

# ФІЛОСОФІЯ

## ДО 175-РІЧЧЯ ВІД ДНЯ НАРОДЖЕННЯ ФРІДРІХА НІЦШЕ

ISSN 1682-5268 (on-line); ISSN 1608-0599 (print)

Shidnij svit, 2020, No. 1, pp. 77–96

doi: <https://doi.org/10.15407/orientw2020.01.077>

UDC 14(540):294.3(540)

### NIETZSCHE'S INDIA AS A PHILOSOPHICAL AND NONACADEMIC VERSION OF ORIENTALISM

*Yu. Zavhorodnii*

DSc (Philosophy), Senior Fellow

G. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine

4, Tryokhsviatytska Str., Kyiv, 01001, Ukraine

[yuzavhorodnii@gmail.com](mailto:yuzavhorodnii@gmail.com)

This article can be joined to the existing explorations of Friedrich Nietzsche's interest in the religious and philosophical thought of India as a philosophical and nonacademic version of Orientalism. The peculiarity of the article is the analysis of Nietzsche's indological vocabulary. Five of his works are taken into account. These are the following works: "Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future", "On the Genealogy of Morality: A Polemic", "Twilight of the Idols, or How to Philosophize with a Hammer", "The Antichrist" and "Ecce Homo: How One Becomes What One Is". We found thirty words including proper names that are used 120 times. The most frequent among them are the following: *caṇḍāla* – used 24 times, Buddhism – used 16 times, *Mānava-dharma-śāstra* ("The Laws of Manu") – used 11 times, and Buddha – used 10 times.

The main part of the article consists of Nietzsche's indological vocabulary (as a separate table) and three other sections. The first deals with Nietzsche's understanding of India, Indian and Indians. Such Vedic and Hindu concepts as *ārya*, *Veda*, *Mānava-dharma-śāstra*, *caṇḍāla*, *sūdra*, *Brahman*, *manas*, *prāṇa*, *Sāṃkhya*, *Śaṅkara*, *Vedānta*, *Viśvamitra* and others are analyzed in the second section. And finally, Buddha, Buddhism, Buddhist, *nirvāṇa*, *Rāhula* are discussed in the third section.

The analysis of Nietzsche's indological vocabulary showed that the way the German philosopher referred to Indian religious and philosophical thought is characterized by heterogeneity, ranging from typical, limited and erroneous knowledge (e.g. his India was exceptionally ancient, Advaita-Vedānta dominated among the other Vedānta sub-schools) to an innovative one (e.g. his prediction of European Buddhism, bold language experiments with Sanskrit). In that case Nietzsche's understanding of Indian religious and philosophical thought outstripped his time, expanding beyond the existing intellectual horizons and attracting the next generations with its mysterious magnetism.

**Keywords:** Brahman, Buddhism, *caṇḍāla*, Deussen, India, Indian Philosophy (thought, vocabulary), insight, Jacolliot, *Mānava-dharma-śāstra*, Nietzsche, nothingness, Orientalism, *prāṇa*, *Sāṃkhya*, Schopenhauer, *Vedānta*, visionary

### ІНДІЯ НІЦШЕ ЯК ФІЛОСОФСЬКИЙ НЕАКАДЕМІЧНИЙ ВАРІАНТ ОРІЕНТАЛІЗМУ<sup>1</sup>

*Ю. Ю. Завгородній*

Фрідріх Ніцше (1844–1900) зацікавився Індією досить рано, ще в підлітковому віці. Цей інтерес він зберігатиме усе своє подальше активне інтелектуальне життя. Відсутність спеціальної індологічної підготовки Ніцше компенсуватиме самоосвітою.

© 2020 Yu. Zavhorodnii; Published by the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine on behalf of *The World of the Orient*. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).

Зокрема, 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 неодноразово підкреслювали, що без індійського релігійно-філософського матеріалу його філософське вчення, якби й відбулось, було б істотно іншим. Наприклад, Д. Сміт припускає, що такі ключові ідеї Ніцше, як вічне повернення і надлюдина, виникали завдяки його знайомству з індуїзмом і буддизмом [Smith 2004]. Тимчасом як М. Гайдеггер вважає, що світоглядні зміни, які відбувались у настрої мислителя, могли навіть текстуально закріплюватись висловлюваннями з давньоіндійських джерел, наприклад з Рігведи, цитата з якої стала епіграфом для “Ранкової зорі” (1881): “Є так багато ранкових зір/світанків, які ще не засяяли” (“Es giebt so viele Morgenröthen, die noch nicht geleuchtet haben”)<sup>2</sup> [Хайдеггер 2006, 116].

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, через 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 панівної на той час у наукових колах академічної орієнталістичної парадигми. Радше він представляв філософський неакадемічний варіант орієнталізму.

Отже, аналіз уявлень Ніцше про Індію дає змогу не тільки 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 широких суспільних верств.

У нашій статті ми пропонуємо проаналізувати особливості сприйняття Індії Ніцше, відштовхуючись насамперед від вживаної ним лексики, яка відображає індійські реалії. Такий підхід, на нашу думку, допоможе виявити необхідний смисловий каркас конкретних знань Ніцше про Індію з метою їхнього подальшого осмислення. Серед відомої нам дослідницької літератури, присвяченої зацікавленням німецького мислителя Індією, ми не зустрічали робіт, які б аналізували кожен випадок звернення Ніцше до індійських реалій. Тимчасом як наявні дослідження інтелектуальної спадщини Ніцше містять протилежні позиції в оцінці його індофільства: від схвальних до скептичних. Так чи інакше ми торкатимемось і цього аспекту.

Лексика, яка б відображала індійські реалії, наявна в таких п’яти залучених нами творах Ніцше: 1) “Потойбіч добра і зла. Прелюдія до філософії майбутнього” / “Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer 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, або 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) “Ессе homo. Як стати самим собою” / “Eссе homo. Wie man wird, was man ist” (1888/1908). Усі вони належать до останнього, третього періоду творчості Ніцше, а отже, відображають зрілі погляди філософа, підсумовуючи його інтелектуальний шлях. Тому обрані нами для аналізу тексти вважаємо цілком репрезентативними, хоча й такими, які не містять усі випадки звернення Ніцше до індійських реалій. Усього вдалося зустріти тридцять слів, включаючи власні

назви (див. таблицю), які фіксують звернення мислителя до індійського матеріалу. Більшість із них – це транслітеровані Ніцше санскритські слова за допомогою латини і відповідної діакритики.

Хоча у вищезгаданих творах Ніцше очікувано домінує лексика, яка 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 представлена 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.

