* у XVII ст. [Хартаев 2010: 129]. Також *ріме* завжди з великою увагою ставився до тантричних учень, зокрема тантр найвищого рівня<sup>11</sup>, завдяки чому ще й досі Кхентрул Рінпоче (shar mkhan sprul 'jam dpal blo gros) [Khentru n.d.], послідовник *ріме*, засновник відомого Тибетського Буддійського Інституту в Австралії, активно розповсюджує знання Калачакра-тантри та передає глибокі настанови вчення згідно з традицією *джонанг*.

<sup>5</sup> «Доказ існування інших» (санскр.).

<sup>6</sup> «Давня/стара» (тиб.) школа бере свій початок від буддійського вчителя й тантричного майстра Падмасамбхави (padmasambhava, pad ma 'byung gnas, VIII ст.).

<sup>7</sup> «Багато чеснот» (тиб.) – буддійський позасектантський рух, який зародився в XIX ст. у тибетській провінції Кхам і намагався розкрити свої об'єднавчі обійми, у тому числі й для школи *гелуг*, до якої був доволі антагоністично налаштований інший позасектантський рух *ріме* (ris med) через *гелугпінське* категорично негативне ставлення до вчення *жентонг* (gzhan stong), тобто «іншо-порожнинності» [Долпопа 2012: 26], яке розвивала школа *джонанг*. Історично відносини *гелуг-джонанг* взагалі склалися доволі драматично [Таранатха 2013: 13]. І, до певної міри, *геманг-рух* є більш орієнтованим на ідеологічне зближення шкіл *гелуг* і *н'інгма* [Duckworth 2021: 60].

<sup>8</sup> Повна назва – *друмта ріме* (grub mtha' ris med), тобто «філософія без упереджень» (тиб.). Слово «grub mtha'» є аналогом санскритського «сідганта» (siddhānta), що перекладається як «учення/доктрина/традиція».

<sup>9</sup> Тут під словом «наука» йдеться про 10 класичних буддійських наук, які досі функціонують у тибетській традиції: 5 великих (до яких входять, зокрема, тибетська медицина) і 5 малих (до яких входять астрономічні розрахунки) [Харькова 2009: 99, 101].

<sup>10</sup> «Вічний Бон» або «Бон Свастики» (тиб.).

<sup>11</sup> Ідеться про клас *ануттарайогатантри/недждорламе* (anuttarayoga tantra /nal 'byor bla med), тобто неперевершених його тантр (санскр.) або highest yoga tantra (англ.) [Tsongkhapa 2016: 151; 2017: 181].

Що стосується *геманг*-руху – ця традиція від початку мала ухил у бік школи *гелуг*, утворюючи певний гібрид шкіл *гелуг* і *н'інгма* [Duckworth 2021: 60] і розвиваючи ідею неперевершеності вчення *дзогчен*, яке за специфічною класифікацією вчень школи *н'інгма* стоїть вище за тантри. Отже, дослідження тантр, яке Дакворт здійснює в монографії, значно ускладнюється специфікою *н'інгма*-підходу (що, власне, і підтверджується коментарями самого автора до обраних ним фрагментів першоджерел, в яких простежуються його особисті вподобання щодо ієрархії буддійських вчень).

Окрім того, назва монографії – «Тибетська буддійська філософія свідомості і природи» – натякає нам, що ТБФ, продовжуючи індійську буддійську традицію філософування стосовно свідомості (як мінімум, починаючи з текстів з буддійської онтології *абгідгарми* (abhidharma)<sup>12</sup> і далі в текстах з буддійської епістемології *праманавади* (pramāṇavāda)<sup>13</sup> [Калантарова 2022], розв'язує для себе проблему природи свідомості та її співвідношення з реальністю. Але сам Дакворт попереджає: «Справді, буддійська герменевтика є складною темою; різні моделі та стратегії інтерпретації, які використовуються різними <буддійськими> школами, відіграють важливу роль у формуванні стилю <інтерпретації>, якого дотримується конкретна філософська позиція» [Duckworth 2019: 158]<sup>14</sup>. І тому ми знову повертаємося до класифікації тантричних учень в *н'інгма*, яка суттєво відрізняється від класифікації тантр у школах другої хвилі перекладів *сарма* (gsar ma)<sup>15</sup>, й особливо на рівні так званих вищих тантр.

Отже, трохи детальніше зосередимося на такій класифікації, бо саме вона лежить в основі концептуальної оптики Дакворта. У *н'інгма* тантри хоч і входять до складу *дев'яти колісниць учення*<sup>16</sup>, тобто зовнішніх, внутрішніх і таємних учень і методик

---

<sup>12</sup> «Вищий закон» (санскр.).

<sup>13</sup> «Вчення про достовірне знання» (санскр.) – доробок буддійської філософської школи йогачари, яка має декілька назв: власне йогачара («практика йоги») або чіттаматра («лише розум», санскр.), або віджянавада («вчення про свідомість», санскр.).

<sup>14</sup> Надалі посилання на це видання подаються в спрощеному вигляді: номер сторінки в круглих дужках після скорочення р. (від англ. “page”).

<sup>15</sup> «Новітні» (тиб.). Ідеться про школи тибетського буддизму, що у своєму розвитку спиралися на санскритські тексти, які було перекладено в X–XIII ст. До них належать школи: гелуг, каг'ю, сак'я, джонанг.

<sup>16</sup> Дев'ять колісниць (тиб. theg pa dgu), тобто дев'ять практичних шляхів/методик і корпусів текстів із буддга-дгарми (тиб. dam chos) у н'інгма, які в очевидний спосіб корелюють із дев'ятьма колісницями практики вчення Юнгдрунг Бон – сучасного трансформованого бону, тобто автентичної тибетської традиції [Snellgrove 2010: 10-11], – і серед яких, за словами носіїв цих обох традицій, містяться сутри/до (тиб. mdo), тантри/г'юд (тиб. rgyud) і дзогчен (тиб. rdzogs chen). Традиційно вважається, що н'інгмапи (тобто ті, що практикують н'інгму) і бонпо (ті, що практикують бон) володіють найпотужнішими методиками трансформації людської свідомості, які допомагають подолати прірву між розумом і тілом, уявним і реальним, концептуальним і невимовним.

Ці дев'ять колісниць розподіляються на 3 зовнішніх, 3 внутрішніх і 3 прихованих колісниць, відповідно: 1 – колісниця шраваків (належить до гіаяни); 2 – колісниця праг'екабудд (також належить до гіаяни); 3 – колісниця бодгісаттв (належить до магаяни); 4, 5, 6 – колісниця кріятантри, чар'я-тантри, йога-тантри, відповідно; 7, 8, 9 – колісниця мага-йога-тантри (т. зв. «батьківські» тантри), ану-йога-тантри (т. зв. «материнські» тантри), аті-йоги (тобто, дзогчен) (4-9 колісниця зараховують до рівня ваджраяни) [Андросов 2011: 207-209]. Для прикладу, Калачакра-тантра у н'інгма належить до класу ану-йога-тантр.

реалізації пробудження, але, на відміну від *сарми*, не вважаються найдієвішою<sup>17</sup> практикою<sup>18</sup>. Ми маємо усвідомлювати, що *н'інгма* – це майже єдина буддійська школа, яка підтримує живу лінію наступності вчення *дзогчен*<sup>19</sup>, що його сама школа старих перекладів якраз і вважає вищим за всі тантри<sup>20</sup>. І доволі обсягові хрестоматійні фрагменти тибетських текстів, переклади яких Дакворт пропонує нам для ознайомлення, свідчать саме про *н'інгмапінську* позицію автора монографії.

Також варто зазначити, що в монографії, у розділі Подяки, Дакворт перераховує насамперед не академічних учених, а традиційних<sup>21</sup> авторитетів (представників зі школи *н'інгма*, *дрікунг-каг'ю*, *телуг*, *сак'я*). І річ полягає не в тому, що це демонструє його поважне ставлення до носіїв традиції, – до певної міри це свідчить про прихильність автора монографії до емічного підходу в *emic-vs.-etic* дослідженнях культурно-історичного контексту буддійського філософування та про значущу перевагу, яку він надає саме інсайдерським коментарям.

Додамо ще два слова про нюанс, про який буде не зайвим нагадати: за традицією, певну кількість тантричних текстів у *н'інгма* її засновник Падмасамбхава залишив після себе у вигляді *терма* (*gter ma*)<sup>22</sup>, що додатково ставить під академічний сумнів не лише інтерпретацію, а й автентичність і датування цих текстів. А деякі тантри другої хвилі перекладів, як, наприклад, тантра найвищого рівня Калачакра (*kālacakratāntra*)<sup>23</sup>, узагалі не має в *н'інгмі* прямої лінії наслідування, бо вона актуалізувалася в буддійській традиції аж наприкінці Х ст. [Берзин 2016: 40-41].

*Факт третій* – про підхід ТБФ до проблеми свідомості.

У тибетській традиції тіло, мовлення, свідомість вважаються за три *ваджри* (*vajra, rdo rje*), тобто три брами, що ведуть до пробудження [Wangyal 2011: 11]. У такий спосіб, трансформуючи дихотомію «тіло-свідомість» у триаду «тіло-мовлення-свідомість» (*kāya-vāk-citta, lus-ngag-sems*) із подальшим дослідженням мовлення як об'єднаної принципу, ТБФ долає, щоправда у свій спосіб, «важку проблему свідомості».

Дакворт рекомендує саме таку схему: формулюючи дихотомії на кшталт «фізика-метафізика», дослідник пропонує аналізувати не сутність її полюсів, а відносини між ними. Для цього він здійснює занурення в ТБФ у пошуках можливості розвінчання подібних дихотомій. Адже дихотомії традиційно вважаються лише поєднанням шту-

<sup>17</sup> Дієвість – тут ідеться про те, скільки часу, за традицією, належить практикувати вчення для досягнення пробудження (для практиків сутр – протягом багатьох еонів і мільйонів перероджень, для практиків тантри – протягом одного життя, для практиків *дзогчен* – мить).

<sup>18</sup> Чотири колісничі тантричних практик і текстів *сарма* містять: *крія-тантри*, *чар'я-тантри*, *мага-йога-тантри*, *анугара-йога-тантри*, де останні розподіляються на «батьківські» (*pitṛ tantra / pha rgyud*), «материнські» (*mātā tantra / ma rgyud*) і «неподвійні» (*advaya tantra / gnyis med kyi rgyud*). Для прикладу, *Калачакра-тантра* в школах *сарма* належить до класу «неподвійних» *аннутара-йога-тантр*.

