

Олена Калантарова

ФЕНОМЕНАЛІСТИЧНИЙ АТОМІЗМ ЯК *TERTIUM QUID*¹ КОМПАРАТИВНОЇ ФІЛОСОФІЇ.

Kuzminski, A. (2021). *Pyrrhonian Buddhism: A Philosophical Reconstruction*. London & New York: Routledge.

Актуальність проблематики

Георгіос Галкіас (Georgios Halkias), один з провідних сучасних дослідників міграції буддійських ідей з Індії і Центральної Азії в Тибет та релігійного обміну в північно-східних і північно-західних Гімалаях, зауважує, що Ніцше свого часу охарактеризував Піррона як грецького буддиста: «Ніцше не запам'ятовує своїм проникливим прочитанням буддизму, але його характеристика передвіщала тему, підхоплену поколіннями читачів, які визнавали разючу спорідненість життя та думок Піррона із буддизмом» [Hanner 2020: 83].

Щоправда, до проведення подібних паралелей між грецькою і буддійською думкою вдавалися та вдаються не тільки інтуїтивні, на кшталт Ніцше, але й системні дослідники буддизму. Наприклад, Вінсент Ельтшингер (Vincent Eltschinger) у вступі до дослідження буддійського *епістемологічного повороту* V–VII ст. пише: «У той час як Васубандгу був Платоном стародавньої Індії, а Дігнара – її Арістотелем, Дгармакїрті був її Кантом. І якщо стисло, то буддійські епістемологи були трансценденталістськими «вільними мислителями», які займалися критичною оцінкою природи людського пізнання та легітимацією його потенціалу» [Eltchinger 2014: 1].

Подібні висловлювання свідчать про масштаби, які з часом набирає діалог між Сходом і Заходом, і в якому буддизм постає рівноправним актором. І саме на це натякає монографія Адріана Кузьмінські [Kuzminski 2021]² з *пірроніанського буддизму*.

Але почалася вся ця історія досліджень як мінімум 200 років тому, коли Захід свідомо спрямував увагу на буддизм і розкрив перед останнім об'єми свого нарцисичного *європоцентризму*³:

© О. Калантарова, 2023

¹«Третє щось» (лат.) – запозичений з алхімії термін, яким називається невизначений третій елемент до пари двох визначених. Цей термін залучається самим Кузьмінські задля позначення прийому, застосовуваного ним в компаративних дослідженнях пірронізму і буддизму. Таким «чи-сьом третім» у нього постає поняття пірроніанського буддизму [Kuzminski 2021: 1].

² Тут і далі під словами «Монографія» і «Автор» ми розумітимемо зазначену в назві монографію А. Кузьмінські та самого А. Кузьмінські відповідно. Посилання на Монографію подаються спрощено: посилання в круглих дужках на номер сторінки після скорочення р., без прізвища автора і року видання.

³ Термін «європоцентризм» ми використовуємо як позначення переважної тенденції самозвеличення філософії, релігії, культури Заходу стосовно відповідних традицій Сходу, яка супроводжувала буддійські дослідження від їх самого початку і аж до XXI ст.

- (1) перші буддійські студії відбулися ще за часів християнських місіонерів на Сході [Калантарова 2019: 104]; зазначені місіонери, навіть проживаючи в тибетських монастирях і навчаючись читати тибетською буддійські тексти, робили це заради ствердження переваг власної віри;
- (2) надалі *європоцентризм* фундаменталізувався Гегелем, який вибудував достатньо струнку теорію «дитячості» азійської думки [Hegel 2001: 122];
- (3) потім *європоцентризм* жваво був підхоплений першими буддологами на чолі з Еженом Бюрнуфом (Eugène Burnouf, 1801–1852), який, спираючись на дослідження авторитетного етнолога й орієталіста Брайана Годжсона (Brian Houghton Hodgson, 1800–1894), надихався тезою останнього про сутнісні вади буддизму (торкнемося цього питання трохи нижче);
- (4) і нарешті повністю *європоцентризм* оголив свою неспроможність у міждисциплінарному діалозі Буддизм–Наука, бо лише підвів західних вчених до межі їхніх власних онтологічних горизонтів⁴.

Тому сучасні західні інтелектуали наголошують на необхідності зосередитися саме на філософських питаннях у *буддійських студіях*, аби не просто адаптувати нові когнітивні паттерни чи пірнати в екзотичну езотерику, але й спромогтися розгледіти буддійські ідеї в чистому вигляді, бо продовження діалогу зі Сходом на сучасному рівні інтенсивності і з глибоким зануренням у традиційні⁵ контексти може призвести або до розчинення власної ідентичності⁶, або до неспроможності пізнання як такого⁷.

А поки що діалог між західною наукою і буддизмом в атмосфері, коли кожного разу в інтелектуальних буддійських вправах ми самозакохано вбачаємо відлуння власного, тобто західного філософування, приречений на спекуляції. Тому, вдаючись до останніх, ми завжди щонайменше маємо пам'ятати: заради початку обміну думками ми були змушені прийняти за аксіому тотожність понять західної *філософії*, санскритської *сіддганті* (siddhānta)⁸ і тибетської *друмта* (grubmtha)⁹, що в подальшому може суттєво ускладнювати не тільки розпізнавання, переосмислення й усвідомлення певних буддійських ідей і

⁴ Прикладом не дуже вдалих пошуків основи для повноцінного діалогу є проєкт нейрофеноменології з її методологією «досвіду від першої особи», що не отримав достатньої уваги в науковій спільноті [Varela 2001].

⁵ Тут і далі під словом «традиційний» ми розумітимемо приналежність до буддійської традиції.

⁶ Перспективну дискусію про буддійський погляд на існування ідентичності ми тут не розгортаємо, але позначаємо її як наймовірнішу актуальну, особливо в контексті діалогу буддизму з західною наукою.

⁷ Див. приклад того, як сучасні дослідники буддизму впроваджують нові методи в міждисциплінарні дослідження та в освітні програми: [Salguero 2021].

⁸ «Досягнута межа» (санскр.) – так позначаються в індійському культурному просторі трактати або доктрини, що маніфестують певну, але загальновибрану точку зору. Власне, про питання суті буддійського стилю міркування та практики заспокоєння розуму, що могли б виявитися достатньо доречними в контексті компаративних студій буддизм–пірронізм, ідеться в Ланка-аватарасутрі (laṅkāvatārasūtra) [Suzuki 1932]. Особливо чітко сказано в III Розділі про наявність у буддизмі двох видів вчень – дешана для дітей (так буддисти зазвичай називають початківців) і сіддганта для досвідчених практиків (йогинів): *naḥo hi dvidiḥo mahayaṃ siddhānto deśanā ca vai / deśemi yā bālānāṃ siddhāntaṃ yogināmahaṃ* // 61 // [Digital 2004], де дешана – це пояснення окремих фрагментів учення крізь призму конструкції «добро-зло», а сіддганта – це виклад засадничих принципів учення. Усі санскритські терміни і фрагменти текстів подаються нами за міжнародною транслітерацією IAST, тибетські – за міжнародною транслітерацією Wylie. Українська транскрипція, позаяк її не впорядковано на академічному рівні, подається в редакції автора огляду.

⁹ «Встановлена межа» (тибет.) – повний синонім індійської сіддганті. Зазвичай перекладається як: «філософська система», «філософська школа», «філософська позиція», «релігійна філософія» тощо [Thuken 2009: 13].

концептів, але й розробку методологічних підходів, які нададуть можливість реалізувати філософський діалог на належному рівні.

Отже, перед нами книга, яка робить ще один крок до порозуміння Заходу, що філософує, і Сходу, що медитує. Вона прямо чи непрямо унаочнює всі проблеми, які зустрічаються на цьому шляху. Виявляється, що зіставлення античного і раннього буддійського мислення наразі навіть більш затребуване, ніж пошуки аналогій пізнього буддизму зі сучасною західною філософією (наприклад, дослідження інтерсуб'єктивності в буддизмі [Wallace 2001], реконструкції в буддизмі [Park 2006] тощо). Адже це зіставлення актуалізує важливі аспекти саме основ філософської компаративістики «Схід-Захід», повертаючи нас до аксіому *філософія-сіддганта-друмта* і піднімаючи питання:

- **обґрунтованості застосування певної термінологічної бази на санскриті та тибетською** і підготовка її до філософської фази діалогу між буддизмом і західною наукою, що особливим чином привертає нашу увагу до інтелектуального потенціалу буддійської школи мислення;
- критичної **оцінки потенціалу європейської філософської спадщини** та з'ясування універсальності її дискурсу, яка проявляється під час пояснення основ і вмісту феноменальних структур буддійської аналітичної медитації;
- **поглибленого дослідження буддійського скепсису** як традиційного епістемічного інструменту, що активно застосовується в подоланні затьмарення розуму і набуває особливого значення в контексті сучасних міркувань з приводу легітимізації *секулярного буддизму*¹⁰ [Batchelor 2017], а також проблематизації *секулярної етики* [Ozawa-de Silva 2016] або «постфеноменологічної» етики [Kovan2009] крізь призму етики буддійської.

Заради справедливості маємо зазначити, що спроби здійснити обґрунтований філософський аналіз наявності в буддизмі ідей на кшталт західного скепсису вже робилися, і достатньо вдало. Наприклад, у серії «Ashgate World Philosophies», присвяченій дослідженням не-західних філософських традицій. Саме в межах цієї серії Девід Бертон системно розкриває тему буддійського філософування як такого та особливостей його скептичного ядра [Burton 2004: 106-129]. Монографію Бертон серія презентує як «вагомий внесок у критичне і філософське осмислення взаємодії з буддійською думкою». До посилань на Бертон у книзі Кузьмінські ми ще повернемося.

І останнє, на що варто звернути увагу: Монографія своїм наполегливим (іноді відвертим, іноді завуальованим) викладом ідеї запровадження *третього елементу* (*tertium quid*) у компаративістський дискурс пропонує певний прийом виходу з логічного глухого кута на кшталт *третього не дано* (*tertium non datur*). Отже, спостерігаємо такий собі фалібілістичний ухил у міркуваннях, коли Автор намагається зазирнути за межі класичної логіки, але наражає себе на небезпеку не помітити власний інтуїтивізм. Варто придивитися до цього наскрізного посилу Монографії, щоб оцінити вдалість такої спроби.

Автор

Звертаючи увагу на Автора, треба враховувати, що перед нами екс-професор історії західної філософії, а саме давньогрецької і римської. Хоча ми віддаємо належне пильній увазі дослідника до буддизму, яку він демонструє вже достатньо довгий час (останні

¹⁰ За словами самого Стівена Батчелора, термін «секулярний» він застосовує до буддизму в трьох сенсах, що взаємонакладаються: секулярний як протилежний релігійному; секулярний як той, що належить нашому поколінню (від лат. saeculum); секулярний як світський [Batchelor 2017: 75].

півтора десятиліття [PhilPapers n.d.]), але все ж таки перед нами – не буддолог. До речі, саме цей фактор вплинув на вибір нами певного підходу до огляду Монографії.

Вступ до огляду

Для ознайомлення з концептуальною базою, на яку ми будемо спиратися під час огляду Монографії, пропонуємо зосередитись на трьох пунктах: (1) умовно *зовнішній контекстуальний контур* дослідження Кузьмінські; (2) його умовно *внутрішній контекстуальний контур*; (3) та *обраний* нами *підхід* до критичного аналізу Монографії в цілому.

(1) Зовнішній контекстуальний контур

У зовнішньому контурі коливаються три фонових дослідницьких процеси:

(1.1) дослідження *історичного паралелізму* інтелектуальних течій Заходу і Сходу;

(1.2) розгортання *європейських буддійських студій*;

(1.3) визрівання необхідності *філософської компаративістики*.

Щоб усвідомити глибину проблеми, яку порушує Монографія, ми маємо звернути увагу на певні особливості цих трьох процесів, але зробимо це у зворотньому порядку відносно хронології їх історичної актуалізації заради збереження *status quo* атмосфери ретроспекції, якої прагне Автор у своїй історико-філософській реконструкції.

(1.3) Філософська компаративістика

Дивно було б не погодитися з тим, що компаративістика виникла одночасно із самою філософією, бо вона майже вплетена у філософський дискурс як методичний інструмент дослідження мислення як такого. І, за словами відомого філософа та письменника Індії, що вважається однією з визначних постатей для становлення *компаративної філософії* як самостійної дисципліни, Пулли Раджу (Poolla Tirupati Raju, 1904–1992): нам не уникнути подібних порівнянь, бо філософія, як і філософська компаративістика, починається з самої людини (що є взірцем інтеграції життя, розуму і духу), принцип якої нам лише доведеться пізнати [Raju 1962: 3].

І дійсно, на початку ХХ ст., а саме у 1904 році, буддолог Федір Щербатський (1866–1942) уже продемонстрував можливості філософської компаративістики, коли наважився зіставити «окремі буддійські вчення з окремими кантіанськими» [Шохин 1998: 384]. Але минуло понад 30 років, перш ніж дослідницька спільнота наважилася розпочати відверту дискусію про порівняння різних рівнів ієрархії філософської спадщини Сходу і Заходу. Ідеться про проведену завдяки зусиллям декількох філософів-ентузіастів першу Конференцію східно-західних філософів в Гонолулу (1939, США) [ibid.:4].

(1.2) Європейські буддійські студії

Коли ми порушуємо питання будь-яких кореляцій між західною філософією і буддизмом, то варто хоча б трохи торкнутися самого терміна «буддизм» і формування дискурсу *буддійських студій* (Buddhist Studies).

Засновник західної тибетології філолог Шандор Чома де Кьорьош (Sándor Csoma de Kőrös, 1784–1842)¹¹ у своєму есеї щодо тибето-англійського словника 1834 року фіксує певні значення слів [Csoma 1834: 48]:

¹¹ Звертаємо вашу увагу на послідовність виникнення окремих дослідницьких дисциплін: спочатку тибетологія (від Чоми де Кьорьоша) і вже потім буддологія (від Ежена Бюрнуфа). І це є достатньо показовим фактом, що свідчить про розширення можливостей досліджувати буддизм після знайомства з тибетською традицією. Бо дійсно тибето-буддійська традиція не просто відрізняється від решти (китайської, наприклад) ретельним підходом саме до перекладів з санскриту

- *чьо* (chos)¹² – релігія, моральна доктрина; субстанція, буття;
- *чьона* (chospa) – релігійна людина; ченець.