### ІНДІЙСЬКА ЛЕКСИКА НІЦШЕ

Слова і власні назви	Потойбіч добра і зла <sup>3</sup> / Jenseits von Gut und Böse (1885: 1886/1886) <sup>4</sup>	До генеалогії моралі / Zur Genealogie der Moral (1887/1887)	Сутінки ідолів / Götzen-Dämmerung (1888/1889)	Анти-христ / Der Antichrist (1888/1895)	Ессе homo (1888/1908)	Кількість вживання слів у всіх п'яти творах
Антиарійський, antiarisch <sup>5</sup>			1			1
Арієць, Arier		1				1
Арійський, arisch			1			1
Брагман, Brahman, brahman		4				4
Брагман (брамін), Brahman, brāhmaṇa	1	2		1		4
Брагманічний, Brahmanistisch, brāhmaṇa		1				1
Будда, Buddha, buddha	1	4		3	2	<b>10</b>
Буддизм, Buddhismus	2	3		11		<b>16</b>
Буддист, Buddhist		2		1	1	4
Буддійський, buddhistisch		1		1		2
Веданта, Vedanta та Vedānta, vedānta	2	2				4
Веди, Veda, veda					1	1
Вішвамїтра, Viśvāmitra, viśvāmitra		1				1
Закони Ману (Манавадгарма-шаstra), Ману, "Gesetz des Manu", des Manu, mānava-dharma-śāstra			4	7		<b>11</b>
Індієць, Indern	1	1		1		3
Індійський, indisch		3	2	2	1	8
Індія, Indien	3	4	1			8
Нірвана, Nirvāna, nirvāṇa		1		1		2
Рагула, Rāhula, rāhula		2				2
Санкх'я, Sankhyam, sāmkhya		1		1		2

Чандала, Tschandala, caṇḍāla			10	14		24
Шанкара, Śankara, śaṅkara		1				1
Шудра, Sudra, śūdra			2			2
23						
ар'я, aṛya, ārya		1				1
гангасротогаті, gangasrotogati, gangasrotogati	1					1
курмагаті, kurmagati, kūrmagati	1					1
манас, manas, manas		1				1
мандеїкагаті, mandeikagati, mandeikagati	1					1
прана, prāna, prāna		1				1
авадана-шастра, Avadana-Sastra, avadāna-śāstra			1			1
<b>Всього</b>						
30 слів, включаючи власні назви <sup>6</sup> .	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

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 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, які позначають країну та її мешканців, опозицію “арійці”-“антиарійський”, яка так чи інакше має стосунок 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, буддизм – 16 разів, Будда – 10 разів. Ці чотири слова становлять 13,33 % від усієї індійської лексики Ніцше, тобто найуживаніші слова не відзначаються лексичною різноманітністю, і водночас вони вживаються 61 раз, що дорівнює 50,83 % від усіх випадків ужитої Ніцше індологічної лексики. Очевидно, найчастотніші слова виступають своєрідними смисловими маркерами. Цю нашу гіпотезу перевіримо пізніше, під час подальшого дослідження змісту самих текстів.

На решту 26 слів припадає майже половина усіх випадків вживання Ніцше індійської лексики. При цьому вони вживаються в 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 й не завжди коректно (див. таблицю).

Індуїстська лексика не тільки в рази переважає буддійську, вона ще й різноманітніша та виразніша і, як і буддійська, тяжіє до концентрації у двох творах – “До генеалогії моралі” та “Антихрист”.

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

### ***Індія, індієць, індійський***

Почнемо з того, що усі виділені нами слова без винятку відображають Індію як країну (і як окрему цивілізацію) загалом, так і її релігійно-філософську специфіку суто давніх часів, орієнтовно від 1500 ст. до н. е. до 9 ст. н. е. Тобто Індія Ніцше – це не сучасна йому країна, а застигла в далекому минулому. І, спираючись саме на ці давні реалії, німецький мислитель робить узагальнення, які б мали бути актуальними для Європи і світу кінця XIX ст. У такому сприйнятті Індії Ніцше не був одиноким. Образ давньої і статичної Індії був типовим для тогочасної європейської історико-філософської думки. Але між її найвидатнішими виразниками існували істотні розбіжності. Наприклад, Г. В. Ф. Гегель (1770–1831) вважав, що філософія не властива Індії як такій: “Індуси не здатні дотримуватися визначень предмета, що встановлюється розумом, бо для цього вже потрібна рефлексія” [Гегель 1935, 149] – і бере свій початок в античній Європі: “Початок філософії в Греції” [Гегель 1932, 92]. Тоді як Артур Шопенгауер (1788–1860) писав, що “індійська філософія прямує назад до Європи і спричинить докорінний переворот у нашому знанні і думці” (“Indian philosophy streams back to Europe, and will produce a fundamental change in our knowledge and thought”) [Schopenhauer 1909, 461].

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 не була суто викладацьким чи дослідницьким академічним зацікавленням, а зосередженням тих актуальних смислів, які він включав до власного філософського вчення.

Індія 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” [Nietzsche 1886]) та разом з Англією є крайніми полюсами філософської обдарованості (“von Indien bis England, um die entgegengesetzten Pole der Begabung für Philosophie zu nehmen” [Nietzsche 1887]). Тобто Ніцше не тільки не демонструє будь-який натяк на європоцентризм і європейську інтелектуальну зверхність, а й розглядає індійську філософію як одну з найповажніших із-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. Отже, ідейний потенціал індійської філософії від її витоків по IX ст. включно виявляється для Ніцше цілком достатнім, щоб не тільки ним захопитись, а й нарівні зіставляти з європейською філософією від її витоків по XIX ст. включно. Наявна історико-філософська асиметрія дуже помітна.

Але 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» [Nietzsche 1886]), 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” [Nietzsche 1889]). В обох випадках,

підходячи до Індії загалом, 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 або цивілізацій філософ цілковито не ідеалізував. Не була винятком і Індія, у сприйнятті якої у творах Ніцше, як ми встигли побачити, висока оцінка уживалася з критичним ставленням. Таке суперечливе (контroversійне) ставлення спостерігається в Ніцше і щодо інших індійських релігійно-філософських реалій.

### ***Ведійсько-індуїстські реалії***

Згадані реалії, яким у творах Ніцше відведена одна з провідних ролей, можна структурувати в такий спосіб: а) сакральні тексти (Веди, Манава-дгарма-шастра, або Закони Ману); б) філософські школи (веданта, санкх'я); в) видатні постаті (легендарний цар-мудрець і поет Вішвамїтра й окремий філософ Шанкара) та г) релігійно-філософська термінологія (Брагман, брагманічний, манас, прана, чандала, шудра). Як бачимо, наведений перелік у край обмежений і незбалансований. Він істотно поступається не тільки тогочасним європейським індологічним знанням, а й знанням самого Ніцше про давні індійські релігійні і філософські реалії [Brobjer 2004]. Очевидно, що в цьому разі німецький філософ здійснював свідому редукцію на користь підсилення власних ідей, а індологічний матеріал для нього виступав своєрідною смисловою скарбницею, з якою він міг поводитися якщо не вкрай довільно, то досить пластично.

*Веди.* Веди в Ніцше зустрічаються всього один раз побіжно та критично, коли він порівнює їхніх поетів (риші), яких зневажливо називає священниками, із Заратустрою. Розраховувати, що результати такого порівняння 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” [Nietzsche, Ecce homo...]). У цьому-таки критичному контексті Ніцше згадує і Вішвамїтру, одного з ведійських поетів, який завдяки своїй аскезі, на думку Ніцше, мав намір звести на землі нове небо (“einen neuen Himmel” [Nietzsche 1887]). Зрозуміло, що цей аскетичний ідеал самообмеження не міг не вести Вішвамїтру у своє власне пекло (“in der eignen Hölle” [Nietzsche 1887]) та суперечив ідеалу нової людини німецького мислителя.

