

ІНДІЯ НІЦШЕ ЯК ФІЛОСОФСЬКИЙ НЕАКАДЕМІЧНИЙ ВАРІАНТ ОРІЕНТАЛІЗМУ *

Фрідріх Ніцше (1844—1900) зацікавився Індією досить рано, ще у підлітковому віці. Цей інтерес він зберігатиме все своє подальше активне інтелектуальне життя. Відсутність спеціальної індологічної підготовки Ніцше компенсуватиме самоосвітою. Так, відомо, що він читав індологічну літературу, твори європейських філософів, які зверталися до індійської думки, був знайомий із перекладами деяких сакральних і філософських індійських текстів (буддійських та індуїстських), спілкувався з професійними індологами. Стійкий інтерес до Індії не залишився на побутовому рівні, а знайшов відображення у творах видатного мислителя. Тому розуміння творчості Ніцше передбачає залучення його знань про Індію.

Дослідники інтелектуальної спадщини німецького мислителя не раз підкреслювали, що без індійського релігійно-філософського матеріалу його філософське вчення, якби і відбулось, було б істотно іншим. Наприклад, Девід Сміт припускає, що такі ключові ідеї Ніцше, як вічне повернення і надлюдина виникли завдяки його знайомству з індуїзмом і буддизмом¹. Тимчасом як Мартін Гайдеггер вважає, що світоглядні зміни, які відбувались у настрої мислителя, могли навіть текстуально закріплюватись висловлюваннями з давньоіндійських джерел, наприклад, з Рігведи, цитата з якої послужила епіграфом для «Ранкової зорі» (1881): «Є так багато ранкових зорь / світанків, які ще не засяяли» («Es giebt so viele Morgenröthen, die noch nicht geleuchtet haben»)² **.

¹ У вигляді статті розділ друкувався раніше. Див.: Індія Ніцше як філософський неакадемічний варіант орієнталізму // Східний світ. 2020. № 1. С. 77—96. Нині публікується з незначними редакторськими правками.

² Нумерацію згаданого рядку Рігведи Гайдеггер не наводить. Не завжди вона присутня й у виданнях «Ранкової зорі» (Ніцше Ф. Сочинения: в 2 т. Москва:

Своєю чергою, ці та інші ідеї філософа справили потужний вплив на інтелектуальне життя Західного світу кінця XIX — першої половини XX століття. Безсумнівно, у поле зору читачів потрапляв і залучений та переосмислений Ніцше індійський матеріал, крізь який вони сприймали далеку країну, її релігійно-філософську думку.

З огляду на те, що Ніцше не належав до академічних кіл, його творчість у частині звернення до Індії важко віднести до домінуючої на той час у наукових колах академічної орієнталістичної парадигми. Радше він представляв філософський неакадемічний варіант орієнталізму. Аналіз уявлень Ніцше про Індію дає змогу не лише глибше осягнути його філософську спадщину, а й зрозуміти специфіку залученого ним індологічного матеріалу з погляду окремо взятого варіанта тогочасного орієнталізму. Неакадемічний варіант Індії Ніцше, безперечно, цікавий тим, що його автор не малознаний, а впливовий філософ як серед професійної спільноти, так і для широких суспільних верств.

У цьому розділі ми спробуємо проаналізувати особливості сприйняття Індії Ніцше, відштовхуючись насамперед від уживаної ним лексики, що відображає індійські реалії. Такий підхід має посприяти у виявленні необхідного смислового каркаса конкретних знань Ніцше про Індію з метою їх подальшого осмислення. Серед дослідницької літератури, присвяченої зацікавленням німецького мислителя Індією, немає робіт, які б аналізували кожен випадок звернення Ніцше до індійських реалій. Тимчасом як наявні дослідження інтелектуальної спадщини Ніцше містять протилежні позиції в оцінці його індофіліства: від схвальних до скептичних. Так чи інакше, ми торкатимемось і цього аспекту.

Лексика, яка би відображала індійські реалії, присутня у таких п'яти залучених тут творах Ніцше: 1) «Потойбіч добра і зла. Прелюдія до філософії майбутнього» / «Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer

Мысль, 1990. Т. 2. С. 741, 808). Відомі два її варіанти, це посилання на два різні гімни з різних мандал Рігведи: 2.28.9 (*Лютій Т.* Ніцше. Самоперевершення. Київ: Темпора, 2016. С. 16, з посиланням на критичне видання твору 2013 року, Band 6.2.) та 7.76.3 (*Sprung M.* Nietzsche's Trans-European Eye // Nietzsche and Asian Thought / ed. by G. Parkes. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991. P. 76—90). Імовірно, Ніцше таки цитував рядок із гімну, адресованого Варуні: «2.28.9c. avyustā in nu bhūyasīr usāsa», ніж Ушас: «7.76.3b. yā prācīnam uditā sūriyasya» (*Rig Veda / A Metrically Restored Text with an Introduction and Notes; ed. by Barend A. Van Nooten and Gary B. Holland. Harvard: Harvard University Press, 1994. Vol. 50. P. 129, 320).*

Philosophie der Zukunft» (написаний 1885:1886 / виданий 1886); 2) «До генеалогії моралі. Полемічний твір» / «Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift» (1887/1887); 3) «Сутінки ідолів, чи Як філософствують молотом» / «Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt» (1888); 4) «Антихрист. Прокляття християнству» / «Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum» (1888/1895); 5) «Ecce homo. Як стати самим собою» / «Ecce homo. Wie man wird, was man ist» (1888/1908). Усі вони належать до останнього, третього періоду творчості Ніцше, отже, відображають зрілі погляди філософа, підсумовуючи його інтелектуальний шлях. Тому обрані для аналізу тексти можна вважати цілком репрезентативними, хоча й такими, які не містять усі випадки звернення Ніцше до індійських реалій. Всього вдалося зустріти тридцять різних слів, включаючи власні назви (див. таблицю), які фіксують звернення мислителя до індійського матеріалу. Більшість із них — це транслітеровані Ніцше санскритські слова за допомогою латини та відповідної діакритики.

Таблиця. Індійська лексика Ніцше

Слова і власні назви	«Потойбіч добра і зла» / «Jenseits von Gut und Böse» (1885:1886/1886)**	«До генеалогії моралі» / «Zur Genealogie der Moral» (1887/1887)	«Сутінки ідолів» / «Götzen-Dämmerung» (1888/1889)	«Антихрист» / «Der Antichrist» (1888/1895)	«Ecce homo» (1888/1908)	Кількість вживання слів у всіх п'яти творах
Антиарійський, <i>antiarisch</i> ^{***}	—	—	1	—	—	1
Арієць, <i>Arier</i>	—	1	—	—	—	1
Арійський, <i>arisch</i>	—	—	1	—	—	1

* Тут і далі вживатимуться скорочені назви творів Ніцше.

** 1885:1886 (рік, коли був написаний рукопис) / 1886 (рік першого видання, яке аналізується). Тут і далі в таблиці ця послідовність зберігається після кожної назви твору.

*** У першому стовпчику спочатку наводиться вживане Ніцше слово в перекладі українською мовою, потім його німецькомовний варіант і загальновживана

Продовження табл.

Слова і власні назви	«Потоїбіч добра і зла» /«Jenseits von Gut und Böse» (1885; 1886/1886)	«До генеалогії моралі» / «Zur Genealogie der Moral» (1887/1887)	«Сутінки ідолів» / «Götzen-Dämmerung» (1888/1889)	«Антихрист» / «Der Antichrist» (1888/1895)	«Ессе homo» (1888/1908)	Кількість вживаних слів у всіх п'яти творах
Брагман, <i>Brahman, brahman</i>	—	4	—	—	—	4
Брагманічний, <i>Brahmanistisch, brāhmaṇa</i>	—	1	—	—	—	1
Будда, <i>Buddha, buddha</i>	1	4	—	3	2	10
Буддизм, <i>Buddhismus</i>	2	3	—	11	—	16
Буддист, <i>Buddhist</i>	—	2	—	1	1	4
Буддійський, <i>buddhistisch</i>	—	1	—	1	—	2
Веданта, <i>Vedanta</i> та <i>Vedānta, vedānta</i>	2	2	—	—	—	4
Веди, <i>Veda, veda</i>	—	—	—	—	1	1
Вішвамїтра, <i>Viśvamitra, viśvāmītra</i>	—	1	—	—	—	1
Закони Ману (Манав-дгарма- шастра), Ману, « <i>Gesetz des Manu, mānava- dharma-śāstra</i>	—	—	4	7	—	11

транслітерація основи санскритського слова згідно з Міжнародним алфавітом транслітерації санскриту (IAST). Транслітерація санскритських слів наводиться у тому випадку, якщо Ніцше вживав відповідну санскритську лексику.

Продовження табл.

Слова і власні назви	«Потопіч добра і зла» /«Jenseits von Gut und Böse» (1885; 1886/1886)	«До генеалогії моралі» / «Zur Genealogie der Moral» (1887/1887)	«Сутінки ідолів» / «Götzen-Dämmerung» (1888/1889)	«Антихрист» / «Der Antichrist» (1888/1895)	«Ессе homo» (1888/1908)	Кількість вживання слів у всіх п'яти творах
Індієць, <i>Indern</i>	1	1	—	1	—	3
Індійський, <i>indisch</i>	—	3	2	2	1	8
Індія, <i>Indien</i>	3	4	1	—	—	8
Нірвана, <i>Nirvāna, nirvāna</i>	—	1	—	1	—	2
Рагула, <i>Rāhula,</i> <i>rāhula</i>	—	2	—	—	—	2
Санкх'я, <i>Sankhyam,</i> <i>sāmkhya</i>	—	1	—	1	—	2
Чандала, <i>Tschandala,</i> <i>candāla</i>	—	—	10	14	—	24
Шанкара, <i>Sankara, śaṅkara</i>	—	1	—	—	—	1
Шудра, <i>Sudra, sūdra</i>	—	—	2	—	—	2
ар'я, <i>arya, ārya</i>	—	1	—	—	—	1
гангасротогаті, <i>gangasrotogati,</i> <i>gangasrotogati</i>	1	—	—	—	—	1
курмагаті, <i>kurmagati,</i> <i>kūrmagati</i>	1	—	—	—	—	1
манас, <i>manas,</i> <i>manas</i>	—	1	—	—	—	1
мандеикагаті, <i>mandeikagati,</i> <i>mandeikagati</i>	1	—	—	—	—	1

Закінчення табл.

