

UDC 1(091):294.3

BUDDHISM AND NIETZSCHE: PHILOSOPHICAL PARALLELS

A. Strelkova

DSc (Philosophy), Senior Fellow
H. S. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine
4, Tryokhsviatitelska Str., Kyiv, 01001, Ukraine
anastasia3141@gmail.com

Nietzsche is known by his controversial statements concerning Buddhism, which makes it difficult to give an unequivocal evaluation of the real attitude of the philosopher to this philosophical and religious tradition. This article deals with discovering of the causes of this controversy. For this purpose, the comparative analysis is made of a number of ideas basic for philosophy of Nietzsche and Buddhist teaching (using materials of sources of various branches of Buddhism: Early Buddhism, Mahayana Buddhism and, especially, Zen). In particular, the following parallels are examined: understanding of suffering as evil, and of its absence as a criterion of truth; refutation of existence of a permanent, immutable “I” in the Buddhist doctrine of *anātman* and attitude to ego, soul as to fiction in Nietzsche; negation of any permanent and unchangeable being in Buddhism and in Nietzsche and, in particular, the idea of the man as an uninterrupted “transition” in Nietzsche and in Zen-Buddhism (principle of “non-abiding” of Hui-neng), as well as a parallel between Nietzsche’s “hinübergehen” and wisdom-*prajñāpāramitā* in Mahayana; Nietzsche’s “eternal recurrence” and rebirth (reincarnation) in Buddhism; parallels between ethics of Nietzsche and Buddhist “ethics of emptiness” (ethics without “I”, “God”, “beyond good and evil”); Zarathustra and bodhisattva ideal in Mahayana Buddhism (Nietzsche’s view of compassion and compassion in Buddhism); *amor fati* and nonduality of nirvana and samsara as a dialectical principle of the controversial nature of reality, common to the Buddhist philosophy of “emptiness” and Nietzsche’s thought. On the basis of analysis of these parallels it is concluded that they are not casual and might be connected one with the other by the “logics of emptiness”, while the controversy of Nietzsche’s attitude to Buddhism is of formal, external character and is caused first of all by the deficit of adequate information in the 19th century Europe concerning the fundamental tenets of Buddhist philosophy and, especially, philosophy of “emptiness”, which was initially misunderstood by the Europeans in a distorted way as “cult of Nothingness”. But in its internal principles the Nietzsche’s philosophical project is very close to the Buddhist philosophy of “emptiness” (in its wider understanding), which, like Nietzsche’s philosophy is an absolute opposition to the pessimism and nihilism.

Keywords: Buddhism, Nietzsche, nihilism, Nothingness, philosophy of emptiness, *sūnyatā*, Zen

БУДДИЗМ ТА НІЦШЕ: ФІЛОСОФСЬКІ ПАРАЛЕЛИ

A. Ю. Стрелкова

Вступ

У XIX ст. набирає обертів процес міжкультурної комунікації та діалогу поміж Заходом і Сходом, який активно триває і сьогодні: змінюються лише підходи, ступінь обізнаності, історичні обставини. Зараз, коли внаслідок глобальних процесів розвитку Схід і Захід вже більше не можуть існувати окремо, вони опинилися як

© 2020 A. Strelkova; 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/>).

ніколи близько, так близько, що можна говорити про взаємопроникнення цих традицій. І хоча ці дві течії у світовому океані цивілізації залишаються відмінними, але їм вже відомо досить багато одна про одну, щоб належно оцінити самотність і невторинність кожної.

Утім, у ХІХ ст., коли цей процес вперше набув загальнокультурного масштабу, його характеризував упереджений, європоцентричний, християноцентричний підхід, який у комплексі називають орієнталістичною парадигмою². Брак точних відомостей про віддалені культури, відсутність перекладів ключових текстів філософсько-релігійної традиції і, як наслідок, неадекватне розуміння базового термінологічного апарату східних традицій (щодо буддизму йдеться про такі терміни, як нірвана, “страждання” (*дукха*), дгарма, “порожнеча” (*шуньята*) тощо), без якого неможлива рецепція відповідних філософських систем, – усе це спричинилося до численних смислових непорозумінь і хибних оцінок, які вдалося виправити лише згодом. Мимоволі жертвою цих історичних обставин стали, зокрема, і відомі західні філософи, які виявляли інтерес до східної думки, поміж них Артур Шопенгауер і його духовний спадкоємець Фрідріх Ніцше.

До того ж надто далеко для тогочасної інтелектуальної Європи східне філософське вчення, як з’ясувалося, має несподівано велике значення для їхньої філософії. Стан і значення для історії філософії дослідження буддійських мотивів у Ніцше влучно схарактеризував дослідник його “буддійської” спадщини Антуан Панаїоті (*Antoine Panaïoti*): “Порівняна нечисленність дослідницьких праць, присвячених Ніцше та буддизму, є абсолютно несумірною в порівнянні із зацікавленням буддизмом з боку Ніцше в розвитку його філософської думки. ...Брак серйозного ставлення до зацікавлення Ніцше буддизмом спричинився до утворення великої білої плями в нашому розумінні як власне філософії Ніцше, так і її ширшого філософського значення” [Panaïoti 2014, 3].

Ніцше буддистом не був. Але у фрагментах його нотаток, що збереглися і побачили світ вже після його смерті, є один напрочуд несподіваний і суперечливий абзац, який спонукає значно серйозніше замислитися про зміст філософського вчення Ніцше та його зв’язок з духовними традиціями Сходу й буддизмом зокрема. На початку 80-х рр. ХІХ ст. [Parkes 2000, 254] Ніцше зробив такий запис (№ 44):

«З усіх європейців, що жили та живуть, – Платон, Вольтер, Гете, – я маю душу *найширшого діапазону*. Це залежить від обставин, пов’язаних не так зі мною, як із “сутністю речей”, – я міг би стати *Буддою Європи*, що, звісно, було б антиподом індійського» (“*ich könnte der Buddha Europas werden: was freilich ein Gegenstück zum indischen wäre*”) [Ницше 1996а, 727–728]³.

Що змушує думку Ніцше зробити такий стрімкий розворот? У межах одного абзацу він проголошує себе “Буддою Європи” й одразу ж заперечує сам собі, наполягаючи, що був би його абсолютною протилежністю. Відповідь на це запитання не є очевидною.

Якщо ж узяти до уваги, що ці рядки з’явилися в нотатнику Ніцше саме тоді, коли він впритул підійшов до написання свого головного філософського маніфесту “Так казав Заратустра” (1883–1885), то, хоча ні Будда, ні буддизм тут не згадані жодного разу (на відміну від інших його творів)⁴, можна припустити, що під час написання свого головного філософського твору Ніцше вже перебував під відчутним впливом буддизму (точніше, доступних йому відомостей про нього).

Наприкінці 80-х років в “Антихристі” (*Der Antichrist*), який Ніцше мріяв перекласти одночасно сімома мовами і видати мільйонними накладками по всій Європі [Ницше 1996b, 799] і який за первісним задумом автора мав бути першою книгою “Волі до влади” (*Der Wille zur Macht*), ми подибуємо один з найрозлогіших та

найзістівніших “буддологічних” уривків, що яскраво характеризує ставлення Ніцше до буддизму. Цей уривок знову-таки має виразно суперечливий характер (№ 20):

«Обидві (релігії – християнство і буддизм. – А. С.) належать до нігілістичних релігій, як релігії *décadence*, й обидві напрочуд несхожі одна на одну... Буддизм у сто разів реальніший за християнство, – він являє собою спадок об’єктивної й холодної постановки проблеми, він з’являється після філософського руху, що тривав сотні років; з поняттям “Бог” вже було покінчено, коли він з’явився. Буддизм є єдиною істинно позитивістською релігією, що трапляється в історії...» [Ницше 1996b, 645]⁵.

Знов у межах одного абзацу філософ суперечить сам собі: з одного боку, і християнство, і буддизм видаються Ніцше “нігілістичними релігіями”, з другого ж боку, він переконаний, що саме буддизм є “єдиною істинно позитивістською” релігією в історії людства. У першому випадку ставлення Ніцше до буддизму є виразно негативним, у другому ж – цілком навпаки, надзвичайно позитивним.

Подібну суперечливість, притаманну висловлюванням Ніцше щодо східної думки, дослідники правомірно пов’язують з об’єктивною ситуацією браку відповідних відомостей про буддизм у Ніцше. А також, подібно до дослідників парадоксів чань-дзен буддизму, пояснюють парадоксальну неоднозначність викладу “множинністю голосів” філософії Ніцше. Однак чи справді ця парадоксальність суто літературного характеру, чи не зумовлена вона більш глибокими, філософськими причинами?

Тут нашим завданням буде з’ясувати причини суперечливості висловлювань Ніцше про буддизм, з’ясувати, які ідеї Ніцше справді близькі за змістом буддійським концепціям і чому. Для цього ми поглянемо на “буддійські мотиви” філософії Ніцше насамперед крізь призму буддійської філософії порожнечі в найширшому її розумінні (див.: [Стрелкова 2015]), у такий спосіб, аби не просто провести паралелі, а віднайти за ними певну логіку, так би мовити, “логіку порожнечі”, яка поєднує дві філософські системи, попри час і простір, які їх розділяють, і робить усі збіги не випадковими.

Спеціальне дослідження буддійських мотивів у творчості Ніцше розпочалося доволі пізно. Наразі нам відомо чотири основні монографії з цієї тематики. Йдеться насамперед про праці Ф. Містрі [Mistry 1981], Р. Г. Морісона [Morrison 1997], А. Браака [Braak 2010] та А. Панаїоті [Panaioti 2014].