<sup>19</sup> *Дзогчен* – учення «великої досконалості» (тиб.).

<sup>20</sup> Назвімо такий *н'інгмапінський* стиль ієрархічної класифікації буддійських учень стилем «сутра-тантра-дзогчен» або СТД-стилем. Тим більше, що така назва часто-густо лунає в усних коментарях від самих носіїв традиції.

<sup>21</sup> Тут і надалі: під традицією або традиційними авторитетами розуміємо буддійську традицію або авторитети всередині буддійської традиції.

<sup>22</sup> *Скарби* у вигляді сакральних текстів, які знаходять прихованими в землі, називаються *сатер* (*sa gter*), тобто «терма землі», а ті, що виявляються в потоці розуму реалізованих практиків *н'інгма*, називаються *гонгтер* (*dgongs gter*), тобто «терма розуму». [Андросов 2011: 358].

<sup>23</sup> «Вчення колеса часу» (*санскр.*)

чно розведених у протилежних напрямках концептів, що насправді мають взаємозалежну природу. І з метою презентації буддійського розуміння принципу неподвійності Дакворт запроваджує поняття *об'єктивного ідеалізму*, що припускає наявність певної «над-дихотомійної» структури, в якій полуси дихотомій, штучно утворені мовою, вступають у взаємини за зразком *coincidentia oppositorum*.

Як приклад світоглядних не тільки дихотомій (на кшталт *мадг'ямака* (*madhyama-ka*)<sup>24</sup> – *йогацара*, *прасанга* (*prasaṅga*)<sup>25</sup> – *сватантра* (*svatantra*)<sup>26</sup>, *онтологія–феноменологія*), а й політомій (*джонанг* (*jo nang*)<sup>27</sup> – *телуг* (*dge lugs*)<sup>28</sup> – *н'інгма* – *дрікунг-каг'ю*<sup>29</sup>), автор подає чотири перекладених (з тибетської) уривки традиційних текстів, що належать до різних тибетських буддійських шкіл – на підтримку ідеї наявності вже «над-політомійної» структури, яку можна виявити саме при застосуванні позасектантського підходу. Дакворт твердить, що саме такий традиційний підхід забезпечує широту спектру буддійських філософських ідей.

### Структура книги: монографія та додатки

Отже, перед нами – одна з фундаментальних праць Дакворта, присвячена презентації *тибетської буддійської філософії* розуму<sup>30</sup> з акцентом на його природі.

Книга складається зі вступу, п'ятьох розділів, заключного слова, чотирьох додатків, бібліографії та покажчиків. Фактично тут наявні дві частини: половину праці відведено під монографію, другу половину – під хрестоматію, в якій містяться чотири Даквортівих переклади достатньо обсягових фрагментів оригінальних тибетських текстів.

Назви та нумерація розділів є такими: I – Між конструкцією і безпосередністю (вступ, 3 підрозділи, висновки); II – Неподвійність мадг'ямаки і йогацари (вступ, 5 підрозділів, висновки); III – Самосвідомість і суб'єкт-об'єкт (вступ, 3 підрозділи, висновки); IV – Концепції і неконцептуальне (вступ, 4 підрозділи, висновки); V – Радикальна феноменологія (вступ, 4 підрозділи, висновки).

Чотири хрестоматійних додатки:

- Додаток А – Пролог до «Рику Безстрашного Лева» (*rgyu dang 'bras bu'i theg pa mchog gi gnas lugs zab mo'i don rnam par nges pa tje jo nang pa chen po'i ring lugs 'jigs med gdong lnga'i nga ro*)<sup>31</sup>, переклад уривку з тексту школи *джонанг*, за авторством Кхенпо Лодрпо Драгпи (*'dzam thang mkhan po blo gros grags pa*,

<sup>24</sup> «Серединність» (санскр.).

<sup>25</sup> «Те, що примушує визнати» (санскр.).

<sup>26</sup> «Спираючись на себе» (санскр.).

<sup>27</sup> Засновано в Тибеті у XIII ст., у лоні школи сак'я (*sa skya*). Сак'ю засновано в XI ст.

<sup>28</sup> Засновано в Тибеті у XIV ст.

<sup>29</sup> Засновано в Тибеті у XII ст. як одне з відгалужень школи каг'ю (*bka' brgyud*). Каг'ю походить від північно-індійських тантриків X ст.

<sup>30</sup> У цьому огляді, як і в монографії Дакворта, увага не акцентується на різниці понять «розум» і «свідомість». Це пов'язано з тим, що в самій ТБФ є щонайменше чотири терміни для позначення різних аспектів внутрішнього життя живої істоти (*manas/yid*, *citta/sems*, *vijñāna/rnam shes*, *jñāna/ye shes*). Розгляд таких нюансів потребує особливого дослідження. Тому тут ми зупиняємося на умовній синонімічній взаємозамінності понять розуму і свідомості (на кшталт *mind* і *consciousness*), а коли буде важливо сконцентруватися на окремому аспекті розуму/свідомості – про це зазначатиметься додатково.

<sup>31</sup> У перекладах українською назв повного тексту або його окремих розділів збережено версію перекладу цих назв англійською від Дакворта. У дужках подається оригінальна назва повного тексту.

- 1920–1975 pp.), присвяченого традиційному тлумаченню концепту *жентонг* (gzhan stong)<sup>32</sup>;
- Додаток В – Уривок із «Лампи, яка вповні висвітлює глибоку реальність взаємозалежності» (spyod 'jug shes rab le'u'i spyi don rim par phyue ba zab mo rten 'byung gi de kho na nyed yang gsal sgron me), переклад уривку огляду дев'ятого розділу «Шляху Бодгісаттви» (Bodhicaryāvatāra) Шантідеви (Śāntideva, ?685–?763 pp.) зі школи *телуг*, за авторством Кьунзанга Сьонама (kun bzang bsod nams, 1823–1905 pp.), присвяченого восьми характеристикам *мадг'ямака-прасангіки* – огляд зроблено майстром *н'інгмапою*, що ілюструє інтеграцію ідей шкіл *телуг* і *н'інгма*, характерної для *геманг*-руху;
  - Додаток С – Розділ буддійських філософій зі «Стислого резюме до філософії “Скарбниця, що виконує бажання”» (yid bzhin mdzod kyü grub mtha' bsdus pa), переклад уривку з тексту школи *н'інгма*, за авторством Міпама ('ju mi pham rgya mtsho, 1846–1912 pp.), де викладається ієрархія філософських систем за Лонгченпою (klong chen rab 'byams, 1308–1363 pp.) і відповідно до STD-стилю школи *н'інгма*, тобто розширення чотирьохчленної структури філософських шкіл буддизму<sup>33</sup> завдяки включенню *тантр* і найвищого вчення *дзогчен*;
  - Додаток D – Уривок з «Медитації Магамудри: сутнісна природа стадії завершення» (phyag rgya chen po lnga ldan gyi khrid kyü zin bris dharma kīrti'i zhal lung), переклад уривку з тексту школи *дрікунг-каг'ю*, за авторством Рігдзіна Чьок'ї Драгпи (rig 'dzin chos kyü grags pa, 1595–1659 pp.), де викладаються подробиці п'ятищаблевої медитативної практики *магамудра* (mahāmudrā, phyag rgya chen po)<sup>34</sup> (уривок стосується саме стадії *магамудри*, яка поєднує в собі настанови і *мадг'ямаки*, і *йогаচারи*).

Окремо декілька слів слід сказати про структуру розділу хрестоматії. Зауважмо, що фрагменти текстів мають зовсім не випадкову послідовність: спочатку подано текст школи *джонанг*, потім – тексти *телуг*, *н'інгма*, *дрікунг-каг'ю*. Їхня тематика також є доволі промовистою: усе починається з концепту «іншо-порожнинності» *жентонг*, потім здійснюється перехід до восьми характерних особливостей філософії *мадг'ямака-прасангіки*, після чого йде вичерпний, але специфічно *н'інгмапінський*, опис ієрархії буддійських філософських систем і, на завершення, – знайомство з практикою осягнення істинної природи розуму під назвою *магамудра*. Отже, ми бачимо, що доволі суперечливий для шкіл *н'інгма* і *телуг* концепт щодо існування порожнечі на абсолютному рівні викладається на початку, потім іде нарощування теоретико-методологіч-

<sup>32</sup> «Іншо-порожнинність» (тиб.).

<sup>33</sup> Традиційно розглядається чотири філософських школи – вайбгашика (vaibhāṣika), саурантіка (sautrāntika), йогачара, мадг'ямака.

<sup>34</sup> Магамудра – в пер. «велика печатка <порожнечі>» або «великий символ», що виражає одночасно основу-шлях-плід істинної природи свідомості. Реалізація магамуди є реалізацією природи будди, а складається вона з чотирьох йог (дві з яких є доволі поширеними на Заході серед буддистів-неофітів): односпрямованості шаматха (śamatha)/шіне (zhi gnas); проникливого бачення, позбавленого мислетворення віпаш'яна (vipaśyanā)/лхатонг (lhag mthong); єдиного смаку екараса (ekaṛāsa)/рочіг (ro gcig); не-медитації абхавана (abhāvanā)/магомпа (ma bsgoms pa). П'ятищаблева магамудра є особливістю саме школи *дрікунг-каг'ю*, бо вона «упаковує» магамудру в певну практику медитації, яка складається з п'яти частин: (1) спрямованість на бодгічїтту, (2) йога божества, (3) гуру-йога, (4) магамудра і (5) парінамана (присвячення досягнутих заслуг тому, щоб стати Буддою і посприяти благополуччю всіх живих істот).

ного матеріалу з критичного осмислення в стилі *reductio ad absurdum* (яке використується задля подолання гіпостазування невимовного) і, зрештою, усе завершується виявленням «великого символізму» свідомості, тобто вченням *магамудри*. Такий виклад у певний спосіб відображає шлях міркування Дакворта, яким просувається монографічна частина книги: послідовний пошук у протиставленнях істинної реальності, яка уникає будь-яких репрезентацій.