Таким чином, використовуючи термін «чьо», тибетський аналог санскритського слова «дгарма»¹³, дослідник не узагальнює і не вбудовує його в західну дослідницьку традицію, а лише фіксує автентичну назву певного явища. Далі, занурюючись в наступні тексти Чоми де Кьорьоша з досліджень тибетського буддійського канону бібліотечних фондів монастиря Нартанг¹⁴ [Csoma 2015], ми спостерігаємо цікаву метаморфозу: у першій частині книги, присвяченій *канг'юру* (bka' 'gyur)¹⁵, дослідник ще не використовує сучасного терміна «буддизм» (замість нього Чома де Кьорьош наполегливо вживає або *буддга-дгарма* або *чьо*), але в другій частині книги в анотації до змісту *тенг'юру* (bstan 'gyur)¹⁶ вчений вже пише про розповсюдження *буддизму*¹⁷ в Тибеті, ніяк не пояснюючи перехід до іншого терміна. Певним чином ми тут можемо констатувати переламний момент у термінології Чоми де Кьорьоша, що остаточно фіксує термін «буддизм» як позначення нового, за словами цього автора, релігійно-морального явища, з яким зіткнулися західні дослідники на Сході.

Такий різкий перехід у межах одного дослідження, по-перше, міг бути пов'язаний із тим, що в науковому середовищі остаточно сформувалося ставлення до цього явища як до певної доктрини (на кшталт індуїзму, іудаїзму тощо), яке остаточно зоб'єктивувало *буддга-дгарму*; по-друге ж, він відобразив, на наш погляд, загальні тенденції дискурсу *буддійських студій* першої половини XIX століття. І тут не оминати постаті сучасника Чоми де Кьорьоша – відомого етнолога, сходознавця й натураліста, авторитетного дослідника мов, літератури і релігій Непалу та Тибету [Hodgson 1874], посла Великої Британії в Непалі – Брайана Годжсона (Brian Houghton Hodgson, 1800–1894). Саме в Годжсона ми спостерігаємо впевнене використання слів *буддизм*, *буддист*, *буддійський*. Ба більше, Годжсон наголошує, що в даному випадку ми маємо справу з

канонічних текстів (традиція перекладачів-лотсав була започаткована ще в VII ст.), але й неймовірно впорядкованістю та систематизацією самого канону в XIV ст. (під керівництвом Будона Рінчендруба, bu ston rin chen 'grub; 1290–1364), що нараховує в тибетському виконанні більше 300 томів (в залежності від редакції).

¹²Тибетський аналог слова «дгарма» (dharma). Наразі «chos» перекладається буддологами як «буддга-дгарма» або «буддизм» чи «вчення Будди», що зазвичай протиставляється бонському вченню «бьон» (bon) і не-буддійським індійським вченням «муге» (mu stegs) (на санскр. – «тірта» (tīrtha)).

¹³ «Закон/феномен» (санскр.).

¹⁴ Монастир Нартанг був заснований у 1153 році майстрами буддійської традиції кадам на заході від Лхаси. Монастир мав великий бібліотечний фонд та з XIV ст. був одним із трьох (разом з Паталою і Дерге) головних видавничих центрів Тибету. Чома де Кьорьош присвятив 8 років дослідженню Тибетського буддійського канону (1823–1831), спираючись саме на колекцію фонду монастиря Нартанг, і опублікував свої праці в Калькутті протягом 1836–1839 років.

¹⁵ «Переклад слів» (тибет.) – перша частина тибетського буддійського канону, складеного в XIV ст., присвячена словам Будди, тобто буддгавачані (buddhavacana). Зазвичай містить 108 томів (в залежності від конкретної редакції).

¹⁶ «Переклад коментарів» (тибет.) – друга частина тибетського буддійського канону, складеного в XIV ст., присвячена коментарям до слів Будди. Зазвичай містить 225 томів (залежно від конкретної редакції).

¹⁷ Відомо, що суфікс «-ізм» перейшов до англійської з давньогрецької мови і походить від суфікса+закінчення «-ізм» («-ισμός»), що означає «наслідувати <щось або когось>» або «ставати на бік <чогось або когось>». Зазвичай такий суфікс використовують, щоби позначати узагальнення, доцільне в назві вчення, що походить від імені його засновника. Таким чином ми отримуємо значення «те, що наслідує Будду». До речі, як і у випадку з «пірронізмом».

новою (по відношенню до індуїзму) системою практичної моралі з вельми скептичним філософуванням¹⁸ [Hodgson 1841: 98]. При цьому також не забуваймо, що Годжсон – це той самий дослідник, на якого активно посилається Ежен Бюрнуф, перший європейський перекладач буддійських текстів, у своєму вступі до історії індійського буддизму [Burnouf 1844].

Таким чином, ми виокремили три постаті (Чома де Кьорьош, Годжсон, Бюрнуф), які були творцями нового дискурсу – дискурсу *буддійських студій* – і які задали певні тренди в черговій, але вже «буддійській», хвилі західних досліджень Сходу.

(1.1) Історичний паралелізм

Якщо звернути увагу на те, до дослідження яких давніх європейських філософів звертається Кузьмінські (у переліку нижче їх виділено жирним шрифтом), то варто зазначити певну хронологію появи історичних постатей:

Будда (X–IV ст. до н.е.), **Піррон** (IV–III ст. до н.е.), **Тімон** (III ст. до н.е.), **Аркесілай** (II ст. до н.е.), **Авл Геллій** (II ст.), **Секст Емпірик** (II–III ст.), Нагарджуна (II–III ст.), **Діоген Лаертський** (III ст.), Васубангу (IV ст.), Асанга (IV ст.), Буддгапаліта (V ст.), Дігнага (VI ст.), Дгармакірті (VI ст.), Бгавівєка (VI ст.), Чандракірті (VII ст.), Шантаракшіта (VIII ст.), Камалашіла (VIII ст.).¹⁹

Ми свідомо додали до цього переліку буддійських мислителів, імена яких прямо чи опосередковано фігурують у порівняльних студіях скептицизму і буддизму. І в першу чергу це стосується засновників буддійської онтології (Нагарджуни, Васубандгу), феноменології (Асангі), логіко-епістемології (Дігнагі, Дгармакірті), а також тих, хто зробив чималий внесок у формування філософського дискурсу в індо-тибетській буддійській традиції.

Також варто ознайомитися з окремими, але дотичними до нашої теми фактами біографій головних постатей з нашого переліку (у контексті компаративістики «пірронізм-буддизм»), які вже були з'ясовані до Кузьмінські під час минулих академічних досліджень, щоби сформувані гідний стартовий майданчик для подальшого огляду основних ідей Монографії.

Будда (Buddha)

Деякі слова про:

¹⁸ Важлива фраза від Годжсона з передмови до його пояснень буддійської літератури та релігії містить тезу про певні вади буддизму. Ідеться про вади, що, попри всю демократичність буддизму та його прагнення справедливості, унеможливили успіх буддійської реформи індуїзму: це «холодна скептична філософія і шкідливе чернецтво» [Годжсон 1841: ii]. Ця книга вперше побачила світ у 1841 році, але, зі слів самого Годжсона, до неї увійшли матеріали його есеїв 20-х років XIX ст. І це лише підтверджує, що його дослідження велися паралельно згадуваним нами дослідженням Чоми де Кьорьоша в монастирі Нартанг. Але поки що остаточно не визначено, з чієї саме пропозиції термін «буддизм» увійшов до наукового вжитку. Хоча цілком можна погодитися, що такі обмеження явища певними морфологічними рамками та подальше його вбудовування в хронологічну послідовність виникнення інших -змів є ширим, але позитивістським намаганням структурувати картину всього світу [Goldwag 2008: xvi-xvii].

¹⁹ З боку буддійської традиції ми додали переважно головних дійових осіб процесу становлення школи Магаяни. Перелік можна доповнити відомими вчителями Тхеравади, але в данному факультативному переліку ми принципово сконцентрували увагу на школах Другого оберту Колеса Дгарми, бо саме ключова ідея Магаяни «порожнеча» (від Нагарджуни) ще й досі залишається головним ядром компаративних досліджень «пірронізм-буддизм». У нашому переліку також фігурують ключові буддійські вчені періоду «після Нагарджуни» [Thuken 2009: 51-55].

- розбіжності в датуванні життя засновника буддизму;
- контент буддійського вчення.

Настала черга наголосити на розбіжностях, які існують між традиційним і академічним датуванням життя засновника буддизму – історичної особи принца Сіддгартхи Гаутама²⁰. Це важливо з огляду на встановлення історичних хронологій при дослідженні рецепції ідей.

Традиція говорить про X–IX ст. до н.е.²¹ Західні дослідники не тільки вагаються у своїх оцінках періоду життя Будди Шак'ямуні – від VI до IV ст. до н.е. [Carrithers 1985: 8], але й певним чином сперечаються з приводу його етнічного походження [Beckwith 2015: 5–6].

Що стосується самого контенту вчення, то цілком очевидно, що вчення Будди, як і антична філософія, завжди тяжіло до раціонального мислення²² і актуалізації етичних питань, що дійсно цілком вкладається в теорію *осьового часу* Карла Ясперса²³.

Але ж якщо звернутися до більш історично визначеного факту, ніж народження Будди – ідеться про правління III імператора держави Маур'їв Ашоки (?273–?232 до н.е.) – то варто звернути увагу на явну прихильність правлячого дому тодішньої Індії до буддизму і його послідовні спроби імплементації *будда-дгарми* в життя країни. Про це також свідчить і тибетський вчений Таранатха (Tāranātha/ta ra na tha kun dga' snying po, 1575–1634) у своїй історії буддизму в Індії²⁴, де він згадує про великі пожертви від Ашоки на користь буддійських спільнот, що проживали в Апарантаці (Aparāntaka)²⁵, Кашмірі та Тохаристані²⁶ [Tāranātha 1990: 65]. І при цьому, як зауважує у своїх дослідженнях Галкіас, ми також не маємо права ігнорувати тісний зв'язок правлячого Дому

²⁰ Ім'я історичного Будди – Сіддгартха Гаутама, з клану Шак'їв.

²¹ Тибето-буддійські вчені, спираючись на традиційні джерела, свідчать: Кхедруб Норсанг Г'ятсо (mkhas grub nor bzang rgya mtsho, 1423–1513) у своїй праці «Падкар Желлунг» (pad dkar zhal lung, 1447 р. складання тексту) надає датування життя Будди Шак'ямуні як 961–881 рр. до н.е.; Сумпа Кхенпо Сше Пелджор (sum pa mkhan po ye shes dpal 'byor, 1704–1788) у своїй праці «Логсам Дзюнсанг» («dpag bsam ljon bzang», 1748 р. складання тексту) – вказує на період 915–834 рр. до н.е. [Сумба-кханбо 1991: 7–8, 151].

²² Шлях вибудовування основних ідей буддійської раціональності можна відстежити, починаючи з Вібгадж'явади (Vibhājyavāda), тобто критично-аналітичної доктрини, що була прийнята Тхеравадою на Третньому буддійському Соборі (III ст. до н.е.), і аж до епістемологічного повороту [Eltschinger 2014: 192], здійсненого вже силами вчених Магаяни, який акцентував свою увагу на правильному застосуванні правильних знань, тобто на юкті (yukti – «розмірковування» санскр.) і прекші (prekṣā – «розсудливість» санскр.) [ibid.].

²³ В осьовий час, за Ясперсом, в Індії виникли Упанішади, жив Будда; у філософії – в Індії, як і в Китаї – були розглянуті всі можливості філософського розуміння дійсності аж до скептицизму, матеріалізму, софістики та нігілізму [Jaspers 1953: 2].

²⁴ На цю цитату з тексту Таранатхі (текст був написаний у 1609 р. і називається «dpal gyi gnas dam pa'i chos rin po che phags yul du ji ltar dar pa'i tshul bar ston pa dgos 'dod kun 'byung») також посилається Галкіас [Wick 2014: 82].

²⁵ «Західний кордон» (санскр.), яким при Ашоці керував йонараджа (yonarāja мовою палі) або йаванараджа (yavanaarāja санскритом), тобто «іонійський правитель». Наприклад, йонакою називають греко-бактрійського правителя Сагали (сучасне місто Сіалкот, Пакистан, столиця стародавнього індійського королівства Мадри (Mādra) Мілінду (тобто Менандра I), що ставив питання буддійському вчителю Нагасені, чому власне і присвячений текст палійського канону «Питання Мілінди» («Milindapañha», складений приблизно у I ст. до н.е.). Також йонами називають греків у палійській великій хроніці правителів Цейлону «Магавамсі» («Mahāvamsa», складена в V–VI ст. н.е.) [Mahanama 1912: 85].

²⁶ Тохаристан позначається в тексті Таранатхи тибетським словом tho gar – одне з королівств Кашміру.

Ашоки з греко-бактрійською спільнотою, про що свідчать грецькі едикти Ашоки в Кандагарі (Kandahar) [Wick 2014: 82-86].

Піррон (Pyrrho)

Декілька слів про:

- місто зустрічі греків і гімносфістів (Таксила);
- контактну особу з індійської сторони (Каланоса);
- два філософських тренди буддизму;
- свідoctва Мегастена.