Щоправда, ще в 1933 р.⁶ вийшла друком книга під назвою “Nietzsche und der Buddhismus” (“Ніцше та буддизм”) [Ladner 1933], однак, як пише Г. Паркес, характеризуючи позицію її автора М. Ладнера (Max Ladner)⁷, “Його метод... полягає в копіткому переборі у хронологічному порядку майже кожної згадки Ніцше про буддизм і демонстрації того, яким безнадійно хибним було його розуміння (буддизму. – А. С.). Оскільки у випадку праць Ніцше особливо небезпечно виривати окремі ремарки з контексту, висновки Ладнера є менш ніж прояснювальними. І позаяк автор ніде не подає ніякої оцінки стосовно природи філософського проекту Ніцше, ця перша книга про Ніцше та буддизм може бути корисною переважно завдяки посиленням на релевантні уривки з текстів” [Parkes 2000, 254].

Перша англійська монографія, присвячена цій темі, вийшла в 1981 р. в Берліні під назвою “Nietzsche and Buddhism: Prolegomenon to a Comparative Study” (“Ніцше та буддизм: Вступ до порівняльного дослідження”) [Mistry 1981], її авторкою була індійська ніцшезнавиця Ф. Містрі (Freny Mistry), яка навчалася в Німеччині. Ф. Містрі простежує низку паралелей між буддійським вченням та філософією Ніцше. Зокрема, вона говорить про такі паралелі: 1) буддійська деконструкція ілюзорного “я” на п’ять скандг реального досвіду та аналіз “я” в Ніцше як множинності інстинктів; 2) конвенційність речей, притаманна і Ніцше, і буддизму; 3) безперервна мінливість світу дгарм у буддизмі та світ як складна гра волі до влади в Ніцше; 4) акцент на принципі “тут і зараз” на протигагу замежовому, трансцендентному;

5) наголос не на за межовій мудрості Бога, а на людському інсайті множинних (а не однієї) істин; 6) заклик до практичного здобуття, а не умоглядного теоретизування; 7) близькість ідеї вічного повернення в Ніцше до уявлення про нескінченну круговерть перенароджень (реінкарнацію) живих істот у буддизмі [Parkes 2000, 255–256]. Попри те, що через хибне розуміння багатьох ключових понять філософії буддизму Ніцше дорікав буддизму як формі “пасивного нігілізму”, менше з тим, Містрі вказує на значну співзвучність цих двох таких несхожих зовні філософських проєктів [Parkes 2000, 256].

У 1997 р. в Оксфорді виходить друком ще одна праця – “Ніцше та буддизм: дослідження нігілізму та іронічної спорідненості” (“Nietzsche and Buddhism: A Study in Nihilism and Ironic Affinities”) Р. Г. Морісон (Robert G. Morrison) [Morrison 1997]. Цю книгу написано в цілому в тому ж ключі, що й працю Ф. Містрі, й тому вона зазнала критики свого рецензента як недостатньо оригінальна і місцями не позбавлена фактологічних та граматичних негараздів [Parkes 2000, 257–261]⁸.

У “буддологічному ніцшезнавстві” спостерігаємо виразну тенденцію зміщення акценту з раннього буддизму гіаяни до розвинутих форм магаяни. Ф. Містрі у своєму порівняльному аналізі звертається насамперед до ідей раннього буддизму тхеравади. Р. Г. Морісон теж лише подекуди апелює до магаянського буддизму. Буддизм магаяни в порівняльне ніцшезнавство почали залучати японські вчені⁹, адже в Японії закріпився і пустив глибокі корені саме буддизм магаяни (до якого належить і дзен). А. Браак же у своїй монографії, присвяченій порівняльному дослідженню філософії Ніцше і дзен, зосереджує увагу насамперед саме на ідеях магаяни, однією зі шкіл якої і є школа чань-дзен.

Якщо автори попередніх праць так чи інакше зіставляють низку понять (ідей) філософії Ніцше з поняттями та концепціями філософії буддизму, то А. Панаїоті переміщує фокус порівняльного аналізу в етичну площину, відштовхуючись від подібності буддійських поглядів на буття та ідеї “здоров’я”¹⁰ як критерію справжньої філософії в Ніцше, він будує власний етичний проєкт у контексті порівняльного дослідження Ніцше та буддизму.

Крім зазначених індивідуальних монографій, слід відзначити також два колективні видання, які зробили вагомий внесок у порівняльне дослідження творчості Ніцше та філософської думки Сходу і буддизму зокрема. Це збірка статей за редакцією Г. Паркса (Graham Parkes) “Ніцше та азійська думка” (1991) [Nietzsche and Asian Thought 1991], яка набула значного розголосу і привернула увагу багатьох дослідників до цієї тематики, а також спеціальний випуск “Журналу ніцшезнавчих студій” (“The Journal of Nietzsche Studies”, вип. 28, 2004 р.), який, у продовження цієї ініціативи, теж був присвячений “вивченню думки Ніцше крізь множинні призи компаративної, або крос-культурної, філософії” [Groff 2004, 1].

Існує також низка окремих публікацій у різних періодичних виданнях, автори яких також зосереджують свою увагу на власне буддологічному матеріалі, як-от: Б. Ельман (Benjamin A. Elman) [Elman 1983], А. Браак (André van der Braak) [Braak 2015], П. Біліморія (P. Bilimoria) [Bilimoria 2008] та ін. У відомому японському буддологічному журналі “Eastern Buddhist” (“Східний буддист”), заснованому в 1921 р. Д. Судзукі (як редактор він очолював журнал до своєї смерті в 1966 р.), також є три статті, присвячені Ніцше (дві з них – про Ніцше і дзен): А. Масао і Д. Дільворта [Masao 1973] та Г. Паркса [Parkes 1984; 1990]. В українській науковій періодиці публікацій на цю тему бракує¹¹.

Основна частина

Перша зустріч Ніцше зі східною філософією і буддизмом, зокрема, відбулася, як твердять біографи, ще за його шкільних років. Ще в 1861 році у своїх юнацьких творах Ніцше розмірковував над питанням щодо смислу санскритських слів *aham*

та *ahamkara*, на які він, як припускають, міг натрапити у шкільних курсах [Parkes 2000, 260]. Саме тоді (в 1862–1864 роках) він міг уперше ознайомитися і з базовими ідеями індуїзму та буддизму, зокрема такими, як карма та перенародження [The Cambridge Companion to Nietzsche 1996, 357]. Власне з буддизмом Ніцше був ознайомлений у 1865 р. у рамках лекційного курсу, який він слухав у Боннському університеті, – на згадку про буддизм натрапляємо у студентському конспекті Ніцше, де він занотовує: «У буддизмі є навіть ще більш глибоке занурення в пантеїстичний нігілізм. Нірвана є метою[:] “анігіляція”» [Parkes 2000, 260]. Паркес вказує саме на цю згадку як на важливе джерело уявлення Ніцше про нірвану як про “бажання ніщо” (про вживання філософом цього терміна в негативному контексті див. нижче). І водночас наводить цікавий приклад позитивного вживання Ніцше терміна “нірвана” стосовно блаженного стану, який він відчув, слухаючи музику та споглядаючи красу німецьких красавців [Parkes 2000, 261].

За часів Ніцше Європа лише починала знайомитися з буддизмом. Ніцше теж відкриває для себе праці таких дослідників, як П. Дойсен (який до того ж був його близьким другом), Г. Ольденберг та ін. Відомо, що 25 жовтня 1870 р. Ніцше позичив книгу К. Коппена “Релігія Будди” (“Die Religion des Buddha”) в базельській бібліотеці. У той час це була одна з найпопулярніших книжок про буддизм у Європі [Braak 2010, 9]. Ф. Містрі на підставі ретельного аналізу джерел походження відомостей Ніцше про буддизм доходить висновку, що це, зокрема, були такі західні праці, як (в імовірному хронологічному порядку ознайомлення): “Релігія Будди” (“Die Religion des Buddha”) Карла Коппена (Carl Koeppen) (Berlin, 1859)¹², “Бесіди та проповіді Гаутами Будди” (“Dialogues and Discourses of Gotama Buddha”) М. Кумарасвами (M. Coomaraswamy) (London, 1874), “Внесок до порівняльної міфології та етнології” (“Beiträge zur vergleichende Mythologie und Ethnologie”) Макса Мюллера (Max Müller) (Leipzig, 1869), “Будда: його життя, його вчення, його громада” (“Buddha: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde”) Германа Ольденберга (Hermann Oldenberg) (Berlin, 1881), “Буддизм та його історія в Індії” (“Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien”) Г. Керна (H. Kern) (Leipzig, 1884) [Parkes 2000, 255].

Водночас на Ніцше істотно вплинув інтерес до буддизму з боку Шопенгауера, під впливом і крізь призму ідей якого Ніцше глибоко зацікавився східною думкою [Elman 1983, 676]. До того ж, як вважають дослідники, Ніцше, цілком імовірно, міг знати санскрит, яким він міг оволодіти в 1865–1868 роках під час навчання в Лейпцизі в першого вчителя М. Мюллера (1823–1900) Германа Брокгауза (1806–1877), і бути, отже, чи не найобізнанішим у царині буддизму представником тогочасної Європи [Elman 1983, 673].