### Вступ і логіка викладу

У передмові Дакворт пояснює, на які кроки він свідомо йде заради початку ґрунтового аналізу ТБФ.

Перший важливий крок є суто технологічним: Дакворт застосовує термін *тибетська буддійська філософія* (ТБФ). Узагалі, визнання того, що в Тибеті існувала філософія (а не тільки ритуальний буддизм і народні вірування [Tucci 1980]), бодай хоча б у межах буддійської доктрини, на думку автора, уже просуває нас у дослідженнях «інтелектуальної території тибетської буддійської думки» (р. 1), а не обмежує шаблонами традиційних сектантських або академічних інтерпретацій.

Другий крок – Дакворт виокремлює дві філософських школи *магаяни* (*mahāyāna*)<sup>35</sup> (*йогачара* і *мадг'ямака*) і визначає стиль філософування кожної, відповідно, як феноменологічний і онтологічний. «Ці терміни та пов'язані з ними «школи» є вельми суперечливими й багатозначними, але я використовую такий евристичний прийом задля того, щоби передати щільний зв'язок і переплетіння між цими двома траєкторіями інтерпретації <магаяни>» (р. 3). І хоча така аналогія не є нововведенням Дакворта, але саме він наголошує на її необхідності заради початку ґрунтового діалогу між буддійськими і західними філософами.

Третій крок Дакворта пов'язано з легітимізацією буддійської тантри як специфічного філософського вчення. Обґрунтування криється в самій тибето-буддійській традиції, яка досліджує через тантричні вчення потенціал здатності розуму генерувати сенси, символи й імена феноменів, а також трансформувати їх.

Четвертий крок: Дакворт наголошує на позасектантському ракурсі дослідження, спираючись на позиції *гемант*-руху. Насправді цей крок є кульмінацією ідеї Дакворта, бо він підводить міркування до нетривіального і традиційно доволі контроверсійного вчення *жентонг* (вчення про порожність на абсолютному, а не тільки на відносному рівні), у межах якого виникає багато питань саме до буддійської онтології свідомості (на кшталт питання з приводу існування самотньої особистості в буддійській школі *пудґалавада* (*pudgalavāda*)<sup>36</sup> [Westerhoff 2018: 53-60] на тлі лейтмотиву буддійської думки в стилі *анатмавади* (*anātmavāda*)<sup>37</sup>).

---

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

<sup>36</sup> «Вчення про особистість» (санскр.).

<sup>37</sup> «Вчення безсамісності» (санскр.), як пише Вікторія Лисенко, є вченням про «відсутність у живих істот незмінної самості», або, у ширшому контексті, «заперечення будь-якої сталої та тривалої субстанційної основи існування» [Степанянц 2009: 75]. «Згідно з буддійським ученням про безсамісність (анатмавада), об'єкт (X) не може далі "зберігатися", якщо змінюється будь-який із його аспектів. Причина зазвичай полягає в тому, що зміна аспекту означатиме, що X уже не може ідентифікуватися як той самий. Те, що ми сприймаємо як єдиний, постійний об'єкт X, насправді є серією подібних, але, попри це, дискретних дґарм, які можна відповідно позначати X<sub>1</sub>, X<sub>2</sub>, X<sub>3</sub>, X<sub>4</sub>, тощо, за їхньою послідовністю в часі» [King 1997: 101].

Загалом, тенденція до спрощення, яка провокує асоціацію *йоґачари* з феноменологією, а *мадґ'ямаки* з онтологією, перебуває в тренді сучасних буддологічних досліджень. Але до такого прийому все ще залишається багато питань, наприклад, наскільки *йоґачара* є неонтологічною (бо навіть її ключова теза «все є свідомість» і концепти *свалакшана* (*svalakṣaṇa*)<sup>38</sup> й *саман'ялакшана* (*sāmānyalakṣaṇa*)<sup>39</sup> [Westerhoff 2018: 220-221] викривають її онтологічний аспект) і наскільки *мадґ'ямака* є нефеноменологічною (бо спростування в полемічний спосіб *прасанга*<sup>40</sup> хибних ідей заради усвідомлення очевидності «абсолютної відносності» викриває її феноменологічний аспект)<sup>41</sup>. Тож Дакворт випереджає сумніви читача поясненням: «Проблеми, які я створюю, і далі використовуючи ці терміни з тими відмінними значеннями, які я їм присвоїв, є менш серйозними, ніж проблеми цілковитого уникнення їх або вузького обмеження їхніх визначень, пов'язаних із інтерпретацією однієї сектантської традиції» (р. 3). Саме такою концептуальною прелюдією Дакворт відкриває I розділ. Отже, ми фіксуємо відпочаткове свідоме спрощення автора, яке він застосовує заради виходу у своїх інтерпретаціях *йоґачари* і *мадґ'ямаки* за межі окремих буддійських шкіл, але наразі ще не зовсім зрозуміло, як дослідник планує долати західно-філософське контекстуальне навантаження термінів «феноменологія» і «онтологія».

Далі Дакворт переходить до стислої презентації II розділу, в якій декларує свої плани розгорнути на тлі феноменологічно-онтологічних координат виклад *об'єктно-орієнтованого* і *суб'єктно-орієнтованого* підходів до дослідження світу та їхнього взаємозв'язку, асоціюючи перший із *мадґ'ямакою*, а другий – із *йоґачарою*. І попри такі інформаційні «вкиди» щодо асоціацій елементів буддійського і західно-філософського дискурсу, Дакворт має намір обмежити використання останнього, наголошуючи на тому, що монографія, усе ж, покликана не дискувати з приводу буддійських ідей в іншокультурному просторі, а викладати саме буддійські думки.

У III–V розділах, за словами самого Дакворта, має бути розкрито буддійське тлумачення розуму, мови і тіла. І почати дослідник планує з концепту саморефлексивної свідомості *свасамведани* (*svasamvedana*)<sup>42</sup> (III розділ), яка, на його погляд, стає каменем спотикання в діалозі між описовою онтологією *мадґ'ямаки* й інтенціональною феноменологією *йоґачари*. Саме тут Дакворт планує акцентувати увагу на схильності ТБФ до *об'єктивного ідеалізму* й додати до списку вже задекларованих дихотомій (*феноменологія-онтологія*, *суб'єкт-об'єкт*) дихотомію *перцепт-концепт*<sup>43</sup> (у значенні

<sup>38</sup> «Власна ознака» або «самовизначеність» (санскр.).

<sup>39</sup> «Загальна ознака» (санскр.).

<sup>40</sup> Метод логічних наслідків, який дає змогу не висувати зустрічної антитези, бо доводить хибність тези опонента завдяки зведенню останньої до очевидного абсурду.

<sup>41</sup> Заради справедливості варто зазначити, що в мадґ'ямаці є не лише підшола мадґ'ямака-прасангіка, а й підшола мадґ'ямака-сватантрика, яка не нехтує позитивними судженнями й висуванням антитез в доведенні хибності тези опонента. Але тут ми робимо акцент на тому факті, що саме прасанга є майстерним методом звільнення від упереджень, що віддалено нагадує метод феноменологічної редукції в сенсі очищення свідомості від звичаєвих настанов.

<sup>42</sup> «Знання, отримане від самого себе» (санскр.). Дакворт використовує слово «self-awareness». Для однозначності перекладу обране слово «самосвідомість», хоча цілком можливим є переклад «самоусвідомлення».

<sup>43</sup> Дакворт використовує терміни «percept(s) and concept(s)» (р. 4), які доречно перекласти українською через відповідники "перцепт" і "концепт".



протиставлення враження як результату сприйняття концептові як результату осмислення), щоб розвінчати несумісність її полюсів, розкривши їхню взаємозалежність. У IV розділі Дакворт обіцяє показати, «...як ця дихотомія розпадається у два головні способи: концепція колапсує в сприйняття (на тлі неподвійної самосвідомості <філософської школи йогачари, тобто школи> «лише-розуму»<sup>44</sup>), а сприйняття колапсує в концепцію (на тлі безкомпромійної концептуальності фундаментальної випадковості й універсального опосередкування, на яких акцентує увагу <філософська школа> мадг'ямака) ... а мова відіграє важливу роль у формуванні обох полюсів такого наявного розриву» (р. 4).

В останньому V розділі Дакворт декларує презентацію споглядальних традицій тибетського буддизму, а саме, *тантри*, *магамудри* і *дзогчен*, і пропонує в контексті буддійської тріади *тіло-мовлення-свідомість* розглядати *тіло* як динамічну субстанцію *об'єктивного ідеалізму*. І саме в цьому розділі особливо дається взнаки обізнаність автора із традиційною *н'інгмапінською* класифікацією вчень (*дев'ять колісниць*).

### Перший розділ

Назви підрозділів: *вступ*; *спорожніння порожнечі*; *порожнеча «в-рамці» й «не-в-рамці»*; *порожнеча перформативна і пропозиційна*; *висновки*.

Дакворт починає розділ з головного питання буддійської філософії – чи є взагалі пізнання, не опосередковане мовою? Бо саме відповідь на це питання, за Даквортом, призводить до виникнення начебто конкурентних інтерпретацій абсолютної істини в *мага-яні*: у стилі філософської школи *мадг'ямаки* – як неіснування концепту остаточної<sup>45</sup> істини; або в стилі школи *йогачари* – як існування неконцептуальної остаточної істини.

І тут стає цілком очевидним, що якщо знання й опосередковане мовою, то лише тоді, коли ця мова стає «заперечною»<sup>46</sup>, тобто в її прагматиці передбачена неможливість вказувати («це є А»), а лише можливість виключати («це не є А»). Прототипом такого заперечення і є та сама буддійська *порожнеча* (*śūnyatā/stong pa nyid*), яка єдина, на твердження Дакворта, може допомогти подолати найгрубішу та найстарішу філософську сентенцію про «незалежність існування». Фактично, буддійська *порожнеча* стає синонімом взаємозалежного походження *pratītyasamutpāda* (*pratītya samutpāda/rten cing 'brel bar 'byung ba*) і відсутності в явищі власної (незалежної) природи *свабхави* (*svabhāva/ rang bzhin*).