Слова і власні назви	«Потойбіч добра і зла» / «Jenseits von Gut und Böse» (1885; 1886/1886)	«До генеалогії моралі» / «Zur Genealogie der Moral» (1887/1887)	«Сутінки ідолів» / «Götzen-Dämmerung» (1888/1889)	«Антихрист» / «Der Antichrist» (1888/1895)	«Ессе homo» (1888/1908)	Кількість вживаних слів у всіх п'яти творах
прана, <i>prāna</i> , <i>prāna</i>	—	1	—	—	—	1
авадана-шастра, <i>Avadana-Sastra</i> , <i>avadāna-śāstra</i>	—	—	1	—	—	1
30 слів, включаючи власні назви*	9 слів 13 разів	20 слів 37 разів	8 слів 22 рази	11 слів 43 рази	4 слова 5 разів	52 слова (включно з повторами) 120 разів

Хоча у вищезгаданих творах Ніцше очікувано домінує лексика, що відображає європейські філософські, релігійні, історичні, культурні та інші реалії, індійська (індологічна) лексика виявляється єдиною помітною смисловою складовою (меншиною), яка виходить за межі Європи. Наступна за нею китайська подана буквально кількома словами (наприклад, «китаєць», «китайський», «китайщина», «Конфуцій», «Лао-цзи», «Східна Азія»). Ця обставина додатково підкреслює виняткове значення Індії для Ніцше і підсилює наш задум проаналізувати його звернення до індійських реалій.

Як бачимо, найповніше лексика представлена у творі «До генеалогії моралі» — 20 різних слів. Інші чотири тексти істотно поступаються наявному в них індійському лексичному різноманіттю: «Антихрист» — 11 слів, «Потойбіч добра і зла» — 9 слів, «Сутінки ідолів» — 8 слів та «Ессе homo» — 4 слова.

Найчастіше лексика з індійськими реаліями вживається в «Антихристі» — 43 рази та «До генеалогії моралі» — 37 разів, найрідше — в «Ессе homo» — 5 разів. Два тексти посідають проміжну

* Слова «курмагаті», «гангасротогаті», «мандеїкагаті» у статті не аналізуються.

позицію: «Сутінки ідолів» — 22 рази та «Потойбіч добра і зла» — 13 разів.

За обома показниками (різноманітність індійської лексики та кількість її вживання) помітно виділяються два тексти: «До генеалогії моралі» (20/37) та «Антихрист» (11/43) від решти: «Потойбіч добра і зла» (9/13), «Сутінки ідолів» (8/22) та «Ессе homo» (4/5).

Якщо не брати до уваги слова, що позначають країну та її мешканців, опозицію арійці — антиарійський, яка, так чи інакше, має відношення до багатьох індологічних реалій у творах Ніцше, решту слів можна віднести до ведійсько-індуїстської та буддійської лексики. Найуживанішими виявляються такі слова: «чандала» — 24 рази, «Закони Ману» — 11 разів та «буддизм» — 16 разів і «Будда» — 10 разів. Ці чотири слова становлять 13,33 % від усієї індійської лексики Ніцше, тобто найуживаніші слова не відрізняються лексичною різноманітністю, і водночас вони вживаються 61 раз, що дорівнює 50,83 % від усіх випадків ужитої Ніцше індологічної лексики. Очевидно, найчастотніші слова постають своєрідними смисловими маркерами. Цю гіпотезу перевіримо пізніше, під час подальшого дослідження змісту самих текстів.

На решту 26 слів припадає майже половина всіх випадків вживання Ніцше індійської лексики. При цьому вони вживаються у діапазоні від 1 до 8 разів. Тобто найменш уживаним словам, на відміну від найуживаніших, властиве лексичне розмаїття. Серед них зустрічається і санскритська термінологія, яка передається у творах за допомогою транслітерації, хоча і не завжди коректно (див. таблицю).

Індуїстська лексика не лише в рази переважає буддійську, вона ще й різноманітніша та виразніша і, як і буддійська, тяжіє до концентрації у двох творах: «До генеалогії моралі» та «Антихристі».

Перейдемо до аналізу властивої смислової специфіки як найуживаніших, так і менш уживаних індологічних слів у творах Ніцше.

Індія, індієць, індійській

Почнемо з того, що всі виділені слова без винятку відображають Індію як країну (і як окрему цивілізацію) в цілому, так і її релігійно-філософську специфіку виключно давніх часів, орієнтовно від XV століття до н. е. до IX століття н. е. Тобто Індія Ніцше — це не

сучасна йому країна, а застигла у далекому минулому. І спираючись саме на ці давні реалії, німецький мислитель робить узагальнення, які би мали бути актуальними для Європи і світу кінця XIX століття. У такому сприйнятті Індії Ніцше не був поодиноким. Образ давньої і статичної Індії був типовим для тогочасної європейської історико-філософської думки. Але між її найвидатнішими виразниками існували істотні розбіжності. Наприклад, Георг Вільгельм Фрідріх Гегель (1770—1831) вважав, що філософія не властива Індії як такій: «Індуси не здатні дотримуватися визначень предмета, що встановлюється розсудком, бо для цього вже потрібна рефлексія»³ і бере свої витoki в античній Європі: «Начало філософії в Греції»⁴. Тоді як Артур Шопенгауер (1788—1860) писав, що «індійська філософія прямує назад до Європи і спричинить докорінний переворот у нашому знанні й думці» («Indian philosophy streams back to Europe, and will produce a fundamental change in our knowledge and thought»)»⁵ *.

Очевидно, позиція Шопенгауера, одного з ідейних натхненників Ніцше, була для нього ближчою, і він розвиватиме її, істотно переосмислюючи. Як і для Шопенгауера, індійська думка для Ніцше була не виключно викладацьким чи дослідницьким академічним зацікавленням, а зосередженням тих актуальних смислів, які він включав до власного філософського вчення.

Також Індія назагал для Ніцше — це насамперед філософська країна, яка має глибинну спорідненість із грецьким і германським філософуванням «завдяки спільній філософії граматики» («Dank der gemeinsamen Philosophie der Grammatik»⁶) та разом з Англією становить крайні полюси філософської обдарованості («...Von Indien bis England, um die entgegengesetzten Pole der Begabung für Philosophie zu nehmen»⁷). Тобто Ніцше не лише не виказує будь-якого натяку на європоцентризм і європейську інтелектуальну зверхність, а розглядає індійську філософію як одну з найповажніших з-поміж інших європейських. При цьому він бере до уваги індійську філософську думку від її витоків до вчення Шанкари, тоді як європейську — від досократиків до сучасної йому філософії. Тим самим ідейний потенціал індійської філософії від її витоків по IX століття

* Ці міркування Шопенгауера, з позиції сьогодення, вже багато в чому виявились візіонерськими.

включно виявляється для Ніцше цілком достатнім, щоби не лише ним захопитись, а й на рівних зіставляти з європейською філософією від її витоків по XIX століття включно. Наявна історико-філософська асиметрія дуже помітна.

Проте Ніцше не був би самим собою, якби не піддав критиці й Індію. Скажімо, у «Потойбіч добра і зла» він розглядає грецьку й індійську літературу як такі, що істотно поступаються високому стилю Старого Завіту («Im jüdischen “alten Testament”, dem Buche von der göttlichen Gerechtigkeit, giebt es Menschen, Dinge und Reden in einem so grossen Stile, dass das griechische und indische Schriftenthum ihm nichts zur Seite zu stellen hat»⁸), а в «Сутінках ідолів» критикує як давню Грецію, так і давню Індію за зроблену ними помилку («Und in Indien wie in Griechenland hat man den gleichen Fehlgriff gemacht»⁹). В обох випадках, підходячи до Індії в цілому, так би мовити, на макрорівні, Ніцше критикує її за неспроможність втілити ідеал людини вищого роду, тобто з позицій невідповідності ключовим засадам власного вчення.

Очевидно, жодну з відомих йому країн чи цивілізацій філософ повністю не ідеалізував. Не була винятком й Індія, у сприйнятті якої у творах Ніцше, як ми встигли побачити, уживалась висока оцінка з критичним ставленням. Таке суперечливе (контroversійне) ставлення спостерігається у Ніцше і стосовно інших індійських релігійно-філософських реалій.

Ведійсько-індуїстські реалії

Згадані реалії, яким у творах Ніцше відведена одна з провідних ролей, можна структурувати у такий спосіб: (а) сакральні тексти (Веди, Манава-дгарма-шаstra, або Закони Ману); (б) філософські школи (веданта, санкх'я); (в) видатні постаті (легендарний цар-мудрець і поет Вішвамїтра й окремих філософ Шанкара) та (г) релігійно-філософська термінологія (Брагман, брагманічний, манас, прана, чандала, шудра). Як бачимо, наведений перелік украй обмежений і незбалансований. Він істотно поступається не лише тогочасним європейським індологічним знанням, а й знанням самого Ніцше про давні індійські релігійні та філософські реалії¹⁰. Очевидно, що в цьому випадку німецький філософ здійснював свідому редуцію на користь підсилення власних ідей, а індологічний мате-

ріал для нього поставав своєрідною смисловою скарбницею, з якою він міг поводитися якщо не вкрай довільно, то досить пластично.