Утім, дослідники однакостайні в думці, що знання Ніцше про буддизм обмежувалися раннім буддизмом [Braak 2015, 2], і до того ж у його нігілістичній інтерпретації, яка отримала в науковій історіографії характерну назву “культу ніщо”, – це була історично перша спроба інтерпретації вчення буддизму в західній науці, і саме вона була панівною за часів Ніцше. Тож невидовижу, що в його творах терміни “буддизм”, “ніщо”, “нігілізм” і “нірвана”, яка є вищою метою буддизму, згадуються майже весь час у парі, формуючи в нашій уяві образ суто нігілістичної релігії, метою якої є розчинення в таємничому, потойбічному, неживому Ніщо.

Однак нігілістична інтерпретація буддизму європейськими вченими була помилковою й була зумовлена неправильним розумінням центральної філософії буддизму – філософії “порожнечі” (*шуньята*), яку спочатку витлумачували як повне знищення, анігіляцію, буквально “ніщо” (“nothing”, “nothingness”)¹³, ототожнюючи з ним також буддійську нірвану. Подальші дослідження вказали на цю помилку і виправили її. Але це відбулося вже після смерті Ніцше¹⁴.

Водночас, читаючи твори Ніцше, ми розуміємо, що він “знав” про буддизм більше, ніж було відомо за його життя. Гостре екзистенційне лезо його власної філософії

наділило його здатністю інтуїтивно наблизитися й відкрити ще заховані від тогочасного “академічного ока” глибини буддійської думки, спираючись лише на надзвичайно неповні й часто-густо викривлені дзеркалом доби відомості, що були в його розпорядженні.

Порівняльний аналіз філософського змісту його творів з буддійським матеріалом свідчить про те, що Ніцше навіть не уявляв собі, наскільки близько у своїх філософських шуканнях він підійшов до найважливіших ідей буддизму, й особливо філософії порожнечі. Саме через це необхідно досліджувати не лише експліцитні приклади звернення Ніцше до буддизму (випадки вживання слів “Будда”, “буддійський”, “нірвана” тощо), а й смисловий паралелізм його думки та філософії буддизму. Тож розгляньмо приклади головних паралелей між ідеями Ніцше та буддійською думкою, виходячи із загальних засад та нашого власного підходу до буддійської філософії як “філософії порожнечі”.

Страждання – це зло, його відсутність – критерій істини. Ця теза, безперечно, є наріжним каменем як для філософії Будди, так і для філософії Ніцше. У відомій цитаті з “Антихриста”, яку ми повністю наводимо нижче, Ніцше відверто підтримує буддизм у його “боротьбі проти страждання”: «...він (буддизм. – А. С.) не каже: “боротьба проти гріха”, але, з повним визнанням дійсності, він каже: “боротьба проти страждання”» [Ніцше 1996b, 645].

Головна ідея буддизму дуже близька Ніцше: будь-яке страждання – це зло. Будда ж досяг просвітлення саме тоді, коли досягнув “чотири шляхетні істини”, які стосуються якраз причин виникнення і можливості подолання страждання (*duḥkha*), яке в буддизмі має не лише психологічну природу, а і є притаманним самому буттю, тобто має онтологічну природу: всі речі зумовлені одна одною і тому приречені на загибель. Як вирватися з тенет зумовленості (сансари), вчать “чотири шляхетні істини”, що їх відкрив Будда: істина страждання, істина причини страждання, істина припинення страждання та істина шляху до подолання страждання. Відповідно, буддійські терміни “нірвана”, “порожнеча” відсилають якраз до царини, де страждання стає онтологічно неможливим, царини, що її шукав для своєї Надлюдини і Ніцше, називаючи цей стан “[великим] здоров’ям”, на протиположному, стражденному становищу звичайної, простої людини.

Буддійське вчення про не-“я” (*anātman*) та заперечення існування *ego* в Ніцше. Будда вчив, що наше “я” є “порожньою [від реальності]” ілюзією – реально існує лише струмінь досвіду (*сантана*), який ми помилково сприймаємо за власне *ego*, подібно до того, як у темній кімнаті лякаємося мотузки, яку помилково сприйняли за гадюку. Вустами Заратустри Ніцше каже:

“Я тільки плоть і ніщо інше, а душа – просто слово для означення чогось у плоті” [Ніцше 1993, 32].

Висловлювання Ніцше щодо природи людського “я” напрочуд нагадують буддійські. У своїх нотатках Ніцше пише (збірка “Воля до влади”, № 370):

«Адже “суб’єкт” – не більш ніж фікція; жодного такого *ego*, що про нього говорять, засуджуючи егоїзм, взагалі не буває» [Воля к власти... 2016, 255].

Немає “я”, а отже, немає і нічого “мого”¹⁵, стверджує Будда, а отже, немає і підстав для прив’язаності, а раз немає прив’язаності, то немає і страждання, бо саме прив’язаність¹⁶ до “я” та “мого” є причиною та джерелом страждання. У буддизмі змістовим наповненням “я” є так звані “п’ять сканді”, які охоплюють весь наш досвід – від тілесного до ментального. “Я” ж насправді є лише позначенням, словом, *порожньою* назвою.

Цікаво, що, попри заперечення “я” (вчення про *анатман*), буддизм зберігає суб’єкт мислення як такий: як правило, у його ролі виступають свідомість, розум,

власне мислення (часом навіть “істинне я”). Ніцше теж розрізняє мислячий центр та *ego* (№ 371):

«“Я” (а воно зовсім не те саме, що централізоване керування людською істотою), – це ж усього-на-всього синтез у площині понять: тож не буває жодних вчинків, що їх чинять через “егоїстичні” потяги» [Воля к власти... 2016, 255].

Отже, і Ніцше, і буддизм засуджують субстантивізацію поняття “я”, стверджують, що таке метафізичне *ego* з погляду реальності не існує, є ілюзією, “порожнечою”.

Відкидання будь-якого постійного і незмінного буття в буддизмі та в Ніцше, людина як “перехід”. Що стосується буддійського складника, то положення цього пункту логічно впливають з попередніх (негативне ставлення до страждання та необхідність боротьби з ним і вчення про відсутність “я”). Адже в буддизмі “страждання” є ширшим за змістом поняттям, ніж у західній християнській або ж узагалі філософській традиції. Оскільки буддійський термін охоплює, як ми вже зазначали, не лише фізичний біль та психологічні муки, а фундаментальну онтологічну зумовленість одних речей іншими: все, що є зумовленим, приречене на знищення. Найбільш стисло це висловлено в буддійській формулі “усі дгарми є порожніми” (諸法空相 / 一切法皆空 тощо або санскр. *sarvadharmāḥ śūnyatālakṣaṇā*), тобто позбавлені власної самостійної реальності або ж субстанції).

Буддійське вчення про не-“я” або відсутність “я” (буквальне значення терміна *anātman*) можна перефразувати як вчення про несубстанційність, відсутність незмінної субстанції в речах. Адже буддисти послуговуються цим терміном стосовно абсолютно всіх речей світу, а не лише тих, що мають “душу”, “я” (*ātman*) у вузькому розумінні. Отже, у буддійському філософському лексиконі кліше «не мати “я”» (無我) та “бути порожнім” (空) є синонімами і можуть бути предикатами стосовно будь-яких предметів.

Ніцше теж принципово відкидає будь-яку статистику, субстанцію, постійність. Особливо ж коли йдеться про сутність людини. У відомих рядках із “Заратустри” він палко виголошує:

“Людина – це ливна, напнута між звіром і надлюдиною, – ливна над прірвою.

Небезпечно ступати на ливну, небезпечно йти по ній, небезпечно озиратися, небезпечно від страху здригнутися й зупинитись.

Велич людини в тому, що вона міст, а не мета, і любити людину можна тільки за те, що вона – перехід і загибель.

Я люблю тих, що живуть не інакше як приречені на загибель: адже вони ступають по ливні” (*Hinübergehenden*)¹⁷.

Ідея людини як безперервного руху вперед, “ливни” (*Seil*), “моста” (*Brücke*), “[ходіння] через / на той бік / на той світ (смерть)” (*Hinüber*), “переходу” (*Übergang*), “загибелі” (*Untergang*) є відвертою філософською паралеллю не лише до принципів дзен-буддизму, а й своєрідною паралеллю до мудрості-*праджняпараміти* (що її називають також “мудрістю порожнечі”) в більш широкому контексті буддизму магаїни. Адже маємо дивовижний термінологічний збіг: якщо *prajñā* означає “мудрість”, то *pāramitā*, яке можна тлумачити як сполучення *pāram* (с. р., зн. в.) + *itā* (дієприкм., ж. р.), можна перекласти як “та, що пішла на той берег” (це справді точний мовний відповідник ніцшевського “*hinübergehen*” – “переходити на той бік [приміром, річки]”), “та, що досягла того берега”. Тож мудрість-*праджняпараміта*, яка розкриває значення “порожнечі”, теж буквально “переправляє через [океан сансари на той бік (букв. санскр. *pāram*) буття – у нірвану]”. Крім того, “піти в нірвану” у звичайній мові теж має значення “померти”.

Для того, хто прямує Шляхом, зупинка неможлива, неможливо триматися за щось, коли немає нічого, крім хиткої ливни під ногами, неможливо боятись, бо злякатись

означає зірватись униз і загинути. Важко не пригадати тут один із засадничих принципів школи дзен, сформульованих шостим патріархом чань Хуй-неном 慧能 (яп. Енō, 638–713) – “неперебування” (無住), “незупинка”, “незатримка” на одному місці, адже зупинитись означає не встояти на Шляху і почати “триматись” за речі та, зрештою, за своє “я”. Ця ідея належить, звісно, не лише школі дзен, а й буддизму в цілому, адже ідея неприв’язаності є наріжною для всіх його напрямків. Знайде себе лише той, хто не боїться втратити себе, той, хто не боїться “ступати на ливну”.