<sup>44</sup> Тут варто зазначити, що Дакворт надає перевагу санскритській назві школи мадг'ямака та англійській назві школи «only-mind», тобто «лише свідомість» (чїттаматра). Чїттаматра – лише одна з трьох назв школи йогачари, але автор чітко не пояснює своєї прихильності саме до цього варіанту назви. І ми, заради збереження status quo задекларованої на початку монографії дихотомії мадг'ямака-йогачара, в огляді скрізь використовуємо назву «йогачара» замість даквортівського «only-mind».

<sup>45</sup> «Остаточна» й «абсолютна» тут є синонімами. І якщо відносна істина (*saṃvṛti-satya / kun rdzob bden pa*) свідчить про те, як усе проявляється, то абсолютна істина (*paramārtha-satya / don dam bden pa*) – про те, яким усе є насправді. [Васубандху 2012: 7, 173]. Остаточність лише акцентує нашу увагу на завершенні дискусії щодо питання про існування порожнечі на абсолютному рівні.

<sup>46</sup> Заперечення як таке лежить у самій основі буддійської теорії значень *aroha/sel ba* [Siderits et al. 2011b: 67]. Формально декларуються три типи елімінацій (у сенсі виключення невідомого): ця річ не є А (елімінація феномену); ця річ не є не А (ментальна елімінація феномену, тобто поява речі до пізнання А); відсутність речі, що не є А (затвердження елімінації феномену негативного штибу).

Надалі Дакворт докладно аналізує поняття *порожнечі*. Розбирає порожнечу *порожнечі*, *порожнечу* «в рамці» й «не в рамці». Залучає до арсеналу аналітичних інструментів буддійську тетралему *чатушкотіку* (*cātuṣkoṭikā/mi bzhi'm mtha' bzhi*)<sup>47</sup>, яка окреслює правила «негативної діалектики понять, усуваючи ефект гіпостазування образів, формуючи умови для імманентного осягнення позитивного знання» [Леушкин 2014: 32]. І все це актуалізується, аби довести, що саме завдяки ключовому принципові заперечення, який лежить в основі буддійської теорії значень *апоха* (ароха)<sup>48</sup>, долається і славнозвісний буддійський метафізичний нігілізм, й уречевлення *порожнечі*.

Загалом, Дакворт розглядає заперечення як можливість уникати крайнощів, зрештою, пропонуючи дивитися на нього як на перформанс, а не просто як на специфічний вид суджень. Отже, заперечення відкривають нові перспективи пізнання реальності (р. 22), яка не може бути представлена будь-яким твердженням. І в цьому, продовжує автор, розкривається презентаційна функція мови, а не позначальна. Це наближає нас до правильного розуміння буддійських міркувань про абсолютну істину. І саме з такого ракурсу Дакворт знайомить нас із мовленево-перформативними ідеями філософської школи *мадг'ямаки* щодо статусу остаточної реальності, яка презентується через затвердження відсутності самотуття, і мовленево-пропозиційними ідеями *йогачари*, що надає перевагу невимовній природі реальності<sup>49</sup>. Також автор зауважує, що ці позиції насправді доповнюють одна одну й навіть переплітаються, а не конкурують між собою, як може здаватися на перший погляд.

## Другий розділ

Назви підрозділів: *вступ; онтологія і феноменологія; критична онтологія в аргументах мадг'ямаки; прасангіка-мадг'ямака і радикальна деконструкція; феноменологічний аналіз йогачари; когнітивний фундамент; висновки.*

У цьому розділі Дакворт починає розбирати саме переплетіння інтерпретаційних траєкторій *мадг'ямаки* і *йогачари*, вдаючись до спроб віднайти в онтологічно-орієнтованій *мадг'ямаці* елементи феноменології, а у феноменологічно-орієнтованій *йогачарі* – онтологічний аспект.

Як онтологічний аргумент *мадг'ямаки* автор розглядає деконструкцію сутності, тобто руйнування онтологічного статусу будь-якого об'єкта дослідження. Феноменологічний аналіз *йогачари* (а також *озогчен* і *магамудри*, додає Дакворт) орієнтовано на

<sup>47</sup> Тетралема на кшталт грецьких «чотириох кутів» (А – істинне; не-А – істинне; А і не-А – істинні обидва; А і не-А – обидва неістинні (де А – твердження, не-А – його заперечення)), з'являється ще в сутрах тхеравади (*Agivacchagotta Sutta*) [Priest 2018: 16], але остаточно вводиться в магаянський дискурс Нарарджуною (*Nāgārjuna*, II ст. н.е.) в «Муламадг'ямакакарика» (*mūlamadhyamakakārika*) [Priest 2018: 65]: «будь-які існування не можуть виникати із себе, із іншого, із самих себе й іншого або без причини» (де під існуваннями йдеться про феномени/явища/дгарми) [Андросов 2018: 228].

<sup>48</sup> «Виключення» (санскр.)

<sup>49</sup> Строгих визначень пропозиційних і перформативних заперечень Дакворт не надає, але, виходячи з логіки його міркувань, автор надихається, зокрема, ідеями Готлоба Фреге щодо завдання філософії, яке полягає у визволенні думки від омани, навіюваної певним способом використання слів [див.: Фреге 2000: 67].

досвід суб'єкта й покликано змінити статус останнього. Узагальнюючи, можна сказати, що Дакворт фактично твердить, що *мадг'ямака* досліджує та деконструює<sup>50</sup> об'єкти, а *йогачари* досліджує суб'єктивний досвід заради трансценденції<sup>51</sup> суб'єкта. У такий спосіб Дакворт фіксує об'єктну і суб'єктну орієнтованість, відповідно, *мадг'ямаки* і *йогачари*.

Далі Дакворт зауважує, що деконструкція *мадг'ямаки* наділяє всі об'єкти статусом порожності, тобто невизначеності. І тому, коли об'єктом дослідження стає розум, він без будь-яких привелів отримує вердикт – порожній. А пізнання порожнечі означає отримати її переживання в досвіді – ось вам і феноменологічний вимір *мадг'ямаки*.

Що стосується *йогачари*, продовжує Дакворт, то розум тут набуває статусу унікального суб'єкта і перетворюється (наразі автор посилається на феноменолога Евана Томпсона) з того, що в нас є, на те єдине, чим ми живемо (р. 29). Така неподвійність (того, що досліджується, і того, ким досліджується) і складає онтологічний вимір *йогачари*.

Далі Дакворт вдається до розлогих міркувань з приводу обмежень методів онтологічного і феноменологічного аналізу, які примушують дослідників до їхнього спільного застосування, і намагається віднайти підтвердження своїх думок у текстах буддистських філософів Чандракірті (Candrakīrti, ?600–?650 pp. н.е.), Дгармакірті (Dharmakīrti, ?580–?660 pp. н.е.), Сак'я Пандіти (Sakya Paṇḍita, 1182–1251 pp. н.е.) (р. 31) і сучасних буддологів Сідерітса, Арнольда, Кінга (р. 32).

Загалом, у другому розділі Дакворт досліджує можливий феноменологічний шлях до досвіду «свідомості», щоб відійти від опосередкованих мовою міркувань щодо того, «чим є свідомість». І, посилаючись на паралелі з *адвайта-ведантою* (advaita-vedānta)<sup>52</sup>, які, зокрема, наводить Вольфганг Фашинг [Siderits et al. 2011a: 210] (р. 35), погоджується, що свідомість свідка є відкритим горизонтом досвіду, у полі якого виникає триєдність: той, хто пізнає; те, що пізнається; саме пізнання.

Надалі Дакворт вдається до пошуків когнітивного фундаменту – він просувається крізь хащі критичної онтології *мадг'ямаки* до *радикальної деконструкції*<sup>53</sup> в стилі *мадг'ямака-прасангіка* (prāsaṅgika): від скепсису щодо незалежності виникнення феноменів до випадку проти само-існуючої реальності, бо лише порожнеча є знанням, що звільнює нас від марень. Але тут же повертається до твердження *йогачари* про те, що

---

<sup>50</sup> Деконструкція в даквортському розумінні цілком може означати також деструкцію стереотипного погляду на об'єкт із подальшою його реконструкцією, бо фактично, не йдеться про переміщення об'єкта в інший контекст, а лише про заперечення існування об'єкта в тому вигляді, яким ми його собі уявляємо. Окрім того, автор не надає жодного посилання на послідовників деконструктивізму, на яких він, можливо, спирається в таких своїх висновках. Очевидно, що Дакворт свідомо уникає заглиблення в західно-філософський контекст, але в деяких випадках він усе ж вважає за потрібне додати пояснення для уточнення, коли застосовує філософський термін із західної традиції. З деконструкцією – не той випадок. Це стосується також радикальної деконструкції, до якої Дакворт звертається згодом.

<sup>51</sup> Слово «трансценденція» Дакворт не використовує, але воно логічно впливає з його міркувань. І в цьому разі було вирішено посилити ефект висновків Дакворта, спираючись на дослідження буддолога Євгена Торчінова [Торчинов 2015: 119] і нейрофеноменолога Франсиско Варели [Varela 2001].

<sup>52</sup> «Вчення не-подвійності» (санскр.) – одна з філософських шкіл індуїзму, яку започаткував Шанкара (Śaṅkara, ?788–?820).

<sup>53</sup> Власний термін Дакворта.

свідомість є тим єдиним знанням, якого варто набути в досвіді. Тому вже у феноменологічному аналізі *йогачари* Дакворт визначається зі статусом *алаявіджняни* (*ālayavijñāna*)<sup>54</sup> як неподвійним фундаментом пізнання<sup>55</sup>.

Додаючи до розгляду тексти Нагарджуни (*Nāgārjuna*, ?150–?250 pp.), Васубандгу (*Vasubandhu*, ?410–?490 pp.), Асанги (*Āsaṅga*, ?350–?450 pp.), Дігнагі (*Dignāga*, ?480–?540 pp.), Буддгапаліти (*Buddhapālita*, ?470–?540 pp.), Міпама, Дакворт намагається відстежити паралелі в логіці мислення буддійських і західних філософів. Але єдиний західний філософ, із працями якого наразі вдається встановити чіткі асоціації – це Едмунд Гусерль (р. 49).

Особливу увагу Дакворт приділяє паралелям з *адвайта ведантою*, яка також опікується проблемами неподвійності. Автор апелює до її засновника Шанкари (*Śaṅkara Bhagavatpādācārya*, ?788–?820 pp.), який закидає *йогачарі*, що заперечуючи існування зовнішнього світу, вона автоматично припускає його існування (р. 59).