Веди. Веди у Ніцше зустрічаються всього один раз побіжно та критично, коли він порівнює її поетів (риші), яких зневажливо називає священниками, із Заратустрою. Розраховувати, що у такого порівняння результати будуть на користь ведійських поетів, марно, оскільки останні виявляються надто мізерними перед величчю Заратустри («dass die Dichter des Veda Priester sind und nicht einmal würdig, die Schuhsohlen eines Zarathustra zu lösen»¹¹). У цьому критичному контексті Ніцше згадує і Вішвамітру, одного з ведійських поетів, який завдяки своїй аскезі, на думку Ніцше, мав намір звести на землі нове небо («einen neuen Himmel»¹²). Зрозуміло, що цей аскетичний ідеал самообмеження не міг не вести Вішвамітру у своє, власне пекло («in der eignen Hölle»¹³) та суперечив ідеалу нової людини німецького мислителя.

Манава-дгарма-шастра, чандала, шудра. Незіставно більшу увагу Ніцше приділяє Манава-дгарма-шастрі, давньоіндійському правовому і водночас сакральному тексту, з яким, наскільки відомо, він був знайомий завдяки книзі Луї Жаколіо «Релігійні законодавці: Ману, Мойсей, Магомет»¹⁴. Фактично, це єдиний давньоіндійський твір, який не лише не раз згадується у двох творах філософа, а й відіграє у них важливу роль. Закони Ману для Ніцше — це найграндіозніша з відомих спроб із втілення моралі («Das grossartigste Beispiel dafür giebt die indische Moral, als "Gesetz des Manu" zur Religion sanktionirt»¹⁵). Хоча ставлення Ніцше до реалізації відомих на той час моральних проєктів загалом негативне, оскільки всі вони виявились протиприродними для людини, у випадку цього давньоіндійського прикладу ситуація дещо інша. Перше враження складається таким, що симпатія Ніцше наче на боці приписів Манава-дгарма-шастри.

Відтворити чіткіше його позицію допомагають вживані у творі «Сутінки ідолів» два санскритських слова з виокремленої нами індологічної лексики. Це — «шудра» (обидва випадки) і «чандала» (істотна кількість випадків від загальної кількості). На відміну від рідко вживаного «шудра» і помірно вживаної назви давньоіндійського тексту, слово «чандала» — найчастотніше в індологічному словнику Ніцше. Якщо «шудра» позначає найнижчу варну традиційного індійського суспільства, то «чандала» — недоторканих,

вигнанців з усіх чотирьох варн: брагманів, кшатріїв, вайш'ів і, власне, шудр*. Таке поєднання двох специфічних слів явно невипадкове. Тим більше, що вони зосереджені у двох розділах.

У третьому і четвертому розділах частини ««Поліпшувачі» людства» Ніцше пояснює як вживані ним слова «шудра» і «чандала», так і вибір Манава-дгарма-шастри. З одного боку, цей текст для Ніцше виявляється ледве не зразковим, особливо, якщо його порівняти з Новим Завітом, оскільки останній виявляється «жалюгідним» і таким, від якого «смердить» («Wie armselig ist das “neue Testament” gegen Manu, wie schlecht riecht es!»¹⁶). З другого боку, ми стикаємось у ньому з виявом моралі, реалізацією її згубної пригніченості, хоча і в специфічних індійських умовах. Ніцше звертає увагу на те, що на засадах законів Ману, його приписів відбувалось «одночасне виведення не менш, ніж чотирьох рас / порід» («nicht weniger als vier Rassen auf einmal zu züchten»¹⁷) або ж чотирьох вищезгаданих варн з метою їхнього протиставлення «людині-покручу, чандалі» («dem Mischmasch-Menschen, dem Tschandala»¹⁸), оскільки остання, це — «плід перелюбу, інцесту і злочину» («die Frucht von Ehebruch, Incest und Verbrechen»¹⁹). Саме ця давньоіндійська спроба зі збереження чистоти варн чи не найбільше приваблює Ніцше. Він окремо і не раз зупиняється на різних прикладах «запобіжних заходів індійської моралі» («diese Schutzmaassregeln der indischen Moral»), спрямованих на жорстку дискримінацію чандал, які для нього постають проявами первісної арійської гуманності («die arische Humanität, ganz rein, ganz ursprünglich»²⁰). Симпатії автора безперечно на боці «людей раси» («den Leuten von Rasse»), і водночас він категорично проти «антиарійської релігії par excellence» («die antiarische Religion par excellence»). Нею виступає християнство, як «безсмертна помста чандалі» («die unsterbliche Tschandala-Rache»²¹) на чолі з їхніми жрецькими-священниками — лідерами чандал. Тож маємо чітку опозицію: арійська традиція (ведійська релігія — брагманізм — індуїзм), арійці — люди раси ↔ антиарійська

* Перераховуючи всі чотири варни, лише стосовно до четвертої Ніцше вживає санскритське слово, тим самим виділяючи її з-поміж решти. У такий спосіб автор засвідчує свою свідому позицію: критичний наголос на нижчій варні, яка концептуально протистоїть трьом іншим, вищим. І в цьому Ніцше сприяє використанню санскритської лексики.

релігія — християнство, «загальне повстання» («der Gesamt-Aufstand») чандали.

У випадку із вживанням слів «чандала» й «антиарійський»^{*} перед нами той яскравий приклад у творчості Ніцше, коли санскритська лексика виходить за звичні для неї індологічні межі і набуває універсальних засад.

Зустрічаються і дещо критичні міркування Ніцше, висловлені ним у бік Манава-дгарма-шастри. Очевидно, тут він виходить із позиції власного вчення та ідеалу надлюдини, не обмеженої жодними моральними приписами, тимчасом як давньоіндійський текст їх містить («Vielleicht giebt es nichts unserm Gefühle Widersprechenderes als diese Schutzmaassregeln der indischen Moral»²²). До того ж Ману опиняється в одному переліку з іншими представниками, звинуваченими Ніцше у брехні: «Ні Ману, ні Платон, ні Конфуцій, ні іудейські й християнські вчителі ніколи не мали сумнівів у своєму праві на брехню» («Weder Manu, noch Plato, noch Confucius, noch die jüdischen und christlichen Lehrer haben je an ihrem Recht zur Lüge gezweifelt»²³).

В «Антихристі» (розділ п'ятдесят шостий), як і в «Сутінках ідолів», Ніцше продовжує звертатись до Манава-дгарма-шастри. І знову його симпатії на боці давньоіндійського тексту, а не християнства і Біблії. Складається враження, що Закони Ману — ледве не ідеальний текст для Ніцше, оскільки втілюють близькі йому ідеали ієрархії, життя, сили та шляхетності. Він не може себе стримати від досить високої та однозначної оцінки Манава-дгарма-шастри: «сонячне світло розлите по всій книзі» («die Sonne liegt auf dem ganzen Buch»²⁴) та звертає у ній увагу на незвичний для християнства (і не тільки?) високий статус жінки.

І знову не обходиться без випадку у бік Законів Ману. Цього разу Ніцше наголошує на властивих їм, «як і будь-якій іншій гарній книзі законів» («wie jedes gute Gesetzbuch»), обмеженостях, оскільки «вона підбиває підсумки, але нічого не створює» («es schliesst ab, es schafft Nichts mehr»²⁵). До того ж природа, а не Ману сприяє

* Арієць (санскр. *ārya*) — шляхетна людина, віддана традиції своєї країни, мешканець Ар'яварти, що відповідає, орієнтовно, північній частині сучасної Індії.

появі варн* («Die Natur, nicht Manu, trennt die vorwiegend Geistigen»²⁶).

Приклади вживання санскритської лексики не в індологічному контексті зустрічаються в наступному, п'ятдесят сьомому розділі. На цей раз на вістрі критики опиняється не християнство, а агенти тогочасних соціально-політичних змін, загрозу яких надзвичайно гостро відчував Ніцше, найбільше ненавидячи «соціалістичну поголовч, апостолів чандалів», які притупляють інстинкт, насолоду, почуття задоволеності робітника з його малим буттям...» («Das Sozialisten-Gesindel, die Tschandala-Apostel, die den Instinkt, die Lust, das Genügsamkeits-Gefühl des Arbeiters mit seinem kleinen Sein untergraben...»²⁷). У запропонованих ним законах, які додаються до «Антихриста», ніби підсумовуючи зміст твору, Ніцше не забуває урівняти священника, як одного з головних ворогів, із чандалою: «Священник — наш чандала» («Der Priester ist unser Tschandala»²⁸).

Отже, із позаварновими чандалами у «Сутінках ідолів» і в «Антихристі» Ніцше ототожнює крайні прояви занепаду людини, абсолютну протилежність своєму ідеалу надлюдини. Внаслідок чого у шістдесятому розділі з'являється стисла і вкрай змістовна підсумовуюча формула: «Або ти чандала, або ні...» («Entweder ist man ein Tschandala oder man ist es nicht...»²⁹), а за окремо взятим санскритським словом у творчості Ніцше закріплюється ширше за професійне індологічне універсальне значення.

Брагмани. Ще одна варна, назва якої зустрічається в текстах Ніцше, це варна брагманів, або брамінів, тобто давньоіндійських жреців. При цьому у творах вони згадуються вкрай рідко, істотно поступаючись згадуванням чандал. Браміні — це «люди вищих та надкоролівських завдань» («die Menschen höherer und überkönig-

* Ніцше жодного разу не вживає санскритського слова «варна», помилково надаючи перевагу португальському «casta». Раніше, в тому числі в наведених у цьому розділі вище цитатах, він послуговувався словом «раса / порода».