Ми не будемо глибоко занурюватися в достатньо досліджений факт мандрівки Піррона Індією у складі почту Олександра Великого, але ми трохи торкнемося історії першого міста, до якого увійшов грецький полководець [Vanerjee 1961: 35]. Йдеться про Таксилу, або Такшашилу (Takṣaśilā) – місто, яке належало до однієї з Магаджанапад (mahājanapada)²⁷ (а саме Гандгарі) і руїни якого наразі знаходяться на території сучасного Пакистану. Це був найвідоміший та найпотужніший брагманський²⁸ освітній центр стародавньої Індії [ibid.: 105], де навчання велося санскритом, а з IV ст. до н.е. вже і грецькою [Lowe 2017: 35-38]. За часів династії Маур'їв (IV–II ст. до н.е.) [Bechert 1984: 95-102] Таксила також стала найзахіднішим монастирським буддійським університетом і протрималася в статусі одного з перших²⁹ та визначних освітніх закладів буддизму аж до спаду популярності буддизму в Індії, який почався з руйнацією імперії Гуптів (IV–VI ст.) [Eltschinger 2014: 72].

За стародавніми джерелами, місто Таксила відоме тим, що саме в ньому почет Олександра Великого зустрів гімносфіста Каланоса (Καλανός, 398–323 до н.е.) [Halkias 2015]. А згодом Олександр запросив Каланоса за його блискучу критику грецької філософії у свій супровід для подорожі до Персії в якості вчителя.

Збережені фрагменти творів іонійця Мегастена, грецького історика і посла царя Селевка Нікатора при дворі першого імператора Маур'їв Чандрагупти (?350–?290 рр. до н.е.) [Vanerji 1928: 29-30], свідчать, що достеменно невідомо, чи був Каланос саме буддистом (дослідники мають декілька версій: він ще міг бути брагманом, але брагмани, як відомо, дуже зневажали Каланоса за неприйнятну з їх точки зору поведінку, або він ще міг бути джайном³⁰). Але доля Каланоса склалася трагічно – він завершив своє життя в поважному віці самоспаленням після того, як сильно захворів від виснажливих переїздів перськими дорогами. І саме зневажливе ставлення до нього брагманів та самогубство схиляє дослідників до думки, що ймовірність його буддійського бекграунду дійсно найвища³¹.

²⁷ «Велика країна» (санскр.). Буддійські джерела (зокрема палійська Anguttara Nikāya) нараховують до 16 Магаджанапад, які існували на півночі і сході Індостану напередодні народження Будди: Анга, Магадга, Каші, Кошалан, Вадджі, Малла, Четі, Вангса, Куру, Панчала, Маччха, Сурацена, Ассака, Аванті, Гандгара, Камбоджа [Davids 1995: 192].

²⁸ Брагмани (brāhmaṇa), кшатрії (kṣatriya), вайш'ї (vaiśya), шудри (śūdra) – чотири соціальні про-шарки, тобто варни (varṇa), в Індії. До речі, принц Сіддгартха належав до варни кшатрій.

²⁹ Заснування великого буддійського монастиря-університету Наланди (Nālandā), що знаходився на території Магаджанапади під назвою Магадгі й дав прихисток багатьом найвідомішим вчителям Магаяни, датується лише V ст.

³⁰ Джайна (jaina) – представник джайнізму, однієї з неортодоксальних (поруч з буддизмом) шкіл/даршанів (darśana) індійської філософії.

³¹ Галкіас наполягає, що Каланос був буддистом. Його аргументація: (1) він не міг бути джайном, бо самоспалення для джайнів було під забороною як руйнівний акт для навколишнього середовища; (2)

Інформація про зустріч почту Олександра Великого, до складу якого входив і Пірон, з Каланосом з Таксили виявляється також достатньо цікавою в контексті міграції буддійських ідей всередині самої Індії. Як зауважував один з перших перекладачів європейськими мовами вже згаданого нами тексту Таранатхи з історії буддизму в Індії, фіксуючи при цьому неймовірну цінність документа з точки зору його історичного фактажу, Василій Васильєв (1818–1900), насправді залишається відкритим питання, чи рухався буддизм зі Сходу на Захід, чи із Заходу на Схід³² [Даранатха 1896: ix–xi]. Бо локація і перших історичних буддійських зборів, тобто Третього Собору (~250 р. до н.е., місто Патна), а в подальшому й ініціативи переходу з пракритів (*prakṛti*)³³ на санскрит, і формулювання теорії порожнечі (*śūnyavāda*) Нагарджуною (II–III ст.) з подальшою розробкою буддійської логіко-епістемологічної теорії Дігнаги-Дгармакірті (V–VI ст.), з одного боку; а з іншого – локація теорії базової свідомості (*ālayavijñāna*) (починаючи з I ст.) і магаянської *абгідгарми*³⁴ (IV–V ст.), усі вони лише ілюструють наявність двох виразних територіальних центрів індійського буддійського філософування, один з яких вочевидь більш тяжів до формування схоластичного буддійського дискурсу (схід Індостану, освітній та політичний центр Магадгі, місто Патна/Паталіпутра³⁵, місцевість, де в V ст. було засновано університет-монастир Наланда, терито-

навряд чи він міг бути брагманом, адже брагмани достатньо закриті для посвяти у свої глибокі знання іноземців, на відміну від буддистів, що були відкриті для усіх верств населення (у тому числі для нижчих каст і чужинців), бо вважали розповсюдження знань своєю місіонерською діяльністю [Halkias 2015: 174]; (3) суїцид через самоспалення був достатньо поширеною практикою в ордені шраманів, які «насправді були буддистами й мали довгу історію самоспалення не тільки в Індії, але й у Китаї, В'єтнамі, і яка ще й досі має продовження в Тибеті» [ibid.: 177].

³² За текстом В. Васильєва; хоча точніше було б сказати: зі Сходу на Північ, чи з Півночі на Схід.

³³ «Природний/звичайний/простий» (санскр.) – назва індійських розмовних діалектів, вживання яких у буддійських спільнотах передувало вживанню санскриту, що лише згодом став мовою канонічних буддійських текстів. Яскравим прикладом пракритів є мова палі (*pālī*) і мова гандгарі (*gāṃdhārī*). Остання є мовою найдавніших зі збережених буддійських манускриптів, які датуються I ст. [Salomon 1999]. При цьому варто зазначити, що буддійський санскрит використовував (до VIII ст. згодом менше) для запису письмом брагмі (*brāhmī*), яке зародилося в Південно-Східній Азії (зокрема в Магадгі), а мова гандгарі використовувала письмо кхароштхі (*kharoṣṭhī*), що походило від арамейського письма [Bühler 1896: 19–20] і вживалося саме на території Центральної Азії (зокрема в Гандгарі) ще за часів правління Ашоки (точніше, від IV ст. до н.е. до III ст. н.е.). І всі ці нюанси лише підтверджують наявність двох історичних центрів концентрації первинної буддійської думки – це північ Індії та схід (Етьєн Ламот навіть за змістом своєї роботи декларує три осередки раннього буддизму: Магадга, Уттарпатха і, пізніший, Цейлон [Lamotte 1988]). У контексті досліджуваної нами теми прадавніх зв'язків грецької і буддійської філософій саме північний центр може бути визнано найвідповіднішим. Але не забуваймо, що така затребувана в цьому компаративному дослідженні мадг'ямака зароджувалася й розвивалася саме на сході в той час, коли північ Індостану більше тяжіла до ідей йогаচারі. Не виключено, що саме тому Кузьмінські концентрується на ранньо-буддійських зв'язках з греками, шукаючи там рецепції ідей. І можливо, збережені гандгарські фрагменти буддійських текстів (на жаль, дуже фрагментарні) зможуть згодом трохи підняти завісу над цією таємницею.

³⁴ Мається на увазі найвидатніше тлумачення санскритського варіанту абгідгарма-пітаки, тобто онтології буддійського світосприйняття, у виконанні Васубангу (Абгідгарма-коша) або Асангі (Абгідгарма-саммучая), братів, що жили у IV–V ст. та були родом з Гандгарі на півночі Індії [Андросов 2011: 92–93, 182].

³⁵ Патна, Паталіпутра, Раджагріха – великі, ще за часів Магаджанапада, міста Індії, що знаходяться на сході Індостану (сучасний штат Біхар). Їх близьке взаємусусідство іноді стає причиною їх ототожнення в давніх історичних джерелах, зокрема Патни та Паталіпутри.

рія сучасної Індії), другий – до дослідження феноменології внутрішнього досвіду (північ Індостану, освітній і політичний центр Гандгари, район міст Таксилі та Пурушапурі/Пешавара, територія сучасного Пакистану). Цей факт також підтверджується історично: імперію Маур'їв було засновано в Таксилі з подальшою експансією в бік Паталіпутри [Vaneĵi 1928: 30]. Навіть Мегастен як автор чотирьох томів історій про Індію свідчить: між цими двома центрами існувала королівська дорога – від Інду до Паталіпутри й далі аж до гирла Гангу [Schwanbeck 1846: 17]. Але при цьому варто враховувати, що нам доступні лише гіпотетичні припущення про контакти молодого грецького філософа Піррона, який мандрував із почтом Олександра Великого, із північним, умовно гандгарським, буддійським центром.

Дімітріос Вассіліадіс, сучасний грецький дослідник, президент елліно-індійського товариства ELINEPA, на зустрічі з українськими буддолгами у 2021 році в межах українського проекту Буддологічна Лабораторія (BUDLAB), посилаючись на свою книгу, зауважує:

«Піррон, ... батько скептицизму, був єдиним філософом, що повернувся назад до Греції... Не мати думок було <його> скептичною максимою, тому що на практиці це означало відсутність усіх бажань. Мудра людина, що є вільною від бажань, вільна й від нещастя. Так само Будда не хотів приймати будь-яке уявлення про абсолютну реальність і відкидав усі питання, що стосуються метафізичних проблем і лише ведуть до безплідних дискусій і суперечок...

Зустріч Олександра з аскетами Індії, особливо з Дандамісом³⁶ і Каланосом, стала прекрасною ілюстрацією відмінностей основних поглядів на життя, властивих кожній з цих культур. У такій першій зустрічі Сходу і Заходу цар царів, що уособлює владу й багатство, протиставляється голим аскетам, які зреклися всіх світських принад. Цей контраст став для еллінських письменників джерелом натхнення для висловлення філософських ідей про релігію, зречення, смерть та життя. Однак пригоди Олександра не справили враження на індійський розум, і його ім'я не зустрічається у ранньоіндійській літературі.

Мегастен ... виявляв велику зацікавленість описом дисциплін та ідей індійських аскетів, яких він називав філософами, але не гімнософістами. Він розрізняв послідовників Діоніса (Шиви), що жили в горах, і послідовників Геракла (Індри чи Крішні), що жили на рівнинах. Він докладно описав існуючі брагманські та шраманські³⁷ традиції. Мегастен зауважував, що шрамани поділялися на кілька сект, але окремо буддистів не згадував» [Vassiliades 2016: 16-18].

Нагарджуна (Nāgārjuna)

Декілька слів про:

- пірронізм та *мадг'ямака-прасантіку*;
- Нагарджуну і Секста Емпірика.

Згадуючи ім'я цього видатного буддійського мислителя [Westerhoff 2009], фактично ідеолога буддійської порожнечі (*шун'явади*), автора багатьох канонічних буддійських текстів, нам варто пам'ятати, що пірронізм зазвичай порівнюють не з буддизмом взагалі, а саме з філософським напрямком роздумів у стилі *мадг'ямака прасантіка*³⁸

³⁶ Про гімнософіста Дандаміса достеменно відомо, що він був брагманом [Stoneman 2012: 44].

³⁷ Шрамана (śramaṇa санскр.) – духовний пошукач-аскет.

³⁸ Філософія магаяни (mahāyāna санскр. – «велика колісниця») складається з двох шкіл: йогачара (yogācāra, санскр. «практика йоги») і мадг'ямака (mādhyamaka санскр. – «серединний шлях»).

[Halkias 2014], який належить до школи *магаяни* та був започаткований Нагарджуною, кристалізований Буддгапалітою (Buddhapalita, ?470-?540) і доведений у полеміці з Бгавівекою (Bhāviveka, ?500-570) (представником *мадг'ямака-сватантрики*) до логічного завершення мислителем Чандракірті (Candrakīrti, ?600–?650).

Але, порівнюючи пірронізм зі вченням, що започатковане Нагарджуною, ми наявно стикаємося, по-перше, з **хронологічними розбіжностями**, тобто з розбіжністю в часі формування пірронізму та *мадг'ямака-прасангіки* (Піррон жив у III ст. до н.е., Нагарджуна – не раніше II ст. н.е.), а по-друге, з **територіальними розбіжностями** (пам'ятаємо про два історичних центри розвитку буддійської думки – умовно північний йогачаринський і східний мадг'ямакський – і вірогідність контактів Піррона лише з північним).

І тут на допомогу окремим дослідникам приходять знову ж таки достатньо спекулятивна ідея: праці Секста Емпірика (?160–?210 pp.), лідера так би мовити «другої хвилі» пірронізму в Греції, цілком могли стати тим втаємниченим джерелом натхнення Нагарджуни, який у традиції зазвичай згадується як контакт з *нагами*³⁹ (nāga) під час довготривалого медитативного усамітнення в печері [Neale 2014: vi]. Залишилося тільки з'ясувати, чи була можливість у Нагарджуни дійсно якимось чином дістатися до текстів Секста Емпірика.

Певні дослідники намагаються обґрунтувати ймовірність запозичення скептичних ідей у Секста Емпірика Нагарджуною тим, що останній народився на південному сході Індостану (на той час це були землі країни Сагавакхана, данника імперії Маур'їв, але яка мала потужні торговельні стосунки з Римом, а також всіляко підтримувала буддизм [Ньяммаш 1972]). І народився він у родині брагманів (тому, власне, був достатньо освіченим та інтенсифікував вживання в буддизмі санскриту), що мало сприяти його продуктивній зустрічі з йаванськими книгами. Але, на жаль, раритетність досліджень подібних фактів (наразі ми зустріли лише одну ґрунтовну працю Арама Френкяна (1898–1964) [Frenkian 1957]), що намагаються зазірнути в такі аґіографічні комори, цілком демонструє слабкість академічної позиції з цього питання.