Для роз'яснення тонкощів буддійського філософування дослідник особливо заглиблюється в тексти Міпама та Долпопи (*Dol po pa shes rab gyal mtshan*, 1292–1361 pp.). І загалом, розділ насичений посиланнями на першоджерела – це переважно власні переклади автора з тибетської. Зустрічаються також звернення до англійських досліджень буддійських першоджерел, написаних санскритом. Але, так чи інакше, Даквортові вдається знайти перетин траєкторій аналізу в стилі *мадг'ямаки* й у стилі *йогачари*: вони обидві наголошують на єдності видимості й порожнечі, що відображає структуру реальності, яку «неможливо прямо сформулювати, але можливо пізнати» (р. 65).

### Третій розділ

Назви підрозділів: *вступ; типи самосвідомості; ум і тносис; критичний погляд прасанти в телуг; висновки.*

У цьому розділі Дакворт намагається розібратися з центральною концепцією буддійської епістемології – *свасамведаною*. І хоча дослідник зосереджує нашу увагу на визначенні за Дігнагою і Дгармакірті – самосвідомість є способом, яким розум уявляє себе у феноменальних характеристиках *акара* (*ākāra*)<sup>56</sup> суб'єкта і об'єкта – Дакворт звертається за роз'ясненням до текстів Чандракірті, Цонгкхapi (*Tsong kha pa*, 1357–1419 pp.), Шантаракшити (*Śāntaraksīta*, ?725–?788 pp.), власне, до головних критиків самосвідомості. У такий спосіб Дакворт підводить нас до різного ставлення до *свасамведани* у школах *йогачари* і *мадг'ямаки*, демонструючи всі «за» і «проти» такого концепту.

При цьому Дакворт зазначає, що в Індії та Тибеті самосвідомість розглядається і як рефлексивна, і як дорефлексивна: до першої відносять зазвичай інтенційність розуму, до другої – самоусвідомлення. Але зауважує: навіть якщо самосвідомість і можна розуміти по-різному, буддисти пристануть не на кожний варіант. Наприклад, якщо розглянути наступні типи – (1) самосвідомість як усвідомлення своєї самості; (2) самосвідомість як суб'єктивне відчуття досвіду; (3) самосвідомість як структура реальності

<sup>54</sup> «Дім свідомості» або «базова свідомість» (санскр.).

<sup>55</sup> Тут варто додати, що ми маємо враховувати, що якою би привабливою не здавалася ідея «реальності, єдиної для усіх», корінна відмінність мадг'ямаки від йогачари – у розумінні остаточної природи реальності. Тому добре було б не втрапляти в оману, що «всі шляхи ведуть у Рим» – у традиції визнається, що різні шляхи (зокрема, шлях мадг'ямаки і шлях йогачари) приводять до різних «реальностей».

<sup>56</sup> «Вторинна форма» (санскр.), щось на кшталт уявного образу.

(тобто, як трансцендентальна структура досвіду) – то можна впевнено сказати, що перший тип буддисти відхилять однозначно, бо вони дотримуються позиції, за якою уявлення про себе є таким же оманливим, як і уявлення про світ. Решта типів варта розгляду.

Надалі Дакворт визнає за самосвідомістю функцію забезпечення доступу до досвіду від першої особи<sup>57</sup>, але все ж застерігає, що в буддиському контексті самосвідомості не варто приписувати властивості генерувати самість<sup>58</sup>. І тут Дакворт залучає до розгляду вже критику Денета (р. 67), Гайдегера (р. 70), Захаві й Парнаса (р. 71) – цитатами з яких він намагається продемонструвати схожість західного і східного стилю філософування. Хоча справедливості заради варто зазначити, що прийнятної послідовності та строгості викладу Дакворт не дотримується – звернення і до східних, і до західних першоджерел виглядає трохи сумбурно: він іде не за хронологією розвитку ідей, а керується власною логікою, траєкторія якої є нелінійною (бо слідує запропонованій схемі розв’язування дихотомій – теза, заперечення, виявлення над-смислу).

Коли ж Дакворт у цьому розділі звертається до співвідношення *свасамведани* і *джняни* (jñāna)<sup>59</sup> (останню він ідентифікує як *гносис* у розумінні над-розуму, що типово для дослідників філософського компоненту тантричних учень<sup>60</sup>), то максимально його загострює: чи приводить самосвідомість до знання? Тут дослідник знайомить нас зі скепсисом *маде’ямаки* з приводу «безпосередності» самосвідомості, який вважає за чергову оману таку омріяну нами «самототожність». Підкріплює цю тезу Дакворт словами Шантаракшита про неймовірну ефемерність самосвідомості (р. 71): «Свідомість є протилежною до матерії; ця нематеріальність і є її самосвідомістю».

Але ж як позиціонує себе в цьому питанні *йогачара*? Розрізняючи конвенційний розум і над-розум, школа встановлює між ними асиметричну дихотомію, фактично, ієрархію – як між зумовленим світом і остаточною реальністю, де першість належить реальності. Фактично Дакворт розбирає віртуальну полеміку Долпопи з Сак’я Чогдемом (Gser mdog pan chen shakya mchog ldan, 1428–1507 pp.) і залучає до дискусії тексти Таранатхи (Ta ra na tha kun dga' snying po, 1575–1634 pp.). У такий спосіб Дакворт накопичує перелік дихотомій від Долпопи: *нірвана–сансара*, *будда–жива істота*, *гносис* (ye shes)–*свідомість* (gnam shes), *порожнечність-від-іншого–порожнечність-від-себе*, *реальність–видимість*, де перший незумовлений полюс є необхідною базою другого, зумовленого. А остаточна реальність (істинна реальність), яку Долпопа називає «вищим Я» (bdag mchog/paramātmā) і «чистотою» (gtsang), перебуває за межами всіх цих конвенційних дихотомій.

<sup>57</sup> Тут не можна не пригадати засновника сучасної нейрофеноменології та одного з фундаторів Інституту Mind&Life Варели [Mind&Life 2020], який наголошував на необхідності розширення спектру методик наукового експерименту заради можливості враховувати досвід від першої особи («the first person experience») [Varela 1999] і певний скепсис із цього приводу з боку філософів свідомості, зокрема Девіда Чалмерса, який звертає увагу на нездолану дихотомію, що невідворотно виникає між «досвідом від першої особи» і «досвідом від третьої особи», загострюючи питання щодо наших ментальних станів, які є наслідком будь-якого сприйняття (це питання сенсорних квалія (qualia), суб’єктивного ментального вмісту, наявності суб’єктивного досвіду) [Chalmers 1994].

<sup>58</sup> Наприклад, як у концепції аутопоезиса від Умберто Матурани і Варели [Maturana 1998].

<sup>59</sup> «Знання» (санскр.).

<sup>60</sup> Щонайменше, це спостерігається в редакціях тантричних текстів, наприклад, оригінального санскритського тексту Калачакра-тантри [Banerjee 1993], і в буддологів, наприклад, у дослідженнях внутрішньої Калачакри [Wallace 2001].

Як наслідок, у цьому розділі з'являються такі перлини, як переклади певних тибетських термінів, пов'язаних зі свідомістю: зумовлений розум *ло* (blo), первинна свідомість *сем* (sems/citta), пізнавальна свідомість *намше/віджняна* (gnam shes/vijñāna), самосвідомість *ранріт/свасамведана* (rang rig/vasaṃvedana), гносис або знання *еше/джняна* (ye shes/jñāna) і гносис самосвідомості (so sor rang rig pa'i ye shes)<sup>61</sup>, який є усвідомленням *ріта/від'я* (rig pa/vidyā) тощо.

На завершення розділу Дакворт висвітлює радикальну, за його словами, критику від *мадг'ямаки-праснігі* у виконанні школи *телуг*, що заперечує будь-який особливий статус самосвідомості, базової свідомості, тощо, бо розум – це лише зумовлене явище, як будь-яке інше. Дакворт звертає увагу на певні спроби Цонгкхапи пояснити причинність за умови відсутності сутностей, які реально існують, введенням категорії дезінтеграції *жітенгьоно* (zhig pa'i dngos po). Але наділення такого процесу каузальною силою призводить до певних прогалин у теорії – наприклад, до реіфікації відсутності, тобто, до перетворення порожнечі на річ.

Отже, підсумовуючи, можна сказати, що Дакворт у цьому розділі презентує те, як обидві школи намагаються долати дихотомії, зокрема, дихотомію зовнішнього світу і внутрішнього розуму:

- прихильники феноменологічного підходу *нанціхул* (snang tshul)<sup>62</sup> від *йогачари* – завдяки апеляції до неподвійної надбудови, так званого неконцептуального гносиса або остаточної самосвідомості;
- прихильники онтологічного підходу *нецхул* (gnas tshul)<sup>63</sup> від *мадг'ямаки* – завдяки визнанню полярностей конвенційними концептуальними конструкціями, які є взаємо-конститутивними.

І коли, на тлі пояснення концепту *свасамведани*, Дакворт розмірковує з приводу того, з якого боку варто підступатися до буддійської філософії *магаяни*, він зупиняється на *об'єктивному ідеалізмі*, який, на його думку, не стільки зводить дослідження об'єкта до дослідження суб'єкта (як у варіанті зі *суб'єктивним ідеалізмом*), скільки констатує взаємозалежність суб'єкта і об'єкта внаслідок включення їх у єдине ціле, що не підлягає ні концептуалізації, ні мовленнєвому форматуванню (р. 31).

#### Четвертий розділ

Назви підрозділів: *вступ; мова і витoki знання; концепція і сприйняття; мадг'ямака-прасангіка і традиційні основи; культивування; висновки.*

У цьому розділі настає черга мовленнєвого питання. І Дакворт вдається до дослідження буддійської теорії значень *апоха/селва* (aṃśa/sel ba), залучаючи до розгляду певні аспекти граматики з *Mahābhāṣya* Патанджалі (Patañjali, бл. ?200–?150 pp. до н. е.) (р. 91), атомістичної теорії значень з *Mīmāṃsābhāṣya* Шабари (Śabara, IV ст.) (р. 91), атомістичної філософії мови з *Ślokaṃvārttika* Кумарілі Бгати (Kumārila Bhaṭṭa, ?600–?700 pp.) (р. 91), філософії мови *Vākyapadīya* Бгартрхарі (Bhartṛhari, V ст.) (р. 93) і теорії частини і цілого з *Nyūyasūtra* Гаутами (Akṣarāda Gautama, II ст.) (р. 92). Дослідник намагається розкрити ідейний потенціал кореляції атомістичності філософії мови й атомістичності онтології (а фактично, потенціал зв'язку потоку неподільних митей свідомості і потоку

<sup>61</sup> «Незаймана мудрість індивідуального самопізнання» (тиб.).