«Апостолів чандалів» — приклад незвичного поєднання слів двох різних традицій в одній фразі, своєрідних антонімів або ж ціннісно-сміслових екстрем. Що це: своєрідний літературний винахід Ніцше? Важко уявити більшу зневагу, висловлену без вживання відверто ненормативної лексики. Натомість у XX столітті популярності набув інший крилатий вислів-формула: «Апостоли ненасилля». Звісно, що не в ніцшевських колах. Чи сформувався пізніший крилатий вислів під впливом вислову Ніцше, наразі невідомо.

licher Aufgaben»³⁰), які вмiли викликати до себе страх³¹, знали різницю між істиною та вірою в те, що щось істинне³². Таке, здавалось би, беззастережно схвальне ставлення Ніцше до брамінів оманливе, оскільки і вони також уособлюють священництво, хоча й індійське, спрямовуючи паству на хибний шлях «*unio mystica mit Gott*»³³.

Поєднання санскритської назви з нумерацією у вигляді «Авадана-шастра І», яке зустрічається у третьому розділі частини «“Поліпшувачі” людства» твору «Сутінки ідолів», Ніцше запозичив із вищезгаданої книжки Луї Жаколіо «Релігійні законодавці: Ману, Мойсей, Магомет»³⁴. Це стосується і його рядків про те, що єдиною їжею, дозволеною чандалам, мали бути часник і цибуля («*die einzige Nahrung, die den Tschandala erlaubt ist, Knoblauch und Zwiebeln sein sollen*»³⁵). Спроби відшукати у «Манав-дгарма-шастрі» вислів «Авадана-шастра» і наведені Ніцше рядки позитивних результатів не дали. Вдалося тільки знайти, що у двох шлоках п'ятого розділу давньоіндійського тексту, коли йдеться про заборону вживати двічінародженим певну їжу, згадуються часник та цибуля: 5.5, 19.

Чи не найнасиченішим на індійські реалії виявляється кількосторінковий сімнадцятий розділ третьої частини «Про що свідчать аскетичні ідеали?» («*Was bedeuten asketische Ideale?*») твору «До генеалогії моралі». Тут згадуються не лише Індія, індієць, буддист, буддійський, брагманічний, а й веданта, прана, Шанкара, Брагман. Також зустрічається ім'я відомого дослідника індійської філософії Пауля Дойссена (1845—1919), якого Ніцше називає своїм другом і першим справжнім знавцем індійської філософії в Європі («*dem ersten wirklichen Kennerder indischen Philosophie in Europa, meinem Freunde Paul Deussen*»³⁶), цитуючи його переклади давньоіндійських текстів (це насамперед упанішади і коментарі Шанкари). Якщо порівняти фрагменти цитат у Ніцше з відповідними місцями у Дойссена, не можна не помітити наявну між ними різницю. Ось, наприклад:

Ніцше: «...denn das Brahman, mit dem Eins zu sein Das ist, was Erlösung ausmacht, ist ewig rein»³⁷ і

Дойссен: «...denn das Brahman, in der Identität “mit welchem die Erlösung besteht, ist ewig rein”»³⁸;

Ніцше: «...an welches der prāna (der Lebensodem) angespannt ist wie ein Zugthier an den Karren»³⁹ і

Дойссен: «...an welches der Prāṇa angespannt “ist wie ein Zugtier an den Karren”»⁴⁰ *.

Окрім розбіжностей, які можуть бути пояснені тим, що Ніцше цитував Дойссена по пам'яті, у вічі кидається факт спеціального пояснення ним прани. Докладніше про це йтиметься згодом.

У розділі Ніцше розмірковує над питанням, наскільки аскетичний священник може бути дієвим лікарем. І, як і варто було очікувати, отримує негативну відповідь. Щоб її знайти, Ніцше, власне, залучає не лише європейський, а й індійський матеріал. У результаті виявляється, що буддизм і веданта^{**}, як і християнство, зберігають у собі лише найкращі уламки реалізму («das beste Stück Realismus»), потужна повнота якого губиться у витоках цих трьох найвеличніших релігій («den drei grössten ... Religionen»), щільно просякнутих мораллю («so gründlich vermoralisirten») і сповнених боротьбою із втомою і важкістю («Müdigkeit und Schwere»⁴¹). Появу останніх викликає «почуття фізіологічної загальмованості» («ein physiologisches Hemmungsgefühl»⁴²), різне за походженням. У випадку Індії — завдяки «хибній еміграції» («eine fehlerhafte Emigration»⁴³), оскільки індійська раса опинилась у несприятливому для своїх життєвих сил кліматі. Як бачимо, Ніцше дуже чітко дотримується засад віталізму, відносячи до них не лише внутрішні, морально-психічні чинники, а й зовнішні, природно-кліматичні. Відповідно давньоіндійські жреці, на його думку, скористались зовнішніми чинниками задля пригнічення внутрішніх. Наступний випадок з описом глибокого сну постає ілюстрацією щойно сказаного.

У цьому таки розділі Ніцше цитує рядки Дойссена, присвячені опису глибокого сну, зміст яких піддає критиці. Насамперед через непомірно високу оцінку в індійських текстах цього стану людини, під час якого наче відбувається занурення у Брагмана, тобто містичний союз / злиття / єднання з Ним («unio mystica mit Gott»), а насправді — гіпнотичне відчуття ніщо («das hypnotische Nichts-Gefühl»), тимчасовий спокій і відсутність страждань («Leidlosigkeit»), а не найвище благо («höchstes Gut»). Зрозуміло, що такий стан вла-

* Хоча автор розділу користувався другим виданням цього дослідження Дойссена, а не першим, яким послуговувався Ніцше, все ж малоімовірно, щоби німецький індолог вніс правки у всі ті самі місця, які демонструють розбіжність зі змістом цитат Ніцше.

** Тобто чільна метафізична складова індуїзму.

стивий радше людині слабкій і занепадницькій, втомленій від життя, ніж надлюдині Ніцше.

Ці рядки містять вищезгаданий санскритський термін «*prāṇa*». Його розглядом ми продовжуємо наше знайомство з індологічною лексикою Ніцше.

Прана. Це одне з небагатьох санскритських слів, яке вживає Ніцше у своїх творах. Воно зустрічається в розлогій цитаті з індійського тексту (її фрагмент див. вище), запозиченій Ніцше з роботи Дойссена «Система веданти», в «Генеалогії моралі»⁴⁴. Прикметно, що «*prāṇa*» — єдине санскритське слово в сімнадцятому розділі, яке має не лише часткову діакритику, а й переклад німецькою як «*дыхання життя*» («*der Lebensodem*»), відсутній у відповідному місці в тексті Дойссена. Запропонований варіант перекладу цілком можливий і не суперечить прийнятим варіантам в академічній індології⁴⁵. Водночас така підвищена увага Ніцше до цитати з *prāṇa*, очевидно, не випадкова, оскільки життя — «*наріжний термін філософії Ніцше*»⁴⁶. Отже, ми маємо конкретний, правильно перекладений і свідомо проінтерпретований випадок вживання Ніцше санскритської термінології, як і приклад втручання в цитату з наукового видання з метою підсилення власних філософських поглядів. Оскільки глибокий сон, якому, власне, присвячена цитата зі згадкою про *prāṇa*, в індійській релігійно-філософській думці не останній і найвищий метафізичний (сотеріологічний) стан, якого може досягти людина, а передостанній і сансаричний. Найвищим у вищезгаданій системі координат: упанішади, «Веданта сутри», коментар Шанкари постає невимовна турія (*turya*), яку Ніцше не згадує. Тим самим індуїстська думка у творі «До генеалогії моралі» залишається поданою в межах світу сансари, тобто відносної істини. А якщо це так, то з'являються підстави припустити, що така редукція могла мати свідомі підстави, оскільки надлюдина Ніцше не так прагнула вийти за межі обумовленого світу, скільки реалізувати себе в ньому повністю.

Раніше ми зауважили, що санскритський термін «*prāṇa*» в тексті Ніцше включений у велику цитату — одне довге речення з книжки «Система веданти» Дойссена⁴⁷, яка, своєю чергою, є перекладом фрагмента 8.12.3. Чхандог'я упанішади. Отже, перед нами ще один приклад опосередкованого цитування у творах Ніцше давньоіндійського тексту.

У цій цитаті нас додатково цікавитимуть ще кілька моментів. Дойссен, а за ним Ніцше розпочинають речення зі згадки про глибокий сон, під час якого душа залишає тіло («Im tiefen Schlafe, sagen insgleichen die Gläubigen dieser tiefsten der drei grossen Religionen*, hebt sich die Seele heraus aus diesem Leibe, geht ein in das höchste Licht und tritt dadurch hervor in eigener Gestalt: da ist sie der höchste Geist selbst...»⁴⁸)*. У відповідному місці 8.12.3. оригінального тексту Чхандог'я упанішади слово, яке б позначало стан глибокого сну, відсутнє. Про сон не мовиться й опосередковано. Натомість ідеться про те безтурботне або заспокоєне, тобто внутрішню сутність людини, її атман, який піднімається з тіла і, досягаючи вищого світла, набуває свою власну форму Вищого Пуруші («uttamaḥ puruṣaḥ»)⁴⁹. Тим самим Ніцше, слідуючи за Дойссеном, робить наголос на стані глибокого сну в «Генеалогії моралі» при його відсутності в тексті Чхандог'я упанішади, і, як і Дойссен, не зберігає інше вкрай важливе санскритське поняття, тобто «uttamaḥ puruṣaḥ», перекладаючи як «der höchste Geist».