*Манава-дгарма-шастра, чандала, шудра.* Неспівставно 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” [Jacolliot 1876]. Фактично, це єдиний давньоіндійський твір, який не тільки неодноразово згадується у двох творах філософа, а й відіграє в них важливу роль. Закони Ману для Ніцше – це найграндіозніша з відомих спроб втілення моралі («Das grossartigste Beispiel dafür giebt die indische Moral, als “Gesetz des Manu” zur Religion sanktionirt» [Nietzsche 1889]). Хоча ставлення Ніцше до реалізації відомих на той час моральних проєктів загалом негативне, оскільки усі вони виявилися протиприродними для людини, у разі цього давньоіндійського прикладу ситуація дещо інша. Перше враження створюється таке, 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 рідковживаного “шудра” і помірно уживаної 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<sup>8</sup>. Таке поєднання двох специфічних слів явно не випадкове. Тим більше, що вони сконцентровані 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!» [Nietzsche 1889]). 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” [Nietzsche 1889]), або ж чотирьох вищезгаданих варн, із метою їхнього протиставлення “людині-покручу, чандалі” (“dem Mischmasch-Menschen, dem Tschandala” [Nietzsche 1889]), оскільки останні – це “плід перелюбу, інцесту і злочину” (“die Frucht von Ehebruch, Incest und Verbrechen” [Nietzsche 1889]). Саме ця давньоіндійська спроба збереження чистоти варн чи не найбільше приваблює Ніцше. Він окремо і неодноразово зупиняється на різних прикладах “запобіжних заходів індійської моралі” (“diese Schutzmaassregeln der indischen Moral”), спрямованих на жорстку дискримінацію чандал, які для нього постають виявами первісної арійської гуманності (“die arische Humanität, ganz rein, ganz ursprünglich” [Nietzsche 1889]). 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” [Nietzsche 1889]) на чолі з їхніми жерцями-священниками – лідерами чандал. Тож маємо чітку опозицію: арійська традиція (ведійська релігія – брагманізм – індуїзм), арійці – люди раси ↔ антиарійська релігія – християнство, “загальне повстання” (“der Gesamt-Aufstand”) чандалі.

У разі із вживанням слів “чандала” й “антиарійський”<sup>9</sup> перед нами той яскравий приклад у творчості Ніцше, коли санскритська лексика виходить за звичні для неї індологічні межі і набуває універсальних засад.

Зустрічаються й дещо критичні міркування Ніцше, висловлені ним у бік Манава-дгарма-шастри. Очевидно, тут він виходить із позиції власного вчення та ідеалу надлюдина, не обмеженої жодними моральними приписами, тимчасом як давньоіндійський текст їх містить (“Vielleicht giebt es nichts unserm Gefühle Widersprechenderes als diese Schutzmaassregeln der indischen Moral” [Nietzsche 1889]). 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 учителі 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” [Nietzsche 1889]).

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. Створюється враження, що Закони Ману – ледве не ідеальний текст для Ніцше, оскільки втілює 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” [Nietzsche, Der Antichrist...]) – та звертає увагу на незвичний у ній для християнства (і не тільки?) високий статус жінки.

І знову не обходиться без випадку в 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” [Nietzsche, Der Antichrist...]). До того ж природа, а не Ману сприяє появі варн<sup>10</sup> (“Die Natur, nicht Manu, trennt die vorwiegend Geistigen” [Nietzsche, Der Antichrist...]).

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 потлоч, апостолів чандалі<sup>11</sup>, які притупляють інстинкт, насолоду, почуття задоволеності робітника з його малим буттям...” (“Das Socialisten-Gesindel, die Tschandala-Apostel, die den Instinkt, die Lust, das Genügsamkeits-Gefühl des Arbeiters mit seinem kleinen Sein untergraben...” [Nietzsche, Der Antichrist...]). У запропонованих ним законах, які додаються до “Антихриста”, ніби підсумовуючи зміст твору, Ніцше не забуває зрівняти священника, як одного з головних ворогів, із чандалою: “Священник – наш чандала” (“Der Priester ist unser Tschandala” [Nietzsche, Der Antichrist...]).

Отже, з позаварновими чандалами в “Сутінках ідолів” і в “Антихристі” Ніцше ототожнює крайні вияви занепаду людини, абсолютну протилежність своєму ідеалу надлюдини, внаслідок чого в шістдесятому розділі з'являється стисла і вкрай змістовна підсумкова формула: “Або ти чандала, або ні...” (“Entweder ist man ein Tschandala oder man ist es nicht...” [Nietzsche, Der Antichrist...]), а за окремо узятим 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 жерців. При цьому у творах вони згадуються вкрай рідко, істотно поступаючись згадуванням чандал. Браміні – це “люди вищих та надкоролівських завдань” (“die Menschen höherer und überköniglicher Aufgaben” [Nietzsche 1886]), які вміли викликати до себе страх [Nietzsche 1887], знали різницю між істиною та вірою в те, що щось істинне [Nietzsche, Der Antichrist...]. Таке, здавалось би, беззастережно схвальне ставлення Ніцше до брамінів оманливе, оскільки й вони також уособлюють священництво, хоча й індійське, спрямовуючи паству на хибний шлях “unio mystica mit Gott” [Nietzsche 1887].

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” [Jacolliot 1876, 106]. 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” [Nietzsche 1889]). Спроби відшукати в “Манав-дгарма-шастрі” вираз “Авадана-шастра” і наведені Ніцше рядки позитивних результатів не дали. Вдалося тільки знайти, що у двох шлоках п'ятого розділу давньоіндійського тексту, коли ідеться про заборону вживати двічі народженим певну їжу, згадуються часник та цибуля: 5.5, 19.

Чи не найнасиченішим на індійські реалії виявляється кількаторінковий сімнадцятий розділ третьої частини “Про що свідчать аскетичні ідеали?” (“was bedeuten asketische Ideale?”) твору “До генеалогії моралі”. Тут згадуються не тільки 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” [Nietzsche 1887]), цитуючи його переклади давньоіндійських текстів (це насамперед упанішади і коментарі Шанкари). Якщо порівняти фрагменти цитат у Ніцше з відповідними місцями в 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" [Nietzsche 1887]

і Дойссен: «...denn das Brahman, in der Identität "mit welchem die Erlösung besteht, ist ewig rein"» [Deussen 1906, 435];

Ніцше: "...an welches der prāna (der Lebensodem) angespannt ist wie ein Zugthier an den Karren" [Nietzsche 1887]

і Дойссен: «...an welches der Prāṇa angespannt "ist wie ein Zugtier an den Karren"» [Deussen 1906, 199]<sup>12</sup>.