<sup>62</sup> «Те, як проявляється» (тиб.).

<sup>63</sup> «Те, як є» (тиб.).

неподільних матеріальних часток, що разом складають феноменальну реальність), на тлі якого й виникає теорія значень Дігнагі-Дгармакірті.

Як наслідок, Дакворт визнає *апоха* як «не-есенціалістську філософію мови, що не приписує онтологічного статусу мовним референтам», бо буддизм вважає мову за «фундаментально оманливу конструкцію, яка обов'язково спотворює реальність (а не відкриває її такою, якою вона є)». При цьому пізнання смислу *арта* (*artha*) будь-якого концепту відбувається завдяки негациям, що дають змогу виключити з поля зору всі предмети чи явища, які не відповідають обраному поняттю (наприклад, пізнання смислу «горщика» відбувається через виключення всіх можливих «не-горщиків») (р. 95) [Siderits 2011b]. Отже, буддійська епістемологія визначається Даквортом як іннатистська, бо вимушена брати до уваги дорефлексивну самосвідомість (коли виключення «не-горщика» відбувається до пізнання самого «горщика»), що і стає містком між сприйняттям *йогачари* й умовиводом *мадг'ямаки*.

Отже, оскільки за видатним епістемологом *йогачаріном* Дгармакірті «концептуальність є невіглаством», *магаяна* активно розвиває споглядальні практики в пошуках виходу з пастки концептуального досвіду (р. 102). А видатний буддійський реформатор *мадг'ямака-прасангіки* Цонгкхапа підсилює тезу, твердячи, що сприйняття звичайних істот від народження є концептуальним, тому потребує медитації як певного засобу перепрограмування (очищення) їхньої свідомості (р. 107-108). Бо це традиційно є не просто набутими світоглядними упередженнями чи емоційними залипаннями, які можна подолати проясненням розуму, це – вроджені вади, що потребують посиленої внутрішньої роботи: і не тільки з культивування розумності й інтелектуальності (*gnan shes, vijñāna*), що панує на відносному рівні, а й із відкриття в собі того відпочаткового гносису (*ye shes, jñāna*), який ніколи не втрачав зв'язку з істинною реальністю.

Але, на відміну від *йогачари*, в якій самосвідомість і безпосереднє йогічне сприйняття стають гарантами гносису, *мадг'ямака* надає перевагу концептуальному аналізу, скептично ставлячись до ідеї адекватності звичайного сприйняття та спираючись на єдину непогрішну істину – відсутність реальної істини (р. 111). Отже, стає очевидним, що дихотомія *перцепт-концепт* в обох випадках долається завдяки неконцептуальній порожнечі, навколо змісту якої в ТБФ точиться багато палких суперечок: що є остаточною реальністю – «само-порожнечинність» *рангтонг* (*rang stong*)<sup>64</sup>, «іншо-порожнечинність» *жентонг* (*gzhan stong*)<sup>65</sup> чи «істинно-порожнечинність» *дентонг* (*bden stong*)<sup>66</sup>.

Отже, у цьому розділі Дакворт підводить нас до необхідності пильно вдивитися в дихотомію *перцепт-концепт*, що живить пошуки остаточної реальності. Тобто вчений закликає звернути особливу увагу на протиставлення *неконцептуального сприйняття* і *концептуального умовиводу*, щоб усвідомити між ними «над-дихотомійну» *неконцептуальну порожнечу*. Ілюструючи хід думок першоджерелами від Дгармакірті, Чандракірті, Сак'я Пандіті, Цонгкхапи, Міпама тощо, Дакворт поступово знайомить нас із ретельно розробленою термінологічною базою буддійської епістемології, яка свідчить про акценти, які час від часу актуалізувалися й далі жевріють у ТБФ: визначення коштом сприйняття, що позбавлене концептуалізації (*nges pa*); завіса знання у вигляді

<sup>64</sup> «Порожній від власної природи» (тиб.).

<sup>65</sup> «Порожній від іншого» (тиб.).

<sup>66</sup> «Порожній від істинного існування» (тиб.). Ідею «само-порожнечинності» *рангтонг* (*rang stong*) послідовно розвиває школа н'інгма, «істинно-порожнечинності» *дентонг* (*bden stong*) – школа гелуг, «іншо-порожнечинності» *жентонг* (*gzhan stong*) – школа джонанг [Emmanuel 2013: 103].

чіпляння за оману «трьох сфер» *суб'єкт-об'єкт-дія* (shes bya'i sgrig pa); мінливі концепти (rtog pa); розпізнавання (dpyod pa) особливих характеристик (rang mtshan); загальна характеристика (spyi mtshan); логіка (rtog ge); внутрішнє усвідомлення (rig pa); ментальна голограма об'єкта (snang yul) і об'єкт зовнішньої взаємодії ('jug yul); пересічне «я» (bdag tsam) і внутрішня екзистенція (rang bzhin gyis yod pa) тощо.

## П'ятий розділ

Назви підрозділів: *вступ; і тіло стало словом: про інверсію і створення цінностей в тантрі; феноменологія магамудри; велика досконалість; основа як плід; висновки.*

Отже, *мовлення* цілком може бути розв'язанням проблеми дихотомії *тіло-свідомість*. Але якщо мова, зокрема дискурс сутр як такий, згідно з ТБФ, усе ж спотворює реальність (у кращому разі, вказуючи на неї), Дакворт пропонує звернути увагу на буддійські вчення наступної ітерації *йоґачари*, що пропонують альтернативу такій лінгвістичній обмеженості. Ідеться про «три Великих» вчення – *велику мадг'ямаку* (*магамадг'ямака* або *жентонг*), *великий символ* (*магамудра* або *ч'яґчен*<sup>67</sup>) і *велику досконалість* (*мага-аті* або *дзоґчен*) – із їх так званою радикальною феноменологією (за словами Дакворта), що дає «фундаментальне розуміння феноменальної макроструктури реальності» (р. 126).

При цьому Дакворт шукає паралелей у Ніцше (про створення цінностей), Вітгенштайна (про індивідуальний розум), Гайдегера (про буття-у-світі), Мерло-Понті (про плоть світу) та ін. І хоча, за відсутності в тексті цілеспрямованих обґрунтувань або посилань на такі обґрунтування, ці даквортівські західно-філософські розвідки більше схожі на провокації<sup>68</sup>, певна передісторія таких асоціацій все ж існує. І вона полягає у сформованій позиції Дакворта щодо філософії Третього оберту Колеса Дгарми<sup>69</sup> загалом: «Філософська ваджраяна (тобто ваджраяна як філософія) наслідує магаюну, але також розриває з нею. Конструктивна роль розуму (йоґачара) й універсальність порожнечі (мадг'ямака) відіграють переважну роль у ваджраяні. Однак в мадг'ямаці зберігається тенденція до реіфікації порожнечі (нехтуючи видимістю), а в йоґачарі – тенденція до реіфікації розуму (нехтування тілом, що також пригнічує видимість). Філософська ваджраяна сповідує систему, яка корегує обидві ці тенденції: завдяки застосуванню єдності видимості і порожнечі (видимість-порожнеча) і тіла-розуму в інтегрованої теорії-практиці» [Emmanuel 2013: 100].

<sup>67</sup> Phyag (rgya) chen (po) (тиб.).

<sup>68</sup> Наприклад, Дакворт асоціює з феноменологічною редукцією тибето-буддійський термін «snang ba sems su bsgrub». І річ навіть не в дослівному перекладі й навіть не в гіпотетичній відповідності цих двох доволі контекстуально навантажених понять – річ у тому, що така асоціація не супроводжується обґрунтуванням. Тобто ми знову і знову натрапляємо на певний спекулятивний вкид, який насправді перериває логіку викладу. І оскільки такі вкиди здійснюються Даквортом у цій праці постійно, а також, розуміючи логіку тантричного дискурсу, – в якому пізнання за допомогою сутричного заперечення апоха перетворюються на пізнання за допомогою сполучення юґанадга (yuganaddha, поєднання мудрості порожнечі й методу співчуття), що складає основу й мислення (на межі розуміння), і знання (за межею розуміння) – у них варто вбачати певний прийом, за допомогою якого автор намагається шокувати розум читача, щоб конвертувати його розгубленість у досвід невизначеності. До певної міри, якщо така невизначеність усвідомиться, то це може стати початком засвоєння «трьох Великих» учень.

<sup>69</sup> Три оберти Колеса Дгарми (гінаяна, магаюна, ваджраяна) цілком можуть бути визнані трьома поворотами в буддійському філософському дискурсі [Калантарова 2022: 88-89].



Отже, Дакворт наголошує на значущості *тантричного повороту*, що відбувся в буддійських феноменологічних традиціях: від феноменальної видимості, що інтерпретується як спотворення реальності, – до «феноменальної видимості, що інтерпретується як творча динаміка гносису» (р. 135). І далі Дакворт твердить, що анти-есенціалізм *мадг'ямаки* і *йогаচারи*, який визначає ідентичність як умовне й довільне явище, перетворюється в тибето-буддійській тантрі на перформативні акти тіла-суб'єкта, що передбачає виникнення нової ідентичності чуттєвого образу тіла з порожнечі (р. 120-121). Отже, цей поворот знаменує перехід від двох істин *мадг'ямаки* до відсутності розділення між суб'єктом і об'єктом, видимістю і порожнечею, що стає головним ключем до «трьох Великих» учень [Васубандху 2012: 148].

У своїх дослідженнях цього *тантричного повороту* (повороту від опозиції до єдності полюсів дихотомій) Дакворт знову звертається до текстів класиків буддійського філософування: Чандракірти, Гампопи, Долпопи, Цонгкхапи, Лонгченпи, Міпама, Джігме Лінгпи. Посилання на їхні твори, якими насичено п'ятий розділ, сусідять із працями сучасних традиційних науковців і академічних буддологів.