“Вічне повернення” (Ewige Wiederkunft) Ніцше і перенародження (реінкарнація) в буддизмі. У буддійській космології є уявлення про те, що світ ніколи не був створений і не має початку, а живі створіння знов і знов перенароджуються в різних формах незбагненно довго. Ідея “вічного повернення” Ніцше за змістом не надто схожа на буддійський ланцюжок перенароджень, але дослідники вказують на те, що в нотатках Ніцше було знайдено свідчення того, що саме тоді, коли він остаточно формував свою ідею “вічного повернення” (Ewige Wiederkunft), він ознайомлювався з місцями з книги Г. Ольденберга “Будда: його життя, його вчення, його громада”, якраз присвяченими темі перенародження [Parkes 2000, 256]. Отже, буддійські ідеї могли безпосередньо вплинути на хід думки мислителя. Крім того, як ми вже зазначали, біографи засвідчують, що вже у шкільні роки Ніцше мав певне уявлення про карму та реінкарнацію.

Паралелі між етикою Ніцше та буддійською “етикою порожнечі”. Особливої уваги потребує проблема етики. Але і тут, де, здавалось би, Ніцше має бути антиподом Будди, все не так просто. Одна із добре відомих нам праць Ніцше насправді має напрочуд буддійську (або навіть дзен-буддійську) назву – “Jenseits von Gut und Böse” (“По той бік добра і зла”, 1886). В “Антихристі” ж він писатиме про буддизм так:

“...він (буддизм. – А. С.) не каже: “боротьба проти гріха”, але, з повним визнанням дійсності, він каже: “боротьба проти страждання”. Самообман моральних понять він залишає вже позаду себе, – і в цьому його глибока відмінність від християнства – він стоїть, висловлюючись моєю мовою, по той бік добра і зла” (“jenseits von Gut und Böse” [Nietzsche 1920–1929, XVII, 189]) [Ницше 1996b, 645].

І Ніцше не помиляється. Ба більше, він напрочуд точно висловився мовою самого буддизму. Справді, у буддизмі добро і зло (так само, як і страждання), якщо їх розглядають на найглибшому філософському рівні, виявляються насамперед не етичними, а онтологічними категоріями [Стрелкова 2015, 262–272]. Заломлюючись крізь призму буддійської філософії порожнечі (*шуньята*), категорії моралі перестають бути самостійними й самоцінними сутностями – відбувається їхнє зняття, але не знищення: прорив до їхньої справжньої реальності, яка лежить за межами людських конвенцій і не залежить від них. І тому тут стають можливими такі буддійські висловлювання, як-от: “неподвійність добра і зла” (善惡不二), “добро не отримує віддяки” (善不受報) або ж дзенський вислів “не думай про добро і зло” (不思善惡).

Отже, і в тому, що стосується фундаментальних засад етики, Ніцше та буддизм доволі близькі. До того ж не виключено, що про “потойбічність” добра Ніцше міг читати й безпосередньо в палійській “Дгаммападі”, яку якраз тоді надзвичайно активно перекладали європейськими мовами, сприймаючи як свого роду маніфест та етичний кодекс буддизму. Адже “байдужість” до добра і зла притаманна не лише відносно пізнім буддійським школам (як-от школа чань), а й текстам ранньобуддійської традиції. Буддизм не був би буддизмом, якби його засадничі принципи не були наявні передусім у самому вченні його засновника Будди Шак’ямуні. І справді, якщо ми відкриємо палійський канон раннього буддизму, то в одному з найбільш

шанованих канонічних буддійських текстів знайдемо рядки, у яких теж ідеться про “відмову” від добра і зла, звісно, у наведеному вище розумінні (“Дгаммапада”, вірш № 39):

“Anavassutacittassa ananavāhatacetaso

Руйп̄ар̄арап̄аһ̄іп̄асса натт̄і жагарато bhayaṃ” [Sri Lanka Tripitaka Project].

“У непорочній думці, у неспокоханій думці, що відмовилася від добра і зла, у тій, що не спить, немає страху” [Дхаммапада 1960, 65].

Перший на Заході переклад “Дгаммапади” було здійснено в 1855 р. копенгагенським ученим В. Фаусбелем (V. Fausböll, 1821–1908) латиною¹⁸. Невдовзі, у 1870 р., свій класичний англomовний переклад публікує М. Мюллер, а наприкінці XIX ст. таких перекладів уже декілька: С. Біла (S. Beal, 1878), Дж. Грея (J. Gray, 1881), В. Рокгіла (W. Rockhill, 1883), П. Каруса (P. Carus, 1894), який промовисто назвав свій збірник перекладів, що його ядром була “Дгаммапада”, “Євангелієм від Будди” (“The Gospel of Buddha”). Тож хоча ми й не маємо прямих свідчень цього, але не можемо виключати, що ці рядки з “Дгаммапади” (про думку, що “відмовилася від добра і зла”), яка є однією з найвизначніших пам’яток буддійської літератури, були відомі й самому Ніцше, особливо якщо пригадати той факт, що Ніцше, як уже було відзначено вище, невдовзі перед цим (у 2-й пол. 60-х років XIX ст.) навчався в Германа Брокгауза, який був також і першим учителем М. Мюллера, автора класичного академічного перекладу “Дгаммапади”.

“Онтологічна” етика буддизму постає на філософії порожнечі, згідно з якою і добро, і зло, і рай, і пекло однаково належать до світу сансари, яка є протилежністю нирвани – єдиної царини спасіння: сфери, де більше немає страждання. Як сказано в “Трактаті про серединність” Нагарджуни:

一切衆生皆隨業而生。惡者入地獄。修福者生天。行道者得涅槃。[Нагарджуна]
 (“Усі живі створіння перенароджуються відповідно до [своєї] карми: ті, хто чинить погано, – у пеклі, ті, хто чинить добре, – на небі, ті, хто практикує, досягають нирвани”).

Істинне пізнання (просвітлення, або нирвана) є головною метою і для буддиста, і для Ф. Ніцше. Будь-які цінності виявляються лише шкідливою умовністю, якщо вони не слугують досягненню цієї мети. Для Ніцше – християнство, Бог, для буддиста – Дгарма Будди, нирвана нічого не варті, якщо вони більше не є справжніми, подібно до фальшивої монети, несправжність якої викрито, хоч яким би значним був її номінал. Адже *шунья-вада* (“вчення про порожнечу” у вузькому розумінні) Нагарджуни, засновника першої філософської школи буддизму Великої Колісниці, стверджувала, що все, що встановлюється щодо чогось іншого або виникає з чогось іншого (чи то реальні речі, чи поняття), є неістинним (*шунья*, “порожнім”), оскільки є залежне, зумовлене чимось зовнішнім і, отже, не має власного, самостійного існування. Тому страждання є атрибутом світу зумовленості (сансари). У такому світі не може бути свободи. Сутри праджняпараміти (перші сутри магаїни) проголошують, що єдиною реальністю, яку не обпікає вогонь в охопленому полум’ям будинку сансари, є “порожнеча”, осмислена тепер у позитивному розумінні як нічим не обмежений абсолютний простір мислення (*акаша*). Ніцше так само прагне з пасивного світу зумовленості і страждання до активного світу свободи – це своє прагнення він називає “волею до влади” (*der Wille zur Macht*).

На жаль, магаїанські сутри в цілому і, зокрема, “філософія порожнечі” сутри праджняпараміти та Нагарджуни в XIX ст. ще не були предметом дослідження буддологів, які в цей період зосередили свою увагу майже суто на вченні раннього буддизму, який вважали найближчою до самого Будди і, отже, найдостовірнішою формою буддизму. Тож Ніцше навряд чи мав уявлення про вчення Нагарджуни.

А крім того, він не міг чути славетного і шокового заклику чанського наставника Лінь-цзі “зустрінеш Будду – вбий Будду”, який міг би належати і його Заратустрі і який так нагадує його власне гасло, яке зловісною хмарою нависло над християнським світом: “Бог помер” (Gott ist tot) (“Записи Лінь-цзі”, № 1985):

但莫受人惑。向裏向外逢著便殺。逢佛殺佛。逢祖殺祖。逢羅漢殺羅漢。逢父母殺父母。逢親眷殺親眷。始得解脫。不與物拘。透脫自在。[Хуй-жань] (“Просто не приймайте людські ілюзії: чи то всередині, чи то назовні, хоч із чим би ви зіткнулися, вбивайте це. Зустрінете Будду – вбийте Будду, зустрінете патріарха – вбийте патріарха, зустрінете аргата – вбийте аргата, зустрінете батьків – убийте батьків, зустрінете родичів – убийте родичів. Лише тоді вперше ви досягнете звільнення. Не давайте речам зв’язати себе – і ви розірвете межі і станете вільними”).

Утім, проголошуючи “смерть Бога”, Ніцше лише виконував одну з найважливіших заповідей християнства: “не створи собі кумира”, так само, як і шаленець Лінь-цзі лише продовжував головну філософську думку Будди: “усе є порожнім”.

Ми бачимо, що підхід до проблем етики в Ніцше багато в чому нагадує буддійський. Адже в обох випадках перед нами етика без “я”, етика без “Бога”, без добра і зла: це етика пізнання, просвітлення і свободи – етика “порожнечі”.