Отже, підсумовуючи інформацію щодо *зовнішнього контекстуального контуру* дослідження Кузьмінські в цілому, можна сказати: так чи інакше ми все одно опиняємося в достатньо «сірій зоні» неочевидностей, яка своїм ігноруванням **територіальних і хронологічних розбіжностей** може завести в глухий кут розв'язання багатьох спірних питань. Тому дослідники зазвичай намагаються зосередити увагу на ідеологічному порівняльному аналізі. Як приклад наведемо яскравий випадок сучасної академічної дискусії навколо так званої *проблеми критерію*⁴⁰ (the problem of the criterion)

Мадг'ямака, у свою чергу, розгалужується на мадг'ямака прасангіка (prāsāngika-mādhyamaka санскр. – «серединний шлях від протилежного») та мадг'ямака сватантрика (svātantrika-mādhyamaka санскр. – «серединний шлях самоствердження»).

³⁹ «Змії» (санскр.) – зазвичай в буддизмі (і в індуїзмі також) так називають міфічних змієподібних істот, що мешкають під землею або в печерах чи глибинах великих водойм, вони охороняють водні джерела і час від часу сповіщають знання особливо наполегливим духовним пошукачам мудрості.

⁴⁰ Як пояснює Етан Мілз, проблема критерію в епістемології це комплекс питань на кшталт «звідки ми знаємо, що знаємо те, що, як нам видається, ми знаємо? Ми розуміємо спочатку, як ми знаємо, а потім вирішуємо, що знаємо? чи ми пристаємо на те, що таке знати, а лише згодом приходимо до розуміння того, що ми знаємо?». Далі Мілз повідомляє нам: враховуючи практичну ціль подібних питань для пірроністів (мається на увазі досягнення певного стану розуму, при якому вдається утримуватися від суджень) і «всупереч теоретичним інтерпретаціям деяких сучасних дослі-

в епістемології, що наразі актуальна в межах проєкту **порівняльної філософії** буддизму і скептицизму.

(2) Внутрішній контекстуальний контур

Тут варто відзначити спробу Автора увійти в одну й ту саму дискусію двічі. Бо насправді Кузьмінські не вперше у своїй науковій діяльності звертається до фундаментальної рефлексії з приводу зв'язків між буддизмом і пірронізмом: у 2008 вийшла його книга «Пірронізм: як давні греки заново винайшли буддизм» [Kuzminski 2008]. Тому варто розглядати Монографію (2021) як продовження або навіть другий етап дослідження, що додає останньому певної динаміки, а нашому огляду неабиякої інтриги: чи змінив автор свою позицію? Якщо ні, то в чому полягає поглиблення розгляду? Чи то є просто зміна перспективи, ракурсу? І, що не менш цікаво, – наскільки скептичний сам Автор.

Таким чином, варто хоча б ознайомитися з основними ідеями першої ітерації пірроніанського буддизму у виконанні Кузьмінські, які можуть стати нам у пригоді під час запланованого огляду.

Книга 2008 року починається з того, що не варто плутати скептицизм із пірронізмом, бо останній утримується від будь-яких тверджень, а не стверджує, що істинних тверджень не існує. Також Автор посилається на те, що пірроністи не створювали теорій і поглядів щодо світу, а просто пропонували певний спосіб життя, що мав би припинити страждання, які викликалися насамперед упередженнями й чіплянням за неочевидні речі. Тому думки мали би перебувати в спокої, що й називалося *атараксією* [ibid.: ix]. У цьому дослідник вбачає багатонадійну перспективу встановлення зв'язку між пірронізмом і буддизмом (зокрема *мадг'ямакою*), пропонуючи дослідити своє припущення (зауважуючи при цьому, що й сам він надихнувся певними актуальними статтями – наприклад, Еверарда Флінтофа), згідно з яким Піррон опиняється наче осторонь інших грецьких філософів, бо його ідеї цілком відповідають інтелектуальним трендам Індії того часу, коли він її відвідував [Flintoff 1980: 91].

Потім, міркуючи над тим, що може сприяти виявленню спільного ядра пірронізму і буддизму, Кузьмінські вирішує прояснити поняття очевидного і неочевидного [Kuzminski 2008: 71], і така тематика стає для Автора на певний час ключовою.

Також у книзі 2008 р. спостерігається тяжіння дослідника до фундаментальної філософської аргументації, саме тому ми бачимо в ній посилання на відомого вже нам Бертона й одну з ранніх праць останнього з філософії Нагарджуни [Burton 1999]. Але в Монографії (2021) ми не можемо знайти жодної апеляції до досліджень Бертона, у тому числі до його присвячених буддійсько-скептичним дослідженням книг із серій «Ashgate World Philosophies» [Burton 2004] і «Investigating Philosophy of Religion» [Burton 2017]. Як виявиться далі, Кузьмінські свідомо залишається на рівні вільного мислителя, намагаючись запобігти можливій школярській інтерпретації результатів пошуків: саме словами про своє не зовсім стандартне академічне і не зовсім науково-

дників, таких, наприклад, як Ян Вестергоф (згідно з якими Нагарджуна приймає контекстуалістську епістемологічну теорію), я стверджуватиму, що Нагарджуна, як і пізніший мадг'ямака Чандракірті, подібно до пірронівських скептиків використовував занепокоєність епістемічними критеріями для досягнення суто практичних цілей». «Тому я стверджую, продовжує Мілз, що у «Віграхавартані» <(Vigrahavyāvartanī)> Нагарджуни та «Прасаннападі» <(Prasannapadā)> Чандракірті немає жодної позитивної епістемологічної теорії. Більше того, передбачувана теза про універсальну порожнечу є самопідливом – і цей висновок сам по собі можна розглядати як частину терапевтичної програми відмови від усіх поглядів» [Mills 2016: 44-45].

популярне дослідження Кузьмінські починає Монографію (що насправді не спростило, а навпаки, лише ускладнило його дослідницьку задачу).

(3) Обраний підхід

І на завершення нашого вступу додамо буквально декілька слів про *обраний* нами *підхід* до критичного аналізу сентенцій Кузьмінські. З огляду на зміст його Монографії, який рясніє грецькими іменами, ми свідомо вирішили подивитися на неї з точки зору дослідника буддійської думки, щоб з'ясувати, наскільки реконструйоване ложе грецького скепсису від Кузьмінські виявляється прокрустовим для буддійської традиції мислення.

Тобто ми спробували оцінити:

- наскільки реконструкція від Кузьмінські, що мала слідувати за процесом форматування грецького філософування буддизмом, урешті-решт залишила буддизм буддизмом, бо саме на цьому наполягає Автор, коли стверджує, що пірронізм – це і є західний буддизм;
- і наскільки ця філософська реконструкція виявляється коректною і виправданою з огляду на перспективу занурення в глибини саме буддійського філософування, але на рівні сучасного стану філософського діалогу «Схід-Захід».

Назва і зміст

Монографія вийшла у великій рубриці «Routledge Focus»⁴¹ видавництва Routledge. Сама назва праці насправді достатньо провокативна і неоднозначна – мається на увазі насамперед термін «пірроніанський буддизм». Точніше, її неоднозначність і є головною провокацією. І тут ми маємо попередити, що в Монографії йдеться не про буддизм як такий і не про інтерпретацію буддизму від Піррона, а саме про пірронізм як буддизм у Греції. Це суттєве зауваження, яке власне і вплинуло на вибір нами певного підходу до огляду Монографії. Як сентенції Автора можуть виглядати з точки зору дослідника історії буддійської філософії, щоб критично оцінити подачу саме буддійських максим?

Монографія складається з 10 розділів: Передмова; 7 сутнісних розділів (Захід зустрічає Схід; Діоген Лаертський; Секст Емпірик; Тімон і Авл Геллій; *Прагмата* і залежне походження; Порожнеча і звільнення від переконань; *Атараксія* і *боджі*); бібліографія; покажчики. Як ми бачимо з назв розділів, у них фігурують лише імена грецьких і римських філософів, тому буддійсько-філософський ракурс нашого огляду цілком може врівноважити дослідження Кузьмінські, доповнивши його східними деталями.

Передмова

Тут Кузьмінські дає стисле пояснення необхідності повернутись до теми порівняння ідей буддизму і скептицизму, посилаючись на незгасний інтерес наукової спільноти до цього питання, що зокрема засвідчила спеціалізована конференція 2017 року в Німеччині (Гамбург) під гаслом «Буддизм і скептицизм» [Hanner 2020]. Власне, на хвилі вражень від свого виступу й ідей, висловлених на конференції, Кузьмінські й відновив свої компаративні дослідження.

Перший розділ: Захід зустрічає Схід

У першому розділі Кузьмінські вже конкретизує джерело свого натхнення. Навіть три джерела:

⁴¹ У рубрику «Routledge Focus» наразі входить 57 серій на кшталт Routledge Focus on Religious, Routledge Focus on Philosophy тощо. Але монографія не належить до жодної з них.

- дослідження вже знайомого нам Галкіаса щодо долі гімносфіста Каланоса серед греків і грецького захоплення буддійськими ідеями, на чому Кузьмінські намагається вибудувати свої **історичні** паралелі;
- оксфордські дисертаційні тези Мет'ю Ніла (Matthew Neale, 1972–2017) [Neale 2014], присвячені порівняльному аналізу термінології і системам аргументації пірроністів і буддистів – саме тут Кузьмінські шукає **ідеологічні** підстави для своїх компаративних досліджень;
- нарешті, провокаційна, за словами самого Кузьмінські, монографія Кристофера Беквіса з приводу зустрічі Піррона з раннім буддизмом [Beckwith 2015] – дослідник надихається її суперечностями, що як сирени манять зазирнути в безодню, даруючи при цьому примарну надію відшукати **примордіальну** основу, спільну для інтелектуальних традицій на Заході й на Сході.

Такий джентльменський набір компаративіста наявно презентує кредо самого Кузьмінські – попри простір і час шукати той зв'язок який, на його думку, обов'язково має бути й то там і тоді, де йому призначено. Отже, на питання, чи використовує наш Автор у своїх дослідженнях скепсис як ключову методу, відповідь прозора: так, коли він намагається вийти за межі академізму, і ні, коли опиняється в методологічній невагомості, бо одразу ж шукає нові обмеження.

Але саме така упереджена позиція дозволяє йому доволі вільно маніпулювати як історичними фактами, так і ідеологічними судженнями. І дуже цінно, що Кузьмінські при цьому постійно намагається рефлексувати з приводу будь-якої своєї опінії і насамперед усебічно пояснювати свій синтетичний термін *пірроніанський буддизм*, яким насправді він позначає, за його словами, *феноменалістичний⁴² атомізм із природною онтологією безпосереднього досвіду* та який він використовує як *tertium quid*, щоб не просто повернутися до витоків західної культури й заглибитися в давньогрецьку філософію, але й щоб відкрити можливість нового розуміння філософії як такої (пам'ятаємо про актуальність сучасної ідеї переосмислення філософії [Калантарова 2022: 84]).

Далі, спираючись на Паскала Месі, який каже, що позиція скептиків є етичною, «і не просто тому, що вона обстоює призупинення судження в моральних питаннях, а тому, що сама практика призупинення судження є етичним актом» [Massie 2018: 256], Кузьмінські фактично проголошує Піррона не тільки впорядником терміна *атараксія⁴³* (ataraxia) і засновником *феноменалістичної онтології* в давній Греції, але й автором принципово нової для Заходу *шляхетної філософії⁴⁴*, яка будується на інших принципах, бо спрямована на подолання страждань. І як потім зазначає Автор, спираючись на свідoctва Діогена Лаертського [Diogenes 1925: 475], саме така *шляхетна філософія* з'являється в Піррона як наслідок зустрічі з гімносфістами.

⁴² Кузьмінські використовує в словосполученнях «феноменалістична онтологія» і «феноменалістичний атомізм» саме англ. слово «phenomenalistic», тобто апелює до понять «phenomenalistic ontology» (р. 3, 9) і «phenomenalistic atomism» (р. 15).

⁴³ «Незворушність/спокій» (грец.).

⁴⁴ «Noble» (англ. шляхетний) – саме це слово використовує Кузьмінські в словосполученні «шляхетна філософія». Отже, спостерігаємо явну алюзію на The Four Noble Truths, тобто Чотири шляхетних істини буддизму (чотварі ар'ясаг'яні, catvāri āryasatyāni): (1) дукха (duḥkha) – життя є стражданням; (2) самудая (samudaya) – страждання має причину; (3) ніродга (nirodha) – страждання можна зупинити; (4) марга (marga) – є шлях, як це реалізувати.

При цьому Кузьмінські не заперечує тезу окремих дослідників, що грецький ґрунт був цілком самодостатнім для виникнення на ньому автентичного пірронізму, але наголошує на необхідності розширення історичних і ідеологічних горизонтів – бо тоді відкривається можливість усвідомити не просто **як** з'являються в скептичному дискурсі, наприклад, ідеї атомізму Демокріта, але й **навіщо** Піррон застосовує їх для опису і структуризації вже внутрішнього досвіду (фактично, перетворюючи атомізм Демокріта на *феноменалістичний атомізм*).

Також цікавим для буддологів у першому розділі може виявитися коментар Автора на працю Беквіса і презентація його суперечливого, за словами самого Кузьмінські, погляду на дефініцію *прагмати* не як конкретної реальної речі, а як абстракції. Це доводить наявність у Беквіса «західного філософського упередження, за яким будь-яка сутність може бути усвідомлена лише як певна абстракція» (р. 8-9). Хоча, продовжує далі Кузьмінські, тут же сам Беквіс співвідносить три характеристики *прагмати* (adiaphora⁴⁵, astathmeta⁴⁶, anepikrita⁴⁷) з буддійською *трилакшаною* (trilakṣaṇa⁴⁸), тобто з трьома ознаками існування *дгарми* (dharma⁴⁹): *анатман* (anātman⁵⁰), *дукха* (duḥkha⁵¹), *анім'я* (anitya⁵²) відповідно [Modern Pyrrhonism n.d.]. Але ж *дгарма* і є нашим атомарним елементом досвіду, а не тільки має відношення до етичних питань⁵³, завершує думку Кузьмінські. Таким чином, зіставлення понять *дгарми* і *прагмати* Автор виводить на передній план.