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

У розділі Ніцше розмірковує над питанням, наскільки аскетичний священник може бути дієвим лікарем. І, як і слід було очікувати, дістає негативну відповідь. Щоб її знайти, Ніцше, власне, залучає не тільки європейський, а й індійський матеріал. У результаті виявляється, що буддизм і веданта<sup>13</sup>, 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"), густо просякнутих мораллю ("so gründlich vermoralisirt") і сповнених боротьбою із втомою і важкістю ("Müdigkeit und Schwere" [Nietzsche 1887]). Появу останніх викликає "почуття фізіологічної загальмованості" ("ein physiologisches Hemmungsgefühl" [Nietzsche 1887]), різне за своїм походженням. У разі Індії – завдяки "хибній еміграції" ("eine fehlerhafte Emigration" [Nietzsche 1887]), оскільки індійська раса опинилась у несприятливому для своїх життєвих сил кліматі. Як бачимо, Ніцше дуже чітко дотримується засад віталізму, відносячи до них не тільки внутрішні, морально-психічні чинники, а й зовнішні, природно-кліматичні. Відповідно давньоіндійські жерці, на його думку, скористалися зовнішніми чинниками задля пригнічення внутрішніх. Нижчеподаний випадок з описом глибокого сну виступає ілюстрацією шойно 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, такий стан властивий 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 (її фрагмент див. вище) з індійського тексту, запозиченої Ніцше з роботи П. Дойссена "Система веданти", у "Генеалогії моралі" [Deussen 1906, 199]. Характерно, що прана – єдине санскритське слово в сімнадцятому розділі, яке має не тільки часткову діакритику, а й переклад німецькою як "дихання життя" ("der Lebensodem"), відсутній у відповідному місці в тексті Дойссена. Запропонований варіант перекладу цілком можливий і не суперечить прийнятим варіантам в академічній індології [Monier-Williams 1992, 705; Grimes 1996, 239]. Водночас така підвищена увага Ніцше до цитати з праною, очевидно, не випадкова, оскільки "життя" – "наріжний термін філософії Ніцше" [Лютій 2016, 869]. У результаті 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 своїх власних філософських поглядів, оскільки глибокий сон, якому власне присвячена цитата з праною, в індійській

релігійно-філософській думці не останній і найвищий метафізичний (сотеріологічний) стан, якого може досягнути людина, а передостанній і сансаричний. Найвищою у вищезгаданій системі координат – упанішади, “Веданта сутри”, коментар Шанкари – виступає невимовна турія (tuṅṅya), яку Ніцше не згадує. Отже, індуїстська думка у творі “До генеалогії моралі” залишається представленою в межах світу сансари, тобто відносної істини. А якщо це так, то слушно припустити, що така редукція могла мати свідомі підстави, оскільки надлюдина Ніцше не так прагнула вийти за межі обумовленого світу, як реалізувати себе в ньому повністю.

Раніше ми зауважили, що санскритський термін “прана” в тексті Ніцше включений у велику цитату – одне довге речення з книжки “Система веданти” Дойссена [Deussen 1906, 199], яка у 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 цікавлять ще кілька моментів. Дойссен, а за ним Ніцше розпочинають речення зі згадки про глибокий сон, під час якого душа залишає тіло (“Im tiefen Schläfe, sagen insgleichen die Gläubigen dieser tiefsten der drei grossen Religionen<sup>14</sup>, 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...” [Nietzsche 1887])<sup>15</sup>. 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, яке піднімається з тіла і, досягаючи вищого світла, набуває своєї власної форми Вищого Пуруші (“uttamaḥ puruṣaḥ”) [Radhakrishnan 1953, 509]. У такий спосіб Ніцше, слідом 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”), “нездатний сприяти вдосконаленню” (“mit dem keiner Zulegung von Vollkommenheit fähigen”) та як індійський еквівалент unio mystica з Богом [Nietzsche 1887].

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

*Манас.* Це ще одне важливе для індійської релігійно-філософської думки поняття, яке в Ніцше зустрічається в незвичному перекладі “людина” («unser Wort “Mensch” (manas)») [Nietzsche 1887]). У незвичному, оскільки за цим санскритським словом в академічній індології закріплені варіанти перекладу, пов’язані з пізнавальними властивостями людини, наприклад “розум”, “інтелект” [Monier-Williams 1992, 783]. Хоча і людина (manu, manuṣya), і розум (manas) у санскриті походять від одного кореня man [Monier-Williams 1992, 783–785].

*Веданта*<sup>16</sup>. Ця найвпливовіша ортодоксальна школа (астика даршана) індійської філософії зустрічається у двох із п’яти творів. Уперше Ніцше її згадує в 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” [Nietzsche 1886]). Чистий дух і добро саме по собі вважаються вигадками Платона й опиняються серед найнебезпечніших помилок догматиків з усіх, які раніше існували. Очевидно, такі самі або близькі характеристики Ніцше вбачав і у веданті.

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” [Nietzsche 1886]). 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” [Nietzsche 1887]). Не викликає сумнівів, що такий закид належить до найсерйозніших звинувачень з позиції Ніцше і водночас до його невідповідності індійському контексту, оскільки заперечувати значущість тілесності у веданті, зводячи її суто до ілюзії, – це велике перебільшення. Хоча б тому, що не без допомоги тіла (і, можливо, у тілі) відбувається досягнення остаточної сотеріологічної мети в різних підшколах веданти.

Другий раз веданта згадується в сімнадцятому розділі цієї ж третьої частини “До генеалогії моралі”, який ми розглядали раніше як найнасиченіший на індійські реалії. У ньому Ніцше говорить вже не про аскета, а вірянина веданти (“der Gläubige des Vedānta”), який вийшов за межі добра і зла (“über Gutes und Böses, über Beides gieng er hinaus” [Nietzsche 1887]), тобто за будь-які обмеження моралі як такої. Отже, наводиться цілком схвальний приклад.

Окремо Ніцше наголошує на тому, що брагманічні і буддійські погляди у своєму ставленні до подолання обмежувальних моральних чинників однакові. Це вкотре свідчить про його пошуки на індійському ґрунті спільних вихідних 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 тільки 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” [Nietzsche 1887]). Сучасні дослідники санкх'ї не такі 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 “протосанкх'єю” [Larson 1987, 14].

Наступного разу Ніцше згадує санкх'ю в “Антихристі”, де ця ортодоксальна релігійно-філософська школа опиняється в широкому євразійському компаративному контексті від близькосхідного Христа до далекосхідного Лао-цзи (“Unter Indern würde er<sup>17</sup> sich der Sankhyam-Begriffe, unter Chinesen der des Laotse bedient haben – und keinen Unterschied dabei fühlen” [Nietzsche, Der Antichrist...]). Отже, ідеальний образ Христа виявляється сумірним поняттям санкх'ї та Лао-цзи. Характерно, що в цьому порівнянні зі Спасителем наявні тільки 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 назвами. Очевидно, тут простежується та значущість, якою Ніцше наділяв санкх'ю, виходячи з її впливу не тільки на буддизм, а й на його засновника.

### ***Буддійські реалії***

Хоча сукупно буддійські реалії в п'яти обраних нами текстах Ніцше істотно поступаються індуїстським (див. таблицю), проте й вони відіграють концептуально

важливу роль, а слова “Будда” і “буддійський” належать до найчастотнішої індологічної лексики.