Брагман. Це слово, яке належить до засадничих понять індійської філософії, у творі «До генеалогії моралі» вживається в шостому (перша частина) і сімнадцятому (третя частина) розділах, причому двічі в цитаті Дойссена, й описується як «одвічно чистий» («ist ewig rein»), не здатний сприяти вдосконаленню («mit dem keiner Zulegung von Vollkommenheit fähigen») та як індійський еквівалент *unio mystica* з Богом⁵⁰.

Очевидно, що під «Брагманом» Ніцше розуміє самодостатній імперсональний абсолют, як, власне, і Дойссен. Такий підхід, що орієнтувався на погляди Шанкари, був панівним в академічній індології кінця XIX століття, і не відображав усі ключові погляди індійської традиції на природу Вищої реальності.

* Про те, що так «говорять віряни цієї найглибшої з трьох великих релігій» («sagen insgleichen die Gläubigen dieser tiefsten der drei grossen Religionen») є вставкою Ніцше, яка відсутня у Дойссена.

** Мішель Юлен і Мервін Спрунг пропонують іншу нумерацію фрагменту з Чхандог'я упанішади: VIII, 3, 4 і VII, 4, 1 (*Hulin M. Nietzsche and the Suffering of the Indian Ascetic. Nietzsche and Asian Thought / ed. by G. Parkes. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991. P. 74*) та VIII, 3, 4, 11, 12 (*Sprung M. Nietzsche's Trans-European Eye // Nietzsche and Asian Thought / ed. by G. Parkes. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991. P. 79*).

Манас. Це ще одне важливе для індійської релігійно-філософської думки поняття, яке у Ніцше зустрічається в незвичному перекладі «людина» («unser Wort "Mensch" (manas)»⁵¹). У незвичному, оскільки за цим санскритським словом в академічній індології закріплені варіанти перекладу, пов'язані з пізнавальними властивостями людини, наприклад «розум», «інтелект»⁵². Хоча і людина (*manu*, *manuṣya*), і розум (*manas*) у санскриті походять від одного кореня *man*⁵³.

*Веданта**. Ця найвпливовіша ортодоксальна школа (астика даршана) індійської філософії зустрічається у двох із п'яти творів. Уперше Ніцше її згадує у передмові до «Потойбіч добра і зла» разом із платонізмом і досить критично, називаючи «гримасою» і вважаючи догматичною («eine solche Fratze war die dogmatische Philosophie, zum Beispiel die Vedanta-Lehre in Asien, der Platonismus in Europa»⁵⁴). Чистий дух і добро саме по собі вважаються вигадками Платона й опиняються серед найнебезпечніших помилок догматиків з усіх раніше існуючих. Очевидно, такі самі або близькі характеристики Ніцше вбачав і у веданти.

У п'ятдесят четвертому розділі третьої частини «Сутність релігійності» («Das religiöse Wesen») Ніцше порівнює веданту з філософією Канта, вважаючи, що той відтворює думку, властиву колись філософії веданти. При цьому робиться наголос на неординарному впливі веданти, якій була властива величезна сила («jener Gedanke, welcher als Vedanta-Philosophie schon einmal und in ungeheurer Macht auf Erden dagewesen ist»⁵⁵). Тут ми знову стикаємось з уявленнями Ніцше про індійську філософію не як сучасну йому думку, а як феномен далекого минулого.

Першу згадку веданти у творі «До генеалогії моралі» знаходимо у дванадцятому розділі її третьої частини «Про що свідчать аскетичні ідеали?» («Was bedeuten asketische Ideale?»). Як і в «Потойбіч добра і зла», вона критична, оскільки аскети філософії веданти звели тілесність до ілюзії («Er wird zum Beispiel, wie es die Asketen der Vedānta-Philosophie thaten, die Leiblichkeit zur Illusion herabsetzen»⁵⁶). Не викликає сумнівів, що такий закид належить до найсерйозніших

* Насправді веданта — це родова назва низки підшкіл (наприклад, адвайта-веданта, вішишта-адвайта-веданта, двайта-веданта), які, визнаючи потрійний канон (прастхана-траю), по-різному інтерпретують його ключові позиції.

звинувачень з позиції Ніцше і водночас до його невідповідності індійському контексту. Оскільки заперечувати значущість тілесності у веданті, зводячи її виключно до ілюзії, — це велике перебільшення. Хоча б тому, що не без допомоги тіла (і, можливо, в тілі) відбувається досягнення остаточної сотеріологічної мети у різних підшколах веданти.

Другий раз веданта згадується у сімнадцятому розділі цієї ж третьої частини «До генеалогії моралі», який ми розглядали раніше як найнасиченіший на індійські реалії. У ньому Ніцше говорить уже не про аскета, а про вірянина веданти («der Gläubige des Vedānta»), який вийшов за межі добра і зла («über Gutes und Böses, über Beides gieng er hinaus»⁵⁷), тобто за будь-які обмеження моралі як такої. Тим самим наводиться цілком схвальний приклад.

Окремо Ніцше наголошує на тому, що брагманічні і буддійські погляди у своєму ставленні до подолання обмежуючих моральних чинників однакові. Це вкотре свідчить про його пошуки на індійському ґрунті спільних витокових засад для обґрунтування власного вчення.

Санкх'я. Окрім веданти Ніцше двічі згадує санкх'ю, іншу індійську ортодоксальну релігійно-філософську школу. Перший раз наприкінці твору «До генеалогії моралі» у зв'язку з буддизмом. За німецьким мислителем, філософія санкх'ї не лише існувала в часи Будди, а й лягла в основу буддизму як релігії («der entscheidende Punkt fünf Jahrhunderte vor der europäischen Zeitrechnung erreicht, mit Buddha, genauer: schon mit der Sankhyam-Philosophie, diese dann durch Buddha popularisirt und zur Religion gemacht»⁵⁸). Сучасні дослідники санкх'ї не так категоричні, і питання як витоків санкх'ї, так і її впливу на буддизм залишаються дискусійними. Наприклад, Джеральд Ларсон санкх'ю часів Будди відносить до першого етапу у тривалій історії цієї даршани, називаючи його «прото-санкх'єю»⁵⁹.

Наступний раз Ніцше згадує санкх'ю в «Антихристі», де ця ортодоксальна релігійно-філософська школа опиняється у широкому євразійському компаративному контексті від близькосхідного Христа до далекосхідного Лао-цзи («Unter Indern würde er* sich der Sankhyam-Begriffe, unter Chinesen der des Laotse bedient haben — und keinen Unterschied dabei fühlen»⁶⁰). Таким чином, ідеальний об-

* Він — тобто Христос.

раз Христа виявляється співмірним поняттям санкх'ї та постаті Лао-цзи. Прикметно, що в цьому порівнянні зі Спасителем наявні лише далекі від Європи азійські філософські реалії, а з усіх індійських учень згадується тільки і саме санкх'я, а не Будда, як можна було очікувати з огляду на ставлення Ніцше до постаті засновника буддизму. До того ж у згаданому порівнянні безособова назва даршани єдина поруч із двома власними іменами. Очевидно, тут простежується та значущість, якою Ніцше наділяв санкх'ю, виходячи з її впливу не лише на буддизм, а й на його засновника.

Буддійські реалії

Хоча сукупно буддійські реалії у п'яти обраних нами текстах Ніцше істотно поступаються індуїстським (див. таблицю), проте і вони відіграють концептуально важливу роль, а слова «Будда» і «буддійський» належать до найчастотнішої індологічної лексики.

Будда В цілому ставлення до Будди у Ніцше контроверсійне. Так, у «Потойбіч добра і зла» Ніцше критично згадує Будду разом із Шопенгауером, оскільки ці два мислителя знаходяться не потойбіч добра і зла, а під неприйнятними для нього «чарами та ілюзіями моралі» («Bann und Wahne der Moral»⁶¹). Прикметно, що Будда згадується разом із Шопенгауером, одним із великих учителів Ніцше, песимістичне вчення якого, як він вважав, продумав до самої глибини і пішов далі до ідеалу життєрадісної, здатної до вічного повернення людини. Тож напрошується припущення про те, що і вчення Будди Ніцше міг відносити до песимістичного і до такого, яке був змушений врешті-решт подолати. Критику Будди можна помітити і наприкінці твору «До генеалогії моралі», коли Ніцше стверджує про те, що засновник буддизму перетворив філософію санкх'ї на релігію («schon mit der Sankhyam-Philosophie, diese dann durch Buddha popularisirt und zur Religion gemacht»⁶²).

Однак в інших і пізніших творах ставлення до Будди змінюється в кращий бік. Так, у двадцятому розділі «Антихриста» стану християнської депресії Ніцше протиставляє гігієну Будди («gegen diese geht Buddha hygienisch vor») і симпатизує тому, що «у вченні Будди егоїзм стає обов'язком» («In der Lehre Buddha's wird der Egoismus Pflicht»⁶³). В «Ессе homo» Ніцше також звертається до медичної термінології, називаючи Будду «глибоким фізіологом», а

його вчення «гігієною» і протиставляє християнству («Das begriff jener tiefe Physiolog Buddha. Seine "Religion"*, die man besser als eine Hygiene bezeichnen dürfte, um sie nicht mit so erbarmungswürdigen Dingen wie das Christenthum ist»⁶⁴).