Другий розділ: Діоген Лаертський

Розділ в цілому присвячений розгляду одного з джерел пірронізму – біографії Піррона від Діогена Лаертського. Адже Автор пропонує використовувати тексти з пірронізму для дослідження ідей *раннього буддизму*, які наразі «недосяжні для ознайомлення іншим способом» (р. 21). І в таку категорію текстів він включає три праці: «Пасаж Арістокла» Тімона Фліунтського, «Нариси пірронізму» Секста Емпірика, «Життя видатних філософів» Діогена Лаертського.

Пропозиція цікава, але до неї виникають певні питання.

Перше: *рання буддійська традиція* – про що саме йдеться в цьому словосполученні?

Якщо мова про *досектантський буддизм* (pre-sectarian Buddhism), тобто той, що існував до розколу *санґхі* (saṅgha)⁵⁴ на Стхавіраваду і Маґасанґху на *Другому Буддійському Соборі* (IV ст. до н.е.) [Dutt 1998: 24] на ґрунті перегляду дисциплінарних правил для чернецтва та інтерпретацій певних настанов Будди, то обґрунтування появи скепсису в буддійських теоретизуваннях варто було б супроводжувати дослідженнями

⁴⁵ «Не-розрізненність» (також має значення «байдужість») (грец.).

⁴⁶ «Не-сталість» (грец.).

⁴⁷ «Не-розсудимість» (тобто нездатність бути схопленою в судженні) (грец.).

⁴⁸ «Три-значність» (санскр.) – за буддійською традицією так називають тризначне маркування зумовлених дгарм.

⁴⁹ Тут: «феномен» (санскр.).

⁵⁰ «Без-самогніть» (санскр.) – відсутність власної незалежної сутності.

⁵¹ «Невдоволеність» (санскр.) – страждання.

⁵² «Тимчасовість» (санскр.).

⁵³ Тут Кузьмінські скоріш за все натякає на багатозначність перекладу слова «дгарма», а також на використання терміна «дгарма» в буддизмі як позначення й окремого феномена, і основного закону або принципу буття в цілому.

⁵⁴ «Спільнота/громада» (санскр.).

відповідних традиційних свідочств (наприклад, «Віджнянакаї» (Vijñānakāya)⁵⁵, «Катхаватху» (Kathāvattu)⁵⁶ або «Магавібгаши» (Mahāvibhāṣa)⁵⁷).

Якщо ми маємо на увазі школи *Першого оберту Колеса Дзарми*, які спираються на *палійський канон*, що почав формуватися вже на *Третньому Буддійському Соборі* (III ст. до н.е.), то ця традиція ще досі жива (самоназва *тхеравада*). Тому безпосередня комунікація з нею через збережені в достатній кількості канонічні палійські тексти (зокрема трактат «Вісуддгімага» (Visuddhimagga)⁵⁸ Буддгагосі (Buddhaghosa) (V ст.)) й отримання коментарів від традиційних вчителів сучасності є більш ефективним способом її дослідження (якщо, звісно, ми від самого початку не припускаємо, що *рання буддійська* традиція не збережена й розвинута, а спотворена її сучасними носіями).

Якщо ж ідеться про філософські школи Гінаяни, інформацію про які ми можемо отримати з магаянської доксографічної літератури, то це зовсім інша історія, бо Магаяна, яка фактично розпочалася у II ст. н.е. (у XIV ст. тибетськими мислителями був складений її канон Канг'юр-Тенг'юр), наразі констатує відсутність прихильників ранньо-буддійських філософських шкіл (*вайбгашиків* і *саутрантиків*).

І в усіх цих трьох варіантах є можливість послідовного пошуку ґрунтовних доказів системного застосування скепсису та його різновидів (особливо в контексті того, що Автор визначає пірронізм як особливий вид скептицизму) у буддійському міркуванні з опорою на відповідні буддійські першоджерела, текстові або аудіо-лінгвальні. Тому не варто, як це робить Автор, штучно обмежувати дослідження періодичним впорскуванням фрагментів традиційних текстів.

Друге питання стосується пропозиції використання пірроністських текстів: вона явно сформульована в стилі деконструкції (а не задекларованої в назві роботи реконструкції), бо виглядає як заклик скоріш до адаптації, ніж до об'єктивного дослідження. Тут ми наочно спостерігаємо, як Кузьмінські намагається не стільки заглибитися в нюанси того, що, як він сам декларує, збирається досліджувати (тобто *ранній буддизм*), і навіть не стільки в нюанси того, за допомогою чого досліджує (тобто пірронізму), скільки відірватися від традиційних контекстів і зосередитися на потенціалі самого методу дослідження, який він, неабияк усіх заінтриговуючи, називає *tertium quid* (усе це проявляється в наведених Автором і пов'язаних із нашим сучасним життям прикладах – історіях про Гарі Потера, Матрицю тощо). Це дійсно може бути неймовірно цінним прийомом осягнення славнозвісного буддійського концепту *трилакишани*, але варто зі всією відповідальністю усвідомлювати, що дослідження за допомогою таких спекуляцій жорстко ставлять нас на межу не стільки «очевидного і неочевидного для нас», скільки «очевидного для нас і неочевидного для інших».

Щоправда, Кузьмінські намагається запобігти виникненню подібних проблем і задалегіть звертається до теми очевидного-неочевидного [Kuzminski 2020], де наполегливо досліджує термін *прагмати* як ключової дефініції процесу проживання безпосереднього досвіду, зупиняючись на визначенні: *прагмата* як осягнення очевидного.

⁵⁵ «Тіло свідомості» (санскр.) – перший текст Абгідгарми, складений приблизно через 100 років після паранірвани Будди.

⁵⁶ «Питання неузгодженностей» (санскр.) – текст зі складу першого корпусу Абгідгарми. Перша редакція була складена за часів правління Ашоки у III ст. до н.е.

⁵⁷ «Велике пояснення» (санскр.) – текст, складений приблизно у 150 р. н.е. в Кашмірі. Його критика стала основою праці «Абгідгармакоша» (Abhidharmakośa) Васубандги.

⁵⁸ «Шлях очищення» (палі).

Бо усвідомлення базових категорій дійсно виявляється вкрай важливим, коли проводиш паралелі з буддійською медитацією (тут Кузьмінські посилається на Евіатара Шульмана [Schulman 2014: 189], який має медитацію за інструмент отримання «конкретних моментів досвіду» або навіть за саме «втілення сприйняття мінливості»⁵⁹ (р. 27)). А *судження* як такі Кузьмінські відносять до розряду пояснень чи інтерпретацій неочевидного, природі яких властива помилка; неочевидне може бути представлене лише *знаком*, який не є ані об'єктом сприйняття, ані об'єктом мислення (тут Автор посилається на текст Діогена Лаертського, IX книгу, яка містить життєпис Піррона) (р. 32).

Також саме в контексті розмови про буддійські медитації, намагаючись угледіти в Пірроні ознаки практика, що медитує. Кузьмінські згадує поетапну аргументацію пірроністів, що має зупинити судження – зокрема, 10 скептичних *тронів* Енесідема (I ст. до н.е.) і 5 додаткових *тронів* Агріппи (I ст.). Але прямувати далі, до асоціювання 5 або 10 *тронів* з певними буддійськими станами розуму на шляху до пробудження (наприклад, з *П'ятьма Дг'яні-Буддами*⁶⁰ або з *Десятьма бгумі*⁶¹ тощо), Автор не наважується.

Так чи інакше обидва питання залишаються без чітких відповідей.

Третій розділ: Секст Емпірик

Розділ присвячений огляду праць Секста Емпірика, головного систематизатора скептицизму і, як наголошує Кузьмінські, практикуючого пірроніста. Акценти, які при цьому розставляє дослідник, це паралелі між основними ідеями пірронізму і буддизму:

- опора на видимості (які, за Кузьмінські, є аналогом буддійських феноменів, тобто *дгарм*);
- припинення суджень (яке, за Кузьмінські, є аналогом буддійського вщухання, тобто *нірвани*);
- досягнення спокою (що, за Кузьмінські, є аналогом буддійського пробудження, тобто *бодгі*).

До ознак пірронізму, які, на погляд Кузьмінські, перегукуються з буддизмом, дослідник відносить:

- **відсутність інституалізації**, як і в аморфних ранньо-буддійських спільнотах;
- **цінність безпосереднього первинного досвіду** сприйняття і мислення, тобто незалежного самоочевидного досвіду, що стає основою для подальших інтерпретацій; рекомбінації враження і думки є *прагматами*, а очевидності є різноманітними сполученнями *прагмат*;
- **описовість**, а не спекулятивність науки пірроністів, в якій *знак* є певною індицією неочевидних для нас речей (або минулого досвіду, або теперішнього тощо) і викликає сумнів не на рівні наявності його зумовленого вживання, а на рівні його інтерпретації, не позбавленої природних суперечностей;

⁵⁹ Шульман, досліджуючи ранньо-буддійську палійську традицію в пошуках переходу між фізичним і метафізичним досвідом медитації, не зупиняється на концепті «втіленого сприйняття мінливості» і вдається до розгляду «втіленої трансцендентності» як соматичного (поряд із ментальним) аспекту пробудження [Shulman 2021].

⁶⁰ П'ять Дг'яні-Будд – у дискурсі Магаїни та Ваджраяни так називають п'ять аспектів вищої мудрості первісного Будди (Аді-Будди), що допомагають розуму долати пристрасне чіпляння за затьмарення п'ятьма скандгами.

⁶¹ Десять бгумі – у Гінаяні так називають етапи ар'я-шраваків; у Магаїни та Ваджраяни це етапи вдосконалення розуму ар'я-бодгісаттв (красномовним прикладом може слугувати текст Асанги (IV ст.) «Йогачарабгумішастра» (Yogācārabhūmiśāstra) [Митруев 2018]).

- **припинення суджень** стає не просто відмовою від вигаданої реальності, але й сотеріологічним актом, що переводить таке припинення в ранг медитації.

У пірроніанській *атараксії* Кузьмінські вбачає звільнення від омани незалежного існування нашого уявного (неочевидного) *Я*, яке виникає на тлі нескінченного потоку фрагментів досвіду переживання очевидностей.

Четвертий розділ: Тімон і Авл Геллій

У центрі уваги опиняється учень Піррона – Тімон Фліунтський. Кузьмінські відзначає його граничний релятивізм. Мовляв, Тімон вважає за потрібне враховувати лише безпосередній досвід речей, який по суті свідчить про відносність (тобто зумовленість) видимості і її основну функцію демонструвати *прагмати*. Тобто, словами дослідника, ми зустрічаємось із фактом всесилля видимості, інтерпретації якої є *судженнями*, що вкладаються в певний патерн *квадрілеми*⁶² – аналог буддійської *чатушкоті*⁶³ (*catuṣkoṭi*) від Нагарджуни [Priest 2018]: судження може бути істинним, хибним, істинним і хибним одночасно, також ні істинним, ні хибним одночасно.

Тому, робить висновок Кузьмінські, пірронізм Тімона вкладається в чотиришаблеву практику досягнення рівноваги: ствердження, заперечення, зупинка суджень, звільнення від суджень.

Буддологам така чотиричастинність може чимось нагадувати буддійську практику Чотирьох Дг'ян (*jhāna*)⁶⁴ [Gunaratana 1988] у Тхераваді або практику вчення Магамудри (*Mahāmudrā*)⁶⁵ у Магаїні, але рівень таких зіставлень потребує залучення більшої кількості змістовного буддійського текстового матеріалу, тому можна сказати, що Кузьмінські знову зупиняє свої судження, і знову на найцікавішому.

П'ятий розділ: Прагмата і залежне походження

У п'ятому розділі Кузьмінські вже намагається від експозиції пірронізму перейти безпосередньо до компаративістики, і вперше в Монографії звертається до конкретного буддійського матеріалу в пошуках схожих ідей. Починає дослідник з неявного, але все ж таки посилання на Беквіса тим, що використовує термін *нормативний буддизм*⁶⁶. І це виглядає як ще одна спроба (поряд з термінами *пірроніанський буддизм* або *феноменалістичний атомізм*) підступитися до компаративного дослідження. А

⁶² Буддологи зазвичай використовують в якості назви чотирьохасного логічного паттерну індійської філософії слово грецького походження «тетралема», але ми залишили термін, що вживає Автор – «квадрілема».

⁶³ «Чотири пункти» (санскр.).

⁶⁴ Зазвичай дг'яною (*jhāna* палі; *dhyāna* санскр.) називають практики раннього буддизму (періоду шраманів), які були покликані вдосконалювати розум через зосереджене спостереження за своїми станами заради заспокоєння і загострення сприйняття та пізнання феноменів. У буддизмі йдеться про чотири дг'яни Світу Форм, тобто Рупалоки, і чотири дг'яни Світу Не-форм, тобто Арупалоки [Kalupahana 1992: 36].

⁶⁵ «Велика Печатка» або «Великий Символ» (санскр.). Наприклад, в 11 розділі традиційного історичного трактату «Дебтер Онбо» (*deb ther sngon po*), скомпонованому в 1476 р. тибетським буддійським вченим Гьо Лотсавою Шонупелом (*gos lo tsa ba gzon nu dpal*, 1392–1481), Магамудра подається як практичний шлях до розпізнавання істинної природи розуму: «О людино! Зрозумій свій Розум! І медитуй на його природу, що є не-існуючою» [Zhönpu-pel 1949: 848]. (Чотири рівні Магамудри: шаматха – зосередженість, випаш'яна – аналітична медитація, екараса – єдиносамаковість, абгавана – не-медитація).

⁶⁶ Беквіс активно й наполегливо застосовує термін «нормативний буддизм» для позначення буддизму, коли буддійські спільноти активно розвивали свої інституціональність і теоретизування, тобто йдеться про буддизм часів Секста Емпірика. А ранній буддизм, буддизм часів Піррона, зокрема Беквіс називає до-нормативним [Johnson 2018: 6-7, 14].