*Будда.* Загалом ставлення до Будди в Ніцше контрверсійне. Зокрема, у “Потойбіч добра і зла” Ніцше критично згадує Будду разом із Шопенгауером, оскільки ці два мислителі перебувають не потойбіч добра і зла, а під неприйнятними для нього “чарами та ілюзіями моралі” (“Bann und Wahne der Moral” [Nietzsche 1886]). Характерно, 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 санх’ї в релігію (“schon mit der Sankhyam-Philosophie, diese dann durch Buddha popularisirt und zur Religion gemacht” [Nietzsche 1887]).

Однак в інших і пізніших творах ставлення до Будди змінюється в кращий бік. Зокрема, 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” [Nietzsche, Der Antichrist...]). В “Ecce homo” Ніцше також звертається до медичної термінології, називаючи Будду “глибоким фізіологом”, а його вчення – “гігієною” і протиставляючи його християнству («Das begriff jener tiefe Physiolog Buddha. Seine “Religion”<sup>18</sup>, die man besser als eine Hygiene bezeichnen dürfte, um sie nicht mit so erbarmungswürdigen Dingen wie das Christenthum ist») [Nietzsche, Ecce homo...]).

*Рагула.* Як і в разі з індуїстською лексикою, викладаючи буддійський матеріал, Ніцше звертається до прочитаної ним дослідницької літератури. Наприклад, коли Ніцше в 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”» [Nietzsche 1887]), 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”» [Oldenberg 1881, 106]. Замість “1) В імені Рагула, здається, є 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”) [Oldenberg 1881, 106] 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 вищий 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” [Nietzsche 1886]).

Другий раз, у двісті другому розділі, буддизм зустрічається у протилежному до попереднього випадку контексті, вже як можлива загроза Європі<sup>19</sup> (“Europa von einem neuen Buddhismus bedroht scheint” [Nietzsche 1886]), що перебуває під впливом стадної моралі тварин, сформованої християнством і засвоєної демократичним

рухом. Тобто тепер буддизм протиставляється не тільки християнству, разом з яким раніше в цьому-таки творі піддавався критиці, а й демократії. Як бачимо, суперечливе ставлення Ніцше до Будди зберігається і щодо буддизму.

У п'ятому розділі передмови “До генеалогії моралі” Ніцше звертається до буддизму у зв'язку зі спробами переосмислити панівне розуміння моралі в тогочасній Європі, включаючи погляди Шопенгауера. Просякнута співчуттям 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?..” [Nietzsche 1887]). Очевидні підстави пов'язувати майбутні перспективи Європи наприкінці XIX століття з буддизмом були відсутні. Минає сто років, і європейський буддизм таки з'являється, надаючи незаперечні підтвердження прозрінням Ніцше. Однак без відповіді залишається питання: завдяки чому Ніцше вкотре зміг зазирнути в 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<sup>20</sup>. 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 дивовижно не схожі одна на одну” (“beide sind von einander in der merkwürdigsten Weise getrennt” [Nietzsche, *Der Antichrist...*]). У чому ж, на думку Ніцше, ця відмінність полягає?

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” [Nietzsche, *Der Antichrist...*]), спрямована не на боротьбу з гріхом, а проти страждання. Далі йде 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” [Nietzsche, *Der Antichrist...*]). Тобто Ніцше спеціально звертається до власної мови, на чому окремо наголошує, щоб підкреслити беззаперечний авторитет буддизму для його вчення. Створюється навіть враження, що він вже визнав за буддизмом можливість приходу надлюдини 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”), характеризує його як “зворушливий рефрен усього буддизму” (“der rührende Refrain des ganzen Buddhismus” [Nietzsche, *Der Antichrist...*])<sup>21</sup>. На нашу думку, ця цитата близька за змістом першій половині п'ятої сутри Дгаммапади: “5. na hi verena verāni sammant' īdha kudācanaṃ” (“5. Але ніколи ворожнеча не припиниться тут завдяки ворожнечі”) [Radhakrishnan 1950, 60], відповідає духу буддизму, який зумів тонко відчути німецький мислитель, та свідчить про ще одне залучення ним давньоіндійського релігійно-філософського джерела, на цей раз буддійського<sup>22</sup>.

У двадцять першому розділі Ніцше продовжує викладати своє розуміння буддизму, поглиблюючи, розвиваючи та обігруючи його. Це відбувається на тлі подальшого протиставлення буддизма християнству. При цьому Ніцше майстерно звертається до художньої сугестії, підсилюючи та урізноманітнюючи метод контрасту. Наприклад, якщо “буддизм не є релігією, у якій людина тільки прагне досконалості: досконалість тут звичайний випадок” (“Der Buddhismus ist keine Religion, in der man bloss auf Vollkommenheit aspirirt: das Vollkommene ist der normale Fall”), то “християнство – це ненависть до розуму<sup>23</sup>, гордості, мужності, свободи” (“Christlich ist der Hass gegen den Geist, gegen Stolz, Muth, Freiheit” [Nietzsche, *Der Antichrist...*]).

У наступному, двадцять другому розділі Ніцше розширює контекст свого викладу до цивілізаційного. Тепер буддизм розглядається як складник цивілізації, її релігія. Якщо ця, очевидно індійська, цивілізація наближається до подолання своєї втоми, то християнство такої цивілізації не знає, хоча й 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” [Nietzsche, Der Antichrist...])<sup>24</sup>.

В останньому, двадцять третьому розділі цього мікробуддизмофільного циклу Ніцше зміцнює і закріплює свої оцінки індійського вчення. У нього воно “у сто разів холодніше, правдивіше, об’єктивніше” за християнство і “надто зріле та позитивістське” (“hundert Mal kälter, wahrhafter, objektiver <...> ist zu spät, zu positivistisch” [Nietzsche, Der Antichrist...]).

У сорок другому розділі ми зустрічаємо своєрідний, якщо не парадоксальний, підсумок протиставлення по смисловій та ціннісній лінії “буддизм – християнство”. Згідно з 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” [Nietzsche, Der Antichrist...]).

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

У чотирьох згаданих розділах можна поміти своєрідну композиційну ритміку висвітлення буддійського матеріалу<sup>25</sup>. Якщо у двадцятому розділі буддійська лексика представлена 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, але 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 Elephanten-Weibchen bin” [Nietzsche, Ессе homo...]). 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 в лютому 1883 року, коли помер Ріхард Вагнер (1813–1883)) не деінде, а в буддистів (!).

*Нірвана.* Власне, це єдине буддійське поняття, яке вживає Ніцше, звісно, якщо не брати до уваги власні буддійські назви. Перший раз нірвана з’являється в 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<sup>26</sup> (“das Verlangen nach einer unio mystica mit Gott ist das Verlangen des Buddhisten in’s Nichts, Nirvāna – und nicht mehr!” [Nietzsche 1887]).

Дещо згодом, у двадцять першому розділі другої частини «“Провина”, “нечиста совість” і все з ними споріднене», окрім нірвани, в одному переліку з ніщо описується й буддизм: «прагнення ніщо або прагнення його “протилежності”, інобуття, буддизм та споріднене» («Verlangen in’s Nichts oder Verlangen in seinen “Gegensatz”, in ein Andersein, Buddhismus und Verwandtes» [Nietzsche 1887]).