Рагула. Як і у випадку з індуїстською лексикою, викладаючи буддійський матеріал, Ніцше звертається до прочитаної ним дослідницької літератури. Наприклад, коли Ніцше у сьомому розділі третьої частини твору «До генеалогії моралі» наводить слова Будди про його рідного сина Рагулу: «Рагула у мене народився, кайдани викувані для мене (Рагула означає тут "маленького демона")» («Rāhula ist mir geboren, eine Fessel ist mir geschmiedet (Rāhula bedeutet hier "ein kleiner Dämon")»⁶⁵), він цитує книжку «Будда: його життя, вчення та община» (1881) відомого німецького буддолога Германа Ольденберга (1854—1920). Проте наведена цитата Ніцше містить скорочений варіант примітки з вищезгаданої книжки Ольденберга: «Er spricht: "Rāhula¹⁾ ist mir geboren, eine Fessel ist mir geschmiedet"»⁶⁶. Замість «¹⁾ В імені Рагула, здається, присутня алюзія на Рагу, тобто демона, який поглинає (через затемнення) сонце і місяць» («¹⁾ Bei dem Namen Rāhula scheint an Rāhu gedacht, denn Sonne und Mond verschlingenden (verfinsternden) Dämon»⁶⁷), Ніцше вживає «Rāhula bedeutet hier "ein kleiner Dämon"». Знову приклад цитування напам'ять чи довільне поводження з наявним першоджерелом?

Буддизм, буддійський, буддист. Перша згадка про буддизм у шістдесят першому розділі «Потойбіч добра і зла», як і згадування в цьому творі Будди, негативна. Якщо Будда згадується разом із Шопенгауером, то буддизм — із християнством. Єдине, що заслуговує на повагу в обох ученнях, на думку Ніцше, це «їхнє мистецтво навчати навіть найнищішу людину ставати завдяки благочестю на вищу ступінь примарного порядку речей» («Vielleicht ist am Christenthum und Buddhismus nichts so ehrwürdig als ihre Kunst, noch den Niedrigsten anzulehren, sich durch Frömmigkeit in eine höhere Schein-Ordnung der Dinge zu stellen»⁶⁸).

Другий раз, у двісті другому розділі, буддизм зустрічається у протилежному до попереднього випадку контексті, вже як можлива

⁶⁴ Прикметно, що Ніцше називає вчення Будди не «вченням», а «релігією». Проте в цьому випадку, очевидно, він не вкладає в це слово свого звичайного критичного посилу, оскільки виділив його лапками.

загроза Європі* («Europa von einem neuen Buddhismus bedroht scheint»⁶⁹), що перебуває під впливом стадної моралі тварин, сформованої християнством і засвоєної демократичним рухом. Тобто тепер буддизм протиставляється не лише християнству, з яким раніше в цьому таки творі піддавався критиці, а й демократії. Як бачимо, суперечливе ставлення Ніцше до Будди зберігається і по відношенню до буддизму.

У п'ятому розділі передмови «До генеалогії моралі» Ніцше звертається до буддизму у зв'язку зі спробами переосмислити панівне розуміння моралі у тогочасній Європі, включаючи погляди Шопенгауера. Просякнута співстражданням панівна мораль, на його думку, торує можливий шлях до «нового буддизму? буддизму європейців? чи нігілізму?..» («zu einem neuen Buddhismus? zu einem Europäer-Buddhismus? zum — Nihilismus?..»⁷⁰). Очевидні підстави пов'язувати майбутні перспективи Європи наприкінці ХІХ ст. з буддизмом були відсутні. Минає сто років і європейський буддизм таки з'являється, надаючи незаперечних підтверджень прозрінням Ніцше. Однак без відповіді залишається питання: «Завдяки чому Ніцше вкотре спромігся зазирнути у майбутнє?»

Найчастіше до буддійських реалій Ніцше звертається в «Антихристі». Чотири розділи твору: з двадцятого по двадцять третій — це найсконцентрованіші роздуми філософа про буддизм, які відбуваються на тлі його нищівної критики християнства**. Розпочинаючи з наявної спорідненості між буддизмом і християнством («eine verwandte Religion»), оскільки «обидві належать до нігілістичних релігій, як релігії *décadence*» («Beide gehören als nihilistische Religionen zusammen — sie sind *décadence*-Religionen»), він завершує тим, що «обидві дивовижним чином не схожі одна на іншу» («beide sind von einander in der merkwürdigsten Weise getrennt. ...»⁷¹). У чому ж, на думку Ніцше, ця відмінність полягає?

* Специфіка цієї загрози не пояснюється.

** Симптоматично, що майже в ці самі роки в Росії вийшла стаття «Буддійський настрій у поезії» (1894) Володимира Соловйова (своєрідна реакція на погляди Ніцше?), яка написана з протилежних прохристиянських позицій. Те, що Ніцше вважав перевагами буддизму, Соловйов навпаки критикує і відкидає (Соловьёв В. С. Буддийское настроение в поэзии // Соловьёв В. С. Литературная критика. Москва: Современник, 1990 (1894). С. 67—104, 389—391).

Насамперед буддизм «у сто разів реалістичніший за християнство» («Der Buddhismus ist hundert Mal realistischer als das Christenthum») і «єдина насправді позитивістська релігія, яка зустрічалась в історії» («die einzige eigentlich positivische Religion, die uns die Geschichte zeigt»⁷²), спрямована не на боротьбу з гріхом, а проти страждання. Далі слідує вкрай важлива і висока оцінка буддизму Ніцше: «Він стоїть, висловлюючись моєю мовою, потойбіч добра і зла» («Er steht, in meiner Sprache geredet, jenseits von Gut und Böse»⁷³). Тобто Ніцше спеціально звертається до власної мови, на чому окремо наголошує, щоби підкреслити беззаперечний авторитет буддизму для його вчення. Складається навіть враження, що він уже визнав за буддизмом можливість приходу надлюдина або це зробить ось-ось згодом.

Наприкінці двадцятого розділу Ніцше цитує неповне речення настановного характеру: «не завдяки ворожнечі завершується ворожнеча» («nicht durch Feindschaft kommt Feindschaft zu Ende»), характеризуючи його як «зворушливий рефрен усього буддизму» («der rührende Refrain des ganzen Buddhismus»⁷⁴). На нашу думку, ця цитата близька змісту першої половини п'ятої сутри Дгаммапади: «5. na hi verena verāni sammant' īdha kudācanañ» («5. Але ніколи ворожнеча не припиниться тут завдяки ворожнечі»)⁷⁵, відповідає духу буддизму, який зумів тонко відчутти німецький мислитель, та свідчить про ще одне залучення ним давньоіндійського релігійно-філософського джерела. На цей раз буддійського **.

* У пізнішому «Esse homo» ця цитата наводиться повністю: «Nicht durch Feindschaft kommt Feindschaft zu Ende, durch Freundschaft kommt Feindschaft zu Ende» (*Nietzsche F. Esse homo. Wie man wird, was man ist* [Electronic resource]. Access mode: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/EH> (access date: 28.11.2019). Title from the screen). І саме її Мервін Спрунг вважає запозиченням Ніцше з Дгаммапади, не наводячи при цьому нумерації (*Sprung M. Nietzsche's Trans-European Eye // Nietzsche and Asian Thought / ed. by G. Parkes. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991. P. 79*). Наразі це єдиний відомий нам приклад, коли Ніцше у двох різних своїх творах цитує те саме давньоіндійське джерело: у першому випадку першу половину сутри, у другому — цілу сутру. Нам невідомо, чиїм перекладом Дгаммапади і на яку мову послуговувався Ніцше. На кінець XIX ст., окрім латиномовного перекладу Дгаммапади, існувало ще два її переклади французькою і три німецькою мовами (*Bhattacharyya N. N. Indian Religion Historiography. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1996. P. 94*).

** У цьому розділі Ніцше припускається деяких помилок щодо буддизму. Наприклад, коли він стверджує, що за кількістю послідовників буддизм перевершує християнство, та коли виключає молитву й аскезу із числа буддійських практик.

У двадцять першому розділі Ніцше продовжує викладати своє розуміння буддизму, поглиблюючи, розвиваючи та обігруючи його. Воно відбувається на тлі подальшого протиставлення буддизму християнству. При цьому Ніцше майстерно звертається до художньої сутестії, підсилюючи та урізноманітнюючи метод контрасту. Наприклад, якщо «буддизм не є релігією, в якій людина тільки прагне досконалості: досконалість тут звичайний випадок» («Der Buddhismus ist keine Religion, in der man bloss auf Vollkommenheit aspirirt: das Vollkommne ist der normale Fall»), то «християнство — це ненависть до розуму*, гордості, мужності, свободи» («Christlich ist der Hass gegen den Geist, gegen Stolz, Muth, Freiheit»⁷⁶).

У наступному, двадцять другому, розділі Ніцше розширює контекст свого викладу до цивілізаційного. Тепер буддизм розглядається складовою цивілізації, її релігією. Якщо ця, очевидно індійська, цивілізація наближається до подолання своєї втоми, то християнство такої цивілізації не знає, хоча і може встановити за певних обставин («Der Buddhismus ist eine Religion für den Schluss und die Müdigkeit der Civilisation, das Christenthum findet sie noch nicht einmal vor, — es begründet sie unter Umständen»⁷⁷)**.

У двадцять третьому, останньому в рамках цього буддизмофільного мікроциклу, розділі Ніцше зміцнює і закріплює свої оцінки індійського вчення. У нього воно «у сто разів холодніше, правдивіше, об'єктивніше» за християнство і «надто стигле та позитивістське» («hundert Mal kälter, wahrhafter, objektiver <...> ist zu spät, zu positivistisch»⁷⁸).