саме – запровадити третій елемент (*tertium quid*), щоб створити, на наш погляд, навколо нього синтетичний дискурсивний простір для паритетного діалогу двох образних великих масивів ідей (у даному випадку пірронізму і буддизму). Але справа в тім, що Беквіс використовував цей термін для компаративістики в межах буддійської традиції, а Кузьмінські намагається вивести його в кроскультурний простір і тому пропонує додати до розгляду пірроніанських джерел два впливові традиційні тексти з колекції *нормативного* та *до-нормативного* буддизму:

- (1) «Парамартха Самудгата» (Paramārthasamudgata) – фрагмент «Сандгінірмочанасутри» (Āryasamdhinirmocana Sūtra)⁶⁷ з корпусу канонічних текстів Магаїни (школа *йоґачари*) [Powers 1995: 139-145];
- (2) «Каччанаготта Сутта» (Kaccānagotta Sutta)⁶⁸ – невеличкий фрагмент збірки Сам'юттанікаї (Samyutta Nikāya) з корпусу канонічних текстів Гінаяни (Тхеравади) [Bodhi 2000: 544].

Таким чином, Кузьмінські шукає ключовий принцип образу послідовності *Першого, Другого і Третього обертів Колеса Дгарми*. За словами дослідника, ця послідовність є втіленням діалектичного принципу буддизму: від взаємозалежного існування через пізнання порожнечі до пробудження. І в подальшому, спираючись на дослідження Джея Гарфілда, Джеймса Блюменталю, Реба Андерсона і Дена Ллустауза (р. 67-68), Кузьмінські заглиблюється в паралелі цієї послідовності з буддійською *квадрілемою* і робить певні висновки:

- *Перший оберт Колеса Дгарми* пов'язаний з усвідомленням страждання та взаємозалежного походження; цей *оберт* є відповіддю на виклик *дилеми*; крайня форма прояву мислення на цьому етапі, що може проявитися у випадку емоційних забарвлень або упереджень, загрожує субстанціалізмом;
- *Другий оберт Колеса Дгарми* пов'язаний з усвідомленням порожнечі феноменального світу; цей *оберт* є відповіддю на виклик *трилеми*; крайня форма загрожує нігілізмом;
- *Третій оберт Колеса Дгарми* – цей *оберт* є примиренням крайнощів з пробудженням; складає відповідь на виклик *квадрілеми*; крайня форма загрожує етерналізмом.

Загалом у цьому розділі Кузьмінські заглиблюється в детальніший розгляд аналогій між ідеями *Першого оберту Колеса Дгарми* і Секста Емпірика, додаючи до розгляду дослідження Федора Щербатського (р. 72, 80) і Марка Сідеріса (р. 81-82), щоб зіставити *прагмати* з *дгармами* та *скандгами*, визнаючи їх феноменальними універсальними, і спробувати за їх допомогою описати суть *феноменалістичної онтології пірроніанського буддизму*.

⁶⁷ Самдгінірмочанасутра (Āryasamdhinirmocanasūtra, «Прояснення прихованого смислу» санскр.) – належить до сутр Магаїни і є однією з головних сутр школи йоґачари. Сутру складено в I–III ст. Санскритський варіант тексту втрачений. Наразі в дослідників у наявності є її переклади тибетською і китайською. Переклад сутри англійською, який пропонує розглянути Кузьмінські, був зроблений Паверсом з тибетської версії, що входить до Канґ'юру Дергеського буддійського канону.

⁶⁸ Текст належить до Сутта-пітаки («Кошик Сутр» палі) Палійського буддійського канону. Кузьмінські посилається на його переклад з палі від Брікху Бодгі.

Шостий розділ: Порожнеча і звільнення від переконань

Тут Кузьмінські продовжує досліджувати *Перший оберт Колеса Дгарми* і намагається позначити вихід з будь-якої *дилеми* як серединну невизначеність, що не заперечує і не приймає будь-який бік, але у своїй потенції містить обидві крайні позиції.

Згадуючи назву однієї з двох десятків більш-менш визначених сучасними дослідниками шкіл раннього буддизму (ідеться про *пудгалаваду*)⁶⁹, Автор ілюструє таку невизначеність позицією в питанні існування самості⁷⁰: мовляв, пірроністи, як і ранні буддисти, утримувалися від категоричних суджень з цього приводу.

Усвідомлюючи, що наведений приклад може бути прийнятий лише як вхід у дискусію і потребує більш розгорнутого викладу, Кузьмінські залучає наступні тексти:

- (1) «Праджня Параміта Хрідая Сутра» (PrajñāpāramitāhṛdayaSūtra)⁷¹ – канонічний текст Магаяни;
- (2) Сутри з Палійського канону, що входять до корпусу Маджжіма Нікаї (Majjhima Nikāya)⁷² [Bhikkhu Bodhi 1995];
- (3) «Муламадг'ямакакаріка» (Mūlamadhyamakakārikā)⁷³ – канонічний текст Магаяни.

Пояснюючи своє бачення *трилеми* як головного виклику *Другого оберту Колеса Дгарми*, дослідник звертає нашу увагу на можливість і навіть необхідність залишати певні питання без відповідей, щоби припинити судження, «розмити» протиставлення й усвідомити відсутність опори на будь-яку з цих крайніх позицій, тобто розпізнати сутність порожнечі.

Сьомий розділ: Атараксія і бодгі

Діставшись розділу, де йдеться про *Третій оберт Колеса Дгарми*, Кузьмінські визнає складність задачі розповісти про те, про що розповісти неможливо: бо, пише Автор, просвітлення – це стан, а не опис. Тому дослідник знову звертається до школи *йогачари* та одного з її головних текстів за проясненням трьох природ існування усіх явищ *трісвабгави*⁷⁴ (trisvabhāva):

⁶⁹ Pudgalavāda («Доктрина особистості» санскр.) – ранньо-буддійський варіант персоналізму. Перший розкол школи старших (перших) учнів Будди (тобто стхавіра) здійснила секта ватсіпутріїв (vātsīputrīya санскр., vajjīputtaka палі) у III ст. до н.е. І саме школа ватсіпутріїв, чия назва походить від імені її засновника Ватси, відійшла від ортодоксальної сарваствівади в бік персоналізму [Bareau 2005: 22]. У подальшому зі школи ватсіпутріїв виникли ще чотири школи [Priestley 1999: 31]. Що стосується школи саутрантиків, у ній також спостерігалися певні тенденції до абсолютизації особистості – наприклад, виникнення концепції парамартхапудгали (paramartha-pudgala), яка стосувалася реальності вічної самості [ibid.: 37].

⁷⁰ У цьому пасажі Кузьмінські наче ставить знак рівності між самістю і душею («selforsoul»), і такий мовний еквілібр він залишає без пояснень (р. 92). Хоча «пудгала» (оскільки Кузьмінські звертає нашу увагу саме на ранньо-буддійську школу пудгалавади, що насправді стоїть доволі осторонь основних буддійських трендів того часу) за змістом більш відповідає значенню «особистість», «Его».

⁷¹ «Сутра суті позамежної мудрості» санскр. – основний текст корпусу Праджня Параміти, тобто текстів позамежної мудрості Магаяни.

⁷² «Збірка бесід середньої довжини» палі – корпус сутр, що належать до традиції Гінаяни. Особливу увагу Автор приділяє «Чуламалук'я-сутта» (Cūḷamālukya Sutta) і «Саббасави-сутта» (SabbāsavaSutta) (р. 95).

⁷³ «Основи серединного шляху у віршах» (санскр.) – канонічний текст Магаяни, що належить до корпусу текстів Нагарджуни.

⁷⁴ Три природи існування феноменів за йогачарою: парікальпіта (parikalpita), тобто уявна, паратантра (paratantra), тобто залежна, і парінішпана (pariṇiṣpanna), тобто завершена. Серед них паратантра і парінішпана є істинною природою. А фіктивність парікальпіти лише свідчить, що істинна природа не залежить від приписування їй певних найменувань.

(1) «Сандгінірмочана Сутра» («*Samdhinirmocanasūtra*») [Cleary 1999].

Тут варто зазначити, що Кузьмінські визнає саме *йогачару* (а не таку уподобану дослідниками пірронізму-буддизму *мадг'ямаку*) за кульмінацію буддійського вчення, що прояснює остаточні смисли. Саме тому він і звертається до її тексту, щоби прояснити виклик *квадрілеми*: взаємозалежне походження крайнощів у випадку припинення суджень відкриває простір між цими крайнощами для виходу на відносний рівень порожнечі (на погляд Кузьмінські, щось на кшталт порожнечі суджень за Пірроном), вказуючи при цьому (або символізуючи, позначаючи тощо) на позамежну порожнечу десь там, за межами слів (за *йогачарою*) або досвіду (за *мадг'ямакою*), тобто на абсолютному рівні (на погляд Кузьмінські, щось на кшталт порожнечі фактів за Пірроном).

Висновки до огляду

На перший погляд, Монографії наче не вистачає послідовного й обґрунтованого залучення буддійського текстового матеріалу, внаслідок чого спостерігається інтуїтивістський та доволі лапідарний виклад буддійських ідей. Але складається враження, що головними цілями Кузьмінські були:

- спроба провести ревізію наявних компаративних досліджень буддизму і пірронізму;
- утримання на макрорівні компаративістики двох великих масивів ідей (буддизму і пірронізму), яке дозволило б залишитися на достатньо високому рівні абстрагування, у край необхідному для усвідомлення їхньої можливої спільної основи;
- залучення достатньої кількості актуальних для сучасного медіапростору метафор, алегорій і прикладів, щоб винайти популярні пояснення для тих чи інших непростих історико-філософських питань.

Основне припущення, на якому базуються всі подальші ментальні конструкції Монографії, є усе ж та ідея, що пірронізм – то буддизм Греції, що був свого часу імпортований з Індії і збагатив грецький матеріалістичний атомізм феноменалістичним аспектом, змістивши акцент із зовнішнього світу спостережуваних об'єктів на внутрішній світ суб'єкта, що спостерігає. Унаслідок цього у філософському дискурсі з'явилася *ісляхетна філософія* з її *природною онтологією безпосереднього досвіду*.

Але ми вважаємо, що дослідження Кузьмінські – це не конкретні висновки стосовно пірронізму чи буддизму, а демонстрація методологічної розробки під умовною назвою *tertium quid*. Кузьмінські фактично запропонував застосування достатньо провокативного, але, на наш погляд, у край необхідного для сучасних компаративних досліджень уже не міждисциплінарного, а трансдисциплінарного⁷⁵ рівня, про що свідчить:

- запровадження в компаративний аналіз двох традицій третього елементу, тобто *tertium quid*, навколо якого вибудовується синтетичний простір нового дискурсу на базі зіставлень термінів (задля пошуку пар аналогічних термінів), що має дозволити залучити тексти однієї з традицій для дослідження іншої.

Отже, як *tertium quid* у такому порівнянні обирається *пірроніанський буддизм*, що потім уточнюється як *феноменалістичний атомізм*, навколо якого вибудовується простір нового дискурсу на базі встановлення подібних пар основних термінів на кшталт *прагмата-дгарма* або *прагмата-скандга* тощо. Суть такого підходу, знову ж таки на наш погляд, у потенціалі цього штучного синтетичного дискурсивного простору, який

⁷⁵ Термін трансдисциплінарність до своїх досліджень сам Автор не застосовує – це повністю наше визначення праці Кузьмінські [див.: Kalantarova 2021: 170].

має надати можливість паритетного діалогу двох великих масивів ідей, кожен із яких об'єднаний своєю парадигмою, діалогу для визначення їхніх спільних рис, підходів, основи тощо й виокремлення автентичних трендів. У цьому просторі можуть вільно зіставлятися, узгоджуватися й ущільнюватися (за принципом леза Окама) концептуальні потенції цих масивів ідей без загрози деформації для останніх, але задля, наприклад, комплектації *необхідного і достатнього набору* ідей для формулювання і розв'язання будь-якої онтологічної, епістемологічної, етичної та інш. проблем. Не факт, що ця мета коректно сформульована й узагалі досяжна, але метод має право на апробацію і сприяє дискусії.

Звісно, до такої пропозиції може виникати багато питань, бо:

- алгоритм такого умовно трансдисциплінарного прийому, що зароджується буквально на очах, не відпрацьований;
- критерій відбору гіпотез щодо змістового наповнення синтетичного простору автентичними термінами не сформульований;
- нехтування територіальними і хронологічними невідповідностями не обгрунтоване;
- не позначені обмеження такого підходу або хоч би прогноз секторів його очевидних помилок.

Але Монографія в цілому, на наш погляд, намічає далекоглядну перспективу компаративних досліджень у філософії та шлях їхнього розвитку на прикладі *пірронізм–буддизм*.

Єдине, що ми хотіли б додати, це міркування про перспективи такого прийому, особливо в актуальному напрямку сучасних буддійських студій – *філософія буддійської тантри*, які традиційно визнаються методичними посібниками з досягнення довершеної мудрості шляхом усвідомлення необхідності припинення не просто суджень, але й концептуалізації як такої внаслідок обмеженості епістемічного потенціалу останньої. Таким чином, ранньо-буддійський скепсис виявляється лише черговим етапом у буддійській епістемології, коли пошукач істини, спостерігаючи за плином думок і за станом власного розуму, не просто намагається описати істину, але й зустрітись з нею безпосередньо, виявити її у власному досвіді.

Отже, буддійські мислителі цілком можуть погодитися з методом уведення в дискурс *tertium quid*, але вони йдуть далі, бо досліджують питання меж будь-якого дискурсу. І свідомством таких досліджень стають саме тантричні тексти та їх *сандгібгаша* (saṃdhibhāṣā) – та сама «сутінкова» мова (точніше – мовлення) [Bucknell 1986], що шокує західних дослідників не тільки натуралістичними описами, але й неоднозначністю інтерпретування. Але це лише початок шляху «без опори на твердження»: в одній з вищих буддійських тантр⁷⁶ надається назва такої мови – *екартханантабгаша* (ekārthānantabhāṣā) [Banerjee 1993: 223], тобто промовляння нескінченного єдиного смислу. Тому дослідження питання скепсису як епістемічного інструменту в буддійській традиції насправді допомогло б виявити філософську суть того самого повороту, що відбувся на *Третьюму оберті Колеса Дгарми* і зумовив перехід буддійського дискурсу на новий рівень, який, згідно з традицією, і став містком над прірвою стосунку відносної і абсолютної істини, зумовленого і пробудженого буття, тіла і розуму.