Наступного разу нірвана з'являється в сьомому розділі "Антихриста". Цього разу Ніцше ставить її не тільки поруч із ніщо, а й із Богом, спасінням і блаженством («Man sagt nicht "Nichts": man sagt dafür "Jenseits"; oder "Gott"; oder "das wahre Leben"; oder Nirvana, Erlösung, Seligkeit...» [Nietzsche, Der Antichrist...]). Тобто нірвана опиняється в одному ряду з тими чужими за духом для Ніцше поняттями, які, за німецьким мислителем, вживаються на позначення максимально можливого по тойбіччя ("Jenseits") і є вищими сотеріологічними ідеалами як у буддизмі, так і в християнстві<sup>27</sup>.

### **Висновки**

Філософський неакадемічний варіант орієнталізму Ніцше на прикладі його звернення до індійської релігійно-філософської думки вирізняється своєю 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 своїм 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) дав змогу запропонований нами підхід виокремлення індологічної лексики в п'яти творах німецького філософа з її подальшим комплексним аналізом.

Як ми могли пересвідчитися, знання Ніцше про індійську релігійно-філософську думку були обмеженими, навіть для його часу. Це підтверджують, скажімо, не тільки дослідження переліку книг власної бібліотеки Ніцше [Brobjer 2004], а й проведений нами аналіз індологічної лексики німецького філософа, його цитат. У висвітленні релігійно-філософських учень Індії Ніцше міг відтворювати наявні і панівні на той час стереотипи в академічній індології та академічному філософському середовищі (наприклад, давня і статична індійська думка: від Рігведи до Шанкари, панівний вплив адвайта-веданти серед підшкіл веданти), перебуваючи, скажімо, під впливом досліджень і перекладів П. Дойссена.

Не знайдемо ми у творах Ніцше необхідної для академічних видань культури посилань і цитування: посилання в багатьох випадках відсутні (це стосується, наприклад, буддійських текстів, вживання санскритської лексики: манас, санкх'я), а цитати наводяться довільно (наприклад, 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 натяки 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, прослуханням лекціям і спілкуванню з індологами та відповідно проінтерпретував, його як надихав, так і відштовхував. Тобто ставлення Ніцше до індійського матеріалу вирізняється своєю контроверсійністю, на якій ми неодноразово зупинялись. Безперечно, загалом йому симпатичніші 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, кожне по-своєму, якщо не влаштовують філософа повністю, 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 відбувається завдяки його послідовній позиції в 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 (наприклад, шудра, чандала, Манава-дгарма-шастра, крилатий вираз “апостоли чандали”), хоча в 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 складником власної екзистенції (скажімо, приклад інтерпретації вісімнадцятимісячного збігу зі слоном-самкою близький буддистам).

Залишаються й відкриті та недостатньо розроблені фундаментальні питання, серед яких: чи розумів-таки Ніцше індуїзм і буддизм як іманентні сансаричні вчення, тобто налаштовані 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 та відтворенню стереотипів, неточностей і помилок, так і принципово новому прочитанню й розумінню індійської релігійно-філософської думки. І що переважає в цьому процесі рецепції, однозначно сказати важко. Але достеменно відомо те, що подібна багатошаровість текстів Ніцше не вітається в 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.

<sup>1</sup> Стаття – доопрацьований варіант доповіді, виголошеної на СІП розширеному засіданні семінару дослідників східних філософій “Схід у Ніцше. Ніцше на Сході”, яке відбулося 28 лютого 2017 року в Інституті філософії імені Г. С. Сковороди НАНУ. Щиро дякую Сергію Зацаринному (Київ), Олені Луцишиній (Лодзь), Тарасу Лютому (Київ), Гочі Мчедлідзе (Ашафенбург), Анастасії Стрелковій (Київ) та Олегу Ярошу (Київ) за дружню підтримку і діалог під час роботи над цим текстом.

<sup>2</sup> Нумерацію згаданого рядку Рігведи М. Гайдеггер не наводить. Не завжди вона є і у виданнях “Ранкової зорі” [наприклад: Ніцше 1990, т. 2]. Якщо нумерація наводиться, зустрічаються два її варіанти – це два різні гімни з різних мандал Рігведи: 2.28.9 [Лютій 2016, 16, з посиланням на критичне видання твору 2013 року, Band 6.2.] та 7.76.3 [Sprung 1991, 78]. На наш погляд, Ніцше таки цитував рядок із гімну, адресованого Варуні: “2.28.9c. avyūṣṭā in nu bhūyasīr uṣāsa”, ніж Ушас: “7.76.3b. yā prācīnam uditā sūriyasya” [Rig Veda 1994, 129, 320].

<sup>3</sup> Тут і далі вживатимуться скорочені назви творів Ніцше.

<sup>4</sup> 1885:1886 (рік, коли був написаний рукопис) / 1886 (рік першого видання, яке аналізується). Тут і далі в таблиці вказана послідовність зберігається після кожної назви твору.

<sup>5</sup> У першому стовпчику спочатку наводиться вживане Ніцше слово у перекладі українською мовою, потім його німецькомовний варіант і загальноживана транслітерація основи санскритського слова згідно з Міжнародним алфавітом транслітерації санскриту (IAST). Транслітерація санскритських слів наводиться в тому разі, якщо Ніцше вживав відповідну санскритську лексику.

<sup>6</sup> Слова курмагаті, гангасротогаті, мандеїкагаті в статті не аналізуються.

<sup>7</sup> Ці міркування Шопенгауера з позиції сьогодення вже багато в чому виявилися візіонерськими.

<sup>8</sup> Перераховуючи усі чотири варни, тільки щодо четвертої Ніцше вживає санскритське слово, у такий спосіб виділяючи її з-поміж решти. Так автор засвідчує свою свідому позицію: критичний наголос на нижчій варні, яка концептуально протистоїть трьом іншим, вищим. І в цьому Ніцше допомагає санскритська лексика.

<sup>9</sup> Арієць (ārya, санскр.) – шляхетна людина, віддана традиції своєї країни, мешканець Ар’яврти, що відповідає орієнтовно північній частині сучасної Індії.



<sup>10</sup> Ніцше жодного разу не вживає санскритського слова “варна”, помилково віддаючи перевагу португальському “casta”. Раніше в наведених нами цитатах він використовує слово “раса/порода”.

<sup>11</sup> “Апостолів чандали” – приклад незвичного поєднання слів двох різних традицій в одній фразі, своєрідних антонімів або ж ціннісно-смыслових екстрем. Що це, своєрідний літературний винахід Ніцше? Важко уявити більшу зневагу, висловлену без уживання відверто ненормативної лексики. Натомість у XX столітті популярності набуде інший крилатий вираз-формула: “Апостоли ненасилля”. Зрозуміло, що не в ніцшевських колах. Чи сформувався пізніший крилатий вираз під впливом виразу Ніцше, наразі нам невідомо.

<sup>12</sup> Хоча ми користувались другим виданням цього дослідження П. Дойссена, а не першим, яким послуговувався Ніцше, все ж вважаємо за малоймовірне, щоб німецький індолог зробив правки у всі ті самі місця, які демонструють розбіжність зі змістом цитат Ніцше.

<sup>13</sup> Тобто чільний метафізичний складник індуїзму.