### Заключне слово

Заключне слово Дакворта є доволі стислим – автор не робить висновків у вигляді нової концептуальної позиції, він радше пояснює підхід, яким користувався в роботі: дослідження простору всередині дихотомій заради виявлення гібридної природи ТБФ (вона не монолітна, має багато інтерпретацій, які утримуються разом завдяки викликам у вигляді опозицій на кшталт суб'єкт – об'єкт, видимість – порожнеча, розум – матерія, я – інше, зовнішнє – внутрішнє тощо). Наостанок Дакворт констатує, що центральною темою ТБФ і є природа дихотомій: творча свобода в них і поза ними.

### Висновки огляду

Текст монографії є доволі складним – і в цьому проявляється фантастична майстерність автора. Бо ця складність полягає не в хитромудрому викладі сентенцій, а в специфічних прийомах словотворення та побудови словосполучень, що постійно переривають логіку дискурсу – наче не дають розумові заколисатися в софістичному мареві. Ідеться про використання (1) префіксального словотворення, коли вживаються слова «до-лінгвістичний», «над-структура», «поза-сектантський» тощо (тобто явно спостерігається акцент на виході за межі смислу самої номінації явища); і (2) спаровування антонімів в єдину номінацію заради покриття всього поля можливих смислів на кшталт: «тіло-свідомість», «феноменологія-онтологія», «йогачара-мадг'ямака» тощо. І річ не в тому, погоджуємося ми з існуванням смислу за межами семантичного поля номінації чи з антонімічністю задекларованих автором пар, а в тому, що сам текст стає зразком інструменту для подолання будь-якої утвореної на рівні мови дихотомії і виходу за межі її полярностей в простір наявної очевидності.

Такий прийом використано не заради строгої науковості й (за словами самого Дакворта) не заради опису буддійської думки в західно-філософських термінах, а для розгортання евристичної активності, покликаної, по-перше, презентувати тибетське буддійське міркування на рівні філософування ваджраяни і, по-друге, викрити в читачеві те неактивоване вроджене розуміння, що так цінується в традиційному буддійському навчанні. Певним чином, це намагання технічно провести читача за лінгвістичну межу – від узагальнень об'єктивного викладу у вигляді концепцій до конкретного досвіду суб'єктивного усвідомлення (на кшталт *ебріка!*).

Також Дакворт розширює спектр буддійської філософської думки від сутр до тантр, включаючи «три Великих» учення (*жентонг, магамудра, дзогчен*). Для цього він має вийти за межі інтерпретації однієї традиційної школи та вдатися до позасектантського погляду: за взірць дослідник бере філософські позиції *геманг-руху*, який надає перевагу школам *н'інгма* і *гелуг*. Таке бажання Дакворта вийти за межі буддійських шкільних патернів цілком зрозуміле, виправдане та перспективне, хоча й не доведене до логічного кінця. Це не є істотним недоліком, але важливо враховувати можливі наслідки такої незавершеності, особливо, коли йдеться про буддійське розуміння порожнечі і природи свідомості, щодо яких у різних традиційних школах наявні суттєві різночитання.

Тобто Дакворт залучає до розгляду не лише сутричний, а й тантричний буддійський дискурс, наводячи певні паралелі з Платоном, Аристотелем, Гусерлем, Вітгенштайном, Гайдегером, Мерло-Понті та ін. Щоправда, дослідник не вдається до системного компаративного аналізу, а лише готує дискурсивну базу для подальшого міжфілософського діалогу. А неодмінною складовою цієї бази для Дакворта стають саме дихотомії (наприклад, *західна філософія – східна філософія*), які, на його погляд, дають змогу вийти за межі концептуального логосу в безпосередній гносис.

При цьому Дакворт, намагаючись встановити місток між ТБФ і західною філософією, доволі вільно використовує термінологічну базу останньої. І тут варто зафіксувати певні зауваження:

- дихотомія *феноменологія-онтологія* в контексті ТБФ потребує додаткового коментаря, такого, що конкретизує, або такого, що узагальнює;
- не подолано проблему обґрунтування використання західно-філософських термінів у контексті ТБФ, ба її навіть поглиблено використанням певних модулій цих термінів (*феноменальна редукція і радикальна феноменологія, пропозиційні й перформативні заперечення, деконструкція і радикальна деконструкція* тощо);
- утворення модулій термінів *феноменологія* і *деконструкція* за допомогою слова «радикальна» взагалі підважує в просторі всю логіку міркування, бо ми начебто намагаємося йти серединним шляхом, уникаючи полярних крайнощів (не лише в буддійському розумінні) заради гіпотетичної можливості схопити неподільну суть дихотомій, і аж раптом – радикалізм. Питання залишається відкритим.

Хоча головну мету – розпочати діалог філософій – виконано, бо надзавдання, які постають перед нами як результат ознайомлення з матеріалами монографії, стосуються не стільки смислів, скільки методології роботи зі смислами. І, наслідуючи Даквортів стиль постановки проблем, ми можемо ці завдання сформулювати у вигляді питань до самих себе:

1. Наскільки феноменологічна епістемологія *йогаচারи* є онтологічною, а онтологічна епістемологія *мадг'ямаки* – феноменологічною?
2. Наскільки буддійська філософія сутр є тантричною, а філософія тантр – сутричною?
3. Наскільки східна філософія є прозахідною, а західна – просхідною?

І якщо ми рухатимемося за даквортівським планом, то зазначене в цих питаннях переплетіння полярностей дихотомій виведе нас на очевидну наддихотомійну структуру (на кшталт того, як *тіло-свідомість* відкриває над-структуру *мовлення*), в якій містяться очевидні відповіді.

Загалом, монографію розраховано на досвідчених буддологів-філософів, які шанують непередбачуваність логіки й готові відкрити свій розум для карколомних філософських ідей.

## СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Андросов, В. (2011). *Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь*. Москва: Ориенталия.
- Берзин, А. (2016). *Принятие посвящения Калачакры*. (М. Кожевников, Пер.). Санкт-Петербург: Нартанг.
- Васубандху, & Мипам Ринпоче, & Дуджом Ринпоче, & Джамгон Конгтрул. (2012). *Абсолютное и относительное в буддизме*. (Д. Устьянцев, Пер.). Москва: Ганга, & Сватан.
- Гоулман, Д. (2018). *Эмоційний інтелект*. (С.-Л. Гумецька, Пер.). Харків: Vivat.
- Долпопа, Ш. Г. (2012). *Горная Дхарма. Часть I. Основа*. (Д. Устьянцев, Пер.). Москва: Ганга.
- Дхармакирти. (1997). *Обоснование чуждой одушевленности. С толкованием Винитадева*. (Ф. И. Щербатский, Пер.). Санкт-Петербург: Ясный свет.
- Калантарова, О. (2022). Буддійська філософія в Індії: від онтології абідгарми до епістемології праманавади. Westerhoff, J. (2018). The Golden Age of Indian Buddhist Philosophy. Oxford: Oxford University Press. *Sententiae*, 41(1), 83-110. <https://doi.org/10.31649/sent41.01.083>
- Леушкин, Р. В. (2014). Конструктивистские основания буддийской концепции реальности. *Вестник Ульяновского государственного технического университета*, 66(2), 30-33.
- Степанянц, М. Т. (2009). *Индийская философия: Энциклопедия*. Москва: Восточная литература, Академический Проект, & Гаудеамус.
- Таранатха. (2013). *Источник амриты. Ступени наставлений для людей трех типов, вступающих на путь Будды*. (В. Рагимов, Пер.). Москва: Центр «Джонангга».
- Торчинов, Е. А. (2015). *Введение в буддологию. Курс лекций*. Москва: Академический проект.
- Фреге, Г. (2000). *Логика и логическая семантика: Сборник трудов*. Москва: Аспект Пресс.
- Хартаев, В. В. (2010). «Шентон нинбо» Таранатхи (1575-1634) как источник изучения буддийской школы джонанг. *Вестник Челябинского государственного университета. № 30(211). История*, (42), 128-131.
- Харькова, Е. Ю. (2009). Десять классических наук в тибетобуддийской культуре. *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*, 10(3), 97-108.
- Andresen, J. & Forman, K. C. (Eds.). (2001). *Cognitive Models and Spiritual Maps*. Thorverton: Imprint Academic.
- Banerjee, V. (1993). *A critical edition of Śrī Kālacakratāntra-Rāja (collated with the Tibetan version)*. Calcutta: The Asiatic Society.
- Chalmers, D. (1994). Consciousness and Cognition. *David Chalmers [personal site]*. <https://consc.net/papers/c-and-c.html>
- College of Liberal Arts (n.d.). Douglas Duckworth. *Temple University*. <https://liberalarts.temple.edu/academics/faculty/duckworth-douglas>
- Duckworth, D. S. (2019). *Tibetan Buddhist Philosophy of Mind and Nature*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190883959.001.0001>
- Duckworth, D. S. (2021). The Dge mang Movement: Rnying ma and Dge Lugs Hybridity in 19th-Century Khams. K.-D. Mathes & G. Coura (Eds.), *Nonsectarianism (ris med) in 19th- and 20th-Century Eastern Tibet* (pp. 66-80). Leiden: Brill. [https://doi.org/10.1163/9789004466364\\_005](https://doi.org/10.1163/9789004466364_005)
- Emmanuel, S. M. (2013). *A Companion to Buddhist Philosophy*. Oxford: Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781118324004>