⁷⁶ Йдеться про вищу тантру, тобто ануттарайогатантру (anuttarayogatantra) – Калачакра-тантру (Kālacakra tantra), V Розділ.

Таким чином, дослідження Кузьмінські оголило великі складнощі на цьому трансдисциплінарному шляху. І уроки, які ми можемо отримати при роботі з Монографією, можна сформулювати так:

- ідеї, які вилучаються з традиційних текстів і порівнюються між собою, мають бути не тільки топологічно, але й хронологічно впорядковані між собою;
- якщо до порівняння ідей залучається певне першоджерело, то в обґрунтуванні висновків варто звертати увагу на його контекстуальний і інтертекстуальний аспект.

Як бачимо, Монографія може виявитися корисною для читачів, які готові до скрупульозної роботи з розбудови нової методології філософської компаративістики. А оскільки Монографія не перевантажена термінами, це розширює її цільову аудиторію й мотивує на власні дослідження фахівців із різних царин.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Андросов, В. (2011). *Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь*. Москва: Ориенталия.
- Даранатха. (1896). *История буддизма в Индии. Буддизм, его догматы, история и литература*. III часть. (В. Васильев, Пер.). С-Пб.: Императорская Академия наук.
- Калантарова, О. (2019). Вчення Калачакри тибето-буддійської традиції (історіографічний нарис). *Мультиверсум*, (1-2), 96-124. <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2019.1-2.05>
- 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 UP. *Sententiae*, 41(1), 83-110. <https://doi.org/10.31649/sent41.01.083>
- Митруев, Б. (2018). «Йогачарабхумишаstra» как историко-философский источник. *История философии*, 23(2), 32-43. <https://doi.org/10.21146/2074-5869-2018-23-2-32-43>
- Ньямаш, М. (1972). Развитие буддийских ступ и вихар в Декане в I-IV вв. н.э. *Вестник древней истории*, (4), 34-64.
- Сумба-кханбо. (1991). *Пагсам-дзонсан: история и хронология Тибета*. (Р. Е. Пубаева, Пер.). Новосибирск: Наука, Сиб. отделение.
- Шохин, В. К. (1998). *Ф. И. Щербатской и его компаративистская философия*. Москва: ИФРАН.
- Banerjee, V. (1993). *A Critical Edition of Sri Kalacakra Tantra-Raja (Collated with the Tibetan version)*. India: Calcutta.
- Banerjee, G. N. (1961). *Hellenism in Ancient India*. Delhi: Munshi Ram Manohar Lal. <https://archive.org/details/hellenisminancie0000bane/page/34/mode/2up?view=theater>
- Banerji, R. D. (1928). *A Junior History of India*. Calcutta and Madras: Blackie.
- Bareau, A. (2005). *The Buddhist Sects of the Lesser Vehicle*. (G. M. Chodron, Trans.). Saigon.
- Batchelor, S. (2017). *Secular Buddhism: Imagining the Dharma in an Uncertain World*. New Haven & London: Yale UP.
- Bechert, H., & Gombrich, R. (1984). *The world of Buddhism: Buddhist monks and nuns in society and culture*. New York: Facts on File.
- Beckwith, Ch. I. (2015). *Greek Buddha: Pyrrho's encounter with early Buddhism in central Asia*. USA: Princeton UP. <https://doi.org/10.1515/9781400866328>
- Bhikkhu Bodhi. (1995). *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya (The Teachings of the Buddha)*. (Bhikkhu Nanamoli, Trans.). Somerville, MA: Wisdom Press.

- Bodhi, B. (2000). *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*. Trans. by Bhikku Bodhi. Boston, MA: Wisdom Publications.
- Bucknell, R. S. & Stuart-Fox, M. (1986). *The Twilight Language: Explorations in Buddhist Meditation and Symbolism*. London & New York.
- Bühler, G. (1896). *Indische Palaeographie*. Strassburg: Karl J. Trübner. <https://doi.org/10.1515/9783111594316>
- Burnouf, E. (1844). *Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien*. Paris: Imprimerie Royale.
- Burton, D. (1999). *Emptiness Appraised: A Critical Study of Nagarjuna's Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Burton, D. (2004). *Buddhism, Knowledge, and Liberation: A Philosophical Study*. London: Routledge.
- Burton, D. (2017). *Buddhism: A Contemporary Philosophical Investigation*. London: Routledge.
- Carrithers, M. (1985). *The Buddha*. Oxford & New York: Oxford UP.
- Cleary, T. (Trans.). (1999). *Buddhist Yoga: A Comprehensive Course*. Boston, MS: Random House; Shambala.
- Csoma de Koros, A. (1834). *Essay Towards a Dictionary, Tibetan and English*. India, Calcutta: Baptist Mission Press.
- Csoma de Koros, A. (2015). *Analysis of the Kanjur*. India, Delhi: Sri Satguru Publications.
- Davids, R. (Ed.). (1995). *The Book of the Gradual Sayings (Anguttara-Nikāya) or More-Numbered Suttas* (Vol. I). (F. L. Woodward, Trans.). Oxford: Pali Text Society.
- Digital Sanskrit Buddhist Canon. (2004). *Aniyatāparivāro nāma trītiyaḥ*. Nagarjuna Institute of Exact Methods & University of the West. <https://www.dsbcproject.org/canon-text/content/53/450>
- Diogenes Laertius. (1925). *Lives of Eminent Philosophers* (Vol. II, pp. 474-518). (R. D. Hicks, Trans.). Cambridge: Harvard UP. https://doi.org/10.4159/DLCL.diogenes_laertius-lives-eminent-philosophers-book-vi-chapter-2-diogenes.1925
- Dutt, N. (1998). *Buddhist Sects in India*. India, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- 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>
- Flintoff, E. (1980). Pyrrho and India. *Phronesis*, 25(1), 88-108. <https://doi.org/10.1163/156852880X00052>
- Frenkian, A. M. (1957). *Scepticismul grec și filozofia indiana*. București: (Editura) Academiei Republicii populare Romine.
- Goldwag, A. (2008). *Isms and Ologies: 453 difficult doctrines you've always pretended to understand*. London: Quercus.
- Gunaratana, H. (1988). *The Jhanas in Theravada Buddhist Meditation*. Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
- Halkias, G. (2014). When the Greeks Converted the Buddha: Asymmetrical Transfers of Knowledge in Indo-Greek Cultures. In P. Wick & V. Rabens (Eds.), *Religions and Trade: Religious Formation, Transformation and Cross-Cultural Exchange between East and West*. (pp. 65-116). Leiden & Boston: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004255302_005
- Halkias, G. (2015). The Self-immolation of Kalanos and other Luminous Encounters Among Greeks and Indian Buddhists in the Hellenistic World. *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies*, 8, 163-186.
- Hanner, O. (Ed.). (2020). *Buddhism and Scepticism: Historical, Philosophical, and Comparative Perspectives*. Bochem; Freiburg: Projekt Verlag.
- Hegel, G. (2001). *The Philosophy of History*. Kitchener: Batoche Books.
- Hodgson, B. H. (1841). *Illustrations of the Literature and Religion of the Buddhists*. India: Serampore.
- Hodgson, B. H. (1874). *Essays on the Languages, Literature, and Religion of Nepāl and Tibet*. London: Trübner.
- Jaspers, K. (1953). *The Origin and Goal of History*. (M. Bullock, Trans.). New Haven & London: Yale UP.

- Johnson, M. R., & Shults, B. (2018). Early Pyrrhonism as a Sect of Buddhism? A Case Study in the Methodology of Comparative Philosophy. *Comparative Philosophy*, 9(2), 1-40. [https://doi.org/10.31979/2151-6014\(2018\).090204](https://doi.org/10.31979/2151-6014(2018).090204)
- 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>
- Kalupahana, D. J. (1992). *A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities*. Honolulu: University of Hawaii Press. <https://doi.org/10.1515/9780824844530>
- Kovan, M. (2009). Violence and (Non-) Resistance: Buddhist Ahimsā and Its Existential Aporias. *Journal of Buddhist Ethics*, 16, 39-68.
- Kuzminski, A. (2008). *Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Kuzminski, A. (2020). The Evident and the Non-Evident: Buddhism through the Lens of Pyrrhonism. In O. Hanner (Ed.), *Buddhism and Skepticism: Historical, Philosophical, and Comparative Perspectives* (pp. 109-129). Hamburg: Projekt Verlag.
- Kuzminski, A. (2021). *Pyrrhonian Buddhism: A Philosophical Reconstruction*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003112372>
- Lamotte, E. (1988). *History of Indian Buddhism: From The Origins to The Saka Era*. (S. Webb-Boin, Trans.). Louvain-la-Neuve & Paris: Peeters Press.
- Lowe, R., & Yasuhara, Y. (2017). *The Origins of Higher Learning: Knowledge networks and the early development of universities*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315728551>
- Mahanama, T. (1912). *Mahāvamsa or The Great Chronicle of Ceylon*. (W. Geiger, Trans.). London: Oxford UP.
- Massie, P. (2018). Ataraxia: Tranquility at the End. In S. D. Kirkland & E. Sanday (Eds.), *A Companion to Ancient Philosophy* (pp. 245-262). Evanston: Northwestern UP. <https://doi.org/10.2307/j.ctv75d7w6.23>
- Mills, E. (2016). Nāgārjuna's Pañcakoti, Agrippa's Trilemma, and the Uses of Skepticism. *Comparative Philosophy*, 7(2), 44-66. [https://doi.org/10.31979/2151-6014\(2016\).070206](https://doi.org/10.31979/2151-6014(2016).070206)
- Modern Pyrrhonism. (n. d.). Pyrrhonism Glossary. *Modern Pyrrhonism Movement*. <https://www.pyrrhonism.org/glossary.php>
- Neale, M. J. (2014). *Madhyamaka and Pyrrhonism: doctrinal, linguistic and historical parallels and interactions between Madhyamaka Buddhism & Hellenic Pyrrhonism* [PhD thesis]. Oxford: Oxford University. https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:347ed882-f7ac-4098-908f-5bb391462a6c/download_file?file_format=application%2Fpdf&safe_filename=THE-SIS01&type_of_work=Thesis
- Ozawa-de Silva, B. (2016). Contemplative Science and Secular Ethics. *Religions*, 7(8), 98. <https://doi.org/10.3390/rel7080098>
- Park, J. Y. (Ed.). (2006). *Buddhisms and Deconstructions*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- PhilPapers. (n. d.). *Adrian Kuzminski: University of Rochester*. <https://philpeople.org/profiles/adrian-kuzminski>
- Powers, J. (1995). *Wisdom of Buddha: The Saṃdhinirmocana Mahāyāna Sūtra; Essential Questions and Direct Answers for Realizing Enlightenment*. (J. Powers, Trans.). Berkeley, CA: Dharma Publishing.
- Priest, G. (2018). *The Fifth Corner of Four: An Essay on Buddhist Metaphysics and the Catuskoṭi*. Oxford: Oxford UP. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198758716.001.0001>
- Priestley, L. (1999). *Pudgalavāda Buddhism: The Reality of the Indeterminate Self*. Toronto: University of Toronto.
- Raju, P. T. (1962). *Introduction to Comparative Philosophy*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Salguero, C. P. (2021). The Role of Buddhist Studies in Fostering Metadisciplinary Conversations and Improving Pedagogical Collaborations. *Religions*, 12(1), 1. <https://doi.org/10.3390/rel12010001>

- Salomon, R. (1999). *Ancient Buddhist Scrolls from Gandhāra: The British Library Kharoṣṭhī Fragments*. Seattle: University of Washington Press.
- Schulman, E. (2014). *Rethinking the Buddha*. Cambridge: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107477100>
- Schulman, E. (2021). Embodied Transcendence: The Buddha's Body in the Pāli Nikāyas. *Religions*, 12(3), 179. <https://doi.org/10.3390/rel12030179>
- Schwanbeck, E. A. (1846). *Megasthenis Indica. Fragmenta Collegit*. Bonnae: Sumptibus Pleimesh Bibliopolae.
- Stoneman, R. (2012). *The Legends of Alexander the Great*. London & New York: I.B. Tauris. <https://doi.org/10.5040/9780755625741>
- Suzuki, D. T. (1932). *The Lankavatara Sutra: A Mahayana Text (translated for the first time from the original sanskrit)*. London: Routledge.
- Tāranātha. (1990). *Tāranātha's History of Buddhism in India*. (Lama Chimpa, A. Chattopadhyaya, Trans.). Delhi: Motilal Banarsidass.
- Thuken, L. C. N. (2009). *The Crystal Mirror of Philosophical Systems*. (Geshe Lhundub Sopa, Trans.). Boston: Wisdom Publications.
- Varela, F. J. (2001). Why a Proper Science of Mind Implies the Transcendence of Nature? In J. Andresen (Ed.), *Religion in mind: Cognitive perspectives on religious belief, ritual, and experience* (pp. 207-236). Cambridge: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511586330.009>
- Vassiliades, D. (2016). *Greeks and Buddhism: An Intercultural Encounter*. Athens: Indo-Hellenic Society for Culture & Development.
- Wallace, B. A. (2001). Intersubjectivity in Indo-Tibetan Buddhism. *Journal of Consciousness Studies*, 8(5-7), 209-230.
- Westerhoff, J. (2009). *Nāgārjuna's Madhyamaka: A Philosophical Introduction*. Oxford: Oxford UP. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195375213.001.0001>
- Wick, P., & Rabens, V. (2014). *Religions and Trade: Religious Formation, Transformation and Cross-Cultural Exchange between East and West*. Leiden & Boston: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004255302>
- Zhōnnu-pel, G. L. (1949). *The Blue Annals*. (G. N. Roerich, Trans.). Delhi: Motilal Banarsidass.