<sup>14</sup> Про те, що так “кажуть віряни цієї найглибшої з трьох великих релігій” (“sagen insgleichen die Gläubigen dieser tiefsten der drei grossen Religionen”), є вставкою Ніцше, яка відсутня в Дойссена.

<sup>15</sup> М. Мулін і М. Спрунг пропонують іншу нумерацію фрагмента із Чхандог’я упанішади: VIII, 3, 4 і VII, 4, 1 [Hulin 1991, 74] та VIII, 3, 4, 11, 12 [Sprung 1991, 79].

<sup>16</sup> Насправді веданта – це родова назва низки підшкіл (наприклад, адвайта-веданта, вішишта-адвайта-веданта, двайта-веданта), які, визнаючи потрійний канон (прастхана-трайю), по-різному інтерпретують його ключові позиції.

<sup>17</sup> Він – тобто Христос.

<sup>18</sup> Характерно, що Ніцше називає вчення Будди не вченням, а релігією. Але в цьому разі, очевидно, він не вкладає в це слово свого звичайного критичного посилу, оскільки виділив його лапками.

<sup>19</sup> Специфіка цієї загрози не пояснюється.

<sup>20</sup> Симптоматично, що майже в ці самі роки в Росії виходить 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 [Соловьев 1990].

<sup>21</sup> В пізнішому “Ессе homo” ця цитата наводиться повністю (“Nicht durch Feindschaft kommt Feindschaft zu Ende, durch Freundschaft kommt Feindschaft zu Ende” [Nietzsche, Ecce homo...]). І саме її М. Спрунг вважає запозиченням Ніцше з Дгаммапади, не наводячи при цьому нумерації [Sprung 1991, 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, чий перекладом Дгаммапади і на яку мову послуговувався Ніцше. На кінець XIX століття, окрім лагиномовного перекладу Дгаммапади, існувало ще два її переклади французькою і три німецькою мовами [Bhattacharya 1996, 94].

<sup>22</sup> У цьому-таки розділі, на нашу думку, Ніцше припускається деяких помилок щодо буддизму. Наприклад, коли він стверджує, що за кількістю своїх послідовників буддизм перевершує християнство, та коли виключає молитву й аскезу з числа буддійських практик.

<sup>23</sup> Або духу (?).

<sup>24</sup> 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 ідеться і щодо християнства.

<sup>25</sup> Цікаво, чи був це свідомий задум Ніцше, чи побіжний і непомічений ним результат?

<sup>26</sup> Очевидно, мається на увазі християнство.

<sup>27</sup> Незважаючи на спокусу, що час від часу виникає, порівняти інтерпретацію буддійського вчення Ніцше, зокрема нірвани, з репрезентативним колом буддійських ідей, шкіл і текстів, ми не будемо цього робити. Оскільки погоджуємось із думкою В. Гальбфасса про те, що Ніцше не був знайомий не тільки з поглядами Нагарджуни, а й загалом магаїни і тантризму [Halbfass 1990, 125]. Хоча підстави для вищезгаданих порівнянь таки існують, вони виходять за межі цієї нашої розвідки, оскільки стосуються не конкретно опрацьованого Ніцше буддологічного матеріалу, а характеризують його незбагненне візіонерство.

## ЛІТЕРАТУРА

- Gegel' G. V. F. **Сочинения**. Т. IX. Книга первая. Москва – Ленинград, 1932.  
 Gegel' G. V. F. **Сочинения**. Т. VIII. Москва – Ленинград, 1935.  
 Лютий Т. **Ніцше. Самоперевершення**. Київ, 2016.  
 Соловьев В. С. **Буддийское настроение в поэзии** // Соловьев В. С. **Литературная критика**. Москва, 1990.  
 Хайдеггер М. **Ніцше**. Т. 1. Санкт-Петербург, 2006.  
 Bhattacharyya N. N. **Indian Religion Historiography**. New Delhi, 1996.  
 Brobjer Th. H. Nietzsche's Reading About Eastern Philosophy // **Journal of Nietzsche Studies**, 2004, No. 28.  
 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, 1906.  
 Grimes J. **A Concise Dictionary of Indian Philosophy: Sanskrit terms defined in English**. Albany, 1996.  
 Halbfass V. **India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding**. Delhi, 1990.  
 Hulin M. Nietzsche and the Suffering of the Indian Ascetic // **Nietzsche and Asian Thought** / Ed. by G. Parkes. Chicago and London, 1991.  
 Jacollot L. **Les Législateurs religieux: Manou, Moïse, Mahomet**. Paris, 1876.  
 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. Vol. IV. Sāṃkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy. Delhi, 1987.  
 Monier-Williams M. **A Dictionary English and Sanskrit**. Delhi, 1992.  
 Nietzsche F. **Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft**. Leipzig, 1886. URL: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB> (дата звернення: 28.11.2019).  
 Nietzsche F. **Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift**. Leipzig, 1887. URL: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM> (дата звернення: 28.11.2019).  
 Nietzsche F. **Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert**. Leipzig, 1889. URL: Отримано з: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GD> (дата звернення: 28.11.2019).  
 Nietzsche F. **Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum**. URL: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/AC> (дата звернення: 28.11.2019).  
 Nietzsche F. **Ecce homo. Wie man wird, was man ist**. URL: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/EH> (дата звернення: 28.11.2019).  
 Oldenberg H. **Buddha. Sein Leben, Seine Lehre, Seine Gemeinde**. Berlin, 1881.  
 Radhakrishnan S. **The Dhammapada. With Introductory Essays, Pāli Text, English Translation and Notes**. London, New York, Toronto, 1950.  
 Radhakrishnan S. **The Principal Upaniṣads**. Ed. with Introduction, Text and Translation and Notes. London, 1953.  
**Rig Veda. A Metrically Restored Text with an Introduction and Notes** / Ed. by Barend A. Van Nooten and Gary B. Holland. Vol. 50. Harvard, 1994.  
 Rollmann H. Deussen, Nietzsche, and Vedanta // **Journal of the History of Ideas**. Vol. 39, No. 1. 1978.  
 Schopenhauer A. **The World as Will and Idea**. Vol. One. London, 1909.  
 Smith D. Nietzsche's Hinduism, Nietzsche's India: Another Look // **Journal of Nietzsche Studies**, 2004, No. 28.  
 Sprung M. Nietzsche's Trans-European Eye // **Nietzsche and Asian Thought** / Ed. by G. Parkes. Chicago and London, 1991.

## REFERENCES

- Gegel' G. V. F. (1932), *Sochineniya*, Vol. IX, Book One, Partynoye izdatel'stvo, Moscow and Leningrad. (In Russian).  
 Gegel' G. V. F. (1935), *Sochineniya*, Vol. VIII, Partynoye izdatel'stvo, Moscow and Leningrad. (In Russian).  
 Lyutyi T. (2016), *Nitsche. Samoperevershennyya*, Tempora, Kyiv. (In Ukrainian).  
 Solov'yev V. S. (1990), "Buddiyskoye nastroyeniye v poezii", in Solov'yev V. S., *Literary Criticism*, Sovremennik, Moscow, pp. 67–104. (In Russian).  
 Khaydegger M. (2006), *Nitsche*, Vol. 1, Vladimir Dahl, Saint Petersburg. (In Russian).