У сорок другому розділі ми зустрічаємо своєрідний, якщо не парадоксальний, підсумок протиставлення по смисловій та ціннісній лінії буддизм — християнство. За ним, смерть Спасителя на хресті поклала край не чому-небудь, а новому і самотньому буддійському *Friedensbewegung*. Головна відмінність між двома релігіями-*décadence* виявляється в тому, що «буддизм не обіцяє, але виконує», тоді як «християнство обіцяє все, але не виконує нічого» («der Buddhismus verspricht nicht, sondern hält, das Christenthum verspricht Alles, aber hält Nichts»⁷⁹).

* Або духу(?).

** З тексту Ніцше не зовсім зрозуміло, які часи він має на увазі, звертаючись до індійської цивілізації: синхронні Будді чи значно пізніші? Так само не зрозуміло, про які часи йдеться і щодо християнства.

Така висока оцінка буддизму Ніцше не може не дивувати, оскільки відчутно контрастує з його домінуючим пафосом ледве не тотальної критики як ключового методу під час викладу майже будь-якого матеріалу. Крім того, виразне буддизмофільство у цих чотирьох розділах дисонує з іншими випадками звернення до буддизму німецького мислителя. Складається враження, що буддизм починає затіняти не лише індуїзм, ще один промінь сонця у «похмурому» царстві Ніцше, а й навіть його власне вчення.

У чотирьох згаданих розділах можна помітити своєрідну композиційну ритміку висвітлення буддійського матеріалу*. Якщо у двадцятому розділі буддійська лексика подана більш-менш рівномірно від початку (починаючи від першого речення) до середини і кінця (останні речення), у двадцять першому — тільки в першому абзаці (перше речення й останнє речення), у двадцять другому — ближче до середини і кінця, то у двадцять третьому — це перше й останнє речення.

Єдину стислу, проте вкрай важливу згадку про буддистів в «Ессе homo» (перший розділ частини «Так казав Заратустра. Книжка для всіх і ні для кого») Ніцше робить тоді, коли порівнює себе зі слоном-самкою («ein Elefanten-Weibchen bin»⁸⁰). Це додатково засвідчує глибину вкорінення зацікавлень буддизмом у Ніцше, оскільки він пропонує шукати відповідь на символізм у край значущого збігу у власному житті (заклучна частина твору «Так казав Заратустра» була дописана у лютому 1883 року, коли помер Ріхард Вагнер (1813—1883)) не деінде, а в буддистів (!).

Нірвана. По суті, це єдине буддійське поняття, яке вживає Ніцше, звісно, якщо не брати до уваги власні буддійські назви. Перший раз нірвана з'являється у шостому розділі першого нарису «Добро і зло. Добре і погане» твору «До генеалогії моралі». Пишучи про нірвану, Ніцше розуміє її як ніщо, як прагнення буддиста до ніщо та урівнює її з прагненням до *unio mystica* з Богом** («das Verlangen nach einer unio mystica mit Gott ist das Verlangen des Buddhisten in's Nichts, Nirvāna — und nicht mehr!»)⁸¹.

* Цікаво, чи був це свідомий задум Ніцше, чи побіжний і непомічений ним результат?

** Очевидно, мається на увазі християнство.

Дещо згодом, у двадцять першому розділі другої частини «“Провина”, “нечиста совість” і все, з ними споріднене», крім нірвани, в одному переліку з ніщо опиняється і буддизм: «Прагнення ніщо або прагнення його “протилежності”, інобуття, буддизм та споріднене» («Verlangen in's Nichts oder Verlangen in seinen “Gegensatz”, in ein Anderssein, Buddhismus und Verwandtes»⁸²).

Наступний раз нірвана з'являється в сьомому розділі «Антихриста». Цього разу Ніцше ставить її не тільки поруч із ніщо — а і з Богом, спасінням і блаженством («Man sagt nicht “Nichts”: man sagt dafür “Jenseits”; oder “Gott”; oder “das wahre Leben”; oder Nirvana, Erlösung, Seligkeit...»⁸³). Тобто нірвана опиняється в одному ряду з тими чужими за духом для Ніцше поняттями, які за німецьким мислителем, вживаються на позначення максимально можливого потойбіччя («Jenseits») і є вищими сотеріологічними ідеалами як у буддизмі, так і в християнстві*.

* * *

Філософський неакадемічний варіант орієнталізму Ніцше на прикладі його звернення до індійської релігійно-філософської думки вирізняється строкатістю і багат шаровістю в діапазоні від типового, обмеженого і помилкового знання до новаторського, яке випереджало свій час, до тих смислів, які розширюють наявні інтелектуальні горизонти, приваблюючи не одне наступне покоління незбагненим магнетизмом. Помітити, зафіксувати і розглянути властиву багат шаровість звернення Ніцше до індійських релігійно-філософських реалій, яка характеризується контроверсійністю, та уточнити нумерацію фрагментів кількох залучених ним індійських текстів (наприклад, Рігведа, Чхандог'я упанішада, Дгаммапада)

* Попри спокусу, що виникає час від часу, порівняти інтерпретацію буддійського вчення Ніцше, зокрема нірвани, з репрезентативним колом буддійських ідей, шкіл і текстів, ми не будемо цього робити. Оскільки автор цього розділу погоджується з думкою Вільгельма Гальбфасса про те, що Ніцше не був знайомий з поглядами не одного лише Нагарджуни, а і в цілому магаяни і тантризму (*Halbfass W. India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding. Delhi: Motilal Banarsidass, 1990 (1981). P. 125*). Хоча підстави для вищезгаданих порівнянь такі існують, вони виходять за межі цієї розвідки, оскільки стосуються не конкретно опрацьованого Ніцше буддологічного матеріалу, а характеризують його незбагненне візіонерство.

дав змогу запропонований у цьому розділі підхід виокремлення індологічної лексики у п'яти творах німецького філософа з її подальшим комплексним аналізом.

Як ми могли пересвідчитись, знання Ніцше про індійську релігійно-філософську думку були обмеженими, навіть для його часу. Це підтверджують, скажімо, не лише дослідження переліку книг власної бібліотеки Ніцше⁸⁴, а і проведений нами аналіз індологічної лексики німецького філософа, його цитат. У висвітленні релігійно-філософських учень Індії Ніцше міг відтворювати наявні та панівні на той час стереотипи в академічній індології та академічному філософському середовищі (наприклад, давня і статична індійська думка: від Рігведи до Шанкари, домінуючий вплив адвайта-веданти серед підшкіл веданти), перебуваючи, скажімо, під впливом досліджень і перекладів Дойссена.

Не знайдемо ми у творах Ніцше необхідної для академічних видань культури посилань і цитування: посилання у багатьох випадках відсутні (це стосується, наприклад, буддійських текстів, вживання санскритської лексики: манас, санкх'я), а цитати наводяться довільно (зокрема Дойссен, Ольденберг).

Водночас Ніцше не був би Ніцше, якби не привніс свого бачення в тогочасну рецепцію індійської думки. Насамперед його звернення до індуїстської і буддійської традицій було зумовлено власними філософськими пошуками. Вочевидь, він шукав будь-які наляки на хоча б якісь спроби в історії людства за відомими йому межами Європи втілити ідеал надлюдини. Індійський досвід, з яким він ознайомився завдяки прочитаній літературі, прослуханим лекціям і спілкуванню з індологами та відповідно проінтерпретував, його як надихав, так і відштовхував. Тобто ставлення Ніцше до індійського матеріалу вирізняється контроверсійністю, на якій ми не раз зупинялись. Безперечно, в цілому йому симпатичніше індуїзм і буддизм, ніж християнство і тогочасна секулярна Європа, але й вони врешті-решт поступаються вченню Ніцше. Хоча інколи створюється враження, що обидва індійські вчення якщо і не влаштовують філософа повністю, кожне по-своєму, — то багато в чому він їм симпатизує.

Окремий вимір становлять ті здобутки генія Ніцше, завдяки яким його варіант орієнталізму вочевидь продовжує приваблювати дослідників і читачів по всьому світу. Чи не в першу чергу це від-

бувається завдяки його послідовній позиції у подоланні релігійно-філософського європоцентризму; наявному візіонерству чи прозрінням (наприклад, можливе передбачення європейського буддизму); як і вдалій спробі вивести санскритську лексику (сміливі мовні експерименти) і деякі тексти за вузькі індологічні межі (зокрема, шудра, чандала, Манав-дгарма-шастра, крилатий вислів «апостоли чандали»), хоча у цьому він продовжував тенденцію, розпочату раніше Шопенгауером і Жаколіо; артикулюванню окремої проблематики (наприклад, арійсько-антиарійське протистояння); вмінню охарактеризувати буддизм у координатах власної мови, віднісши його «потойбіч добра і зла» і, нарешті, зробити східну традицію складовою власної екзистенції (скажімо, приклад інтерпретації вісімнадцятимісячного збігу зі слоном-самкою близький буддистам).

Залишаються відкриті та недостатньо розроблені фундаментальні питання, серед яких: чи розумів таки Ніцше індуїзм і буддизм іманентними сансаричними вченнями, тобто налаштованими на облаштування максимально ідеального існування людини без трансцендентного і метафізичного вимірів; чи не перебільшена концептуальна увага до ніщо в його творах із відповідними паралелями (насамперед буддійськими).

Вочевидь, окреслена строкатість орієнталізму Ніцше сприяла як закріпленню і відтворенню стереотипів, неточностей і помилок, так і принципово новому прочитанню і розумінню індійської релігійно-філософської думки. І що переважає в цьому процесі рецепції, однозначно сказати важко. Але достеменно відомо те, що подібна багатозаровість текстів Ніцше не вітається у професійній діяльності дослідників індійської релігійно-філософської думки. І це не той випадок, коли Ніцше дозволено те, що не дозволено іншим. Це радше та демаркаційна лінія, яка пролягає між різними варіантами академічного орієнталізму і філософським неакадемічним орієнталізмом.