Одержано 14.05.2023

REFERENCES

- Androsov, V. (2011). *Indo-Tibetan Buddhism. Encyclopedic Dictionary*. [In Russian]. Moscow: Orientalia.
- Banerjee, B. (1993). *A Critical Edition of Sri Kalacakra Tantra-Raja (Collated with the Tibetan version)*. India: Calcutta.
- Banerjee, G. N. (1961). *Hellenism in Ancient India*. Delhi: Munshi Ram Manohar Lal. <https://archive.org/details/hellenisminancie0000bane/page/34/mode/2up?view=theater>
- Banerji, R. D. (1928). *A Junior History of India*. Calcutta and Madras: Blackie.
- Bureau, A. (2005). *The Buddhist Sects of the Lesser Vehicle*. (G. M. Chodron, Trans.). Saigon.
- Batchelor, S. (2017). *Secular Buddhism: Imagining the Dharma in an Uncertain World*. New Haven & London: Yale UP.
- Bechert, H., & Gombrich, R. (1984). *The world of Buddhism: Buddhist monks and nuns in society and culture*. New York: Facts on File.
- Beckwith, Ch. I. (2015). *Greek Buddha: Pyrrho's encounter with early Buddhism in central Asia*. USA: Princeton UP. <https://doi.org/10.1515/9781400866328>
- Bhikkhu Bodhi. (1995). *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya (The Teachings of the Buddha)*. (Bhikkhu Nanamoli, Trans.). Somerville, MA: Wisdom Press.

- Bodhi, B. (2000). *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*. Trans. by Bhikku Bodhi. Boston, MA: Wisdom Publications.
- Bucknell, R. S. & Stuart-Fox, M. (1986). *The Twilight Language: Explorations in Buddhist Meditation and Symbolism*. London & New York.
- Bühler, G. (1896). *Indische Palaeographie*. Strassburg: Karl J. Trübner. <https://doi.org/10.1515/9783111594316>
- Burnouf, E. (1844). *Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien*. Paris: Imprimerie Royale.
- Burton, D. (1999). *Emptiness Appraised: A Critical Study of Nagarjuna's Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Burton, D. (2004). *Buddhism, Knowledge, and Liberation: A Philosophical Study*. London: Routledge.
- Burton, D. (2017). *Buddhism: A Contemporary Philosophical Investigation*. London: Routledge.
- Carrithers, M. (1985). *The Buddha*. Oxford & New York: Oxford UP.
- Cleary, T. (Trans.). (1999). *Buddhist Yoga: A Comprehensive Course*. Boston, MS: Random House; Shambala.
- Csoma de Koros, A. (1834). *Essay Towards a Dictionary, Tibetan and English*. India, Calcutta: Baptist Mission Press.
- Csoma de Koros, A. (2015). *Analysis of the Kanjur*. India, Delhi: Sri Satguru Publications.
- Daranatha. (1896). *History of Buddhism in India. Buddhism, its dogmas, history and literature* (III part.). (V. Vasiliev, Trans.). [In Russian]. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences.
- Davids, R. (Ed.). (1995). *The Book of the Gradual Sayings (Anguttara-Nikāya) or More-Numbered Suttas* (Vol. I). (F. L. Woodward, Trans.). Oxford: Pali Text Society.
- Digital Sanskrit Buddhist Canon. (2004). *Anityatāparivartō nāma trītyaḥ*. Nagarjuna Institute of Exact Methods & University of the West. <https://www.dsbcproject.org/canon-text/content/53/450>
- Diogenes Laertius. (1925). *Lives of Eminent Philosophers* (Vol. II, pp. 474-518). (R. D. Hicks, Trans.). Cambridge: Harvard UP. https://doi.org/10.4159/DLCL.diogenes_laertius-lives-eminent-philosophers-book-vi-chapter-2-diogenes.1925
- Dutt, N. (1998). *Buddhist Sects in India*. India, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- 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>
- Flintoff, E. (1980). Pyrrho and India. *Phronesis*, 25(1), 88-108. <https://doi.org/10.1163/156852880X00052>
- Frenkian, A. M. (1957). *Scepticismul grec și filozofia indiana*. București: (Editura) Academiei Republicii populare Romine.
- Goldwag, A. (2008). *Isms and Ologies: 453 difficult doctrines you've always pretended to understand*. London: Quercus.
- Gunaratana, H. (1988). *The Jhanas in Theravada Buddhist Meditation*. Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
- Halkias, G. (2014). When the Greeks Converted the Buddha: Asymmetrical Transfers of Knowledge in Indo-Greek Cultures. In P. Wick & V. Rabens (Eds.), *Religions and Trade: Religious Formation, Transformation and Cross-Cultural Exchange between East and West*. (pp. 65-116). Leiden & Boston: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004255302_005
- Halkias, G. (2015). The Self-immolation of Kalanos and other Luminous Encounters Among Greeks and Indian Buddhists in the Hellenistic World. *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies*, 8, 163-186.
- Hanner, O. (Ed.). (2020). *Buddhism and Scepticism: Historical, Philosophical, and Comparative Perspectives*. Bochem; Freiburg: Projekt Verlag.
- Hegel, G. (2001). *The Philosophy of History*. Kitchener: Batoche Books.
- Hodgson, B. H. (1841). *Illustrations of the Literature and Religion of the Buddhists*. India: Serampore.
- Hodgson, B. H. (1874). *Essays on the Languages, Literature, and Religion of Nepāl and Tibet*. London: Trübner.

- Jaspers, K. (1953). *The Origin and Goal of History*. (M. Bullock, Trans.). New Haven & London: Yale UP.
- Johnson, M. R., & Shults, B. (2018). Early Pyrrhonism as a Sect of Buddhism? A Case Study in the Methodology of Comparative Philosophy. *Comparative Philosophy*, 9(2), 1-40. [https://doi.org/10.31979/2151-6014\(2018\).090204](https://doi.org/10.31979/2151-6014(2018).090204)
- Kalantarova, O. (2019). The Kalachakra's Teaching of the Tibeto-Buddhist Tradition (Historical Drawing). [In Ukrainian]. *Multiversum*, (1-2), 96-124. <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2019.1-2.05>
- 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>
- 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 UP. [In Ukrainian] *Sententiae*, 41(1), 83-110. <https://doi.org/10.31649/sent41.01.083>
- Kalupahana, D. J. (1992). *A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities*. Honolulu: University of Hawaii Press. <https://doi.org/10.1515/9780824844530>
- Kovan, M. (2009). Violence and (Non-) Resistance: Buddhist Ahimsā and Its Existential Aporias. *Journal of Buddhist Ethics*, 16, 39-68.
- Kuzminski, A. (2008). *Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Kuzminski, A. (2020). The Evident and the Non-Evident: Buddhism through the Lens of Pyrrhonism. In O. Hanner (Ed.), *Buddhism and Skepticism: Historical, Philosophical, and Comparative Perspectives* (pp. 109-129). Hamburg: Projekt Verlag.
- Kuzminski, A. (2021). *Pyrrhonian Buddhism: A Philosophical Reconstruction*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003112372>
- Lamotte, E. (1988). *History of Indian Buddhism: From The Origins to The Saka Era*. (S. Webb-Boin, Trans.). Louvain-la-Neuve & Paris: Peeters Press.
- Lowe, R., & Yasuhara, Y. (2017). *The Origins of Higher Learning: Knowledge networks and the early development of universities*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315728551>
- Mahanama, T. (1912). *Mahāvamsa or The Great Chronicle of Ceylon*. (W. Geiger, Trans.). London: Oxford UP.
- Massie, P. (2018). Ataraxia: Tranquility at the End. In S. D. Kirkland & E. Sanday (Eds.), *A Companion to Ancient Philosophy* (pp. 245-262). Evanston: Northwestern UP. <https://doi.org/10.2307/j.ctv75d7w6.23>
- Mills, E. (2016). Nāgārjuna's Pañcakoti, Agrippa's Trilemma, and the Uses of Skepticism. *Comparative Philosophy*, 7(2), 44-66. [https://doi.org/10.31979/2151-6014\(2016\).070206](https://doi.org/10.31979/2151-6014(2016).070206)
- Mitruiev, B. (2018). «Yogācārabhūmi-Śāstra» as a historical and philosophical source. [In Russian]. *History of Philosophy*, 23(2), 32-43. <https://doi.org/10.21146/2074-5869-2018-23-2-32-43>
- Modern Pyrrhonism. (n. d.). Pyrrhonism Glossary. *Modern Pyrrhonism Movement*. <https://www.pyrrhonism.org/glossary.php>
- Neale, M. J. (2014). *Madhyamaka and Pyrrhonism: doctrinal, linguistic and historical parallels and interactions between Madhyamaka Buddhism & Hellenic Pyrrhonism* [PhD thesis]. Oxford: Oxford University. https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:347ed882-f7ac-4098-908f-5bb391462a6c/download_file?file_format=application%2Fpdf&safe_filename=THE-SIS01&type_of_work=Thesis
- Nyamash, M. (1972). The development of Buddhist stupas and viharas in the Deccan in the I-IV A.D. [In Russian]. *Bulletin of Ancient History*, (4), 34-64.
- Ozawa-de Silva, B. (2016). Contemplative Science and Secular Ethics. *Religions*, 7(8), 98. <https://doi.org/10.3390/rel7080098>
- Park, J. Y. (Ed.). (2006). *Buddhisms and Deconstructions*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.

- PhilPapers. (n. d.). *Adrian Kuzminski: University of Rochester*. <https://philpeople.org/profiles/adrian-kuzminski>
- Powers, J. (1995). *Wisdom of Buddha: The Saṃdhirnirmocana Mahāyāna Sūtra; Essential Questions and Direct Answers for Realizing Enlightenment*. (J. Powers, Trans.). Berkeley, CA: Dharma Publishing.
- Priest, G. (2018). *The Fifth Corner of Four: An Essay on Buddhist Metaphysics and the Catuskoṭi*. Oxford: Oxford UP. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198758716.001.0001>
- Priestley, L. (1999). *Pudgalavāda Buddhism: The Reality of the Indeterminate Self*. Toronto: University of Toronto.
- Raju, P. T. (1962). *Introduction to Comparative Philosophy*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Salguero, C. P. (2021). The Role of Buddhist Studies in Fostering Metadisciplinary Conversations and Improving Pedagogical Collaborations. *Religions*, 12(1), 1. <https://doi.org/10.3390/rel12010001>
- Salomon, R. (1999). *Ancient Buddhist Scrolls from Gandhāra: The British Library Kharoṣṭhī Fragments*. Seattle: University of Washington Press.
- Schulman, E. (2014). *Rethinking the Buddha*. Cambridge: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107477100>
- Schulman, E. (2021). Embodied Transcendence: The Buddha's Body in the Pāli Nikāyas. *Religions*, 12(3), 179. <https://doi.org/10.3390/rel12030179>
- Schwanbeck, E. A. (1846). *Megasthenis Indica. Fragmenta Collegit*. Bonnae: Sumptibus Pleimesh Bibliopolae.
- Shokhin, V. K. (1998). *F. I. Shcherbatskoy and his comparative philosophy*. [In Russian]. Moscow: IFRAN.
- Stoneman, R. (2012). *The Legends of Alexander the Great*. London & New York: I.B. Tauris. <https://doi.org/10.5040/9780755625741>
- Sumba Khanbo. (1991). *Pagsam-jongsan: history and chronology of Tibet*. [In Russian]. (R. E. Pubaeva, Transl. & Ed.). Novosibirsk: Nauka, Sib. department.
- Suzuki, D. T. (1932). *The Lankavatara Sutra: A Mahayana Text (translated for the first time from the original sanskrit)*. London: Routledge.
- Tāranātha. (1990). *Tāranātha's History of Buddhism in India*. (Lama Chimpa, A. Chattopadhyaya, Trans.). Delhi: Motilal Banarsidass.
- Thuken, L. C. N. (2009). *The Crystal Mirror of Philosophical Systems*. (Geshe Lhundub Sopa, Trans.). Boston: Wisdom Publications.
- Varela, F. J. (2001). Why a Proper Science of Mind Implies the Transcendence of Nature? In J. Andresen (Ed.), *Religion in mind: Cognitive perspectives on religious belief, ritual, and experience* (pp. 207-236). Cambridge: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511586330.009>
- Vassiliades, D. (2016). *Greeks and Buddhism: An Intercultural Encounter*. Athens: Indo-Hellenic Society for Culture & Development.
- Wallace, B. A. (2001). Intersubjectivity in Indo-Tibetan Buddhism. *Journal of Consciousness Studies*, 8(5-7), 209-230.
- Westerhoff, J. (2009). *Nāgārjuna's Madhyamaka: A Philosophical Introduction*. Oxford: Oxford UP. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195375213.001.0001>
- Wick, P., & Rabens, V. (2014). *Religions and Trade: Religious Formation, Transformation and Cross-Cultural Exchange between East and West*. Leiden & Boston: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004255302>
- Zhōnnu-pel, G. L. (1949). *The Blue Annals*. (G. N. Roerich, Trans.). Delhi: Motilal Banarsidass.

Received 14.05.2023

Olena Kalantarova

**Phenomenalistic Atomism as a *Tertium Quid* of Comparative Philosophy.
Kuzminski, A. (2021). *Pyrrhonian Buddhism: A Philosophical Reconstruction*.
London and New York: Routledge.**

Review of Kuzminski, A. (2021). *Pyrrhonian Buddhism: A Philosophical Reconstruction*.
London & New York: Routledge.

Олена Калантарова

**Феноменалістичний атомізм як *tertium quid* компаративної філософії.
Kuzminski, A. (2021). *Pyrrhonian Buddhism: A Philosophical Reconstruction*.
London and New York: Routledge.**

Огляд книги Kuzminski, A. (2021). *Pyrrhonian Buddhism: A Philosophical Reconstruction*.
London & New York: Routledge.

Olena Kalantarova, iModerator-in-Chief of the Buddhist Laboratory in Ukraine, ex-graduate of the Institute of Philosophy named after H.S. Skovorody of the National Academy of Sciences of Ukraine.

Олена Калантарова, Головний модератор Буддологічної лабораторії в Україні, випускниця аспірантури Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.

e-mail: kalantarova.olena@gmail.com