Заратустра та ідеал бодгісаттви в буддизмі магаяни (ставлення до співчуття з боку Ніцше та в буддизмі). На цій проблемі, яка стосується специфіки ідеалу співчуття у християнській та буддійській традиціях, варто зупинитися докладніше, адже її розв’язання не є очевидним одразу. Здавалось би, ідеали співчуття, вищим втіленням якого в буддизмі магаяни і є бодгісаттва, мають суперечити власне засадам філософії Ніцше. Ніцше пише (посмертне зібрання фрагментів Ніцше – “Воля до влади”, № 368):

«Співчуття є марною розтратою почуттів, паразитом, шкідливим для морального здоров’я, “неможливо, щоб обов’язком було примноження зла у світі”. Чинячи добро з чистого співчуття, людина, по суті, робить добро собі самій, а не іншому. Співчуття постає не на максимах, а на афектах; воно є патологічним; чуже страждання інфікує нас, співчуття – це інфекція» [Воля к власти... 2016, 255]¹⁹.

А. Панаїоті відзначає, що в Ніцше є поняття “співчуття слабких” та “співчуття сильних”, здорових, що подолали нігілізм, звернене до активного первня людського буття. Справді, лише сильний здатний допомогти слабкому, тому лише співчуття сильного є насправді дієвим. У цьому сенсі магаянський бодгісаттва, як істота, яка після досягнення просвітлення зі співчуття до живих створінь не йде в нірвану, а свідомо залишається в сансарі заради порятунку інших (допоки всіх живих істот не буде врятовано незалежно від того, скільки часу на це може знадобитися), також є “сильною постаттю”, наділеною надзнанням (усезнанням) та надприродними здібностями, завдяки яким він і спроможний допомагати іншим на шляху до нірвани. У цьому відчайдушному, ба навіть геть безнадійному з людського погляду починанні Заратустра, який прямує з гірських вершин униз до людей, нагадує бодгісаттву магаяни²⁰, а мудрець-відлюдник, який намагається переконати Заратустру в марності та безглуздості його справи, нагадує ранньобуддійський ідеал святого-*аргата*, що прагне лише особистого спасіння.

Ніцше відкидав співчуття як “клонування”, примноження страждання. Утім, А. Панаїоті (а насправді самому Ніцше) тут можна заперечити, адже в буддійській філософії співчуття (*каруна*) має інакший філософський контекст, ніж у християнській традиції. Насправді буддійське “співчуття” ґрунтується на зовсім інших засадах, а саме на філософії порожнечі.

“Форма – це і є порожнеча, а порожнеча – це і є форма” (кит. 色即是空。空即是色 [Боже боломідо сінь цзін], санскр. *rūpaṃ śūnyatā, śūnyatāiva rūpaṃ* [Digital Sanskrit Buddhist Canon]) – ці слова із “Сутри серця” (санскр. *Hṛdaya-sūtra*) є центральною

філософською формулою всіх сутр циклу праджняпараміти, які є засадничими для буддизму магаяни. “Форма” (санскр. *rūpa*) – це все виявлене, хоча наразі йдеться лише про одну з п’яти скандг, а отже, тільки про чуттєву форму (те, що ми сприймаємо органами чуттів – очима, на слух, носом, на дотик, на смак, тобто всі чуттєві речі). “Порожнеча” (санскр. *śūnyatā*) – це принципово невиявлений принцип буття тих-таки речей, завдяки якому вони здатні втрачати самототожність і при цьому не гинути, іншими словами – змінюватися, хоча водночас це означає і їхню несамодостатність та зумовленість²¹.

Буддисти (магаяна) ототожнюють “порожнечу” з мудрістю-*праджнею* (точніше, *праджняпарамітою*), а “форму” – зі співчуттям-*каруною*²². Тож можна сказати, що “співчуття – це і є мудрість порожнечі, а мудрість порожнечі – це і є співчуття”. Мудрість же порожнечі (*праджняпараміта*) покликана не примножити страждання, а якраз навпаки – відсікти усі його вияви “неначе спалахом громовиці”. Отже, “співчуття” в буддизмі не має нічого спільного з примноженням страждання. Тож навіть у цьому філософія Ніцше насправді не суперечить вченню Будди.

***Amor fati* та неподвійність нірвани й сансари.** А. Панаїоті відзначає, що Ніцше, успадкувавши уявлення про нірвану в інтерпретації Шопенгауера, ототожнює її з нігілістичним уявленням про зведення усього нанівець (у ніщо) – “волі до ніщо” [Panaïoti 2014, 24]. Дослідник правильно вказує на те, що бачення Ніцше нірвани було помилковим та насправді ідеал нірвани дуже подібний до ідей самого Ніцше, і проводить паралель між нірваною та поняттям *amor fati* в Ніцше. “*Amor fati*” (букв. “любов до долі”) постає як “найвище самоперевершення, найбільш піднесений вияв волі до влади” [Panaïoti 2014, 130]. Що саме розуміє Ніцше під “*amor fati*”, відрізно ілюструє уривок № 276 з “Веселої науки”:

“Я хочу дедалі більше вчитися дивитись на необхідне в речах як на прекрасне: так, буду я одним з тих, хто робить речі прекрасними. *Amor fati*: хай це буде відтепер моєю любов’ю! Я не хочу вести жодної війни проти огидного. Я не хочу звинувачувати, я не хочу звинувачувати навіть обвинувачів. *Відводити погляд* – таким хай буде моє єдине заперечення! А в усьому разом узятому я хочу одного дня бути тільки стверджувачем!” [Ніцше 2005–2014, III, 479].

Ніцшевське *amor fati* нагадує буддійське вчення про неподвійність, яке є необхідним складником філософії порожнечі та стверджує “неподвійність” усіх протилежностей, і зокрема найбільшої з них – сансари та нірвани. Нагарджуна стверджує: сансара – це і є нірвана. Тому немає необхідності відкидати сансару, аби потрапити до нірвани: швидкоплинні форми реальності є не чим іншим, як самою реальністю. Чи ж розумно відкидати реальність?! Тікати від сансари – все одно що тікати від реальності, боротися із сансарою – все одно що боротися із самим буттям. Хіба не приречений цей шаленець на поразку?!

Ось як свого часу писав про це японський мислитель дзен Дōген у своїй “Скарбниці ока істинної Дгарми” 正法眼藏 (“Сьōбōгендзō”, сувій “Сьōдзі” 生死 – “Народження та смерть” або ж “Сансара”)²³:

生死ノホカニホトケヲモトムレハ。ナカエヲキタニシテ越ニムカヒ。オモテヲミナミニシテ北斗ヲミントスルカコトシ。イヨイヨ生死ノ因ヲアツメテ。サラニ解脱ノミチヲウシナヘリ。タタ生死スナハチ涅槃トココロエテ。生死トシテイトフヘキモナク。涅槃トシテネカフヘキモナシ。コノトキ。ハシメテ生死ヲハナルル分アリ。 [Дōген] («Якщо хтось шукає Будду поза сансарою, він схожий на людину, яка, правлячи дишель на північ, розраховує дістатися до [південної країни] Юе, або на людину, яка, обернувши обличчя на південь, намагається побачити Велику Ведмедію. Вона лише поназбирувала сансаричних причин і геть схибила з дороги звільнення. Лише коли осягнеш, що сансара – це і є нірвана, то збагнеш, що не слід ані гнітитися “сансарою”, ані прагнути “нірвани”. Цієї миті ти вперше зможеш полишити сансару»).

Отже, і Ніцше, і буддизм приходять до розуміння того, що реальність у всіх її виявах, незалежно від того, подобається вона нам чи ні, є істинною реальністю в кожній своїй найменшій частці і має бути нами прийнята “з любов’ю” – такою, як вона є, без будь-яких упереджень.

Висновки

Дотепер дослідники біографії та філософської спадщини Ніцше не можуть дійти згоди щодо того, наскільки все ж таки серйозно Ніцше був обізнаний з буддизмом та іншими східними традиціями. Нам відомо не так багато. Відомо, що Ніцше ніколи не був у країнах Сходу. Припускають, що він міг непогано знати санскрит, але це достеменно не відомо. Відомо, що він близько дружив з таким відомим індологом, як П. Дойсен, і навіть мав його книгу, утім біографи зазначають, що сторінки книги так і залишилися нерозрізаними, натомість точно відомо, як ми зазначали, що Ніцше в жовтні 1870 р. брав у базельській бібліотеці популярну за тих часів книгу К. Коппена про буддизм. Є відомості, що з буддизмом Ніцше вперше познайомився навіть трохи раніше, ніж із працями А. Шопенгауера тощо. Але, попри недостатність і неточність та, як наслідок, ефемерність цих біографічних відомостей, тексти, написані рукою Ніцше, – його твори та особисті нотатки, – є свідченням того, що буддизм (як і східна філософія в цілому) був істотним складником світогляду Ніцше, інакше йому б просто не спало на думку здійснювати порівняння та наводити ті чи інші асоціації з ним і поготів не виникло б бажання проголосити себе “Буддою Європи”.

Суперечливість же висловлювань Ніцше про буддизм, з якою ми стикаємося в його працях, якраз і пояснюється тим, що Ніцше, попри брак адекватних відомостей про основні поняття філософії буддизму, у якому за тих часів вбачали руйнівний “культ Ніщо”, все ж “передчував” майбутні відкриття буддологів, виходячи із сутності цього вчення, яку він талановито вхопив за допомогою свого “транс’європейського ока”.