¹ *Smith D.* Nietzsche's Hinduism, Nietzsche's India: Another Look // *Journal of Nietzsche Studies*. 2004. No. 28. P. 37—56.

² *Хайдеггер М.* Ніцше. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2006. Т. 1. С. 116.

³ *Гегель Г. В. Ф.* Философия истории // *Сочинения*. Москва; Ленинград: Партийное издательство, 1935. Т. VIII. С. 149.

⁴ *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии // *Сочинения*. Москва; Ленинград: Партийное издательство, 1932. Т. IX, кн. 1. С. 92.

⁵ *Schopenhauer A.* The World as Will and Idea. London: Kegan Paul, Trench, Trübner and Co, 1909. Vol. I. P. 461.

⁶ *Nietzsche F.* Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. Leipzig, 1886 [Electronic resource]. Access mode: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB> (access date: 28.11.2019). Title from the screen.

⁷ *Nietzsche F.* Zur Genealogie der Moral. Eine Stretschrift. Leipzig, 1887. [Electronic resource]. Access mode: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM> (access date: 28.11.2019). Title from the screen.

⁸ *Nietzsche F.* Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. Leipzig, 1886 [Electronic resource]. Access mode: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB> (access date: 28.11.2019). Title from the screen.

⁹ *Nietzsche F.* Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt. Leipzig, 1889 [Electronic resource]. Access mode: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GD> (access date: 28.11.2019). Title from the screen.

¹⁰ *Brobjer Th. H.* Nietzsche's Reading About Eastern Philosophy // Journal of Nietzsche Studies. 2004. No. 28. P. 3—35.

¹¹ *Nietzsche F.* Ecce homo. Wie man wird, was man ist [Electronic resource]. Access mode: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/EH> (access date: 28.11.2019). Title from the screen.

¹² *Nietzsche F.* Zur Genealogie der Moral. Eine Stretschrift. Leipzig, 1887. [Electronic resource]. Access mode: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM> (access date: 28.11.2019). Title from the screen.

¹³ Ibidem.

¹⁴ *Jacollot L.* Les Législateurs religieux: Manou, Moïse, Mahomet. Paris: A. Lacroix, 1876. IV+480 p.

¹⁵ *Nietzsche F.* Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt. Leipzig, 1889 [Electronic resource]. Access mode: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GD> (access date: 28.11.2019). Title from the screen.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem.

²³ Ibidem.

²⁴ *Nietzsche F.* Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum [Electronic resource]. Access mode: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/AC> (access date: 28.11.2019). Title from the screen.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem.

³⁰ *Nietzsche F.* Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. Leipzig, 1886 [Electronic resource]. Access mode: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB> (access date: 28.11.2019). Title from the screen.

³¹ *Nietzsche F.* Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. Leipzig, 1887. [Electronic resource]. Access mode: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM> (access date: 28.11.2019). Title from the screen.

³² *Nietzsche F.* Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum [Electronic resource]. Access mode: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/AC> (access date: 28.11.2019). Title from the screen.

³³ *Nietzsche F.* Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. Leipzig, 1887. [Electronic resource]. Access mode: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM> (access date: 28.11.2019). Title from the screen.

³⁴ *Jaccoliot L.* Les Législateurs religieux: Manou, Moïse, Mahomet. Paris: A. Lacroix, 1876. P. 106.

³⁵ *Nietzsche F.* Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt. Leipzig, 1889 [Electronic resource]. Access mode: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GD> (access date: 28.11.2019). Title from the screen.

³⁶ *Nietzsche F.* Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. Leipzig, 1887. [Electronic resource]. Access mode: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM> (access date: 28.11.2019). Title from the screen.

³⁷ Ibidem.

³⁸ *Deussen P.* Das System des Vedānta. Nach den Brahma-Sūtras des Bādārayana und dem Commentare des Śāṅkara über Dieselben als ein Kompendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Śāṅkara aus Dargestellt. Zweite Auflage. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1906 (1883). S. 435.

³⁹ *Nietzsche F.* Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. Leipzig, 1887. [Electronic resource]. Access mode: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM> (access date: 28.11.2019). Title from the screen.

⁴⁰ *Deussen P.* Das System des Vedānta. Nach den Brahma-Sūtras des Bādārayana und dem Commentare des Śāṅkara über Dieselben als ein Kompendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Śāṅkara aus Dargestellt. Zweite Auflage. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1906 (1883). S. 199.

⁴¹ *Nietzsche F.* Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. Leipzig, 1887. [Electronic resource]. Access mode: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM> (access date: 28.11.2019). Title from the screen.

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Див.: *Deussen P.* Das System des Vedānta. Nach den Brahma-Sūtras des Bādārayana und dem Commentare des Śāṅkara über Dieselben als ein Kompendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Śāṅkara aus Dargestellt. Zweite Auflage. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1906 (1883). S. 199.

⁴⁵ *Monier-Williams M.* A Dictionary English and Sanskrit. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1992. P. 705; *Deussen P.* Das System des Vedānta. Nach den Brahma-Sūtras des Bādārayana und dem Commentare des Śāṅkara über Dieselben als ein Kompendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Śāṅkara aus Dargestellt. Zweite Auflage. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1906 (1883). S. 239.

⁴⁶ Лютий Т. Ніцше. Самоперевернення. Київ: Темпора, 2016. С. 869.

⁴⁷ *Deussen P.* Das System des Vedānta. Nach den Brahma-Sūtras des Bādārayana und dem Commentare des Śāṅkara über Dieselben als ein Kompendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Śāṅkara aus Dargestellt. Zweite Auflage. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1906 (1883). XVIII+540 S. 199.

⁴⁸ *Nietzsche F.* Zur Genealogie der Moral. Eine Stretschrift. Leipzig, 1887. [Electronic resource]. Access mode: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM> (access date: 28.11.2019). Title from the screen.

⁴⁹ *Radhakrishnan S.* The Principal Upaniṣads / ed. with Introduction, Text and Translation and Notes. London: George Allen and Unwin, 1953. P. 509.

⁵⁰ *Nietzsche F.* Zur Genealogie der Moral. Eine Stretschrift. Leipzig, 1887. [Electronic resource]. Access mode: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM> (access date: 28.11.2019). Title from the screen.

⁵¹ Ibidem.

⁵² *Monier-Williams M.* A Dictionary English and Sanskrit. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1992. P. 783.

⁵³ Ibid. P. 783—786.

⁵⁴ *Nietzsche F.* Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. Leipzig, 1886 [Electronic resource]. Access mode: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB> (access date: 28.11.2019). Title from the screen.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ *Nietzsche F.* Zur Genealogie der Moral. Eine Stretschrift. Leipzig, 1887. [Electronic resource]. Access mode: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM> (access date: 28.11.2019). Title from the screen.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ *Larson G. J.* The History and Literature of Sāṃkhya. Encyclopedia of Indian Philosophies / ed. by G. J. Larson and R. Sh. Bhattacharya; general ed. by K. Potter. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1987. Vol. IV: Sāṃkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy. P. 14.

⁶⁰ *Nietzsche F.* Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum [Electronic resource]. Access mode: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/AC> (access date: 28.11.2019). Title from the screen.

⁶¹ *Nietzsche F.* Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. Leipzig, 1886 [Electronic resource]. Access mode: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB> (access date: 28.11.2019). Title from the screen.

⁶² *Nietzsche F.* Zur Genealogie der Moral. Eine Stretschrift. Leipzig, 1887. [Electronic resource]. Access mode: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM> (access date: 28.11.2019). Title from the screen.

⁶³ *Nietzsche F.* Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum [Electronic resource]. Access mode: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/AC> (access date: 28.11.2019). Title from the screen.

⁶⁴ *Nietzsche F.* Ecce homo. Wie man wird, was man ist [Electronic resource]. Access mode: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/EH> (access date: 28.11.2019). Title from the screen.

⁶⁵ *Nietzsche F.* Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. Leipzig, 1887. [Electronic resource]. Access mode: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM> (access date: 28.11.2019). Title from the screen.

⁶⁶ *Oldenberg H.* Buddha. Sein Leben, Seine Lehre, Seine Gemeinde. Berlin: Verlag von Wilhelm Hertz, 1881. S. 106.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ *Nietzsche F.* Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. Leipzig, 1886 [Electronic resource]. Access mode: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB> (access date: 28.11.2019). Title from the screen.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ *Nietzsche F.* Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. Leipzig, 1887. [Electronic resource]. Access mode: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM> (access date: 28.11.2019). Title from the screen.

⁷¹ *Nietzsche F.* Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum [Electronic resource]. Access mode: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/AC> (access date: 28.11.2019). Title from the screen.

⁷² Ibidem.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ *Radhakrishnan S.* The Dhammapada / with Introductory Essays, Pāli Text, English Translation and Notes. London; New York; Toronto: Oxford University Press, 1950. P. 60.

⁷⁶ *Nietzsche F.* Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum [Electronic resource]. Access mode: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/AC> (access date: 28.11.2019). Title from the screen.

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ *Nietzsche F.* Ecce homo. Wie man wird, was man ist [Electronic resource]. Access mode: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/EH> (access date: 28.11.2019). Title from the screen.

⁸¹ *Nietzsche F.* Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. Leipzig, 1887. [Electronic resource]. Access mode: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM> (access date: 28.11.2019). Title from the screen.

⁸² Ibidem.

⁸³ *Nietzsche F.* Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum [Electronic resource]. Access mode: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/AC> (access date: 28.11.2019). Title from the screen.

⁸⁴ *Brobjer Th. H.* Nietzsche's Reading About Eastern Philosophy // Journal of Nietzsche Studies. 2004. No. 28. P. 3—35.