- Grover, R. (2006). *Kalachakra Meditation. Based on the Discussion between J. Krishnamurti and David Bohm in the Ending of Time*. New Delhi: New Age Books.
- Kabat-Zinn, J. (2013). *Full Catastrophe Living: Using the Wisdom of Your Body and Mind to Face Stress, Pain, and Illness*. New York: Bantam Dell.
- Khentrul Rinpoché. (n.d.). *Khentrul Rinpoché [personal site]*. <https://khentrulrinpoche.com/>
- King, R. (1997). *Early Advaita Vedanta and Buddhism*. Delhi: Sri Satguru.
- Maturana, H., & Varela, F. (1998). *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*. Boston, & London: Shambhala.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of Perception*. London: Routledge.
- Mind&Life Institute. (2020, April 15). Francisco Varela. *Mind & Life Institute website*. <https://www.mindandlife.org/person/francisco-j-varela/>
- Priest, G. (2018). *The Fifth Corner of Four: An Essay on Buddhist Metaphysics at the Catuskoṭi*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198758716.001.0001>
- Rosenthal, D. M. (1991). *The Nature of Mind*. New York: Oxford University Press.
- 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.
- Sidersts, M., Thompson, E., & Zahavi, D. (Eds.). (2011a). *In Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, & Indian Traditions*. Oxford: Oxford University Press.
- Sidersts, M., & Tillemans, T., & Chakrabarti, A. (Eds.). (2011b). *Apoha: Buddhist Nominalism and Human Cognition*. New York: Columbia University Press.
- Gene Smith, E. (2001). *Among Tibetan Texts: History & Literature of the Himalayan Plateau*. Boston: Wisdom.
- Snellgrove, D. (2010). *The Nine Ways of Bon*. Bangkok: Orchid Press.
- Toribio, J. (1991). Casual Efficacy, Content and Levels of Explanation. *Logique & Analyse*, 34(135-136), 297-318.
- Tsongkhapa, & Dalai Lama XIV. (2016). *The Great Exposition of Secret Mantra. Vol. 1, Tantra in Tibet*. Boulder: Snow Lion Publications.
- Tsongkhapa, & Dalai Lama XIV. (2017). *The Great Exposition of Secret Mantra. Vol. 2, Deity Yoga*. Boulder: Snow Lion Publications.
- Tucci, G. (1980). *The Religions of Tibet*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Varela, F. J., Thompson, E. T., & Rosch, E. (1993). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Varela, F. J., & Shear, J. (Eds.). (1999). *View from Within: First-person Approaches to the Study of Consciousness*. Thorverton: Imprint Academic.
- Varela, F. J. (2001). Why a proper science of mind implies the transcendence of nature? In J. Andresen (Ed.), *Religion of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511586330.009>
- Wallace, V. A. (2001). *The Inner Kalacakrantra: A Buddhist Tantric View of the Individual*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195122119.001.0001>
- Wangyal Rinpoche, T. (2011). *Tibetan Yogas of Body, Speech, and Mind*. Ithaca: Snow Lion.
- Westerhoff, J. (2018). *The Golden Age of Indian Buddhist Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198732662.001.0001>
- Wilber, K. (2001). Waves, Streams, States and Self: Further Considerations for Integral Theory of Consciousness. In Andresen, J., & Forman, K. C. (Eds.), *Cognitive models and spiritual maps: interdisciplinary explorations of religious experience* (pp. 145-176). Thorverton: Imprint Academic.

Одержано 22.06.2022

REFERENCES

- Andresen, J. & Forman, K. C. (Eds.). (2001). *Cognitive Models and Spiritual Maps*. Thorverton: Imprint Academic.
- Androsov, V. (2011). *Indo-Tibetan Buddhism. Encyclopedic Dictionary*. [In Russian]. Moscow: Orientalia.
- Banerjee, B. (1993). *A critical edition of Śrī Kālacakratāntra-Rāja (collated with the Tibetan version)*. Calcutta: The Asiatic Society.
- Berzin, A. (2016). *Taking the Kalachakra Initiation*. [In Russian]. St. Petersburg: Nartang.
- Chalmers, D. (1994). Consciousness and Cognition. *David Chalmers [personal site]*. <https://consc.net/papers/c-and-c.html>
- College of Liberal Arts (n.d.). Douglas Duckworth. *Temple University*. <https://liberalarts.temple.edu/academics/faculty/duckworth-douglas>
- Dharmakīrti. (1997). *Justification of someone else's animation. With the interpretation of Vinitadeva*. [In Russian]. St. Petersburg: Clear light.
- Dolpopa, S. G. (2012). *Mountain Dharma. Part I. Basis*. [In Russian]. Moscow: Ganga.
- Duckworth, D. S. (2019). *Tibetan Buddhist Philosophy of Mind and Nature*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190883959.001.0001>
- Duckworth, D. S. (2021). The Dge mang Movement: Rnying ma and Dge Lugs Hybridity in 19th-Century Khams. K.-D. Mathes & G. Coura (Eds.), *Nonsectarianism (ris med) in 19th- and 20th-Century Eastern Tibet* (pp. 66-80). Leiden: Brill. [https://doi.org/10.1163/9789004466364\\_005](https://doi.org/10.1163/9789004466364_005)
- Emmanuel, S. M. (2013). *A Companion to Buddhist Philosophy*. Oxford: Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781118324004>
- Frege, G. (2000). *Logic and logical semantics: Collection of works*. [In Russian]. Moscow: Aspect Press.
- Gene Smith, E. (2001). *Among Tibetan Texts: History & Literature of the Himalayan Plateau*. Boston: Wisdom.
- Goleman, D. (2018). *Emotional intelligence*. [In Ukrainian]. Kharkiv: Vivat.
- Grover, R. (2006). *Kalachakra Meditation. Based on the Discussion between J. Krishnamurti and David Bohm in the Ending of Time*. New Delhi: New Age Books.
- Kabat-Zinn, J. (2013). *Full Catastrophe Living: Using the Wisdom of Your Body and Mind to Face Stress, Pain, and Illness*. New York: Bantam Dell.
- Kalantarova, O. (2022). 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. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 41(1), 83-110. <https://doi.org/10.31649/sent41.01.083>
- Kharkova, E. Yu. (2009). Ten classical sciences in Tibeto-Buddhist culture. [In Russian]. *Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy*, 10(3), 97-108.
- Khartaev, V. V. (2010). "Shenton Ningbo" by Taranatha (1575-1634) as a source of study of the Buddhist Jonang school. [In Russian]. *Bulletin of the Chelyabinsk State University*, 2010, No. 30 (211). *History*, (42), 128-131.
- Khentrul Rinpoché. (n.d.). *Khentrul Rinpoché [personal site]*. <https://khentrulrinpoche.com/>
- King, R. (1997). *Early Advaita Vedānta and Buddhism*. Delhi: Sri Satguru.
- Leushkin, R. V. (2014). Constructivistic Foundations of the Buddhist Conception of Reality. [In Russian]. *Bulletin of the Ulyanovsk State Technical University*, 66(2), 30-33.
- Maturana, H., & Varela, F. (1998). *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*. Boston, & London: Shambhala.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of Perception*. London: Routledge.
- Mind&Life Institute. (2020, April 15). Francisco Varela. *Mind & Life Institute website*. <https://www.mindandlife.org/person/francisco-j-varela/>
- Priest, G. (2018). *The Fifth Corner of Four: An Essay on Buddhist Metaphysics at the Catuskoṭi*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198758716.001.0001>

- Rosenthal, D. M. (1991). *The Nature of Mind*. New York: Oxford University Press.
- 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.
- Sidersts, M., & Tillemans, T., & Chakrabarti, A. (Eds.). (2011b). *Apoha: Buddhist Nominalism and Human Cognition*. New York: Columbia University Press.
- Sidersts, M., Thompson, E., & Zahavi, D. (Eds.). (2011a). *In Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, & Indian Traditions*. Oxford: Oxford University Press.
- Snellgrove, D. (2010). *The Nine Ways of Bon*. Bangkok: Orchid Press.
- Stepanyants, M. T. (2009). *Indian Philosophy: An Encyclopedia*. [In Russian]. Moscow: Oriental Literature, Academic Project, & Gaudeamus.
- Taranatha. (2013). *Amrita source. Steps of Instruction for Three Types of Persons Entering the Path of the Buddha*. [In Russian]. Moscow: Center “Jonangpa”.
- Torchinov, E. A. (2015). *Introduction to Buddhism. Lecture course*. [In Russian]. Moscow: Academic project.
- Toribio, J. (1991). Casual Efficacy, Content and Levels of Explanation. *Logique & Analyse*, 34(135-136), 297-318.
- Tsongkhapa, & Dalai Lama XIV. (2016). *The Great Exposition of Secret Mantra. Vol. 1, Tantra in Tibet*. Boulder: Snow Lion Publications.
- Tsongkhapa, & Dalai Lama XIV. (2017). *The Great Exposition of Secret Mantra. Vol. 2, Deity Yoga*. Boulder: Snow Lion Publications.
- Tucci, G. (1980). *The Religions of Tibet*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Varela, F. J. (2001). Why a proper science of mind implies the transcendence of nature? In J. Andresen (Ed.), *Religion of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511586330.009>
- Varela, F. J., & Shear, J. (Eds.). (1999). *View from Within: First-person Approaches to the Study of Consciousness*. Thorverton: Imprint Academic.
- Varela, F. J., Thompson, E. T., & Rosch, E. (1993). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Vasubandhu, Mipham Rinpoche, Dudjom Rinpoche, & Jamgon Kongtrul. (2012). *Absolute and Relative in Buddhism*. [In Russian]. Moscow: Ganga/Svatan.
- Wallace, V. A. (2001). *The Inner Kalacakrantra: A Buddhist Tantric View of the Individual*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195122119.001.0001>
- Wangyal Rinpoche, T. (2011). *Tibetan Yogas of Body, Speech, and Mind*. Ithaca: Snow Lion.
- Westerhoff, J. (2018). *The Golden Age of Indian Buddhist Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198732662.001.0001>
- Wilber, K. (2001). Waves, Streams, States and Self: Further Considerations for Integral Theory of Consciousness. In Andresen, J., & Forman, K. C. (Eds.), *Cognitive models and spiritual maps: interdisciplinary explorations of religious experience* (pp. 145-176). Thorverton: Imprint Academic.

Received 22.06.2022

*Olena Kalantarova*

**Meditations on Philosophy of Mind in Tibetan Buddhism. Duckworth, D. S. (2019). *Tibetan Buddhist Philosophy of Mind and Nature*. Oxford: Oxford University Press.**

Review of Duckworth, D. S. (2019). *Tibetan Buddhist Philosophy of Mind and Nature*. Oxford: Oxford University Press.

---

*Олена Калантарова*

**Медитації про філософію свідомості в тибетському буддизмі. Duckworth, D. S. (2019). *Tibetan Buddhist Philosophy of Mind and Nature*. Oxford: Oxford University Press.**

Огляд книги Duckworth, D. S. (2019). *Tibetan Buddhist Philosophy of Mind and Nature*. Oxford: Oxford University Press.

---

*Olena Kalantarova, independent researcher, 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)*

---