Перелік наведених паралелей між думкою Ніцше та буддійською філософією є далеко не повним, однак наведеного вище матеріалу достатньо, аби говорити не лише про умовну, позірну схожість, а й про значну подібність фундаментальних засад філософії Ніцше та буддизму, зумовлену, кажучи словами буддолога, “логікою порожнечі”, яка об’єднує їх і робить союзниками в несамовитій битві за життя, відчайдушними антиподами нігілізму і Ніщо.

¹ У статті представлено матеріали, уперше оприлюднені 28 лютого 2017 р. на СІІ розширеному засіданні Семінару дослідників східних філософій на тему “Схід у Ніцше. Ніцше на Сході”, у якому взяли участь доповідачі: Лариса Гармаш, Юрій Завгородній, Сергій Капранов, Тарас Лютий, Анастасія Стрелкова та Олена Семеняка (див. сайт семінару: www.tdsf.kiev.ua). Першу публікацію авторки за темою див.: [Стрелкова 2019].

² Ключовою працею, яка гостро тематизувала це питання і стала класикою з цієї теми, є книга Е. В. Саїда “Орієнталізм” (1978) (український переклад див.: [Саїд 2001]). У ній він лише побіжно згадує Ніцше в контексті, не пов’язаному з основним предметом його дослідження. Однак дослідники східних мотивів у філософії Ніцше самостійно порушили питання, чи можна відносити погляди Ніцше до “орієнталізму”; див. щодо цього статтю Д. Ларджа (Duncan Large) “Орієнталізм Ніцше” [Large 2013].

³ Цей афоризм міститься під № 44 у збірці “Böse Weisheit: Aphorismen und Sprüche”, яку було перекладено російською і видано у двотомнику серії “Філософська спадщина”. Німецький оригінал подаємо за електронним виданням зібрання творів Ніцше німецькою мовою за редакцією Дж. Коллі та М. Монтінарі [Nachgelassene Fragmente]; перший том цього видання у 2004 р. було перекладено українською [Ніцше 2004].

⁴ Згадки про Будду чи буддизм подибуємо в більшості друкованих творів Ніцше. Найбільше їх у таких працях, як: “Der Antichrist” (“Антихрист”, 16 випадків: зокрема пункти 20–22,

а також кінець і початок пункту 23 цілковито присвячено буддизму), “Zur Genealogie der Moral” (“До генеалогії моралі”, 10 випадків), “Die fröhliche Wissenschaft” (“Весела наука”, 8 випадків), “Jenseits von Gut und Böse” (“За межами добра і зла”, 3 випадки), у книзі “Der Wille zur Macht” (“Воля до влади”, 41 випадок). Поодинокі згадки про буддизм є навіть у “Народженні трагедії” (“Die Geburt der Tragödie”, 1872) та в нотатках Ніцше часів написання цього твору, тобто в одній з найбільш ранніх з його значних праць.

⁵ Український переклад з німецької див.: [Ніцше 1993, 347–348].

⁶ Г. Паркс відзначає, що в Японії статті на цю тему почали з’являтися вже в 90-х рр. XIX ст. [Parkes 2000]; див. також: [Parkes 1991].

⁷ У пошуках смислу людського життя Ладнер (1889–1963) рано і серйозно зацікавився філософією, і особливо філософією Шопенгауера, якою він був щиро захоплений. Цікаво, що, як і чимало його сучасників, сам Ладнер прийшов до буддизму саме через твори Шопенгауера [Frey 2016, 405–406].

У 1942 р. Макс Ладнер разом з Раулем фон Муральтом (Raoul von Muralto, 1891–1975) заснував “Буддійську громаду Цюріха” (Buddhistische Gemeinschaft Zürich (B.G.Z.)), яка стала першою документально підтвердженою буддійською громадою у Швейцарії [Frey 2016, 411]. Тож він був безпосередньо й активно залучений до процесу рецепції та поширення буддизму в Європі. Ладнер є автором низки статей і чотирьох книжок. “Автентичним” буддизмом він вважав ранній буддизм текстів палійського канону [Frey 2016, 399]. Вперше ж свою інтерпретацію буддизму він виклав якраз у книзі, присвяченій критиці розуміння буддизму в Ніцше.

Це свідчить про те, що “буддійські” мотиви в Ніцше були добре помітними вже в тогочасній Європі і привертали увагу західних прихильників буддизму з метою критики і виправлення некоректної оцінки з його боку певних аспектів буддизму, що видається цілком виправданим, адже авторитет Ніцше був дуже великим і його висловлювання про буддизм не могли не мати ширшого культурного значення, до чого європейські буддисти не могли залишатися байдужими. Тож не дивовижно, що головним завданням Ладнера було саме вказати на помилкові твердження Ніцше про буддизм і піддати їх нищівній критиці. Більш докладно про Макса Ладнера див. статтю німецькою мовою: [Frey 2016].

Приклад Ладнера є одним зі свідчень того, що, хоч як дивно це звучить, твори Шопенгауера та Ніцше сприяли поширенню буддизму в Європі.

⁸ Докладніше рецензію Г. Паркса на цю працю див.: [Parkes 2000, 257–261].

⁹ Стосовно внеску японських вчених у це питання див.: Г. Паркс, “Рання рецепція філософії Ніцше в Японії” (“The early reception of Nietzsche’s philosophy in Japan”) [Nietzsche and Asian Thought 1991, 177–199] та його ж словникової статтю “Ніцше та східно-азійська думка: впливи, імпакти та резонанси” (“Nietzsche and East Asian thought: influences, impacts, and resonances”) в енциклопедичному виданні “The Cambridge Companion to Nietzsche” [The Cambridge Companion to Nietzsche 1996, 356–383].

Проривне дослідження Ніцше, здійснене японським мислителем Вацудзі Тецуро ще в 1913 р., дотепер не перекладено англійською. Натомість міркування про Ніцше в більш широкому контексті історії нігілізму іншого відомого японського філософа, Нісітани Кейдзі, подибуємо в книзі “Самоперевершення нігілізму” (“The Self-Overcoming of Nihilism”), перекладеній англійською мовою [Nishitani 1990, 29–99], а також у його книзі “Релігія та ніщо” (“Religion and Nothingness”) теж в англійському перекладі [Nishitani 1983]. Г. Паркс відсилає також до статей японських авторів у збірці за його редакцією “Ніцше та азійська думка” [Nietzsche and Asian Thought 1991]: Кōраку Аріфуку, Рьōгі Окōті, Мунето Сонода.

¹⁰ Ніцше часто оперує “медичними” термінами у викладі своїх ідей. Позитивну оцінку буддизму він також полюбить висловлювати в подібних термінах (“Антихрист”, № 22):

“Буддизм – ця релігія розрахована на людей пізніх, призначена для рас лагідних, покірливих, надто духовних, – у них так легко викликати відчуття болю (Європа далеко ще не дозріла для болю); буддизм повертає цим расам мир і радість, розміреність духовної дієти, певне тілесне загартування” [Ніцше 2005–2014, VI, 127].

¹¹ Докладніше про вивчення та переклад спадщини Ніцше в Україні див. у статті ніцшезнавця Т. Лютого [Лютий 2011].

¹² Йдеться про двотомник, перший з томів якого вийшов у 1857 р., другий – у 1859 р.

¹³ Відзначимо, що джерелом неправильного розуміння порожнечі й отождоження її з Ніщо є і те, що поняття “Ніщо” (Nothingness) та “порожнеча” все ж мають спільну площину

перетину. Приміром, у своїй книзі за назвою “Релігія та Ніщо” (“Religion and Nothingness”) відомий японський мислитель Нісітані Кейдзі (1900–1990) говорить саме про буддійську “шуньяту”.

¹⁴ Зокрема, Ф. Містрі відзначає, що Ніцше неправильно розумів буддійське вчення про “порожнечу” як пасивне і нігілістичне. Вона пояснює це тим, що Ніцше не був ознайомлений із застереженням Будди щодо прив’язаності до порожнечі як теорії [Parkes 2000, 255–256].

¹⁵ Наприклад, у ранньобуддійському каноні (в перекладі за китайською версією канону) читаємо:

法無有吾我亦復無我所
我既非當有所何由生 [Цза ахань цзін]
Дгарми не мають “я” і не мають “мого”.
Оскільки “я” вже немає, то звідки візьметься “моє”?

¹⁶ Точніше, незнання цього (*авідья*).

¹⁷ Цит. за: [Ніцше 1993, 13]. Німецькою:

Der Mensch ist ein Seil, geknüpft: zwischen Thier und Uebermensch, – ein Seil über einem Abgrunde.

Ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken, ein gefährliches Schaudern und Stehenbleiben.

Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein *Uebergang* und ein *Untergang* ist.

Ich liebe Die, welche nicht zu leben wissen, es sei denn als Untergehende, denn es sind die Hinübergewandten. [Nietzsche 1920–1929, XIII, 11]

¹⁸ Слід відзначити, що ще раніше, у 1840 р., у м. Коломбо в місцевому журналі “The Friend” Деніел Годжерлі опублікував свій переклад 255 віршів “Дгаммапада” англійською мовою, але цей переклад був неповним (“Дгаммапада” складається з 423 віршів).

¹⁹ А. Панаїоті також цитує це місце (“Посмертні фрагменти” Ніцше за 1885–1888 рр.) [Panaïoti 2014, 176].