- Bhattacharyya N. N. (1996), *Indian Religion Historiography*, Munshiram Manoharlal, New Delhi.
- Brobjer Th. H. (2004), “Nietzsche’s Reading About Eastern Philosophy”, *Journal of Nietzsche Studies*, Issue 28, pp. 3–35.
- Deussen P. (1906), *Das System des Vedānta. Nach den Brahma-Sūtras des Bādārayana und dem Commentare des Śaṅkara über Dieselben als ein Kompendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Śaṅkara aus Dargestellt*, Zweite Auflage, F. A. Brockhaus, Leipzig.
- Grimes J. (1996), *A Concise Dictionary of Indian Philosophy: Sanskrit terms defined in English*, State University of New York Press, Albany.
- Halbfass V. (1990), *India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.
- Hulin M. (1991), “Nietzsche and the Suffering of the Indian Ascetic”, in *Nietzsche and Asian Thought*, G. Parkes (Ed.), The University of Chicago Press, Chicago and London, pp. 64–74.
- Jaccoliot L. (1876), *Les Législateurs religieux: Manou, Moïse, Mahomet*, A. Lacroix, Paris.
- Larson G. J. (1987), “The History and Literature of Sāṃkhya”, in *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Vol. IV: Sāṃkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy, G. J. Larson and R. Sh. Bhattacharya (Eds.), General ed. by K. Potter, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, pp. 3–103.
- Monier-Williams M. (1992), *A Dictionary English and Sanskrit*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.
- Nietzsche F. (1886), *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Leipzig, available at: [www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB) (accessed November 28, 2019).
- Nietzsche F. (1887), *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Leipzig, available at: [www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM) (accessed November 28, 2019).
- Nietzsche F. (1889), *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, Leipzig, available at: [www.nietzschesource.org/#eKGWB/GD](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GD) (accessed November 28, 2019).
- Nietzsche F., *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum*, available at: [www.nietzschesource.org/#eKGWB/AC](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/AC) (accessed November 28, 2019).
- Nietzsche F., *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, available at: [www.nietzschesource.org/#eKGWB/EH](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/EH) (accessed November 28, 2019).
- Oldenberg H. (1881), *Buddha. Sein Leben, Seine Lehre, Seine Gemeinde*, Verlag von Wilhelm Hertz, Berlin.
- Radhakrishnan S. (1950), *The Dhammapada. With Introductory Essays, Pāli Text, English Translation and Notes*, Oxford University Press, London, New York, Toronto.
- Radhakrishnan S. (1953), *The Principal Upaniṣads. Ed. with Introduction, Text and Translation and Notes*, George Allen and Unwin, London.
- Rig Veda. A Metrically Restored Text with an Introduction and Notes* (1994), Barend A. Van Nooten and Gary B. Holland (Eds.), Vol. 50, Harvard University Press, Harvard.
- Rollmann H. (1978), “Deussen, Nietzsche, and Vedānta”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 39, No. 1, pp. 125–132.
- Schopenhauer A. (1909), *The World as Will and Idea*, Vol. One, Kegan Paul, Trench, Trübner and CO, London.
- Smith D. (2004), “Nietzsche’s Hinduism, Nietzsche’s India: Another Look”, *Journal of Nietzsche Studies*, Issue 28, pp. 37–56.
- Sprung M. (1991), “Nietzsche’s Trans-European Eye”, in *Nietzsche and Asian Thought*, G. Parkes (Ed.), The University of Chicago Press, Chicago and London, pp. 76–90.

Ю. Ю. Завгородній

**Індія Ніцше як філософський  
неакадемічний варіант орієнталізму**

Ця стаття добувається до наявних розвідок, присвячених зацікавленню Фрідріха Ніцше релігійно-філософською думкою Індії, яке ми розглядаємо як філософський неакадемічний варіант орієнталізму. Особливістю статті є аналіз індологічної лексики, яка зустрічається в таких п’яти творах німецького філософа: 1) “Потойбіч добра і зла. Прелюдія до філософії майбутнього”; 2) “До генеалогії моралі. Полемічний твір”; 3) “Сутінки ідолів, або Як філософствують молотом”; 4) “Антихрист. Прокляття християнству”; 5) “Ессе homo. Як стати самим собою”. Всього виділено тридцять слів, включаючи власні назви, які разом вживаються

120 разів. Найчастотнішими серед них є: чандала – вживається 24 рази, буддизм – 16 разів, Манава-дгарма-шаstra (Закони Ману) – 11 разів, Будда – 10 разів. Аналіз вживаної Ніцше індологічної лексики показав, що його зверненню до індійської релігійно-філософської думки властива неоднорідність у діапазоні від типового, обмеженого і помилкового знання (наприклад, Індія Ніцше була суто давньою, адвайта-веданта домінувала серед усіх підшкіл веданти) до новаторського (наприклад, його передбачення європейського буддизму, сміливі мовні експерименти із санскритом). В останньому випадку розуміння Ніцше індійської думки випереджало свій час, розширюючи наявні інтелектуальні горизонти та приваблюючи не одне наступне покоління своїм незбагненим магнетизмом.

**Ключові слова:** Брагман, буддизм, візіонерство, веданта, Дойссен, Жаколіо, Індія, індійська філософія (думка, лексика), Манава-дгарма-шаstra, Ніцше, ніщо, орієнталізм, прана, прозріння, санкх'я, чандала, Шопенгауер

*Ю. Ю. Завгородній*

**Индия Ницше как философский  
неакадемический вариант ориентализма**

Настоящая статья развивает тематику исследований, посвященных специфике обращения Фридриха Ницше к религиозно-философской мысли Индии. Этот интерес немецкого мыслителя мы рассматриваем как философский вариант неакадемического ориентализма. Особенностью данной статьи является анализ индологической лексики, встречающейся в следующих пяти произведениях немецкого философа: 1) “По ту сторону добра и зла”, 2) “К генеалогии морали”, 3) “Сумерки идолов, или Как философствуют молотом”, 4) “Антихрист”, 5) “Ессе homo”. Всего удалось выделить тридцать слов, включая имена собственные, которые употребляются 120 раз. Наиболее частотными среди них являются: чандала – употребляется 24 раза, буддизм – 16 раз, Манава-дхарма-шаstra (Законы Ману) – 11 раз, Будда – 10 раз. Анализ употребляемой индологической лексики Ницше показал, что его обращению к индийской религиозно-философской мысли присуща неоднородность в диапазоне от стереотипного, ограниченного и ошибочного знания (например, Индия Ницше была исключительно древней, адвайта-веданта доминировала среди всех подшкол веданты) до новаторского (например, его предвидение европейского буддизма, смелые языковые эксперименты с санскритом). В последнем случае понимание Ницше индийской мысли опережало свое время, расширяя имеющиеся интеллектуальные горизонты и привлекая не одно последующее поколение своим непостижимым магнетизмом.

**Ключевые слова:** Брахман, буддизм, визионерство, веданта, Дойссен, Жаколио, Индия, индийская философия (мысль, лексика), Манава-дхарма-шаstra, Ницше, ничто, ориентализм, прана, прозрение, санкхья, чандала, Шопенгауэр

*Стаття надійшла до редакції 31.01.2020*