²⁰ Відзначимо лише, що бодгісаттва у вузькому розумінні – це істота, яка вже досягла просвітлення. Заратустра, який спускається з гір, лише стає на цей шлях і в цьому сенсі радше подібний до бодгісатви в широкому розумінні слова як людини, яка “пробудила в собі *бодгічінту*”, тобто прагнення до просвітлення (в найширшому розумінні це всі послідовники магаяни).

²¹ У більш вузькому розумінні *шунья-вада* – це “вчення про порожнечу”: 1) “порожнечу”, нереальність назв та будь-яких дискурсивних структур та 2) “порожнечу”, нереальність речей через їхню взаємну зумовленість (*пратітья-самутпада*).

²² У традиційному коментарі (вбудований у текст трактату) до “Золотого лева” Фа-цзана читаємо:

色者悲也。空者智也。觀色即空成大智。而不住生死。觀空即色成大悲。而不滯涅槃。 [Фа-цзан] Форма – це співчуття-*каруна*, порожнеча – це мудрість-*праджня*. Бачити, що форма – це і є порожнеча, – це велика мудрість: [така людина] вже не перебуває в сансарі. Бачити, що порожнеча, – це і є форма – це велике співчуття: [така людина] вже не тримається за нирвану.

²³ Існує низка публікацій, спеціально присвячених порівняльному аналізу філософських поглядів Ніцше та Дьбена, дві з них представлені у вищезгаданій збірці “Ніцше та азійська думка”: Дж. Стамбо, “Інший Ніцше” [Nietzsche and Asian Thought 1991, 20–30]; Кьоаку Аріфуку, “Проблема тіла в Ніцше та Дьбена” [Nietzsche and Asian Thought 1991, 214–225].

ЛІТЕРАТУРА

Боже боломідо сінь цзін 般若波羅蜜多心經 // Тайсьо сінсьо Дайдзьокьо 大正新脩大藏經. Т. 8. № 251.

Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей (черновики и наброски из наследия Фридриха Ницше 1883–1888 годов в редакции Элизабет Фёрстер-Ницше и Петера Гаста). Москва, 2016.

Дьбена 道元. Сьобьогендзю 正法眼藏 (Скарбниця ока істинної Дгарми) // Тайсьо сінсьо Дайдзьокьо 大正新脩大藏經. Т. 82. № 2582.

Дхаммапада. Москва, 1960.

Лютый Т. В. Українське ніцшеанство // **Наукові записки НаУКМА**. Т. 115. Філософія та релігієзнавство. Київ, 2011.

Нагарджуна 龍樹菩薩. Чжун лунь 中論 // **Тайсьо сіньо Дайдзюкьо** 大正新脩大藏經. Т. 30. № 1564.

Ницше Ф. Злая мудрость. Афоризмы и изречения // **Ницше Ф. Сочинения в 2 т.** Т. 1. Москва, 1996а.

Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству // **Ницше Ф. Сочинения в 2 т.** Т. 2. Москва, 1996б.

Ницше Ф. **Полное собрание сочинений: В 13 томах.** Т. 1/1: Рождение трагедии. Из наследия 1869–1873 гг. Москва, 2012.

Ницше Ф. **Так казав Заратустра. Жадання влади.** Київ, 1993.

Ницше Ф. **Повне зібрання творів [Текст]: критично-наукове видання: У 15 т.** Львів, 2004.

Саїд Е. В. **Орієнталізм.** Київ, 2001.

Стрелкова А. Ю. **Буддизм: філософія порожнечі.** Київ, 2015.

Стрелкова А. Ю. Буддизм у творчості Ніцше // **Мультиверсум. Філософський альманах.** Вип. 1–2 (167–168). 2019.

Фа-цзан 法藏. Дафангуан фо хуаянь цзін цзінь шицзи чжан 大方廣佛華嚴經金師子章 // **Тайсьо сіньо Дайдзюкьо** 大正新脩大藏經. Т. 45. № 1881.

Хуй-жань 慧然. Чженьчжоу лін-цзі хуй-чжао чаньши юйлу 鎮州臨濟慧照禪師語錄 // **Тайсьо сіньо Дайдзюкьо** 大正新脩大藏經. Т. 47. № 1985.

Цза ахань цзін 雜阿含經 // **Тайсьо сіньо Дайдзюкьо** 大正新脩大藏經. Т. 2. № 99.

Цзун-шао 宗紹. У-мень гуань 無門關 // **Тайсьо сіньо Дайдзюкьо** 大正新脩大藏經. Т. 48. № 2005.

Bilimoria P. Nietzsche as 'Europe's Buddha' and 'Asia's Superman' // **Sophia**. Vol. 47, No. 3. 2008.

Braak A. **Nietzsche and Zen: Self-overcoming without a Self.** Lanham, 2010.

Braak A. Zen and Zarathustra: Self-Overcoming without a Self // **The Journal of Nietzsche Studies**. Vol. 46, No. 1. 2015.

Digital Sanskrit Buddhist Canon. URL: www.dsbcproject.org (дата звернення: 28.09.19).

Elman B. A. Nietzsche and Buddhism // **Journal of the History of Ideas**. Vol. 44, No. 4. 1983.

Frey N. Max Ladner (1889–1963) und die frühe Rezeption des Buddhismus in der Schweiz // **Asiatische Studien / Études Asiatiques**. Vol. 70, Issue 2. 2016.

Groff S. P. Editorial Foreword // **The Journal of Nietzsche Studies**. Vol. 28. 2004.

Ladner M. **Nietzsche und der Buddhismus: Kritische Betrachtungen eines Buddhisten.** Zürich, 1933.

Large D. Nietzsche's Orientalism // **Nietzsche-Studien**. Vol. 42, Issue 1. 2013.

Masao A., Dilworth D. Zen and Nietzsche // **The Eastern Buddhist**. Vol. 6, No. 2 (October). 1973.

Mistry F. **Nietzsche and Buddhism: prolegomenon to a comparative study.** Berlin, New York, 1981.

Morrison R. G. **Nietzsche and Buddhism: A Study in Nihilism and Ironic Affinities.** New York, 1997.

Nachgelassene Fragmente. November 1882 – Februar 1883 (NF-1882, 4[2]). URL: www.nietzschesource.org (дата звернення: 28.09.19).

Nietzsche and Asian Thought. Chicago and London, 1991.

Nietzsche F. **Gesammelte Werke.** 23 Bde. München, 1920–1929.

Nishitani Keiji. **Religion and Nothingness.** Berkeley, 1983.

Nishitani Keiji. **The Self-Overcoming of Nihilism.** Albany, 1990.

Panaïoti A. **Nietzsche and Buddhist Philosophy.** New York, 2014.

Parkes G. Nietzsche and Nishitani on the Self through Time // **The Eastern Buddhist**. Vol. 17, No. 2. 1984.

Parkes G. The Transmutation of Emotion in Rinzaï Zen and Nietzsche // **The Eastern Buddhist**. Vol. 23, No. 1. 1990.

Parkes G. The Early Reception of Nietzsche's Philosophy in Japan // **Nietzsche and Asian Thought**. Chicago and London, 1991.

Parkes G. Nietzsche and Early Buddhism // **Philosophy East & West**. Vol. 50, No. 2. 2000.

Sri Lanka Tripitaka Project. URL: www.accesstoinsight.org/tipitaka/sltip/ (дата звернення: 28.09.19).

The Cambridge Companion to Nietzsche. Cambridge [England] and New York, 1996.
The Journal of Nietzsche Studies. Vol. 28. 2004.

REFERENCES

- “*Bore boluomiduo xin jing*”, in *Taishō shinshū daizōkyō*, Vol. 8, No. 251. (In Chinese).
 Volya k vlasti. Opyt pereotsenki vsekhn tsennoyey (chernoviki i nabroski iz naslediya Fridrikha Nitsshe 1883–1888 godov v redaktsii Elizabet Fērster-Nitshe i Petera Gasta) (2016), Kul’turnaya revolyutsiya, Moscow. (In Russian).
 Dōgen, “*Shōbōgenzō*”, in *Taishō shinshū daizōkyō*, Vol. 82, No. 2582. (In Japanese).
Dkhammapada (1960), Izdatel’stvo Vostochnoy literatury, Moscow. (In Russian).
 Lyutyi T. V. (2011), “Ukrayins’ke nitssheanstvo”, in *Naukovi zapysky NaUKMA*, Vol. 115; Filosofofiya ta relihiyeznavstvo, Kyiv, pp. 60–66. (In Ukrainian).
 Nāgārjuna. “Zhong lun”, in *Taishō shinshū daizōkyō*, Vol. 30, No. 1564. (In Chinese).
 Nitshe F. (1996a), “Zlaya mudrost’. Aforizmy i izrecheniya”, in Nitshe F., *Sochineniya v 2 t.*, Vol. 1, Mysl’, Moscow. (In Russian).
 Nitshe F. (1996b), “Antikhrisť. Proklyatiye khristianstvu”, in Nitshe F. *Sochineniya v 2 t.*, Vol. 2, Mysl’, Moscow. (In Russian).
 Nitshe F. (2012), *Polnoye sobraniye sochineniy: V 13 tomakh*, Vol. 1/1: Rozhdeniye tragedii. Iz naslediya 1869–1873 gg., Kul’turnaya Revolyutsiya, Moscow. (In Russian).
 Nitshe F. (1993), *Tak kazav Zaratustra. Zhadannya vlady*, Osnovy, Kyiv. (In Ukrainian).
 Nitshe F. (2004), *Povne zibrannya tvoriv [Tekst]: krytychno-naukove vydannya: U 15 t.*, Astrolyabiya, Lviv. (In Ukrainian).
 Sayid E. V. (2001), *Orientalizm*, Osnovy, Kyiv. (In Ukrainian).
 Strelkova A. Yu. (2015), *Buddyzm: filosofofiya porozhnechi*, Vydavnychyy dim “Kyyevo-Mohylyans’ka akademiya”, Kyiv. (In Ukrainian).
 Strelkova A. Yu. (2019), “Buddyzm u tvorchosti Nitsshe”, in *Mul’tyversum. Filosofof’kyy al’manakh*, Issue 1–2 (167–168), pp. 82–95. (In Ukrainian).
Fa-zang, “Dafanguang fo huayan jing jin shizi zhang”, in *Taishō shinshū daizōkyō*, Vol. 45, No. 1881. (In Chinese).
 Hui-ran, “Zhenzhou lin-ji hui-zhao chanshi yulu”, in *Taishō shinshū daizōkyō*, Vol. 47, No. 1985. (In Chinese).
 “Za ahan jing”, in *Taishō shinshū daizōkyō*, Vol. 2, No. 99. (In Chinese).
 Zong-shao, “Wu-men guan”, in *Taishō shinshū daizōkyō*, Vol. 48, No. 2005. (In Chinese).
 Bilimoria P. (2008), “Nietzsche as ‘Europe’s Buddha’ and ‘Asia’s Superman’”, in *Sophia*, Vol. 47, No. 3, pp. 359–376.
 Braak A. (2010), *Nietzsche and Zen: Self-overcoming without a Self*, Lexington Books, Lanham.
 Braak A. (2015), “Zen and Zarathustra: Self-Overcoming without a Self”, in *The Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 46, Issue 1, pp. 2–11.
Digital Sanskrit Buddhist Canon, available at: www.dsbcproject.org (accessed September 28, 2019).
 Elman B. A. (1983), “Nietzsche and Buddhism”, in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 44, No. 4, pp. 671–686.
 Frey N. (2016), “Max Ladner (1889–1963) und die frühe Rezeption des Buddhismus in der Schweiz”, *Asiatische Studien / Études Asiatiques*, Vol. 70, Issue 2, pp. 399–434.
 Groff S. P. (2004), “Editorial Foreword”, in *The Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 28, pp. 1–2.
 Ladner M. (1933), *Nietzsche und der Buddhismus: Kritische Betrachtungen eines Buddhisten*, Juchli-Beck, Zürich.
 Large D. (2013), “Nietzsche’s Orientalism”, in *Nietzsche-Studien*, Vol. 42, Issue 1, pp. 178–203.
 Masao A. and Dilworth D. (1973), “Zen and Nietzsche”, in *The Eastern Buddhist*, Vol. 6, No. 2 (October), pp. 14–32.
 Mistry F. (1981), *Nietzsche and Buddhism: prolegomenon to a comparative study*, W. de Gruyter, Berlin, New York.

Morrison R. G. (1997), *Nietzsche and Buddhism: A Study in Nihilism and Ironic Affinities*, Oxford University Press, New York.

Nachgelassene Fragmente. November 1882 – Februar 1883 (NF-1882, 4[2]), available at: www.nietzschesource.org (accessed September 28, 2019).

Nietzsche and Asian Thought (1991), Parkes G. (Ed.), University of Chicago Press, Chicago and London.

Nietzsche F. (1920–1929), *Gesammelte Werke*, 23 Bde., Musarion Verlag, München.

Nishitani Keiji (1983), *Religion and Nothingness*, University of California Press, Berkeley.

Nishitani Keiji (1990), *The Self-Overcoming of Nihilism*, State University of New York Press, Albany.

Panaïoti A. (2014), *Nietzsche and Buddhist Philosophy*, Cambridge University Press, New York.

Parkes G. (1984), “Nietzsche and Nishitani on the Self through Time”, in *The Eastern Buddhist*, Vol. 17, No. 2, pp. 55–74.

Parkes G. (1990), “The Transmutation of Emotion in Rinzai Zen and Nietzsche”, in *The Eastern Buddhist*, Vol. 23, No. 1, pp. 10–25.

Parkes G. (1991), “The Early Reception of Nietzsche’s Philosophy in Japan”, in Parkes G. (Ed.), *Nietzsche and Asian Thought*, University of Chicago Press, Chicago and London, pp. 177–199.

Parkes G. (2000), “Nietzsche and Early Buddhism”, in *Philosophy East & West*, Vol. 50, No. 2, pp. 254–267.

Sri Lanka Tripitaka Project, available at: www.accesstoinight.org/tipitaka/sltip/ (accessed September 28, 2019).

The Cambridge Companion to Nietzsche (1996), Magnus B. and Higgins K. (Eds.), Cambridge University Press, Cambridge [England] and New York.

The Journal of Nietzsche Studies (2004), Vol. 28.

А. Ю. Стрелкова

Буддизм та Ніцше: філософські паралелі

Ніцше відомий своїми суперечливими висловлюваннями про буддизм, що не дає змоги однозначно оцінити справжнє ставлення філософа до цієї філософсько-релігійної традиції. Цю статтю присвячено з’ясуванню причин цієї суперечливості. Для цього здійснено порівняльний аналіз низки різних напрямків буддизму: раннього буддизму, магаяни і особливо школи дзен). Зокрема, висвітлено такі паралелі, як-от: розуміння страждання як зла, а його відсутності – як критерію істини; відкидання існування сталого, незмінного “я” (буддійське вчення про *анатман*) та ставлення до его, душі як до фікції в Ніцше; заперечення будь-якого постійного і незмінного буття в буддизмі та в Ніцше і, зокрема, ідея людини як безупинного “переходу” в Ніцше і в дзен-буддизмі (принцип “неперебування” Хуй-нена), а також паралель між ніцшевським “hinübergehen” та мудрістю-*п्राджняпарамітою* в магаяні; “вічне повернення” Ніцше і перенародження (реінкарнація) в буддизмі; паралелі між етикою Ніцше та буддійською “етикою порожнечі” (етика без “я”, “Бога”, “по той бік добра і зла”); Заратустра та ідеал бодгісаттви в буддизмі магаяни (ставлення до співчуття з боку Ніцше та в буддизмі); *amor fati* та неподвійність нірвани та сансари як діалектичний принцип суперечливої природи реальності, спільний для буддійської філософії “порожнечі” і для думки Ніцше. На підставі аналізу цих паралелей зроблено висновок, що вони є не випадковими і можуть бути пов’язані між собою, так би мовити, “логікою порожнечі”, суперечливість же ставлення Ніцше до буддизму має формальний, зовнішній характер і спричинена передусім браком адекватних відомостей у Європі XIX ст. щодо фундаментальних засад буддійської філософії, і особливо філософії “порожнечі”, яку спочатку було сприйнято європейцями у викривленому вигляді як “культ Ніщо”. Натомість за внутрішніми принципами філософський проєкт Ніцше дуже близький до буддійської філософії “порожнечі” (в широкому її розумінні), яка, як і філософія Ніцше, є цілковитою протилежністю песимізму і нігілізму.

Ключові слова: буддизм, дзен, нігілізм, Ніцше, Ніщо, філософія порожнечі, шуньята

А. Ю. Стрелкова

Буддизм и Ницше: философские параллели

Ницше известен своими противоречивыми высказываниями о буддизме, что не дает возможности однозначно оценить настоящее отношение философа к этой философско-религиозной традиции. Эта статья посвящена выяснению причин такой противоречивости. Для этого проведен сравнительный анализ ряда основополагающих для философии Ницше и буддийского учения идей (на материалах первоисточников разных направлений буддизма: раннего буддизма, махаяны и особенно школы дзэн). В частности, освещены такие параллели, как: понимание страдания как зла, а его отсутствия – как критерия истины; отбрасывание существования постоянного, неизменного “я” (буддийское учение про *анатман*) и отношение к эго, душе как фикции у Ницше; отрицание какого бы то ни было постоянного и неизменного бытия в буддизме и у Ницше и, в частности, идея человека как непрерывного “перехода” у Ницше и в дзэн-буддизме (принцип “непробывания” Хуй-нэна), а также параллель между ницшевским “*hinübergehen*” и мудростью-*праджняпарамитой* в махаяне; “вечное возвращение” Ницше и перерождения (реинкарнация) в буддизме; параллели между этикой Ницше и буддийской “этикой пустоты” (этика без “я”, “Бога”, “по ту сторону добра и зла”); Заратустра и идеал бодхисаттвы в буддизме махаяны (отношение к состраданию со стороны Ницше и в буддизме); *amor fati* и недвойственность нирваны и сансары как диалектический принцип противоречивой природы реальности, общий для буддийской философии “пустоты” и для мысли Ницше. На основании анализа этих параллелей делается вывод о том, что они неслучайны и могут быть связаны между собой, так сказать, “логикой пустоты”. Противоречивость же отношения Ницше к буддизму имеет формальный, внешний характер и вызвана, прежде всего, нехваткой адекватных сведений в Европе XIX в. относительно фундаментальных положений буддийской философии, и особенно философии “пустоты”, которая сначала была воспринята европейцами в искаженном виде как “культ Ничто”. В то же время по внутренним своим принципам философский проект Ницше очень близок к буддийской философии “пустоты” (в широком ее понимании), которая, как и философия Ницше, является полной противоположностью пессимизма и нигилизма.

Ключевые слова: буддизм, дзэн, нигилизм, Ницше, Ничто, философия пустоты, шуньята

Стаття надійшла до редакції 23.01.2020